# العدل عند المعتزلة

## *The Justice for El Mu'tazila*

مختاري عمر *
Omarmokhtari25@yahoo.com
جامعة وهران2

تاريخ الاستلام: 2021/05/07 تاريخ القبول 2021/05/16 تاريخ النشر 2021/07/05

**الملخص:** تعد المعتزلة من أهم الفرق الإسلامية التي جاءت ترافع في تاريخها وتذب عن دين التوحيد، بما أوتيت من قوة الجدل والمناظرة، وقد شكلت مدرسة فكرية دينية مستقلة بذاتها، سطرت أصولا وقواعد جعلتها منظومة يَنْبَنِي عليها تصورها في أصول وفروع الدين، وقد صبّت ذلك في أصول خمسة توارثتها أجيال المعتزلة على رأسها: العدل الذي يُعد كأحد الكليات الإيمانية، والأصل الثاني بعد التوحيد، وقد اهتم به المعتزلة اهتماما كبيرا وفرّعوا عنه أصولا أخرى، فحاولت بلورة رؤية خاصة بالعدل لا يَسْتَقَمُ معها التوحيد، وتستقيم بها العلاقة بيننا وبين الله. وكذا إصلاح الرؤية الخاطئة عن العدل الإلهي التي قد تضيع معها كل معاني الدين القويم، والتوحيد الصحيح، ليغدوا معهم العدل الإلهي وجه من وجوه التوحيد؛ فعملوا على إشاعة الرؤية المعرفية الصحيحة وتكريس الفهم السليم للعدل الإلهي، صونا للدين من العقائد الضالة والاختراقات الثقافية المنحرفة المشوِّشة، وهذا المجهود كله متفجر من ينبوع الدليل والبينة، والبرهان الساطع و المنهج الصّارع الذي يصيب من النقل كما العقل أيضا.

---

*المؤلف المراسل

**الكلمات المفتاحية:** المعتزلة؛ العدل؛ التوحيد؛ الحرية؛ العقل؛

**Abstract**: El Mu'tazila is one of the most important Islamic groups that came to defend the religion of monotheism in its history, with what came from the power of controversy and debate, and it formed an independent school of thought. He established principles and rules that made it a system on which to base his perception of assets and branches of debt, and he did this in the origins of the five ancestors including the generations of Mu'tazila, including: justice, which is considered as one of the faculties of faith, and the second origin after monotheism. The Mu'tazilites paid him great attention and diversified from him with other origins: the attempt to formulate a vision of justice does not spoil monotheism with it, and straighten out the relationship between us and our God , and also, correcting the false view of divine justice, which can lose all meanings of righteous religion, and correcting monotheism, so that divine justice becomes one of the aspects of monotheism with them, they have therefore worked to spread the correct epistemological view, confirm a good understanding of divine justice, safeguard religion from lost beliefs, and cultural, perverted and confused breakthroughs. And all of this effort comes from the source of proofs, proofs, shining proofs and the difficult approach that takes from transmission (Quran and Sunnah) as well as from the mind.

***key words*** :El Mu'tazila; monotheism; justice; freedom; the mind

**مقدمة:** لقد استطاعت المعتزلة أن تضع لها مكانا مهما داخل الفكر الإسلامي كمدرسة فكرية جاءت تعقلن العقيدة، وأن تترك أثرا جعلها بحق من أهم الفرق الإسلامية التي تمثلت العقلانية الفلسفية على مسرح الجدل العقائدي، مستفيدة بذلك من تراث الثقافات الأجنبية، إلى جانب الوحي الذي عُدّ مادة العقيدة وسراجها المنير، وقد قدّمت تصوراتها العقدية في صورة نسق متكامل، يعبر عن آرائها في مواضيع علم الكلام سواء ما تعلق منها بالإلهيات، أو الطبيعيات، كجهد حضاري اختار العقل مسلكا له، فجاءت أوراقها الكلامية متفجرة من بطن العقل الذي جعله أتباعها أس التفكير الاعتزالي، ولكن ليس بمعزل عن النص الذي جاهدت كل الفرق باسترضائه ( عدم الاشتغال بعيدا عن

النص) وفق منهج بحثي منظم، وقد توّجت المعتزلة بحوثها الكلامية بصياغة خمسة أصول، عدّوها أسس الكلام الاعتزالي وتربة غراسه، وثمرة ثورة عقل دشنوها في معرفة حقيقة الغائب والشاهد، ( عالم الغيب والشهادة)؛ وبالتالي بناء صورة جديدة عن الله والإنسان والعالم، ولما كان التوحيد هو عمدة الاعتقاد الإسلامي الخالص، فقد جعلوه أول أصل لهم، إلى جانب العدل الذي جاءت هذه الورقة من أجل تسليط الضوء على حقيقته، و الوقوف على أهم المسائل المتفرعة عنه، وجاءت أهميته إلى درجة أن سميت المعتزلة به، وأصبحت تنادى بالعدلية وأهل العدل، فكان إثباتا لصفة، وذبّاً عن الدين، واستعراضا لسلم الفكر العقلاني الذي تبنوه، ودعوة لتفعيل دور العقل في قضايا الدين والدنيا، والتحرر من أسر التقليد النصي، يظهر ذلك في تاريخهم الجدلي المناظراتي الملّي والنحلي، مدشّنين بذلك عصر النهضة العقلية في البحث العقائدي، خارج منطق بحوث السلفية النقلية، فما هي الصورة التي قدمتها المعتزلة عن أصل العدل الإلهي؟ وهل كانت أبحاثهم في ذلك استجابة للنقل وانطلاقا منه؟ أم استجابة للعقل والمنطق وتنصيبه حاكما في أمور الدين؟ وما هي أهم القضايا التي صاحبت تصوراتهم حول العدل الإلهي وتفرعت عنه ؟

## أولا: ماهية العدل في اللغة والاصطلاح

**لغةً** : «العَدْل: ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم، وهو ضِدُّ الجَوْر. عَدَل الحاكِمُ في الحكم يَعْدِلُ عَدْلًا، وهو عادِلٌ من قوم عُدُولٍ وعدلٍ... والعدل الحكم بالحق»[1]، أي بمعنى الاستقامة في القول والفعل، وقد قوبل بالجور الذي يفيد معنى الظلم والانحراف بخلاف الاستقامة . أي الإنصاف في القضاء والحكم بين المتنازعين دون الميل إلى أحدهما. وهو اسمٌ لله (سبحانه تعالى) « وفي أسماء الله سبحانه: العدل، هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم»[2].«العدل: ضد الجور، وما قام في النفوس أنه مستقيم، كالعدالة والعُدولة والمِعْدِلَةِ والمِعْدَلَةِ. »[3]. « القصد في الأمور وهو خلاف الجور »[4]، أي التوسط في الأمور والتوازن بين طرفي الإفراط والتفريط، ويفيد التوازن والاستقامة، التناسب

والتوازن. فقد جاء في (البستان) :« بالفتح ضد الجور- والقصد في الأمور- والأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط »[5].

**اصطلاحا**: تنوعت عبارات المتكلمين والفقهاء والأصوليين والمحدثين في التعريف الاصطلاحي للعدل فقد عرفه (**الجويني**) (ت478هـ) « «العدل» معناه: العادل، وهو الذي يفعل ماله فعله.»[6]، ويقول (**المقدار السيوري**) (ت 826هـ) « والمراد بالعدل هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب »[7]، وكلتا التعريفين قُدِّمَا بلحاظ صفة من صفات لله تعالى الثبوتية؛ فهو اسم من أسماء الله تعالى، كما (**الجاحظ**) ( ت255هـ) في كتابه الأخلاق يعطي العدل بعد قيمي، كنوع من الأخلاق الفاضلة التي ينبغي أن تتهذب بها النفس « استعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها، ووجوهها، ومقاديرها من غير سرف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير»[8]، ونجد له اصطلاحا فقهيا عند (**الخطيب البغدادي**) (ت463هـ) الذي جعله تلبية الأوامر الدينية والصدع عن الإقبال على المنهيات «العدل هو من عرف بأداء فرائضه ولزوم ما أمر به، وتوقي ما نهي عنه، وتجنب الفواحش المسقطة، وتحري الحق والواجب في أفعاله ومعاملته، والتوقي في لفظه ما يثلم الدين والمروءة، فمن كانت هذه حاله فهو الموصوف بأنه عدل في دينه،»[9]، أما (**الحافظ بن حجر العسقلاني**) (ت 852هـ) فقد اعتبرها ملكة تقود صاحبها وتسير به إلى الإيمان والتقوى، والإقبال على العمل الصالح والنفور من المنكرات والمعاصي «والمراد بالعدل: من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة، والمراد بالتقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة»[10]، وقد عارض (**الإمام الصنعاني**) (ت 1182هـ) هذا الحد الاصطلاحي الفقهي لمصطلح العدل؛ مدلِّلا أنّ كتب اللغة لم تحوي لونا من هذا التعريف، الذي يجعلها ملكة تقود إلى التقوى وتمنع من اقتراف الذنوب كبائرا وصغائر. « والحاصل أن تفسير العدالة بالملكة المذكورة ليس معناها لغة، ولا أتى عن الشارع حرف واحد بما يفيدها، والله تعالى قال في الشهود ﴿ وَأَشْهِدُوا

