ISSN: 1812-0512 (Print) 2790-346X (online)

Wasit Journal for Human Sciences

Available online at: https://wjfh.uowasit.edu.iq

OPEN ACCESS

Original article

Divine Will in the Mutazila and Ash'ari Schools: An Analytical Study

Saja Hadi Wathiq Al-Aidi
Wasit University/ college of Arts

ABSTRACT

The issue of Divine Will is a central topic in Islamic theology, as it relates to the relationship between God and creation, and to the concepts of divine justice and human freedom. The Mu'tazilites emphasized God's will through the lens of justice and transcendence, asserting that God does not will evil and that human actions arise from free choice. In contrast, the Ash'arites highlighted God's absolute will, holding that everything occurs by His decree and that human freedom is relative, explained through the concept of "acquisition." This theological debate reflects an enduring quest to balance God's omnipotence with human dignity.

***Correspondence author*:**
saga@uowasit.edu.iq

Received:23 **September** 2025
Accepted: 15 **December** 2025
Published: 01 **February** 2026

***DOI*:**
https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss1.1369

1812-0512 /© 2026 The Author(s). Published by Wasit Journal for Humanities Sciences, Wasit University. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

***Cite*:**
Al-Aidi, S. H. W. (2026). Divine Will in the Mutazila and Ash'ari Schools: An Analytical Study. Wasit Journal for Human Sciences, 22(1). https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss1.1369

Keywords: Divine Will, Human Freedom, Divine Justice

الإرادة الإلهية عند المعتزلة والأشاعرة دراسة تحليلية

م.م سجى هادي وثيج العايدي
جامعة واسط/ كلية الاداب

المُستخلص

تُعدّ مسألة الإرادة الإلهية من القضايا الجوهرية في علم الكلام الإسلامي، لما تحمله من أبعاد تتصل بعلاقة الخالق بالمخلوق، وبمفهومي العدل الإلهي وحرية الإنسان. ركّزت المعتزلة على الإرادة الإلهية من منظور العدل والتنزيه، مؤكدين أن الله منزّه عن إرادة الشر، وأن الإنسان فاعل مختار لأفعاله. في المقابل، أكّد الأشاعرة على الإرادة الإلهية المطلقة، معتبرين أن كل ما في الوجود خاضع لمشيئة الله، وأن حرية الإنسان محدودة تُفهم عبر مفهوم "الكسب". ويكشف هذا الجدل عن محاولة المذاهب إيجاد توازن بين تعظيم القدرة الإلهية وصون الكرامة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الإرادة الإلهية، حرية الإنسان، العدل الإلهي

المقدمة

تعد قضية الإرادة الإلهية من أبرز القضايا التي أثارت جدلاً فلسفيًا وكلاميًا واسعًا في الفكر الإسلامي، فهي تمثل جوهر العلاقة بين الخالق والمخلوق، وبين الله والعالم. إن فهم هذه الإرادة لا يقتصر على مجرد التفسير العقلي لصفات الله، بل يتصل اتصالاً مباشرة بمسائل حرية الإنسان، ومفهوم العدالة الإلهية، وإشكالات الشر والألم في العالم. من هنا يظهر دور الفرق الكلامية الإسلامية، ولا سيما المعتزلة والأشاعرة في معالجة هذه القضية بشكل متعمق ومنهجي كل حسب رؤيته الفكرية ومبادئه العقدية.

ترتكز المعتزلة على مبدأ العدل الإلهي وحرية الإنسان في الفعل، معتبرين أن الإرادة الإلهية تتجلى في وضع إطار من القوانين العادلة التي تتوافق مع العقل البشري، وأن الله لا يخلق الشر، بل يمنح الإنسان القدرة على اختيار أفعاله، بما يحفظ توازن المسؤولية الأخلاقية. في المقابل، ينطلق الأشاعرة من فكرة قدرة الله المطلقة وسيادته على جميع الأمور، معتبرين أن الإرادة الإلهية لا تخضع للمعايير البشرية للعدل، وأن ما يحدث في الكون هو انعكاس لإرادة الله، سواء في الخير أو الشر، دون أن يُلزم بالضرورة بمسؤولية أخلاقية مباشرة تجاه أفعال الإنسان.

المبحث الأول: تعريف الإرادة لغة

الإرادة: أراد الشيء أحبه وعنى به واي إرادة والاسم من الإرادة تكون محبة وغير محبة واسم يوضع موضع الارتياد والإرادة وأراد الشيء أراد يريد إرادة، والريدة الاسم من الإرادة (ابن منظور، 1414هـ، ص. 191)

الإرادة: الإد والإدة، بكسرهما: العجب، والأمر الفظيع، والداهية، والمنكر كالأد، بالفتح، ج: إداد وإدد والأد والاد والادُ: الغلبة، والقوة وأد البعيرُ: هدر الناقة: حنت، الشيءّ: مدة، في الأرض: ذهب وأدته الداهية تؤدة وتئدهُ وتأدهُ: دهتهُ والتادد: التشددُ (الفيروز آبادي، 2005، ص. 265)

الإرادة: أرادهُ وأظهر غيره، ومنه كان إذا أراد سفراً ورى بغيره أي ستره وكنى عنه وأوهم أنه يريد غيره، ومنه أخذ أهل المعاني والبيان النورية (الزبيدي، ج4، ص. 192)

اصطلاحا:

الإرادة: هي الميل الحامل على إيقاع الفعل وايجاده وتكون مع الفصل وتجامعه وان تقدمت عليه بالذات او هي القوة التي مبدأ التروع وتكون قبل الفعل (صليبا، 1982، ص. 58)

الإرادة: هي اعتقاد النفع أو ظنه او هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن وأنها معنى ينافي الكراهة والاضطرار فيكون الموصوف بها مختارا فيما يفعله (الشرقاوي، 1982، ص.217)

قيل في تعريف اخر: هي ان يعتقد الانسان الشيء ثم يعزم عليه ثم يريده أي نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه وهي قوة مركبة من شهوة وحاجه وامل ثم جعلت اسما لتروع النفس الى شيء مع الحكم فيه انه ينبغي ان يفعل او لا يفعل (حسن، 1983، ص. 60)

