T.C

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (ARAPÇA) BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin İrade Sıfatı Konusunda Behşemiyye'ye Muhalefeti: Analitik ve Mukayeseli Bir İnceleme

مخالفة أبي الحسين البصري للبهشمية في صفة الإرادة: دراسة تحليلية مقارنة

AMAL GHAHIN

2501220325

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi: Münzir Şeyhhasan

İSTANBUL – 2026

ÖZ

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin İrade Sıfatı Konusunda Behşemiyye'ye Muhalefeti: Analitik ve Mukayeseli Bir İnceleme

Amal Ghahin

Bu çalışma, Mu'tezile kelam düşüncesinde irade meselesini, Ebu'l-Hüseyin el-Basri ile Behşemiyye ekolü arasındaki ilahi iradenin mahiyeti konusundaki ihtilaf üzerinden ele almaktadır. Çalışmanın amacı, bu ihtilafın niteliğini ve Mu'tezile içerisindeki kelami düşüncenin gelişimine olan etkisini ortaya koymaktır. Başta Ebu Haşim el-Cübbai olmak üzere Behşemiyye mensupları, iradenin ilim ve kudretten bağımsız bir sıfat olduğunu ve Allah'ın mümkün varlıklardan birini diğerine tercih etmesini sağlayan unsur olduğunu savunmuşlardır. Ebu'l-Hüseyin el-Basri ise bu anlayışı reddederek, iradenin Allah'ın zatında kaim müstakil bir sıfat olmadığını, bilakis ilme irca edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre Allah'ın bir fiili irade etmesi, o fiilin iyi olduğunu bilmesi anlamına gelirken; bir fiilden hoşnut olmaması ise onun kötü olduğunu bilmesi anlamına gelmektedir.

Araştırma, karşılaştırmalı analitik yöntem esas alınarak yürütülmüş; Mu'tezili kelamcıların metinleri incelenmiş ve Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin görüşlerinin felsefi ve mantıksal boyutları Behşemiyye'nin yaklaşımıyla karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Çalışma, Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin Allah'ın fiillerini bağımsız bir iradeye dayanarak değil, fiilin maslahatını bilmesinden kaynaklanan bir saik doğrultusunda gerçekleştirdiğini savunduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca o, Allah'ın şerri irade edebileceği düşüncesini de reddetmiştir; zira bu durum, Allah hakkında ya şerrin kötülüğünü bilmemeyi ya da ona ihtiyaç duymayı gerektirir ki, her ikisi de Allah için imkansızdır.

Anahtar Kelimeler: İrade, Mutezile, Behşemiyye, Ebu'l-Hüseyin el-Basri, Kelam, İlahi sıfatlar.

ABSTRACT

Abū Al-Ḥusayn Al-Baṣrī's Disagreement With Al-Bahshamiya On The Concept of Will: A Comparative Analytical Study

Amal Ghahin

This study examines the concept of will in Muʿtazilite theological thought through an analysis of the dispute between Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī and the Bahshamiyya regarding the nature of divine will. The study aims to clarify the nature of this disagreement and its impact on the development of theological thought within the Muʿtazila. The Bahshamiyyans, led by Abū Hāshim al-Jubbāʾī, maintain that will is an attribute independent of knowledge and power, through which God specifies one of the possible alternatives rather than another. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī rejected this conception, arguing that will is not an attribute subsisting in the divine essence; rather, it is reducible to knowledge. According to him, God's will signifies His knowledge of the goodness of an act, while His aversion to an act signifies His knowledge of its evil.

The study adopts a comparative analytical methodology, examining the texts of Muʿtazilite theologians and analyzing the philosophical and logical dimensions of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's position in comparison with the Bahshamiyyan view. The findings show that Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī holds that God does not act based on an independent will, but rather based on motive, namely His knowledge of the benefit or appropriateness of an act. He also rejects the notion that God could will evil, since this would entail either ignorance of its evil nature or a need for it—both of which are impossible with respect to God.

Keywords: Will, Muʿtazila, Bahshamiyya, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Kalām, Divine Attributes.

الملخص

مخالفة أبي الحسين البصري للبهشمية في صفة الإرادة: دراسة تحليلية مقارنة

أمل جاهين

تناولت هذه الدراسة مسألة الإرادة في الفكر الكلامي المعتزلي، من خلال تحليل الخلاف بين أبي الحسين البصري والبهشمية حول ماهية الإرادة الإلهية. هدفت الدراسة إلى بيان طبيعة هذا الخلاف، وأثره في تطور الفكر الكلامي داخل المعتزلة، حيث يرى البهشميون، وعلى رأسهم أبو هاشم الجبائي، أن الإرادة صفة مستقلة عن العلم والقدرة، وهي التي يخصِّص الله بها أحد الممكنات دون غيره. وقد رفض أبو الحسين البصري هذا المفهوم، معتبراً أن الإرادة ليست صفة قائمة بذاته تعالى، وإنما هي راجعة إلى العلم، حيث إن إرادة الله تعني علمه بحسن الفعل، وكراهيته للفعل تعني علمه بقبحه.

اعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن، حيث تمت دراسة نصوص المتكلمين المعتزلة، وتحليل الأبعاد الفلسفية والمنطقية لموقف أبي الحسين البصري مقارنة برؤية البهشميين. وقد أظهرت الدراسة أن أبا الحسين البصري يرى أن الله لا يفعل الأشياء بناءً على إرادة مستقلة، وإنما بناءً على دافعه، وهو علمه بمصلحة الفعل. كما أنه رفض فكرة أن الله يمكن أن يشاء الشر، لأن ذلك يستلزم إما الجهل بقبحه أو الحاجة إليه، وكلاهما محال في حق الله.

الكلمات المفتاحية: الإرادة، المعتزلة، البهشمية، أبو الحسين البصري، علم الكلام، الصفات الإلهية.

فهرس الموضوعات

ÖZET iii
ABSTRACT iv
الملخص v
فهرس الموضوعات vi
الاختصارات viii
المدخل 1
1. المدرسة البهشمية وتوجه أبي الحسين البصري الكلامي 7
1.1. أبو هاشم الجبائي: 7
1.1.1. مؤلفاته وآراؤه الكلامية 8
2.1.1. ملامح مدرسته الكلامية (البهشمية) 9
3.1.1. خلافه مع أبيه أبي علي الجبائي 9
4.1.1. المسائل العقدية التي خالفه فيها 9
5.1.1. الأثر لهذا الخلاف داخل المعتزلة 11
2.1. أبو الحسين البصري 12
1.2.1. تعريفه وسيرته الفكرية 12
2.2.1. أبرز مؤلفاته وآراءه الكلامية 13
3.2.1. مداخل الخلاف مع المدرسة البهشمية 14
4.2.1. أثر هذه المخالفة على تطور الفكر المعتزلي 15
2. منشأ النقاش حول الإرادة وموقعها من الخلاف الكلامي المعتزلي 16
1.2. مدخل تحليلي: جذور المسألة 16
2.2. الإرادة في اللغة والاصطلاح 17
3.2. تصنيف الصفات (ذاتية/ فعلية) 18
1.3.2. مفهوم الصفة الذاتية 19
2.3.2. مفهوم الصفة الفعلية: 22
4.2. الإرادة عند المعتزلة 26
1.4.2. مفهوم الصفات الذاتية واختلافهم في عددها 27
2.4.2. مفهوم الإرادة كصفة فعلية لدى المعتزلة 30
3. الإرادة بين البهشمية والبصرية 32
1.3. نظرية الأحوال البهشمية وأثرها في تفسير الصفات 35
1.1.3. الغاية من إثبات الأحوال: تجنب التجسيم والتعطيل 37

2.1.3. أنواع الأحوال وتطبيقها على الصفات الإلهية عند مثبتيها 39
2.3. نقد أبي الحسين البصري للأحوال 43
1.2.3. مفهوم الداعي وتبعية الإرادة للعلم عند أبي الحسين البصري 46
2.2.3. العلاقة بين الإرادة والأمر الإلهي..... 49
3.2.3. دلالة الصيغة وأثرها في تفسير الإرادة..... 51
4.2.3. الفرق بين الإرادة والتمني والشهوة في السياق الجدلي..... 55
5.2.3. الرد على القاضي عبد الجبار في تفسير الإرادة: الموقف البصري كما صاغه الملاحمي56
6.2.3. اتفاق البصرية والبهشمية في نفي تفسير الإرادة بالشهوة 57
3.3. امتداد أثر المدرسة البصرية من المعتزلة إلى التيارات الشيعية والفكر السنّي والقرائي..... 58
الخاتمة والتوصيات..... 66
المصادر والمراجع..... 69

الاختصارات

هـ: هجري

م: ميلادي

د.ت: دون تاريخ

د.ط: دون طبعة

ت: توفي

المدخل

منذ البدايات الأولى لنشأة علم الكلام، شكّلت مسألة الصفات الإلهية محورًا رئيسيًا للجدل الفكري، وظهرت بوادر الخلاف حولها في وقت مبكر بين المعتزلة والمجبرة. إلا أن هذا النقاش شهد تصاعدًا ملحوظًا مع بروز المدرسة الأشعرية، التي أصبحت الخصم الفكري الأبرز للمعتزلة في هذا الميدان.

وفي خضم هذا الجدل، برزت صفة الإرادة بوصفها من أكثر الصفات إثارة للنقاش، نظراً لصلتها الوثيقة بفهم أفعال الله وتقديره، وعلاقته بمسائل الخير والشر، والعدل الإلهي، والتكليف، والخلق. لقد أضحت الإرادة مفهوماً مركزياً لا يمكن تجاوزه عند البحث في طبيعة العلاقة بين الذات الإلهية وأفعالها، مما جعلها محورًا أساسياً في بناء التصورات الكلامية المختلفة حول العدل والقدرة الإلهية.

ولم يقتصر هذا الجدل على التباين بين الفرق الكلامية الكبرى، بل امتد إلى داخل المدرسة الواحدة، ويظهر هذا بوضوح في المدرسة المعتزلية، التي شهدت تيارات داخلية متباينة في مناهجها وأصولها، رغم اتفاقها العام على مبادئ العدل و التوحيد، لذا تظهر أهمية هذا البحث، الذي يتناول بالدراسة التحليليّة المقارنة موقف كلا من المدرسة البهشمية -نسبة إلى أبي هاشم الجبائي- وموقف أبي الحسين البصري، أحد أبرز مفكري المعتزلة في القرن الخامس الهجري والذي قد قدم قراءة نقدية داخلية دقيقة لبعض أصول البهشمية، وسعى إلى إعادة بناء التصور الكلامي المعتزلي بما يعزز الطابع العقلي والتحليلي دون الخروج عن الإطار العقدي للمذهب.

يُركز البحث على صفة الإرادة بوصفها نموذجًا خصبًا للخلاف، وينطلق من الإشكالية التالية:

ما هي أوجه الاتفاق والاختلاف بين المدرستين البهشمية والبصرية في تصور الإرادة الإلهية، من حيث الثبوت، والتعلق، والموقع ضمن منظومة الصفات الإلهية، وكيف أثر هذا التصور على مفاهيم أخرى مركزية كمفهوم العلم؟ وهل يمثّل موقف أبي الحسين انفصالًا منهجيًا عن البهشمية، أم تطويرًا داخليًا للمذهب المعتزلي بصفة عامة وللمدرسة البهشمية بصفة خاصة؟

وتتجلّى أهمية هذه الإشكالية في أنها لا تتعلّق بجانب فرعي أو مسألة هامشية، بل ترتبط بأحد المكونات الأساسية في التصور العقدي للإله، كما عرضته مدرستان كلاميتان بارزتان تركتا أثرًا مهمًا في الفكر الإسلامي. ومن ثم، فإن تناول هذه الإشكالية يتيح فهمًا أوسع لمناهج التفكير الكلامي، وطرائق الاستدلال والتأويل لدى المعتزلة.

كما أن دراسة هذا الخلاف تُسلط الضوء على التحولات الفكرية الداخلية التي ظهرت في الفكر المعتزلي، لا سيما في القرن الخامس الهجري، حيث ظهرت محاولات لإعادة بناء بعض الأصول على ضوء نقد داخلي، دون الانخراط في المذاهب الفلسفية العقلانية المحضة، أو الاندماج في المذهب الأشعري، وبهذا يشكل البحث مدخلًا لدراسة آليات النقد الداخلي ومدى تأثيره في بلورة رؤى جديدة داخل التيارات الكلامية، مما قدم بعضًا من المقاربات الفكرية التي ساهمت في إثراء المجال الكلامي.

مع الالتزام بالأسس المنهجية المتبعة، واجه البحث عددًا من التحديات من أبرزها:

- تشعّب مادة البحث في المصادر الكلامية الأصلية، وتداخل مباحث الصفات، مما استدعى فرزًا دقيقًا للمادة المتعلقة بالإرادة تحديدًا.
- التعقيد الاصطلاحي والمنطقي في بعض الكتب مثل، **تصفح الأدلة** لأبي الحسين البصري **وشرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار، بما يتطلب استيعابًا دقيقًا لأدوات الجدل الكلامي.
- ندرة الدراسات المقارنة التي تعالج هذا الخلاف داخل المدرسة المعتزلية نفسها، مما زاد من عبء التأسيس والتحليل.

أما **هدف البحث**، فيتمثل في:

- بيان الخلفيات المنهجية والفلسفية التي شكلت مواقف المدرستين،
- توضيح الأسس العقلية واللغوية التي بني عليها تصور الأطراف لصفة الإرادة.
- تحليل أثّر هذا الخلاف في البنية العامة لنظرية الصفات، وفي علاقة الإرادة بالعلم الإلهي.

وقد اقتصر البحث على حدود المدرسة المعتزلية فقط، دون التوسّع في عرض مواقف الأشاعرة أو الفلاسفة إلا بقدر ما يخدم المقارنة أو يضيء سياقًا بعينه. كما لم يتعرض البحث لأثر هذه الآراء في الفرق السياسية أو القبول الفكري لدى المتلقين؛ بل بقي في حدود التحليل العقدي المجرد للمسألة.

اعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن، مع استحضار البعد الجدلي الأصولي عند كل فريق، وإبراز أثر اللغة والمنطق والنص الشرعي في بناء مواقفهم، دون الوقوع في تقييم عقدي أو تبنٍّ مذهبي، إذ أن الغرض الرئيسي هو استكشاف كيفية تولّد الخلاف داخل الاتجاه الواحد، وكيف يمكن لمفاهيم مشتركة أن تثمر تصورات مختلفة.

وقد جاء اختيار هذا الموضوع بدافع علمي ومنهجي من الرغبة في فهم كيف يتحرّك الخلاف داخل المدرسة الواحدة، وكيف تبني الاتجاهات الكلامية تصوّرات مختلفة انطلاقًا من مفاهيم مشتركة. كما أن التركيز على صفة واحدة -هي الإرادة - يسمح بتفكيك دقيق للعلاقة بين العقل والنص، دون الغرق في عموم الصفات، والخوض في رؤى عدة حول الصفات الأخرى والتشعب في مناقشتها والجدل حولها.

وقد رأيتُ أن أخصّ هذه الدراسة بتحليلٍ موضوعي لما ترتّب عليها من مواقف منهجية في النظر إلى الصفات الإلهية، وارتباطها بالتنزيه من جهة، وبمبدأ العدل من جهة أخرى.

وقد انطلقت هذه الدراسة من مراجعة المصادر الأصلية التي تمثّل المرجعية الأساس لفهم الإشكالية، وفي مقدماتها مؤلفات أبي الحسين البصري، ولا سيما **تصفح الأدلة**، الذي يعتبر من أبرز ما خلفه من تراث أصولي وكلامي، إذ يعبّر عن منهجه في تفكيك المفاهيم الكلامية الكبرى، إلى جانب كتب تلاميذه والناقلين عنه من المتكلمين المتأخرين كابن الملاحمي في كتابيه **المعتمد في أصول الفقه**، و**الفائق**، كذلك كتاب النجراني المسمى

بـ **الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء**، والتي تعكس تطور الفكر البصري فيما بعد البصري. كما اعتمدت على كتب المدرسة البهشمية، وخصوصًا ما نقله القاضي عبد الجبار في **شرح الأصول الخمسة** و**المغني**، حيث تعد كتاباته مرآة دقيقة لما قرره أبو هاشم الجبائي وتلاميذه في مسائل الصفات، بما فيها صفة الإرادة والتي خصص لها القاضي جزءًا كاملًا في كتابه **المغني**، وقد ساعد هذا في بناء صورة متكاملة للموقف البهشمي في مقابل الاتجاه البصري.

كذلك استفادت الدراسة من كتابات المتكلمين الذين قدّموا نقدًا للبهشمية، كالشهرستاني في **الملل والنحل** وكذلك كتابه **نهاية الإقدام في علم الكلام**، والبغدادي من خلال كتابه **الفرق بين الفرق**، وأبو الحسن الأشعري من خلال كتابه **مقالات الإسلاميين**، وغيرها من المصنفات التي سمحت بتتبع الخلافات الداخلية ضمن المدرسة المعتزلية.

كما لم تغفل الدراسة الاستفادة من الجهود المعاصرة التي تناولت تطوّر الفكر الكلامي المعتزلي، وتياراته الداخلية، وذلك من خلال الرسائل الجامعية، والأبحاث المحكمة والدراسات الأكاديمية الحديثة التي أعادات قراءة المتون التراثية ضمن سياقها الزمني والفكري وعلى رأسها دراسة المنهج الكلامي عند أبي الحسين البصري والتي سيأتي الحديث عنها في الجزء القادم.

واستنادًا إلى خطة منهجية واضحة، يتكوّن البحث من ثلاثة فصول رئيسية تغطّي جوانب الموضوع المطروح:

- **الفصل الأول:** تناول التعريف بكلٍ من أبي هاشم الجبائي والبهشمية وأسباب نشأتها، كذلك التعريف بالبصري ومنشأ الخلاف بينه وبين البهشمية.

- **الفصل الثاني:** بحث في مفهوم الإرادة في علم الكلام، وموقعها ضمن تصنيفات الصفات الإلهية، واختلاف الفرق الإسلامية في تحديد طبيعتها (هل هي ذاتية أم فعلية؟)، مع التركيز على الموقف المعتزلي.

- **الفصل الثالث:** خُصّص ليقدّم تحليلًا نقديًا لموقف أبي الحسين البصري، ومدى نجاحه في تجاوز إشكالات القول بالأحوال، دون الوقوع في التشبيه أو التعطيل، في مقابل البنية البهشمية.

وعلى الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت موضوع الإرادة ونظرية الأحوال والمدرسة المعتزلية بوجه عام، إلا أن الاطلاع على الأدبيات المتوفرة لا يُظهر وجود دراسة مستقلة تناولت بالتفصيل موقف أبي الحسين البصري وخلافه مع البهشمية في مسألة صفة الإرادة تحديدًا. ومن هنا، تهدف هذه الدراسة إلى الإسهام في معالجة هذا الجانب، على أمل أن تُضيف لبنة متواضعة في سياق البحث الكلامي في الفكر الإسلامي.

تنوعت الدراسات السابقة ما بين أعمال أصيلة محققة، وأبحاث تحليلية تناولت جوانب متفرقة من الإرادة أو من نظرية الأحوال، ويمكن تصنيفها إلى ثلاث اتجاهات:

أولًا: الدراسات المتعلقة بأبي الحسين البصري ومنهجه الكلامي

- **دراسة د. خليل إبراهيم دلن:(2023) [1]**

في دراسته الموسومة **"المنهج الكلامي عند أبي الحسين البصري"**، سعى الباحث إلى رسم صورة شاملة لفكر أبي الحسين البصري الكلامي، متتبعًا ملامح نسقه العقلي وموقعه ضمن تطور المدرسة المعتزلية. اعتمد على منهج تتبعي نظري لتعويض غياب مؤلفات البصري الأصلية، فحلل أقواله كما وردت في مصادر لاحقة.

تضمنت الدراسة أربعة فصول رئيسية غطّت مسائل المعرفة، التوحيد، العدل، والنبوة، وأبرزت تأثر المتأخرين بمنهجه في الاستدلال وإثبات الواجب؛ إلا أن الدراسة رغم أهميتها التوثيقية بقيت أقرب إلى عرض تركيبي عام لفكره، دون أن تتعمق كثيرًا في تفكيك البنية الجدلية لمقولاته أو تقاطعها مع الفرق المخالفة كالبهشمية.

وتكمن قيمة هذه الدراسة في كونها من أوائل المحاولات المنهجية لتجميع تصور متكامل عن البصري، لكنها تترك مجالًا مفتوحًا للدراسات المقارنة والنقدية، خاصة فيما يتعلق بمسائل الإرادة والداعي ونظرية الحال.

- **دراسة شيمشك أوزكان: (2024)[2]**

رسالة دكتوراه بعنوان: منهج علم الكلام لدى المعتزلة في الفترة المتأخرة

تناولت هذه الدراسة التحليلية منهج علم الكلام في مرحلة شهدت تحوّلات فكرية ومنهجية بارزة، مع التركيز على المدرسة البصرية بوصفها نموذجًا لمدرسة كلامية متحوّلة. اعتمدت الدراسة على تتبّع أعمال مؤسس المدرسة وتلاميذه ضمن إطار المقارنة التاريخية والمنهجية بين المعتزلة والمدرسة البصرية. أبرزت الدراسة كيف اعتمد المتكلمون –وخاصة في أوساط المعتزلة– على العقل في تأسيس القضايا الكلامية، وبيّنت الأدوات الاستدلالية التي وظفوها مثل السبر والتقسيم، النفي والدلالة، انعكاس الأدلة، وقياس الغائب على الشاهد، وما أدّته من دورٍ في النقاشات الميتافيزيقية الكبرى. كما كشفت الدراسة عن تغيّرات في منهجية التفكير الكلامي وآليات النقاش وإدارة الحُجج، موضحةً أن هذه المرحلة كانت نقطة تحوّل مهمة في تاريخ علم الكلام؛ إذ ساهمت المدرسة البصرية، عبر أعمالها النقدية ومقارباتها المنهجية، في إعادة صياغة الإطار النظري للكلام ودمج التفكير العقلي ضمن بنية القضايا الكلامية، مما أسهم في إثراء أدوات هذا العلم وتجديد آفاقه.

ثانيًا: الدراسات حول المدرسة البهشمية ونظرية الأحوال

- **دراسة خلف محمد متولي نصار:(2025) [3]**

---

[1] Delen, Halil İbrahim: *Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin Kelam Sistemi*, (Fecr Yayınları, Ankara: 2023).

[2] Şimşek, Özkan, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam Ana Bilim Dalı, (Doktora Tezi 2024).

[3] متولي، خلف محمد، الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب، ط 1، القاهرة: نور اليقين، 2025.

في رسالته للدكتوراه الموسومة **"الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطور المذهب"**، تناول الباحث مسار المراجعة الذاتية في الفكر المعتزلي المتأخر، مسلطًا الضوء على دور أبي الحسين البصري في تفكيك البنية البهشمية التقليدية، وبلورة تصور جديد للإرادة والعلم والداعي.

اعتمدت الدراسة على تحليل نصي دقيق ومقارنات داخلية بين مراحل تطور الفكر المعتزلي، وبيّنت كيف مهّد النقد الذاتي لتطورات عقلانية لاحقة في بنية المذهب.

ورغم عمق الطرح النظري، فإن الدراسة بقيت عامة في عرضها لمقولات البصري، دون تفصيل دقيق لبنيته الجدلية أو نقده التفصيلي لنظرية الأحوال، مما يفتح المجال لاستكمال هذا الجانب في دراسات متخصصة.

ثالثًا: دراسات تناولت الإرادة في الفكر الكلامي عمومًا

- **وحيد محمد محمد عطية زين[4]**

"الإرادة الإلهية بين القاضي عبد الجبار والإمام الشيرازي: دراسة مقارنة"

تناولت هذه الدراسة مسألة الإرادة الإلهية في ضوء المقارنة بين القاضي عبد الجبار المعتزلي والإمام الشيرازي الأصولي، مركّزة على الفروق المنهجية والمعرفية بين المدرستين: العقلانية الاعتزالية من جهة، والمدرسة الأصولية الإمامية من جهة أخرى. سعى الباحث إلى تحليل الأسس التي قامت عليها رؤية كل من المتكلمين، خاصةً فيما يتعلق بعلاقة الإرادة بالعلم، والعدل، والقدرة الإلهية. ركّزت الرسالة على إبراز موقف القاضي عبد الجبار بوصفه ممثلًا ناضجًا لتيار المعتزلة البهشمية، مع مقارنة دقيقة برؤية الشيرازي الذي يجمع بين المعطى العقلي والنقلي في بناء تصور الإرادة. وتكمن أهمية الدراسة في توسيع مجال المقارنة بين المدرستين السنية والشيعية في علم الكلام، وفي إبراز مدى تأثر كل منهما بالبنية المذهبية التي ينتمي إليها. أما من حيث النقد، فرغم القيمة التحليلية للرسالة، فإنها لم تتعرض بشيء يُذكر لمواقف متأخري المعتزلة مثل أبي الحسين البصري، الذي يُعدّ مفصليًا في نقد نظرية الإرادة البهشمية، مما يجعل من المفيد استكمال أوجه المقارنة في دراسات لاحقة أكثر شمولًا.

- **إيمان عبد المؤمن محمد سعد الدين[5]**

"الإرادة بين الإطلاق والتقييد عند المعتزلة وأهل السنة"

---

[4] زين، وحيد محمد محمد عطية، الإرادة الإلهية بين القاضي عبد الجبار والإمام الشيرازي، *المجلة العلمية لكلية الأصول والدعوة جامعة الزقازيق*، جامعة الأزهر، العدد2، المجلد 34، 2022.

[5] سعد الدين، إيمان عبد المؤمن محمد، الإرادة الإلهية بين الإطلاق والتقييد عند المعتزلة وأهل السنة، *حولية كلية أصول الدين والدعوة بطنطا* -مصر، العدد9، المجلد9، 2017.

تناولت هذه الدراسة مسألة الإرادة الإلهية من حيث طبيعتها المطلقة أو المقيّدة، وذلك في سياق مقارنة بين اتجاهي المعتزلة وأهل السنة .سعت الباحثة إلى تحليل مدى اتساق القول بإطلاق الإرادة أو تقييدها بالعلم أو الحكمة، وتأثير ذلك على فهم العدل الإلهي والتكليف والمسؤولية.

عرضت الدراسة بوضوح موقف المعتزلة القائلين بتقييد الإرادة بالداعي والعلم، وموقف أهل السنة القائلين بإطلاق الإرادة الإلهية وعدم خضوعها لعلل، مستندة إلى نصوص رئيسية من كتب العقيدة والكلام لدى الفريقين.

أهمية هذه الدراسة أنها تساهم في توضيح البنية المفهومية والجدلية للمسألة عبر تقديم عرض مقارن، يبرز الأصول العقلية والنقلية لكلا الاتجاهين.

أما من حيث النقد، فإن الدراسة لم تتوسّع في تحليل التحولات الداخلية داخل المدرسة المعتزلية، وخاصة دور أبي الحسين البصري في تعميق مفهوم تقييد الإرادة بالداعي والعلم، وهو ما يمثل تطورًا نوعيًّا داخل التيار نفسه، وليس مجرد تقابل خارجي مع أهل السنة. وبالتالي، تبقى الحاجة قائمة لدراسات تكميلية تعالج هذه الدقة الداخلية داخل المعتزلة أنفسهم.

وتأمل الباحثة أن يُسهم هذا العمل في إلقاء الضوء على جانب مهم من الجدل العقدي داخل المدرسة المعتزلية، بما يفتح آفاقًا أمام دراسات أكثر عمقًا تُقارب المذاهب الكلامية من داخل بنيتها الفكرية. كما تطمح إلى أن يُسهم هذا الطرح في إبراز ثراء التراث الكلامي وجدليته العقلية، على نحو يُمهّد لحوار معرفي بنّاء بين الاتجاهات المختلفة، ويُرسّخ ثقافة تقبّل الاختلاف، والنظر إلى الآراء العقدية ضمن إطار من الانفتاح والتأنّي، دون تعصّب أو تشويه، وبما يتّسق مع مقاصد العقيدة الإسلامية وروحها الأصيلة.

1. المدرسة البهشمية وتوجه أبي الحسين البصري الكلامي

يُعَدّ التعريف بالمدارس الكلامية وأعلامها مدخلًا ضروريًا لفهم طبيعة التطورات العقدية التي شهدها الفكر المعتزلي في مراحله المتأخرة. فقد أفرزت التحولات العلمية والفكرية في القرن الرابع الهجري أنماطًا متعددة من النظر الكلامي، ساهمت في تعميق الجدل حول قضايا مركزية كمسألة الصفات، والأحوال، والإرادة.

وفي هذا الفصل، نسلّط الضوء على المدرسة البهشمية وتوجّهاتها الفكرية، من خلال دراسة سيرة أبي هاشم الجبائي وملامح مشروعه الكلامي، مع التوقف عند الخلاف المشهور بينه وبين والده أبي علي الجبائي. ثم ننتقل إلى عرض التوجّه الكلامي لأبي الحسين البصري، وسمات مدرسته المستقلة، مع إبراز أهم وجوه الخلاف بينه وبين البهشمية، تمهيدًا لتحليل الخلفيات النظرية التي شكّلت أساس الخلاف في مسألة صفة الإرادة.

1.1. أبو هاشم الجبائي:

هو أبو هاشم عبد السلام (ت. 321هـ/933م)، ابن أبي علي الجبائي (ت. 303هـ/916م)[6] مؤسس المدرسة البهشمية، وأحد أبرز أعلام الكلام في القرن الرابع الهجري.[7]

اختلفت المصادر حول تاريخ ميلاده، فقيل عام 274هـ،[8] لكن جميعها اتفقت على تحديد وفاته في عام (321هـ/933م).[9] عُرف بذكائه وفطنته، حيث وصفه ابن النديم بأنه "صانع للكلام ومقتدر عليه". نشأ في كنف والده أبي علي الجبائي، الذي أشرف على تعليمه منذ صغره، رغم كثرة أسئلته وإلحاحه في طلب العلم، حتى قيل إن والده كان يضيق من إلحاحه".[10] درس أبو هاشم النحو على يد المبرمان، *وقد* تميز أبو هاشم بتوجهه نحو اللغة والأدب، حتى أنه تفوق على والده في هذا المجال. وقد قال الحموي في مقارنته بينهما إنه "فضل عليه بعلم الأدب"[11]، حيث كان إمامًا في اللغة العربية، حتى أُطلق عليه لقب "أبو هاشم النحوي" لشهرته في علم العربية والنحو. وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى أنه رأى تعليقًا لأبي هاشم في حواشي كتاب **الجمل** لابن السراج،[12] دلالة على اطلاعه العميق باللغة.

---

[6] الذهبي، عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: حسين أسد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ - 1985م، ج 14، ص 184.

[7] الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، *الوافي بالوفيات*، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت، ج 18، ص 163.

[8] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، *البداية والنهاية*، ط 1، القاهرة: مطبعة السعادة، 1348هـ، ج 11، ص 176.

[9] الصفدي، *الوافي بالوفيات*، ج 18، ص 263.

[10] ابن النديم، *الفهرست*، اعتنى به: الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت: دار الفتوى، 1417هـ، ص 214.

