



الإرادة الألهية بين المعتزلة والاشاعرة

كاظم جواد كاظم العبادي

أ.م.د. احمد عبد السادة زوير

ديوان الوقف الشيعي -كلية الإمام الكاظم ع للعلوم الاسلامية الجامعة - قسم الفكر الاسلامي

ملخص البحث

يهدف البحث الى تناول صفة من صفاته سبحانه وتعالى، وهي صفة الارادة الالهية، ومعرفة ما دار من خلاف بشأنها بين المعتزلة والاشاعرة، مع التأكيد على موطن الخلاف، ومعرفة كون الارادة الالهية مطلقة ام مقيدة؟، قديمة ام حادثة، اعتمد الباحث على منهج التحليل المقارن مع عرض لأراء وادلة كل من المعتزلة والاشاعرة. وقد تناول البحث مسألة الدراسة بالتركيز على الجوانب الاتية:

- المبحث الاول: نظرية المعتزلة وفيه بيان لمعنى الارادة لديهم، وبيان مدى اتفاقهم على ذلك، واثبات صفة الارادة لله سبحانه، ويشتمل على ثلاثة مطالب:
1- نفي ان يكون الله مريدا لنفسه. 2- نفي ان يكون الله مريدا بارادة قديمة. 3- نفي ان تكون الارادة قائمة في محل.

- المبحث الثاني نظرية الاشاعرة: وفيه بيان لاراء الاشاعرة في الارادة، ويشتمل على ثلاثة مطالب:
1- الارادة بين القدم والحدوث. 2- عموم الارادة الالهية. 3- شمول الارادة الالهية للكفر والمعاصي.
مع خاتمة تبين اهم النتائج التي انتهى اليه البحث.
كلمات مفتاحية: الارادة الالهية، معتزلة، اشاعرة

Divine will between the Mu'tazilites and the Ash'aris

Kadhem Jawad Kadhem Al-Abadi

Asst. Prof. Dr. Ahmed Abdel Sada Zoueir

Diwan of the Shiite Endowment - Imam Al-Kadhim University College of
Islamic Sciences - Department of Islamic Thought

The research aims to address one of the attributes of God Almighty, which is the attribute of the divine will, and to find out what disagreement occurred regarding it between the Mu'tazilites and the Ash'aris, with an emphasis on the source of the disagreement, and to know whether the divine will is absolute or restricted, ancient or recent. The researcher relied on the comparative analysis approach with a presentation of the opinions and evidence of both the Mu'tazilites and the Ash'aris. The research addressed the issue of the study by focusing on the following aspects:

- The first section: The theory of the Mu'tazilites, which includes an explanation of the meaning of will according to them, an explanation of the extent of their agreement on that, and proof of the attribute of will to God Almighty, and it includes three demands:

1- Denying that God wants Himself. 2- Denying that God wanted an ancient will. 3- Denying that the will exists in a place.

- The second section, the Ash'ari theory: It contains an explanation of the Ash'ari views on will, and includes three demands:

1- Will between origin and occurrence. 2- The generality of the divine will. 3- The divine will includes disbelief and sin.

With a conclusion, it shows the most important results of the research.

Keywords: divine will, Mu'tazila, Ash'ari



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين، ابي القاسم محمد واله الطاهرين...

ان اكثر المباحث جدلاً واختلافاً في علم الكلام، هي مسائل الصفات الهيية، إذ اصبح اهم ما يميز الفرق الاسلامية والكلامية، هي اراءها في الصفات الالهية، وما هي عقيدتها بها، فهل هي عين الذات ام خارجة عنه؟، وهل هي قديمة بقدم الذات ام مستحدثة؟، وهل هي ذات مراتب او لها مرتبة واحدة؟، وهل يختلف الجانب الرتبي لها دون الوجودي، ام ان هناك اختلاف وتمايز في الاثنان معاً؟، وما هو الفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية؟، وما هي العلاقة بينهما؟، الى عشرات الاسئلة التي تحدد الاجابة عليها هوية كل فرقة او طائفة.

ومن المسائل التي كثر فيها الجدل والنقاش هي صفة الارادة الالهية، إذ اختلف علماء الكلام والفلاسفة حيالها الى مذاهب شتى، ولم يكن هذا الاختلاف بين الفرق الاسلامية فحسب، بل كان بين اصحاب الفرقة الواحدة، فذهب فريق لاثباتها، بينما نفاها آخرون، ومن اثبتها اختلفوا في ان صفة الارادة قديمة ام حادثة؟، وهل الارادة الالهية عامة تشمل جميع الممكنات وافعال المخلوقين، ام انها مقيدة؟، وهل هي من صفات الذات، ام من صفات الفعل؟. وللاجابة عن هذه التساؤلات وابرار اوجه الخلاف حول هذه المسائل وغيرها، ولكثرة ما دار حول هذه الصفة من نظريات، وما يتعلق بها من مسائل عقدية كلامية اخرى، كالوعد والوعيد، والقضاء والقدر، والحسن والقبح، والخير والشر، والضلال والهداية...، قمنا بهذه الدراسة، ولضيق المقام حصرنا الكلام حول هذه الصفة بما اورده المعتزلة والاشاعرة من آراء حول الارادة الالهية، وبيان مواطن الخلاف بينهم، وقد اعتمدت في بحثي هذا على المنهج التحليلي المقارن، بعرض وتحليل آراء كل من المعتزلة والاشاعرة، والادلة التي اعتمدوا عليها، والوقوف على نقاط الخلاف بينها.

الإرادة الالهية بين المعتزلة والاشاعرة

المبحث الاول: نظرية المعتزلة:

يجد المنتبِع لآراء المعتزلة والمستقرئ لاقوال اعلامها، صعوبة وجود اتفاق عام على مسألة الإرادة الالهية أو تفصيلاتها، فما نقرأه على سبيل المثال في المغني للقاضي عبد الجبار من انه ((لا خلاف بين المعتزلة في ان الإرادة من صفات الفعل)) (1)، انما هو يمثل الرأي الذي استقرت عليه المعتزلة، والا فالموقف كان مختلف فيه بين اعلام المعتزلة الى حد القرن الثالث للهجرة؛ ولذلك يرجع القاضي عبد الجبار لذكر أنه حكى عن بشر بن المعتمر: أنَّ الإرادة الالهية على وجهين، صفة ذات وصفة فعل، فأما صفة الذات، فهو ما يعني أنَّ الله سبحانه لم يزل مريداً لجميع افعاله، ولجميع طاعات عبادته، وهو حكيم عالمٌ بها، ولا يجوز للحكيم أن يعلم صلاحاً وخيراً ولا يريده.

وأما صفة الفعل فلها موردان: الأول: إنَّ أراد بها فعل نفسه في حال احداثه فهي خلق له، وهي قبل الفعل؛ لأنَّ ما به يكون الشيء لا يجوز ان يكون معه. والثاني: إنَّ أراد به فعل عبادته، فهي الامر به (2). والمستفاد من الكلام المنقول عن بشر بن المعتمر، أنَّه لا ينكر اصل الإرادة الالهية، وكونها صفة له سبحانه، ثم يميز بين مستويين في اعتبار الإرادة: الأول: ما يتصل بالذات الالهية، والثاني: ما يتصل بالفعل الالهي. فيما هي صفة للذات لا مناص من عدّها ازلية، كما هو الحال في ازلية العلم والقدرة الالهيتين، وبما هي صفة فعل فقد جعلها في دائرة طاعات العباد دون المعاصي، على انها ليست الطاعات نفسها، وانما الامر بها فحسب، وبهذا يقرُّ ان الإرادة صفة مستقلة، في حال ان الاتجاه العام للمعتزلة هو ارجاع الصفات كلها الى صفتي العلم والقدرة الالهيتين، مع اعتبارهما عين الذات الالهية.

ويُتَّجه النظام والباحظ والكعبي الى مذهب اخر في الإرادة، فهم يشتركون في نفي ان يكون الله مريداً على الحقيقة، مع اختلافهم في انكار اصل الإرادة شاهداً وغائباً، أو اثباتها شاهداً وانكارها غائباً (3).