ذَوَيْ عَدْلٍ﴾ ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ وهو كالتفسير للعدل، والمرضي: من تسكن النفس إلى خبره ويرضى به القلب ولا يضطرب من خبره ويرتاب، ومنه ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ ... فالعدل من اطمأن القلب إلى خبره وسكنت النفس إلى ما رواه، »[11]. ثم يبين (**الصنعاني**) فائدة منهجية مهمة وهي أن هذا التعريف ينبغي أن يُلتمس عند أهل اللغة، لا أصحاب الأصول الواجب عليهم أن يُنصتوا، ويتبعوا بحوث اللغويين في ضبط والكشف عن ماهية المصطلحات من الناحية اللغوية لأنهم أهل لذلك «وهذا بحث لغوي لا يُقلد فيه أهل الأصول، وإن تطابقوا عليه فهو مما يقوله الأول ثم يتبعه عليه الآخر من غير نظر »[12]، أما (**ابن حزم**) ( ت456هـ) فجعله امتثالا للواجب وانصياع له «حدّ العدل أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه »[13]. أما (**البغدادي**) ( 1037هـ) فإنه يجمع في كتابه أصول الدين أنواعا من التعريفات للعدل بدءا بالاستقراء اللغوي لكلمة عدل « اعلم أن العدل في اللغة قد يكون بمعى المثل كقوله تعالى: ﴿أو عدلُ ذلك صياماً﴾، أي مثل ذلك. وقد يكون بمعنى العدول عن الشيء ومنه قوله تعالى: ﴿بل هم قوم يعدلون﴾، أي يعدلون عن الحق إلى الجور. والعدل في الأصل مصدر أقيم المصدر مقام الإسم فقيل للعادل عن الباطل إلى الحق عدل. »[14]، ثم ينتقل إلى بيان المعنى الاصطلاحي للعدل « واختلف أصحابنا في تحديد العدل من طريق المعنى: فمنهم من قال هو ما للفاعل أن يفعله. فإذا قيل له يلزمك على هذا أن يكون كل كفر ومعصية عدلا من أجل أنها عندك من أفعال الله تعالى وله أن يفعلها. أجاب بأنها كلها عدل منه وإنما هي جور وظلم من مكتسبها »[15]، أي إن كل فعل إلهي ينبغي أن يكون عدلا ولو كنا نراه بيننا قبيحا منكرا، فكل ما يفعله الله يدخل في دائرة العدل، وبمجرد أن نكتسبها وتكون أفعالا منا صادرة إلا وتصبح قبحا يُستهجن « ومنهم من قال العدل من أفعالنا ما وافق امر الله عز وجل به والجور ما وافق نهيه»[16]. أي العدل هو مدى استجابة الأوامر الإلهية وترك المنهيات.

**استنتاج:** وهذه المعاني كلها داخلةٌ في مفهوم العدل من حيث اللغة والاستعمال الشرعي والعرفي، فبعضُها جاء في مقام التوسُّط والاعتدال بين طرفين مذمومين، وبعضها في مقام اجتناب الظلم للنفس أو الآخرين. وبعضها في مقام الملكة التي تحمل صاحبها على ملازمة نحو فعل الخير والنأي عن الشرور . وبعضها طاعة لأمر الله وتجنب نواهييه.

**العدل في القرآن الكريم:** يتفق جميع المسلمين على إثبات العدل كصفة لله تعالى ونفي الظلم والجور عن جلالته عز وجل، وقد جاءت أهمية متأخرة بالرتبة بعد التوحيد، فكان العدل كصفة للباري أهم ما تحمله الآيات في بطنها، ناهيك كقيمة اجتماعية يدعوا إليها الشرع، ويحث عليها يأمر بتحقيقها في الأقوال والأفعال « وإذا كانت الأولية المطلقة في القرآن والسّنّة لمبدأ وجود الإله الواحد، فلا يوجد أي مبدأ ديني أو أخلاقي آخر يحتل مرتبة ثانية من الاهتمام مثل مبادئ الاستقامة، والمساواة والاعتدال، وذلك بسبب قيمتها الجوهرية، »[17]، وقد تكررت كلمة العدل ومشتقاتها ثمانية وعشرون مرة في القرآن الكريم [18]، وقد ورد العدل في الكتاب الحكيم بعدة وجوه ومعاني نذكر البعض منها:

- قد يذكر العدل في المعاملات والأحكام فيكون العدل مرادفا لحد القسط كقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ (المائدة.الآية.8]. يذهب المفسر (**الطاهر بن عاشور**) إلى تفسير هذه الآية فيقول « والقسط العدل وقد تقدم عند قوله تعالى « قائما بالقسط» في سورة آل عمران. وعَدَلَ عن لفظ العدل إلى كلمة القسط لأن القسط كلمة معربة أدخلت في كلام العرب لدلالتها في اللغة المنقولة منها على العدل في الحكم »[19].

- قد يذكر كتعليل لبعثة الأنبياء (عليهم السلام) بالعدل بعد أن أناطت تحقيقها كفضيلة بينهم ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ (الحديد .الآية. 25).
- وقد يذكر كدليل للتقوى وأنه أقرب إليه، ويُأمر به كفريضة ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾( المائدة. الآية.8)
- وقد يذكر بأمر فيه دعوة إلى القسط في الحكم وتحري النزاهة لاسترداد الحقوق ورد المظالم، ومن ذلك قول الله تعالى في سورة النساء :﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾(النساء. الآية. 58]. والخطاب الآمر بالحكم بالعدل في هذه الآية موجه للذين يتولون الحكم بين الناس في الخصومات، والمكلف بالحكم بين المتنازعين —كالقاضي والمحكّم ومن إليهما— عليه العناية بإظهار المحق منهما، أو إظهار الحق لأحدهما وأخذ حقه ممن اعتدى عليه.
- وقد يذكر أمرا في التزام العدل في الشهادة عند أي وصية لشخص عند الاحتضار، والتحرّي في الحفاظ عليها والأمانة في توصيلها إلى أهلها والصدق في تطبيقها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ...﴾(المائدة. الآية.106).
- وقد يكون أمرا بالعدل في النطق والشهادة ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾(الأنعام.الآية.152].

خلاصة القول أن العدل يعدّ أهم مبدأ وأقدس فضيلة جاء القرآن يدعوا إليها، ويكرسها في المجتمع الإسلامي « فإن العدل في الحكم وآداء الشهادة بالحق هو قوام صلاح المجتمع الإسلامي، والانحراف عن ذلك ولو قِيد أنملة يجرّ إلى فساد

متسلسل »[20] والملاحظ أن العدل يأخذ عدة معاني بحسب السياقات التي ورد فيها، والمقصد القرآني الوارد.

**ثانيا: العدل عند المعتزلة**

**لمحة عن نشأة المعتزلة:**

المعتزلة هي تلك الفرقة الكلامية الإسلامية التي نذرت أجيالها للدفاع والذّب عن عقيدة التوحيد، مسلحة بكل ما أوتيت من قوة العقل وجليل البلاغة وجميل الخطابة، و آليات الاستدلال والمنطق ما جعلهم «أصحاب النّظر العقلي وكانوا من أوائل الذين وسّعوا دائرة المعرفة الدينية، حيث تشمل العقل»[21]، وإليهم يعود الفضل في إنعاش الحركة العقلية في الفكر الإسلامي، ويعد (**واصل بن عطاء الغزّال**) (**ت131هـ**) مؤسس الفكر المعتزلي وواضع الأسس الأولى لمدرسة الاعتزال، وإن كانت كتب التاريخ تؤكد أن هناك جيلا سبق واصل فتق الفلسفة الاعتزالية سموا بالقدريين الأوائل «الذين كانوا يخوضون في القدر والاستطاعة كمعبد الجهني و غيلان الدمشقي و الجعد بن درهم »[22]، غير أن الاستقراء الفاحص والمتأني لكتب المؤرخين يجعل (**واصل**) على «رأس المعتزلة ومن كبار البلغاء والمتكلمين، سمّي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة أو درس الحسن البصري»[23]،وقد عبرت هذه الفرقة الكلامية عن خالص الفكر الحر البعيد عن براثن التقليد، وقد كانت بحق من أكبر المدارس العقلية، أما عن أسباب نشأة هذه الفرقة فقد عُدّت اشكالية مرتكب الكبيرة أحد أسباب نشأة الاعتزال، وكذا تسميتهم بها وهو ما يذكره (**بن المرتضى**) (ت840هـ) «في أنهم سموا بذلك أي معتزلة ما ذكر أن واصل وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن البصري و استقلا بأنفسهما »[24]، وقد كانوا أشد دفاعا عن مقررات العقيدة التوحيدية بفلسفية العقل وتأويلية النص، مزاوجين بين معجزة الوحي في حفظ التراث [ الاتباع ] وبين إعجاز العقل في هندسة الدليل [ الابداع ]، ضد

كل مخالف من خارج الملة أو من داخلها والعجيب أن « المسار التاريخي للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخي للحضارة الإسلامية ازدهارا وانهيارا »[25]، بمعنى أن بلوغ الاعتزال أوج مراحله كان في القرن الثالث هجري في العصر العباسي، وبمجرد أفول نجم الاعتزال أفل نور الحضارة الإسلامية وانطفأت شعلتها .

غير أن ما ينبغي التنبيه له أن هناك ضرب من الاعتزال السياسي، وضرب من الاعتزال الكلامي، رغم المشترك اللفظي الذي يجمعهما، الذي يفيد الحياد أو تعليق الحكم حول رأي أو أكثر، أو الحياد و الابتعاد عن الخلاف والفتنة، فإن ذلك كان للصحابة الأوائل في انعزالهم عن الخوض في الفتنة السياسية بين الصحابة، فحتى الحكم على مرتكب الكبيرة الذي أخرج واصل عن حلقة البصري، كان قد أخذ طابعا سياسيا قبل أن يكون كلاميا فقد نزعت (**الحرورية***) «وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر»[26]، أما المراجع الدينية لدى بنو أمية (المرجئة ) أصروا على أنه « لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة» [27] ، وزادوا عن ذلك بأن أعلنوا « تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا؛ من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار. »[28]، وقد كان لفضيلة الاعتزال عند صحابة منها عصا السبق فهناك من يرى أن هذه الفرقة « ابتدأت في قوم من أصحاب علي رضي الله عنه اعتزلوا السياسة وانصرفوا إلى العقائد عندما نزل الحسن عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان »[29] ، فسموا بذلك معتزلة لاعتزالهم ومفارقتهم الحسن ومعاوية وكل الناس و انعكفوا في المساجد، يتعبدون ويطلبون العلم وفي بيوتهم، وهناك بعض الشواهد التاريخية التي تجعل السند الاعتزالي موصولا بآل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم، كما يورد ذلك ابن المرتضى «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق إذ يتّصل إلى واصل و عمرو اتّصالاً ظاهراً شاهراً. وهما أخذا عن محمّد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد، ومحمّد هو الذي ربّى واصلاً و علّمه حتّى تخرّج واستحكم، ومحمّد أخذ عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام عن

