

نظرية اللطف الإلهي عند متأخري المعتزلة مقارنة بالفكر السني

محمد عيسى الكساسبة*

ملخص

يُعالج هذا البحث قضية عقديّة، تُظهر مدى عناية الله تعالى ورعايته للمكلفين إقدارًا وتمكينًا، وقد تناول المعتزلة هذه القضية تحت مسمى "اللطف"، وانتهى المقام بأكثرهم إلى القول بوجوده على الله تعالى، وقد رأى أهل السنة أنّ هذا يُعد إقرارًا صريحًا بتعجيز الله تعالى، أو الحد من قدرته المطلقة. وبعد تحرير موضع النزاع الدائر بين المعتزلة وأهل السنة، فقد تبين أن أكثر الخلاف الدائر بينهما خلاف لفظي، فيجاب اللطف عند المعتزلة يعني عدم تخلف مراده ومعلومه الأزلي ﷻ، وإلا لحق ذاته تعالى النقص والجهل وهذا محال. كما أن اللطف لا يجب في حق المكلفين أجمع، وإنما يقع تبعًا لمشيئته ﷻ، ولقرائن تتعلق بأحوال المكلفين وميلهم إلى الطاعة من عدما، وفق علم الله تعالى وقدرته المتعلقة بالممكنات. الكلمات الدالة: الفرق الإسلامية، المعتزلة، اللطف الإلهي، العدل الإلهي.

المقدمة

عن فهمهم لمعنى العدل، وكلها تتصل بنفع العباد الذي هو الحكمة والعلّة والغائيّة للخلق عند المعتزلة. وقد انطلق المعتزلة في بحثهم للعدل الإلهي من تنزيه الله تعالى عن الظلم، بمعنى أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ولا تخلو من حكمة، وأنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه، (الملاحمي، 2007م) فكل ما يفعله الله تعالى بالمكلف إنما هو لصالحه دينًا ودنيا، فالله تعالى يسير بالخلق إلى غاية ولا يريد بهم إلا الخير؛ لأنه تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم، وهذا ما حرص المعتزلة على توضيحه ولفت الأنظار إليه.

وحيث بحث المعتزلة قضية الأفعال الإلهية لم يبحثوها بمعزل عن الإنسان، وإنما نظروا إلى ما يمكن أن يُحاط به من رعاية أو عناية إلهية؛ بوصفه كائنًا مكرمًا عند الله تعالى، فقالوا بأن الأفعال الإلهية لا تكون إلا حسنة، ولا يمكن أن تخلو من الصلاح والحكم المقصودة، حتى وإن بدا فيها ما يمكن أن تكرهه النفس.

فتعميق المعتزلة لمباحثهم في "العدل الإلهي"، واستحداثهم للعديد من القضايا الفرعية والمشكلات الجزئية ليؤكد نزعهم الإنسانية، فهذا الإنسان الذي خلقه الله تعالى، ومكّنه بإكمال عقله وإقداره من فعل ما كُلف به، وجعله حرًا مختارًا ومسؤولًا عن أعماله، وركّب فيه حب الشهوات والنزوع إلى فعل القبائح، وعرضه لغواية الشياطين، لا يُترك عند المعتزلة هكذا دون عناية إلهية ترشده إذا ضل، وتقومه إذا اعوج، وتيسر له سبيل الطاعة والهداية، وتقوي لديه دواعي الخير والصلاح.

والمعتزلة إن كان يرجع إليهم الفضل الكبير، في تعميق

الحمدُ لله ربّ العالمين، حمدًا يوافي نعمه ويكافئُ مزيدَه ويدفعُ نِقْمَه، يا ربنا لك الحمدُ كما ينبغي لجلالِ وجهك وعظيم سلطانك، سبحانك لا نحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك، وأفضلُ الصلاة وأتمُّ التسليم على سيدنا محمدٍ سيد الخلق أجمعين، وعلى آله وصحبه ومن سار على هديهم إلى يوم الدين، وبعد:

فمن نافلة القول أن الاعتقاد بعدل الله تعالى ونفي الظلم عنه، أمر مقرر في الإسلام، ولا يوجد مسلم يشك في ذلك، لكن المعتزلة فلسفوا هذا الأصل وعمّقوا معناه، حتى وصل بهم البحث في عدالة الله تعالى إلى كثير من القضايا الكلامية، التي أوجدت جدلاً واسعاً في أوساط المتكلمين، مثل إثبات حرية الإنسان واختياره لأفعاله، والبحث في أفعال الله تعالى من حيث الحسن والقبح، وما تفرع عنها من القول بالصلاح والأصلح، واللطف، وإثابة المطيع وعقاب العاصي، والعوض عن الآلام... وغير ذلك من القضايا التي تناولها أهل السنة بالنقد والتفنيد، وكان لهم -أو لبعضهم- موقف مغاير منها، ورفض لأن يكون العقل -وحده- موجباً، أو محسناً ومقبلاً لشيء قبل ورود الشرع بذلك.