[11] الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، *معجم البلدان*، بيروت: دار صادر، 1995، ج 2، ص 97.

[12] خشيم، علي فهمي، *الجبائيان أبو علي وأبو هاشم*، ط 1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1413هـ - 1993، ص 316.

كان أبو هاشم معروفًا أيضًا باهتمامه بالفلسفة، مثل كثير من شيوخ المعتزلة الذين كانوا من أوائل من درسوا كتب الفلاسفة واستفادوا منها. ومع ذلك، لا يُعرف مصدر معرفته بهذه الفلسفة أو من قام بتعليمه إياها. فيُحتمل أنه تلقَى تعليمه على يد والده أو من خلال قراءة كتب المعتزلة السابقين، الذين كانت مؤلفاتهم مليئة بالمناقشات حول النظريات الفلسفية مثل تلك التي قدمها النظام (ت. 231هـ/845م)[13] وأبو الهذيل (ت. 226هـ/840م)،[14] بالإضافة إلى والده.[15] وتذكر بعض المصادر أن له ردودًا على أرسطو في كتابه **التصفح**، وأنه تناول بالرد كتاب **الكون والفساد**، وفقًا لما ذكره صاحب **الفهرست**.[16]

1.1.1. مؤلفاته وآراؤه الكلامية

يُنسب إلى أبي هاشم عدد كبير من المؤلفات في مجالات علم الكلام والمعرفة الدينية، قيل إنها تجاوزت 160 كتابًا، إلا أن معظمها فُقد نتيجة لحملات الإتلاف التي تعرضت لها كتب المعتزلة،[17] وقد حدث ذلك أيضًا مع أبي الحسين البصري بعد نقده لأفكار البهشمية.[18] وقد وصلتنا عناوين بعض كتبه رغم أن النصوص الأصلية قد لا تكون متاحة أو لم يتم العثور عليها بعد. من بين مؤلفاته **الجامع الكبير** و**الجامع الصغير**، اللذان ذكرهما ابن النديم في **الفهرست**[19] وكذلك البغدادي[20] كما تشمل مؤلفاته **كتاب الأسماء والصفات** و**كتاب الاستطاعة** و**كتاب الأوامر**، التي أشار إليها القاضي في كتابه **المغني**[21] بالإضافة إلى **مسائل أبي هاشم** و**كتاب أجوبة مسائل في الفضل**. قد توجد أسماء أخرى لبعض كتبه لم نذكرها هنا، وهذا مجرد مثال وليس حصرًا.

توفي أبو هاشم في بغداد ودفن في مقابر الخيزران عام 321 هـ (933 م) [22]. بعد أن ترك أثرًا فكريًا بالغا على المدرسة المعتزلية، وكان لآرائه في الصفات -خاصة نظرية الأحوال- أثرًا بالغًا على تلامذته وعلى خصومه في آنٍ معًا.

---

[13] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 10، ص 542.
[14] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 10، ص 543.
[15] خشيم، *الجبائيان أبو علي وأبو هاشم*، ص 319.
[16] ابن النديم، *الفهرست (ط. رمضان)* ، ص 215.
[17] خشيم، *الجبائيان أبو علي وأبو هاشم*، ص 322.
[18] شميتكه، زبينة، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، تقديم: حسن الشافعي، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018، ص 323.
[19] ابن النديم، *الفهرست (ط. رمضان)* ص 215.
[20] البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، *الفرق بين الفرق*، ط 2، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1997، ص 96.
[21] القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، تحقيق: محمد مصطفى حلمي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت، ص 292-293.
[22] خشيم، *الجبائيان أبو علي وأبو هاشم*، ص 326.

2.1.1. ملامح مدرسته الكلامية (البهشمية)

اشتهر أبو هاشم بمقالته في "الأحوال"، التي سعى من خلالها إلى تأسيس إطارٍ مفاهيمي لتحليل وجود الله ووجود الخلق وفقًا لرؤية المعتزلة.[23] حيث اعتبرت المعتزلة أن القول بصفات الله الذاتية يتعارض مع وحدانيته، كما رأوا أنه لا يمكن إثبات صفات الله تعالى دون أن يؤثر ذَلك على تنزيهه المطلق.

لذلك، ابتكر أبو هاشم مفهوم "الحال" كوسيط مفهومي يفسّر الوجه الذي تُنسب به الصفات إلى الذات الإلهية من دون إثبات صفات قائمة بذاته تعالى. فوفقًا لأبي هاشم «ليست الحال أمرًا قائمًا بذاته، وإنما هي اعتبار عقلي يُستعان به في إيضاح اتصاف الذات بالصفات؛ فالموصوف يُدرك بأحواله لا بصفات قائمة فيه استقلالًا.

وقد قسم أبو هاشم الأحوال إلى نوعان: معللة وغير معللة.[24]

وتحدث عن حصول الحال وتجددها دون القول بحدوثها، نافيًا عنها صفة الوجود.

3.1.1. خلافه مع أبيه أبي علي الجبائي

بدأ الخلاف بين أبي هاشم ووالده في حياة الأخير، حين حاول أبو علي الجبائي نقض نظرية الأحوال [25] التي تبناها ابنه. ومع تَصاعد الخِلاف، تَمسك أبو هاشم بِمعتقداته حتى بعد وفاة والده. مما أدى إلى انقسام المعتزلة إلى مدرستين: الجُبائية والبَهشمية. وقد تَميزت كلٌّ منهما عن الأخرى[26]. وَيُوضح المَلطي ذلك حيث قال إن أبا هاشم ألّف مائة وستين كتابًا في الدفاع عن مَوقفه في فترة قَصيرة، وهو مَا لم يسبق لأحد قبله أو لأبيه أن حققه.[27] وكان الأب يُعارض أبا هاشم في تسع عشرة أو تسع وعشرين مسألة.[28] وقد أشار الإسفراييني، إلى أن أتباع الجُبائية كانوا يُكفرون أتباع أبي هَاشم.[29]

4.1.1. المسائل العقدية التي خالفه فيها

من أهم المسائل التي خالف فيها أبو هاشم والده:

---

[23] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 309.

[24] الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، تحقيق: ألفريد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1430هـ، ص 127-128.

[25] الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، *الملل والنحل*، ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1440هـ، ص 97.

[26] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 97-98.

[27] المَلَطي، أبو الحسين، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع*، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1388ه، ص 40. النيسابوري، أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد، *المسائل في الخلاف*، تحقيق: معن زيادة وآخرون، لبنان: معهد الإنماء العربي، 1979، ص 11، المقدمة للمحقق.

[28] البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ص 183، 185.

[29] النيسابوري، *المسائل في الخلاف*، ص 11، المقدمة للمحقق. السيوطي، جلال الدين، *صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام*، تحقيق: سامي علي النشار وآخرون، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، *ص 220*.

- إحباط الثواب: رأى أبو علي الجبّائي أنّ الإحباط والتكفير يقعان في الأفعال نفسها، أي بين الطاعة والمعصية، بحيث تُبطل المعصية أثر الطاعة المقابلة لها، وتكفّر الطاعة أثر المعصية بقدرها، لأن كلا الفعلين يقبل الإزالة من حيث طبيعته. وبذلك شبّه العلاقة بينهما بالعلاقة الحسابية، حيث يُغلب الأقوى على الأضعف في ميزان العدل، فيزول الأثر الأقل أمام الأكبر. فالعدل الإلهي عنده عدلٌ حسابيّ يقوم على موازنة الكمّ بين الأفعال، لا على حال الفاعل أو نياته.[30]

أما أبو هاشم الجبّائي فقد خالفه، فرأى أن الإحباط لا يقع في الأفعال ذاتها، بل في الاستحقاقات الأخروية، أي في الثواب والعقاب. فالمؤمن المطيع إذا خلط عمله بمعصية، لا يُمحى ثوابه بالكلية، بل يُوازن بين الجزاءين، فيُقتطع الأقل من الأكثر، ويبقى الفاضل بعد الموازنة. وبهذا جعل مفهوم الموازنة أساسًا لفهم العدل الإلهي، فالثواب والعقاب لا يتهادمان، بل يُقدّر لكلٍّ منهما أثره بحسب تغيّر حال المكلّف بين الطاعة والمعصية.[31]

ومن هنا أصبح الإحباط عند أبي هاشم مفهومًا أخلاقيًا روحيًا لا حسابيًا، لأن أثر العمل عنده يتعلّق بحال النفس واستمرارها على الخير أو الشر، لا بمجرد عدد الأفعال. فالله تعالى يُنقص من العقاب بقدر الطاعة السابقة دون أن يُبطل أحد الجزاءين الآخر، مصداقًا لقوله تعالى: {فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ} (الزلزلة: 8:7.)[32]

- فعلُ اللهِ الآلامِ للعبدِ من أجلِ العِوَض: يرى أبو علي الجبّائي أنه يجوّز أن يؤلم اللهُ العبدَ لأجل العِوَض ويُجريه مجرى الثواب؛ فكما يحسن التكليف لأجل الثواب مع أنه لا يبتدئ بالثواب، يحسن الإيلام لأجل العِوَض مع أنه لا يبتدئ بالعِوَض. العِوَض هنا يُكسب العبدَ استحقاقًا يرفع قبح الظلم، وقد يذكر أن الألم قد يكون مصلحة، لكنه لا يشترط مصلحةً زائدة وراء العوض. أما أبو هاشم: فلا يكتفي بالعِوَض وحده؛ بل يرى أن الله يفعل الآلام للعِوَض والاعتبار/المصلحة معًا، فيرتفع القبح من جهتين: يزول الظلم بالعِوَض، ويزول العبث بالمصلحة. ويؤكد أن اشتراط الاجتماع هو الذي يخرج الفعل عن القبح.[33]
- وجوب التوبة على الإنسان من جميع الذنوب وأسبابها: [34] فقد رأى أبو علي، استنادًا إلى الأدلة العقلية والنقلية، أن التوبة واجبة على العاصي سواء كانت الذنوب كبيرة أو صغيرة، أما أبو هاشم فقد قيد الوجوب بالكبائر، ورأى أنه لا يوجد دليل عقلي يوجبها في الصغائر، كما أنه رأى أن الأدلة النقلية لم تُثبت هذا الوجوب وشبه التوبة من الصغائر بالنوافل، حيث إنها ليستْ واجبة في

---

30 القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص614 وما بعدها.
31 شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 313.
32 القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص619.
33 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج13، ص 390؛ شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 312.
34 شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 313.

حد ذاتها، رُغم أن القيام بها أمر حسن، لأنَها تساعد العبد على أداء الواجبات، وكذلك التوبة من الصغائر تعين على التوبة من الكبائر.[35]

- التوبة الجزئية: ذهب أبو هاشم إلى استحالة التّوبة من بعض الذنوبٌ مع الاستمرار في ارتكاب بعضها، إذا كان التائب مُدركًا لطبيعة الأفعال التي يُواصل القيام بها.

فالتوبة من الكبائر تتطلب وعيًا بما تحمله من أضرار، وهذا الوعي هو سِمة مُشتركة بين جميع الناس.[36] ومع ذلك، يُمكن للمرءِ أن يَتوب عن بعض الذنوب دُون الأخرى، رُغم أن كلاهما يحملُ صِفة الشر.[37] وقد أشار أبو علي إلى جَواز ذلك، مِما جعل المسألة محل خلاف بينهما. لكن أبا علي اشترط ألا يَكون الذنب الذي تُقبل التوبة عنه من نفس نوع الذنب الذي يُصر عليه، فلا تصح التوبة من شرب الخمر من وعاء مُعين مع الاستمرار في شُربها من وعاء آخر، بينما تصح التوبة من شرب الخمر مع الإصرار على الزنا.[38]

5.1.1. الأثر لهذا الخلاف داخل المعتزلة

أدت هذه الخلافات والانتقادات بين الأب وابنه في ظهور فرقة جديدة تنسب إلى أبي هاشم، والتي حققت شُهرة واسعة وجذبت عددًا كبيرًا من الأتباع في ذَلك الوقت.[39] وقد أصبحت هذه الفرقة تتمتع بنفوذ فكري كبير في جميعِ أنحاء العالم الإسلامي.[40] وبالرغم من أن كُتب التاريخ لا تُسلط الضوء كثيرًا على تلامذة أبو هاشم الذين نقلوا أفكاره، إلا أن القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ/1025م)) ذكر اثنين منهم، وهما ابن خلاد[41] وأبو عبد الله البصري (ت. 369هـ/979م)،[42] الذي تولى رئاسة البهشمية بعد أستاذه. ومنه أخذها القاضي، ويشير البغدادي إلى أن الناس انتقلوا إلى مذهب أبو هاشم بدعوة من ابن عباد، وزير ال بويه، الذي كان شيعيًا معتزليًا، وقد شجعه القاضي على نشر مذهب البهشمية،[43] مما ساعد في انتشاره وتراجع مذهب أبي علي الجبائي. وذكر الشهرستاني أن المعتزلة المُتأخرين، مثل القاضي عبد الجبار، اتبعوا نهج أبي هاشم ودعوا الناس إليه.[44] وَقد دَرَّس القاضي

---

[35] القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ص 391.
[36] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 313.
[37] خشيم، *الجبائيان أبو علي وأبو هاشم*، ص 336.
[38] البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ص 190.
[39] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 311.
[40] النيسابوري، *المسائل في الخلاف*، ص 12. المقدمة للمحقق.
[41] أبو علي محمد بن خلاد من أصحاب أبي هاشم خرج إليه إلى العسكر وفيه مات ولم يبلغ حد الشيخوخة وأخذ عنه وكان مقدماً من أصحابه وله من الكتب كتاب الأصول، ولا يعرف تاريخًا لوفاته. ابن النديم، *الفهرست (ط. رمضان)*، ص 215.
[42] أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالكاغدي من أهل البصرة ومولده بها وأستاذه أبو القاسم بن سهلويه ويلقب بقشور على مذهب أبي هاشم وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره وكان فاضلاً فقيهاً متكلماً. ابن النديم، *الفهرست (ط. رمضان)*، ص 215؛ شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 314.
[43] البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ص 191.
[44] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 100.

مجموعة من التلاميذ الذين ارتبطوا بالزيدية والإمامية والقرائين[45]، وكان هو بِداية ملامح الاعتزال المتأخر، الذي سرعان ما اختفى بسبب هيمنة الأشاعرة في تلك الفترة.

وقد مثل كلٌّ من القَاضي عبد الجبار[46] وأَبي الحسين البَصري (ت. 436هـ/1044م) آخر رموز الفكر المَعتزلي، حَيث سعى إلى تَطويره لمواكبة التحديات التي واجهها المَذهب، خَاصة مَع صُعود الأشَاعرة وتَحولات المَشهد السِياسي. غير أن هَذه الفترة لم تَكُن مُجرد مَرحلة تَطوير ونُضج، بَل كَانت أيضًا بِداية الأفول التَدريجي للاعتزال.[47]

2.1. أبو الحسين البصري

1.2.1. تعريفه وسيرته الفكرية

هو مُحمد بن عَلي ابن الطَيب، المعروف بأبي الحسين البصري،[48] يُشار إليه في بعض المواضع باسم أبو الحسن البصري إلا أن الصحيح هو أبو الحسين البصري المذكور في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة، كما أشار القاضي في كتاب الطبقات[49]، ولد حوالي عام 370 هـ (980 م)[50] على الرغم من أن بعض المصادر تُشير إلى عدم معرفة تاريخ ميلاده بدقة. ونشأ في البصرة، مع وجود آراء تفيد بأنه لم يكن عربيًا من حيث اللغة والأسلوب، بل إيراني الأصل، إلا أنه قضى فترة نشأته في المناطق العربية.[51] لا توجد معلومات كثيرة حول بِدايات طلبه للعلم أو شيوخه، لكنه انتقل إلى بغداد لدراسة الطب، حيث تعلم أيضًا الفلسفة. درس الطب والطبيعة على يد أبي علي ابن السمح (ت. 418هـ/1027م) وأبي الفرج الطيب (ت. 435هـ/1044م) كبير ممثلي مدرسة الفلاسفة الأرسطيين في بغداد. وقد أخذ الكلام عن عبد الجبار الهمذاني حتى صار أشهر تلاميذه[52].

---

[45] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 314؛ شميتكه، زبينة، "مواجهة القرائين مع فكر أبي الحسين البصري"، 2012.

[46] قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الهمداني الأسد آبادي هو الشخص الذي أطلق عليه لقب "قاضي القضاة" من قبل المعتزلة، ولا يُطلق هذا اللقب على أحد سواه، ليس له نسب عربي. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ، ج 8، ص 86، 97؛ العسقلاني، *لسان الميزان (ط. دار البشائر)*، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1423هـ، ج 5، ص 54.

[47] النجراني، تقي الدين مختار بن محمود العجالى، *الكامل في الاستقصاء*، تحقيق: السيد محمد الشاهد، القاهرة: لجنة إحياء التراث، 1420هـ، المقدمة.

[48] ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد-فلزر، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1380هـ - 1961م، ص 118، 119؛ Delen, *Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin Kelam Sistemi*, s. 29.

[49] القاضي عبد الجبار، وآخرون، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، تحقيق: فؤاد سيد، بيروت: النشرات الإسلامية، 1439هـ - 2017م، ص 401، 402.

[50] شميتكه، زبينة، المرجع إلى تاريخ علم الكلام، تقديم: حسن الشافعي، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018، ص 320. Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, s. 50.

[51] Delen, *Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin Kelam Sistemi*, s. 29.

[52] القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني، *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ - 2005م، ص 221-222.

2.2.1. أبرز مؤلفاته وآراءه الكلامية

كان أبو الحسين يُعتبر رئيس المعتزلة وأفضلهم في عصره، حيث كان من أبرز فحولهم، تميز بفصاحته وموهبته المتعددة، وبلاغته في التعبير. أسس حلقا ببغداد وكتب العديد من المؤلفات التي نالت تقدير العلماء بفضل ذكائها، وقد أُثني عليه بعبارات كثيرة. وعلى الرغم من عدم وجود دلائل على أنه أقام فترة طويلة خارج بغداد، لكن يُحتمل أنه زار الري لفترة، حيث كان يقيم القاضي عبد الجبار الهمذاني منذ عام 367 هـ.[53]

عند عودته إلى بغداد، قام بتنقيح مقالات كلامية رئيسة للبهشمية، ومن أهم أعماله كتاب **تصفح الأدلة**، الذي لم يُكمله، حيث توقف عند الباب الذي خصصه للرؤية، وقد فقدت بعض أجزائه[54]. نُشر ما تبقى منه في عام 2006.

بعد ذلك، بدأ في كتابة **غرر الأدلة**، الذي يُعتبر من أفضل الأدلة، وأتبعه **بشرح الأصول الخمسة** لشيخه القاضي عبد الجبار الهمذاني.[55]

واجه أبو الحسين العديد من الصعوبات والانتقادات الشديدة من داخل التيار المعتزلي ذاته، خاصة بسبب مناقشته الصريحة لبعض أفكار أساتذته البهشميين، حيث عارضهم في بعض المسائل. ورغم التزامه العام بأصول الاعتزال حتى وفاته، إلا أن انتقاداته داخل المذهب أدت إلى نبذه من قبل البعض. وقد ذكر ابن القفطي أن الناس في عصره كانوا يترددون في الاقتراب منه أو الارتباط باسمه خوفًا من العواقب.[56]

لم يقتصر تميز أبو الحسين على علم الكلام، بل برع أيضًا في أصول الفقه، حيث ألف كتاب **المعتمد في أصول الفقه**، الذي أصبح مرجعًا مهمًا للعديد من العلماء الذين جاءوا بعده، ومن بينهم الإمام الفخر الرازي. وقد أشار ابن خلكان[57] إلى أن الإمام الرازي اعتمد على كتاب **المحصول** من **المعتمد** لأبي الحسين، ووصفه بأنه كان جيد الكلام، مليح العبارة، وغزير المادة، وكان إمام عصره. كما ذكر ابن العماد أنه كان شيخ المعتزلة المدافع عنهم من خلال مؤلفاته العديدة، وكان يُعتبر من أذكياء زمانه، حيث كان يُدرّس الاعتزال في بغداد وله حلقة كبيرة[58]. وذكر ابن حجر[59] أنه كان قاضيًا، لكن لا يُعرف ما إذا كان قد شغل هذا المنصب فعليًا.

---

[53] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 320؛ Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, s. 50.

[54] ابن العماد، عبد الحي بن أحمد العَكري الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، 1406هـ - 1986م، ج 5، ص 172؛ Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, s. 53.

[55] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 320.

[56] Delen, *Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin Kelam Sistemi*, s. 31; Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, s. 51.

[57] ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الصادر، د.ت، ج 4، ص 271.

[58] ابن العماد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، ج 5، ص 172.

[59] العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، *لسان الميزان (ط. الأعلمي)*، تحقيق: دائرة المعارف النظامية – الهند، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390هـ - 1971م، ج 5، ص 298.

توفي أبو الحسين البصري في بغداد سنة 436 هـ (1044 م) ودفن في مقبرة الشونبزي[60]، وصلى عليه أبو عبد الله الصميري (ت. 436هـ/1044م)، أحد أعلام فقهاء الحنفية في زمانه.[61]

3.2.1. مداخل الخلاف مع المدرسة البهشمية

نشأ الخلاف بين أبي الحسين البصري والبهشمية نتيجة منهجه النقدي الذي سعى من خلاله نحو تنقيح بعض الآراء الكلامية لأساتذته في المذهب[62]. ورغم أن أبا الحسين أحد تلامذة القاضي عبد الجبار، الذي يُعتبر ممثلًا لمذهب البهشمية؛ إلا أن مساعيه في التنقيح، واجهت اعتراضات شديدة، وصلت حد اتهامه بالابتداع والكفر، نظرًا لأن آراءه كانت تتعارض مع البراهين المعروفة للمعتزلة في ذلك الوقت. كان مذهب البهشمية قد رسخ في الأذهان، لذا حاول أبو الحسين في كتابه **غرر الأدلة** التأكيد على توافقه مع المعتزلة في الأصول الاعتقادية الكبرى، مشيرًا إلى أن الخلاف مع البهشمية يقتصر على الفروع دون الأصول.[63] وقد أنكر على البهشمية مجموعة من المسائل التي ذكرها الشهرستاني في **الملل والنحل**،[64] والرازي في **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**.[65] من بين ما أنكره عليهم كان مفهوم الأعراض، حيث اعتبرها معانٍ أو ذوات تلازم الجسم وتنتج خصائصه، بينما رأى أن الأعراض[66] ليست سوى صفات أو أحكام أو حالات للجسم، مما قد يشير إلى تأثره ببعض أفكار الفلسفة الأرسطية.[67]

وأنكر كما الجبائي نظرية الأحوال[68] التي طرحها البهشمية، والتي كانت تمثل الإطار الفكري لتبرير الأسس الوجودية لصفات الله تعالى وصفات الخلق.[69] كما رفض البصري فكرة أن الذوات يمكن أن تكون حقيقية أو ثابتة في حالة عدم وجودها، سواء كان ذلك يتعلق بالله أو بالخلق. بالإضافة إلى ذلك، أنكر إمكانية وجود أعراض[70] لا في محل، مثل القول بإرادة الله، حيث هي وفقًا لمذهب البهشمية ليست حالة في الله. وتعتبر هذه المسألة محور النقاش في هذا البحث، حيث أن رؤية أبي حسين لكون الله تعالى مريدًا تستند إلى الدليل الذي ينبع من علمه.[71]

---

[60] ابن العماد، مرجع سابق، ج 5، ص 172.
[61] القاضي العلامة أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد الصميري الحنفي، كان من كبار الفقهاء المناظرين، صدوقا، وافر العقل. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج17، ص616.
[62] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 319؛ Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, s. 51.
[63] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 324.
[64] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 100.
[65] الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، تحقيق: علي سامي النشار، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص 45.
[66] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 100.
[67] الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد الخوارزمي، *المعتمد في أصول الدين*، تحقيق: ويلفرد ماديلونغ وآخرون، لندن: الهدى، 1991، ص 13؛ شميتكه، "مواجهة القرائن مع فكر أبي الحسين البصري"،
[68] Delen, *Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin Kelam Sistemi*, s. 126.
[69] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، المقدمة، ص 13.
[70] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 100.
[71] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 321.

4.2.1. أثر هذه المخالفة على تطور الفكر المعتزلي

أثارت مخالفة أبي الحسين للأعراض سببًا لما واجهه من غضب واتهامات بالكفر. ورغم ما تعرض له من جحود واستنكار من أتباع مذهبه، إلا أن أثره الفكري امتد لما بعد زمانه.

ففي القرنين السادس والسابع الهجريين، واصل تلامذته على نشر مذهبه، خاصة في خوارزم على يد ابن الملاحمي (ت. 536هـ/1141م)،[72] الذي تعرّف على مذهبه عبر محمود بن جرير الضبي الأصفهاني (ت. 507هـ/1113م)،[73] الذي قد يكون شيخًا للملاحمي في ذلك الوقت.[74] وقد وصلت مقالات أبي الحسين، مثلما فعلت مقالات القاضي عبد الجبار، إلى غير فرق المعتزلة، حيث وصلت إلى القرائين من اليهود في حياته ووجدت لها صدى واتباعًا بينهم. ويعتبر الرد الذي قدمه أبو يعقوب يوسف البصير (ت. 431هـ/1040م)، [75] إمام القرائين آنذاك، على برهان أبي الحسين البصري حول وجود الله من أقوى الأدلة، حيث كان أبو يوسف البصير من أتباع مذهب البهشمية. كما ترك أبو الحسين البصري أثرًا في متكلمي الأشاعرة، فقد تأثر به الإمام فخر الدين الرازي في كتابه **المحصول** كما سبق أن ذكرنا،[76] وكان يعتمد على آرائه كثيرًا في معظم مؤلفاته المتعلقة بعلم الكلام. وقد ذكر ابن أبي الحديد (ت. 656هـ/1258م)[77] مجموعة من المسائل التي اتفق فيها الرازي مع أبي الحسين.[78]

وقد كتب ابن أبي الحديد شرحًا على الغرر لكنه لا يزال مفقودًا كما ذكر كتابيه الغرر والتصفح في شرحه كتاب نهج البلاغة.[79]

اختصر ابن الملاحمي مؤلفات أستاذه أبي الحسين البصري، متبعًا نهجه في كتاباته، لكنه لم يتردد في معارضته وتقديم النقد لبعض آرائه.[80] وتعتبر الفترة التي برزت فيها مؤلفات ابن الملاحمي فترة ازدهار جديدة للمعتزلة في القرن السادس الهجري، حيث ساهمت كتبه في إعادة إحياء نجم المعتزلة.[81]

---

[72] المتكلم المعتزلي الخوارزمي ابن الملاحمي، اسمه الكامل حسب مخطوطات كتبه ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي. الملاحمي، من تلامذة أبي الحسين البصري غير المباشرين، عاش قرنًا بعد البصري، ودافع عن آرائه وتبناها. الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، المقدمة.

[73] محمود بن جرير الضبي الأصفهاني أبو مضر، (ت 507 هـ) الذي كان يلقب بفريد العصر، ووحيد الدهر في علم اللغة والنحو، ويضرب به المثل في أنواع الفضائل، وهو الذي أدخل على خوارزم مذهب الاعتزال. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، *رؤوس المسائل، المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية*، الأولى، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ص 38.

[74] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 13؛ Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, s. 54.

[75] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 324.

[76] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 324.

[77] العلامة البارع موفق الدين قاسم بن هبة الله بن محمد بن محمد بن حسين بن أبي الحديد أبو المعالي المدائني الأصولي الأديب الكاتب البليغ، الذهبي، *سير أعلام النبلاء* ج 23، ص 372.

[78] Atay, Hüseyin: "Muhassal'ın Şerhleri Arasında Mukayeseli Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (1983), s. 45; Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, s. 56.

[79] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 324؛ Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, s. 54.

[80] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 13.

[81] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 324.

2. منشأ النقاش حول الإرادة وموقعها من الخلاف الكلامي المعتزلي

1.2. مدخل تحليلي: جذور المسألة

تعد الإرادة الإلهية من المفاهيم المركزية التي استـأثرت باهتمام المتكلمين المسلمين منذ البدايات الأولى لتأسيس علم الكلام، وذلك لما تمثله هذه الصفة من تقاطع جوهري مع أكثر من دائرة عقدية، فهي من جهة مرتبطة بمبحث الصفات الإلهية الذي يعد أحد أهم محاور العقيدة الإسلامية، ومن جهة أخرى تتصل اتصالًا وثيقًا بمسألة خلق الأفعال ومسؤولية الإنسان عن أفعاله من جهة أخرى وهي المسألة التي أثارت جدلًا واسعًا بين مختلف المدارس الكلامية، خاصة بين المعتزلة والمجبرة[82].

وقد شكل موقف المجبرة من هذه الصفة ميدانًا بارزًا للخلاف إذ رأوا أن الإرادة الإلهية شاملة لكل ما يقع في العالم، بما في ذلك أفعال العباد، فكل ما يجري - خيرًا كان أو شرًا - فهو بمشيئة الله وإرادته، دون أن يكون للعبد إرادة، أو قدرة، فالإنسان بحسب هذا التصور لا يملك من أمره شيئًا، وإنما هو مجبر على ما يصدر منه، خاضعًا تمامًا لما أراده الله تعالى له، وهذا التصور الذي بلغ أقصاه في قول الجهمية، ترتب عليه إلغاء المسؤولية الأخلاقية والتكليفية عن الإنسان واعتبار أفعاله مجّرد تجلٍ لإرادة الله النافذة فيه.[83]

دافع المعتزلة عن حرية الإنسان، ورفضوا هذا التصور الجبري، وعدّوه مناقضًا لأساس العدل الإلهي، الذي هو أحد أصولهم الخمسة.[84] وقد انطلقوا من فهمهم للإرادة إلى ضرورة التمييز بين ما هو داخل في نطاق فعل الله، وما هو فعل العبد، فأثبتوا لله تعالى الإرادة بما لا يتعارض مع اختيار الإنسان ومسؤوليته عن فعله.[85]

وتكمن أهمية هذا المفهوم في كونه حلقة وصل بين النظر في ذات الله وصفاته، وبين النظر في أفعال العباد وحريتهم، وما يتفرع عن ذلك من قضايا الثواب والعقاب والتكليف، والاختيار، وقد تباينت مواقف المتكلمين في فهم هذه الصفة من حيث حقيقتها، ومحلها، وتعلقها، فظهرت اتجاهات كلامية متعددة، حاول كل منها أن يوفّق بين مقتضيات التوحيد المطلق من جهة، وبين إثبات عدل الله تعالى في محاسبته لعبادة من جهة أخرى.

---

82 الجَبرية هم أتباع الجهم بن صفوان، وسمي الجَبرية بذلك لأنهم يقولون: إن العبد مُجبَر على أفعاله، ولا اختيار له، وأن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وأن الله سبحانه أجبر العباد على الإيمان أو الكفر. الشهرستاني، الملل والنحل، ص 104.

83 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 104؛ داود، عبدالباري محمد، *الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة*، د.ط، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعة، 1996، ص 65-66؛ القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 6.