اما الذي يشترك فيه النظام والكعبي، فهو اعترافهما بكون الإرادة جنساً من الاعراض في الشاهد (4)، إلا انهما ذكرا ((ان الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة)) (5).



وينقل القاضي عن النظام: ((ان إرادة الله تعالى انما هي فعله، أو امره وحُكمه، قال: لأنَّ الإرادة في اللغة انما تكون ذلك، أو تكون ضميراً، أو قرب الشيء من الشيء، كقوله تعالى: II جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ O(6)، والضمير يستحيل على الله، فيجب ان تكون ارادته ما ذكرناه. قال: والمراد يسمى إرادة في اللغة، يقول القائل: جنني بارادتي، يعني مرادي، ويقول: أراد مني كذا، اي امرني به، ويقال: ان الله يريد لأن يقيم القيامة، اي قد حكم بذلك)) (7).

ويذكر الشهرستاني ان الكعبي اخذ مذهبه في الإرادة من النظام(8)؛ لذلك نجده يستدل على صحة ما ذكره النظام، فيقول: ((انما دل على الاختصاص على الإرادة في الشاهد؛ لأنَّ الفاعل لا يحيط علماً بكل الوجوه في الفعل، ولا بالمغيب عنه، ولا بالوقت والمقدار، فاحتاج الى قصد وعزم، وإلى تخصيص وقت دون وقت، ومقدار دون مقدار، والباري تعالى عالم بالغيوب مطلع على سرائرها واحكامها، فكان علمه بها مع القدرة عليها كافياً عن الإرادة والقصد الى التخصيص، وانه لما علم انه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدرة، فلا يكون إلا ما علم، فأى حاجة به الى القصد والإرادة، وايضاً فإنَّ الإرادة لو تحققت، فإمّا تكون سابقة على الفعل، أو حادثة مع الفعل، فإن كانت سابقة فهي عزيمة، والعزم لا يتصور إلا في حق من يتردد في شيء ثم ازمع عليه، أو انتهى عن شيء ثم أقبل اليه، وإن كانت مقارنة فهي: إما ان تحدث في ذاته، أو في محله، أو لا في ذاته ولا في محل، والاقسام الثلاثة باطلة بما سبق بطلانها، فتعين أن الإرادة للقديم سبحانه لا معنى لها إلا كونه عالماً قادراً فاعلاً)) (9).

اما الجاحظ فقد ذهب الى خلاف ذلك، إذ أنكر اصل الإرادة شاهداً وغائباً، ولم يعتبرها جنساً من الاعراض (10).

وقال: ((إذا انتفى السهو عن الفاعل، وكان عالماً بما يفعله، فهو المريد على التحقيق، واما الإرادة المتعلقة بفعل الخير، فهو ميل النفس اليه)) (11). وعلى هذا ((يوصف الباري تعالى بأنه مريد، بمعنى انه لا يصح عليه السهو في افعاله، ولا الجهل، ولا يجوز ان يُغلب ويُفهر)) (12).

ويفيد الاستقراء ان هذان الموقفان قد هُمّشا واستُبعدا، ولم يقع تطویرهما أو التنظير لهما، اما الموقف الذي استقر عليه الاعتزال هو ما اسسه ابو الهذيل، وتبناه الجبائيان ودعماه فيما بعد.

ويقوم هذا الخط على القول بما نسبته الاشعري الى ابي الهذيل واصحابه، إذ يقول: ((زعموا أن إرادة الله غير مراده، وغير أمره، وأن ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هي مع قوله لها (كوني) خلق لها، وارانته للإيمان ليست بخلق له، وهي غير الامر به، وإرادة الله قائمة به لا في مكان)) (13).

ومجمل ما اقره الجبائيان جاء في سياق تدعيم هذه المقالة، ولقد أجمل القاضي عبد الجبار اصول نظريتهما في قوله: ((قال شيخنا ابو علي وابو هاشم رحمهما الله، وسائر من تبعهما، أنه تعالى مريد في الحقيقة، وانه يحصل مريداً بعدما لم يكن إذا فعل الإرادة، وانه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح ان يريد لنفسه، ولا بإرادة قديمة، وإنَّ ارادته توجد لا في محل)) (14).

ونلاحظ أنَّه لم يتمَّ الاتفاق مع الصيغة التي قررها الاشعري عن ابي الهذيل واصحابه، في عبارة "إرادة الله قائمة به لا في مكان" إذ كانت محل نقاش من قبل المعتزلة اللاحقين، والذين تبنا اتجاه ابي الهذيل في مسألة الإرادة الإلهية، ومنهم الجبائيان، فانهم عدلوا عن المقالة الى القول: "بأنَّ إرادة الله موجودة لا في مكان" لا انها قائمة به تعالى.

وعلى أساس إنَّ الله مريد على الحقيقة، وإنَّ الإرادة غير المراد، عدَّ القاضي عبد الجبار الإرادة فعلاً من الأفعال، فأورد حديثه عنها ضمن الابواب المتعلقة بالعدل الالهي حسب تصور المعتزلة، فيقول: ((وأتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر بأنَّ الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح تجب لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضي ان تنفي عنه هذه الإرادة)) (15).

وركز القاضي عبد الجبار في تعريف الإرادة على اعتبارها جنساً من الاعراض، وميزها عن الكراهة، التي هي ايضاً جنس من الاعراض. فقال: ((الإرادة هو ما يوجب كون الذات مريداً، والكراهة ما يوجب كونه كارهاً، والواحد ممّا إذا رجع الى نفسه، فصل بين ان يكون على هذه الصفة، وبين ان يكون على غيرها من الصفات، وأجلى الامور ما يجده الإنسان من نفسه)) (16).

وأفرد القاضي فصلاً في كتاب المغني تحت عنوان ((في ان للمريد ممّا حالاً يختص بها يفارق بها من ليس بمريد)) (17). ذكر فيه ((ان الواحد منا يجد نفسه مريداً للشيء، ويعلم ذلك من حاله باضطراب، كما يعلم



من نفسه انه معتقد، ومُشْتَه، وظان، ومنكر)) (18). فيثبت ان للمريد مَنّا حالاً يختص بها ويجد نفسه عليها، ((والذي يدل على ذلك انه يحصل مريداً للشيء مع جواز أن لا يحصل كذلك، وسائر أحواله لا تختلف، فلا بد من أن يحتاج الى معنى يصير به مريداً، لولاه لم يكن بأن يصير مريداً أولى من أن لا يصير مريداً)) (19). كما كان القاضي حريصاً على نفي ما ذهب اليه مخالفوه من المعتزلة خاصة، فأفرد فصلاً من كتابه المغني، يبطل فيه القول بأن المريد إنما يكون مريداً لاجل المراد، وإن الإرادة هي المراد أو الامر وما يتصل بذلك (20). وهو فصل موجه اساساً للرد على النظام ومن تبني مذهبه، فابطل القول بأن الإرادة هي المراد؛ ((لأن المراد قد يكون منفصلاً منه كالحركة والتأليف وغيرهما، ومتى حل في بعضه كان في حكم المنفصل منه ايضاً، لأنه انما يؤثر في محله، فلا يصح فيما هذه حاله ان يوجب له حالاً، وقد يريد فعل غيره، وفعل القديم تعالى، وفعله لا يجوز ان يحدث في الحقيقة، بأن يعتقد جواز ذلك فيه، وكل ذلك لا يصح أن يوجب له حال المريد... فقد بينا ان لكونه مريداً يحصل الخبر والامر بهذه الصفة، فلا يجوز ان يكون نفس الخبر والامر أوجبا لكونه مريداً، مع ان كونه مريد هو الذي أثر فيهما واكسهما هذه الصفة)) (21). وكما نفى القاضي ان تكون الإرادة هي عين المراد، فقد اثبت مفارقة الإرادة للشهوة والتمني، وعدّد وجوهاً كثيرة تبين هذه المفارقة (22). وكما هو ردّ على النظام، فهو ردّ على مقالة الجاحظ، الذي انكر اصل الإرادة شاهداً وغائباً (23).

وأورد في كتابه المغني فصلاً بين فيه أن السهو لا يضاد الإرادة والكراهة، وإنه لا ضد لها ولا تضاد في كل نوع منهما (24).