المبحث الأول: الإرادة عند المعتزلة

تعد المعتزلة من أهم الفرقة الكلامية التي عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، وقد كان للمعتزلة مواقف مختلفة من صفات الله تعالى عن غيرهم من المتكلمين ،حيث كانت من أول الفرق التي ارسو قواعد الخلاف ، ولفهم الموقف المعتزلي في هذا الصدد، لابد من أن نأخذ في الاعتبار أن المعتزلة قد أرادوا الرد على فكرة الأقانيم لدى النصارى، ولمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها ، فصفات الله ليست حقائق مستقلة وإنما هي اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر الى الشيء الواحد دون أن يلزم عن ذلك التعدد في ذاته ، فالذات الإلهية واحدة، وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات، فالله سبحانه حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته، لذا كان التشديد من جهة المعتزلة على الوحدة المطلقة بين الصفات والذات دفاعا عن الإسلام ضد الديانات الأخرى (صبحي، 1997، ص. 124)

وصفة الإرادة الإلهية من الصفات التي كانت للمعتزلة فيها موقف متميز عن غيرهم من علماء الكلام، حيث أن الكلام فيها موقفهم من الوعد والوعيد، والحسن والقبح والخير والشر ، والعدل، والإرادة الإنسانية، واللطف الإلهي وغيرها من مسائل كلامية، وكانت موقف مخالفة لهم فيها عن غيرهم ، فهذا والذي به تصل المعتزلة الى ذروة الاعتزال نضجا واكتمال موضوعات، ويعد شيخ المعتزلة، ومقرر الطريقة والمنظر عليها يقول في الإرادة : هي الذات والذات هي الإرادة، وإرادة الله تعالى غير المراد، فإرادته لما خلقه هي خلقه لها، وهي معه وخلق الشيء عنده غير الشيء وأرادته لطاعات العباد هي أمرها وإن إرادة الله أنما هي فعله أو أمره أو حكمه لأن الإدارة في اللغة أنما تكون ذلك أو تكون ضميرا أو قرب الشيء من الشيء والضمير يستحيل على الله فيجب ان تكون ارادته بالمعنى الأول (النشار، د.ت، ص. 124)

ذهبوا المعتزلة الى أن الله مريد في الحقيقة وأنه مريد بإرادة حادثه ولا يصح أن يكون الباري تعالى مريد لنفسه ولا لعله ولا بإرادة قديمة وأن ارادته توجد لا في محل ولكن محل ولكن يبرهن المعتزلة على كون الإرادة حادثة رأينا ليس موصوفاً أعلى الحقيقة، فإذا وصفاً شرعاً في أفعاله، فالمراد بذلك: أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم، وإذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالإرادة عنده في جانب الله تعالى عن ثلاثة معان: (الاشعري، 1954، ص. 5)

1-بصدد الخلق أو التكوين.

2-وفي جانب العباد بمعنى: آمرا أو ناه عنها، والفعل واقع من العبد لا من الله (وفقاً لنظرية المعتزلة في حرية إرادة الإنسان).

3-بصدد الأفعال الإلهية المستقبلية: فإذا وصف الله تعالى بأنه مريد، فمعناه: أنه حاكم بذلك مخبر عنه، وإن وصف بأنه مريد لذلك منذ الأزل فمعناه: أنه عالم بذلك.

فالإرادة على وجهين الإرادة هي المراد، وهي خلق له، والخلق هو المخلوق، وفعل العباد هو مراد الله تعالى، وهو إرادته، وإرادته الثانية: هي الأمر بالطاعة، وصفة ذات واقعة على كل شيء من فعله وفعل خلقة فالحاصل اتفاق المعتزلة بأسرها على أن الإرادة من صفات الفعل الأب فإنه زعم أن الله تعالى لم يزل مريدا لطاعته دون معصيته، وذلك لأن الإرادة يوصف البارئ سبحانه أو بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره (عثمان، 1965، ص. 432)

وأهل الحق ذهبوا على أن الباري عز وجل مريد على الحقيقة، وليس معنى كونه مريدا إلا قيام الإرادة بذاته، فمن اتصف بهذه الصفات يسمى مريدا، وصفة الإرادة تمثل لدى الأشاعرة هي إحدى الدعامات الهامة لقضيتهم الكبرى في استناد الأشياء كلها إلى الله المختار ابتداء وبلا واسطة وقيل في تعريفها صفة قديمة زائدة على الذات قائمة التخصص الممكن ببعض ما يجوز عليها، وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة إن الإرادة صفة وجودية ازلية قائمة بذاته تعالى يخصص فيها الممكنات ببعض ما يجوز عليها من الأمور المتقابلة والإرادة والمشيئة بمعنى واحد (العراقي، 1980، ص. 322)

والمريد عند المعتزلة هو المختص بصفه لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه اخر كما يذهبوا المعتزلة الى الحق تعالى لا يكون مريدا لأنه فعل الإرادة بوجوه (الفتاح ، 1989، ص. 141)

1-ان الدلالة قد دلت على إن المريد كونه مريدا حالا فلو أفاد الفعلية لما كان له بكونه مريدا حالا لأنه لا يصح للفاعل بكونه فاعلا حالا.

2-ومما يدل على أن المريد لم يكن مريدا، لأنه فعل الإرادة أن أحدنا لا يجوز أن يفعل في كل جزء من أجزاء قلبه إرادة لحدوث شيء بعينه ويفعل في كل جزء اخر كراهة لحدوث ذلك الشيء بعينه في ذلك الوقت ولو كان قولنا مريد يفيد الفعلية ويرجع اليها لكان هذا صحيحا كما يصح ان يفعل الحركة في يمينه والسكون في يساره.

3- والدليل على ان المريد لم يكن مريدا لأنه فعل الإرادة، لكان العلم بأنه مريد علما بأنه فعل الإرادة واحدنا قد يعلم من نفسه انه مريدا ولا يعلم انه فاعل للإرادة لأن العلم بالفعلية انما يحصل إذا علم تحدد كونه مريدا.

4- المريد منها يكونه مريدا حالا وحكما وان العلم بأنه كذلك غير العلم بالإرادة فيجب الا يكون مريدا بها لأنه فعلها.