84 داود، *الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة*، ص 66.

85 عمارة، محمد، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، ط 2، القاهرة: دار الشروق، 1408هـ، ص 70؛ داود، *الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة*، ص 66.

ولا يمكن الولوج إلى هذا المفهوم المركب دون الوقوف أولًا على جذوره اللغوية، ومعانيه الاصطلاحية، ثم بحث موقعه داخل البنية العقدية التي تتبناها المعتزلة، وهو ما يتطلب استجلاء دقيق لعلاقته بغيره من الصفات الإلهية مثل العلم والقدرة، والكشف عما إذا كانت هذه الصفة تُعدُّ من الصفات الذاتية التي لا تنفك عن ذات الله، أم من الصفات الفعلية التي تقوم بالأفعال والمشيئة. ومن هذا المنطلق، فإن هذا الفصل يقوم على محاولة تفكيك المفهوم ذاته، باستعراض جذوره اللغوية، ودلالاته السياقية، قبل التطرق إلى تمثلاته الكلامية المختلفة لدى المتكلمين.

2.2. الإرادة في اللغة والاصطلاح

يحمل لفظ الإرادة في اللغة معانٍ متعددة ومتقاربة، من أبرزها المشيئة[86]، الطلب[87]، الميل[88]، المحبة[89]. وهي مفهوم أوسع من الطلب، إذ يمكن أن تكون مضمرة وغير ظاهرة، على عكس الطلب الذي يتطلب تعبيرًا فعلًا أو قولًا.[90] ويعود أصلها اللغوي إلى الواو،[91] كما في عبارة "راودته"، التي تعني أردته أن يقوم بفعلٍ معين. وقد أشار بعض اللغويين إلى أن العرب تستخدم تعبير "راودته على كذا" للدلالة على الرغبة في أن يفعل شيئًا، وهو ما أكده ابن منظور في "لسان العرب" عندما قال: "وأراده إرادةً: شاءه، ونزعت نفسه إليه وطلبته".[92]

كما أشار ثعلب إلى أن الإرادة قد تتضمن المحبة أو تكون خالية منها.[93]

واستخدمت كلمة الإرادة في بعض النصوص العربية للإشارة إلى المشيئة والتوجيه، كما في قول العرب: "أراد الشيء: شاءه، وحمله على الأمر". وقد وردت في السياق القرآني في قوله تعالى: **(فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا)** [الكهف: 82] حيث فُسِّرت الإرادة هنا بالمشيئة الإلهية.

في الاصطلاح: انقسمت المدارس الفكرية حول هذا المفهوم؛ فبينما يؤكد الفلاسفة على ارتباطها بالمعرفة والنزوع، يركز المعتزلة على كونها مرتبطة بالحرية الإنسانية، في حين يرى الأشاعرة أنها صفة أزلية تخصص

---

86 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان اللسان*، هذبه علي مهنا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ، ص 542؛ الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ - 2005م، ص 215.

87 الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، *الكليات*، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998، ج 1، ص 102.

88 التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق: علي دحروج، بيروت: لبنان ناشرون 1996، ج1، ص132.

89 الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، *التعريفات*، بيروت: دار الكتب العلمية 1413هـ، ص 16.

90 الزبيدي، محمد بن محمد بن مرتضى، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الفكر، 1373هـ، ج 2، ص 244.

91 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*، ج 3، ص 191؛ ابن فارس، أحمد، معجم *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون، إيران: مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، 1363هـ، ج 2، ص 258؛ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، *الصحاح*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، 1407هـ، ج 2، ص 478.

92 ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 191.

93 ابن سيدة، علي بن إسماعيل، *المحكم والمحيط الأعظم*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ، ج 9، ص 421.

الممكنات ببعض ما يجوز عليها. وهكذا، يمثل مفهوم الإرادة أحد أهم المسائل التي دار حولها الجدل الفلسفي والكلامي في الفكر الإسلامي.

يستند الفلاسفة المسلمون إلى مفهوم أرسطو للإرادة، حيث يرون أنها متلازمة مع الإدراك العقلي، ويطلق عليها "الشهوة العقلية". [94]عند الفارابي تتشكل الإرادة من تفاعل القوة النزوعية والعقل الإنساني، وتمثل نزوعًا نحو ما تم إدراكه بالحس أو التخيل أو العقل، مع الحكم على ضرورة أخذه أو تركه.[95]

أما الإرادة عند ابن سينا فهي عين علم واجب الوجود بذاته، وليست أمرًا زائدًا عليها ولا مغايرًا لها. فواجب الوجود يريد الأشياء بمعنى أنه يعقل ذاته، وفي علمه بذاته يعلم نظام الوجود كله على ما هو عليه، فتفيض الموجودات عنه بالضرورة لا عن قصدٍ أو غرضٍ متجدد. لذلك فإرادته ليست طلبًا لغاية أو سعيًا إلى كمال، بل تحقّقٌ لازمٌ لكمال ذاته التي هي مبدأ كل موجود. فهي إرادة عقلية أزلية لا تنفصل عن العلم ولا عن الوجود، تصدر عنها الأشياء على وجه الفيض والضرورة، لا على وجه الاختيار الزماني أو التغيّر النفسي.[96]

أما الغزالي، فيعرف الإرادة بأنها الصفة الإلهية التي بها يختصّ الله تعالى أحد الممكنين بالوجود دون الآخر، مع تساوي نسبتهما إلى الذات والعلم والقدرة. فذاته تعالى لا تُرجّح أحد الضدين، لأن نسبتها إليهما واحدة، وكذلك القدرة والعلم لا يكفيان في التخصيص، إذ القدرة تتعلّق بكليهما على حدٍّ سواء، والعلم يتبع المعلوم ولا يؤثّر فيه.

ومن ثمّ فلابدّ من صفةٍ زائدةٍ على الذات والعلم والقدرة، شأنها تخصيص الممكن بوقتٍ دون وقتٍ، وهي الإرادة، فهي عند الغزالي صفةُ التخصيص والاختيار الإلهي، التي بها يُرجَّح أحد الإمكانين دون موجبٍ ضروري، وهي دليل على أن أفعال الله تعالى صادرةٌ عن إرادةٍ حرةٍ لا عن ضرورةٍ أو اضطرار.[97]

3.2. تصنيف الصفات (ذاتية/ فعلية)

تناول علماء الكلام مسألة صفات الله تعالى بوصفها من أعمق قضايا العقيدة الإسلامية، فتنوّعت مواقفهم تبعًا لتصوّرهم لطبيعة العلاقة بين الذات الإلهية وما يقوم بها من صفات.

فالمعتزلة، فقد نفوا قيام الصفات بذات الله تعالى، وعدّوا القول بإثباتها مؤدّيًا إلى تعدّد في الذات الإلهية، وهو ما يتعارض -في نظرهم- مع أصل التوحيد، ولهذا سُمّوا المعطِّلة. في المقابل، أثبت الأشاعرة والماتريدية

---

94 العثمان، عبد الكريم، *الدراسات النفسية عند المسلمين*، ط 2، مصر: مكتبة وهبة، 1401هـ، ص 219.
95 الفارابي، أبو نصر محمد، *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، ط 1، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2016، ص 61؛ الرحمن، عبد الرحمن خليل، *صفة الإرادة الإلهية في الفكر الإسلامي*، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، 1400هـ، ص 26؛ العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين، ص 233.
96 ابن سينا، أبو علي، *الشفاء الإلهيات*، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008، ج 2، 367.
97 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ، ص 65.

الصفات، وعدّهم علماء الكلام الصفاتية، لأنهم أثبتوا لله صفات الكمال على نحوٍ لا يقتضي التشبيه ولا يخلّ بالتنزيه.[98]

وقد كثر عند العلماء تقسيم الصفات إلى:

1. **صفات ذاتية:** وهي التي تقوم بذات الله تعالى ولا تنفك عنها، مثل الحياة، والعلم، والقدرة.

2. **صفات فعلية:** وهي التي تقوم بأفعال الله، مثل الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، وهذه الصفات متعلقة بالمشيئة الإلهية.

1.3.2. مفهوم الصفة الذاتية

الصفة الذاتية تُنسب إلى الذات، وقد أوضحت كتب الحدود الكلامية والمعاجم الفلسفية ذلك من خلال عدة تعاريف، منها:

- "ذات الشيء نفسه وعينه." [99]
- "الذات نفس الشيء وجوهره[100]."
- "الذات حقيقة الموجود ومقوماته[101]."

أما في الاصطلاح:

يُعرّف أبو هاشم "الذات" بأنها كل ما يُعلم أو يُخبر عنه باستقلال، بينما يُعرّف "الصفة" بأنها ما لا يُعلم إلا بتبعية لغيره. وبناءً على ذلك، فإن كل ذات إما أن تكون موجودة أو معدومة. أما المعدوم، فهو كل ذات لا تتصف بصفة الوجود، ومع ذلك، يمكن أن تكون له صفات أخرى، مثل صفات الأجناس، حيث يُمكن أن تُنسب بعض الصفات إلى المعدومات. [102]

ويذكر ابن أبي الحديد أن لفظة "ذات "كانت محل نقاش طويل بين علماء اللغة العربية، حيث أنكر بعضهم جواز إطلاقها على الله تعالى أو إضافتها إليه. فقد رفضوا استخدامها لسببين: الأول، لأنها لفظة مؤنثة، والله تعالى

---

[98] Karağöz, Nail: "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2006). s. 191-216.

[99] زكريا بن محمد الأنصاري، *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة*، تحقيق: مازن مبارك، الأولى، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991**.)** 71. محمود حامد عثمان، *القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين*، د.ط، (الرياض: دار الزاحم، 1381). 145.

[100] الخوارزمي، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب، *مفاتيح العلوم*، تحقيق: محمد كمال الدين الأدهمي، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2020، ص 26**.**

[101] الكفوي، *الكليات*، ص 455**.**

[102] الطوسي، محمد ابن محمد نصير الدين، *تلخيص المحصل*، د.ط، بيروت: دار الأضواء، 1405هـ، ج 1، ص 85؛ جيرار، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ج 1، ص 1310**.**

منزه عن الأسماء والصفات التي تحمل صيغة التأنيث، والثاني، لأن "الذات "تعني عين الشيء، ولا يصح إضافة الشيء إلى نفسه. ومع ذلك، أجاز فريق آخر من العلماء إطلاقها على الله تعالى وإضافتها إليه. [103]

ومصطلح الصفة الذاتية له استخدامين في الفكر الكلامي عند أهل السنة وبخاصة الأشاعرة والماتريدية:

الأول: للدلالة على جميع الصفات القائمة بذات الله تعالى في مقابل الصفات التي تقوم بأفعاله.

فكل ما هو من شأن الذات الإلهية، سواء أكان الباري جل وعلا متصفًا بهذه الصفات الذاتية دون قيام معنى به، أم كان متصفًا بها مع قيام معنى به. وتشمل هذه الصفات في اصطلاحهم الصفات الثبوتية والسلبية والإضافية والخبرية، ما دامت لا ترتبط بفعله تعالى ولا بفعل غيره.

ويعرفها الإمام البياضي بقوله: " الصفاتُ الذاتية: أي المنسوبةُ إلى ذاتِ الصانعِ المتعال، إمّا بالاتصافِ بها من غير قيامِ معنىً به كالصفاتِ السلبية، مثل كونه واحدًا مجرّدًا ليس في جهةٍ ولا حَيِّز، وكالإضافية مثل كونه الأوّلَ والآخرَ والقابضَ والباسط، أو بالاتصاف بها لقيامِ معنىً به من الصفاتِ الثبوتية كالعِلم والقدرةِ والإرادةِ والكلام، وما يرجعُ إليها أي إلى الصفاتِ الذاتيّة، ممّا تتصفُ به ذاتُ الصانع من الصفاتِ المتشابهات التي تُعتقَدُ مع التنزيهِ عن إرادةِ ما يُوهِمُ ظواهرُها الكيفيّات، كاليدِ والوجهِ والنفسِ والعين، وممّا تتصفُ به ذاتُ الصانع من كونه تعالى مرئيًّا بأبصارِ عبادِه المكرّمين في الجنّات، والتنزّهِ عن إحاطةِ البصرِ والكيفيّات، والكونِ في شيءٍ من الجهات". [104]

وعلى هذا الأساس، فإنّ الصفات الذاتية تشمل بحسب هذا الاستخدام كل ما يتعلّق بالذات الإلهية قيامًا أو إضافةً أو تنزيهًا، وهي عند أهل السنة قديمة أزلية واجبة لله تعالى، لا تتبدّل ولا تزول.

ويؤكد القاضي أبو بكر الباقلاني هذا المعنى في التمهيد حين يميّز بين صفات الذات وصفات الفعل، فيقول:

"صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفًا بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى وهما الإرادة على ما وصفناه وهي الرحمة والسخط والولاية والعداوة والحب والإيثار والمشيئة وإدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات". [105]

ومن ثمّ، فإنّ الصفات الذاتية في نظر الباقلاني تشمل كل ما هو قديم لازم للذات، سواء أكان من صفات المعاني، أو السلوب، أو الإضافات، أو الخبرية، ما دام مستحقًا لله تعالى بذاته لا بفعلٍ يتجدّد في العالم.

---

103 ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، د.ت، د.ط، ج6، ص 408. جيرار، *الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي*، ص 1310.

104 البياضي، كمال الدين أحمد بن حسن، *إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان*، الأولى، لبنان: دار الكتب العلمية، 2007. ص 89.

105 الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل*، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1407هـ، ص 298-299.

الثاني: وجد في نصوص أخرى لأهل السنة يستخدمون مصطلح (الصفات الذاتية) أو (صفات الذات) للدلالة على ما يستحقه سبحانه وتعالى من الصفات لذاته دون معنى زائد، وذلك كما في استخدام الرازي له في لوامع البينات؛ يقول: "صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام: صفات ذاتية، وصفات معنوية، وصفات فعلية.

أما الصفات الذاتية فالمراد منها الألقاب الدالة على الذات، كالموجود، والشيء، والقديم، وربما جعلوا الألفاظ الدالة على السلوب من هذا الباب، كقولنا: واحد، وغني، وقدوس.

وأما الصفات المعنوية فالمراد بها الألفاظ الدالة على معانٍ قائمة بذات الله تعالى، كقولنا: عالم، قادر، حيّ.

وأما الصفات الفعلية فالمراد بها الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرته تعالى".[106]

ومن نماذج هذا الاستخدام أيضًا ما جاء في أصول الدين للبغدادي في المسألة الخامسة عشرة من الأصل الثالث بعنوان (في بيان أوصاف الصانع في ذاته)، فقد أورد تحت هذه المسألة الأوصاف التي يستحقها سبحانه لا لمعنى زائد على ذاته بل لنفسه، مع بيان بعض الاختلافات فيها. [107]

وهناك مصطلح آخر يستخدمه المتكلمون للدلالة على جميع ما دلّ عليه مصطلح (صفة الذات) سواء عند المعتزلة أو عند أهل السنة. ألا وهو مصطلح (صفة النفس) أو (الصفة النفسية)؛ فقد استخدم علماء الكلام مصطلح (الصفة النفسية) أو (صفة النفس) كبديلٍ عن مصطلح (الصفة الذاتية)، وكان اصطلاحًا متداولًا بين كثير من المتكلمين.

فنجد القاضي عبد الجبار يبادل في حديثه عن الصفات الذاتية عند المعتزلة بين مصطلحي (الذات) و(النفس)، فيقول عند حديثه عن صفة العلم: "وأما الذي يدل على أنه جلّ وعزّ يكون عالمًا فيما لا يزال، هو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفةٍ من صفات الذات لا يصحّ خروجه عنها بحالٍ من الأحوال".[108]

وفي حديثه عن صفة القدرة، يقول: "وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون قادرًا فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه، والموصوف بصفةٍ من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال".[109]

فالملاحظ هنا أنه استبدل مصطلح (صفة النفس) بمصطلح (صفة الذات)، وكلتا الصفتين العلم والقدرة من الصفات الذاتية بإجماع المعتزلة.

---

[106] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب، *لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ، ص43.

[107] البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، *أصول الدين*، إستانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية- مطبعة الدولة، 1928. ص 88.

[108] القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص 152.

[109] حجاز، *منهج علماء الكلام الإسلامي في تقسيم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية بين النظرية والتطبيق*، ص 1418.

وقد ورد أيضًا استخدام مصطلح (صفة النفس) كبديلٍ لمصطلح (صفة الذات) في جميع استخداماته التي أوضحناها عند أهل السنة؛ فقد استخدمه الإمام الأشعري بكثرة في مقالات الإسلاميين معبّرًا به عن الصفات المقابلة لصفات الفعل، كما في الاستخدام الأول لمصطلح (الصفة الذاتية) عند أهل السنة.[110]

فعند تعرّض الأشعري لمقالات المعتزلة مثلًا يقول: "واختلفوا في معنى القول إن الله جواد، وهل الوصف له بذلك من صفات النفس أو من صفات الفعل".[111]

وفي حديثه عن الجبّائي يقول:

"كان يفرّق بين صفات النفس وصفات الفعل بما حكيناه عن المعتزلة قبل هذا الموضع".[112]

2.3.2. مفهوم الصفة الفعلية:

الصفات الفعلية تُنسب إلى الأفعال، والأفعال في لسان العرب تعني "كل عمل متعد أو غير متعد".[113]

وتعرف الصفة الفعلية بـإنها الصفة التي يُشتق اسمها من فعلٍ منسوبٍ إلى الله تعالى، سواء كان هذا الفعل صادرًا عنه مباشرة أو حاصلًا من فعل غيره فيه. وفي هذا السياق يميز البغدادي بين الأسماء الإلهية من حيث الاشتقاق فيقول: "وجملةُ أسمائِه قسمان: مشتقٌّ وغيرُ مشتقٍّ، فالمشتقُّ منها نوعان: أحدُهما مشتقٌّ من صفةٍ له قائمةٍ به، والثاني مشتقٌّ له من فعل، وذلك نوعان: أحدُهما مشتقٌّ من فعله، كـالخالق والرزّاق والمنعِم ونحو ذلك، والثاني مشتقٌّ له من فعلِ غيره كـمعبودٍ ومشكورٍ ونحو ذلك".[114]

ويقول الأشعري في بيانِه لمذهبِ المعتزلة في صفاتِ الأفعال: "وكلُّ اسمٍ اشتُقَّ للبارئ من فعلِه، كالفَول: مُتفضِّل، مُنعِم، مُحسِن، خالق، رازق، عادل، جواد، وما أشبه ذلك، فهو من صفاتِ الفعل، وكذلك كلُّ اسمٍ اشتُقَّ للبارئ من فعلِ غيرِه، كالقَول: معبود من العبادة، وكالقَول: مَدعوّ من دعاءِ غيرِه إيّاه، فليس من صفاتِ الذات، وكلُّ ما جاز أن يُرغَب إلى البارئ فيه ليس من صفاتِ الذات".[115]

أما **الرازي** فيعطي تعريفًا دقيقًا من جهة الأثر فيقول: "وأما الصفات الفعلية، فالمقصود بها الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله تعالى."[116]

ويُعرّف كتاب "إشارات المرام" الصفات الفعلية بأنها تلك الصفات الإلهية التي تعتبر منشأ الأفعال، والتي من خلالها يتحقق إخراج الموجودات من العدم إلى الوجود. الراجعة إلى التكوين العام وما يرتبط به من أفعال

---

110 حجاز، منهج علماء الكلام الإسلامي في تقسيم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية بين النظرية والتطبيق، ص 1419.
111 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص 186.
112 الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص528.
113 ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 528.
114 البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، *أصول الدين*، ط 1، إستانبول: مطبعة الدولة، 1928، ص 118.
115 الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص509.
116 الرازي، *لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات*، ص 42.

تتعلق بالتدبير الكوني، مثل خلق الأفعال وتنظيم نظام العالم من خلال إرسال الرسل وإنزال الشرائع وتنصيب الإمام. ثم التكوين الخاص المتعلق بأمور الآخرة، كالبعث والحساب والثواب والعقاب وسائر الأمور الغيبية المرتبطة بالمعاد.[117]

كما عرفها الباقلاني بقوله: "وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل، وكل صفة كان موجودًا قبل فعله لها".[118]

ويقول البيهقي في تعريف الصفة الفعلية: "أما صفات فعله فهي تسميات مشتقة من أفعاله، وهو كوصف الواصف له بأنه خالق، رازق، محيي، مميت، منعم، متفضل".[119]

ومن خلال تتبع تعريفات المتكلمين وأمثلتهم، يُلاحظ أن الغالب في استعمالهم لمصطلح " الصفات الفعلية" هو إرادة النوع المتعدّي منها، أي الصفات التي يظهر أثرها على المخلوقات.

وقد أورد البغدادي في كتابه **أصول الدين** يخصّص فصلًا بعنوان: "في بيان ما دلّ من أسمائه على أفعاله"[120] وذكر فيه أمثلةً دالة على هذا المعنى مثل:

- اسم "الرزاق" و"الرازق" تشير إلى أن جميع الأرزاق بيده تعالى، تصرفاً بقدرته ومشيئته.

- اسم "الضار" و"النافع" تثبت أن الضر والنفع بيده وحده، رداً على من زعم أن خالق الضر غير خالق النفع.

- اسم "الباسط" الذي يعبّر عن بسطه للرزق وتبسيطه للأرض.

- اسم "الباعث" الذي يُستدلّ به على إرسال الرسل.

- اسم "الغفور" و"الغفار" تدل على مغفرته لما دون الشرك لمن يشاء.[121]

وهذه الأمثلة جميعها تمثّل الصفات الفعلية التي يظهر أثرها في العالم والمكلَّفين، ويمكن تفسير التركيز على هذا النوع من الصفات باشتداد الجدل بين الأشاعرة والماتريدية، مما جعله محطَّ اهتمام المتكلمين.

وقد اختلفت الفرق الكلامية في حقيقة هذا النوع من صفات الفعل اختلافًا كبيرًا وكانت لهم فيها آراء نعرض منها:

---

117 البياضي، *إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان*، ص 180.
118 الباقلاني، *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل*، ص 246.
119 البيهقي، *الاعتقاد على مذهب السلف*، ص 22.
120 البغدادي، *أصول الدين*، ص 124.
121 البغدادي، *أصول الدين*، ص 125.

(أ) الماتريدية: كان لهم فيها رأيان: **الرأي الأول**: وهو رأي المحققين من الماتريدية، أن صفات الأفعال التخليق، والترزيق، والتصوير، والإحياء، والإماتة، وغير ذلك مما أُسند إلى الله تعالى، كلٌّ منها راجعٌ إلى صفةٍ حقيقيةٍ أزليةٍ قائمةٍ بالذات هي التكوين. [122]

ويُعرِّف النسفي صفة التكوين هذه بأنها: "صفةٌ لله تعالى أزليةٌ قائمةٌ بذاته كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، وهو تكوينُ العالم ولكل جزءٍ من أجزائه لوقت وجوده". [123]

فالتكوين عندهم صفة ذاتية تغاير القدرة، فإن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلًا، بخلاف متعلق التكوين، والقدرة متعلقة بإمكان الشيء، والتكوين بوجوده.

فالتكوين على ذلك أخصّ من القدرة؛ لأن القدرة متساوية بالنسبة إلى جميع المقدورات، وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء في الوجود. [124]

وصفة التكوين مما انفرد به الفكر الماتريدي كصفةً ذاتيةً مغايرةً للصفات السبع، وأن المصادر الكلامية تنصّ على أنهم إنما استنبطوا هذه الصفة (التكوين) من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40].

حيث قالوا: "إنه تعالى جعل قوله كن مقدَّمًا على الكون، وهو المسمى بالأمر، والكلمة، والتكوين، والاختراع، والإيجاد، والخلق؛ ألفاظٌ تشترك في معنىً وتتباين بمعانٍ، والمشترك فيه كون الشيء مُوجَدًا من العدم ما لم يكن موجودًا". [125]

الرأي الثاني: وهو رأي نسبته المصادر الكلامية إلى بعض علماء ما وراء النهر، وفحواه أن كل صفة من صفات الأفعال صفةٌ حقيقيةٌ أزلية. [126]

يقول الإمام حسن بن أبي بكر المقدسي في شرح بحر الكلام: "واعلم أن كونها - أي صفات الأفعال - صفاتٍ حقيقيةٍ مما تفرد به علماء ما وراء النهر. [127]

---

122 التفتازاني، سعد الدين التفتازاني الهروي الحنفي، *شرح العقائد النسفية*، الهند: إدارة الصديق دانبيل، غجرات،1438هـ، ص 209-210.البياضي، إشارات المرام، ص 213.

123 النسفي، أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود بن حافظ الدين، *شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى الاعتماد في الاعتقاد*، تحقيق: نادر بن محمد أبو عمر، بيروت: مكتبة دار الفجر، ص 140.

124 بالقاسم الغالي، *أبو منصور الماتريدي- حياته وآراءه العقدية*، تونس: دار التركي للنشر، 1989م، 173. حجاز، *منهج علماء الكلام الإسلامي في تقسيم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية بين النظرية والتطبيق*، ص 1427.

125 نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، *تلخيص المحصل*، بيروت: دار الأضواء، 1405هـ، ص 312.

126 البياضي، *إشارات المرام*، ص 213.

127 المقدسي، الإمام حسن بن أبي بكر *غاية المرام في شرح بحر الكلام*، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، د. محمد السيد أحمد شحاته، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص 355.

(ب) الأشاعرة: تنص العديد من المصادر الكلامية على أن الأشاعرة عارضوا وجهات نظر الماتريدية في صفات الأفعال؛ فلم ينظروا إليها باعتبارها صفة أو صفاتٍ حقيقيةٍ مستقلةٍ مغايرةٍ لصفات الذات، وإنما نظروا إليها باعتبارها تعلقات القدرة والإرادة التنجيزية الحادثة. [128]

وقالوا في بيان مذهبهم: إن الله لم يُوصف بالخالقية قبل الخلق، ولا بالرازقية قبل الرزق، وكذلك الحال في بقية صفات الفعل عندهم، بناءً على أن الفعل عين المفعول؛ إذ لا يُتصور بدونه، كما لا يُتصور الضرب بدون المضروب. وليس المراد بقولهم "عينه" أن مفهومَه مفهومُه ليَلزم المحال، بل أرادوا أن الفاعل إذا فعل فعلاً فليس هناك إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يُعبّر عنه بالفعل- كالتكوين، والتخليق، والترزيق - فهو أمرٌ اعتباريّ يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرًا محققًا مغايرًا للمفعول في الخارج. فالمَاهية مثلًا لو كانت، فكونها وجودها، لكنهما متغايران في العقل؛ بمعنى أن العقل يُلاحظ الماهية دون الوجود، وبالعكس.[129]ويقول الرازي في لوامع البينات: "وأما الصفات الفعلية فليست عبارة عن حالةٍ ثابتةٍ لذات الله تعالى، ولا عن معنىً قائمٍ بذات الله تعالى، بل هي عبارة عن مجرد صدور الآثار عنه، ولا معنى للخالق إلا أنه وُجد المخلوق منه بقدرته، ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب إيصاله".[130]

وقد قال الأشاعرة في ردّهم على مقولة الماتريدية بأن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلًا بخلاف متعلق التكوين، وأن القدرة متعلقة بإمكان الشيء، والتكوين بوجوده، بأن "الإمكان بالذات فلا يكون بغير، والتكوين هو التعلّق الحالي، ولذلك يترتب عليه الوجود".[131]

(ج)المعتزلة: للمعتزلة في صفات الأفعال موقف مشابه لموقف الأشاعرة؛ حيث قال أكثرهم - فيما ينقل البزدوي - ليس لله هذه الصفات كما ليس له سائر الصفات، وقالوا الإيجاد والموجود واحد وكذا الرحمة

والمرحوم واحد ". [132]

يقول الأشعري: " وكان أبو الهذيل يقول إن الخلق الذي هو إرادة وقول لا يقال إنه مخلوق إلا على المجاز وخلق الله سبحانه للشيء مؤلفا الذي هو تأليف وخلقه للشيء ملونا الذي هو لون وخلقه للشيء طويلا الذي هو طول مخلوق في الحقيقة.[133]

---

[128] حجاز، منهج علماء الكلام الإسلامي في تقسيم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية بين النظرية والتطبيق، ص 1430.
[129] المقدسي، *غاية المرام في شرح بحر الكلام*، ص 353-354.
[130] الرازي، *لوامع البينات*، ص 44.
[131] الأصبهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، *مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار*، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٩٣ هـ، ص119. المقدسي، غاية المرام في شرح بحر الكلام، ص 354.
[132] البزدواي، *أصول الدين*، ص 76.
[133] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص 511.

4.2. الإرادة عند المعتزلة

ترى المعتزلة أن العدل الإلهي يستلزم أن يكون الإنسان حرًا في أفعاله، لذا ذهبوا إلى أن الإنسان هو الفاعل لأفعاله، وأن أفعاله غير مخلوقة لله، مما يقتضي أن تكون إرادته محدثة.

ومن أبرز مفكري المعتزلة في هذا السياق، أبو الهذيل العلاف، الذي اعتبر إرادة الله سبحانه لكون الشيء هي غير الشيء المكون وهي توجد لا في مكان وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به وهي مخلوقة ولم يجعل الإرادة أمرا ولا حكما ولا خبرا، وإلى هذا القول كان يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائي. [134]

أما إبراهيم النظام، فقد رأى أن إرادة الله هي فعله أو أمره أو حكمه، ورفض أن تكون إرادته كشيء قائم بذاته، بل هي تعبير عن أفعاله وأوامره[135].

ويُعرّف القاضي عبد الجبار الإرادة بأنها ما يوجب كون الذات مريدًا، أي أنها الصفة التي تجعل الفاعل مختارًا لإيقاع الفعل، بينما الكراهة هي ما يجعل الفاعل كارهًا للفعل.

ويضيف أن الإنسان، عند رجوعه إلى نفسه، يستطيع أن يميّز بين كونه على هذه الصفة (الإرادة) أو على غيرها، أي أنه يستطيع أن يشعر بوضوح بحالة الإرادة أو الكراهة داخله.

وذكر أبو الحسين البصري أن الإرادة في الشاهد زائدة على الداعي، أي أنها ليست الداعي نفسه، وإنما تتبع الداعي وتكمل فاعليته، ويقتصر الداعي في حق الله تعالى على العلم بالنفع، نظرًا لاستحالة وجود الظن أو الاعتقاد عليه سبحانه. ونُقل عنه أنه كان يرى أن الإرادة في المخلوقات تختلف عن الداعي، إذ إنها تأتي كإضافة عليه، وهو ما يميزها في الأفعال الاختيارية[136].

قال ضرار بن عمرو (ت. 230هـ/845م))[137] إن إرادة الله تعالى: لها وجهان؛ الأول هو أن الإرادة تعني المراد ذاته، وهي خلق له، بينما الخلق هو المخلوق. وبالتالي، فإن أفعال العباد تعبر عن مراد الله تعالى، وهي تعكس إرادته. أما الإرادة الثانية، فهي تتعلق بالأمر بالطاعة، وهي تختلف عن الطاعة نفسها.[138]

---

134 البصري، مقالات الإسلاميين، ص510. الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 78؛ القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 2، ص 14.