ثم يشير القاضي الى أن الإرادة غير العلم والقدرة، فيقول: ((نحن إذا قلنا انه تعالى مريد، لا نعني به كونه قادراً ولا عالماً؛ لأنه قد يريد ما لا يقدر عليه، وقد يقدر على ما لا يريد، وهكذا في العلم، وإنما مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد مَنّا إذا كان مريداً)) (25)، ((والذي يدل على ان هذه الصفة تصح على الله تعالى، هو ما قد ثبت ان المصحح لها إنما هو كونه حياً، بدليل أن من كان حياً صح ان يريد، ومتى لم يكن حياً لم يصح أن يريد، فيجب أن يكون المصحح لهذه الصفة إنما كونه حياً، إذا ثبت هذا، والقديم تعالى حي، وجب صحّة ان يريد ويكره)) (26).

وبعد ان صحح القاضي هذه الصفة لله بناءً على إثباتها وتصحيحها شاهداً، عمد الى بيان ما يدل على ثبوتها غائباً، فقال: ((وإذا قد صحت هذه الصفة لله تعالى، فالذي يدل على اثباتها له، هو أن في افعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه، والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لمخصص، وهو الإرادة)) (27). ثم عمد لدعم ذلك من خلال عدة امثلة دقيقة، نوردها على شكل نقاط:

1- ((إن خلق القديم تعالى الحياة فينا، إذا جاز أن يكون نعمة، وجاز أن يكون نقمة، لم يكن بد من أمر ومخصص له ولمكانه يصير نعمة، وإلا لم يكن بأحد الوجهين أحق منه بالأخر؛ وليس ذلك الأمر إلا لإرادة)) (28). وفي هذا المثال يبين ان تخصيص حكمة الله سبحانه في كون الحياة للممكن نعمة وليست نقمة، إنما هو بواسطة الإرادة.

2- ثم يضرب مثلاً آخر في نصب التكاليف الشرعية، إذ يقول: ((ان شئت فرضت الكلام في شهوة القبيح، ونفرة الحسن، فقلت: إنه إذا جاز أن يكون تكليفاً وتعريضاً للمكلف الى درجة الثواب، وجاز أن يكون اغراء على القبيح، لم يختص بأحد الوجهين دون الآخر إلا لمخصص هو الإرادة)) (29).

3- ((لقد فرض مشايخنا الكلام في الامر والخبر؛ لأن الامر لا يكون امراً إلا بالإرادة، وكذلك الخبر. وتحريير ذلك إن قولنا: محمد رسول الله، يجوز ان يكون خبراً عن محمد ابن عبد الله، ويجوز ان يكون خبراً عن محمد عن محمد بن محمد، وإذا كان كذلك، لم يكن بأن يكون خبراً عنه أولى من ان يكون خبراً عن غيره، إلا بأمر ومخصص، وليس ذلك الامر إلا الإرادة)) (30). ويعتمد القاضي في هذه النقطة على ضوابط اللغة العربية في المجاز، إذ الكلام العربي حمّل أوجه، وله معاني عدّة، والمخصص لمعنى دون غيره، انما هو الإرادة؛ لذلك يقول: ((إن قيل ومن اين قولنا محمد رسول الله، كما يجوز ان يكون خبراً عن محمد بن عبد الله، يجوز ان يكون خبراً عن غيره من المحمدين؟ قلنا: لأنه لو لم يجز ذلك لارتفع التجوز عن الكلام وبطل؛ لأن التجوز هو ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل، فمتى لم يجز استعمال اللفظ إلا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلاً)) (31). وكما اثبت القاضي عبد الجبار اعتماداً على ما سبق، كون الله مريداً عدّ ذلك مثبتاً لكونه كارهاً، فبين أن الكلام في الكراهة مثل الكلام في الإرادة؛



((لأنَّ كلَّ ما ذكرناه في باب كونه مريداً يعود ها هنا)) (32). وقد أورد القاضي نصوص قرآنية تعضد أدلته العقلية في إثبات كون الله سبحانه مريداً وكارها، كما في قوله تعالى: Π يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (33). وكذلك في قوله تعالى: Π وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ (34). وقال تعالى: Π كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (35) (36).

ومما سبق نجد أن ما أستقرت عليه المعتزلة في مسألة الإرادة الالهية – بحسب القاضي عبد الجبار (37) – هو الاتي:

-ان الله سبحانه يحصل مريداً بعد ما لم يكن، إذا فعل الإرادة.

-الإرادة الالهية محدثة.

-لا يصح أن يريد لنفسه، اي ليس مريداً لذاته، ولا بإرادة قديمة.

-ان إرادة الله توجد لا في محل.

ولاجل اثبات هذه المعاني لابد من مناقشة اركان ثلاثة، وقع نفيها تباعاً ليُخلص مذهبهم الى ما استقروا عليه، وهي:

1-نفي أن يكون الله مريداً لنفسه، وهو قول النجارية والحكماء.

2-نفي أن يكون مريداً بإرادة قديمة، وهو قول الاشاعرة.

3-نفي أن تكون الإرادة قائمة في محل.

أولاً: نفي أن يكون الله مريداً لنفسه:

والدليل الرئيسي الذي اعتمده شيوخ المعتزلة، انما هو دليل نقضي عبر مقايضة الإرادة بالعلم، فيما لو كان الله سبحانه مريداً لنفسه، فكما انه لما كان عالماً لنفسه، وجب كونه عالماً بكل معلوم يصح أن يُعلم؛ لأنَّ المعلومات لا يقع فيها اختصاص، كذلك في الإرادة، فانه تعالى سيكون مريداً لكل ما يصح أن يريده كل مريد (38).

وهذه النتيجة – وهي ان الله مريد لسائر المرادات – توجب وجوها فاسدة تكون ملازمة لها (39):

-منها: ((انه يجب إذا أراد الواحد منا ان يرزقه الله تعالى الاموال والأولاد، ان يكون الله تعالى مريداً له، وإذا كان مريداً له وجب وجوده.... سواء كان من فعله أو من فعل غيره، والا اقتضى الضعف والعجز)) (40).

-ومنها: ((انه كان يجب ان يوجد من المرادات اكثر مما أوجد؛ لأنه تعالى يصح ان يريد اكثر، وإذا صح ان يريده وجب ان يريده، وإذا وجب ان يريده وجب حصوله لا محالة)) (41).

ثانياً: نفي أن يكون الله مريداً بإرادة قديمة:

وللاستدلال على نفي قدم الإرادة يقول القاضي: ((لو كان القديم تعالى مريداً بإرادة قديمة، لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى؛ لأنَّ القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل؛ ألا ترى أنَّ السواد لما كان سواداً لذاته، وجب في كل ما شاركه في كونه سواداً أن يكون مثلاً له؛ ولأنَّه كان يجب أن يكون بهذا المعنى عالماً قادراً حياً القديم تعالى؛ لأنَّ الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، وقد عُرف فسادُه.

وبعد، فان تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثه، في أن لا تتعلق بأزيد من متعلق واحد مع طريق التفصيل، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلا مراد واحد، يحقق ذلك: إنَّه لا يخلو؛ إما أن يكون القديم تعالى مريداً بإرادة واحدة، أو بإرادات منحصرة، أو بإرادات لا نهاية لها، لا يصح أن يكون مريداً بإرادات لا نهاية لها؛ لأنَّ وجود ما لا يتناهي محال. وإذا كان مريداً بإرادة واحدة، أو بإرادات منحصرة، لزم أن تكون مراداته منحصرة، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك، وقد عُرف خلافه)) (42).

ومن الثاني (النقل والسمع): قوله تعالى: Π إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (43)، فـ"إذا" تفيد الاستقبال، وذلك يقتضي كونه مريداً بعد ان لم يكن كذلك ... وقد ذكر القاضي ان الشيخ (ابا علي الجبائي) استدل على ان الإرادة محدثة، لقوله تعالى: Π وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ



جَمِيعًا O(44)؛ لأنَّه لا يصح ان يقال: لو شاء ان يؤمن الكفار لأمَّنوا، فذلك مستحيل فيه، وانما يقال ذلك إذا صحَّ أن يشاء ذلك منهم، وهذا يوجب كون الإرادة محدثة، مقدورة له، يصحَّ أن يفعلها، وأن لا يفعلها، وإلا ما كان قوله (لو شاء ربك لأمن) مدحاً له، بل كان الى الذم اقرب، وأن المشيئة هنا هي الإلجاء(45)؛ أي أراد الله منهم ذلك اختياراً لا على وجه الإلجاء (46). وآيات أخرى عديدة في المغني، كلها تدل - من وجهة نظر القاضي - على ان المشيئة مستقلة محدثة.