تختلف الإرادة عند المعتزلة عما تقول بيه الصوفية، نجدها عند المتصوفة هو تجريد عن ارادته وتوجهه بكليته، وبكامل ارادته لله سبحانه وتعالى وهو في عرف الصوفية من لا إرادة له أي لا اختيار له في نفسه ولا تمييز لمراده الحق سبحانه وتعالى، فمن لم يتجرد عن ارادته لا يكون مريدا، كما أن من لا إرادة له على موجب الاشتقاق لا يكون مريدا، إذا ثبت ان الحق تعالى مريد وبطل انه مريد انه مريد لنفسه ولا لعله ولا بإرادة قديمة، فيجب كونه بإرادة حادثة عند المعتزلة فإن وجودها لم يخل من امرين (السيد، 1986، ص. 168)

1-إما أن تحتاج في محل او توجد لا في محل وان وجدت في محل لم تخل من وجوه.

2–إما أن تحتاج الى ان تكون في محلها الحياة او يصح وجودها فيه إذا لم يكن فيه حياة او يصح وجودها في كل محل ولا تحتاج في وجودها الا اليه.

يرى المعتزلة أنّ الإرادة الإلهية حادثة وليست قديمة، ويستدلون على ذلك بأنّ الله تعالى لا يريد جميع الممكنات على سبيل العموم، بل يخصّ بعضًا منها دون بعض. وهذا التخصيص لا يتحقق إلا بإرادة حادثة تتعلق بالمريد على وجه التفصيل، بخلاف الإرادة القديمة التي لو ثبتت لكانت مشابهة لإرادتنا من حيث تعلّقها بالمراد. كما يذهبون إلى أنّ القول بكون الله مريدًا بلا علة يستلزم أن تتعلق إرادته بكل شيء من غير تمييز، وهو ما يرونه غير معقول. ومن ثمّ، يقرر المعتزلة أنّ تعلق الإرادة الإلهية إنما يكون حادثًا، وهو ما يفسر عندهم عدم شمول المشيئة لكل الممكنات، بل تقيّدها بما جرى به القول الإلهي (السيد، 1986، ص. ١٦٨) ويترتب على ذلك في ضوء ما اسلفناه عن كون الله تعالى مريدا بإرادة طريقان (ابي العز، 1393، ص. 116)

–1هو أن نبتدئ بالدلالة على انه حصل مريدا مع جواز ان لا تكون كذلك فلا بد من معنى بها مريد وإنما نعلم جواز هذه الصفة عليه بان نعلم انه لو كان كونه واجبا مع ان تأثير على طريق الايجاب لاوجب ان ذلك يصح منه التخير في كون الكلام كان يجب أن يكون خبرا عمن هو خبر عنها على وجه لا يصح خلافة فليس الا كونه مريدا حاصل مع جواز ان لا يحصل فينصرف في جعل كلامة خبرا عن واحد دون اخر.

–2هو أن نبين انه اذا لم يصح ان يكون مريدا لنفسه ولا لنفسه ولا لعله ولا بإرادة معدومة ولا قديمة فلا بد من ان يكون مريدا بإرادة حادثة.

والأصل في ذلك أن الذوات التي تثبت بدلالة يجب أن تكون كيفية وجودها أيضا بدلالة وعلى هذا كلمنا المشبهة فقلنا لا يصح ان تقاس كيفية وجودها على وجود غيره من الأجسام والأعراض واذا صح ذلك وكان اثباته تعالي مريدا بإرادة طريقة الدلالة فكيفية وجود ارادته يجب أن تكون الرجوع فيها أيضا إلى الدلالة وقد بينا فيما تقدم انه لا بد من وجودها لا في محل اما قياسها على ساتر الأعراض فخطأ لان الواجب ان تثبت كل شيء منها بدليله وعلى هذا لا يصح قياس البعض على البعض في كيفية الايجاب وكذلك يجب أن نوضح ان إرادة القديم لا يصح ان تكون موجبه لكون الحي منا مريدا فيجب ان لا يصح وجودها في بعضه وكذلك إذا ما كان يوجب الحكم للقديم انما يوجبه بان يكون موجودا لا في محل فما يمنع من ايجاب الحكم يمنع من وجودها في المحل ولولا ان الامر على ما ذكرناه لم يمتنع ان توجد اجزاء من الارادات في قلب زيد فيكون مريدا ببعضها دون بعض فان استحال ذلك لأنه لو صح فيه لصح في ساتر ما يختص المحل أو الجملة (ابن تيميه، 1323، ص. 70)

وفي ذلك فساد الطريق الذي يعلم فيها اختصاص الأشياء بما تختص فيها دون غيره وذلك يصحح ما قلناه من ان ارادته لا يصح وجودها في محل كما أنه لا يجوز ان يكون مريدا بإرادة توجد في محل لا حياة فيها لأن حياة فيها تأليفه كافتراقه في انه لا يجوز ان يحصل لحملته حكم لا يحصل لإيجاده لان الذي يوجب ذلك هو الحياة فقط فإذا انتفت بالمفترق كالمؤتلف ولذلك احلنا وجود القدرة في الجماد ولا يصح ان نستدل على ذلك بأن ارادته لو صح وجودها في الجماد لصح وجود ارادتنا فيه أيضا وذلك ان من حق ارادتنا ان لا تختص بناء الا بان توجد في بعضنا والجمادية تخرج المحل من كونه بعضا لنا فلذلك لم يصح وجودها لا في محل وتفارق حالها حال ارادتنا اي ان وجودها في الجماد يصح وتفارق حالها حال ارادتكم (الامدي، 1391، ص. 52)

واذا القول يبطل بصحه وجود ارادته تعالى في محل فيجب بوجودها القول لا في محل وهذا هو رأي البعض واتباعهما من المعتزلة البصرة وكذلك ذهب الكرامية على أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة وعلى ذلك فإن الكرامية والمعتزلة يلتقون في القول بحدوث الإرادة حادثة وهنا ينبغي أن نوضح ان المعتزلة لا تشبة الإرادة بالعلم اطلاقا لان العلم قديم عند المعتزلة بينما الإرادة حداثة، اما الذين يشبهون الإرادة بالعلم الأشاعرة نخلص من ذلك إلى أن المعتزلة يجعلون الإرادة من صفات الفعل في حين أن الأشاعرة يجعلون الإرادة من صفات الذات أو لذاته وذلك لكون العلم عند المعتزلة قديم وكذلك القدرة اما لكون الإرادة من صفات الفعل عند المعتزلة فالحق سبحانه وتعالى لا يجوز ان يكون مريدا ولا لنفسه ولا لعلة ولا بإرادة قديمة اذن يبقى كون الحق مريدا بإرادة حداثة لا في محل ولا خلاف بين المعتزلة في ان الإرادة من صفات الفعل (عبده، 1980، ص. 188)