رسول اللّه صلَّى الله عليه و آله و سلَّم، »[30]، وبالتالي فإن الأصول التي سيضعونها هي من بطن هذا السند، إذ يرى (**جعفر السّبحاني**) من جهة أنهم « أخذوا تعاليمهم في التوحيد والعدل عن الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام لأنهم يقرون بأن مذهبهم يصل إلى واصل بن عطاء، وإن واصلا يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب عليه السلام المعروف بابن الحنفية بواسطة ابنه أبي هاشم وأن محمدا أخذ عن أبيه، وأن عليا أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم »[31].وقرابة 40 سنة من الاعتزال نجد (**الأشعري**) (ت386هـ) المتنكر لمدرسة أهل العدل والتوحيد حين يتحدث عن (**واصل وعمرو بن عبيد**)، بعد أن أصبحت المعتزلة بين هذين الرجلين فرقة، لها أصول وقواعد وتتباين طبقاتها يقول عنهم « وقد رزقهم الله تعالى في كل عصر بجماعة بفحول أهل العلم وذوي البراعة في التمحيص، فنشروا آراء الفرقة، واستعلوا بحججهم عن كل ذي حجة، واتصل منهم قوم بالخلفاء والأمراء فاتخذوا من جاههم وسيلة لإعلاء كلمتهم وأخذ الناس بما يذهبون اليه»[32]. وهو ما تُقرُّه الثقافة الأشعرية في مؤلفاتها التي تؤرخ للفرق والملل، فيشهد **البغدادي** (ت429هـ) أن بزوغ نجم الاعتزال كان يوم سيطرة ثقافة النقل (القرآن والحديث) « ثم حدث في أيام الحسن البصري خلاف واصل بن عطاء الغزال في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين »[33]، إن نشأة الاعتزال هو خروج عن حلقة الحق ممثلة في جماعة الحسن البصري النّاهجة للطريق المستقيم فقيل لهم « معتزلة لاعتزالهم قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر »[34]، وقد يتساءل من له أدنى مسكة عقل! هل يكفي أن يكون انتقال شخصين من أسطوانة مسجد إلى أخرى مبررا وعلة لتلقيب فرقة بهذا الاسم ؟ ولسنا هنا في مقام التحقيق والتنقيب في التسمية، باستعراض كل الآراء والاحتمالات التي تنظر لتسميتهم بالمعتزلة مع أن المشهور من الدارسين والمؤرخين تأكيدهم على حادثة مرتكب الكبيرة .

ومهما تعددت وتسلسلت حلقات الفكر الاعتزالي، فإنها تتفجر من بطن خمسة أصول شكلت أسس المذهب الاعتزالي وشرط اكتساب صفة المعتزلي وعليها يجتمع كل منتسب إليهم « وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي »[35]، فالاعتقاد بهذه الأصول النظرية يعد ملاكا لصدق الاعتزال . وفي هذا يقول المؤرخ (**المسعودي**) (ت 346هـ) بعد سرد أسس الفكر الاعتزالي الخمس بحسب ما أوردناه « فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة، ومن اعتقد ما ذكرنا من هذه الأصول الخمسة كان معتزليا، فإن اعتقد الأكثر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال، فلا يستحقه إلا باعتقاد هذه الأصول الخمسة، وقد تُنوزع فيما عدا ذلك من فروعهم »[36]، بمعنى أن الخلاف لم يكن أبدا بين أهل العدل والتوحيد في هذه الأصول بالتعديل فيها أو التبديل زيادة أو نقصانا، وإنما كان الخلاف والنزاع في يتصل بها من فروع وما يتفرع منها من إشكالات، وعليه نجد كل فرق المعتزلة وكل حلقة، التفت حول شيوخها وتبنت سمات خصوصية معينة، وأبدعت مقولات كلامية جديدة واجتهادات، تعبر عن ذلك الميدان الخصب للعقلانية الاعتزالية فإن كل ذلك يتحرك من وإلى هذه البديهيات العقدية باعتبارها « مطلقات ويقينيات لا تتغير بمرور الزمان واختلاف المكان »[37]..

مما ينبغي الإشارة إليه أن المعتزلة عند ظهور بواكيرها الأولى، التفت حلقاتها حول هذه الأصول الخمسة المذكورة لا يحيد رجالاتها عنها قدر أنملة، غير أن المنهج العقلي المستطر لديهم، وانغماسهم في أسفار الفلسفة الإغريقية فجر بينهم خلافات نتيجة تحركات العقل النشيطة لديهم، وامتزاج التعاليم العقدية بتراث اليونان مما أدى « إلى تعمق المعتزلة في بحث تلك الأصول وتوسعوا في شرحها فنشأ لذلك مسائل فرعية من هذه الأصول »[38]، وهذه القواعد الخمسة لم تتنظّر كأصول ينبغي تلقيها وتبنيها مع المعلم الأول

**(واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد)**، وإنما هذه المقولات تعبر عن مرحلة اتسمت فيها المعتزلة بالنضج والاكتمال على مستوى المواضيع والمنهج سواء ما تعلق بجليل الكلام أو دقيقه، فهي ثمرة مسار طويل من التحقيق والنظر « أما رونق الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسيين، هارون، والمأمون، والمعتصم والواثق والمتوكل»[39]، فالخلاف الاعتزالي الذي اشتعل حول مسألة مرتكب الكبيرة كان قد شهد ميلاد أصل واحد من تلك الاصول هو: المنزلة بين المنزلتين مما يعني أن عملية التعاطي الكلامية مع هذه الأصول الخمسة جاء في مرحلة متأخرة فهي « لم تتكون دفعة واحدة، بل مرت بمراحل نشأة المعتزلة وتطورها وأولها من الناحية التاريخية هو أصل المنزلة بين المنزلتين »[40] ،يكشف هذا التدرج في ولادة القواعد الخمس الاعتزالية عملية التأثر بالتيارات الفكرية والدينية المختلفة، فقد تجاذبت هذه المدرسة أقوال الفلاسفة منذ عملية الترجمة، وكذا مقالات الفرق من: الجهمية و القدرية الأوائل.

والآن ننتقل لمعالجة تلك القواعد التي باجتماعها تتحقق صفة الاعتزال وسيكون اهتمامنا البحثي حول أصل العدل:

**ثالثا العدل** : لما أفنت المعتزلة بحوثها الكلامية في تقرير أصل التوحيد الذي يتنفس التنزيه المطلق، فإن العدل لن يكون إلا مصيبا من فلك التنزيه الاعتزالي عن أي صفة، أو معنى يخل بالعدل الإلهي، على اعتبار أن هذا الأصل هو الذي وصم نشأة المعتزلة، إذ تفجر من إشكالية مرتكب الكبيرة وكذا طبيعة الفعل الانساني "جبرا واختيارا ". فكانت التسمية بأهل العدل لظروف وسياقات تاريخية، أسبق من تسمية أهل التوحيد التي أبانت عن انشقاق اسلامي أجنبي، عكس البواكير الأولى للجدل الكلامي التي سجلت انشقاقا إسلاميا إسلاميا، وإن كان البحث في التوحيد من الناحية العقدية أسبق من البحث في العدل لأن هذا الأخير مخصوص بأفعال الله تعالى، وإثبات الذات سابق على إثبات الأفعال، وبهذا يكون العدل مبتنياً على التوحيد «لأن العدل أهم صفة للفعل الإلهي »[41]،

ويتعلق هذا الأصل بأفعال الإنسان مستبعدين ومستنفرين من كل تصور أو فكرة تتنافى مع عدل الله تعالى، وفي هذا المسعى إثباتُ لأصلٍ وردٌّ لشبهات « وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة، وهو الكلام في العدل، وهو كلام يرجع أفعال إلى القديم تعالى جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل على الكلام في التوحيد »[42].

نرى أن التنزيه لا يفارق حركة الاعتزال العقدية، فكلٌّ من الذات الالهية وإليها وجوداً، صفةً، وأفعالًا، وهنا تظهر متانة الأسس و رصانة البنيان الكلامي، وإبداع النسق الاعتزالي في مقام الأصول كما أن في هذا الأصل يظهر المنزع الإنساني « إذ أنه يطرح طرحا مباشرا علاقة الإنسان بالله وهي نقطة حساسة ومتميزة من علاقة أعم وأشمل تمثلها صلة الله بالعالم »[43]، لهذا رتب المعتزلة العدل كثاني صفة تلي التوحيد من بين جميع صفات الباري تعالى ثم لأن « العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير لا سيما في علاقة رب بمربوبين أو حاكم بمحكومين ومن ثم ففي مجال علاقة الله بالإنسان العدل هو أسمى الفضائل بل أهم صفات الفعل الإلهي » [44].

ولما عرفنا طبيعة هذا الأصل، ونزعته الإنسانية، وصلته بسابقه من التوحيد، فما هي حقيقة هذا العدل عند أهل العدل؟ يميز (**القاضي عبد الجبار**) بين العدل كفعل، والعدل كاسم فاعل أي صفة تنسب إلى من قام به الفعل « ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة .وقد خالفنا بذلك المجبرة وأضافت الى الله تعالى كل قبيح»[45].