135 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص 190؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 81؛ صبحي، أحمد محمود، *في علم الكلام المعتزلة*، ط 5، بيروت: دار النهضة العربية، 1985، ج 1، ص 223.

136 الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، *شرح المواقف*، ط 1، مصر: مطبعة السعادة، 1907، ص 86؛ الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 240.

137 ضرار بن عمرو الضبي: هو شيخ الضرارية، رأس من رؤوس المعتزلة لم يذكروا له ولادة ولا وفاة، ومن سيرته يفهم انه كان حياً في عصر هارون الرشيد، وكان قاضياً، فشهد قوم على زندقته عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن فامر بضرب عنقه فهرب. الذهبي، مرجع سابق، ج 10، ص 545؛ ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، *الفهرست (ط. مؤسسة الفرقان)*، ط 2، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1435هـ، ج 1، ص 596.

138 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 15؛ الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص 281؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 107.

كما نقل عن حفص الفرد (ت. 217هـ/832م)[139] وبشر المريسي (ت. 218هـ/833م)[140] أنهما قالا في إرادة الله سبحانه: إنها صفة، وهي الأمر الإلهي بالطاعة، وتعتبر صفة ذات تأثير على كل شيء يتعلق بأفعاله وأفعال خلقه.[141]

لكن النجار (ت. 240هـ/854م)[142] والكعبي (ت. 319هـ/931م)،[143] خالفا جمهور المعتزلة في رؤيتهما للإرادة. فقد ذهب الكعبي إلى أن الله تعالى لا إرادة له، معللًا بأن علمه يغني عن الإرادة، إذ إن معلومه سيكون بالضرورة إما مقصودًا وإما غير مقصود، مما يجعل الإرادة غير لازمة.[144] غير أن هذا القول، بحسب القاضي عبد الجبار، يؤدي إلى نفي القدرة عن الله وكونه قادرًا، وهو ما يبطل بالشاهد، حيث إن الإنسان القادر قد يكون له استطاعة عرفية على فعل معين، ولكنه لا يقع منه إلا إذا قصده وأراده.[145]

أما النجار، الحسين بن محمد النجار، إرادة الله ليست صفة زائدة على ذاته، بل إنه يكون مريدًا بذاته لا بإرادة قائمة به، أي أن كونه مريدًا يعني أنه لم يزل غير مُكره ولا مُجبَر على شيء.

فبحسب هذا الرأي، يكفي في إثبات كونه مريدًا أن يكون منزّهًا عن الإكراه، دون افتراض إرادة مستقلة قائمة بذاته.[146]

1.4.2. مفهوم الصفات الذاتية واختلافهم في عددها

يُعرّف المعتزلة الصفة الذاتية بأنها ما ينسب إلى الذات الإلهية مباشرة، وتنسب إليه دون أن تكون قائمة بمعنى مستقل عنها، بحيث تكون الذات مستحقة لها استحقاقًا لازمًا لا لمعنى خارج عنها، ولا يمكن أن تخلو الذات منها .وهذا يعني أن الله لم يزل متصفًا بهذه الصفات ولا يزال، ولا يجوز وصفه بضدها.

لم يكن هناك إجماع بين المعتزلة على عدد الصفات الذاتية، فقد كانوا يميلون إلى تقليل عددها قدر الإمكان، على عكس الأشاعرة الذين أثبتوا صفات أزلية متعددة.

---

139 من المجبرة ومن أكابرهم نظير النجار ويكنى أبا عمرو وكان من أهل مصر قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل وكان أولا معتزليا ثم قال بخلق الأفعال وكان يكنى أبا يحيى وله من الكتب من خط بن أخي الإسكافي مولى بني جشم كتاب الاستطاعة كتاب التوحيد كتاب في المخلوق. ابن النديم، *الفهرست (ط. رمضان)*، ص 223.

140 المتكلم المناظر البارع أبو عبد الرحمن، بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، من موالي آل زيد بن الخطاب -رضي الله عنه، كان بشر من كبار الفقهاء، أخذ عن القاضي أبي يوسف، وروى عن حماد بن سلمة، وسفيان بن عيينة. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 10، ص 200.

141 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 15؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 105.

142 الحسين بن محمد عبد الله النجار، أبو عبد الله أحد كبار المتكلمين، زعيم فرقة النجارية وأكثر معتزلة الري وما حواليها على مذهبه. الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 105.

143 العلامة شيخ المعتزلة أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، من نظراء أبي علي الجبائي، وكان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء وهو أحمد بن سهل متولي نيسابور، فثار أحمد، ورام الملك؛ فلم يتم له، وأخذ الكعبي وسجن مدة، ثم خلصه وزير بغداد علي بن عيسى، فقدم بغداد، وناظر بها. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 14، ص 313.

144 الإسفراييني، *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين*، ص 80.

145 القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص 434-440.

146 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 15؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 105.

- رأى أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الجبائي أن الصفات الذاتية تنحصر في العلم والقدرة فقط، بينما رفضوا إثبات صفات مثل الإرادة والحياة كصفات ذاتية مستقلة.[147]

- أما أبو الحسين البصري، فقد ذهب إلى اختزال الصفات الذاتية كلها في صفة واحدة، حيث أعاد جميع الصفات إلى صفة واحدة فقط، وهي العالمية، أي أن علم الله هو الصفة الذاتية الوحيدة التي تفسر باقي الصفات.[148]

وذكر الشهرستاني، أن واصل بن عطاء،[149] مؤسس مذهب الاعتزال، كان أشد تطرفًا في نفي الصفات الذاتية، حيث أنكر حتى العلم والقدرة والإرادة والحياة، معتبرًا أن إثباتها قد يؤدي إلى تعدد القدماء.[150] غير أن المعتزلة الذين جاؤوا بعده، وخاصة أبو علي وأبو هاشم الجبائي، فأبو علي أقر بالعلم والقدرة فقط كصفات ذاتية، لكنه اعتبرهما مجرد اعتبارين للذات القديمة، لا صفات قائمة بذاتها.

فذهب الجبائي إلى أن العلم والقدرة هما مجرد اعتبارات عقلية للذات، وليسا صفات حقيقية زائدة على الذات. أما أبو هاشم فاعتبرهما حالان، فقد طور مفهوم الحال، معتبرًا أن العلم والقدرة هما حالان للذات الإلهية، وليسا صفات قائمة بذاتها[151].

وقد فصل الأشعري رؤية المعتزلة في صفات الذات فقال: "وقد اختلفت المعتزلة هل يقال لله علم أو قدرة على أربعة فرق:

ذهب الفريق الأول إلى إثبات العلم والقدرة فقط كصفات ذاتية لله، في حين رفضوا إطلاق أي صفة أخرى مثل الحياة، أو السمع، أو البصر، أو الإرادة. وقد استندوا في موقفهم إلى النصوص القرآنية التي ورد فيها ذكر العلم والقدرة صراحةً، مثل قوله تعالى :﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (النساء: 166). وقوله :﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (فصلت: 15). حيث رأوا أن ورود هاتين الصفتين في النص القرآني يُجيز إثباتهما لله، بينما لا يجوز تعميم ذلك على صفات أخرى لم يرد بها نص قطعي. ومن هذا المنطلق، رفضوا القول بأن الله "حيّ" بمعنى أنه موصوف بصفة "الحياة"، كما رفضوا القول بأنه "سميع" أو "بصير" من باب إثبات صفة السمع أو البصر، وإنما اكتفوا بإثبات العلم والقدرة فقط. وقد تبنى هذا الرأي إبراهيم النظام، وأكثر معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد، حيث أكدوا على ضرورة حصر الصفات فيما ورد في القرآن فقط.[152]

---

147 القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص 155.
148 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 99.
149 رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلم، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري. ومنهم طائفة تنسب إليه، تسمى الواصلية، وهو الّذي نشر مذهب «الاعتزال» في الآفاق: بعث من أصحابه عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية. الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 75.
150 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 75.
151 حجاز، *منهج علماء الكلام الإسلامي في تقسيم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية بين النظرية والتطبيق*، ص 1410.
152 نعمان، *مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي*، ص 66.

أما الفريق الثاني: فقد سلك منهجًا تأويليًا أكثر عمقًا، إذ لم يكتفوا بحصر الصفات الذاتية في العلم والقدرة، بل أعادوا تعريفهما بطريقة مختلفة. فرأوا أن العلم لا يعني صفة قائمة بذات الله، بل يعني وجود معلوم، وأن القدرة لا تعني صفة ذاتية، بل تعني أن هناك مقدورًا .واستندوا في ذلك إلى الآية التي تقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ (البقرة: 255). فسروها على أن "العلم" هنا يُراد به "المعلوم"، وليس صفة منفصلة اسمها "العلم". كما استدلوا باستخدام المسلمين لعبارة "هذه قدرة الله" عند نزول المطر، موضحين أن المراد ليس أن لله صفة اسمها "القدرة"، بل أن المطر هو "مقدور الله". وعلى الرغم من أن هذا الفريق أعمل هذا التأويل في العلم والقدرة، إلا أنه لم يوسّعه ليشمل باقي الصفات، فلم يذهب إلى القول بأن السمع يعني "مسموع"، أو أن البصر يعني "مبصر"، بل اكتفى بحصر هذا التأويل في العلم والقدرة فقط.

أما الفرقة الثالثة من المعتزلة: فقد تبنت رؤية فلسفية أكثر تجريدًا تجاه صفات الذات الإلهية، حيث اعتبرت أن الصفة عين الذات، وليست شيئًا زائدًا عليها .فحين يقولون إن لله عالمًا، فإنهم لا يرون أن العلم صفة مستقلة قائمة بذاتها، بل يرون أن علم الله هو ذاته، وكذلك قدرته، وسمعه، وبصره، أي أن كل هذه الصفات ليست سوى تعبيرات مختلفة عن الذات الإلهية نفسها، وليست أمورًا متميزة عنها. وفق هذا التصور، فإن الله ليس له صفات قائمة بذاته، بل هو مجرد بذاته، وعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته، دون وجود أي تمايز حقيقي بين الذات والصفة . وقد كان من أبرز القائلين بهذا الرأي أبو الهذيل العلاف وأصحابه، الذين سعوا إلى ترسيخ مبدأ التوحيد المطلق من خلال دمج الصفات في الذات الإلهية، لتجنب القول بتعدد القدماء.[153]

أما الفرقة الرابعة: فقد أخذت منحى أكثر تطرفًا، حيث رفضت إثبات أي صفة لله على الإطلاق. فلم يقولوا إن لله علمًا، أو قدرةً، أو سمعًا، أو بصرًا، لكنهم في الوقت ذاته لم ينفوا هذه الصفات عنه بشكل مباشر. فقد تبنوا موقفًا سلبيًا تمامًا تجاه قضية الصفات، فامتنعوا عن إثباتها أو نفيها، معتقدين أن أي وصف لله تعالى سيؤدي إلى تشبيهه بالمخلوقات أو إدخال مفهوم التعدد في الذات الإلهية. ومن ثم، فإنهم لم يقولوا إن لله علمًا، ولم يقولوا إنه ليس له علم، كما لم يقولوا إن له قدرة، ولم يقولوا إنه ليس له قدرة. لقد اختاروا موقف الحياد المطلق في مسألة الصفات، معتبرين أن أي محاولة لإثبات أو نفي الصفات إنما هي خوض فيما لا يمكن للعقل البشري الإحاطة به .وقد كان من أبرز أصحاب هذا الرأي عباد بن سليمان وأتباعه، الذين رأوا أن التنزيه الحقيقي لله يستوجب تجنب أي تصورات قد توحي بتعددية في الذات الإلهية.[154]

---

[153] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص 165.

[154] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص 166؛ نعمان، *مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي*، ص 66.

2.4.2. مفهوم الإرادة كصفة فعلية لدى المعتزلة

يتفق المعتزلة، بحسب القاضي عبد الجبار على أن الإرادة من صفات الفعل، لا من صفات الذات، وأن الخلاف بينهم ينحصر في تحديد ماهيتها. إلا أن هناك رواية منسوبة إلى بشر بن المعتمر (ت. 210هـ/825م)[155] تُفيد بأن إرادة الله تعالى تنقسم إلى وجهين:

صفة ذاتية: فالله سبحانه لم يزل مريدًا لجميع أفعاله وطاعات عباده، لأنه لا يُعقل أن يعلم بصلاح شيء وخيره ولا يريده. وقد استدل على ذلك بقوله: "لما كان عالمًا بكل ذلك، كان بالضرورة مريدًا له".

وصفة فعلية: إذا قُصد بها فعل الله نفسه (أي خلقه للشيء)، فهي تسبق الفعل، لأن الشيئين لا يمكن أن يكون أحدهما سببًا للآخر وهما موجودان معًا.[156]

- أما إذا قُصد بها فعل العباد، فالإرادة هنا تعني الأمر بهذا الفعل.

ونُقل عن حفص الفرد قوله إن إرادة الله تعالى صفة ذاتية وفعلية معًا: فالإرادة الفعليّة هي الأمر الإلهي بالطاعة، أما الإرادة الذاتية، فهي شاملة لكل ما يصدر عن الله وعن خلقه من أفعال.[157]

أما النظام، فقد رأى أن إرادة الله لا تعدو أن تكون فعلًا منه، أو أمرًا، أو حكمًا (وهو معنى وارد في اللغة).[158]

واستبعد أن تكون الإرادة "ضميرًا" (نفسًا)، لأن الضمير مستحيل على الله تعالى، مما يترك الاحتمال الوحيد هو أن إرادة الله هي فعله نفسه.

أما عباد[159] فيقول إن وصف الله بالمريد هو من صفات الفعل.[160] في حين يخالف الأشاعرة والمجبرة هذا الرأي، إذ يرون أن الإرادة من صفات الذات، وأن الله لم يزل مريداً لكل ما يكون من فعله وفعل خلقه، ويعنون بذلك أنه ليس عاجزاً عما يريد ولا مكرهاً عليه ولا مغلوباً، لأن هذه الصفات تنفي كمال الإرادة الإلهية[161].

ولعل المتتبع لهذه الأراء يكتشف حجم التنوع في آراء المعتزلة ومدى عمق الخلافات الفكرية داخل هذه المدرسة الكلامية، حيث تفاوتت مقارباتهم بين إثبات بعض الصفات بشروط، واعتبارها مجرد اعتبارات عقلية، أو دمجها في الذات الإلهية، أو الامتناع عن الحديث عنها تمامًا. يعكس هذا التنوع حجم الجدل الفلسفي الذي كان

---

155 العلامة أبو سهل الكوفي بِشر بن المُعْتَمِر بن الحارث الهذلي، ثم البغدادي شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف كان من القرامي الكبار أخباريا شاعرا متكلما، كانوا يفضلونه على أبان اللاحقي وله قصيدة طويلة في مجلد تام فيها ألوان. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 10، ص 203.

156 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 3؛ داود، *الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة*، ص 20.

157 نعمان، *مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي*، ص 71؛ القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 5.

158 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 4.

159 أبو سهل عباد بن سلمان البصري المعتزلي من أصحاب هشام الفوطي يخالف المعتزلة في أشياء اخترعها لنفسه. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 10، ص 552.

160 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ج 1، ص 512.

161 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 4.

يدور حول الصفات الإلهية في علم الكلام الإسلامي، ومدى سعي المعتزلة إلى الموازنة بين تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، وتفسير النصوص الدينية بما يتوافق مع مبادئ العقل.

وخلاص القول في كون صفة الإرادة صفة فعلية أم ذاتية لدى المعتزلة: أن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى وهي من صفات الفعل فهي مترتبة على أصلهم من أنها حادثة وتتعلق بالمرادات على طريق الحدوث والتجدد فقط كما صرح به القاضي عبد الجبار. فالذي دفعهم إلى القول إنها من صفات الفعل هو أن إرادة هذا المعين غير إرادة معين آخر، فلكل واحد من المرادات إرادة تخصه، ولما كانت المرادات حادثة كانت إرادتها حادثة، والحادث لابد أن يكون فعلًا له تعالى.

وقد استدل المعتزلة على نفيهم كون الإرادة صفة ذاتية بأن الصفة الذاتية يجب أن تكون قديمة أزلية لا تتجدد، بينما الإرادة – بحسب تصورهم – لا يمكن أن تكون كذلك، لأنها إن لم تكن فعلاً من أفعاله تعالى، لكانت صفة ذاتية، وهو باطل .لأنهم يمنعون في أصل مذهبهم أن تقوم بالذات الإلهية صفة حادثة أو تتصف الذات بصفة قابلة للتجدد والحدوث.

كما أنهم يرون أن القول بقدم الإرادة يستلزم القول بقدم المراد، أي أن الموجودات المخلوقة تكون قديمة بقدم الإرادة التي تعلقت بها، وهذا هو المذهب الذي ذهب إليه بعض الفلاسفة، وهو مرفوض عند جمهور المتكلمين. فالإرادة القديمة – في نظرهم – تقتضي وجود المراد في الأزل، لأن الإرادة لا تنفك عن مرادها، ولا يمكن أن تتأخر عنه. ولما كان جميع المسلمين متفقين على أن المخلوقات حادثة، وجب أن تكون الإرادة المتعلقة بها حادثة أيضًا، وأن تكون فعلاً لله تعالى، لا صفة قائمة بذاته.

3. الإرادة بين البهشمية والبصرية

يقوم مفهوم الإرادة في الفكر الكلامي المعتزلي، وتحديدًا لدى كلٍّ من البهشمية والبصرية، على أسس عقلية وتنزيهيه تهدف إلى تفسير العلاقة بين الفعل الإلهي واختيار الله تعالى لأفعاله. وقد شكلت الخلفية الفلسفية والكلامية لكلٍّ من المدرستين أساسا لفهمهما للإرادة الإلهية، وبيان مدى استقلال هذه الصفة، وارتباطها بغيرها من الصفات، ولا سيما صفة العلم والقدرة. فأبو هاشم يُثبت الإرادة كـ حال حادث في الذات، مستقلٍّ عن العلم والقدرة، قادرٍ على الترجيح بين الممكنات دون أن يتضمن ذلك تغيرًا في ذات الله تعالى.[162] وعليه تكون "نظرية الأحوال " قد قدّمت تصورًا لفهم صفة الإرادة بطريقة تُجنّب الوقوع في التشبيه أو التجسيم.

ويتابعه عليه القاضي عبد الجبار، فيرى أن الإنسان إذا وجد في نفسه إرادةً لشيء ما، فإنه يدرك ذلك إدراكًا ضروريًا، كما يعلم من نفسه أنه معتقد أو مشتهٍ أو مفكر.[163] وهذا الإدراك لا يحتاج إلى استدلال، بقدر ما يحتاج إلى تمييز حال الإرادة عن غيرها من الأحوال القريبة منها، كالاعتقاد والظنّ والرغبة. ومن خلال هذا التمييز، يؤسس عبد الجبار رؤيته في جعل الإرادة معنى قائمًا بذاته، غير مردودٍ إلى العلم أو الشهوة.[164]

أما أبو الحسين البصري، فيرى أن صفة الإرادة ليست قائمة بذاتها مستقله عن سائر الصفات الإلهية، بل راجعة إلى **العلم**، فإرادة الله تعالى في تصوره تعني علمه بحُسن الفعل، وكراهيته تعني علمه بقُبحه، ومن هذا المنطلق يرفض البصري نظرية الأحوال التي تبناها أبو هاشم، مستندًا في رفضه إلى اعتبارات عقلية ومنهجية تقوم على مبدأ تنزيه الذات الإلهية عن الصفات الحادثة التي قد توهم النقص والتغيّر.[165]

وتكمن الإشكالية الأساسية التي تُثيرها مسألة الإرادة في تركيبتها الثنائية بين النزوع والعقل، غير أن النزوع لا يليق بالله تعالى، مما يثير التساؤل: كيف نُثبت لله تعالى صفة الإرادة دون أن نُثبت له ما يُكوّن جوهرها في الوجود الإنساني، وهو الميل والرغبة.[166] إن الاستغناء عن هذا الجانب دفع نحو حصر مفهوم الإرادة في العقل والعلم، وهو ما بلور رؤية البصري، حيث اكتفى بإثبات البُعد العقلي للإرادة – أي العلم – دون أن يُثبت لله تعالى ميلاً أو شهوة.[167]

---

162 يقول الشهرستاني عن أبي علي وأبي هاشم الجبائيان أنهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفًا مريدًا، وتعظيمًا لا في محل، إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل، إذا أراد أن يفني العالم. الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 96.

163 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 8.

164 البوسكلاوي، سعيد، "صفة الإرادة الإلهية بين الإثبات والنفي في الإلهيات الإسلامية"، *مؤمنون بلا حدود*، ص 13.

165 الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد الخوارزمي، *الفائق في أصول الدين*، تحقيق: فيصل بدر عون، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1431هـ، ص 81؛ الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 241.

166 الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، *مفاتيح الغيب - التفسير الكبير*، ط 3، بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ، ج 14، ص 282.

167 البوسكلاوي، *صفة الإرادة الإلهية بين الإثبات والنفي في الإلهيات الإسلامية*.

ويتجلى هذا التوجه بصورة أوضح في التصور الفلسفي عند ابن سينا (ت. 427هـ/1036م)[168] الذي صيغ مفهوم الإرادة الإلهية، في إطار عقلي صارم، متجاوزًا الإطار الكلامي التقليدي. ومستبعد لكل مظاهر الغرضية والانفعال من صفات الله تعالى. فالإرادة عنده ليست صفة مستقلة بالمعنى المعروف في علم الكلام، بل هي إرادة عقلية محضة، لا تنطوي على ميل أو شوق أو إرادة لغرض، لأن كل ذلك يقتضي النقص، والله -عزوجل- منزه عنه[169].

ولهذا، فإن النظام الكوني المنتظم، وإن كان مملوءًا بالخير، إلا أن الله لا يريده على وجه المحبة أو الشوق، بل من حيث هو يعقل ذاته الكاملة، وينبثق عن هذا التعقل صدور العالم بطريقة عقلية ضرورية، فيقول **ابن سينا** في الشفاء: "ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا، حتى يكون له فيما يكون عنه غرض؛ وإنما هو مريد بنوع من الإرادة العقلية المحضة؛ إذ يكفي أن يعقل ذاته بوصفه مبدأ لهذا النظام حتى يستفيض العالم كائنًا موجودًا بالفعل".[170]

ولذلك، فإن ابن سينا يرى أن الإرادة الإلهية لا تختلف عن علم الله تعالى، بل هي عين الفيض الذي يصدر عن الذات الإلهية من غير قصد أو اختيار، كما يعبر عن ذلك هو نفسه حين يقول: "لن تكون [الإرادة] غير نفس الفيض، وهو الجود".[171]

هذا التصور يلتقي مع موقف البصري في نفيه لاستقلال الإرادة عن العلم، رغم عدم وجود دليل تاريخي عن التقاء أبي الحسين البصري بابن سينا، فإنّ مقارنة نصوصهما تكشف عن توافق لافت في مسألة الإرادة الإلهية، فكلاهما ينطلق من مبدأ التنزيه العقلي، وينفي عن الإرادة كل عنصر انفعالي أو نزوعي. وهذا التوافق لا يلزم أن يكون ثمرة تواصل مباشر، بل يمكن تفسيره بتأثرهما بالسياق الفكري العام الذي ساد القرن الخامس الهجري، حيث تداخلت النقاشات الكلامية والفلسفية في مسعى مشترك لتنزيه الصفات الإلهية.

غير أنّ الفرق الجوهري بين الفيلسوف والمتكلّم هو أنّ البصري يربط الإرادة بالفعل على وجه الاختيار، بينما يجعلها ابن سينا فيضًا عقليًا ضروريًا يصدر من الله كما تصدر الحرارة عن الشمس، دون أي قصد أو ترجيح.[172]

---

168 العلامة الشهير الفيلسوف، أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، البلخي ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق. الذهبي، مرجع سابق، ج 17، ص 532.

169 ابن سينا، أبو علي، *الشفاء الإلهيات*، ص 403.

170 ابن سينا، *الشفاء الإلهيات*، ج 2، ص 363.

171 ابن سينا، *الشفاء الإلهيات*، ص 367.

172 ابن رشد، أبو الوليد، *تلخيص كتاب النفس*، تحقيق: ألفرد عبري، القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1994، ص 142.

وهذا التوجه في نفي الإرادة كصفة زائدة على العلم لم يقتصر على الفلاسفة، بل امتد أيضًا إلى بعض علماء الكلام، ولا سيما الشيعة الزيدية والإمامية، فقد تبنّى أبو إسحاق بن نوبخت الشيعي (ت. 350هـ/961م).[173] الموقف نفسه الذي قرره أبو الحسين البصري في شأن الإرادة الإلهية، في حين نقل السيد المرتضي (ت. 436هـ/1044م) [174] أنه أثبت الإرادة صفة زائدة على ذات الله تعالى، كما يذكر الحلي (ت. 726هـ/1325م)[175]عند عرضه لمذاهبهم.[176] فكثير من متكلميهم يرفضون إثبات الإرادة كأمرٍ زائد على الداعي العقلي، ويرون أن هذا الداعي – الذي لا يخرج عن كونه علمًا بالمصلحة – كافٍ في تحقق الفعل الإلهي. وهذا ما أكده بن نوبخت حين وصف الله تعالى بقوله: مريد أي يعلم المصلحة في فعلٍ فيدعوه علمه إلى إيجاده، ولا زيادة على ذلك من الشاهد". وأضاف موضحًا: "الإرادة منّا هي القصد، ومن الصانع العلم الداعي".[177]

ويقول الشيخ المفيد (ت. 413هـ/1022م)[178]: "إن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الأثار عن أئمة آل البيت، وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الأسلاف من مذهبهم، وإليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة، والكعبي خاصة".[179]

وهكذا، يتضح أن النزاع في صفة الإرادة لم يكن مقتصرًا على المعتزلة فيما بينهم، بل شمل أيضًا الفلاسفة وبعض التيارات الكلامية الشيعية، مما يمنح هذه المسألة بعدًا واسعًا في بنية الفكر الإسلامي العقدي، ويجعلها من القضايا المركزية في تأصيل العلاقة بين الذات الإلهية وأفعالها.

وقد كان السجال الدائر حول الصفات الإلهية عند المتقدّمين قبل المتأخّرين هو المدخل الذي دعي أبا هاشم الجبّائي لابتكار مفهوم الأحوال، ذلك المفهوم الذي سبق التمهيد له في فكر أبي الهذيل العلاف، ولا سيما في مسألة الإرادة. فأبو الهذيل العلاف يُعد من أوائل المتكلمين الذين قدموا تصورًا مميزًا حول الإرادة الإلهية،[180] إذ يذكر أبو الحسن الأشعري أن أبا الهذيل أثبت الإرادة، واعتبرها حادثة تقع لا في محل.[181] ويرى أن هذا التصور كان

---

173 اختلف المؤرخون في اسمه فقيل قد يطلق على الشيخ إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت الذي هو من قدماء الإمامية، وقيل يطلق على الشيخ إسماعيل بن إسحاق بن أبي إسماعيل بن نوبخت، وللاسمين ينسب كتاب الياقوت في علم الكلام، أي أن الخلاف حول الاسم فقط وليس الشخص. أنظر **:**أنوار *الملكوت في شرح الياقوت*، المقدمة**.**

174 العلامة الشريف المرتضى نقيب العلوية أبو طالب علي بن حسين بن موسى، القرشي العلوي الحسيني الموسوي البغدادي، المعروف بـالسيد المرتضى والشريف المرتضى وعلم الهدى، من ولد موسى الكاظم من فقهاء ومتكلمي الإمامية ومرجعهم بعد وفاة أستاذه الشيخ المفيد. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 17، ص 589؛ وانظر: الشريف المرتضى، *الانتصار*، ص 9**.**

175 جمال الدين أبو منصور حسن بن سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي، كان من مشاهير الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، وكان في العلوم العقلية تلميذا للخواجة نصير الدين الطوسي. انظر**:** أنوار *الملكوت في شرح الياقوت*، المقدمة**.**

176 الحلي، الحسن بن يوسف بن علي، *أنوار الملكوت في شرح الياقوت*، ط 2، د.م: الشريف الراضي، 1363هـ، ص 139**.**

177 ابن نوبخت، أبو إسحاق إبراهيم، *الياقوت في علم الكلام*، د.ط.، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1413هـ، ص 39**.**

178 أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المشهور باسم الشيخ المفيد، فقيه ومحدث ومتكلم من علما الشيعة الاثنا عشرية. وهو واحد من أبرز العلماء المسلمين الشيعة في القرن الرابع والقرن الخامس الهجري، وقام بتدوين أصول الفقه الشيعي وتأسيس منهج فقهى جديد، وانتهت ليه رئاسة متكلمي الشيعة في عصره. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 17، ص 344**.**

179 الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، *أوائل المقالات في المذاهب المختارات*، د.ط، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1403هـ، ص 55**.**

180 البوسكلاوي، سعيد، "الإرادة الإلهية بين الحدوث والقدم في الإلهيات الإسلامية"، *قضايا في علم الكلام*، جامعة محمد الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2016**.**

181 الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 189**.**

تمهيدًا مبكرًا لنظرية "الأحوال " التي أنشأها لاحقًا أبو هاشم الجبائي، خاصة في مسألة حدوث الإرادة دون أن تقوم بمحل. وقد كانت هذه المسألة تحديدًا من أوائل القضايا التي انفرد بها الجبائي الأب وابنه أبو هاشم عن سائر المعتزلة.[182]

وقد جاء قول أبو الهذيل بأن إرادة الله حادثة ومخلوقة ولا تقوم بمحل، تبعًا لرغبته في تمييز أمر التكوين عن أمر التكليف. فالإرادة المتعلقة بالتكوين، كأمر الله بـ "كن"، لا تقوم في محل، لأن الفعل المتعلّق به لم يوجد بعد، بينما الإرادة المتعلقة بالتكليف تقوم في محل، لأن المخاطب موجود حينئذٍ، فيتلقى الأمر بالفعل، كما هو الحال في الصلاة والزكاة.

ويُميز أبو الهذيل بين إرادتين:

1. **إرادة قديمة**: وهي متصلة بالذات الإلهية، وتُعد من صفات الذات.
2. **إرادة حادثة**: وهي التي تتعلق بالأحداث والمرادات، وتُعد من صفات الفعل.

وقد شدد العلاف على أن الإرادة الحادثة لا يجوز أن تكون في محل أزلي غير الذات، لأنه لو كانت كذلك، للزم تعدد الصفات والأقانيم، وهو عنده باطل عقلاً وشرعًا. وقد أنكر قدم الإرادة المتصلة بالمرادات، رافضًا الخلط بين الفعل الإلهي والأثر المخلوق الناتج عنه.