اتفق جمهور المعتزلة جميعا على أن الإرادة الإلهية ليست من صفات الذات لأنها لو كانت من صفات الذات لكانت ازلية وإذا اتحد المراد بالإرادة لترتب على ذلك ان يكون المراد قديما ازليا ولما كان كل ما عدا الله فهو حادث كان مراده حادثا ومن ثم كانت ارادته حادثه والسبب في ذلك أن المعتزلة جعلوا الإرادة من صفات الفعل وهذا ما اوضحناه فيما تقدم عند الحديث عن كون الإرادة حادثه عند المعتزلة، انه لا تراخي بين الإرادة والمراد لأنه لا يوجد فارق زمني بين الإرادة والمراد وهي الإرادة المتعلقة بالتكوين، ولو كانت الإرادة من صفات الذات لأصبح ذاته تعالي محلا للحوادث وفي هذا الصدد لا يجوز ان تكون الإرادة في ذات الله لأنه لا يجوز ان يكون الله محلا للحوادث وعلى هذا الكلام لو كانت الإرادة متعلقة بمتغيرات لأصبحت ذاته تعالي محلا للمتغيرات (أديب، 1991، ص. 226)

لأن المعتزلة ربطوا القيمة الأخلاقية للأفعال بالعقل الإنساني، فقالوا: إنَّ العقل يستطيع إدراك حسن الأفعال وقبحها بذاته (حتى قبل ورود الشرع)، فالسلوكيات المحمودة (كالعدل، الصدق، الإحسان) تُعرف حسنها بالعقل. والسلوكيات المذمومة (كالظلم، الكذب، الفساد) يُعرف قبحها أيضاً بالعقل. اذن يمكن القول بأن الإنسان يفسر سلوكياته ويصف بعضها بالمحمودة الحسنة وبعضها بالمذمومة الرديئة اعتمادًا على العقل. (عسل، ٢٠٢٢، ص. ٥٩٠)

المبحث الثاني: الإرادة عند الأشاعرة

الأشاعرة ذهبوا إلى أن صفه الإرادة صفة ازلية قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن الصفات الحقيقة وهي ممتنعه التبدل والزوال وان الباري تعالي مريد على الحقيقة وليس معنى كونه مريدا الا قيام الإرادة بذاته، إلادارة عند الأشاعرة صفة ذات الله تعالى وان صفات الذات لله تعالى هي التي يوصف بها ولا يوصف باصنادها واما دامت الإرادة صفة لله تعالى فيستحيل ان يكون الباري تعالى موصوفا بضد الإرادة من عجز أو جهل أو سهو لصفات الذات لأنها صفات ازلية وانها صفات الله ولا يحق ان يوصف بها غيره واذا بطل وصف الله بضد الإرادة وثبت انه مريد فإنه عز وجل لم يزل مريدا كذلك لا بد وان يكون مريدا لكل شيء يجوز ان يراد لأنه إذا كانت الإرادة من صفات الذات فقد وجب ان يكون في عامة في كل ما يراد علي الحقيقة مثل الإرادة في ذلك العلم إذ لما كان العلم من صفات الذات فقد وجب عمومه في كل ما يجوز ان يعلم علي الحقيقة (الرازي، 1354، ص. 217)

وفيما تقدما قد اوضحنا ان الإرادة من أهم موضوعات التي كان فيها الخلاف قائما بين المعتزلة والأشاعرة، ولذلك فقد نجد الأشاعرة قد اثبتوا صفات لله غير التي اثبتها المعتزلة بمعنى ان المعتزلة يثبتون لله ثلاث صفات فقط هي الحياة والعلم والقدرة بينما الأشاعرة فقد اثبت لله سبع صفات هي العلم، الحياة، الإرادة، القدرة، البصر، السمع، الكلام، هذه الصفات يثبتونها للذات الإلهية وهذا يجب

أن نضع الأمور في نصابها بمعنى ان المعتزلة كانوا يستخدموا العقل استخداما في تأويل الصفات الالهية في حين أن الأشاعرة قد أخذوا بظاهر النص وكان اعتمادهم علي العقل ليس كما هو الحال عند المعتزلة (صبحي، 1982، ص. 35)

فقالوا الأشاعرة عن الإرادة الالهية انها صفه ازلية قديمة، وقد تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي إذ لو كانت حادثة في ذاته تعالي لصار محلا للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريدا لها فيقتصر حدوثها إلى الإرادة أخرى ويتسلسل الامر إلى غير نهاية والذي ينبغي الإشارة اليه ان الإرادة الالهية تمثل ركيزة هامة من ركائز القضية الأشعرية الكبرى في إسناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداء بلا واسطة كما أن الأشاعرة يقررون من خلال تعريفهم السابق للإرادة شمول ارادته تعالى لسائر المخلوقات فالحق تعالى خالق لكل شي وجميع ما يقع في ملكه مراد له فهو القاتل فعال لما يريد فسائر أفعال البشر من طاعة أو معصية مراده للحق سبحانه وتعالى (ابن سينا، 1960، ص. 124)