فقد بدأ المعتزلة بعد أن وصفوا الله (سبحانه وتعالى) عادلا حكيما، بنفي صدور القبح عنه ضمن لسان حال ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه، وتحت ايديولجيا التنزيه لا يمكن أن يكون الله (عز وجل) مصيبا من الشر مع قدرته عليه فهو « لا يريد القبيح ولا يحبه ولا يرضاه ولا يشاؤه، بل يكرهه ويسخطه »[46]، ومعلوم أن نظريات المتكلمين في العدل الإلهي

انبجست للرد على المخالفين من الديانات الأخرى، الذين كان تصورهم في العدل يجعل نسبة الشر إلى الله (سبحانه وتعالى) دون تحرج « وإذا كان تنزيه المعتزلة لله في أصل التوحيد ردا على اليهود والنصارى، فإن تصور المعتزلة للفعل الإلهي في أصل العدل إنما جاء في معظمه للرد على الثنوية،»[47]، كما وقد رد المعتزلة بهذا الأصل على (المجبرة)[48]، الذين نفوا حرية الارادة وسلبوا من الانسان القدرة والاختيار، وجعلوا العقاب على الأفعال الاضطرارية ظلما « إذ لا معنى لأمر الشخص بأمر هو مضطر إلى مخالفته، ونهيه عن أمر هو مضطر إلى فعله »[49]، وهذا هو منطق الجبرية الذين علقوا أفعال الانسان بصفحات القدر، ليرتفع التكليف ويسقط الحساب ويصبح الثواب والعقاب سفها، فمقتضى العدل الإلهي أن جعل الناس أحرارا بقدرة واستطاعة قبلية تسبق الفعل لأن « المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ولابد له من أن يتقدم أفعاله ويكون موجودا قبلها »[50]، ولم يجد المعتزلة غضاضة ولم يتحرجوا من إضفاء صفة الخلق على المخلوق، كل هذا لإثبات حرية الاختيار نافين أن يكون الله (سبحانه وتعالى) خالقا لأفعال الإنسان، لما في ذلك من قبح يجرح التنزيه، ويخدش القدسية لأن صفوة القول في باب العدل « إما أن يكون كلاما فيما يضاف إلى الله تعالى وما لا يضاف إليه »[51].

ومن عين هذا التنزيه يشرب تلامذة المعتزلة من الزيدية، و للأصول الخمسة يُجمعون، باعتبارهم الحفظة الأمناء لتراث المعتزلة يقول (**الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي**) (ت 246هـ) في رسائله: « وعلى العبد إذا وحد الله جل ثناؤه، وعرف أنه ليس كمثله شيء، أن يتقيه في سره وعلانيته، ويرجوه ويخافه، ويعلم أنه عدل كريم، رحيم حكيم لا يكلف عباده إلا ما يطيقون، ولا يسألهم إلا ما يجدون، ولا يجازيهم إلا بما يكسبون ويعملون ... فلم يكلف الرحيم الكريم أحدا من عباده ما لا يستطيع، بل كلفهم دون ما يطيقون، ولم يكلفهم كل ما يطيقون»[52]، ترى المعتزلة أن الله(عزوجل) لما خلق الانسان وأعطاه عقلا الذي هو أول صور اللطف الإلهي، ووهبه قدرة واستطاعة تامة للقيام بأفعاله لم يتركه بدون

عناية، ما يعرف لديهم بخاصية اللطف الإلهي، وهو كل ما يوصل الإنسان إلى طاعة ويبعده عن معصية، فمن عدل الله (تعالى) أنه لا يرضى لعباده الكفر ويريد لهم الطاعة، فهيأ لهم بمطلق مشيئته كل الممكنات والسبل الموصلة إلى الصلاح والطاعة، ويكون اتصال هذه القاعدة « بباب العدل ظاهر فإن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا ، وكونه تعالى عدلا يقتضي أن تُنفى عنه هذه الإرادة »[53].

وقد أقر (**القاضي عبد الجبار**) (ت415هـ) أن هذا اللطف لا يتقدم ولا يساوق التكليف، بل يأتي معقبا له وعن ماهية هذا اللطف يقول صاحب موسوعة (المغني): « اعلم أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو ترك القبيح »[54]، فاللطف حسبه هو ما يحمل ويدفع الإنسان إلى اختيار الحسن وتجنب القبيح، يقربه إلى اختيار المأمورات وتجنب المنهيات، أي التوجه و النزوع نحو الطاعة والنفور والابتعاد عن الكفر والمعصية، لكن ما مرتبة اللطف من التكليف أهو له سابق أم مساوق أم معقب؟ خلافا لشيوخه يجعل (**قاضي القضاة**) اللطف الإلهي مرحلة تعقب التكليف؛ مقدما ثلاث احتمالات تحكم علاقة اللطف بالتكليف « إن اللطف إما أن يكون متقدما للتكليف، أو مقارنا له، أو متأخرا عنه ولا رابع »[55]، والمعتزلة اعتبرت أن هذا اللطف واجب على الباري تعالى، الذي أعطى لعباده سبل البيان والرشاد والهدى وتمكين كل السبل وتهيئة جل الأسباب المؤدية لفعل الإيمان كثمرة للطف الإلهي.

وهذا دليل على أن الله (سبحانه وتعالى) لم يزل « عدلا حكيما لا يعمل القبيح ولا يريده كلّف تعريضا ومكّن من الفعل »[56]، فالله (عز وجل) لا يفعل إلا الصالح الأصلح لعباده، الأقرب إلى الخير والفضيلة المطلقة، فكل أفعاله تعالى محمودة هي ضد الفساد متوجهة إلى الخير في الدنيا وتحقيق سعادة السرمدية للمؤمن في الآخرة، وهذا ما أدخله

المعتزلة في دائرة الوجوب وإن كان هذا ما يثيره من حرج في نفس المؤمن، وقد يزول هذا الحرج إذا عرفنا مقصد المعتزلة بالواجب المرتبط بالأفعال الحسنة « فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل في استحقاق الذم بألا يفعل، فكل ما هذا حاله، وُصف بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مدخل له في ذلك »[57]، وبناء على هذا لم يتحرج المعتزلة في جعل حقيقة الواجب لا تختلف بالفاعلين سواء في عالم الغيب أو الشهادة « قد بينا في باب الصفات أن الحقائق لا تختلف في الشاهد و الغائب، عند الدلالة على أن حقيقة العالم لا تختلف، وتلك الجملة تبين في حقيقة الواجب أنه لا تختلف ... فقد صح أنه تعالى لو لم يُثِب الأنبياء والمؤمنين، لكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من رد الوديعة بعد والإنصاف، فكما يجب فيما هذا حاله أن يكون واجبا، فكذلك القول في الثواب »[58]، إن الحكمة هي مقتضى الواجب سواء ما تعلق بالفعل الإلهي أو الفعل الإنساني، فقد أوجب الله (سبحانه وتعالى) التكليف وأوجب على نفسه، إثابة للتقاة الصالحين وعقابا للكفار الفاسقين، بعد أن قيّظ لهم سبل الهداية وعليه يكون الواجب « أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف، من التمكين والألطاف، وإثابة من يستحق الثواب، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض. فهذا جملة ما يجب عليه تعالى »[59]، وفكرة الواجب لا تخرج عن القصد الاعتزالي الموجه إلى تنزيه الصانع ونفي كل قبح، أو شر عنه وهذا عين المعلوم لديهم لبس ثوب الأمر لمخاطبيهم « اعلم أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى، لما بيناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح »[60].فالألوهية معهم أصبحت حقيقة تعبر عن « ماهية الله اللامتناهية والكاملة إذ أنهم يردون إليها العلم والقدرة، ولما كان الله كاملا فلا يمكنه أن يقف عند ما هو غير كامل وإلا أصبح هو تعالى أيضا غير كامل »[61]،

من هنا تبنّى المعتزلة نظرة تفاؤلية على مطلق إرادة، وعلم، وقدرة الله (عزوجل) في فعل الصلاح والأصلح لعباده، ولو من باب الإيجاب ولا يمكن أن يفعل الله تعالى خلاف

ذلك، أو حتى لا يقدر وإن اعتبرها (**البغدادي**) من فضائح النظام منها « قوله بأن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عند، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا على ان ينقص من عذابهم شيئا »[62]، وإن كانت هذه شهادة الخصم (**الأشعري**)، تنأى عن الأخذ بمنطق الإيجاب على الله تعالى إلى حد نفي القدرة وهو ما يرد على لسان (**الحاكم الجشمي**) (ت 494هـ) في نفي فعل القبيح من الله (عز وجل) « عندنا :يقدر على القبيح ولا يفعله، وعند المجبرة: يفعله ولا يقبح منه، وعند النظام: لا يقدر على فعل القبيح، وقد ثبت أنه قادر لذاته فلا جنس إلا وهو مقدور له ولأن القبيح من جنس الحسن، فإذا قدر على الحسن قدر على القبيح »[63]، وهذا من دواعي الحكمة أن تكون أفعال الله تعالى كلها محمودة تصب في دائرة الخير، و الأصلح والأنفع للعباد (اللطف الإلهي )، مع مقدرته على فعل الشر والقبيح من الأفعال بخلاف ما نادى به النظام « فأما الكلام في أنه لا يفعل القبيح، فيقال لهم: أليس هو تعالى عالم بقبح القبيح وبغناه عنه، فلابد من: بلى . فيقال: فمن هذه حاله لا يختار القبيح البتة كان حكيما، كالواحد منا إذا استوى عنده الصدق والكذب في النفع والضر فإنه لا يختار إلا الصدق »[64]، ما يجعل الله(سبحانه وتعالى) حكيم وكل شيء صدر عنه عنوان للحكمة « إن أفعال الله – تعالى – كلها معللة بالأغراض الحكيمة، أي الأهداف المحمودة»[65]، ولما كان الله (سبحانه وتعالى) متنزها عن فعل القبيح فإن أفعال البشر مخلوقة لهم، منها الحسن ومنها القبيح، حتى وإن كان هذا القبيح مبغوض لدى بني البشر ومنفور منه فما بالك برب العالمين « فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم كيف كانت تكون صفته؟ فكان يقول: هذا فيما بيننا يقبح أن يذكر به الرجل الصالح منا، فالله تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك »[66].