ثالثاً: نفي ان تكون الارادة قائمة في محل:

لما صحَّ نفي ان يكون الله سبحانه مريداً باردة قديمة، وكذلك لا يجوز ان يكون مريداً لذاته، فلم يبق الا كون هذه الارادة محدثة، وهي بهذا ((لا تخلو، اما ان تكون حالة في ذات القديم تعالى، أو في غيره، أو لا في محل، ولا يجوز ان تكون حالة في ذاته تعالى، والا كان يجب ان يكون محلاً للحوادث، وذلك يقتضي تحيزه وكونه محدثاً، وقد ثبت قدمه. وإذا كان حالاً في غيره، فذلك الغير لا يخلو، إمّا ان يكون حياً أو جماداً، ولا يجوز ان يكون حالاً في الحي؛ والا كان بإيجاب الحكم له أولى، ولا ان يكون حالاً في الجماد، إذ لو صحَّ حلولها في الجماد لصحَّ حلولها في بدن الحي ايضاً؛ لأنَّه ما من عرض من الاعراض يصحَّ حلوله في الجماد إلا ويصحَّ حلوله في الحي، وان كان فيما يوجد في الحي ما لا يصحَّ حلوله في الجماد، فكان يجب صحة أن توجد الإرادة في يد الواحد منا مثلاً، حتى يجد في بعض الحالات هذه الصفة كأنها من ناحية يده، والمعلوم خلافه، فليس إلا ان الإرادة موجودة لا في محل)) (47). ((بخلاف العلم والقدرة والحياة، إذ لا بد ان تكون في محل، والا سيؤدي الى خروجه تعالى من الصفات التي كونه عليها، أو يؤدي الى وجود جهل لا يتعلق بحي، ووجود قدرة على وجه يستحيل الفعل بها)) (48).

إرادة المعاصي والقبائح:

من الاشياء الاساسية التي اراد ان يثبتها المعتزلة عند الخوض في الإرادة، قولهم: ان الله لا يجوز ان يكون مريداً للمعاصي والقبائح: فيقول القاضي عبد الجبار: ((لا خلاف بين اهل العدل، انه لا يجوز ان يريد شيئاً من القبائح)) (49). ومما يحسن الإشارة اليه هو ان بعض اعلام المعتزلة لم يسلم بذلك، تحديداً ما ذهب اليه اثنان من اعلام معتزلة بغداد، وهما ابو موسى المرادار (ت: 226 هـ)، وجعفر بن حرب (ت: 236 هـ)، فقد ذكر الاشعري: ((ان ابا موسى المرادار كان يزعم ان الله أراد معاصي العباد، بمعنى انه خلّى بينهم وبينها)) (50). وذكر ايضاً عن جعفر بن حرب واصحابه قوله: ((ان الله أراد ان يكون الكفر مخالفاً للإيمان، وان يكون قبيحاً غير حسن، بمعنى انه حكم بذلك)) (51)، ومن الطبيعي ان يُهمش هذا الموقف، باعتبار مناقضته لاصلٍ اساسي من اصول المعتزلة الخمسة، وهو اصل العدل الالهي، ومن ثمَّ ((ابى ذلك سائر المعتزلة، وقالوا: لم نقل ان الله جعل الكفر مخالفاً للإيمان قياساً، وانما قلنا اتباعاً؛ فليس يلزمنا ان نقيس عليه، وقول القائل: "أراد ان يكون الكفر قبيحاً مخالفاً للإيمان"، ليس يقع إلا على الكفر؛ لأنَّه ليس هناك مخالفة ولا قبح، وهذا إذا كان هكذا فقد أوجب القائل ان الله سبحانه أراد الكفر بوجه من الوجوه)) (52).

لذلك نجد القاضي عبد الجبار لم يمر دون ان يؤكد ان ما ذهب اليه جعفر بن حرب ((اباه سائر اهل العدل وانكروه)) (53).

وللاستدلال على ان إرادة الله سبحانه لا تشمل معاصي العباد والقبائح، يتجه القاضي عبد الجبار باتجاهين: الاول: الاستدلال النقلی: ((ان غاية ما به يعرف كراهية الغير انما هو النهي، وقد صدر من جهة الله تعالى النهي، وما هو اكبر من النهي؛ لأنَّه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الاليم، وامر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، كل ذلك منه أدلة على انه تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرها)) (54). ثم يستدل القاضي بما استدل به ابو هاشم من آيات القرآن الكريم ومن جملتها: -قوله تعالى ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾ (55). ووجه الاستدلال به ... ظاهر الآية يقتضي انه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم.



-قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُجِبُّ الْفَسَادَ﴾ (56)، يدل على انه لا يريد الفساد ولا يحبه سواء كان من جهته أو من جهه غيره، وسواء كان متعدياً أو غيره. وإيضاً لو أراد هذه المعاصي والقبايح والكفر لوجب ان يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم؛ لأنهم فعلوا ما اراده الله تعالى.

-قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (57)، وهذا القول من بعد عدّه تعالى لمجموعة من المعاصي والفواحش، فيبين ان هذه المعاصي كلها مكروهة عنده، ولن تكون كذلك إلا وهو كاره لها، ولا يكون كارهها لها إلا وهو غير مرید لها، إذ لو كان مریداً لها مع الكراهية لكان حاصلًا على صفتين ضدتين وذلك مستحيل (58).

ثانياً: الاستدلال العقلي: وتعتمد ادلة القاضي بهذا الاتجاه على اسلوب النقض، ومن ادلته:

1- ((انه تعالى لو كان مریداً للقيح؛ لوجب ان يكون فاعلاً لإرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة، والله تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنه عالم بقبحه مستغن عنه)) (59).

2- ((انه تعالى لو كان مریداً للمعاصي؛ لوجب ان يكون حاصلًا على صفة من صفات النقص، وذلك لا يجوز على الله تعالى، وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى، فان قيل: ولم قلتم إذا كان مریداً للمعاصي وجب ان يكون حاصلًا على صفة من صفات النقص؟ قلنا: الدليل على ذلك الشاهد، فإن احدنا متى كان كذلك، كان حاصلًا على صفة من صفات النقص، وانما وجب ذلك لكونه مریداً للقيح، فيجب مثله في الله تعالى)) (60).

3- ((انه تعالى لو كان مریداً للمعاصي؛ لما جاز له ان ينهى عنها، إلا ترى ان العاقل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزئ به، وإذا لم يجز ذلك فيما بيننا فلأن لا يجوز على الله تعالى وهو احكم الحاكمين. وعادل العادلين أولى واحق)) (61).

4- ((انه تعالى لو كان مریداً للمعاصي مع انه نهى عنها؛ لكان يجب ان يكون حاصلًا على صفتين ضدتين، إذ النهي لا يصير نهياً إلا بالكراهة، وذلك محال)) (62).

5- ((انه تعالى لو كان مریداً للمعاصي؛ لوجب ان يكون مختاراً لها؛ لأن الاختيار والإرادة واحد)) (63).

6- ((انه تعالى لو كان مریداً للمعاصي؛ لوجب ان يكون محباً لها وراضياً بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة انه لا فرق بين ان يقول القائل: احببت، أو رضيت، وبين ان يقول: اردت، حتى لو أثبت احدهما ونفي الآخر لعد متناقضاً)) (64).

المبحث الثاني: نظرية الاشاعرة:

تأخذ الإرادة مكانة كبيرة في اهتمامات الاشعري الكلامية، ولقد خصص لها البابين الثاني والثالث من كتابه اللمع، وفصل القول في الإرادة تفصيلاً (65).