الإرادة الالهية عند الأشعري فهو يرى الخير والشر موجودين جميعآ في العالم ، وذلك لأنه هو الخالق لكل شيء فهو اذن لا بد له وذلك لأنه لو واقع في ملكة شيء بدون ارادته له فقد وقع مالا يشاء وهذا يستلزم اما السهو أو الغفلة في حقه وأما إثبات العجز له والكل باطل فاذن هو مريد لكل شيء خيرا كان ام شرا ومن هنا استطيع القول بأن الأشاعرة يقولون بالإرادة الإلهية الكاملة اي انه خالف لكل شيء الخير او الشر على السوء اما المعتزلة فكانوا ينظرون إلى الإرادة الالهية على أنها محدودة بخلق الخير دون الشر وهذا في حد ذاته تحديدا للإرادة الإلهية ذهبوا الأشاعرة إلى ما هو معتقد السلف من القول بأن إرادة الله تعالى عامه التعليق وشاملة لكل ما يجري في هذا الكون وما يقع فيه من خير أو شر على السواء وذلك وفقا لما علم الله وجوده أو عدمه من الموجودات ويجب أن نوضح ان الأشاعرة في هذا الصدد أمناء في نقلهم لمذهب الأشعري متصدين جميعا لكل من خلقهم في هذا المسألة بكل ما اتيح لهم من عمق النظرة ومن تشرب للروح الحقيقة للقرآن والسنة ومذهب السلف (ابن رشيد ، ١٩٩٤، ص. ١٤٢)

والأشاعرة استدلوا على عموم تعلق الإرادة الإلهية بقولهم ان كل حوادث تقع بقدرة الله تعالى، وذلك لأن القدرة عامه للتعلق بسائر الممكنات وإخراج الممكن من الوجود إلى العدم وتحققه انما هو بإرادة الله تعالى فعلى ذلك تكون سائر الحادثات تتعلق فيها إرادة الله تعالى ويمككن ان يلخص هذا في صورة قياس منطقي على النحو التالي كل حادث مقدور وكل مقدور مراج فكل حادث مراد لله سبحانه وتعالى ولما ظهر صدق الدليل لنا و ثبتوا ان إرادة الله تتعلق بالحوادث كلها وهذا يدل على ان الكفر والشرور والمعاصي تقع بإرادة الله تعالى وفي المقابل، نلاحظ ان الأشاعرة يوظفون بدورهم عناصر فلسفية قوية في ابحاثهم، لكن دون الذهاب في التأويل إلى أبعد مما يقتضيه ظاهر النص العقدي فالأشعري، علي سبيل المثال، قلب تماما تصور الإرادة مقارنة مع المعتزلة والفلاسفة، فمن يوصف بالإرادة حقيقة هو الله سبحانه لا الانسان فان وصف هذا الأخير أو غيرة بالإرادة يكون مجازا لا حقيقة وعلى عكس معتزلة بغداد والفلاسفة، ويمعن الأشعري وهو يقدم تصوره على أنه يمثل تصور السلف وأهل السنة، في استبعاد كل إثبات مجازي لهذه الصفة الالهية وغيرها، فالله تعالى مريد حقيقة ولا يمكن باي حال مقارنته بصفات المخلوقات التي قد يطلق عليها بعضا من هذه الصفات مجازا وتلقيبا لا حقيقة الا ترى ان وصف الله عز وجل للجدار بأنه يريد أن ينقض لما لم يكن له إرادة في الحقيقة كان مجازا فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بذلك تلقيبا (الامدي، ٢٠٠٤، ص.٤٥)

وفي هذا السياق تؤكد على أن ارادته واحدة قديمة ازلية متعلقة بجميع المرادات من افعالة الخاصة، وأفعال عباده من حيث انها مخلوقة له لا من حيث انها مكتسبة لهم وعلى النحو هذا قد يثبت أبو الحسن صفة إرادة صفة حقيقية ذاتية تشمل افعالة تعالي

وأفعال عباده وبذلك يكون ابو الحسن قد سقط، من حيث قصد أو لم يقصد، في فخ الجبرية الذي حرصت الفلاسفة والمعتزلة على تفاديه بكل حزم، فإذا كان أبو الحسن حريصا على نفي اي تهمة تجسيمية عن الذات الإلهية وسعى إلى تكريس موقف الوسطية ضدا على المثبتة المجسمة والجبرية، فإنه لم يجد بدا، على ما يبدو من الارتماء في مواقف نفي من نوع آخر : نفي الإرادة عن الإنسان، رغم اقتراحه الية الكسب التي رام منها ان تكون وسطا، لكن دون محتوى فعلي، وهو ما حاول اصحابه اللاحقون استدراكه وعلى رأسهم الجويني كما هو معروف (الامدي، ٢٠٠٤، ص. ٤٦)

فان مؤسس المذهب الأشعري في كل الأحوال لم يأت بجديد في موضوع الاثبات علي ما يبدو، إذ لم يعمل سوي على تكريس مذهب أصحاب الحديث من جهة، وتصحيح مذهب استاذه ابي على الجبائي من جهة ثانية ومن الثابت انه قد سبقه أصدقاؤه القدامى من المعتزلة إلى إثبات صفة كونه تعالي مريدا ولعل ابا الهذيل العفال أول من أثبت صفة الإرادة الإلهية أو على الأقل اثبت انه تعالى مريدا، وتبعه في ذلك أبو علي الجبائي، أستاذ ابي الحسن الأشعري، وابنه ابو هاشم وعبد الجبار وغيرهم، غير أن مذهب الإثبات عند معتزلة البصرة غيره عند الأشاعرة من جهة، وأصحاب الحديث والكرامية من جهة أخرى فإذا كان النفاة المعتزلة قد بالغوا في التنزيه إلى درجة نفي صفات اساسية في ضمان فاعلية الذات الإلهية، فإن المثبتين من فرقتي أصحاب الحديث والكرامية بالغوا في إثبات صفات قديمة إلى درجة السقوط فيما يفيد معاني التعددية والتجسيم والتشبيه، لذلك هؤلاء أطلقوا على النفاة من المعتزلة بوصف المطلة، كما يطلق المعتزلة من جهتهم على أصحاب الحديث والكرامية وصف المشبهة والمجسمة على التوالي (الأشعري، ١٩٩٧، ص. ٥٣)