ومن هذا المبدأ، رأى أن كلمة التكوين (كن) ليست عين الموجودات التي تتولد عنها، وإنما هي فعل مستقل يسبقها، دون أن يحل فيها أو يتحد بها، فيرفض بذلك أي نزعة حلولية في فهم العلاقة بين الفعل الإلهي وخَلقه.[183]

هذا التصور فتح المجال لاحقًا لدى البصريين، وتحديدًا في مدرسة أبي هاشم، لإعادة بناء نظرية الإرادة على أساس تنزيهي عقلاني .وقد ساهم الجدل حول إثبات صفة الإرادة أو نفيها في تعميق التمايز بين مدرستي البصرة وبغداد الكلاميتين .ومع أن البصريين أثبتوا أن الله تعالى مريد، إلا أنهم خالفوا الأشاعرة الذين قالوا إن الإرادة صفة ذاتية قديمة قائمة بالذات، فأثبتها البصريون صفة فعل، لا صفة ذات، وأكدوا على كونها حادثة لا في محل.[184]

1.3. نظرية الأحوال البهشمية وأثرها في تفسير الصفات

عرف أبو هاشم الأحوال**:** بأنها النسبة بين الصفة والموصوف، أو بعبارة أدق: هي الصفات المعنوية التي انفرد بإثباتها أبو هاشم من بين المعتزلة، محاولًا التوفيق بين نفي صفات المعاني وإثبات اتصاف الذات الإلهية بصفات الفعل.

---

182 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 78.
183 النشار، علي سامي، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (ط. 9)*، ط 9، القاهرة: دار المعارف، 1119هـ، ص 469.
184 البوسكلاوي، "الإرادة الإلهية بين الحدوث والقدم في الإلهيات الإسلامية"، ص 3.

فأبو هاشم ينفي الصفات الزائدة على الذات، كالعلم، والقدرة، والإرادة، وفقًا للموقف المعتزلي، لكنه مع ذلك يُثبت كون الله عالمًا، وقادرًا، ومريدًا .فهو يقول – على سبيل المثال – إن "العالم" صفة، أما "العالمية" فهي النسبة التي تقوم بين الصفة والموصوف، وهي عند القائلين بها معنى زائد على العلم نفسه، ومثل ذلك يقال في "القادرية" و"الفاعلية".[185]

وبعبارة أوضح، يُقال: "هو سميع"، لا بمعنى أن له سمعًا قائمًا بذاته، بل بمعنى أنه ذو سمعٍ، أي أن حاله هو كونه سميعًا، دون أن يُثبت له سمعٌ كصفة زائدة على الذات. وكذلك في قولهم: "عليم"، فالمقصود كونه عليمًا لا أنه يملك علمًا، بل الحال فيه هو العلم.

وبهذا تكون النسبة أو الكونية –كما يُعبّر بعضهم – هي ما يُقصد بـ "الأحوال" في اصطلاح المتكلمين.

وقد ذهبوا إلى أن هذه "الأحوال" ليست موجودة وجودًا حقيقيًا قائمًا بذاته، ولا هي معدومة عدمًا محضًا، بل هي واسطة بين الوجود والعدم.

وقد لخّص هذا المعنى الإمام الكفوي بقوله:

"وأثبت بعض المتكلمين واسطةً بين الموجود والمعدوم، وسمّاها الحال، وعرّفها بأنها: صفة لا موجودة ولا معدومة، لكنها قائمة بموجود، كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم".[186]

ويوضح الشهرستاني معنى الأحوال عند أبي هاشم فيقول: "وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها؛ فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة، ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك، بل مع الذات."[187]

وفي نهاية الإقدام يقول: "اعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نُعرفها بِحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فإنه يؤدي إلى إثبات الحال للحال، بل لها ضابط وحاصر بالقسمة".[188]

وقد ناقش الآمدي تعريفه الحال فرأى: أن الحال لا تُعرّف بالحد أو الرسم، بل تُعرف فقط عبر بيان أقسامها ومراتبها؛ إذ إن الحد أو الرسم لا بد أن يكون شاملاً لجميع صور الحال، فإن اقتصر على بعضها، كان أخص منها، وهذا مخالف للقاعدة المنطقية التي تنص على أن الحد والرسم يجب أن يكونا مساويين للماهية المحدودة، لا أعم منها ولا أخص.

---

185 الحمد، محمد بن إبراهيم بن أحمد، *مصطلحات في كتب العقائد*، ط 1، الرياض: دار بن خزيمة، 1427هـ، ص 148.
186 الكفوي، *الكليات*، ص 374.
187 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 98.
188 الشهرستاني، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، ص 79.

ومن ثم، إذا كان التعريف بالحال يتضمن إثبات "حال" للحال نفسها – أي وصفًا عارضًا لشيء هو في الأصل وصف – فإن هذا يفضي إلى التسلسل أو الدور. لأن مجرد اشتراك جميع الأحوال في معنى ما، يقتضي وجود أمر زائد على كل منها يحقق هذا الاشتراك، وهذا الأمر بحد ذاته يكون "حالًا" جديدًا، وهو ما يُراد إثباته.[189]

1.1.3. الغاية من إثبات الأحوال: تجنب التجسيم والتعطيل

تُعدّ "نظرية الأحوال" امتدادًا طبيعيًا للرؤية التنزيهية التي تبنّاها المعتزلة، رغم ما شاب هذه النظرية من غرابة في الطرح وتناقضات أثارت الجدل، سواء داخل صفوف المعتزلة أنفسهم أو بين مخالفيهم. فرغم ما يعتري النظرية من إشكالات، إلا أنها في جوهرها تمثل محاولة للهروب من الوقوع في إشكالية النفي المطلق أو التعطيل، وتسعى إلى تحقيق هدفين رئيسيين:

1. **التأكيد على تنزيه الله تعالى عن الصفات التي تفضي إلى التشبيه.**
2. **تثبيت استحقاقه للصفات على نحو لا يُفضي إلى التجسيم.[190]**

فمن حيث التأكيد على التنزيه، فإن إثبات الأحوال يأتي كبديل عن إثبات الصفات بمعناها التقليدي، إذ إن إثبات الصفات عند المعتزلة قد يُفضي، في تصورهم، إلى التشبيه أو القول بحدوث الصفات، وكلا الأمرين مرفوض في أصول مذهبهم. ومن هنا، فإن القاضي عبد الجبار يتناول هذه المسألة بوضوح، مؤكدًا أن "الأحوال" لا توصف بالوجود المعروف ولا بالعدم، بل تقع في منزلة بينهما.[191]

ويورد القاضي دليله بقوله: "فلو قيل إن الله تعالى عالم بعلم، لكان ذلك العلم إما أن يكون معلومًا أو غير معلوم؛ فإن لم يكن معلومًا لم يصح إثباته، لأن إثبات ما لا يُعلم يفتح باب التجسيم والجهات. وإن كان معلومًا، فهو إما موجود أو معدوم. ولا يصح أن يكون معدومًا، وإن كان موجودًا، فهو إما قديم أو محدث. وجميع هذه الأقسام باطلة. فلم يبق إلا أن يُقال إن الله تعالى عالم بذاته، لا بعلم زائد، وهو ما نقوله".[192]

وكذلك يُبيّن القاضي عبد الجبار أن إثبات الأحوال ينطلق بالأساس من فهم دقيق لطبيعة النفي، إذ إن نظرية الأحوال ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم النفي، وتشكل معه ثنائية متلازمة، لا يمكن لأحدهما أن يُفهم بمعزل عن الآخر. فالنفي، بحسب هذا التصور، لا ينفصل عن إثبات الأحوال، كما أن إثبات الأحوال في جوهره نفيٌ للصفات

---

189 الآمدي، *غاية المرام في علم الكلام*، ص 30.
190 نصار، خلف محمد متولي، *مسألة الأحوال بين مدرسة القاضي عبد الجبار ومدرسة أبي الحسين البصري*، الدوريات المصرية، مجلد *37*، (01.2018)
191 الجويني، إمام الحرمين، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، ط 1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009، ص 80.
192 القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص 175.

بمعناها التقليدي. فالأحوال، في نظر المعتزلة، لا تُوصف بالوجود أو بالعدم، بل تُعد حالة وسطى بينهما، وهو ما يجعلها قابلة لأن تكون واسطةً مفهوميةً تسهم في التنزيه دون الوقوع في التشبيه[193].

ومن حيث الاستحقاق: قد ارتبط استحقاق الصفات للذات الإلهية بفكرة الأحوال أيضًا. فكما قرر أبو هاشم أن الله تعالى "عالم لذاته" و"قادر لذاته"، فإن هذا القول يستلزم وجود أحوال تقوم بذاته الإلهية، بحيث لولا هذه الأحوال لما صحّ اتصافه بتلك الصفات. وقد بيّن الملاحمي هذا المعنى بوضوح، حين قال إن الذات توصف بالقدرة والعلم والحياة وغيرها من الصفات، لا لذاتها المجردة، بل لاختصاصها بأحوال معينة تمكّنها من ذلك. فالله يوصف بالقدرة لأنه مختص بحالة لولاها لما أمكن الفعل منه، ويوصف بالعلم لأنه مختص بحالة لولاها لما صح الإحكام في فعله، وكذلك في صفة الحياة والوجود[194].

ويؤكد القاضي عبد الجبار هذا المعنى، متابعًا في ذلك أبا هاشم، حيث يرى أن هذه الأحوال لا تُدرك مستقلة عن الذات، بل تُعرف بانضمامها إليها. ويقول في هذا السياق:

"وليس كذلك الأحوال، فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنما الذات بها تُعلم". [195]

لا يُثبت أبو هاشم الأحوال على جميع الصفات الذاتية، بل يُميز بين نوعين منها. فالصفات التي تُوجِب الأحوال يرى أن الله تعالى يستحقها بذاته، أي أن استحقاقها نابع من ذات الإله نفسه، وهو في هذا لا يختلف عن قول أبي علي الجبائي في إثبات الصفات. أما الصفات الأربع الرئيسة "العلم، والقدرة، والحياة، والوجود" فيُثبتها **أبو هاشم** على نحو مختلف، إذ يرى أن الله تعالى يستحق هذه الصفات لا لذاته المجردة، بل لما هو عليه في ذاته من أحوال مخصوصة أوجبت تلك الصفات.[196]

ويفصّل ركن الدين الملاحمي هذا التمايز، مبينًا أن هناك فرقًا بين الأحوال التي تتعلق بالصفات الأربع وبين غيرها من الصفات الذاتية. يقول:

"اعلم أن الشيخ أبا هاشم وأصحابه هم المثبتون للأحوال، فيُثبتون لله تعالى حالة بكونه قادرًا، وحالة بكونه عالمًا، وبكونه حيًّا، وموجودًا، ومريدًا، وكارهًا، كما يُثبتون مثل هذه الأحوال في الشاهد -أي الإنسان- الحي القادر العالم المريد الكاره منا. كما يُثبتون لله تعالى حالة ذاتية متميزة عن تلك الأحوال، وهي الحالة التي تُوجب له تلك الصفات، باستثناء كونه مريدًا وكارهًا، فهذان يُثبتان له لوجود الإرادة والكراهة، لا لقيامهما في محل".[197]

ويعتمد المثبتون للأحوال طريقتين في إثباتها: إحداها أن يتم إثبات الأحوال بصورة إجمالية دون تفصيل.

---

193 نصار، *مسألة الأحوال بين مدرسة القاضي عبد الجبار ومدرسة أبي الحسين البصري*، ص 7083.
194 الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 109.
195 القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص 176.
196 نصار، *مسألة الأحوال بين مدرسة القاضي عبد الجبار ومدرسة أبي الحسين البصري*، ص 7084.
197 الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 117.

والثانية تعتمد على النظر العقلي في المشاهد والمحسوس، ثم ردّ أحكامه إلى الغائب، انطلاقًا من قاعدة أن ما دل عليه الدليل في أحد المواضع، يُنزّل على كل ما يشابهه في المواضع الأخرى. فالعقل يُقارن بين الشاهد والغائب، ويُحكم بثبوت الأحوال في الغائب (الله تعالى) قياسًا على ما ثبت في الشاهد (الإنسان)، طالما كان الدليل العقلي كافيًا لإثبات ذلك.[198]

وقد حرر المثبتون لنظرية الأحوال دلالة العقل على ثبوتها في الشاهد والغائب على النحو الآتي: قالوا: إنما قلنا إن الدلالة تثبت الأحوال في الشاهد، لأننا لا نجد جملتين (أي كيانين مركبين من صفات) يشتركان في جميع الصفات الأساسية -كالوجود، والحياة، والعلم- ثم يقع من إحداهما فعل لا يمكن أن يقع من الأخرى، إلا لوجود أمرٍ اختصت به الأولى دون الثانية. فلولا هذا الاختصاص، لما كان الفعل أولى بالصدور من إحداهما دون الأخرى.[199]

ومن هنا، استدلوا على وجود "أمر زائد" يتجاوز الصفات المشتركة بين الجملتين، وهو ما يجعل الفعل ممكنًا من إحداهما دون الأخرى. ولا بد أن يكون هذا الأمر الزائد راجعًا إلى الجملة (أي الكيان) كله، لأن الفعل يصدر عنها كوحدة. كما أن المؤثر، لكي يُعد علةً للفعل، يجب أن يُنسب إلى الجملة كلها لا إلى جزء منها؛ فلو أُضيف إلى بعض أجزائها، لكان بمنزلة ما يُضاف إلى كيان آخر لا يفسر اختلاف الأثر[200].

2.1.3. أنواع الأحوال وتطبيقها على الصفات الإلهية عند مثبتيها

أورد البغدادي تقسيمًا ثلاثيًا للأحوال كما وردت عند أبي هاشم الجبائي، مفاده أن الأحوال تنقسم إلى ثلاثة أنواع رئيسة:

1. **الموصوف الذي يكون موصوفا لنفسه**: وهو الموجود الذي يَستحق وصفًا معيّنًا لذاته وبذاته، دون أن يتوقف ذلك على صفة أخرى قائمة به أو على عارض خارجي.
2. **الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال**: أي أن الذات لا تُوصف بالوصف لذاتها، بل بسبب معنى قائم بها، فباعتبار هذا المعنى يثبت لها ذلك الوصف.
3. **ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره لحال**: وهو ما يُدرَك من العوارض التي تصف الموجود لا من جهة ذاته ولا من جهة معنى قائم به، بل من حيث اختصاصه بصفة طارئة عليه، فيثبت له الوصف على سبيل الحال.[201]

غير أن البغدادي لم يقدّم تفصيلًا كافيًا حول الطبيعة الماهية لهذه الأقسام الثلاثة.

---

[198] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 311-312؛ الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 117.
[199] الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 118.
[200] الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 118.
[201] البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ص 181.

بينما في المقابل، مال الشهرستاني وعدد من المتكلمين إلى تقسيم ثنائي للأحوال، حيث فرّقوا بين نوعين:

1. **الأحوال المُعلّلة**: وهي التي تعود إلى صفات أو معانٍ قائمة بالذات وتُعلّل بها، وقد عرّفها **الشهرستاني** بأنها: "أحكام لمعان قائمة بالذوات"،[202] بينما عبّر عنها إمام الحرمين بأنها: "كل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها، نحو كون الحي حيًّا، وكون القادر قادرًا".[203]

ويتفق القاضي الباقلاني مع هذا الاتجاه، موضحًا أن: "كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال"، سواء أكان ثبوتها مشروطًا بالحياة أم غير مشروط، مثل كونه حيًا، عالمًا، قادرًا، متحرّكًا، ساكنًا، أسود، أبيض... إلخ[204].

وقد استقر رأي جمهور مثبتي الأحوال على اعتبار صفات مثل الأسودية، والأبيضية والمتحرّكية، والساكنية، والكائنية... كلها تندرج ضمن الأحوال المعلّلة.

ويرى أبو هاشم أن الحال المعلَّل هو "كل حكم ثبت للذات عن عِلّة قائمة بها، ويشترط في تلك الذات أن تكون حية"، وذلك ككون الحي عالمًا، وقادرًا، ومريدًا، وسميعًا، وبصيرًا. فالحياة عنده شرط أساس لثبوت هذه الأحكام، لأن العلم مثلاً في الشاهد إنما يثبت للحياة لا للمعدوم، وكذلك القدرة والإرادة. فهذه الصفات ليست هي المعاني (الحياة، العلم، الإرادة...) بل هي أحكام أو صفات زائدة عليها، ولهذا تُسمى عنده "أحوالًا".[205]

والذي يتبين من النصوص أن الخلاف في مسألة الأحوال لا يجري على خط واحد بين الأشاعرة والمعتزلة، بل يتشعب داخل كل فريق. فالأشاعرة المثبتون للأحوال ـ كما عند القاضي أبي بكر الباقلاني ومن وافقه ـ يثبتون الأحوال بوصفها معاني عقلية ليست موجودة ولا معدومة، يُفسَّر بها تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات، ويجعلونها صفات الأجناس والأنواع، ويجيزون تعلّق العلم بها استقلالًا من جهة الحقيقة، دون ربط إثباتها بشرط الحياة. في المقابل، ينكر الأشاعرة النفاة الأحوال أصلًا، ويردّون التماثل والاختلاف إلى الذوات المعينة أو إلى الألفاظ الدالة على العموم والخصوص، ويجعلون «الوجوه» اعتبارات ذهنية محضة، محتجّين بأن إثبات حال مشترك يفضي إلى التسلسل. أما المعتزلة، وبخاصة أبو هاشم الجبائي ومن تابعه، فيثبتون الأحوال لكنهم يقيّدون الأحوال المعلَّلة بشرط الحياة، فلا يثبتونها إلا في الصفات التي من شرطها الحياة كالعلم والقدرة والإرادة، ويمنعونها فيما لا يشترط فيه الحياة كالألوان والحركات الطبيعية، ويعللون ذلك بأن ما يشترط الحياة لا يُعرف إلا من جهة حكمه، بخلاف الصفات المحسوسة. كما يمنعون تعلّق العلم بالحال على جهة الاستقلال، ويجعلون

---

202 الشهرستاني، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، ص 79.
203 الجويني، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، ص 80.
204 الشهرستاني، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، ص 79.
205 الشهرستاني، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، ص 79.

المعلوم حقيقة هو الذات، والحال تابعة لها في العلم، وهو قيد لا يقول به الأشاعرة المثبتون، ولا يلتزمه نفاة الأحوال، وبذلك يظهر أن نقطة اشتراط الحياة بوصفها الفارق الجوهري في مذهبه."[206]

وبذلك، يفرق أبو هاشم بين نوعين من الأعراض:

1. **أعراض لا يُشترط في محلّها الحياة:** كالألوان والروائح، وهذه لا توجب للذات حالًا إلا الكون؛ لأنها لا تقوم بمعدوم، فالصفة الوحيدة التي تثبت بها هي "الكائنية" أو "الكون في الوجود."
2. **أعراض يُشترط في محلّها الحياة**: كالقدرة والعلم والإرادة، وهذه تُثبت لمن قامت به أحوالًا مخصوصة؛ أي أن العلم يوجب "العالمية"، والقدرة توجب "القادرية"، وهكذا[207].

ويُعلّل أبو هاشم هذا التمييز بأن الصفات التي يُشترط فيها الحياة لا تُدرك بالحس بل بالاستدلال، فلا يُمكن معرفة وجود العلم في ذات إلا من خلال معرفة أن الذات عالم، بخلاف السواد والبياض، فهي تُدرَك بالحس مباشرةً، فلا حاجة لاستدلال بكون الشيء أسود أو أبيض لإثبات وجود تلك الصفات. ومن هنا، جعل الصفات الأولى علاً للأحوال، ولم يجعل الثانية كذلك.[208]

وقد بيّن الجويني أن هذا القول هو امتداد لقياس القاضي الباقلاني، إذ إنه – وإن كان قد تردد في بعض المواطن – فإن مقتضى قياسه على ما أثبته من الأحوال يستدعي تعميم القول بأن كل عرض يقوم بمحل يُوجب له حالًا، سواء كانت من الأكوان أو من غيرها، وسواء شُرطت الحياة فيها أم لم تُشترط.[209]

وبناء على ذلك، فإن أبا هاشم ومن تبعه من المعتزلة يفترقون عن الأشاعرة المثبتين للأحوال، إذ يضيّق أبو هاشم نطاق الأحوال المعلَّلة، فيجعلها مقتصرة على ما يُشترط في ثبوته الحياة كالعلم والقدرة، أما غير ذلك من الأعراض كاللون والحرارة فلا يوجب حالًا سوى الكينونة.

ويمكن ربط هذا الموقف عند أبي هاشم بما ورد في التقسيم الثلاثي للأحوال الذي نقله البغدادي عنه، وتحديدًا بالنوع الثاني، وهو: "الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصًا بذلك المعنى لحال"، حيث لا تثبت الحال في الذات إلا بقيام معنى مخصوص بها يُشترط فيه الحياة.[210]

النوع الثاني: الأحوال غير المعلَّلة

اتفق العلماء على تعريف هذا النوع من الأحوال بأنها كل صفة تثبت للذات دون أن يكون ثبوتها ناشئًا عن علة قائمة بها.

---

206 الآمدي، *غاية المرام في علم الكلام*، ص 31.
207 التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، *شرح المقاصد في علم الكلام*، دار المعارف النعمانية، 1401هـ، ص 80.
208 الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 31.
209 الجويني، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، ص 80.
210 البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ص 181.

ومن أمثلتها: تحيز الجوهر، وكونه موجودًا، وكون العرض عرضًا، وكذلك الصفات مثل اللونية والسواد. فهذه أحوال تُنسب إلى الذوات لا من جهة علة خارجية، بل بوصفها تابعة لطبيعة الذات نفسها.[211]

وعليه، تُعرَّف الحال غير المعلَّلة بأنها: صفة ثابتة للذات لا تستند إلى معنى زائد عليها، كما هو الحال في كون السواد لونًا، وكون العلم عرضًا، وكون الجوهر جوهرًا، وكون الموجود موجودًا، وكون العرض عرضًا، وكل ما لا يُعلّل بغيره من الصفات.[212]

وقد قيل: "كل صفة لموجود لا تنفرد بالوجود، ولا تُعلّل بموجود، فهي من هذا القسم"، وتندرج تحت هذا النوع صفات مثل: العرضية، اللونية، السواد، الكون، العلم، وغيرها.[213]

ومن المهم التنبيه إلى أن صفات الله، من حيث ارتباطها بذاته، لا تدخل ضمن هذا القسم، إذ لا يُتصوَّر أن يُقال إن "عالم" و"قادر" داخلة في مفهوم "الذات" بمحضها، دون النظر إلى معانٍ زائدة. وهنا يردّ أبو هاشم على أبيه الذي اعتبر أن "القدم" هو أخص صفات الله، ثم بنى على ذلك أن الاشتراك في "القدم" يقتضي الاشتراك في الصفات الإيجابية الأخرى. [214]

غير أن أبا هاشم ينقض هذا التوجّه، مبينًا أن "القدم" لا يدل، في حقيقته، إلا على نفي الابتداء، وهو أمر سلبي لا يمكن اشتقاق صفات إيجابية منه كالعلم والقدرة والحياة. فالنفي – عنده – لا يصلح ليكون أخص صفات الذات.[215]

وعلى هذا، يمكن التمييز بين نوعين من الأحوال:

1. **الصفة النفسية :**وهي حال ثابتة للذات لا تستند إلى علة زائدة.
2. **الصفة المعنوية :**وهي حال تثبت للذات بسبب علة قائمة بها.

والفارق بينهما هو التعليل؛ فالحال النفسية لا تفتقر إلى علة، بخلاف الحال المعنوية التي تستند إلى معنى موجب لها.[216]

تصنيف الأحوال غير المعلَّلة ومقارنتها بالتقسيم الثلاثي عند البغدادي

تنقسم الأحوال غير المعللة إلى قسمين رئيسيين:

---

211 الشهرستاني، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، ص 80.
212 الإيجي، عضد الله عبد الرحمن بن أحمد، *المواقف*، د.ط، بيروت: دار الجيل، 1997، ص 283.
213 الجويني، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، ص 80-81.
214 صبحي، *في علم الكلام المعتزلة*، ص 322.
215 صبحي، *في علم الكلام المعتزلة*، ص 322.
216 السنوسي، *حاشية الدسوقي على أم البراهين*، ص 108-110.

1. **القسم الأول**: الأحوال بوصفها خواص ذاتيةً وهو ما أشار إليه الشهرستاني بقوله: "كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره، فإنما يتميز بخاصية هي حال". وهذا النوع يندرج ضمن ما يُعرف بالخواص الذاتية للموصوف، كتحيز الجوهر، أي كونه يشغل حيزًا في الفراغ بطبيعته.[217].

ويتوافق هذا القسم مع النوع الأول من تقسيم البغدادي الثلاثي، والذي عبّر عنه بقوله: "الموصوف الذي يكون موصوفًا لنفسه، فاستحق ذلك الوصف حال كونه عليه". فالموصوف هنا متصف بصفة نابعة من ذاته، لا مستفادة من غيره.[218]

2. **القسم الثاني:** الأحوال بوصفها صفات أجناس وأنواع وقد عبّر عنه الشهرستاني بقوله: "كون العرض عرضًا، وكونه لونًا أو سوادًا"، موضحًا أن هذه الأحوال هي التي "تتماثل بها المتماثلات، وتختلف بها المختلفات"، وهي في حقيقتها صفات تُميز الأجناس والأنواع.[219]

وهذا القسم يطابق النوع الثالث من تقسيم البغدادي، حيث قال: "ما يُستحقه لا لنفسه ولا لمعنى، فيُختص بذلك الوصف دون غيره لحال"، أي أنها صفات لا تنشأ عن الذات مباشرة ولا عن معنى عارض، بل تتحدد بحسب جنس الشيء أو نوعه.

وبهذا يتبين أن التقسيم الثلاثي للبغدادي (الخواص – الأعراض – الأنواع) قد تم اختزاله في التقسيم الثنائي عند الشهرستاني ومن وافقه من المتكلمين، إلى:

- **أحوال معللة:** وهي ما تنشأ لعلة قائمة في الذات (وتُقابل النوع الثاني عند البغدادي).
- **أحوال غير معللة:** وتشمل ما يكون من قبيل الخواص الذاتية وصفات الأجناس والأنواع (وتُقابل النوعين الأول والثالث عند البغدادي).

وهذا التقاطع في التصنيفات يُظهر اختلافًا منهجيًّا في النظر إلى الأحوال بين مدرستين: واحدة تُفصِّل بحسب طبيعة الارتباط بالذات والمعنى (كالبغدادي)، وأخرى تختزل التصنيف في معيار التعليل وعدمه (كالشهرستاني والإيجي).

2.3. نقد أبي الحسين البصري للأحوال

عبّر أبو الحسين البصري عن رفضٍ حاسمٍ لنظرية الأحوال التي تبناها البهشمية، واعتبرها بناءً نظريًا مفرغًا من المعنى العقلي، ينطوي على تناقضات منطقية ومزالق فلسفية. وقد قدم لرفضه لهذه النظرية جملة من الأصول

---

217 الشهرستاني، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، ص 80.
218 البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ص 181.
219 الشهرستاني، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، ص 80.

العقلية والكلامية التي ترسّخ لديه مفهومًا بديلًا يقوم على إثبات الصفات الإلهية دون الحاجة إلى وساطة الأحوال، وأن الاشتراك في بعض الصفات لا يعني التماثل الكلي.

وأول ما أثاره البصري في نقده هو قول البهشمية حول إذا ما اشترك الله والمخلوق في صفة مثل العلم أو القدرة فيجب أن يكونوا متماثلين في جميع الأحكام، بمعنى إذا كان الله عالمًا وشاركه مخلوق في العلم فيجب أن يكون علم المخلوق مثل علم الله وكذلك إذا كان الله عز وجل قادرًا وشاركه مخلوق في القدرة فيجب أن يكون مقدور الخالق مثل مقدرو الله عزوجل.

إذ رأى أن هذا القياس فاسد لأن صفات الله عزوجل ذاتية بينما صفات المخلوق عرضية، والمشاركة في صفة جزئية لا يعني التماثل الكلي لتلك الصفة فيقول: " وينبغي أن يجاب على هذا السؤال بأنه إذا كانت قدرته مثله، وكانت قدرة له وهو قدرة لها، كان مقدورهما واحد، لأن كل واحد منهما يقدر بمثل ما قدر به الآخر ويستحيل كون مقدور واحد لقادرين".[220]

وفي مقابل هذه الرؤية البهشمية، قدَّم البصري بديلاً أكثر اتساقًا مع العقل، وهو أن الصفات كالعلم والقدرة تستمد وجودها مباشرة من ذات الله دون واسطة. فصفة العلم، على سبيل المثال، لا تحتاج إلى "حال" يُثبتها، بل إن كون الله تعالى واجب الوجود يقتضي أن يكون عالمًا، وهذا الاقتضاء الذاتي كافٍ لإثبات الصفة. وبهذا أبقى البصري على الصفات، لكنه فصلها عن المفهوم البهشمي للأحوال الذي لا يعترف له بأي حقيقة مستقلة.[221]

كما تصدى البصري لمجموعة من الإشكالات الكلامية التي طرحتها البهشمية، من قبيل إشكال الاشتراك في الصفات بين الخالق والمخلوق، فردَّ عليهم بأن الاشتراك في الألفاظ لا يستلزم اتحادًا في الحقيقة أو الكنه. فكما يُطلق لفظ "لون" على السواد والبياض، ولا يعني ذلك اتحادهما في الحقيقة، كذلك لا يؤدي الاشتراك في صفة "العلم" إلى التماثل بين الله وعباده.[222]

ونقل ابن الملاحمي رؤيته التابعة لأستاذه البصري: إذ يرى أن ما يُطلق عليه حال ليس أمرًا موجودًا على جهة الاستقلال، بل هو تابع للعلم بالذات الإلهية ولا يُعقل إلا في ضمن هذا السياق. وعند مناقشته لإلزامات الخصوم الذين قال: إن القول بوجود حال يقتضي إثبات موجود ثالث غير الذات والصفة (وهو الحال)، أو يفضي إلى تعدد القدماء، أو التبعيض في الذات، أجاب المثبتون بأن هذه التبعات لا تلزم إلا من يثبت للأحوال وجودًا مستقلًا وعلما على الانفراد، وهو ما لا يقول به.[223]

---

220 البصري، أبو الحسين، *تصفح الأدلة*، تحقيق: ويلفرد ماد لونغ وزبينا شميتكه، الجمعية الألمانية للاستشراق: دار نشر هاراسوفيتس، د.ت، ص 8.
221 البصري، *تصفح الأدلة*، ص 13.
222 البصري، *تصفح الأدلة*، ص 6.
223 الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 121؛ البصري، *تصفح الأدلة*، ص 6.

ثم ينقل ما رد به أبو الحسين: أنا نعني بقولنا "الذات تُعلم عليها" لا يعني أن الحال معلومة بذاتها، بل إنها تُدرَك فقط في ضمن العلم بالذات. ذلك، لا يجوز وصفها بأنها "موجودة" أو "قديمة" كما تفعل البهشمية، لأن هذه الأوصاف تفترض الإفراد بالعلم أو الاستقلال في الوجود، وهو ما ينفيه.