إن هذا خير العوالم الممكنة لخير مخلوقات الله؛ الإنسان العاقل المكلف المستفيد من اللطف الإلهي، وهذه كلها صور الخير وإشارات الحسنى، أما ما نراه في العالم من مصائب وشرور وآلام فذلك بالعرض مآسي وأحزان لكن بالجوهر خيرات حسان « فأما ما يفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع، فإن ذلك فساد وشر على المجاز لا في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير، إذا كان الله جلّ ذكره إنما يفعله بخلقه نظرا لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقون الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصي فيسلموا من عذاب ذلك اليوم، وليس يكون ما نجّى من العذاب بالنار وأورث الخلود في الجنان فسادا ولا شرّا، بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة »[67]، هنا تُظهر المعتزلة حقيقة أفعال الله تعالى وحقيقة ما نراه شرا من آلام وأحزان وأمراض وبلاء في عالم الشهادة لتنتهي إلى أن « جميع أفعاله تعالى، لابد من أن تكون نفعا، أو مؤديا إلى نفع، ولابد أن يكون تعالى يفعلها لنفع غيره، على جهة الإحسان إليه وإلا كان عبثا، ولذلك يتوجب كون جميع أفعاله إحسانا وتفضلا »[68] ، وإغراقا للحديث في هذا الباب يؤكد أهل العدل مرارا على القدرة المطلقة للصانع في فعل القبيح، مع تنزهه عنه وقد صاغوا حجتهم في صورة قياس منطقي « استدل شيوخنا على أن الله عز وجل قادر على القبيح بأشياء منها، منها أن من قدر على الكون فهو قادر على جنس مثله، قبيحا كان مثله أو حسنا، والباري سبحانه قادر على الكون، فكان قادرا على جنس مثله وإن كان قبيحا ».[69]

فمن يقدر على خلق هذا العالم وضبط نظامه وإبداع موجوداته قادر على أن يخلق مثله خيرا وشرا، وكل من أفعاله يستحق الشكر والثناء، وهو ما يؤكده صاحب موسوعة (**المغني**) « من أنه تعالى يستحق المدح والشكر بأفعاله، ولا شيء من أفعاله، إلا ويستحق به المدح والشكر جميعا، من ضرر ونفع، لأن جميع ذلك نفع و«نعمة» »[70].

**التحسين والتقبيح العقلي**: «قد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل»[71] . وهي أهم مسألة تفرعت عن أصل العدل عند العدلية، لأن أساس القول به

هو نظرية "الحسن والقبيح" « إن إثبات عدله سبحانه مبنيٌّ على ثبوت أمور ثلاثة: الأول: أن هناك أفعالا تتصف بذاتها بالحسن والقبيح الثاني: إن الله تعالى عالم بحسن الأشياء وقبحها الثالث: أنه سبحانه لا يصدر منه قبيح »[72]، وقد اعتبرت المعتزلة أن الحسن والقبيح المدرك بالعقل حقيقة تفرض نفسها على العقل البشري على شاكلة العلوم الضرورية، وبالتالي فإن أي إنكار لسلطة العقل المحسّنة والمقبّحة إنكار لمبادئ العقل « ولأن من كمال العقل العلم بأن الظلم مما نستحق به الذّم، ولا يختلف العقلاء في الحكم بذلك، كما لا يختلفون في العلم بالمدركات، وسائر ما يكمل به العقل. فلا فرق من يدّعي خلاف ما ذكرناه في الظلم والكذب، وبين من يدّعي ذلك في سائر ما يُعلم باضطرار. ومن بلغ هذا الحد، لم يمكن في مكالمته إلا التنبيه على جحده الضرورات»[73]، وقبل الخوض في تفصيل وتأصيل هذه المسألة ينبغي إقامة ضبط دلالي لحدي الحسن والقبيح كما جاء على لسان المعتزلة؛ والبداية كانت بتقسيم الأفعال إلى ما يستحق التحسين والتقبيح، وما لا يستحق ذلك كمن غاب عنه الوعي أو اضطر غير باغٍ وتفصيله « اعلم أن الفعل ينقسم إلى وجهين: أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده؛ فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخنا رحمهم الله؛ وذلك كفعل الساهي والنائم. والثاني له صفة زائدة في وجوده، فلا يخلو من وجهين: إما أن يكون قبيحا أو حسنا، »[74]، ثم ينتقل (**القاضي**) إلى تحديد معنى القبيح المستقل عن الحسن، بناء على ضابط الحكم الذي يتبع الفعل سواء حدّد ذلك الحكم العقل أو الشرع بالمعنى العام « فإن قال: فما معنى القبيح؟ معناه أنّه ممّا يستحق به الذم من الأفعال، لأن الأفعال على ضربين: أحدهما يستحق به الذم، والآخر لا يصح ذلك فيه. فوصف الأول بأنه قبيح والثاني بأنه حسن إذا فعله المميز منهما»[75]، ثم يتقدم السؤال الذي سعت المعتزلة إلى الإجابة عنه: ما هو الكاشف عن وجوه الحسن والقبيح في الأفعال الشرع الوحياني أم العقل الفطري؟ وهنا تظهر عقلانية المعتزلة في تناول هذه القضية، فقد اعتبرت أن للعقل قدرة على كشف الحسن والقبيح من الأفعال باستثناء

الأحكام الفقهية فإنه لا يدريها، كشروط الوضوء وعدة الصوم وأوقات الصلاة « فالعقل عند المعتزلة هو المرجع والمصدر النهائي لمثل هذه الأفعال عدا العبادات فعندهم أنّ الشرع هو الذي يتولاها لا العقل »[76]، وقد ساد اتجاهان داخل البيت الاعتزالي في مسألة التحسين والتقبيح كما يشير إلى ذلك (**عبد الكريم عثمان**) « أما ظاهر قول المعتزلة في هذا الموضوع فهو أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، إما لذاته كما يقول البغدادية، أو لصفة ووجوه واعتبارات هو عليها كما يقول القاضي ومعظم البصرية »[77]، فهذه كانت أحد أهم مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، وللشيخ (**المقبلي**) (ت1108هـ) قبله في ذلك تفصيل « اعلم أنهم يحكون خلافا بين الجبائية وسائر المعتزلة ويقولون أن الجبائية يقولون يحسن ويقبح لوجوه واعتبارات والبغدادية يقولون لعينه»[78]، لقد بحثت المعتزلة في هذه القضية طويلا وانتهت إلى أن التحسين والتقبيح صفة ذاتية في الأشياء، ولا يمكن إدراكها إلى بملكة العقل، فالحسن حسن في ذاته ونفسه، والقبيح لا يخرج أو يشذ عن ذلك أيضا، فالحسن والقبيح ليس صفات تُضاف إلى الأشياء، وإنما ملتصقة بها بالفطرة تحتاج إلى عقل يقرؤها، وهذا الرأي استقر عليه الجيل الأول من المعتزلة (**كالنظام والعلاف، والبلخي**) الذي قال عنه (**القاضي**) «وعند أبي القاسم البلخي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه »[79]، وهنا تظهر المبالغة في تقدير التحسين والتقبيح الذاتي، دون الحاجة إلى الشرع الذي سيأتي لتأكيد ما كان قد تقرر في العقول بالفطرة بعد أن عُلم، فشهادة الأنبياء ( عليهم السلام) تُقوّي حكم العقول « فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركّبه الله تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها »[80]. فالشرع لا يكشف إلا عن ما كان معلوما من قبل، لأن العقل كاشف عن وجوه الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرائع، وهنا يكفي النظر فقط في الفعل واستنباط وجوه الحسن فيه، نحو أن يؤدي إلى منفعة كالصدقة ومساعدة إنسان...الخ، وما يترتب عليه من آثار كافية بأن نحكم عليه بالحسن الممدوح أو القبح المذموم؛ فمنها ما يعرف بالبداهة لا

يحتاج إلى تفكير أو إعمال نظر، ومنها ما يكون الاستدلال كاشفا عنه « ومعرفة حسن الأفعال وقبحها جملة كمعرفة حسن الصدق وقبح الكذب إنما يعلم ببداهة العقول، أما استنباط وجوه الحسن أو القبح في فعل معين فذلك يحتاج إلى تفكير واستدلال، ومن ثم لا تختلف العقول في التمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة ( العلم بالمجمل) كمعرفة قبح الظلم ولكنها تختلف في الحكم على الأفعال تفصيلا ( العلم بالتفصيل)، فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما تستقبح ذلك معظم فرق المسلمين »[81]، وكأن هناك حدود كبرى من الأفعال لا يُختلف فيها، من حيث ضبط الحسن والقبيح منها على شاكلة الإخلاص والأمانة، وهناك أفعال تَغْمُضُ بتفاصيلها فلا يلوح لنا من البداية الحسن من القبيح منها، فيتقدم الوجه الثاني من العقل( التفكير والتأمل) ليستنبط ذلك. فالأمر والنهي لا يأتي مخالفا لما قرره العقل، بداهة أو استدلالا، ومن أهم الأدلة التي أردفوها لتبرير دعواهم؛ هو أن العقل والشرع كلاهما هبة من الله (عز وجل) للإنسان، فلا حرج من أن يكون العقل الإلهي المصدر دَرّاكًا للحسن والقبيح حاكما على الأفعال « الشرع والعقل يستويان من حيث صدورهما عن الله،... لذلك لم يكن في الأمر شيء كبير إذا قلنا إن العقل يثبت القيمة الخلقية للأفعال، وأن الوحي يأتي في كثير من الأحيان كاشفا لهذه القيم ومحددا لتفصيلاتها، لأن القيم الذاتية التي يكتشفها العقل الإنساني هي في حقيقتها من الله »[82]، أفرطت المعتزلة ثقة في العقل، فذهبوا إلى حد أن أوجبوا عليه معرفة الباري تعالى قبل ورود السمع، وعدّوه أول الواجبات « إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر. »[83]، وتارك ذلك قبح يُعلم عقلا يُذمُّ صاحبه « لأنه ممّا يقبح تركها؛ وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح.»[84]. وهنا تبرز فلسفتهم الأخلاقية في التأكيد على التحسين والتقبيح العقليين السابقين، لمأمورية ونهيية الشرع (الأمر والنهي الشرعي). للفعل قيمة يختص بها بذاته، وهذه الصفة ذاتية وليست اعتبارية متفق عليها،