ان استدلال الاشعري في كتابه اللمع، يسير بالتوازي مع الاستدلال لاثبات الكلام الالهي، وذلك انطلاقاً من الآية القرآنية II إِنْمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (66). التي اعتمدها لاثبات هاتين الصفتين معاً. والإرادة عند الاشاعرة: صفة مغايرة للعلم والقدرة، قديمة قائمة بذاته تعالى، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، وهي متعلقة بجميع الكائنات، فهي عندهم من صفات الذات والمعاني؛ لانهم قرروا انها واحدة قديمة، ولكن يتجدد تعلقها بالحوادث، فهم يقولون: أن العالم حدث في الوقت الذي تعلق الإرادة القديمة بحدوثه فيه، من غير حدوث إرادة، ومن غير ان تتغير صفة القديم (67).

فقول الاشاعرة (صفة): ردُّ لضرار، حيث قال: انها نفس الذات.

وقولهم (مغايرة للعلم): ردُّ للفلاسفة والكعبي ومحقق المعترلة.

وقولهم (قديمة قائمة بذاته تعالى): ردُّ للكرامية والجبائية والنجار، بناءً على ان القديم من قسم الموجود الخارجي كالحادث، فلا تكون الصفة السلبية قديمة، وإن كانت أزلية كالاعدام الأزلية، وكذلك ردُّ للكعبي في إرادته تعالى لفعل غيره، إذ فسّر ارادته تعالى لفعل غيره بامر به، والأمر كلام لفظي حادث عند المعترلة (68).

((وعلى هذا تعرضهم لمغايرتها للقدرة، لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة، وان لم يذهب اليه احد، إذ الكل متفقون على ان مجرد القدرة غير كافية في اليجاد)) (69)؛ لأن نسبتها الى ضدتين على السواء، فكما يصح وجود احد الممكنين بها، يصح وجود الممكن المقابل الآخر بها، فلا بد من مخصص.



((وقولهم (توجب تخصيص...): ليخرج ما عدا الإرادة مما يغير العلم والقدرة، كالحياة والسمع والبصر)) (70).

وعلى هذا تكون هناك ثلاث نقاط يركز فيها الفرق الاساسي بين جمهور المعتزلة، وبين ما ذهب اليه الاشاعرة في الإرادة الالهية:

الاولى: ان ارادته تعالى حادثة لا في محل عند المعتزلة، بينما هي قديمة بذاته عند الاشاعرة.

الثانية: انها من صفات الفعل عند المعتزلة، بينما هي من صفات المعاني عند الاشاعرة.

الثالثة: انها تتعلق بجميع افعاله تعالى إلا الإرادة، وبجميع حسنات العباد لا المعاصي على رأي جمهور المعتزلة، في حين انها تتعلق بجميع الكائنات من الخير والشر والحسن والقبح على رأي الاشاعرة.

اولا: الإرادة الالهية بين القدم والحدوث:

ذكرنا سابقاً رأي المعتزلة في حدوث الإرادة، واستعراض القاضي عبد الجبار لادلة المعتزلة في ذلك، إلا ان الاشاعرة خالفوا هذا الرأي، وقالوا بالضد من ذلك، فذهبوا الى ان صفة الإرادة قديمة قائمة بالذات الالهية، ولديهم كثير من الردود والنقوض على ما ذكره المعتزلة من ادلة.

يقول الاشاعرة: اذا كانت الإرادة قائمة بذاته، ويمتنع قيام الحوادث به تعالى بالاتفاق منا ومنكم، وجب ان تكون ارادته تعالى قديمة قائمة بذاته. وايضا: كل حادث اختص بالوجود دون العدم، وبوقت وقدّر دون وقت وقدّر، كان المحدث له مريداً، والإرادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية، فانها اختصت بوقت ومقدار دون وقت ومقدار، فنستدعي إرادة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه، فيلزم التسلسل في الارادات، فعلى القول بحدوث الإرادة لا محيص عن لزوم الاستحالة على كل تقدير، فيجب ان تكون الإرادة تعالى قديمة قائمة بذاته (71).

لقد وجّه الاشعري استدلاله بصفة خاصة لنقض مقالات المعتزلة، فتصدى بالرد على مذهب النظام واتباعه، الذين نفوا الإرادة غائباً، كما عني بالردّ على ما اقرّه الجبائيان، من اعتبار الإرادة قائمة لا في محل.

وفي سياق رده على النظام واتباعه، يقول: ((فان قال قائل: أن يكون معنى أنّ الله تعالى أراد الشيء انه فعله، وهو مريد له في الحقيقة، بمعنى انه فاعل له؛ قيل له: لو جاز هذا لقائله لجاز لزاعم ان يزعم أنّ الله عز وجل قائل للشيء في الحقيقة كن، ويزعم ان معنى ذلك انه يكونه، فيثبت لله تعالى قولاً في الحقيقة هو المقول له، كما زعمتم أنّ الله تعالى إرادة في الحقيقة هي مراده، ولو جاز لزاعم أن يزعم هذا جاز لآخر ان يقول: أنّ علم الله تعالى بالشيء هو فعله له)) (72).

ويقدم الاشعري دليله العقلي على قدم الإرادة لله تعالى، في قبال ما اقرّه الجبائيان من أنّ إرادة الله محدثة موجودة لا في محل، فيقول: ((أنّ الإرادة لو كانت محدثة، لكانت لا تخلو من ان يكون يحدثها في نفسه، او في غيره، او قائمة بنفسها، فيستحيل ان يحدثها في نفسه؛ لانه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها؛ لانها صفة، والصفة لا تقوم بنفسها، كما لا يجوز ان يحدث علماً وقدرة قائمين بانفسهما، ويستحيل ان يحدثها في غيره؛ لان هذا يوجب ان يكون ذلك الغير مريداً بإرادة الله تعالى؛ فلما استحالت هذه الوجوه التي لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة، صحّ أنّها قديمة، وأنّ الله لم يزل مريداً بها)) (73). فالله عنده فعّال لما يريد، وهي صفة ذات؛ إذ يستحيل ان يكون الباري موصوفاً بضدّ الإرادة من عجز، او جهل، او سهو. واذا بطل وصف الله بضد الاراد؛ فثبت له الإرادة، وانه تعالى لم يزل مريداً؛ ومن ثمّ فصفة الإرادة قديمة (74).

ثم يأتي الباقلاني ويذهب الى مثل هذه الاراء، والقول بان الإرادة من صفات الذات؛ لانه لا يجوز ان يوصف بضدها (75).

من ثمّ فهي قديمة بقدم الذات، وكما ان قدرته تعالى ليست بعلة، ولا سبب لمقدوره، ولا موجبة له ... كذلك إرادة الله تعالى للافعال، فهي إرادة لكون الفعل على التراخي؛ وهي ليست علة لوجود المراد (76).

ثم هب إنّ ارتكبتنا الاستحالة وتصورنا إرادة لا في محل - كما يدعي المعتزلة - فمن المريد بها؟ ومن المعلوم أنّ نسبتها الى القديم والحادث على وتيرة واحدة، فان قيل: يوصف بها القديم؛ لان القديم لا في



محل، والإرادة لا في محل، فهي به أولى، لقليل في رده: أن هذا مقيس على ما يوصف به الحادث؛ لتحقيق المناسبات بين الحوادث، ولا مناسبة بين القديم والحادث بوجه ما(77).

((وقد قام الدليل على أن كل حادث اختص بالوجود دون العدم، وبوقت وقدر دون وقت وقدر كان المحدث مراداً، والإرادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية، فإنها اختصت بوقت ومقدار من العدد دون وقت ومقدار، فيستدعي إرادة أخرى، والكلام فيها كالكلام في هذه، فيجب أن يتسلسل، والقول بالتسلسل باطل)) (78).

ويذهب إمام الحرمين الجويني إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، من القول بقدوم الإرادة الإلهية، فيقول: ((الصانع - تعالى - لم يزل مريداً في أزله لما سيكون فيما يزل، وكونه مريداً عين إرادته ... فزعموا أنه لم يكن مريداً في أزله، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال إيرادات للكائنات التي يريد لها، فصار مريد بتلك الإيرادات الحادثة فإن الإرادة لو كانت حادثة لافتقرت إلى إرادة لها، بها تتخصص، وإن استغنت وهي حادثة مختصة عن مخصص؛ لزم استغناء العالم بما فيه عن مريد مخصص)) (79).