فالبصري يرى أن الأحوال هي "أمور تُعقل تبعًا للذات"، ومن ثم، لا يُقال إنها "غير الذات" أو "مخالفة للذات" على وجه الاستقلال، لأن هذه العبارات توحي بأنها أشياء قائمة بذاتها، بينما هي في الحقيقة تقديرات عقلية تابعة للعلم بالذات ولا تقوم إلا به.[224]

كما يقرّ أبو الحسين بأن إطلاق لفظ "حال" في كلامه لا يراد به إثبات حقيقة وجودية، بل هو من باب التوسع في التعبير، ويُقصد به مجرد أمر لا يُعلم بانفراده وإنما يُدرك تبعًا لغيره، ومن الخطأ أن يُبنى على هذا اللفظ أي استدلال وجودي.[225]

ثم ناقش البصري قضية التحيز والجوهرية، وهي من الإلزامات التي تمسّ التنزيه الإلهي. وقد رفض القول بأن إثبات الصفات يلزم منه كون الله جوهرًا أو متحيزًا كما هي الجواهر المخلوقة، مؤكدًا أن التحيّز، إن صحّ إطلاقه، فله معنى يليق بالخالق ولا يُشبه به المخلوق.[226]

وبهذا الموقف، جمع أبو الحسين البصري بين الإبقاء على الصفات الإلهية وتنزيه الذات عن التشبيه والتجسيم، رافضًا كل تصور يُفضي إلى الغموض الفلسفي أو التناقض العقلي، كما هو الحال في نظرية الأحوال البهشمية.

وقد شكل موقف أبي الحسين البصري من الصفات الإلهية نموذجًا دقيقًا في علم الكلام لتجاوز الثنائية التقليدية بين الذات والصفات، ولإعادة بناء العلاقة بينهما على أساس من الوحدة الذاتية والتنزيه العقلي.

لقد واجه البصري حججًا راسخة في التراث المعتزلي والبهشمي، تقوم على مفهومي الغيرية والتعليل الخارجي، محاولًا تفكيك بنيتهما الحجاجية وإعادة تأصيل الصفات على قاعدة الوجوب الذاتي.

أول ما يواجهه البصري هو إشكالية التعليل، حيث يرى خصومه أن إثبات صفة العلم لله مثلًا، يستلزم وجود علة تسبقها منطقيًا. وهم بذلك يُخضعون الصِفات الإلهية لمعادلات علية مشابهة لما يوجد في المخلوق. لكن البصري يردّ بأن صفات الكمال الإلهي، كالقدرة والعلم، لا تُعلّل بغيرها، بل تتقوم بالذات نفسها؛ بل ويذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول: " كونه غير مريد ليس بصفة نقص"، أي إن نفي الإرادة لا يعني نفي الكمال ما لم يكن

---

224 الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 122.

225 الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 122.؛ وقال الحلي: أبو الحسين البصري قال: إن تبينه للمعلوم حالة لذاته، ويجوز أن يكون أبو الحسين قد أطلق على هذا اسم الحالة بالمجاز من وضعهم، فإنّهم يطلقون الحالة على كل وصف مقصور على الذات لا يحتاج في العلم به الى غير الذات. الحلي، الحسن بن يوسف بن علي، *مناهج اليقين في أصول الدين*، ط 1، طهران: دار الأسواء، 1415هـ، ص 293.

226 البصري، *تصفح الأدلة*، ص 9.

ذلك النفي مخالفًا لذات الله الواجبة. وبهذا يحرر الصفات من التبعية لعلل خارجية، ويؤسس لمنهج إثبات مباشر لا يمر عبر الوسائط، ولا يتوقف على المعاني الزائدة كما تطرحها نظرية الأحوال.[227]

أما فيما يخص الغيرية، فقد خاض البصري سجالًا تفصيليًا مع تعريفات كبار المتكلمين. فبينما رأى أبو هاشم الجبائي أن الغيرية تعني "اللذين ليس أحدهما الآخر ولا جملة يدخل تحتها الآخر"، اعتبر البصري هذا التعريف يؤسس لتجزئة الذات الإلهية. وفي المقابل، عرّف القاضي عبد الجبار الغيرية بأنها "ما يتميز بالذكر أو بالصفة"، غير أن البصري لاحظ أن هذا التعريف لا يمنع منطقًا أن تكون الصفة عين الذات، لأن التمييز في الذكر لا يعني التمايز في الحقيقة.[228]وعليه، يقدّم البصري بديلاً يتأسس على رفض الغيرية المطلقة بين الذات والصفات، مؤكدًا أن الصفات ليست غير الذات ولا جزءًا منها، بل هي ذاتية بالمعنى الكامل، واجبة بها. وهذا التصور يسمح له بتأكيد أصالة التوحيد، ونفي كل صورة من صور التعدد أو التوسيط في البنية الإلهية.

وإذ يُفكّك البصري هذه المفاهيم، فإنه يُعيد ترتيب منهج إثبات الصفات على نحو يُحافظ فيه على الكمال الإلهي، دون الوقوع في التشبيه أو التعطيل، فيجمع في منطقه بين السلب والإثبات؛ فهو يثبت الصفات الكمالية لله، وينفي عنها الأضداد، والعلل، والمغايرة الذاتية. وبهذا يقطع الطريق على جميع أشكال القياس التمثيلي مع المخلوقات، والتي تقوم على أن الصفات لا تُثبت إلا بعلة أو حال، أو أن الذات لا تُعرف إلا بتمييزٍ بينها وبين صفاتها.

وتأتي هذه الرؤية في انسجام كامل مع رفض البصري لنظرية الأحوال، إذ يرى أن كل وسيط بين الذات والصفة يفتح باب التركيب والاحتياج، وهو ما ينافي التنزيه. كما تتكامل مع مبدئه في الوجوب الذاتي، الذي يمنع خضوع الصفات لأي قانون إمكان أو حدوث، ويجعلها ممتنعة الانتفاء، بحكم تلازمها مع الذات الإلهية الواجب وجودها.

1.2.3. مفهوم الداعي وتبعية الإرادة للعلم عند أبي الحسين البصري

يأخذ مفهوم الداعي موقعًا محوريًا في البناء النظري لأبي الحسين البصري في تفسير صفة الإرادة الإلهية، حيث رفض القول بإرادة قديمة قائمة بذات الله، كما رفض التعدد في صفات الإرادة، وأقام بديلًا تفسيريًا يقوم على تبعية الإرادة للداعي. والداعي عنده ليس أمرًا قائمًا بذاته، بل هو تعبير عن العلم بكون الفعل مصلحة أو نفعًا. ومن ثم، فإن الإرادة الإلهية لا تنبع من صفة مستقلة أو قائمة بذاتها، بل من حضور العلم القاطع الذي يكشف أن الفعل الذي تعلقت به الإرادة راجح في ميزان المصلحة، فالعلم إذًا هو الموجب للإرادة، والداعي هو الوسيط المفهومي بينهما.

---

227 البصري، *تصفح الأدلة*، ص 20.
228 البصري، *تصفح الأدلة*، ص 20.

هذا التصور يضع رؤية أبي الحسين في تماسٍّ مباشر مع نظرية الفاعل المختار، إلا أن اختياره -على خلاف البهشمية- موجَّهٌ بالعلم لا بالهوى أو الإرادة المطلقة، إذ يرى أن القول بإرادتين مستقلتين لكل فعل كما تقول البهشمية يفضي إلى تعدد الصفات ويفضي إلى تعطيل فاعلية العلم، وهو ما يناقض مبدأ التوحيد والتنزيه. ولهذا، انقسم المتكلمون المسلمون في تفسير وصف الله بأنه "مريد" إلى اتجاهين رئيسيين:

● **الأول:** وهو ما اختاره أبو الحسين البصري والملاحمي من بعده، يذهب إلى أن الإرادة ليست أمرًا زائدًا، وإنما هي مجرد الداعي إلى الفعل في حال غلبة المصلحة وغياب الصارف، وهو "الأقرب إلى الصواب عندنا"، كما عبّر بعضهم.[229]

● **والثاني**: يثبت الإرادة كأمر زائد على الدواعي، وهو مذهب شيوخ البصريين الأقدمين كأبي على الجبائي وأبي هاشم، وكذلك الأشعرية والكلابية والنجارية.

بينما أنكرت طائفة أخرى، كـأبي الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والكعبي، هذه الزيادة، واكتفوا بتفسير وصف الله بالإرادة بمعانٍ أخرى:

- فقال أبو الهذيل: "إن إرادته هي خلقه"، وخلقه غيره".[230]
- وقال النظام: "إرادته هي المراد"،[231] وقد تكون الإرادة بمعنى الحكم أو المقاربة أو العزم، كما في قوله: **{جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ}** (الكهف: 77). وكلها معانٍ لا تقتضي إثبات صفة قديمة زائدة.[232]
- أما الجاحظ والكعبي فقالا: إن إرادته لأفعال غيره تعني: "أنه آمر بها"، ولأفعال نفسه تعني: "أنه فعلها غير ساهٍ ولا مكره".[233]

ويقدّم أبو الحسين البصري تصورًا فريدًا في مسألة الإرادة من خلال التفريق بين الشاهد والغائب، حيث يرى أن الإرادة في الإنسان (الشاهد) قد تُدرك كأمر زائد على مجرد الداعي[234]، بينما في حق الله تعالى (الغائب) لا يُثبت البصري إرادة زائدة، بل يجعل كون الله مريدًا راجعًا إلى وجود الداعي الخالص إلى الفعل.[235] وقد استند في إثبات الزيادة في الشاهد إلى تجربة وجدانية، إذ يرى أن الإنسان إذا علم نفع الفعل، فإنه "يجد نفسه كالطالب له"، وهذا الطلب بحسبه "صادر عن العلم وتابع له"، مما يدل على أن الإرادة في الشاهد أمر زائد على الداعي. غير أن هذا الاستدلال لم يخلُ من مناقشة، فقد قيل له: إن ما يجده الإنسان عند طلبه للنفع ليس أكثر من علمه أو

---

229 الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 77.
230 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 79. القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج6، ص 4.
231 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 81.
232 الملاحمي، *الفائق في أصول الدين*، ص 77؛ الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 240؛ القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج6، ص 4.
233 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص 94-96.
234 النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 248.
235 الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 240.

ظنه أو اعتقاده بكون الفعل نافعًا، ولا يشعر في نفسه بأمر مستقل اسمه "الإرادة"، فإن كان هذا هو المراد بالطلب فهو مقبول، وإن كان يراد به شيء زائد فلا "نجد ذلك بعد الاجتهاد في اختبار أنفسنا"، وبالتالي لا يجوز إثباته بلا دليل.[236]

وقد ناقش الملاحمي تلميذ البصري حجة تُستخدم في إثبات الإرادة الزائدة، وهي دعوى أن الإنسان في حال الشهوة، كالمشتاق للطعام، قد يعلم النفع ثم لا يفعل، لكنه حين يبدأ الفعل (الأكل) يشعر بأمر زائد. وقد ردّ على هذا بأن تأخير الفعل إنما يكون بسبب وجود صارف، وعند زوال الصارف يظهر الداعي صافياً، ولا حاجة لافتراض إرادة زائدة، فـ"زيادة الطلب" هنا ليست إلا زوال المانع لا إثبات الإرادة.[237]

وقد ناقش النجراني[238] أطروحة البهشمية التي ترى أن "الإرادة" صفة قائمة بذاتها، ليست تابعة للداعي، بل تُعد مرجّحًا في ذاتها للفعل الإلهي، ويعتبرونها عرضًا كسائر الأعراض، مع استثناءٍ خاص يجعلها لا تحتاج إلى محل، بخلاف سائر الأعراض التي لا توجد إلا في محل.

فيرد النجراني على هذا الموقف بتفصيل دقيق، مبينًا أنه لا يمكن قبول القول بأن الإرادة صفة مرجّحة للفعل من دون داعٍ. ويستعرض في تفنيده احتمالين لا ثالث لهما:

1. **أن تكون الإرادة تابعة للداعي** :وهو ما يرى النجراني أنه يتناقض مع مذهب من يثبت للإرادة وجودًا مستقلاً عن الداعي، كما أن ذلك يؤدي إلى اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (الداعي والإرادة)، وهو ما يُعد باطلاً عند المعتزلة لاسيما وفق قاعدة استحالة اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد.
2. **ألا تكون الإرادة تابعة للداعي** :وهو في رأيه أشد فسادًا، لأن الفعل عند القادر لا يصدر إلا مع وجود داعٍ مرجّح، وإلا لزم أن يكون القادر موجبًا، لا فاعلاً مختارًا[239].

ويؤكد النجراني – متابعًا لأبي الحسين البصري – أن المرجّح للفعل لا بد أن يكون الداعي، لا الإرادة القائمة بذاتها. ويستدل على ذلك بأن الفعل إذا وقع من القادر دون مرجّح شعوري (كالداعي) صار موجبًا لا مختارًا، وهذا باطل في حق الله تعالى.

ثم يدفع اعتراض الخصم القائل بإمكان تعدد المؤثرين المستقلين في أثر واحد، باستدعاء مثال أبي الحسين البصري الشهير: إذا دفع حجرًا شخصان في لحظة واحدة، ولم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، فالحركة تحصل

---

236 الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 241.
237 الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 242.
238 مختار بن محمود العجالي المعتزلي الشهير بتقي الدين النجراني، يصفه محقق كتابه الكامل بأن كتابه يعد موسوعة جديدة في الاعتزال، تلحق بموسوعة القاضي عبد الجبار *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، يوجد الكثير من الشكوك حول اسمه وارتباط المؤلف بالمؤلف يمكن الرجوع إليها في مقدمة المحقق لكتاب الكامل. النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 47.
239 النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 285.

من كليهما معًا، ولا يمكن ردّ الفعل إلى أحدهما دون الآخر. وهكذا - يقول النجراني - يمكن فهم حصول الفعل عن داعيين متلازمين[240].

وفي سياق توضيح العلاقة بين الداعي والإرادة، يبين الملاحمي أن الفعل لا يصدر إلا إذا ترجّح أحد الدواعي، فقال: " إذا تساوت دواعيه إلى الإخبار عن زيد بن عبد الله أو زيد بن خالد، لم يجز أن يخبر عن أحدهما دون الآخر، إلا بأن يترجّح داعيه إلى أحدهما".[241]

وهذا التفسير ينصف موقف البصري في نفي الإرادة الزائدة، لأن ترجّح الداعي كافٍ في توليد الفعل، والإرادة ليست سوى تعبير عن هذا الرجحان وفي ختام هذه الحجة الدقيقة، يعالج الملاحمي إشكالًا متقدمًا مفاده: كيف يمكن أن يُستدل على كون الله مريدًا بصيغة الأمر أو الخبر، مع أنكم تقررون أن هذه الصيغ لا تكون أمرًا أو خبرًا إلا إذا اقترنت بالإرادة؟ ألا يكون هذا دورًا؟ وقد أجاب عن ذلك بأن الدلالة لا تُفهم من الصيغة بمفردها، بل من كون الله تعالى تكلّم بصيغة وُضعت في الأصل للأمر والخبر، ولم يدل دليل على أنه استعملها في غير ما وُضعت له، فلابد أن يكون استعملها في معناها، ولا يتم ذلك إلا مع إرادته للإخبار أو الفعل المأمور به.

كما يفرّق أبو الحسين بين العلم الإجمالي بكون الله متكلمًا (باعتبار الصيغة)، والعلم التفصيلي بكونه آمرًا أو مخبرًا (باعتبار اقتران الصيغة بالإرادة)، فيقول: "فإذا بطل أن يكون سوى الإرادة علمنا أنه خبر وأمر على التفصيل، وأنه تميز بالإرادة". وهو ما يُمكّن من الاستدلال من غير الوقوع في الدور.

2.2.3. العلاقة بين الإرادة والأمر الإلهي

تناول أبو الحسين مسألة دلالة الأمر والخبر بوصفها من القضايا الأساسية في تحليل الصفات الإلهية، وخصوصًا في نقده للمذهب البهشمي في إثبات الإرادة كصفة زائدة على الذات. ويُبدي البصري في هذا السياق موقفًا دقيقًا يُميز فيه بين اللفظ الظاهري للأمر أو الخبر، وبين الدلالة القصدية التي تقتضي تحقق الإرادة، مستندًا إلى تحليله للعلاقة بين الإرادة والداعي والعلم[242].

يرد البصري على من قال إن الأمر والخبر يستلزمان الإرادة، بقوله:

"فليست كل صيغة (افعل) أمرًا حقيقيًا، إذ قد تكون تهديدًا أو إباحةً أو سخرية، وليس كل جملة خبرية كـ (زيد قائم) تعني الإعلام بالواقع."[243]

---

[240] النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 287.
[241] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 244.
[242] البصري، *تصفح الأدلة*، ص 25.
[243] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 242.

ويستنتج من ذلك أن الصيغة اللغوية لا تكفي وحدها لإثبات الإرادة، إذ إن الخطاب يحتمل وجوهًا، ولا يُخرج الخطاب من الاحتمال إلى القصد إلا إذا دلّ على ذلك غرض أو داعٍ .ويقول موضحًا هذا المعنى:

"ولا يصح القول بأن صيغة الأمر والخبر تقتضي إثبات الإرادة كأمر زائد، إلا إذا ثبت أن وراءها غرضًا أو داعيًا يخرجها من الاحتمال إلى القصد، وهذا الغرض هو ما عبّر عنه البصري بالداعي، لا الإرادة المستقلة."[244]

كما يردّ **البصري** ضمنًا على من زعم أن الأمر بمجرده كافٍ في إثبات الإرادة، إذ يقول:

"ولِمَ لا يحسن الأمر بما لا فعل له ولا مقدور؟ "[245]

وذلك في سياق رده على من جعل الحدوث أو الفعل الشرطي شرطًا لصحة الأمر، ليؤكد أن الاعتبار في صدق الأمر ليس في الحدوث أو اللفظ الحرفي، بل في كونه متعلقًا بداعٍ.

وفي ضوء هذا التحليل، تظهر مركزية مفهوم الداعي في فلسفة البصري الكلامية، إذ تُعدّ الإرادة نتيجة له، لا صفة مستقلة قائمة بذاتها. فالإرادة لا يُحتج بها، بل يُحتج للدلالة عليها من جهة العلم والداعي.

ومن هذا المنظور، يرفض البصري أن تكون الإرادة معنى يُثبت بالإلزامات الظاهرية المستخرجة من الخطاب، ويؤسس لنظرية عقلية ترى أن الأمر – وإن كان من أفعال الله – لا يُثبت الإرادة إلا بدلالةٍ خارجية تدل على وجه المصلحة. وهو ما يبرز ضمن اعتراضه على طريقة البهشمية الذين يكتفون بإثبات الصفات من جهة اللزوم الظاهري دون إقامة برهان دالّ عليها.

وبهذا تظهر أهمية استشهادات تقي الدين النجراني، الذي يدعم الموقف البصري حين يفنّد دعوى أن كون الله آمرًا أو مخبرًا يقتضي وجود إرادة زائدة. فيقول:

"لا يجوز أن تكون الصيغة هي الخبر أو الأمر، لأن كل ذلك يحصل ولا يكون خبراً ولا أمراً، بل يكون تهديدًا".[246]ويؤكد أنه لا بدّ من "أمر زائد" يُرجع إلى القصد، لا إلى مجرد اللفظ أو صفاته كالحلول والحدوث، مما يقطع بصحة تحليل البصري بأن الدلالة لا تقوم بالصيغ، بل بالغايات العقلية المرتبطة بها.

كما يُظهر **النجراني** أن الاستدلال بالإرادة من الأمر أو الخبر يؤدي إلى دَور منطقي (أي إدخال الحكم في العلة)، لأننا لا نعلم أن هذا الكلام أمرٌ إلا إذا علمنا أن الله أراده أمرًا، فكيف نحتج بكونه أمرًا على إثبات الإرادة؟ هذا الإشكال يعيد مركزية الداعي باعتباره العنصر العقلي الذي يوجّه الدلالة دون الحاجة إلى إثبات حال زائدة[247].

---

[244] البصري، *تصفح الأدلة*، ص 24.
[245] البصري، *تصفح الأدلة*، ص 24.
[246] النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 306.
[247] النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 306.

ومن المواضع اللافتة في البناء الكلامي **البصري** لدى **أبي الحسين** وتلامذته، نقدهم الدقيق لما ذهب إليه بعض المتكلمين البغداديين من أن الخبر يكون خبراً لعينه، والأمر يكون أمراً لعينه، أي أن الصيغة بذاتها كافية لأن تقتضي الحكم بأنها خبر أو أمر، دون حاجة إلى قصد المتكلم أو وجود داعٍ. وقد ناقش **الملاحمي** هذا الرأي بنزعة تحليلية لغوية عقلية، تنطلق من أساسيات الاستعمال اللغوي والعقلي معًا. فقد أورد اعتراضًا مفاده أن القول بأن الصيغة لذاتها تكون خبرًا، يؤدي إلى لوازم باطلة، كأن نعدّ كل من نطق بجملة خبرية - كقول "زيد في الدار" مخبراً بالضرورة، حتى لو كان ساهيًا أو غافلًا أو غير قاصد لزيد بعينه، وهو ما لا يقبله الحس العقلي ولا الاستعمال اللغوي.[248]

ويرى **الملاحمي** أن الدلالة الخبرية أو الأمرية لا تتحقق بمجرد وجود الصيغة، بل لابد من أمر زائد عليها، كالقصد والإرادة والداعي.

ولهذا يردّ على القائلين بأن الخبر خبر لعينه بقوله: "إن كان الخبر خبراً لعينه، وكذلك الأمر، فأخبرونا أولاً عن حقيقة الأمر والخبر لتعلموا أنها كذلك لعينها، وهل مطلوبنا إلا أن نعلم حقيقتها؟ فلا يجدون عند هذه المطالبة بدًا من أن يشترطوا أمرًا زائدًا على الصيغة ويرجعوا إلى قولنا، ويبطل قولهم. "وبذلك يجبرهم على الاعتراف الضمني أن دلالة الكلام لا تستقيم دون عنصر إضافي على الصيغة، وهو القصد أو ما يعبر عنه البصريون بالداعي.[249]

ويواصل **الملاحمي** بيان فساد القول بأن الصيغة وحدها كافية، فيشير إلى أنه لو صحّ ذلك، للزم أن تكون الصيغة خبراً حتى قبل المواضعة اللغوية، أو في حال السهو، وهذا مما لا يصح.

كما يُظهر بطلان القول أيضًا من جهة استعمالات اللغة، فيقول: إذا قال شخص "زيد في الدار"، وكان يقصد زيدًا معينًا، فلا يمكننا الحكم بصدق الخبر أو كذبه دون أن نعرف نية القائل ومقصودة، إذ يمكن أن يكون قد قصد زيدًا غائبًا لا يسكن الدار، بينما الجملة تطابق الواقع مصادفة. وهذا يُظهر أن الصدق والكذب لا ينبنيان على الصيغة وحدها، بل على القصد المرتبط بها.[250]

3.2.3. دلالة الصيغة وأثرها في تفسير الإرادة

يطرح القاضي عبد الجبار مسألة ترتبط بإمكان الإخبار عن جماعة من المخاطَبين أو عن أفراد متعددين من نوع واحد باستخدام صيغة لفظية واحدة، دون الحاجة إلى إرادات متعددة أو قصود خاصة بكل فرد منهم .وينتقد في هذا السياق المذهب القائل بأن كل دلالة خبرية لا تتحقق إلا بإرادة مخصوصة تقترن بالصيغة فيرى القاضي أن القول بهذا المذهب يؤدي إلى محاذير عقلية من جهة القدرة واللغة، إذ لو صحّ أن "زيد في الدار" لا يكون

---

248 الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 244.
249 الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 244
250 الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 244

خبرًا إلا إذا قُصد به زيد بعينه، للزم ألا يكون بإمكان المتكلم أن يُخبر بصيغة واحدة عن أكثر من فرد، ولتوقّف صدق الإخبار على عدد الإرادات الممكنة أو عدد أفراد القول الممكن إنتاجه. ويُبطل القاضي هذا المذهب بقوله: "فلو لم يصح أن يُخبر باللفظ الواحد عن كل زيد على البدل، لم يصح من أحدنا أن يُخبر إلا عن عدد مخصوص".

ويدافع القاضي عن رؤيته بأن اللفظ الواحد صالح للإخبار عن أفراد متعددين على سبيل البدل، لا لأن كل واحد منهم متعلق بإرادة مستقلة، بل لأن الإرادة العامة تنصرف إلى الدلالة الجماعية .ويرى أن هذا من مقتضيات المواضعة والاستعمال اللغوي، ومن حقائق القدرة البشرية، حيث يمكن للمتكلم أن يُنتج الصيغة نفسها ويقصد بها دلالة تتعلّق بجماعة لا بعدد محدود من الأفراد.

ويضيف في مقام التفصيل: "فإن قيل: ما به يصير خبراً عن أحدهم من الإرادة يجب أن يصير به خبراً عن الآخر؟ قيل: لأن الإرادات التي بها يُصير خبراً عن جماعة مختلفة لا تختلف من جهة الصيغة، بل من جهة قصد المتكلم، وهو قصد واحد في الجملة".[251]

بهذا التأسيس، يُنكر القاضي أن تكون الإرادة الخاصة شرطًا لازماً في كل عملية إخبار، ويجعل من الإرادة العامة القاصدة والقدرة اللفظية المشتركة كافيتين لإنتاج دلالة الخطاب، سواء أكان ذلك في خطاب موجه إلى جماعة، أو في إخبار عن متعددين. ويعرض القاضي عبد الجبار تصورًا لغويًا-كلاميًا يُفصّل فيه مسألة إمكان الإخبار عن جماعة من الأفراد بصيغة واحدة، دون الحاجة إلى إرادة مخصصة لكل فرد، وينفي فيه أن يكون تماثل الصيغة اللفظية يقتضي تعدد الإرادة أو اختصاص الدلالة بفرد دون غيره، كما ذهبت إلى ذلك المدرسة البصرية.

يبدأ القاضي حجّته بتقرير مبدأ التغاير بين المحال لا يقتضي تغاير المتعلَّقات إذا كانت الصيغة متماثلة، فيقول: "وليس لأحد أن يقول: إن تغاير المخبرين عنهم كتغاير المحال والمتعلّق، في أنه يوجب كون ما يتعلق به متغايرًا، وذلك لأن المخبر عنه لو وجب اختلافه اختلاف ما تعلّق به، لوجب أن يكون كلا الخبرين من جنس واحد".[252]

ثم ينتقل القاضي إلى الاستدلال بالتوسع والتجوز وهو ما ينسبه لشيخه أبي هاشم الجبائي على أن اللفظ الواحد صالح لأن يُستعمل في غير ما وضع له، بقصد مختلف، وهو ما لا يكون إلا إذا لم تكن الدلالة الخبرية محصورة في الإرادة الخاصة .ويستشهد بقوله تعالى: {إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِۚ} (النحل:106). ويُعلّق بأن القول "الله ثالث ثلاثة" وإن ورد على لسان المؤمن المُكره، فلا يُعد خبرًا من جهته، لعدم القصد .مما يدل على أن اللفظ الواحد يمكن أن يُستعمل على وجهه أو ضده بحسب القصد.

---

251 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 13.
252 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 14.

ثم يقرر مبدأً لغويًا كلاميًا مركزيًا في مذهبه: "ما وضع للخبر قد يُستعمل في غيره، وما وضع للتهديد قد يُستعمل في الأمر".[253]

وهذا – بحسب القاضي – يدل على أن اللفظ لا يكتسب دلالته من جهة الوضع أو الإرادة الخاصة، بل من جهة السياق والقصد العام، ولا يُحتاج إلى تخصيص كل فرد بإرادة مستقلة.

وقد برزت في كتابات كل من الملاحمي وتقي الدين النجراني ملامح مشروع كلامي مشترك يُدافع بعمق عن الرؤية البصرية في تفسير العلاقة بين الخطاب الإلهي والإرادة، وذلك في مواجهة التيار البغدادي والبهشمي، الذي يرى أن الصيغة اللفظية تكفي وحدها في تحديد كون الكلام أمرًا أو خبرًا.

فقد ناقش النجراني هذا القول في مقام نقده لما زعمه البغداديون، حيث قالوا إن صيغة الجملة الخبرية أو الأمرية (مثل "زيد في الدار" أو "افعل") تُعد خبرًا أو أمرًا بمجرد نطقها، بلا حاجة إلى إرادة أو قصد.

وقد تمسك البغداديون بمبدأ مفاده أن الخبر خبر لعينه، وأن الأمر أمر لعينه، أي أن الصيغة بذاتها تُحدّد وظيفة الكلام بمجرد نطقها. وبهذا، فإن قول القائل "زيد في الدار" يُعد خبرًا بمجرد صدوره، بغض النظر عن نية المتكلم أو سياق الخطاب .فاستعرض النجراني من موقعه المؤيد لأبي الحسين البصري جملة من الاعتراضات العقلية التي تُبطل هذا القول، منها:

- أن الصيغة لو كانت خبرًا لعينها، لكان ذلك صحيحًا قبل المواضعة اللغوية، وهو محال.
- أن الصيغة لا تكتسب دلالتها في حال السهو أو الغفلة.
- أن القول "زيد في الدار" قد يُقال في سياقات مختلفة، ولا تُحدد دلالته إلا بقصد المتكلم.
- وأن ربط كل صيغة بشخص بعينه، كما تقتضي نظرية البغداديين، يبطل إمكان الإخبار عن جماعة، ويؤدي إلى محال عقلي من جهة القدرة.

ويختم النجراني هذه المناقشة بتأكيد الرؤية البصرية، قائلاً إن "الخبر عن زيد بن خالد إنما كان خبرًا لأنه على صيغة الخبر، مع أن فاعله فعله بداعٍ يخص الإخبار عن زيد بن خالد دون غيره ". وهذا يعكس بوضوح أن الدلالة في الخطاب لا تتحقق إلا من جهة الداعي، لا من جهة الصورة اللفظية وحدها[254].

وفي السياق ذاته، يقدّم الملاحمي عرضًا تحليليًا دقيقًا يرسّخ ذات المبدأ، فيناقش لوازم القول بأن الصيغة خبر لعينها، ويُبطل ذلك من خلال تفصيلًا دقيقًا لمسألة إمكان الإخبار عن الكثرة بصيغة واحدة، وهو اعتراض شكلي يطرحه المخالفون مفاده:

---

[253] القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 15-16.
[254] النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 307.

كيف يُمكن للمتكلم أن يخبر عن عدد لا متناهٍ من الأفراد بصيغة واحدة، إذا كانت كل صيغة لا تُعاد ولا تُستعمل إلا عن شيء واحد؟[255]

فيردّ الملاحمي بإلزام الخصم بأن هذا التصور يؤدي إلى القول بأن الإنسان، إذا كان ذا قدرة محصورة، لا يمكنه أن يُخبر عن عدد غير محدود من الأفراد بصيغة واحدة، وهذا محال عقلًا وتجربة.

ويطرح المخالف جوابًا مفاده أن الخبر عن الجماعة يكون بصيغة واحدة منبئة عن الجملة لا عن كل فرد على انفراده، وبالتالي لا يكون هذا من قبيل إعادة الصيغة عن كل فرد، بل من قبيل استعمالها للدلالة على الجملة.