وآلة العقل هي الكاشفة عن ذلك من قبل مجيءٍ للسمع، وكفى بالعقل عن الله تعالى وكيلا « نهيه يدل على أن المنهي عنه فساد، وأمره يدل على أن ما أمر به صلاح، فهما دلالتين على حال الفعلين، لا أنهما يوجبان قبح أحدهما وحسن الآخر.»[85]. وهذا يلغي منطق تساوي الأفعال وعدم التمييز بينها، لأنه يعد مفسدة تلغي العدل الإلهي وتبطل التكليف، لأن الشرع سيشهد للعقل لا ينقضه، وبالتالي فلابد أن تكون لكل فعل قيمته الذاتية التي يتقدم العقل لقراءتها «» وهذا الطرح العدلي لم يكن عفويا ارتجاليا، بل تأصّل من خلال قسمة جوهرية بدأوا بها بحثهم في فلسفة الأخلاق التكليفية، وهي تقسيم الأفعال إلى ما يُعرف بالبداهة، وما يعرف بنظر واستدلال، وما كان الشرع فيه حاكما يتعطل فيه العقل، وبالتالي تكون هناك جهتان موجبتان للفعل والترك، آلة العقل ونصوص الوحي. بعد أن بشروا بأن الواقع الأخلاقي قابل للعقلنة وأن ما يجيء به الشرع لا يبطل ما قررته العقول بداهة أو استدلالا « يبين ما ذكرنا أن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما يكون طريقا إليه، فسوء علمنا عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة أو علمناه سمعا فإنا في الحالين جميعا نعلم وجوب هذا وقبح ذلك »[86] وهذا ما يؤكد تلك التوأمة بين النص والعقل في تحقيق مقصد الصلاح، دون إقصاء أو صراع مع الإيمان بتناهي حدود كل منهما كما بينا ذلك، مع أن القانون الذي ينطلقان منه واحد؛ جلب مصلحة للعبد ودفع مفسدة عنه «إن العقل والنص يلتقيان في تقدير القيمة ولا يختلفان مطلقا»[87]، ولا يمكن التحول إلى الكشف الاستدلالي لقيمة الأفعال، دون الإدراك البديهي الذي يثبت وجود وكمال عقل مستعد لمعرفة وتمييز الحسن من القبيح « لأن من كمال العقل العلم بقبح كثير من المقبحات، وحسن كثير من المحسنات. ولولا ذلك لم يصح ورود الخاطر والدواعي على المكلف على وجه يخاف من ترك النظر»[88].

اذن العقل حسب المعتزلة هو أول وسيلة يدرك بها العبد خير والشر من الأفعال التي يلحقها إما المدح أو الذم، وذلك لصفة عائدة في ذاتها استوجبت ذلك الحكم، لا صفة

منضافة إليها، ليأتي الشرع مخبرا لامثبتا لما قررته العقول ضرورة أو استدلالا، « واعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه»[89]، وبالتالي ننتهي إلى حقيقة أن العقل قد اعتدت به المعتزلة إلى حد بعيد ومطلق في مسائل الاعتقاد والأخلاق، فجعلوا معرفة الله (سبحانه وتعالى) تجب به وبه تتم، وأن الحسن والقبيح لا يُعرف إلى على لسان العقول. «خلاصة القول أن المعتزلة أعطوا العقل قيمة كبرى في معرفة الله قبل ورود السمع، وسلطانه الكامل في معرفة الخير والشر والفساد والصلاح، وقدموه على سواه- حتى على الشرع نفسه-»[90] ، وبالتالي يمكن القول أن فكرة الحسن والقبيح هي التي حدد للمعتزلة تصورهم عن العدل لا العكس. وبهذا لن يكون العدل إلا « فعل ما حسّنه العقل وترك ما قبّحه»[91].

**خلق الأفعال:** لقد تفجر مفهوم الحرية عند المعتزلة من تصورهم العقدي لأصل العدل، فلا مناص من تأكيد حرية الاختيار، ونسف عقيدة الجبر، والإلزام ليستقيم حسبهم العدل الإلهي. وقد دافعت المعتزلة بكل ما أوتيت من قوة الجدل والمناظرة، على حرية الأفعال الإنسانية، ونصّبوها أصلا دينيا يُأَصَّلُ ويُدافع عنه. وقد عُدّ أحد الفروع المتناسلة من أصل العدل « وله فروع تتصل به من بعد، ومنها: أن أفعال العباد حادثة من قِبَلهم، وليس من خلقه تعالى.»[92]، وهذا المبحث مرتبط أيما ارتباط بالإنسان لأنه يستهدف طبيعة سلوكاته وأفعاله أتدخل في دائرة الاختيار المستقِل أم الاضطرار الملزِم؟ « يعد الإنسان هدف الحركة الاعتزالية ورصيدها الأول الفكري، من خلال تأكيد فعاليته الإرادية وقدرته على الاختيار»[93]، ولكن قبل الخوض في أطروحة العدلية حول الحرية، ينبغي أن نشير ولو بقليل إلى الرؤية التي كانت سابقة، ومبثوثة في المجتمع الإسلامي، والتي تبنتها الفلسفة الجبرية « هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا»[94]، التي أصبح الإنسان معها ريشة في مهب الريح، بعد أن سلبت منه كل صور الإرادة والاستطاعة والاقتدار، فحولته إلى مُستقبِل

لكل ما يأتي من واهب الأفعال والأقوال (الله عز وجل)، فهو الفاعل الحقيقي وخالق الأفعال فينا، وقد كان على رأس هذه الفرقة (**جهم بن صفوان**) الذي ظهرت مقالته (**بترمذ**) وتمت تصفيته في العهد الأموي[95] « وقال جهم ومن تبعه: أفعال العباد مخلوقة لله، وهي منسوبة إلى العباد مجازا لا حقيقة؛ »[96]، (**فالجبرية**) أو (**المجبرة**) كما يسميها البعض نفاة للحرية ليصبح معهم « الإنسان مسيّر لا مخيّر فلا إرادة له ولا قدرة، ليس له إلا ما أراد الله، ولا قدرة له على شيء، وإنما يخلق الله أفعاله، وسمّوا الجبرية، وعلى رأسهم الجهم بن صفوان. »[97] ، من هنا سينهض ممثلوا العدلية في تقويض هذه الدعوة، لأن قول مثل ذلك يضرّ أصل العدل الإلهي، وذلك حسبها لا يتحقق إلا بإيماننا بقواعد، جعلوها مسلمات لا تقبل الإزاحة أو الخلخلة وهي: إنكار الخلق الإلهي للأفعال والتي أخذت مأخذ الإجماع بينهم « وأجمعوا أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أعمال العباد »[98]، فما خلقه فيهم هو القدرة لا أكثر، دلالة إلى إستقلال العباد في الفعل والقول نفيا للجبر، وإثباتا لمطلق الحرية وهذا محل إجماع العدلية « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم؛ وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم؛ »[99]، فالمعتزلة لم تنكر أن تكون القدرة عند الإنسان مخلوقة من الله، وهبها له، لا الفعل يخلقه فيه، وقد استدل المعتزلة على تأكيد حرية الاختيار الإنساني بعدة أدلة عقلية ونقلية نذكر بعضها:

1. العقل يقضي باستحالة أن يكون فعلا واحدا مفعولا من فاعلين، وأثرا لمؤثرين، لأنه يستحيل أن يجتمع مقدوران لفعل واحد، وقد قدم (**القاضي عبد الجبار**) في ذلك إحدى عشر دليل في كتابه (**المغني**) تحت عنوان ( **في استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين**)[100] « وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله:لو صح كونه مقدورا من قادرين، لوجب كونه مفعولا متروكا،... ويجب على طريقتنا أيضا، أن يجوز من أحدهما أن يتركه في حال كون الآخر فاعلا له؛ فيؤدي ذلك إلى وجود الشيء

وضده»[101] فقد تختلف إرادة الفاعلين؛ هذا يريد القيام والآخر الجلوس « فالذي يدل على استحالة كونه مقدورا لقادرين أنه لا يستحيل في كل قادرين أن تختلف دواعيهما، فيدعوا أحدهما الداعي إلى فعل شيء، ويدعوا الآخر الداعي إلى الانصراف عنه. »[102]، فقد يكون الباعث إلى الفعل مختلف لدى المقدورين، بمعنى اصطدام الإرادتين، أو قد يكون الفعل حادثا بصورتين مختلفتين وهذا محال.

2. دليل التنزيه: والذي يقتضي رفع الجبر عن العبد، وإبطال مقولة خلق الله(عز وجل) لأفعال الإنسان، لأن ذلك يصطدم مع أصل العدل الإلهي، إذ أنه سيجبر أناسا على الإيمان، وآخرين على الكفر فتكون لهم حجة يوم القيامة: في أنهم لم يختاروا بين الكفر والإيمان بمحض الإرادة، وإنما كان ذلك مقضيا فيهم مقدّرا عليهم، وبالتالي سيكون ظالما؛ لأنه أعطى لصنف الإيمان الذي قادهم إلى النجاة، وصنف كتب عليه الكفر الذي قاده إلى الهلاك، وبالتالي يستوي الإيمان والكفر، وتصبح بعثة الأنبياء سفها، لأن الأمر والنهي يقع على من يكون فعله حرا، لا مضطرا خارج إرادته فالإيمان والكفر واقع؛ لأن الله تعالى وضعهما في العباد بمحض إرادته ومقتضى حكمته، والعبد منسوبان إليه بالإلزام والاضطرار « فنقول لهذا السائل: ما المراد بأن الإيمان والكفر لا يكون إلا بقضاء الله؟ أتعني بذلك أنه من خَلقِه في الكافر والمؤمن، وأنّه لولا خَلقُه لما صحَّ من العبد ذلك؟، فهذا ما ثبت بالدليل فسادُهُ، لأنه يوجب أن لا أمر ولا نهي ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب. »[103]
3. دليل تنزيه الله (عز وجل) عن الشر الذي يجترحه العباد، فمعلوم أن من تصرفات الناس ما يكون شرا ؛ كالكذب والسرقة والزنا وغيرها، ورمي العبد بالجبر يجعلها منسوبة إلى الله خالقها تعالى، تنزه عن ذلك سبحانه علوا وتنزيها كبيرا « وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقا لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقا لها لوجب أن يكون ظالما جائرا، تعالى

الله عن ذلك علوا كبيرا. »[104]، وقول كهذا هو كفر كلامي يخرج صاحبه من الملة « من أطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر، وهؤلاء القوم إذا اعتقدوا في الله تعالى أنه فاعل للظلم ولما هو أفحش منه فقد كفروا، سواء أجروا هذه اللفظة على الله تعالى أو لم يجروا.»[105].