ويمكن النظر من هنا إلى المعتزلة والأشاعرة على السواء بوصفهما يمثلان موقفا وسطا بمعنى ما، لكن بتصورين مختلفين، بين موقفي الغلاة من النفاة والمثبتين معا، فالفرق بين مذهبي ابي الهذيل العفال وأبي الحسن الأشعري في الإثبات أن الثاني اثبت الإرادة صفة حقيقية ذاتية، في حين اثبت الأول إرادة لا محل، إرادة ليست مجرد اسم يوصف بها الله ولا صفة حقيقية ذاتية فيها، بل هي شيء موجود على نحو جسماني خلقه الله خارج نفسها وقد سار على خطى ابي الهذيل العفال في هذا الرأي الجبائيان اللذان انفردا عن أصحابها باثباتهما بالإضافة إلى مسائل أخرى إرادات حادثة لا في محل، يكون البارئ تعالى فيها موصوفا مريدا حسب الذي يعلق على ذلك بالقول : إن "ذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث اثبتوا عقلا جوهر لا في محل ولا في مكان" (الأشعري، ١٩٩٤، ص. ١٢١)

وعليه، يبدو أن مذهب الإثبات بدوره ليس مذهبا جديدا على نحو كامل عند المسلمين، فكما يجد مذهب اللاثبات أصوله في الفلسفة وفي بعض التصورات الإلهية السابقة، فإن مذهب الإثبات قد تكون بدوره له سوابق تاريخية على نحو ما، إذ يمكن العثور على بعض الأصول العقدية والفلسفية الشبيهة بمذهب الصفاتية في مذهب التثليث النصراني وهكذا، دافع النفاة والمثبتون عن تصورات مختلفة لموضوع الإرادة الإلهية ودعموا موقفهم بأدلة كثيرة ومتباينة تجد بعضها أصولها في الفلسفات والعقائد السابقة. ورغم عناصر الاتفاق التي تجمع بين الأشاعرة والمعتزلة بالخصوص، فإن الاختلاف بارز أيضا بين الفريقين عموما من جهة، وفيما بين أفراد كل فريق منهم من جهة أخرى. واذا كانت الإرادة هي ميل يتبع الاعتقاد وهي نفسها الداعي عند المعتزلة، فإنها صفة مخصصة زائدة على الداعي عند الأشاعرة (الأنصاري، ٢٠١٠، ص. 41)

إن النظر إلى الإرادة بوصفها أمرا زائدا على الذات هو الفرق الجوهري بين المعتزلة والأشاعرة تبعا لتصور كل منهما للصفات الإلهية. فعند الفرقة الأولى ليست الإرادة ولا غيرها من الصفات شيئا زائدا على الذات، ولذلك، نفهم أنه حتى المثبتين منهم إنما يثبتون الإرادة صفة من صفات أفعاله تعالى لا من صفات الذات اصلا. وأكثر من ذلك فهم يثبتونها صفة حادثه لا في محل، بينما يثبتها الأشاعرة صفة قديمة موجودة منذ الأزل مع وجود الذات الإلهية. وفي المقابل اذا كان لا يجوز عند النفاة أيضا ان تكون الإرادة صفة ذات ولا ان تكون صفة قديمة فإنه لا يجوز ان تكون صفة حادثة أيضا، فضدا على أصحابه البصريين الذين يثبتونها صفة فعل حادثة لا في محل، يؤكد ابن الملاحيمي، وهو من المعتزلة النفاة المتأخرين، من المحال انها تكون حادثة، لأن ذلك اولا : يقتضي حدوث تغير من ان لا يكون مريدا إلى أن يكون مريدا، وثانيا : تحتاج الإرادة المحدثة في احداثها إلى إرادة أخرى، فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له وأيضا فإنه يلزم ان توجد لا في محل "ووجود عرض لا في محل محال ومن لا يثبتها أمرا زائدا يكتفي بإثبات الجانب العقلي من الإرادة، أي العلم، دون ما يفيد حضور ميل أو شهوة في حقه تعالى، كما هو أوضح عند النفاة من الشيعة والفلاسفة والمعتزلة" (الأنصاري، ٢٠١٠، ص. 41)

ولئن الأشاعرة كان يثبتون الإرادة أمرا زائدا على العلم ومن ثم يحرصون على الفصل بين الإرادة والعلم، على عكس الفلاسفة وغيرهم من النفاة على ما يبدو، أن الإرادة عندهم هي تابعة ضرورة للعلم الإلهي، بحيث لا يريد الله اما يعلمه، وإن كان لا يريد كل ما يعلمه والعلم يقتضي الإرادة، ودليل على وجودها، كما يذهب إلى ذلك أشعري محدث يربط ربطا وثيقا بين الإرادة والعلم على عادة الفلاسفة، إذ يرى انه "بعد ما ثبت ان واهب وجود الممكنات هو الواجب، وانه عالم، وأن ما يوجد من الممكن لا بد أن يكون على وفق علمه، ثبتوا بالضرورة انه مريد، لأنه إنما يفعل على حسب علمه. ثم إن كل موجود على قدر مخصوص وصفة معينة، وله وقت ومكان محدودان، وهذه وجوه قد خصصت له دون بقية الوجود الممكنة، وتخصيصها كان على وفق العلم بالضرورة، ولا معنى للإرادة هذا (البوسكلاوي، ٢٠١٠، ص. ٧١)

إذا افترضنا كما يقول الغزالي: الإرادة تتضمن العلم بالضرورة، ففي هذه الحالة يمكن الاستغناء عن الإرادة، ويحل محلها العلم. وهذا ما نجده عند الكعبي ايضا، والكعبي من المعتزلة البغداديين، حيث كان يرى ان علم الله يغني عن الإرادة، ذلك لان علم الله محيط بكل شيء. لكن يمكن الاحتجاج على هذا القول حيث يمكن التفريق بين العلم والإرادة، فالعلم يتعلق بشيئين كل منهما ممكن، وهذين الممكنين متساويين. اما الإرادة فهي المرجح لاحد هذي الممكنين، او العلة في ترجيح أحدهما. (الغزالي، ١٩٩٠، ص. ٩٤)

يعتبر رأي الشعراء المتأخرين وأصحاب الحديث حول الإرادة قريبًا جدًا من رأي الفلاسفة، لدرجة يصعب التفريق بينهم. يجمع هؤلاء على موقف مؤيد للإرادة بالعلم. أما الفلاسفة والمعتزلة، فهم لا يكادون يردون على هذا الموقف، وأحيانًا يخلطون بين الإرادة والإرادة للعلم.

ويرى الشعراء أن هناك ضرورة للتمييز بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية. فبينما يرى البعض أن الإرادة الإلهية تابعة للعلم الإلهي، بحيث لا يريد الله ما لا يعلمه، فإن البعض الآخر يعتقد أن الإرادة هي دليل على وجودها وتتطلب التفكير في الأسلوب الذي يعلمه الله ويعلمه.