غير أن الملاحمي يُبطل هذا المسلك بقوله إن الصيغة في ذاتها لا تُحدِّد كون القول أمرًا أو خبرًا إلا إذا اقترنت بإرادة خاصة من الفاعل .ويشرح ذلك بقوله:

"لا يجوز أن تكون الصيغة خبراً أو أمراً لما يرجع إلى المخبر أو المخبر عنه... لأنه ما من صفة من صفات ذلك يُقدَر ثبوتها في حال وجود الصيغة، إلا ويجوز مع ذلك أن تكون غير خبر وغير أمر، بل تكون تهديداً[256]".

ويُفصّل هذا بقوله إن قدرة المتكلم، أو علمه، أو نظره، ليست هي التي تُنتج دلالة القول، لأنها قد تكون حاصلة، ومع ذلك لا تكون الصيغة خبرًا أو أمرًا، بل قد تكون توبيخًا أو تهديدًا. فكل هذه الأمور قد تكون موجودة، ولكن ما لم تُقترن الإرادة بالفعل فلا يتحقق المعنى.

ثم يصل إلى خلاصته المنهجية:

"فلا يبقى إلا أنه يكون مخبرًا وآمرًا لكونه فاعلًا لصيغة الخبر والأمر، ولكونه مريدًا".وهذا تصريح صريح من الملاحمي بأن الإرادة القاصدة – لا الصيغة – هي ما يمنح الخطاب وظيفته الدلالية.

وفي مواجهة الإشكال الجدلي الذي يطرحه بعض المخالفين، وهو:

إذا كانت دلالة القول تتوقف على الإرادة، فكيف جاز لكم أن تستدلوا بخبر الله وأمره على كونه مريدًا؟ أليس هذا استدلالًا بالشيء على ما هو داخل في علته؟

يرد الملاحمي ردًا دقيقًا فيه تمييز بين كون الله "آمرًا ومخبرًا "وبين كونه "متكلمًا بصيغة الأمر والخبر ." فيقول:

"إنا لا نستدل بكونه تعالى آمراً ومخبراً على كونه مريداً، فيلزم ما قاله السائل، وإنما نستدل على ذلك بكونه تعالى متكلماً بصيغة الخبر والأمر، مع نفي الدلالة على أنه استعملها في غير ما وُضع له في الأصل، فنقول: فلا بد من أن يكون مستعملًا لها فيما وُضعت له، ولن يتم ذلك إلا مع إرادته".

---

[255] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 244.
[256] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 244.

وهذا الرد البارع يُعالج إشكال الدور المنطقي (أي الاستدلال على الشيء بما يفترضه مسبقًا)، ويُثبت أن البصريين لا يستدلون على الإرادة من خلال الوظيفة الدلالية الكاملة (كونه آمرًا أو مخبِرًا)، بل من خلال استعمال الصيغة في موضعها، وهو ما لا يتم إلا إذا ثبتت الإرادة.[257]

4.2.3. الفرق بين الإرادة والتمني والشهوة في السياق الجدلي

يُجمع المتكلمون من أتباع المدرسة البهشمية، وعلى رأسهم أبو هاشم الجبائي، على ضرورة التمييز الصارم بين الإرادة والتمني، بوصف كلٍّ منهما صفة مستقلة من صفات النفس، لها حدودها وآثارها. وقد تبنّى هذا التمييز وأعاد عرضه كلٌّ من القاضي عبد الجبار وأبي رشيد النيسابوري، كلٌّ بأسلوبه ومنهجه، مع اشتراكهما في الاعتماد على نظرية الأحوال لتفسير الأفعال القلبية.

فقد قرر القاضي عبد الجبار أن الإرادة صفة عقلية تتعلق بالفعل الممكن قبل تحققه، وأنها متميزة عن سائر الأحوال النفسية والانفعالية. فالفرق واضح، في تصورهم، بين من يريد شيئًا بوصفه اختيارًا واعيًا مبنيًا على إدراك المصلحة، وبين من يشتهيه ميلًا غريزيًا، أو يتمنّاه تعويضًا عن فواته، أو ينفر منه طبعًا دون تعقّل.

يقول القاضي عبد الجبار، شارحًا هذا التصور ومفصّلًا وجوه التمايز، فقال" وثبت أن الإرادة غير التمني، والشهوة، والكراهة غير نفور الطبع والتمني.[258]

ويؤكد هذا في مواضع عدة، مستدلًا بأن الإرادة: تتعلق بالمستقبل لا بالماضي، تقع تحت قدرة الإنسان بخلاف الشهوة، توصف بالقبح عند تعلقها بالقبيح، بخلاف الشهوة، لا تتغيّر حالها بتحقق المراد أو عدمه.

ويؤكد هذا في مواضع عدة، مستدلًا بأن الإرادة:

- تتعلق بالمستقبل لا بالماضي
- تقع تحت قدرة الإنسان بخلاف الشهوة
- توصف بالقبح عند تعلقها بالقبيح، بخلاف الشهوة، لا تتغيّر حالها بتحقق المراد أو عدمه.

بل إن القاضي يرفض أن تُوصف إرادة ما لا يكون بأنها شهوة، فيقول: "فلو كانت إرادة ما لا يكون شهوة، لوجب أن تكون شهوة، وإن كان مرادها قد يوجد، لأن حالها لا تتغير بأن يوجد المراد أو لا يوجد."

ويعزز هذا الطرح بما ينسبه إلى النبي ﷺ من إرادة إيمان من عَلِمَ أنه لا يؤمن، ليؤكد أن الإرادة لا تتوقف على تحقّق المراد، ولا تؤول إلى تمني.[259]

---

[257] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 245.
[258] القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 38.
[259] القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 36.

أما النيسابوري، فقد عرض هذه المسألة في إطار نقاشه مع أبي القاسم البلخي، في قوله: "قال أبو القاسم في عيون المسائل: إن التمني لا يكون إلا لمعدوم. وعند أبي هاشم أن أحدنا يجوز أن يتمنى في شيء وقع ألا يكون، وقد وقع، فيكون هذا التمني متعلقًا بهذا الشيء الموجود ألا يكون كما كان".

وهنا يدافع النيسابوري عن رأي أبي هاشم، الذي يرى أن التمني معنى مستقل غير القول، ويصح تعلقه بالموجود والمعدوم على السواء، وذلك بخلاف البلخي، الذي يرى أن التمني هو إرادة مخصوصة لا تتعلق إلا بالمعدوم.[260]

ويعلّق النيسابوري منتصرًا لموقف أبي هاشم: "وهذا إن كان معنى سوى القول، فلا شبهة في أنه يصح أن يتعلق بما هذا سبيله، كما يتعلق بالمعدوم".

ويُفهم من ذلك أن التمني، في نظر البهشمية، ليس إرادة، بل حال نفساني مستقل، قد يكون عبارة عن حالة قلبية من التأسف أو الرغبة في ضد ما وقع، سواء في الماضي أو المستقبل، دون أن يستلزم ذلك فعلاً أو أثرًا.

ثم يرفض النيسابوري بشكل صريح ما ذهب إليه البلخي من أن التمني هو نوع من الإرادة، فيقول: "وقد بينا فساد كل الأصلين، على أنا لم نذكر هذه المسألة مع إفساد القول بأن التمني هو إرادة".

بل ويؤكد أن الأجدر بالنقاش هو إثبات أن الإرادة نفسها لا تتعلق إلا بالمعدوم، فيقول: "فإن إفادة القول بأن الإرادة لا تتعلق إلا بالمعدوم لكان أولى".

وهو بذلك يعيدنا إلى الأساس البهشمي في ربط الإرادة بـالفعل الممكن قبل تحققه، لا بما هو واقع أو ماضٍ أو ممتنع.[261]

5.2.3. الرد على القاضي عبد الجبار في تفسير الإرادة: الموقف البصري كما صاغه الملاحمي

سعى القاضي عبد الجبار، ممثلًا للاتجاه البهشمي، إلى إثبات صفة الإرادة بوصفها صفة عقلية قائمة بالنفس، متميزة عن الشهوة والتمني، ومؤثرة في الفعل ومخصصة له. مؤكّدًا أن الإرادة تتعلق بالفعل الممكن قبل وقوعه، وأنها شرط في تخصيصه من بين الممكنات.

وقد ناقش الملاحمي ردًا على من فسّر الإرادة بأنها "ميل القلب"، مستشهدًا برؤية أستاذه البصري أن هذا التعبير لا يجوز إطلاقه في حق الله تعالى، لأنه يوهم التشبيه، ويُفهم منه في العرف الشهوة، وكلا الأمرين ممتنع في حق الله.

---

[260] النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 366.
[261] النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 367.

يقول الملاحمي: "وإن عنوا بميل القلب الشهوة، وقالوا: الإرادة ليست بجنس مفارق للشهوة، لم يصح، فإن الصائم يشتهي الطعام ولا يريد تناوله، بل يكرهه، فسقط ما قالوه. "فدلّ ذلك على أن الشهوة والإرادة متمايزتان، وأن الإرادة لا تُفسَّر بالميل ولا بالانفعال النفسي.[262]

فعنده العبارة القائلة بأن "الإرادة ميل القلب" مرفوضة في حق الله: لأنها توهم التجسيم. ولأنها قد تُفهم بمعنى الشهوة، والله منزه عنها. حتى عند الإنسان، الشهوة لا تستلزم الإرادة، بدليل الصائم، فيقول: "لا يصح تفسير الإرادة لا بالشهوة ولا بالميل، لا في حق الله، ولا في حق الإنسان".[263]

6.2.3. اتفاق البصرية والبهشمية في نفي تفسير الإرادة بالشهوة

رغم التباين العميق بين المدرسة البهشمية، كما يمثلها القاضي عبد الجبار، والمدرسة البصرية، كما يمثلها أبو الحسين البصري، في تفسير صفة الإرادة، إلا أن ثمة موضعًا مشتركًا بين الطرفين يتمثل في نفي أن تكون الإرادة من جنس الشهوة أو الانفعال الغريزي، سواء في حق الإنسان أو في حق الله تعالى. وهذا الاتفاق – وإن كان موضعيًا – يكشف عن إجماع معتزلي على ضرورة التمييز بين الفعل العقلي والفعل الانفعالي، خصوصًا في سياق التنزيه الإلهي.

أولًا: موقف القاضي عبد الجبار

يفصّل القاضي عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب العدل والتوحيد وغيره، الفروق الجوهرية بين الإرادة والشهوة، وينفي أن تكون الإرادة انفعالًا نفسانيًا. ويعرض لذلك بجملة من الأوجه:

- أن الشهوة لا تتعلّق إلا بالمُدرَك حسًا، بينما الإرادة تتعلّق بكل ما يجوز وجوده.
- أن الإرادة قد تتعلّق بالمكروه والمؤلم، بخلاف الشهوة.
- أن الإنسان قد يريد فعل غيره، ولا يمكن أن يشتهي إلا ما يصدر عنه مباشرة.
- أن الشهوة تضعف وتقوى، والإرادة ثابتة بحسب رجحان المصلحة.
- أن الشهوة لا تقع إلا إذا كان ثَمّ ميل بدني، أما الإرادة فلا يشترط فيها ذلك.

ويرى القاضي أن هذه الفروق كلها تُبطل دعوى من فسّر الإرادة بالشهوة، خاصة في حق الله تعالى، الذي يتنزّه عن الميل واللذة والانفعال.[264]

ثانيًا: موقف أبي الحسين البصري

---

262 الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 251-252.
263 الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ص 252.
264 القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 6، ص 36.

رغم أن أبا الحسين البصري لا يُثبت الإرادة كصفة قائمة بذاتها، بل يراها مجرد اسم للداعي العقلي، فإنه يشدد كذلك على نفي الشبهة النفسية عن مفهوم الإرادة، فيقول – كما ينقل تلميذه الملاحمي – إن تفسير الإرادة بالشهوة أو الميل النفساني باطل في العقل والشرع.

ويستدل على ذلك بشواهد وجدانية، كقوله: "الصائم يشتهي الطعام ولا يريده، بل يكرهه" لبيان أن الشهوة لا تستلزم الإرادة، وأن الإرادة تُبنى على العلم بالمصلحة، لا على ميل النفس. كما يقرر أن الميل صفة الأجسام، والله منزّه عن الجسمية، فلا يصح وصفه بالشهوة أو الميل أو اللذة.

ثالثًا: طبيعة الاتفاق

إن هذا الاتفاق بين البصرية والبهشمية هو اتفاق في النفي لا في الإثبات؛ فالبصرية تنفي أن تكون الإرادة شهوة، لكن دون أن تُثبت لها وجودًا مستقلًا عن الداعي، بينما البهشمية تنفي الشهوة وتُثبت الإرادة كصفة عقلية قائمة بالذات.

ومن ثم، فإن الخلاف الحقيقي لا يكمن في تعريف الإرادة فحسب، بل في مشروع إثباتها كصفة مستقلة أو نفي الحاجة إليها.

3.3. امتداد أثر المدرسة البصرية من المعتزلة إلى التيارات الشيعية والفكر السنّي والقرائي

لم يكن تأثير أبي الحسين البصري مقتصرًا على التيارات المعتزلية أو منحصرًا في تلامذته المباشرين، بل تجاوز حدود الانتماء العقدي الصريح، ليصل إلى دوائر فكرية متباينة. فقد وجدت بعض المدارس الكلامية، التي لا تُنسب تقليديًا إلى المعتزلة، في منهجه التحليلي مدخلًا عميقًا لفهم قضايا الصفات الإلهية، وعلى رأسها صفة الإرادة. كما تبنّى بعض المتكلمين من داخل المعتزلة، ممن لا ينتمون بالضرورة إلى مدرسته الكلامية الخاصة، بعض ملامح هذا المنهج، متأثرين بدقة أطروحاته ورصانة مسلكه في معالجة الإشكالات العقدية.

يُعدّ الملاحمي من أبرز المفكرين الذين التزموا بفكر أبي الحسين البصري، حيث أفاد من مؤلفاته مثل المعتمد والفائق في بناء مدرسة كلامية متكاملة تُعرف بالبصرية. وقد نقل عن البصري وأقرّ بمقولاته، فحافظ على تراثه، ودافع عن آرائه الفكرية مستنيرًا بمنهجه العقلي والمنطقي، خاصة في تحليل قضايا الصفات، والمعرفة، والإرادة. وقد شكّل الملاحمي نقطة ارتكاز مركزية في نشر فكر أبي الحسين، مؤسسًا لخطٍّ مدرسي كلامي واضح المعالم.[265]

---

[265] جريجور، شفارب، *المعتزلة في عصر بن رشد*، ص 210؛ شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 324-325.

ومن المعاصرين للملاحمي بل من أصدقائه الزمخشري (ت. 538هـ/1144م)[266] أحد أعلام متأخري المعتزلة، الذين أبدوا تمسكًا ظاهرًا بالاعتزال. إلا أن بلاغته وتمكنه البياني جعل من العسير تحديد انتمائه الكلامي بدقة؛ فهو وإن لم يُخفِ ميوله الاعتزالية، إلا أن أسلوبه الرمزي والبياني يحول دون وضعه في أحد القوالب التقليدية للاعتزال، سواء كانت الجبائية أو البهشمية أو مدرسة أبي الحسين البصري أو مدرسة القاضي عبد الجبار.[267] ولهذا، انقسم الباحثون في تحديد توجهه الكلامي، لا سيما مع غياب ذكره الصريح للملاحمي أو أبي الحسين، مقابل إشاراته إلى الجبائيين، أبا علي وأبا هاشم. ورغم ذلك، فإن هناك إشارات قوية على تقاربه مع مدرسة أبي الحسين البصري، تتجلى في مواقفه الكلامية المشابهة، والتي يُرجح تأثره فيها بالملاحمي، صديقه وتلميذه، الذي كان بدوره تلميذًا له أيضًا.[268] ويبرز هذا التقارب من خلال موقف الزمخشري من المعاني والأحوال، حيث تبنّى موقفًا ينكر وجودها، إذ يرى أن ما لا دليل عليه يجب نفيه، وهو ذات الأصل الذي تبنّته مدرسة البصري.[269]

ومن أبرز نصوصه الدالة على ذلك قوله: "أما المعاني فلا طريق إلى إثباتها، وما لا طريق إلى إثباته وجب نفيه، كما وجب نفي معانٍ زائدة عليها لانتفاء الطريق إلى إثباتها"[270]

وقوله أيضًا: ويتميز القادر بالذات وبالبنية فالمتميز بذاته هو الله وحده وكل قادر سواء يتميز ببنيته والدليل على أن الله تعالى قادر أنه فعل العالم على سبيل الصحة والاختيار لا على سبيل الإيجاب ومعنى قولنا: إنه قادر لذاته أن كونه قادرًا مستند إلى ذاته لا إلى شيء آخر ولا يقتضيه موجود سواه ولذلك كان قادرًا فيما لم يزل وإنه لا موجود سوى ذاته فيما لم يزل".[271]

يتضح من هذا أن الزمخشري يقرر تميّز الذات الإلهية بذاتها، بخلاف المخلوقات التي تتميز بصفاتها، وهو ما يخالف التصور البهشمي القائل بتساوي الذوات واختلاف الصفات، ويقترب من تصور البصريين الذين أنكروا الأحوال.

كما أن تأكيد الزمخشري على أن الصفات مستندة إلى الذات الإلهية لا إلى معنى زائد عليها، يُعدّ نقدًا ضمنيًا للأحوال البهشمية، التي تُثبت أحوالًا زائدة على الذات دون أن تكون صفات قائمة بها. ومن ذلك يتبين أن

---

266 أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري الإمام في التفسير والنحو والحديث واللغة، لقبه جار الله لمجاورته بمكة زمانًا طويلًا. الذهبي، *سير أعلام النبلاء* ج 20، ص 151.

267 Kılavuz, Ulvi Murat: "The Muʿtazilism of Al-Zamakhsharī: A Bahshamī or A Ḥusaynī", *Ilahiyat Studies*, 12/2 (2021), s. 238.

268 الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، *المنهاج في أصول الدين*، ط 1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 1428هـ، مقدمة المحقق؛ نصار، خلف محمد، *الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب*، ط 1، القاهرة: نور اليقين، 2025، ص 341.

269 Kılavuz, "The Muʿtazilism of Al-Zamakhsharī: A Bahshamī or A Ḥusaynī", 239; Altun, Hilmi Kemal: "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasinda Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi", *7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2019), s. 713.

270 الزمخشري، *المنهاج في أصول الدين*، ص 18.

271 الزمخشري، *المنهاج في أصول الدين*، ص21.

الزمخشري ينفي وجود "حال" تصف الذات دون أن تكون هي الذات أو صفة قائمة بها، مؤكدًا استقلال الذات الإلهية عن أي معانٍ مضافة.[272]

ويتكرر في نصوصه استخدام عبارة "لذاته" عند الحديث عن الصفات، وهي تأكيد على هذا الاتجاه. ويمكن فهم هذا الموقف بوصفه توظيفًا لبنية تحليلية مأخوذة من مدرسة أبي الحسين البصري، مع حرص الزمخشري على أسلوبه البياني المتكتم الذي لا يُدخل في صدام مباشر مع المدارس الكلامية الأخرى.

وعليه، فإن جملة هذه القرائن تشير إلى أن الزمخشري تأثر بصورة منهجية وفكرية عميقة بفكر أبي الحسين البصري، وإن لم يُصرّح بذلك، محتفظًا بنَفَسه البلاغي المميز، وموازنًا بين تمسكه بالاعتزال وبين استقلاله الأسلوبي والمعرفي.

وإذا كان الملاحمي قد مثّل الامتداد المؤسّس لفكر أبي الحسين البصري من خلال تأسيسه لمدرسة كلامية متكاملة عُرفت بالبصرية، وكان الزمخشري قد عبّر عن تأثر منهجي خفي بالبصري من خلال رفضه للأحوال وتأكيده على تميز الذات الإلهية دون معانٍ زائدة، فإن تقي الدين النجراني يُعدّ حلقة متقدمة في هذا الامتداد، اتخذ فيه التأثر شكلًا نقديًا صريحًا، وأحيانًا من البهشمية والبصريين على حد سواء.

ففي كتابه الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، يتجلّى عند النجراني اتجاه نقدي ذاتي صارم، لا سيما في نقده لمسالك البهشمية في مسائل الصفات، ونقاشه للبصريين بنبرة حاسمة تكاد تصل إلى التبرؤ من منهجهم. وقد ظهر هذا بشكل واضح في مناقشته لمسألة "تحيز الأجسام"، حيث خاطب البصريين بصيغة "شيوخكم"، ما يعكس ابتعاده الواعي عن تقاليدهم الكلامية، بخلاف متقدّمي المتأخرين الذين كانوا يجلّون السابقين ويعتذرون عن أخطائهم.[273]

وقد تبني منهج تحليلي دقيق في تعريف الذات والصفة والحكم. وهو في ذلك يُعيد صياغة المقولات الكلامية من الداخل، لا بتكرار القديم، بل بإعادة إنتاجه ضمن منطق معرفي صارم. فقد ميّز بين العلوم البديهية والتجريبية، ورفض الاكتفاء بالقياس في إثبات الصانع، مفضّلًا الاعتماد على البداهة والضرورة المستندة إلى الملاحظة العقلية.[274]

وفي مبحث الصفات، يتبنى النجراني تقسيمًا دقيقًا يوضح الفرق بين الذات – بوصفها ثابتة غير مضافة – والصفة – بوصفها مضافة إلى غيرها – مما يعكس تأثرًا واضحًا بتحليل أبي الحسين اللغوي والمنطقي. إلا أن

---

272 نصار، خلف محمد، *الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب*، الأولى، القاهرة: نور اليقين، 2025، ص 344؛ Altun, "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasinda Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi", s. 713.

273 النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 74؛ جريجور، *المعتزلة في عصر بن رشد*، ص 213.

274 النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 156؛ نصار، *الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب*، ص 348.

النجراني لا يكتفي بالتقعيد النظري، بل يستخدم هذا التفريق لتقويض البناء الكلامي للبهشمية، مبينًا أن ما يسمونه "أحوالًا" لا ضرورة لافتراضه ما دام الحكم كافيًا.[275]

وهكذا، يمكن القول إن النجراني، على خلاف الملاحمي الذي حمل لواء التأسيس، والزمخشري الذي تجلّت عنده ملامح التأثر الهادئ، قد مثّل ذروة الاتجاه النقدي التجديدي داخل المدرسة البصرية، بوصفه مفكرًا معتزليًا جمع بين العمق التحليلي، والجرأة النقدية، والالتزام العقلي، فأعاد بناء المقولات البصرية ضمن نسق أكثر دقة وتحررًا من التقليد، موسّعًا بذلك أثر أبي الحسين البصري إلى مرحلة أكثر نضجًا واستقلالًا.[276]

من أوائل المفكرين الإمامية الذين تأثروا بمنهج أبي الحسين البصري سديد الدين الحمصي الرازي (ت. أوائل القرن السابع الهجري).[277] وقد عبّر عن هذا التأثر في كتابه الكلامي المهم المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد، حيث تجلت رؤيته التحليلية في تعامله مع مفهوم الصفات الإلهية، متقاطعًا بوضوح مع الطرح البصري في هذا الباب. ومن أبرز معالم هذا التأثر ما يظهر في تعريف الحمصي للصفة، خصوصًا صفة القدرة، حيث يقول: "ومن أراد أن يحدّ القادر فليقل: هو الذي يمتاز عن غيره امتيازًا لمكانة يصح أن يفعل ولا يفعل، وهذا الامتياز قد يكون لمجرد الذات في بعض المواضع، وقد يكون بزائد على الذات في موضع آخر، على ما يدل عليه الدليل"[278]. يتّضح من هذا النص أن الحمصي لا يُثبت للصفات وجودًا مستقلاً على نحو ما قرره أصحاب نظرية الأحوال، بل يردها إلى أحكام متعلقة بالذات بحسب مقتضى الدليل، وهو ما يتطابق مع ما قرّره أبو الحسين البصري، الذي رفض القول بالحال بوصفه "أمرًا زائدًا لا هو الذات ولا صفة قائمة بها".[279]

وتعكس عباراته عند وصف الله بأنه "قادر لذاته" انحيازًا واضحًا إلى الرؤية البصرية، التي ترى أن الذات الإلهية تقتضي الصفات اقتضاءً ذاتيًا دون حاجة إلى معانٍ زائدة أو أحوال متوسطة. فحين يقول إن "الامتياز قد يكون لمجرد الذات"، فإنه يؤكّد أن الفعل الإلهي صادر عن الذات الإلهية مباشرة، لا عن وصف زائد أو حال، وهذا لبّ الموقف الذي دافع عنه مدرسة أبي الحسين البصري حين قال: " اعلم أن الله عزوجل لم يزل قادرًا ومعنى ذلك أنه لا أول لكونه ذاتًا متميزة يصح منها الفعل ما لم يدخل الفعل في كونه قديمًا".[280]

---

275 النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، ص 217-218.
276 النجراني، *الكامل في الاستقصاء*، مقدمة المحقق.
277 سديد الدين محمود بن الحسن الحمصي الرازي، علامة زمانه من الأصوليين، له المنقذ من التقليد وتصانيف أخرى. الحمصي، سديد الدين محمود بن علي الرازي، *المنقذ من التقليد*، ط 1، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412هـ، مقدمة التحقيق.
278 الحمصي، *المنقذ من التقليد*، ص 29؛ جريجور، *المعتزلة في عصر بن رشد*، ص 215.
279 نصار، *الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب*، ص 267.
280 البصري، *تصفح الأدلة*، ص 58.

ومن وجوه امتداد الأثر البصري في الفكر الإمامي ما نجده بوضوح في كتابات نصير الدين الطوسي (ت. 672هـ/1274م) [281] الذي كان تلميذًا للحمصي[282]، الذي تُجسّد مواقفه الكلامية مرحلة متقدمة من استيعاب التحليل العقلي البصري وتطويره في سياق فلسفي. فكما رأينا عند سديد الدين الحمصي ميلًا إلى نفي الصفات الزائدة وربط الصفات بالذات مباشرة دون توسط حال أو معنى، فإن الطوسي يُعيد طرح هذه الرؤية لكن في إطار فلسفي رصين، يتكئ على مفهوم "وجوب الوجود" بوصفه الأساس العقلي لنفي أي تركيب أو تعدد في الذات الإلهية.[283]

ويُصرّح الطوسي في كتابه مصارع المصارع، أثناء مناظرته الشهرستاني، بأن تعدد الصادر لا يستلزم تعددًا في ذات المصدر، بل يدل فقط على تنوع القوابل التي تصدر عنها الأفعال. ويفصّل قوله مؤكدًا: "كثرة الصادر لم توجب كثرة في ذات المصدر، بل كثرة الصادر دالة على كثرة بها يتم الصدور عن مصدر واحد، وإذا فُرضت قوابل لا نهاية لها، أمكن صدور أمور لا نهاية لها عن مبدأ واحد من غير وجود كثرة في ذاته" [284]ومن هذا المنطلق يؤكد الطوسي أن نفي الكثرة عن الذات الإلهية يقتضي بالضرورة نفي جميع الأوصاف الزائدة، سواء كانت صفات، أو معاني، أو أحوال، لأنها تؤدي إلى القول بالتعدد في جهة من جهات الذات، وهو ما يناقض أصل "وحدة واجب الوجود".[285]

ويذهب الطوسي إلى مدى أبعد حين يقرر أن كل وجه أو اعتبار يُضاف إلى الذات يعدّ ضربًا من ضروب الكثرة، فيقول: "حاشا ربّنا أن يكون فيه كثرة، فإن صحة أحد الوجهين هو قول بتعدد الوجوه والاعتبارات في ذاته"[286]، فيؤسس بذلك لنفي تامّ لكل ما يمكن أن يؤدي إلى تعدد المفاهيم أو الجهات داخل الذات الإلهية. وهذا المسار هو ذاته الذي تبنّاه أبو الحسين البصري في إنكاره لمبدأ "الحال" عند أبي هاشم الجبائي، إذ رأى أن إثبات حال لا هي الذات ولا الصفة القائمة بها، إنما هو اختلاق كيان ثالث موهوم لا دليل عليه.[287]

---

[281] أبو جعفر الطوسي شيخ الشيعة، وصاحب التصانيف أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي. قدم بغداد، وتفقه أولا للشافعي. ثم أخذ الكلام وأصول القوم عن الشيخ المفيد رأس الإمامية، ولزمه وبرع، وعمل التفسير، وأملى أحاديث ونوادر في مجلدين، عامتها عن شيخه المفيد. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج18، ص 335.

[282] جريجور، *المعتزلة في عصر بن رشد*، ص 215.

[283] نصار، *الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب*، ص 273.

[284] الطوسي، نصير الدين محمد بن حسن، *مصارع المصارع*، تهران: مؤسسة الدراسات، الجامعة الإسلامية في طهران - جامعة موتيل، 1327هـ، ص 111.

[285] الحلي، الحسن بن يوسف بن علي، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت، ص 247؛ نصار، الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب، ص 274.

[286] الطوسي، *مصارع المصارع*، ص 118.

[287] نصار، *الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب*، ص 273.

ولم يقتصر هذا التأثر بالفكر البصري على الطوسي وحده، بل انتقل إلى تلميذه العلامة الحلي (ت 726هـ)[288]، الذي شرح أفكار أستاذه في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.[289] وفي سياق شرحه لموقف الطوسي من الصفات، يقرر الحلي أن وجوب الوجود يمنع الحاجة إلى أي صفة زائدة، فيقول: "إنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنى أو حالًا أو صفة غيرها، لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء، فلا يفتقر في كونه قادرًا إلى صفة القدرة، ولا في كونه عالمًا إلى صفة العلم، ولا غير ذلك من المعاني والأحوال"[290]

ويضيف موضحًا أن الصفات وإن كانت مغايرة للذات بالاعتبار، فهي ليست زائدة عنها في الحقيقة، بل هي صفات الذات بعينها، لا تحتاج إلى واسطة أو حال يقوم مقامها.[291]

ويُعدّ ابن ميثم البحراني (ت. 679هـ/1280م) [292] أحد أبرز الوجوه الإمامية الذين تأثروا بالتحليل العقلي الذي أسّسه أبو الحسين البصري، خاصة في معالجة صفة الإرادة. فقد سلك ابن ميثم مسلكًا عقلانيًا دقيقًا في تحليل العلاقة بين العلم والإرادة، ورفض القول بأن الإرادة صفة مستقلة قائمة بذاتها، متميزة عن العلم أو الداعي. ويظهر من خلال شروحه الكلامية والفلسفية أن الإرادة الإلهية، عنده، لا يمكن أن تُفهم كصفة زائدة على الذات، بل تُردّ إلى العلم المحض، وتُفسّر بوصفها تابعة للداعي الذي ينبع من كمال العلم الإلهي وتمام الحكمة، فيقول: "ولما بطل كون هذه الصفات أمورًا زائدة على الذات بطل ما يفرع الخصم على ذلك كحكم الأشعري بكونها قديمة، وكحكم أبي هاشم في الإرادة بأنها حادثة موجودة لا في محل وكذلك حكمه بتلك الأحوال، وارتكابه الشناعة في قوله إنها ليست بموجودة ولا مختلفة ولا متماثلة ونحوه".[293]

وقد ذهب ابن ميثم إلى التمييز بين إرادة الإنسان، التي قد تكون تابعة للظن أو الشهوة أو التردد، وبين إرادة الله، التي لا تكون إلا على أساس العلم المحض والخير المحض. ومن هنا، فإن الإرادة عند الله لا تُفهم إلا بوصفها علمًا بما هو الأصلح، ولا مجال فيها لعنصر الاحتمال أو التردد أو التوسط بصفة مضافة. وهذا التفسير يُقارب بصورة واضحة تفسير البصري.[294]

---

288 جمال الدين أبو منصور حسن بن يوسف بن مطهر الحلي العراقي الشيعي، شيخ الروافض بتلك النواحي، وله التصانيف الكثيرة، يقال: تزيد على مائة وعشرين مجلدا، وعدتها خمسة وخمسون مصنفا، في الفقه، والنحو، والأصول، والفلسفة، والرفض، وغير ذلك من كبار وصغار. بن كثير، *البداية والنهاية*، ج18، ص272.