ونفس هذا الرأي والمنهج في الاستدلال، نُقل عن الغزالي والفخر الرازي؛ إذ وصلوا إلى أن القول بحدوث الإرادة، يؤدي إلى تسلسل الأمر إلى غير نهاية، أو إيجاد العالم بغير إرادة، وكلاهما محال (80). وقد زاد الرازي لابطال قول المعتزلة بالإرادة الحادثة لا في محل وجوهاً، وهي:

1- أن تلك الإرادة لو كانت حادثة، لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى، ولزم التسلسل؛ وهو محال.
2- أن تلك الإرادة إذا وجدت لا في محل، وذات الله تعالى قابلة للصفة المريدية، وسائر الأحياء يقبلون هذه المريدية، فلم تكن تلك الإرادة بإيجاب المريدية لله تعالى أولى من إيجاب المريدية لغير الله تعالى، وعند هذا يلزم توافق جميع الأحياء في صفة المريدية، وهو محال، ولأنه يصير تعالى قيد عدمي، فلا يصلح للتأثر في هذا الترجيح.

3- أن تلك الإرادة لما أوجبت المريدية لله تعالى؛ فقد حدث لله تعالى صفة المريدية، وقد دللنا على أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال (81).

ويتابع الأمدي رجال مذهبه، ويتمسك بالقول بقدوم الإرادة، ويشدد النكير على المعتزلة والفلاسفة وكل من قال بحدوث الإرادة، ويرد عليهم مؤكداً أن قدم الإرادة لا يستلزم بالضرورة القدم المخصص بها (82). ويذهب التفتازاني إلى ائولية الإرادة وقيامها بذات الواجب، مستدلاً بوجود الآيات الناطقة بثبوت صفة الإرادة، وكذلك امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، مما يلزم عدم حدوث الصفة القائمة بذاته تعالى إلا أن تكون خارجة عن ذاته، وهو يتعارض مع كونه مريداً (83).

ثانياً: عموم الإرادة الإلهية

إنَّ أهم ما تتميز به نظرة أهل السنة عامة، والأشاعرة بالخصوص، إنَّ الإرادة الإلهية تتعلق بجميع الموجودات، بمعنى أنَّ الله سبحانه مريد لجميع الكائنات، غير مريد لما لا يكون، فكل كائن مريد له وما ليس بكائن ليس بمراد له، بما في ذلك أفعال العباد على اختلافها، فضلاً عن تعلُّقها بأفعال الله نفسه.

ولكنهم اختلفوا في التفصيل، فمنهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلاً، فلا يقال الكفر أو الفسق مراد لله تعالى، لإيهامه الكفر، إذ ذهب بعض المتكلمين إلى أن الأمر هو نفس الإرادة، فيوهم ذلك أنَّ الكفر والفسق مأمور بهما، وهذا نظير عدم التفصيل في الخلق، فقد صحَّ بالإجماع والنص أن يقال: الله خالق كل شيء، ولا يصحَّ أن يقال: خالق القاذورات، وخالق القردة والخنازير، مع كونها مخلوقة له تعالى اتفاقاً. ومنهم من جوز أن يقال: إنَّ الله مريد للكفر والفسق معاقباً عليهما (84).

ولفظ "معاقباً عليها" قرينة مقالية على نفي أن يكون الله سبحانه قد أمر بالكفر والفسوق، مضافاً إلى قرينة حالية أخرى، فيما إذا علمنا أنَّ القائل يفرق بين الإرادة والأمر، فلا يجعل الأمر نفس الإرادة، أو الإرادة لازمة للأمر.

وقد فصلنا سابقاً، كيف أن المعتزلة ذهبت إلى أنَّه تعالى مريد لجميع أفعاله سوى الإرادة والكراهة - عند مَنْ أثبتتهما حادثتين لا في محل - إذ وضعوا شروطاً إذا ما اجتمعت كان المريد مريداً، والله تعالى مريد لأفعال نفسه؛ لإجماع هذه الشروط (85)؛ ولأنَّ بعض هذه الشروط غير موجودة في الإرادة، أصبح فعل الإرادة غير مراد لله سبحانه.



وأما أفعال العباد، فهو مرید للمأمور به منها "إرادة تفويضية"، بمعنى أنه يحب وقوعه، كاره للمعاصي والكفر، وتفصيل ذلك: إنَّ فعل العبد إنَّ كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإنَّ كان حراماً فيعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأما المباح فقد اختلفوا فيه، فقالت معتزلة بغداد: أنَّ المباحات ليست فعل الله، ولا هي مأمور بها، فلا تكون مرادة الله تعالى، وقال غيرهم: كل ما كان منهياً لا يصلح أن يكون مراداً، والمباح غير منهى، فيكون داخلياً تحت الإرادة (86).
ويُلخص الفخر الرازي الاختلاف بينهم وبين المعتزلة بقوله: ((مذهب المعتزلة: أنَّ الإرادة توافق الأمر، وكل ما أمر الله به فقد أراده، وكل ما نهى عنه فقد كرهه، ومذهبنا - أي الأشاعرة -: إنَّ الإرادة توافق العلم، فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه، فهو مراد العدم)) (87).
والإرادة لدى الأشاعرة: تعم سائر المحدثات، وأنَّ الله مرید لجميع المخلوقات (88).

شمول الإرادة الإلهية للكفر والمعاصي
ولأنَّ وجه المعتزلة استدلالهم لنفي أن يكون الله مريداً للمعاصي، فقد عني الأشعري والباقلاني بالاستدلال على أنَّ المعاصي على وجه الخصوص لا تخرج عن دائرة الإرادة الإلهية، ومن الأدلة السابقة لعموم الإرادة، فإنَّ الأشاعر يركزون على شمول الإرادة الإلهية لكل العباد، بما فيها الكفر والمعاصي، ومما ينبغي الإشارة إليه هو دعوى الأجماع في إطلاق قولهم: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)، وقد نُقل ذلك عن الأيجي والجرجاني في شرح المواقف (89)، وكذلك يذكر الأشعري في الابانة إجماع المسلمين عليه (90)، مع إنَّ القاضي عبد الجبار ناقش هذه المسألة وأبطل دعوى الاجماع (91).
وبحسب قول الأشاعرة وادلتهم، فإنَّ كل شيء واقع لا يخرج عن دائرة إرادة الله سبحانه، وهو مرید له، بما في ذلك المعاصي والكفر والظلم الحاصل من العباد، واستناداً إلى ذلك يقول الأشعري: ((الحجة قد وضحت إنَّ الله عز وجل خلق الكفر والمعاصي... وإذا وجب أنَّ الله سبحانه خالق لذلك، فقد وجب أنَّه مرید له، لأنَّه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد)) (92).

والسؤال الذي يفرض نفسه: هل معنى قولنا أنَّ الله سبحانه مرید للمعاصي وخالق لها، إنَّه يحب ذلك ويرضى به؟، وهنا لا يعطينا الأشعري نصاً صريحاً يصلح للإجابة عن ذلك سلباً أو إيجاباً، إلا أنَّ مقالات الأشعري بالعموم لا تميز - ظمناً - بين الإرادة والمحبة والرضا (93)، وفي بعض المواضع يخصص معنى الإرادة والمحبة والرضا، عندما يتعلق الأمر بالمعاصي، مثلاً: في إحدى ردوده على مخالفه يقول: ((يقال لهم لم أبيتم أن يريد الله الكفر الذي علم أنَّه يكون، أن يكون قبيحاً فاسداً ومتناقضاً، خلافاً للإيمان)) (94). وسؤاله هنا يوحى بأنَّ الله سبحانه حينما يريد المعصية، لا يعني إنَّه يحبها في ذاتها، ويرضى بها، وإنما تعني أن يكون هذا الفعل على ما هو عليه.