وقد جمع المتأخرون من النقديين موضوع إثبات صفات النفسية مثل صفة العلم والقدرة والكلام، ويعتقدون أن الإرادة تعريف واحد لا ينفرد به أصحابها، بل يعتمدون في الاستدلال على أهل الإثبات، وينتبهون إلى أن الإرادة في الاستقراء والشاهد والغائب محكومة بالفساد.

وقد حكم الغزالي والأشاعرة على الإرادة بأنها لا بداية لها، أي أنها لا تعني أنه حدث على نحو مستمر، بل هي في الوجود المطلق. أما تأخر المراد عن الإرادة، فيعتقدون أن السبب هو امتناع تحقيق الموضوع في الأزل.

يهدم الشعراء في مذهبهم الحرية الإنسانية باستمرار، حيث يتدخلون في كل فعل من أفعال العباد وفي كل حركة من حركاتهم تدخلاً مباشرًا. فلا يوجد أي سند ميتافيزيقي أو طبيعي للحرية الإنسانية. ويعتمدون على لوح شهادة الوجدان في تبرير حرية الاختيار، ولا يعولون عليه كثيرًا. (ابو ريان، ١٩٨٠، ص. ٣١٨)

يستند الأشاعرة موقفهم من أفعال الإنسان إلى قضية اساسية هي ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن، ولا شك أن العبارة هذه قالها ابو الحسن الأشعري ونسبها إلى إجماع المسلمين والعبارة هذه جعلت الأشعري ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء والجدير بالذكر أن عبارة ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن قد صححها ابن الوزير في انتقاده لموقف الأشاعرة من الإرادة والفرق هنا كبير بين التعبيرين من حيث الاعراب ومن حيث المعنى فعبارة ما شاء الله كان تفيد التقرير الذي يريده ابو الحسن الأشعري أما لو شاء الله كان فإن لو حرف امتناع تفيد ان القضية التي بعدها لم تقع وهذا ولقد هاجم الأشعري موقف المعتزلة من المشكلة بقوله انكم زعمتم انه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر وهو لا يريدة واراد ان يؤمن الخلق أجمعين فلم يؤمنوا فقد وجب على قولكم هذا ان أكثر ما شاء الله ان يكون لم يكن (صبحي، ١٩٨٥، ص. ٦٦)

الخاتمة

يكشف البحث عن الإرادة الإلهية عند المعتزلة والأشاعرة عن عمق الفكر الكلامي الإسلامي في محاولته الدؤوبة للجمع بين صفات الله وحرية الإنسان، سعوا المعتزلة إلى حماية صورة العدل الإلهي عبر أعلاء شأن المسؤولية الإنسانية، بينما الأشاعرة أكد شمول الإرادة الإلهية لكل ما في الوجود، دون نفي لدور الإنسان، ويعكس هذا التباين رؤيتين متكاملين أكثر من كونهما متعارضتين، إذ يبين ان الفكر الإسلامي كان ينشد التوازن بين العقل والنص، وبين التسليم والتنزية، وبين حرية الانسان وعظمة الله، وبذلك تبقى هذه القضية مجالا خصبا للتامل الروحي والفلسفي معا، بعيدا عن الانغلاق أو الحسم النهائي.

قائمة المصادر والمراجع

1-. أديب، رجب محمود. (1991). فكر الإمام الرازي في الإلهيات. رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة.

2. الأشعري، أبو الحسن. (1954). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: محمد محيي الدين. ط1، دار النهضة العربية، القاهرة.

3. الأشعري، أبو الحسن. (1994). الإبانة عن أصول الديانة. دار النفائس، القاهرة.

4. الأشعري، أبو الحسن. (1997). أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

5. الأنصاري، أبو القاسم. (2010). الغنية في علم الكلام. ترجمة: مصطفى حسين عبد الهادي، دار السلام، القاهرة.

6. أمدي، سيف الدين. (1391هـ). غاية المرام في علم الكلام. تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

7. أمدي، سيف الدين. (2004). غاية المرام في علم الكلام. دار الكتب العلمية، بيروت.

8. أبو ريان، محمد علي. (1980). تاريخ الفكر الفلسفي. ط4، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

9. أبي العز، صدر الدين علي بن. (1393هـ). شرح العقيدة الطحاوية. دار إحياء السنة النبوية، الإسكندرية.

10. ابن تيمية. (1323هـ). مراتب الإجماع. المطبعة الشرقية، القاهرة.

11. ابن رشد. (1994). تلخيص كتاب النفس. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

12. ابن سينا. (1960). كتاب الشفاء: الإلهيات. ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة.

13. ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414هـ). لسان العرب. ط3، دار صادر، بيروت.

14. البوسكلاوي، سعيد. (2010). مفهوم الإرادة في الفلسفة. دار المشرق، بيروت.

15. الحنفي، عبد المنعم. (1987). معجم مصطلحات الصوفية. ط2، دار المسيرة، بيروت.

16. الرازي، فخر الدين. (1354هـ). أساس التقديس في علم الكلام. مطبعة الحليف، القاهرة.

17. الزبيدي، مرتضى. تاج العروس. دار الهداية، بيروت، ج40.

18. الشرقاوي، حسن محمد. (1982). الحكومة الباطنية. ط1، دار المعارف، القاهرة.

19. السيد، حسن محرم. (1986). قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب والفرق. دار الهدى للطباعة، القاهرة.

20. صبحي، أحمد محمد. (1985). محاضرات في علم الكلام. المؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية.

21. صبحي، أحمد محمود. (1997). في علم الكلام. المؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية.

22. صليبا، جميل. (1982). المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت.

23. عبده، عبد السلام محمد. (1980). علم التوحيد في ثوب جديد. مطبعة الفجر الجديد، القاهرة.

24. العراقي، محمد عاطف. (1980). المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. ط1، دار المعارف، القاهرة.

25. عثمان، عبد الكريم. (1965). شرح الأصول. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة.

26. الفتاح، أحمد عبد. (1989). مشكلة الحرية وعلاقاتها بالسببية عند المعتزلة. رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الزقازيق.