289 جريجور، *المعتزلة في عصر بن رشد*، ص 215؛ الحلي، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ص247.

290 الحلي، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ص247.

291 نصار، *الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب*، 273.

292 كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، محدّث وفقيه ومتكلم شيعي في القرن السابع الهجري ولد في البحرين، درس عنده خواجة نصير الدين الطوسي الفقه، له مصنفات كثيرة منها: شرح نهج البلاغة، وشرح الإشارات، والنجاة في القيامة. البحراني، كمال الدين ميثم بن علي، *قواعد المرام في علم الكلام*، ط 2، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1434هـ، مقدمة المحقق.

293 البحراني، *قواعد المرام في علم الكلام*، مرجع سابق، ص 101.

294 البحراني، كمال الدين ميثم بن علي، *اختيار مصباح السالكين*، ط 1، إيران: مجمع البحوث الإسلامية، 1408هـ، ص 434.

وقد برزت آثار فكر البصري في مدرسة خوارزم الحنفية، وخاصة لدى مختار بن محمود الزاهدي الغزميني (ت. 658هـ / 1260م). [295]، الذي استفاد من كتابات أبي الحسين ودافع عن رؤاه في كتابه المجتبى في أصول الدين. ويبدو أن الغزميني قد أخذ هذه المقولات من يوسف السكاكي (ت. 626هـ/1229م) [296]، الذي اشتهر لاحقًا بمؤلفه البلاغي مفتاح العلوم. هذه السلسلة تشير إلى انتقال الأفكار البصرية ضمن مسارات حنفية خراسانية، لا تنتمي للمعتزلة لكنها استثمرت البنية العقلية التي وضعها البصري في تحليل الصفات الإلهية.[297]

ويظهر تأثير أبي الحسين كذلك في الفكر الأشعري، حيث نجد إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ/1085م) [298] يوظف فكرة الحدوث لإثبات وجود الله في إطار عقلاني يقترب من طريقة المعتزلة، خاصة المدرسة البصرية. كما يظهر أثر مشابه عند فخر الدين الرازي[299]، الذي التقى بمعتزلي خوارزم وناظرهم، وتظهر في بعض مواضع كتبه مراجعة لمقولات الأشاعرة عبر منظار أقرب إلى تحليلات أبي الحسين، حتى لو لم يُصرّح بذلك. [300]

ومن اللافت أن ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) [301]، على الرغم من نقده الشديد للمعتزلة، لم يتجاهل أبي الحسين، بل خصّه في كتابه *درء تعارض العقل والنقل* بنقل مطوّل عن *غرر الأدلة* .وقد عاد ابن تيمية إلى تحليل كثير من مقولاته، مما يعكس تأثيرًا غير مباشر لهذا الفكر، وإن جاء في سياق نقدي.[302]

وكما سبق أن ذكرنا أنه حتى خارج الدوائر الإسلامية، فقد بلغ تأثير أبي الحسين البصري الفكر اللاهوتي عند اليهود القرائين، وخاصة في مصر. فقد اطلع أبو يعقوب يوسف البصير (ت. 431هـ/1040م) [303]، أحد أبرز مفكريهم، على برهانه في إثبات الخالق، وخصص ردًا عليه، كما ناقش بعض آرائه حول الفاعل والإرادة. ويبدو

---

[295] مختار بن محمود بن محمد، أبو الرجا، نجم الدين، الزاهدي الغزميني، فقيه، من أكابر الحنفية. من أهل غزمين (بخوارزم) رحل إلى بغداد والروم. من كتبه الحاوي في الفتاوي والمجتبى شرح به مختصر القدوري في الفقه. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، *الأعلام*، ط 15، دار العلم للملايين، 2002م، ج7، ص 193.

[296] يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين: عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم، من كتبه مفتاح العلوم، ورسالة في علم المناظرة. الزراكلي، *الأعلام*، ج 8، ص222.

[297] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 326؛ شميتكه، "*مواجهة القرائين مع فكر أبي الحسين البصري*"، جريجور، *المعتزلة في عصر بن رشد*، ص 213.

[298] الإمام الكبير، شيخ الشافعية، إمام الحرمين أبو المعالي، عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، ثم النيسابوري، ضياء الدين الشافعي، صاحب التصانيف. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج18، ص 468.

[299] فخر الدين العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الأصولي المفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة. واشتغل على أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري، وانتشرت تواليفه في البلاد شرقا وغربا، وكان يتوقد ذكاء. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 21، ص 501.

[300] شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 326.

[301] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية، شيخ الإسلام. ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية، ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ واعتقل بها سنة ٧٢٠ وأطلق ثم أعيد، ومات معتقلا بقلعة دمشق. الزراكلي، *الأعلام*، ج1، ص 144.

[302] جريجور، *المعتزلة في عصر بن رشد*، ص 230.

[303] يوسف بن إبراهيم كوهين البصير، من مواليد البصرة، واستقرّ في المركز القرّائي في القدس، حيث درس مع يوسف بن نوح. ألّف البصير خلاصتين لاهوتيتين موجزتين نسبياً، كتاب التمييز والأخرى، والتي كانت أكبر بكثيرٍ، كتاب المحتوى. اسكلر، ديفيد، *أصداء المعتزلة في اللاهوت اليهودي*.

أن هذا النقد لم يكن سطحيًا، بل نابعًا من وعي حقيقي بالبنية العقلية التي طوّرها البصري، وتشير المصادر إلى أن بعض المقالات التي تناولت أفكار البصري كُتبت ابتداءً كردّ فعل على آرائه، وقد ذكر البصير في كتابه المحتوى ثلاث رسائل يُحتمل أن تكون جزءًا من الجدل التعليمي حول تعاليم أبي الحسين البصري، مثل أحوال الفاعل، وأحكام المعذِّرات، وكتاب الاستدلال بالشاهد على الغائب.[304]

ويُعدّ سهل بن الفضل التستري (ياشار بن جيد)[305] من أبرز من تأثر بفكر أبي الحسين داخل المجتمع القرائي، بل دعا إلى دراسة مذهبه الكلامي بين أبناء ملّته. ومن الدلائل على عمق هذا التأثر وجود ثلاث مخطوطات من كتاب *التصفح في الأدلة* محفوظة ضمن ما يُعرف بـ "مجموعة فيركوفيتش"، يُرجح أنها خرجت من جنيزا معبد قرائي في القاهرة. وتشير إحدى هذه المخطوطات إلى وقفها باسم ياشار التستري، بل ويُعتقد أن أحد نسّاخها كان أبو الحسن علي بن سليمان المقدسي، أحد لاهوتيي القرائين البارزين.

كل هذا يدل على أن فكر أبي الحسين البصري لم يكن مجرد امتداد لمدرسة معتزلية، بل أصبح نموذجًا عقليًا تحليليًا ألهم عددًا من المفكرين عبر أجيال وديانات ومذاهب مختلفة. فقد وجد فيه بعض العلماء ما يفتقر إليه خطابهم التقليدي من وضوح المنهج وربط المفاهيم ببعضها على أساس من الدليل العقلي، لا العبارات الموروثة.[306]

---

304 اسكلر، *أصداء المعتزلة في اللاهوت اليهودي*.

305 سهل بن الفضل بن سهل التستري ـ ياشار بن حصاد بن ياشار، كان نشطاً في القدس في الثلث الأخير من القرن الحادي عشر. وكان التستري عضواً في عائلةٍ بارزة من زعماء الطائفة القرآئية والتجّار والمموّلين، الذين عمل بعضهم كمسؤولين رفيعي المستوى في المحكمة الفاطميّة. اسكلر، *أصداء المعتزلة في اللاهوت اليهودي*.

306 شميتكه، *المرجع إلى تاريخ علم الكلام*، ص 327؛ جريجور، *المعتزلة في عصر بن رشد*، ص 230.

الخاتمة والتوصيات

أولًا: الخاتمة

قد مثل الخلاف بين أبي الحسين البصري والمدرسة البهشمية في مسألة الإرادة نموذجًا دقيقًا لعمق التنوع الكلامي داخل المعتزلة، ويُظهر أن الفكر الكلامي الإسلامي لم يكن نمطيًا أو جامدًا، بل كان حقلًا حيًّا للجدل وإعادة بناء المفاهيم.

فمن خلال هذا العرض تبين أن الخلاف بين البهشمية وأبي الحسين البصري في مسألة الإرادة لم يكن خلافًا لفظيًا أو تفصيليًا فحسب، بل كان خلافًا منهجيًا وأصوليًا يكشف عن تباين عميق في تصور الصفات الإلهية وآليات فهمها وضوابط ربطها بالعقل والمصلحة. وفيما يلي عرض تحليلي لأوجه الاتفاق والاختلاف بين المدرستين، مبينًا الأبعاد الكلامية والعقلية لهذا الخلاف.

أولًا: المنطلقات المفاهيمية

- انطلقت **البهشمية** في تفسيرها للإرادة من مفهوم "الحال" حيث فسّر أبو هاشم الجبائي الإرادة بأنها "حال" تقتضي تخصيص الفعل دون أن تكون ذات وجود مستقل أو صفة حقيقية قائمة بالذات. وبذلك رأى أن الإرادة ليست صفة حقيقية لله تعالى، بل أمر تابع للأحوال.
- رفضت **البصرية** مفهوم الحال من أصله، وعدّه أبو الحسين البصري مما لا يمكن إثباته في الواقع الخارجي. واعتمد على تفسيره للإرادة على مبدأ "الداعي" وتبعيتها للعلم، معتبرًا الإرادة تعينًا للفعل في النفس نتيجة وجود داعٍ كافٍ.

ثانيًا: طبيعة الإرادة (ذاتية أم فعلية؟)

- **اعتبرت البهشمية** الإرادة صفة فعلية حادثة تابعة للأحوال. وهي ليست قديمة ولا قائمة بذات الله، بل تحدث عند الحاجة إليها لتفسير تخصيص الفعل.
- **رفضت البصرية** كون الإرادة صفة حادثة، وعدّتها فعلًا من الأفعال النفسية لا صفة قائمة بالذات، وهي تابعة لعلم الله السابق بوقوع الفعل. ف"يريد" ما علم أنه سيكون، لا لأن الإرادة أوجدته.

ثالثًا: الموقف من نظرية الأحوال

- **البهشمية** ترى البهشمية أن نظرية الأحوال تمثل ضرورة منهجية لتفسير الصفات الإلهية، بما يجنّب الوقوع في إثبات قدم الصفات أو نفيها على السواء. ومن ثمّ اعتمدتها لبيان اتصاف الله تعالى بالعلم والقدرة والإرادة، من غير القول بكون هذه الصفات قائمة بذاته على نحو يقتضي تعدد القدماء أو التشبيه.
- **البصرية** رأت في الأحوال اصطلاحًا لا يفي بمتطلبات البرهان العقلي، بل يتضمن مفارقات منطقية، ويفتح الباب لتعدد موجودات لا ذات لها. لذلك رفضها أبو الحسين البصري جملة وتفصيلًا، وعدّ الاعتماد عليها ضربًا من التعطيل المقنّع.

رابعًا: العلاقة بين الإرادة والعلم

- ربطت **البهشمية** الإرادة بالحال الدالة على التخصيص، ولم تجعلها تابعة للعلم بشكل مباشر، بل للإرادة **"الحادثة"** التي تتجدد عند تحقيق الداعي.
- جعلت **البصرية** الإرادة تالية للعلم وتابعة له، فلا يريد الله شيئًا إلا إذا علم أنه سيوجد بداعٍ كافٍ. وبذلك ربط البصري بين الإرادة ومفهوم الحكمة الإلهية والعناية.

خامسًا: العلاقة بين الأمر والإرادة

- **البهشمية:** فرقت بين الأمر والإرادة، مما أتاح لها تفسير بعض الأوامر الإلهية التي لا تقترن بالفعل، كالأمر بالعبادة من الكافر دون الوقوع في إشكالية " التكليف بما يُراد ".
- **البصرية:** ربطت بين الأمر والإرادة ارتباطاً سببياً، إذ جعلت الإرادة تابعة للداعي، والداعي يوجب حصول العلم، والعلم يتبع الحكمة. وقد أظهر أبو الحسين عبر ذلك حرصاً على بناء منظومة عقلية منسجمة.

سادساً: في مجال الردود الكلامية

- انتقد أبو **الحسين البصري** تفسير القاضي عبد الجبار للإرادة، وردّ عليه الملاحمي تفصيلاً، موضحاً أن التفسير البهشمي يؤدي إلى نفي الإرادة الحقيقية وإلى نوع من الجبر المعرفي.
- في المقابل اتفق **الفريقان** على نفي تفسير الإرادة بالشهوة أو التمني وهو ما عد من المشتركات الجدلية في مواجهة الخصوم كالمجبرة أو بعض التيارات الكلامية.

سابعاً: أثر الخلاف على نظرية الصفات الإلهية

- أدّى اعتماد البهشمية على نظرية الأحوال إلى بلورة تصورٍ وسيطٍ للصفات الإلهية، يهدف إلى حفظ التوحيد وتجنّب القول بالتجسيم، غير أنّ هذا التصور يواجه إشكالات تتعلّق بتحديد طبيعة ثبوت الصفة وبيان مدى تحققها من حيث الاعتبار النظري.
- أمّا المدرسة البصرية، فقد قدّمت نموذجًا يقوم على ربط الصفات بالفعل من حيث تعلّقه بالحكمة والداعي، بحيث تُردّ الصفات إلى العلم وما يقتضيه من جهة التخصيص والوقوع، وهو ما يجعل تصور الصفات فيها أكثر اتساقًا من حيث البناء المفهومي والعلاقة بين العلم والفعل.

ثانيًا: التوصيات

استنادًا إلى نتائج هذا البحث، يمكن تقديم التوصيات التالية للباحثين في علم الكلام والمهتمين بالفكر الإسلامي العقلاني:

1. إعادة دراسة منهج أبي الحسين البصري كمشروع مستقل عن السياق المعتزلي العام، بالنظر إلى منهجه الخاص، وأدواته الحجاجية المتميزة، لا سيما في تعليل الأفعال الإلهية.

2. تحقيق ونشر المزيد من تراث أبي الحسين البصري، وخاصة ما تبقى من كتاب تصفح الأدلة، بوصفه مصدرًا أساسيًا لفهم التحول في النظرية المعتزلية.

3. دراسة أثر البصري في المدارس الكلامية غير المعتزلية (الإمامية، الزيدية، القرائية) من خلال تحليل النصوص المشتركة وتداخل المفاهيم بين الفرق.

4. مقارنة البنية الحجاجية البصرية بنظيراتها في الفلسفة الإسلامية، وخاصة المدرسة الإشراقية ومناهج ابن سينا والرازي، لرصد التقاطعات والتمايزات المنهجية.

5. إدخال النظرية البصرية في مناهج علم الكلام المقارن المعاصر، من أجل إبراز التنوع الداخلي للفكر الإسلامي وتجاوز الثنائية التقليدية "المعتزلة أشاعرة".

6. تحليل نقدي لمفهوم الداعي عند البصري وربطه بنظريات الإرادة الحديثة (كالنية والسببية الأخلاقية).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

Altun, Hilmi Kemal: "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasinda Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi", *7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2019), s. 711-737.

Atay, Hüseyin: "Muhassal'ın Şerhleri Arasında Mukayeseli Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (1983), s. 1-58.

Delen, Halil İbrahim: *Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin Kelam Sistemi*, (Fecr Yayınları, Ankara: 2023).

Karağöz, Nail: "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2006). s. 191-216.

Kılavuz, Ulvi Murat: "The Muʿtazilism of Al-Zamakhsharī: A Bahshamī or A Ḥusaynī", *Ilahiyat Studies*, 12/2 (2021), s. 237-293.

Şimşek, Özkan, *Geç Dönem Muʿtezile kelâmında yöntem*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam Ana Bilim Dalı, (Doktora Tezi 2024).

ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، د.ت، د.ط.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، *الأسماء والصفات*، تحقيق :مصطفى عبد القادر عطا، بيروت :دار الكتب العلمية، 1418هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقيق :الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية :جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، *لسان الميزان*، تحقيق :دائرة المعارف النظامية - الهند، بيروت :مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390هـ - 1971م.

ابن رشد، أبو الوليد، *تلخيص كتاب النفس*، تحقيق: ألفرد عبري، القاهرة :الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1994.

ابن سيدة، علي بن إسماعيل، *المحكم والمحيط الأعظم*، تحقيق :عبد الحميد هنداوي، بيروت :دار الكتب العلمية، 1421هـ.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي، *الإشارات والتنبيهات*، تحقيق :سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1985.

ابن سينا، أبو علي، *الشفاء الإلهيات*، تحقيق :الأب قنواتي وآخرون، بيروت :دار الكتب العلمية، 2008.

ابن فارس، أحمد، معجم *مقاييس اللغة*، تحقيق :عبد السلام هارون، إيران :مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، 1363هـ.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *البداية والنهاية*، الأولى، القاهرة :مطبعة السعادة، 1348هـ.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق :إحسان عباس، بيروت :دار الصادر، د.ت.

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد العَكري الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق :محمود الأرناؤوط، دمشق :دار ابن كثير، 1406هـ - 1986م.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، *الفهرست*، الثانية، لندن :مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1435هـ.

ابن النديم، *الفهرست*، اعتنى به :الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت :دار المعرفة، 1417.

ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان اللسان*، هذب بعناية علي مهنا، بيروت :دار الكتب العلمية، 1413.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*، د.ت.

ابن نوبخت، أبو إسحاق إبراهيم، *الياقوت في علم الكلام*، د.ط.، قم :مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1413.

أحمد بن يحيى بن المرتضى، *طبقات المعتزلة*، تحقيق سوسنة ديفلد-فلزر، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1380-1961.

اسكلر، ديفيد، أصداء المعتزلة في اللاهوت اليهودي، 2022، (عبر الإنترنت) https://nosos.net/%D8%A3%D8%B5%D8%AF%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2%D9%84%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%A7%D9%87%D9%88%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A%D9%91-%D8%AF%D8%B1

الأسفرايني، أبو المظفر طاهر بن محمد، *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين*، تحقيق : كمال يوسف الحوت، لبنان :عالم الكتب، 1403هـ - 1983م.

الأشعري، أبي الحسن علي ابن إسماعيل، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، الرابعة، بيروت :دار صادر، 1426.

الأصبهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، *مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار*، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٩٣

الآمدي، أبي الحسن علي بن محمد سيف الدين، *المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين*، الثانية، القاهرة: مكتبة وهبه، 1413.

الآمدي، أبي الحسن علي بن محمد سيف الدين، *غاية المرام في علم الكلام*، الأولى، بيروت :دار الكتب العلمية، 1424.

الأنصاري، زكريا بن محمد، *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة*، تحقيق :مازن مبارك، الأولى، بيروت :دار الفكر المعاصر، 1991.

الإيجي، عضد الله عبد الرحمن بن أحمد، *المواقف*، د.ط.، بيروت :دار الجيل، 1997.

الباقلاني، أبو بكر بن الطيب البصري، *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل*، الأولى، لبنان :مؤسسة الكتب الثقافية، 1407.

البحراني، كمال الدين ميثم بن علي، *قواعد المرام في علم الكلام*، الثانية، قم :مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1434.

البحراني، كمال الدين ميثم بن علي، *اختيار مصباح السالكين*، الأولى، إيران :مجمع البحوث الإسلامية، 1408.

البزدوي، أبي اليسر، *أصول الدين*، تحقيق :هانز بيترلنسا، القاهرة :المكتبة الأزهرية للتراث، 1424.

البياضي، كمال الدين أحمد بن حسن، *إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان*، الأولى، لبنان :دار الكتب العلمية، 2007.

البصري، أبو الحسين، *تصفح الأدلة*، تحقيق :ويلفرد ماديلونغ-زبينة شميتكه، الجمعية الألمانية للاستشراق- دار نشر هاراسوفيتس، د.ت.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، *أصول الدين*، الأولى، إستانبول :مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية- مطبعة الدولة، 1928.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، *الفرق بين الفرق*، الثانية، بيروت :دار الآفاق الجديدة، 1997.

البوسكلاوي، سعيد، "الإرادة الإلهية بين الحدوث والقدم في الإلهيات الإسلامية"، *قضايا في علم الكلام*، جامعة محمد الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2016.

البوسكلاوي، سعيد، "صفة الإرادة الإلهية بين الإثبات والنفي في الإلهيات الإسلامية"، *مؤمنون بلا حدود*، د.ت، (عبر الإنترنت) https://www.mominoun.com/articles/صفة-الإرادة-الإلهية-بين-الإثبات-والنفي-في-الإلهيات-الإسلامية-6135.

البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق: أبو الفضل عبد الله محمد الصديق، القاهرة، دار العهد الجديد، 1959م.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، *شرح المقاصد في علم الكلام*، دار المعارف النعمانية، 1401هـ.

التفتازاني، سعد الدين التفتازاني الهروي الحنفي، *شرح العقائد النسفية*، الهند: إدارة الصديق دانبيل، غجرات،1438هـ.

التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق: علي دحروج، الأولى، بيروت: لبنان ناشرون 1996م.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، *شرح المواقف*، تحقيق :علي بن محمد الجرجاني، مج8 .، الأولى، مصر :مطبعة السعادة، 1907م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية 1413هـ

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، *الصحاح*، تحقيق :أحمد عبد الغفور عطار، 1407.

الجويني، إمام الحرمين، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، الأولى، القاهرة :مكتبة الثقافة الدينية، 2009.

الحلي، الحسن بن يوسف بن علي، *أنوار الملكوت في شرح الياقوت*، الثانية، د.م :الشريف الراضي، 1363.

الحلي، الحسن بن يوسف بن علي، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، بيروت :مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.

الحلي، الحسن بن يوسف بن علي، *مناهج اليقين في أصول الدين*، الأولى، طهران :دار الأسواء، 1415.

الحمد، محمد بن إبراهيم بن أحمد، *مصطلحات في كتب العقائد*، الأولى، المملكة العربية السعودية- الرياض :دار بن خزيمة، 1427.

الحمصي، سديد الدين محمود بن علي الرازي، *المنقذ من التقليد*، الأولى، قم :مؤسسة النشر الإسلامي، 1412.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، *معجم البلدان*، الأولى، بيروت :دار صادر، 1995.

الخوارزمي، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب، *مفاتيح العلوم*، تحقيق :محمد كمال الدين الأدهمي، المملكة المتحدة :مؤسسة هنداوي، 2020هـ.

الذهبي، عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق :حسين أسد وآخرون، بيروت : مؤسسة الرسالة، 1405هـ - 1985م.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، تحقيق :علي سامي النشار، بيروت :دار الكتب العلمية، د.ت.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، *مفاتيح الغيب- التفسير الكبير*، مج14 .، الثالثة، بيروت :دار إحياء التراث، 1420.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، *لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات*، تحقيق :طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة :مكتبة الكليات الأزهرية، 1406.

الزبيدي، محمد بن محمد بن مرتضي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق :شيري علي، بيروت :دار الفكر، 1373.

الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، *المنهاج في أصول الدين*، الأولى، بيروت :الدار العربية للعلوم ناشرون، 1428.

الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، *رؤوس المسائل «المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية»*، الأولى، بيروت :دار البشائر الإسلامية، 1407هـ.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، *الأعلام*، الخامسة عشر، دار العلم للملايين، 2002م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق محمود محمد الطناحي/ عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ.

السنوسي، أبي عبد الله محمد بن يوسف، *حاشية الدسوقي على أم البراهين*، د.ط.، مصر :دار إحياء التراث، 1873.

السيوطي، جلال الدين، *صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام*، تحقيق: سامي علي النشار وآخرون، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، د.ت.

الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، *الملل والنحل*، الأولى، بيروت :مؤسسة الرسالة ناشرون، 1440.

الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، تحقيق :ألفريد جيوم، القاهرة :مكتبة الثقافة الدينية، 1430.

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، *أوائل المقالات في المذاهب المختارات*، د.ط.، بيروت :دار الكتاب الإسلامي، 1403.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، *الوافي بالوفيات*، تحقيق :أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت :دار إحياء التراث، د.ت.

الطوسي، محمد ابن محمد نصير الدين، *تلخيص المحصل*، د.ط.، بيروت :دار الأضواء، 1405.

الطوسي، نصير الدين محمد بن حسن، *مصارع المصارع*، تهران :مؤسسة الدراسات، الجامعة الإسلامية في طهران - جامعة موتيل، 1327.

العثمان، عبد الكريم، *الدراسات النفسية عند المسلمين*، الثانية، مصر :مكتبة وهبة، 1401.

العسقلاني، *لسان الميزان*، اعتنى به :عبد الفتاح أبو غدة، بيروت :دار البشائر الإسلامية، 1423.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، تحقيق :عبد الله محمد الخليلي، بيروت :دار الكتب العلمية، 1424هـ.

الفارابي، أبو نصر محمد، *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، الأولى، المملكة المتحدة :مؤسسة هنداوي، 2016.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، تحقيق :مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت :مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ - 2005م.

القاضي عبد الجبار، أبي الحسن علي ابن إسماعيل، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، تحقيق :الأب قنواتي، مصر :وزارة الثقافة والإرشاد، د.ت.

القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، تحقيق :محمود محمد قاسم، القاهرة :الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، تحقيق :عبد الكريم عثمان، القاهرة :مكتبة وهبة، 1416.

القاضي عبد الجبار، وآخرون، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، تحقيق :فؤاد سيد، بيروت :النشرات الإسلامية، 1439-2017.

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني، *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*، تحقيق :إبراهيم شمس الدين، بيروت :دار الكتب العلمية، 1426هـ - 2005م.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، *الكليات*، تحقيق :عدنان درويش-محمد المصري، بيروت :مؤسسة الرسالة، 1998.

الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد الخوارزمي، *الفائق في أصول الدين*، تحقيق :فيصل بدر عون، القاهرة : دار الكتب والوثائق القومية، 1431.

الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد الخوارزمي، *المعتمد في أصول الدين*، تحقيق :ويلفرد ماديلونغ وآخرون، لندن :الهدى، 1991.

المَلَطي، أبو الحسين، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع*، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1388هـ.

النجراني، تقي الدين مختار ابن محمود العجالي، *الكامل في الاستقصاء*، تحقيق :السيد محمد الشاهد، القاهرة : لجنة إحياء التراث، 1420.

النسفي، أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود بن حافظ الدين، *شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى الاعتماد في الاعتقاد*، تحقيق: نادر بن محمد أبو عمر، بيروت: مكتبة دار الفجر.

النشار، علي سامي، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، الثالثة، القاهرة :دار السلام، 1443.

النيسابوري، أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد، *المسائل في الخلاف*، تحقيق :معن زيادة وآخرون، لبنان :معهد الإنماء العربي، 1979.

بالقاسم الغالي، *أبو منصور الماتريدي- حياته وآراءه العقدية*، تونس: دار التركي للنشر، 1989م.

جريجور، شفارب، "المعتزلة في عصر بن رشد"، رقم 10، 2020.

جهامي جيرار، وآخرون، *الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي*، د.ط.، بيروت :لبنان ناشرون، 1385.

حجاز، أسماء منصور محمد عوض، "منهج علماء الكلام الإسلامي في تقسيم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية بين النظرية والتطبيق"، مج2 ، (2015)،)عبر الإنترنت (https://search.mandumah.com/Author/Home?author=حجاز%2C+أسماء+منصور+محمد+عوض.

خشيم، علي فهمي، *الجبائيان أبو علي وأبو هاشم*، الأولى، بيروت :دار الكتاب العربي، 1413هـ - 1993.

خليل الرحمن، عبد الرحمن، "صفة الإرادة الإلهية في الفكر الإسلامي"، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، 1400.

داود، عبدالباري محمد، *الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة*، د.ط.، الإسكندرية :دار المعرفة الجامعة، 1996.

زين، وحيد محمد محمد عطية، الإرادة الإلهية بين القاضي عبد الجبار والإمام الشيرازي، المجلة العلمية لكلية الأصول والدعوة جامعة الزقازيق، جامعة الأزهر، العدد2، المجلد 34، 2022.

سعد الدين، إيمان عبد المؤمن محمد، الإرادة الإلهية بين الإطلاق والتقييد عند المعتزلة وأهل السنة، حولية كلية أصول الدين والدعوة بطنطا -مصر، العدد9، المجلد9، 2017.

شميتكه، زبينة، "مواجهة القرائين مع فكر أبي الحسين البصري"، 2012، (عبر الإنترنت) https://historyinarabic.blogspot.com/2012/10/1_29.html.

شميشك، أوزكان، "المنهج في علم الكلام المعتزلي في العصور المتأخرة"، إسطنبول :جامعة إسطنبول، 2024.

صبحي، أحمد محمود، *في علم الكلام المعتزلة*، الخامسة، بيروت :دار النهضة العربية، 1985.

صليبيا، جميل، *المعجم الفلسفي*، الأولى، لبنان :دار الكتاب اللبناني، 1971.

الطريحي، فخر الدين بن محمد، *مجمع البحرين*، تحقيق :أحمد الحسيني الإشكوري، طهران :مكتبة مرتضوي، 1375.

عثمان، محمود حامد، *القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين*، د.ط.، الرياض :دار الزاحم، 1381.

عمارة، محمد، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، الثانية، القاهرة :دار الشروق، 1408.

كاراغوز، نائل، "إرادة الله والأفعال السيئة"، مج6 .، (2006)،)عبر الإنترنت (https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/4171/55056.

ماديلونغ، ويلفرد، "أبو الحسين البصري وبراهينُ وجود الله"، .(2013)

نصار، خلف محمد متولي، "مسألة الأحوال بين مدرسة القاضي عبد الجبار ومدرسة أبي الحسين البصري"، مج37 .، (01.2018) ،)عبر الإنترنت.https://journals.ekb.eg/article_205829.html)

نصار، خلف محمد، الاتجاه النقدي الذاتي عند متأخري المعتزلة وأثره في تطوير المذهب، الأولى، القاهرة :نور اليقين، 2025.

نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، *تلخيص المحصل*، بيروت: دار الأضواء، 1405هـ

نعمان، رابحة نعمان توفيق، *مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي*، الأولى، الكويت : جامعة الكويت، 1997.