أما بالنسبة إلى الباقلاني فهو يصرح بـ ((أنَّ رضا الله سبحانه وغضبه وسخطه، إنما هي إرادته ... وكذلك الحب والبغض ... هو نفس الإرادة)) (95). وفي الوقت الذي يقول الأشعري والباقلاني وأتباعهما: أنَّ الله خالق لجميع أعمال العباد، بما فيها من معاصي وكفر، ومن ثمَّ فهو مرید لها، نجد أنَّ الله سبحانه ينفي رضاه وحبه للمعاصي والكفر، كما في قوله تعالى: Π وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (96)، وقوله: Π وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (97)، وقوله: Π إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا (98)، وقوله: Π إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (99)، وقوله: Π إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (100)، وقوله: Π لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ (101)، فإذا علمنا أنَّ الباقلاني يقول: بشمول الإرادة للمحبة والرضا، أصبح الله يريد الكفر؛ لأنَّه خالق له، ولا يريد؛ لأنَّه لا يرضاه، وهو تناقض في القول.

الخاتمة

● اتضح عبر البحث، أن العقل البشري وحده عاجز عن إدراك حقيقة الصفات الإلهية، ومدى علاقتها بالفعل الإنساني، ولقد اتجهت عقول البشر منذ القدم إلى الكشف عن الحقيقة الخالدة "الله سبحانه"، ومهما اختلفت التصورات، وستظل مختلفة، فإن شيئاً واحداً ضل وسيظل فوق مستوى الإدراك البشري، وهو كنه الذات المقدسة، وما توصف به من صفات سامية.



- اتضح عبر البحث، ان المعتزلة اختلفوا فيما بينهم حيال صفة الارادة، فمنهم من اثبتها، ومنهم من نفاه، وكان جل تركيز المعتزلة على صفة العدل الالهي، والذي هو الاصل الثاني عندهم من الاصول الخمسة، فلاجل اثبات العدل الالهي نفوا عن الله ارادة المعاصي والكفر، وقصروا ارادة الله على الخير فقط، والصالح والاصلح.
- اما الاشاعرة: فكان تركيزهم الاهم على نسبة التصرف المطلق، والقدرة المطلقة لله تعالى، واثبات المشيئة والارادة الحرة، في ان يفعل ما يشاء في خلقه.
- لقد كان لكل فريق ادلته، سواء من قال بعموم الارادة ام بخصوصها، وله نظريته الخاصة، التي تتوافق مع مذهبه العقدي، الا ان الملاحظ - وهذا ما ثبت خلال البحث - ان كلا الفريقين التجأ الى اسلوب النقض على الطرف الاخر في استدلالاته، الأمر الذي جعل كلا الطرفين يعجز عن ردّ بعض النقوض، لذلك نراه ينقض على الاخر ويخطئه دون ان يحل او يجيب على ما وُجّه اليه من نقو وإشكالات، وهو ما جعل استدلال كل من المعتزلة والاشاعرة غير تامة قابلة للنقاش، وتحتاج الى مؤونة زائدة لإثبات ما يعتقد به كل طرف.
- ان محل الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة متباين، إذ نظر كل فريق الى المسألة من زاوية مختلفة عن الفريق الاخر، فالجهة منفكة.

الهوامش:

- (1) القاضي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار المعتزلي الأسدي (ت: 415هـ)، المغني في ابواب التوحيد والعدل، تح: د. محمود محمد قاسم، ط (مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، 1958م) ج 6 ق 2 ص 3.
- (2) ينظر: المصدر نفسه، ج 6 ق 2 ص 3؛ الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت: 548هـ)، الملل والنحل، تح: امير علي مهنا و علي حسن فاعور، ط 3 (بيروت، دار المعرفة، 1993م) ص 78.
- (3) ينظر: الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، ط 1 (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2009م) ص 227.
- (4) ينظر: المصدر نفسه، ص 228.
- (5) المصدر نفسه، ص 227.
- (6) سورة الكهف، آية 77.
- (7) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6 ق 2 ص 3-4.
- (8) ينظر: الملل والنحل، ص 69.
- (9) الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص 228-229.
- (10) ينظر: المصدر نفسه، ص 227.
- (11) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 88.
- (12) المصدر نفسه، ص 88.
- (13) الاشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: 330هـ)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط 1 (بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1990م) ج 1 ص 266.
- (14) المغني، ج 6 ص 3.
- (15) القاضي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار المعتزلي الأسدي، شرح الأصول الخمسة، تح: د. عبد الكريم عثمان، ط (مصر، مكتبة وهبة) ص 431.
- (16) المصدر نفسه، ص 431-432.
- (17) المغني، ج 6 ق 2 ص 8.
- (18) المصدر نفسه، ج 6 ق 2 ص 8.
- (19) المصدر نفسه، ج 6 ق 2 ص 24.
- (20) ينظر: المصدر نفسه، ج 6 ق 2 ص 31-34.



- (21) المصدر نفسه، ج 6 ق 2 ص 31.
- (22) ينظر: المصدر نفسه، ج 6 ق 2 ص 35-39.
- (23) ينظر: الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، ص 227.
- (24) ينظر: المغني، ج 6 ق 2 ص 62-67.
- (25) شرح الاصول الخمسة، ص 434.
- (26) المصدر نفسه، ص 434.
- (27) المصدر نفسه، ص 435.
- (28) المصدر نفسه، ص 435.
- (29) المصدر نفسه، ص 435.
- (30) المصدر نفسه، ص 436.
- (31) المصدر نفسه، ص 436.
- (32) المصدر نفسه، ص 439.
- (33) سورة البقرة، اية 185.
- (34) سورة التوبة، اية 46.
- (35) سورة الاسراء، اية 38.
- (36) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص 439.
- (37) ينظر: المغني، ج 6 ق 2 ص 3.
- (38) ينظر: القاضي عبد الجبار، المغني ج 6 ق 2 ص 111.
- (39) يورد القاضي عبد الجبار هذه الوجوه في كتابه المغني، وكذلك في شرح الاصول الخمسة. وهي تعطي نفس المعنى والمضمون إلا أننا سنعتمد النصوص في شرح الاصول الخمسة؛ فقط لأنها أكثر اختصاراً واخف تعقيداً، ومن أراد التوسعة فليراجع المغني ج 6 ق 2 ص 111-133. إذ عقد القاضي فصلاً كاملاً تحت عنوان: (انه تعالى لا يجوز ان يكون مريداً لنفسه)، مستعرضاً جميع النقوض والردود التي وردت على ادلة النفي، والرد عليها.
- (40) القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص 441.
- (41) المصدر نفسه، ص 442.
- (42) المصدر نفسه، ص 447-448.
- (43) سورة النحل، اية 4.
- (44) سورة يونس، اية 99.
- (45) الإلجاء: عرفه ابو هاشم الجبائي: بأنه كل شيء إذا فعل بالقادر، خرج من ان يستحق المدح على الفعل لما الجئ اليه، أو على إلا يفعل ما الجئ الى ألا يفعله. والالجاء: والاضطرار واحد في اللغة، وأن الاصل فيه ان يكون محمولاً على الفعل بأمر فعل به ليخرج من ان يكون في حكم المختار للفعل لاغراض مجتمعة تخصه. (ينظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج 11 ص 394-396).
- (46) ينظر: المغني، ج 6 ق 2 ص 142-143.
- (47) القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص 449.
- (48) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6 ق 2 ص 167.
- (49) المصدر نفسه، ج 6 ق 2 ص 5.
- (50) مقالات الاسلاميين، ج 1 ص 267؛ و ج 2 ص 197.
- (51) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6 ق 2 ص 6؛ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ج 2 ص 198.
- (52) الاشعري، مقالات الاسلاميين، ج 2 ص 198.
- (53) ينظر: المغني، ج 6 ق 2 ص 6.
- (54) شرح الاصول الخمسة، ص 459.
- (55) سورة غافر، اية 31.
- (56) سورة البقرة، اية 205.