4. لم تتحرج المعتزلة من إسناد صفة الخلق للإنسان، يوصف بها لإيجاد وصنع أفعاله وليس في ذلك ضرر« وقد دللنا من قبل على أن غير الله تعالى قد يجوز أن يكون خالقا ويوصف بذلك؛»[106]، بما أن صفة الخلق عندهم بيئوا لها دلالة خاصة، خارج معنى الخلق والإبداع من العدم الذي ينفرد به الباري تعالى، ليصبح معهم يفيد معنى الفعل والصنع تدبيرا وتخطيطا « وبينا أن المخلوق لا يفيد أنه مخترع، ولا أنه من فعل الله، تعالى، فلا طائل في إعادته. و دللنا على أن العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى « وتخلقون إفكا»، وقوله: « فتبارك الله أحسن الخالقين»، وقوله: « وإذ يخلق من الطين كهيئة الطير» »[107]

5. الدليل السيكولوجي: وهو أن شهادة الشعور كافية في إثبات حرية الاختيار، فالإحساس الجواني يكشف أننا أحرار قبل الالتجاء إلى عصا الاستدلال بشقيه العقلي والواقعي، وهذا على لسان (**الشهرستاني**) (ت548هـ) ثابت « الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، »[108]، وهو ما يعضده النص العدلي، القاضي أن الإنسان يحس من نفسه إرادة النهوض فينهض، وإرادة القعود فيقعد، فالكل بمحض الإرادة التي هي معيش جواني، وذلك لا يتأتى إلا بزوال الموانع والمعيقات « وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا»[109].

6. ومن الأدلة النقلية التي اعتمدوها وتمسكوا إما بظاهرها تفسيرا، أو أنهم تأولوها وتكلفوا ذلك، واعتبروها متشابها ينبغي أن يُصرف معناها الظاهري بما يخدم مقولة

الحرية: قوله تعالى ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ (الملك. الآية.3)، أي ما ترى في خلق الله(عز وجل) من عيب أو نفص وعدم التناسب والخلل، أو قبح، يعبر عن عدم الإتقان والحكمة في كل ما خلقه الله تعالى، غير أن في أفعال وأقوال العباد ما يكون كفرا، وفسقا، وفحشا ولو حسن بيانه، وما كان هكذا لا يمكن أن يكون مخلوقا من الله لأنه قبيح ويعبر عن سوء صنعة وتدبير، فالتفاوت في الخلق ممكن وهو كثير مما يستحيل إنكاره، لكن التفاوت المقصود من الآية حسب (**قاضي القضاة**) وغير الجائز هو تفاوت في الحكم: «فلا يخلوا إما أن يكون المراد بالتفاوت: من جهة الخلقة، أو من جهة الحكمة. لا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه: إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره »[110]. أما (**الزمخشري**) (ت538هـ) في الكشاف الذي يعد عمدة كتب التفسير الاعتزالي، فإنه لا يخرج في هذا التفسير عن أصوله الاعتزالية، وهذا ينطبق على مقولة حرية الاختيار فقد فسّر الزمخشري قوله تعالى﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً**﴾ (هود. الآية. 118)، ووجه الاستدلال في هذه الآية أن تكليف مبني على الاختيار لا الاضطرار، ودليل ذلك الاختلاف الذي يطبع الملل والشرائع، فلو كان الجبر يطبع تصرفات العباد وأقوالهم وحركة جنانهم، لألزمهم الله(عز وجل) بالإيمان الشامل أو الكفر.وبالتالي يكون التكليف باطلا ويرتفع الحساب، ويتسفه فعل الثواب والعقاب (الوعد والوعيد) « يعني: لاضطرهم إلى أن يكون أهل ملة واحدة أي: ملة الإسلام كقوله:﴿ إنّ هذه أمّتكم أمة واحدة﴾ وهذا الكلام يتضمن نفي اضطرار، وإنه لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين الحق، ولكنّه مكّنهم من الاختيار

الذي هو أساس التكليف، فاختار بعضهم الحق، وبعضهم الباطل، فاختلفوا... »[111].

بعد عرض موقف المعتزلة بإسهاب من مسألة الحرية، يظهر أنها تشكل ضلع مهم من مجموع الأضلاع المشكلة للعدل الإلهي المقوّم الأساسي للعقيدة «وبذلك لم يدافع المعتزلة عن الحرية الإنسانية فقط، بل دافعوا عن العدالة الإلهية أيضا»[112] إلى جانب الأصول الأربعة التي تتبناها المعتزلة، الشيء الذي تطلب منهم التّجنّد نقلا وعقلا للدفاع عن الحرية الإنسانية، أقوى ركن من أركان العدل والتوحيد « ونحن لا ندهش عندما نجد المعتزلة تحاول قدر المستطاع الدفاع عن حرية الإنسان وتأتي بشتى البراهين وتستخدم أقوى طرق المنطق...لأنها تفهم تماما أنها تدافع عن أقوى ركن من أركان الحياة الخلقية كلها، والمسألة واضحة تماما: هل الإنسان قادر على أعماله أم هي مقدرة عليه؟ هل هو مسئول عنها أم غير مسئول؟ لا يوجد حل وسط لهذه المسألة . لذلك هبت المعتزلة إلى الدفاع عن الركن الأساسي (الحرية) لأصلهم الثاني– أعني العدل – ويفخرون بأنهم « أهل العدل» كما أنهم بفخرون بأنهم « أهل توحيد » »[113].

ويقدم (**الحاكم الجشمي**) (ت 494هـ) نصا يجمع فيه كل فروع العدل، وهنا تظهر قمة الترابط والتناسق في المنظومة العدلية لدى المعتزلة، وتبزغ الوحدة العضوية بين الفروع والأصول داخل الجسد الكلامي الاعتزالي، كحقيقة أزكمت أنوف مخالفيهم انبروا للمرافعة عنها « وعلوم العدل: أن تعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وأن أفعال العباد فعلهم، وأنه كلفهم لنفعهم وأعطاهم القدرة والآلة والاستطاعة قبل الفعل ولم يكلف إلا بعد إزالة العلة، وأنه لا يعذب بغير ذنب ولا يأخذ أحدا بذنب غيره، وأنه لابد أن يثيب من أطاعه ويجوز أن يعاقب من عصاه وأنه أخبرنا أنه يعاقبه لا محالة »[114].

**خاتمة**: لقد لعبت المعتزلة دورا مهما وبارزا في تحرير وانعتاق العقل الديني، ذلك العقل ذلك الذي اختار لنفسه التحرك في ميدان العقيدة، فكانت العدلية بحق ناصرة لأصول التوحيد

الإسلامي على رأسها العدل الإلهي، الذي لم يختزلوه في مفهومه المجرد( صفة واسم لله عز وجل)، بل تعدّاه إلى أن نصبوه أصلا دينيا، بل أصبح قضية ومسألة ذات طابع أخلاقي سياسي واجتماعي، بما يستتبعها من مسائل تمس دنيا ودين العباد، ليكون العدل واقعا من فوقهم لطفا ورحمة، ومن بينهم قيمة وفضيلة، فجعلوا العقل حاكما في بحوث الأخلاق وحتى الألوهية، ولم يتوانوا في إسناد صفة الخلق إلى العباد طلبا للتنزيه وتكريسا للمسؤولية، فيبرز حينئذ التكليف بكل أبعاده، في أصوله النفسانية وأسسه الماورائية، وفرارا من أسر الجبر الذي يعطل التكليف، فكانوا بحق فرسان العقلانية في خدمة التوحيد والعدل الإلهي، ورفض التقليد، وإطلاق العنان للعقل المجرد في درك الحقيقة الدينية والاستدلال عليها.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب المجلد الرابع، تحقيق: عبد الله علي كبير ومحمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، بط، القاهرة، ب س ن، ص 2838

[2] نفس المرجع، ص2838

[3] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، راجعه واعتنى به: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، ب ط، 2008، ص 1061.

[4] أبو العباس الفيومي، مخطوط المصباح المنير، ج2، المطبعة التقدم العلمية ، ط1،مصر، 1322هـ، ص 22.

[5] عبد الله البستاني، البستان، المطبعة الأمريكانية، ب ط، بيروت، 1930، ص 1523

[6] الامام الجويني، الإرشاد في قواطع الأدلة، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، ب ط، مطبعة السعادة، مصر، 1950، ص150.

[7] العلامة الحلي، النافع يوم الحشر، الناشر: انتشارات علامة، ب ط، قم، ب س ن، ص43.

[8] أبي عثمان الجاحظ، تهذيب الأخلاق، قرأه وعلّق عليه: أبو حذيفة ابراهيم بن محمد، دار الصحابة للترث، ط1، طنطا، 1989، ص28.

[9] الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة علم أصول الرواية، تحقيق وتعليق: أبي إسحاق إبراهيم بن مصطفى آل بحبح الدمياطي، دار الهادي، ط1، مصر، 2003، ص 272

[10] ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق وتعليق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، المدينة المنورة، 2008،ص 68.

[11] الإمام الصنعاني، ثمرات النظر، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربة السعودية، 1996، ص 55/ 56

[12] نفس المرجع، ص 60.

[13] رسائل ابن حزم الأندلسي، ج1، تحقيق الدكتور: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1987، ص 353 .

[14] عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، مطبعة الدولة، ط1، استانبول، 1928، ص 131.

[15] نفس المرجع، ص 131.

[16] نفس المرجع، ص 132.

[17] مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ، ط1، سوريا- دمشق، 1998، ص26/25.

[18] محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة، 1945، ص 449/484.

[19] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، الدار التونسية للنشر، ب ط، تونس، 1984، ص 225.