27. الفيروزابادي، مجد الدين أبو طاهر. (2005). القاموس المحيط. تحقيق: محمد نعيم، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

28. الغزالي، أبو حامد. (1990). تهافت الفلاسفة. ط4، دار المشرق، بيروت.

29. النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي. ط9، دار المعارف، القاهرة.

30. حسن، يحيى هاشم. (1983). أصول التصوف الإسلامي. ط1، مطبعة الجبلاوي.

31. رياض، عبد عسل ع.، & مطلك، كطان أ. (2022). "القيم الأخلاقية عند ابن عربي". مجلة واسط للعلوم الإنسانية، 17(3). https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol18.Iss.95 .

1-Adeeb, Rajab Mahmoud. (1991). The Thought of Imam Al-Razi in Theology. M.A.Thesis ,Faculty of Usul al-Din, Al-Azhar University, Cairo.
2. Al-Ash‘ari, Abu al-Hasan. (1954). Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin [The Doctrines of the Islamic Sects]. Edited by Muhammad Muhyi al-Din. 1st ed., Dar al-Nahda al-‘Arabiyya, Cairo.

3.Al-Ash‘ari, Abu al-Hasan. (1994). Al-Ibana ‘an Usul al-Diyana [The Elucidation of the Foundations of Religion]. Dar al-Nafa’is, Cairo.
4. Al-Ash‘ari, Abu al-Hasan. (1997). Usul Ahl al-Sunna wa al-Jama‘a (Risalat Ahl al-Thaghr) [The Principles of Ahl al-Sunna wa al-Jama‘a]. Al-Azhar Heritage Library, Cairo.
5.Al-Ansari, Abu al-Qasim. (2010). Al-Ghunya fi ‘Ilm al-Kalam [The Sufficiency in Theology]. Translated by Mustafa Hussein Abdul Hadi, Dar al-Salam, Cairo.
6.Al-Amidi, Sayf al-Din. (1391 AH). Ghayat al-Maram fi ‘Ilm al-Kalam [The Ultimate Goal in Theology]. Edited by Hassan Mahmoud Abdul Latif, Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo.
7.Al-Amidi, Sayf al-Din. (2004). Ghayat al-Maram fi ‘Ilm al-Kalam. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.
8.Abu Rayan, Muhammad Ali. (1980). History of Philosophical Thought. 4th ed., Dar al-Ma‘rifa al-Jami‘iyya, Alexandria.
9.Abi al-‘Izz, Sadr al-Din Ali ibn. (1393 AH). Sharh al-‘Aqida al-Tahawiyya [Commentary on al-Tahawi’s Creed]. Dar Ihya’ al-Sunna al-Nabawiyya, Alexandria.
10.Ibn Taymiyyah. (1323 AH). Maratib al-Ijma‘ [The Levels of Consensus]. Eastern Press, Cairo.
11.Ibn Rushd (Averroes). (1994). Summary of Aristotle’s De Anima. Egyptian General Book Authority, Cairo.

12.IbnSina(Avicenna). (1960). Al-Shifa’: Metaphysics. Translated by Muhammad Yusuf Musa, Dar al-Ma‘arif, Cairo.
13.Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 AH). Lisan al-‘Arab [The Tongue of the Arabs]. 3rd ed., Dar Sadir, Beirut.
14.Al-Bouskalaoui, Said. (2010). The Concept of Will in Philosophy. Dar al-Mashriq, Beirut.
15.Al-Hanafi, Abdul Mun‘im. (1987). Dictionary of Sufi Terminology. 2nd ed., Dar al-Masirah, Beirut.
16.Al-Razi, Fakhr al-Din. (1354 AH). Asas al-Taqdis fi ‘Ilm al-Kalam [The Foundation of Sanctification in Theology]. Al-Halif Press, Cairo.
17.Al-Zabidi, Murtada. Taj al-‘Arus [The Crown of the Bride]. Dar al-Hidaya, Beirut, Vol. 40.
18.Al-Sharqawi, Hassan Muhammad. (1982). The Esoteric Government. 1st ed., Dar al-Ma‘arif, Cairo.
19.Al-Sayyid, Hassan Muharram. (1986). The Issue of Divine Attributes and Its Impact on the Emergence of Sects. Dar al-Huda Press, Cairo.
20.Subhi, Ahmad Muhammad. (1985). Lectures on Kalam (Islamic Theology). The University Cultural Foundation, Alexandria.

21.Subhi, Ahmad Mahmoud. (1997). On Kalam Science. The University Cultural Foundation, Alexandria.
22.Saliba, Jamil. (1982). Philosophical Dictionary. Dar al-Kitab al-Lubnani, Beirut.

23.Abduh, Abd al-Salam Muhammad. (1980). The Science of Monotheism in a New Form. Al-Fajr al-Jadid Press, Cairo.
24.Al-'Iraqi, Muhammad 'Atif. (1980). The Critical Method in Ibn Rushd's Philosophy. 1st ed., Dar al-Ma'arif, Cairo.
25.Othman, Abdul Karim. (1965). Sharh al-Usul [Explanation of the Principles]. 1st ed., Wahba Library, Cairo.
26.Al-Fattah, Ahmad Abd. (1989). The Problem of Freedom and Its Relation to Causality among the Mu'tazilites. M.A. Thesis, Faculty of Arts, Zagazig University.
27.Al-Firuzabadi, Majd al-Din Abu Tahir. (2005). Al-Qamus al-Muhit [The Comprehensive Lexicon]. Edited by Muhammad Naeem, 8th ed., Al-Risalah Publishing, Beirut.
28.Al-Ghazali, Abu Hamid. (1990). The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifah). 4th ed., Dar al-Mashriq, Beirut.
29.Al-Nashar, Ali Sami. The Rise of Philosophical Thought. 9th ed., Dar al-Ma'arif, Cairo.
30.Hassan, Yahya Hashim. (1983). The Origins of Islamic Sufism. 1st ed., Al-Jiblawi Press.
31-Riyadh, Abdul Asal A., & Mutlak, Kattan A. (2022). Moral Values in Ibn Arabi's Thought. Wasit Journal of Human Sciences, 17(3). https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol18.Iss.95