- (57) سورة الاسراء، آية 38.
(58) شرح الاصول الخمسة، ص 460-461.
(59) المصدر نفسه، 461.
(60) المصدر نفسه، ص 462-463.
(61) المصدر نفسه، ص 463.
(62) شرح الاصول الخمسة، ص 464.
(63) المصدر نفسه، ص 464.
(64) المصدر نفسه، ص 464.
(65) ينظر: الاشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع، تصحيح: حموده غرابه، ط (مصر، مطبعة مصر، 1955م) ص 33-59.
(66) سورة النحل، آية 40.
(67) ينظر: ابن قطلوبغا، قاسم الحنفي (ت: 878هـ)، حاشية المسامرة في شرح المسامرة، ط 1 (القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، 2006م) ج 1 ص 67-69.
(68) ينظر: الكلبي، ابو الفتح اسماعيل بن مصطفى (ت: 1205هـ)، حاشية الكلبي على العقائد العضدية للدواني، ط 1 (تركية، مطبعة العامرة، 1317هـ) ج 2 ص 95.
(69) المصدر نفسه، ج 2 ص 95.
(70) المصدر نفسه، ج 2 ص 95.
(71) ينظر: الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، ص 233-234.
(72) الاشعري، اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع، ص 34-35.
(73) اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع، ص 45-46.
(74) ينظر: صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ط 5 (بيروت، دار النهضة العربية، 185م) ج 2 ص 61.
(75) ينظر: الباقلاني، ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم (ت: 403هـ)، كتاب التمهيد، تصحيح: رتشد يوسف اليسوعي، ط 1 (بيروت، المكتبة الشرقية، 1957م) ص 28-29.
(76) ينظر: الباقلاني، كتاب التمهيد، ص 36.
(77) ينظر: نهاية الاقدام في علم الكلام، ص 232.
(78) المصدر نفسه، ص 233.
(79) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف (ت: 478هـ)، العقيدة النظامية في الاركان الإسلامية، تح: محمد زاهد الكوثري، ط 1 (مصر، المكتبة الازهرية للتراث، 1992م) ص 25.
(80) ينظر: الغزالي، ابو حامد محمد الطوسي النيسابوري، قواعد العقائد في احياء علوم الدين، تقديم: رضوان السيد، ط 2 (مصر، دار أقرأ للنشر، 1985م) ص 81؛ والفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، معالم اصول الدين، ط 1 (بيروت، دار الكتاب العربي، 1984م) ص 64.
(81) ينظر: اصول الدين، ص 63.
(82) ينظر: الامدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 59-62.
(83) التفنيزاني، سعد الدين مسعود ابن عمر ابن عبد الله (ت: 791هـ)، شرح العقائد النسفية، تح: د. احمد حجازي السقا، ط 1 (القاهرة، مكتبة الكليات الازهرية، 1987م) ص 51؛ ((والإرادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته"، كرر ذلك تأكيداً وتحققاً؛ لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه، في وقت دون وقت، "لا كما زعمت الفلاسفة" من انه تعالى موجب بالذات، لا فاعل بالإرادة والاختيار، "والنجارية" من أنه مريد بذاته لا بصفته، وبعض "المعتزلة" من انه مريد بإرادة حادثة لا في محل، "والكرامية" من ان ارادته حادثة في ذاته. والدليل على ما ذكرنا: الايات الناطقة بآثار صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام الحوادث بالحوادث بذاته تعالى.



- وايضاً: نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلاح، دليل على كون صانعه قادراً مختاراً، "وكذا حدوثه" إذ لو كان صانعه موجباً بالذات، لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته الموجبة)).
- (84) ينظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسني (ت: 816هـ)، شرح المواقف للإيجي، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م) ج8 ص192-193.
- (85) قد ذكرها القاضي عبد الجبار في كتابه شرح الاصول الخمسة، ص456. وهي: أن يكون الفاعل عالماً بما يفعله، وأن يكون له فيه غرض، وأن يكون مقصوداً بنفسه، غير تابع لغيره، وأن لا يوجد ما يمنع من الفعل.
- (86) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج8 ص193؛ وابن قطلوبغا، حاشية المسامرة، ج2 ص4.
- (87) كتاب الأربعين، ص244.
- (88) ينظر: الاشعري، اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع، ص47؛ والباقلاني، كتاب التمهيد، ص280.
- (89) ينظر: شرح المواقف، ص194.
- (90) ينظر: الابانة عن اصول الديانة، ص46.
- (91) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص469-470.
- (92) الابانة عن اصول الديانة، ص49.
- (93) ينظر: ابن قطلوبغا، حاشية المسامرة في شرح المسامرة، ج2 ص3.
- (94) الابانة عن اصول الديانة، ص49.
- (95) ينظر: كتاب التمهيد، ص27-28.
- (96) سورة الزمر، اية 7.
- (97) سورة البقرة، اية 205.
- (98) سورة النساء، اية 108.
- (99) سورة الروم، اية 45.
- (100) سورة لقمان، اية 18.
- (101) سورة النساء، اية 148.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- 1- الاشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: 330هـ)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1 (بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1990م).
- 2- الاشعري، علي بن اسماعيل بن عبد الله بن ابي موسى، الابانة عن اصول الديانة، ط1 (بيروت، دار ابن زيدون).
- 3- الاشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع، تصحيح: حموده غرابه، ط (مصر، مطبعة مصر، 1955م).
- 4- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي التغلبي (ت: 631هـ)، غاية المرام في علم الكلام، تح: حسن محمود عبد اللطيف، ط1 (القاهرة، مطابع الاهرام التجارية، 1971م).
- 5- الباقلائي، ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم (ت: 403هـ)، كتاب التمهيد، تصحيح: رتشارد يوسف اليسوعي، ط1 (بيروت، المكتبة الشرقية، 1957م).
- 6- ابن قطلوبغا، قاسم الحنفي (ت: 878هـ)، حاشية المسامرة في شرح المسامرة، ط1 (القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، 2006م).
- 7- أبو عذبة، الحسن ابن عبد المحسن، الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية، ط1 (الهند، دائرة المعارف النظامية، 1323هـ).



- 8- التفتازاني، سعد الدين مسعود ابن عمر ابن عبد الله (ت:791هـ)، شرح العقائد النسفية، تح: د.احمد حجازي السقا، ط2 (القاهرة، مكتبة الكليات الازهرية، 1988م).
- 9- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسني (ت:816هـ)، شرح المواقف للإيجي، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م).
- 10- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت:478هـ)، العقيدة النظامية في الاركان الإسلامية، تح: محمد زاهد الكوثري، ط1 (مصر، المكتبة الازهرية للتراث، 1992م).
- 11- الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت:548هـ)، الملل والنحل، تح: امير علي مهنا و علي حسن فاعور، ط3 (بيروت، دار المعرفة، 1993م).
- 12- الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، ط1 (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2009م).
- 13- صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ط5 (بيروت، دار النهضة العربية، 185م).
- 14- الغزالي، ابو حامد محمد الطوسي النيسابوري، قواعد العقائد في احياء علوم الدين، تقديم: رضوان السيد، ط2 (مصر، دار أقرأ للنشر، 1985م).
- 15- الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الشافعي الأشعري (ت: 606هـ)، التفسير الكبير، ط4 (بيروت، دار احياء التراث العربي، 2001م).
- 16- الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، معالم اصول الدين، ط1 (بيروت، دار الكتاب العربي، 1984م).
- 17- القاري، علي بن سلطان الهروي المكي الحنفي (ت:1014هـ)، شرح كتاب الفقه الاكبر لابي حنيفة النعمان، تع: علي محمد دندل، ط (بيروت، دار الكتب العلمية).
- 18- القاضي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار المعتزلي الأسدي (ت:415هـ)، المغني في ابواب التوحيد والعدل، تح: د. محمود محمد قاسم، ط (مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، 1958م).
- 19- القاضي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار المعتزلي الأسدي، شرح الأصول الخمسة، تح: د. عبد الكريم عثمان، ط (مصر، مكتبة وهبة).
- 20- الكلنوبي، ابو الفتح اسماعيل بن مصطفى (ت:1205هـ)، حاشية الكلنوبي على العقائد العضدية للدواني، ط1 (تركية، مطبعة العامرة، 1317هـ).
- 21- الماتريدي، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي (ت:333هـ)، كتاب التوحيد، تح: د. بكر طوبال اوغلي و د. محمد آروشي، ط (بيروت، دار صادر).
- 22- المقدسي، ابن ابي شريف محمد بن محمد (ت:905هـ)، كتاب المسامرة في شرح المسامرة، ط1 (القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، 2006م).