[20] نفس المرجع، ص224

[21] علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة، 1995م، ص 196

[22] تيسير أحميد الركابي، العقل والاستدلال العقلي عند المتكلمين، دار الفيحاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان- كندا، 2017، ص114

[23] أبي المظفر الإسرافييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط1، بيروت،1983م ،ص 21

[24] أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، عنيت بتحقيقه، سوسنة ديفلد — فلزر، الناشر فرانز شتاينر فيسبادن، ب ط، بيروت - لبنان ،1961 ، ص3

[25] سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، الأوائل للنشر والتوزيع، ط3، سورية ، 2005، ص 89

* الحَرُورِيَّةُ: طائِفَةٌ مِن الخَوارِجِ الذين خالَفوا عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وخَرجُوا عليهِ وقالوا بتكفِيرِهِ حين قَبِلَ بالتَّحكِيمِ بينَه وبين مُعاوِيَةِ بن أبي سفيان رضي الله عنه، سُمُّوا بذلك؛ لأنَّهم اجتَمَعُوا بعد رُجوعِهِ مِن صِفِّين بِمَكانٍ قُربَ الكوفة يُقالُ له: "حَروراء"، وبها كان أوَّل تحكِيمِهِم واجْتِماعِهِم حين خالَفُوهُ، ويُقالُ لهم أيضًا :"أهل النَّهروان"؛ لأنَّ عَلِيًّا رضي الله عنه قاتَلَهُم هُناك، كما سُمُّوا أيضًا بـ "المحَكِّمَة"؛ لِرَفعِهِم شِعار "لا حُكْمَ إلّا لله، والتِفافُهُم حَوْلَه، وسُمّوا كذلك بِـ "النَّواصِب"؛ لِمُناصَبَتِهِم عَلِيًّا ومَن والاه العَداوَةَ والبَغْضاءَ، وبَراءَتِهِم مِن كَثِيرٍ مِن الصَّحابَةِ مِن السّابِقِينَ

الأَوَّلِينَ مِن أَهْلِ بَدْرٍ وغَيْرِهِم، وسُمُّوا بـ "الوَعِيدِيَّة"؛ لِقولِهِم بِتَخْلِيدِ مَن ارتَكَبَ كَبِيرَةً فِي النّارِ، واسْتَحَلُّوا دِماءَهُم وأَمْوالَهُم، ثُمَّ صارَ هذا الاِسْمُ عامًّا لِكُلِّ مَن اتَّبَعَ مَذْهَبَهُم الفاسِدَ وسَلَكَ طَرِيقَهِم الكاسِد.

من موقع الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي.

https://islamic-content.com/dictionary/word/11744

انظر أيضا : ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، بط، دار صادر، بيروت، ب س ن.، أيضا: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج1، دار العلم للملايين، ط1، لبنان، 1987، ص96

[26] أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، دار الطلائع،ب ط، القاهرة، 2017، ص 140

[27] الشهرستاني، الملل والنحل، تعديل وتقديم: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ب ط، بيروت – لبنان، 2008، ص112

[28] نفس المصدر، ص112

[29] الإمام محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي، ب ط، القاهرة، ب س ن، ص 118

[30] بن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 7

[31] جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل ج1 ،مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط1، ايران قم ،1437هـ ، ص 163

[32] ابي حسين الخياط، الانتصار والرد على بن الراوندي الملحد ، تحقيق دكتور: نيبرج، دار الكتب المصرية ،القاهرة ،1925 ، ص126-127

[33] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الطلائع، بط، القاهرة، 2016، ص24

[34] نفس المرجع، ص 24

[35] أبي الحسين الخياط، الانتصار، ص 127/126

[36] أبي الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به وراجعه: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، ط1، صيدا – بيروت، 2005، ص 185

[37] الشيخ أحمد حسن الخشن ، أصول الاجتهاد الكلامي (دراسة في المنهج)، المركز الاسلامي الثقافي، ط1، لبنان، 2015م، ص17

[38] عواد بن عبد الله المعتق ، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف اهل السنة منها، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية الرياض، ط4 ،2001 م، ص 51

[39] الشهرستاني، الملل والنحل، ص24 .

[40] علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ص 203

[41] احمد محمود صبحي، في علم الكلام "المعتزلة"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط5، بيروت، 1985، ص 141.

[42] القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة، تعليق: الإمام احمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: دكتور عبد الكريم عثمان الناشر مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 1996 م ، ص 301.

[43] عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ب س ن، ص 85.

[44] أحمد محمود صبحي، نفس المصدر، ص 142/141.

[45] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 301.

[46] ستار جبر حمود الأعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، ط1، العتبة العباسية المقدسة ، 2017،ص 353

[47] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، المعتزلة، ص 142

[48] فرقة من الفرق الكلامية تفردت بالقول أن الإنسان مجبر لا قدرة له ولا استطاعة وأن أفعاله تنسب إلى الله حقيقة، وأن الإنسان في هذا العالم كالريشة في مهب الريح وبهذا فهو مسير لا مخير، وفي تعريف الجبر يقول **الشهرستاني** « الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى » (أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل ، ص 69) فكل من نفى القدرة والفعل للعبد سمي جبريا.

[49] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 121

[50] الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، ص 43

[51] القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف ج1، المطبعة الكاثوليكية، ب ط، بيروت، ب س ن، ص227

[52] مجموع كتب ورسائل الامام القاسم بن ابراهيم الرسي ، دراسة وتحقيق عبد الكريم أحمد جدبان، دار الحكمة اليمانية، ط1 ،2001 ، ص593

[53] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 431

[54] نفس المصدر، ص 519

[55] نفس المصدر، 520

[56] احمد بن يحيى المرتضى ، المنية والأمل ،عني بتصحيحه: توما أرنلد، دائرة المعارف العلمية ب ط، حيدر آباد، 1316هـ ، ص6

[57] قاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب العدل والتوحيد،ج 14، تحقيق: الأستاذ مصطفى السقا، مراجعة: الدكتور ابراهيم مدكور، إشراف: الدكتور طه حسين، ب ط، ب د ن، ب م ن، ب س ن، ص6

[58] نفس المصدر، ص 13

[59] نفس المصدر، ص 53

[60] نفس المصدر ، ص53

[61] ألبير نصري نادر ،فلسفة المعتزلة، ج1، مطبعة الرابطة، ب ط، الاسكندرية، 1951،ص 74/73

[62]عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق، ص 221

[63]الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الامام زيد بن علي الثقافية ، ط2، صنعاء الجمهورية اليمنية،2008 ، ص115

[64]نفس المصدر، ص 115

[65]سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 98

[66]الخياط ، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، ص 66

[67]نفس المصدر، ص 85

[68]القاضي عبد الجبار ، المغني ج6، ص 34

[69] أبو الحسين البصري، تصفح الأدلة، تحقيق: ويلفرد مادلنغ وزابينا اشميتكه، مطبعة ألمانية، ب ط، فيسبادن، 2006 ، ص89

[70] المغني، ج6، ص 15

[71] شرح الأصول الخمسة، ص 565

[72] جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج3، ص 460

[73] القاضي عبد الجبار ، المغني ج6، ص18

[74] المغني، ج6، ص6

[75] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، تحقيق: محمد عمارة، بط، ب م ن، ب س ن، ص 233

[76] عبد الستار الراوي، ثورة العقل، دار الخلود للتراث، ط1، القاهرة، 2006، ص 42

[77] عبد الكريم عثمان ، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بط، ب م ن، ب س ن، ص 438/437

[78]صالح بن مهدي المقبلي، العلم الشامخ، ط1، مصر، 1328، ص 174

[79] شرح الأصول الخمسة، 310/309

[80] شرح الأصول الخمسة، ص 565

[81] المغني، ج6، ص20

[82] عبد الكريم عثمان، نفس المرجع، ص 439/438

[83] شرح الأصول الخمسة، ص 39

[84] شرح الأصول الخمسة، ص 43

[85] المغني، ج6، ص 103

[86] شرح الأصول الخمسة، ص 565

[87] سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، دار علاء الدين، ط1، سورية- دمشق، 2008، ص 295

[88] المغني، ج8، ص 83

[89] القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، ص 256/255

[90] علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر، ب ط، طرابلس- ليبيا، 1967، ص26

[91] مركز نون للتأليف والترجمة، بحوث في العقيدة الإلهية، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية،ب ط، بيروت- لبنان، 2011، ص 120

[92] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص232

[93] عبد الستار الراوي، العقل والحرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1980، ص 367

[94] الشهرستاني، الملل والنحل، ص69

[95] . جهم بن صفوان (... - 128 هـ =... - 745 م) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب: رأس (الجهمية) قال الذهبي :الضال المبدع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شرا عظيما. كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه نصر بن سيار، فطلب جهم استبقاءه، فقال نصر : )لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت ) وأمر بقتله، فقتل. ( خير الدين الزركلي، الأعلام، ج2، دار العلم للملايين، ط15، بيروت/ لبنان ، 2002، ص141) ، وانظر ترجمته أيضا، الملل والنحل للشهرستاني، ص 69، وأيضا: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، تحقيق: حسين الأسد، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1982، ص26.

[96] القاضي عبد الجبار، المغني، ج8، ص 3

[97] ابراهيم مدكور، في الفسلفة الإسلامية، ج2، مكتبة الدراسات الفلسفية، بط، ب م ن، ب س ن، ص 98

[98] أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، نشر: أيمن فؤاد السيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، دار الفارابي للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2017، ص 3

[99] المغني، ج8، ص 3

[100] للاطلاع أكثر ينبغي العودة إلى موسوعة المغني ج8، ص 106

[101] المغني، ج8، ص 110

[102] نفس المصدر، ص 114

[103] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 126

[104] شرح الأصول الخمسة، ص 345

[105] شرح الأصول الخمسة، ص 348

[106] المغني، ج8، ص 283

[107] المغني، ج8، ص 163

[108] أبي الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، 2009، ص 73

[109] شرح الأصول الخمسة، ص 336

[110] نفس المصدر، ص 355

[111] أبي القاسم الزمخشري، تفسير الكشاف، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شياحا، دار المعرفة، ط3، بيروت- لبنان، 2009، ص502

[112] عاطف العراقي، هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 1993، ص103

[113] ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج2، مطبعة الرابطة، ب ط، الاسكندرية، 1951، ص67

[114] نفس المرجع ص 37