هذه القضايا تسمى عند المعتزلة بعلم العدل؛ لأنها انبثقت

* كلية أصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن. تاريخ استلام البحث 2014/10/25، وتاريخ قبوله 2015/1/28.

أو على الأقل لم تكن مرادة لهم اصلاً، فيحيل ذلك الإلزام الحق باطلاً والصحيح فاسداً.

في ظل هذه الضوابط المنهجية والأخلاقية، واعتماد وثائق المعتزلة ونصوصهم، واستلهاهم الصواب واستمداد العون من الله تعالى، سوف نلقي الضوء على بعض القضايا التي شُنع فيها على المعتزلة، والآراء التي ورثناها خطأً في كتب التراث عن تلك الفرقة، فقد ركز البحث على بعض النظريات التي تخص العدل الإلهي، وتحديداً نظرية اللطف الإلهي؛ لنرى مدى موافقتها للقرآن والسنة من عدمه، وما وجه لها من نقد سواء من داخل المذهب أو من خارجه، وما استقر عليه المذهب في نهاية المطاف.

أما عن القيد الزمني لهذا البحث، فيقع فيما بين القرنين الرابع والسابع الهجريين، وما ذلك إلا لأنَّ معظم مصادر المعتزلة الأصلية التي وصلتنا كانت لشخصيات في هذه الأثناء، كما أنَّ هذه الفترة تمثل النضج الحقيقي للمذهب الاعتزالي؛ بالإضافة إلى أنها اختزنت الحصيلة الفكرية للمذهب عامة.

أهمية البحث وسبب اختياره

أولاً: تبرز أهمية هذا البحث من كونه يجيب عن تساؤلات مهمة وملحة، تكشف عن آراء المعتزلة ومقاصدهم الفكرية. ثانياً: تقديم المذهب الاعتزالي في صورته الإسلامية الحقيقية، من خلال وثائق المعتزلة ونصوصهم، بعيداً عن آراء الخصوم، والإلزامات المذهبية البيغضة. ثالثاً: الكشف عن آراء الفرق الاعتزالية المتأخرة، والوقوف على دورهم في التفاعل الفكري مع الفرق والمذاهب الأخرى.

إشكالية البحث

يقوم هذا البحث المتواضع على سؤال عريض مؤداه: ما موقف متأخري المعتزلة من نظرية اللطف الإلهي؟ وقد تطلبت الإجابة عن هذا السؤال، طرح العديد من الأسئلة الفرعية، أهمها:

- ماذا يقصد المعتزلة باللطف الإلهي؟
- هل اللطف تَدخُلُ من الله ﷻ في أفعال الإنسان وتوجيهها وجهة معينة؟
- ما الفارق بين اللطف والتمكين، وما علاقتهما بالداعي لدى الإنسان؟
- ما الخلافات التي دارت بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة حول نظرية اللطف الإلهي؟
- ما الجديد الذي قدمه متأخرو المعتزلة تعديلاً لنظرية اللطف الإلهي؟

مفهوم العدالة الإلهية في النفوس، بما أسوسه من قواعد مبنية على أسس منطقية، إلا أن الحدة في تناول بعض الأمور المتعلقة بالذات الإلهية، قد نفرت منهم السواد الأعظم من المسلمين، وبخاصة عندما استعملوا في حق الله تعالى ألفاظاً تشعر بالاستعلاء، كاستعمالهم لألفاظ "الوجوب"، و"لا يقدر الله على كذا"، و"ليس في مقدور الله كذا"، ونحو ذلك.

وأن حدة التوتر بين الفريقين لم تشتد وتستعر، إلا عندما لجأ المعتزلة إلى تقريب صورة "العدالة الإلهية" بقياس أفعال الله تعالى على أفعال عباده، وقولهم بوجوب الاستحقاق عليه تعالى من جنس ما يستحق الأجير على المستأجر مثلاً، فرأى أهل السنة أن في ذلك اجترأً وتطاولاً لا يليقان بمقام الألوهية المقدس.

وقد كان من الممكن أن يتلاشوا ثورة أهل السنة عليهم، وأن يجتنبوا إليهم جمهوراً أوسع لو أنهم استعملوا ألفاظاً أقل حدة، أو اكتفوا بما ورد في الشرع، ولم يتوسعوا في ضرب الأمثلة في الشاهد ونقلها أو جعلها صحيحة في حق الله تعالى.

ولا نريد أن ننساق - في هذا البحث - وراء بعض خصوم المعتزلة، بما أوردوه عن الفكر الاعتزالي في مصنفاتهم، والتي لم تخل - في الغالب - من تجريح وتسفيه، وتتبع للسقطات والأقوال الشاذة لأحاد المعتزلة، وجعل مثل هذه الزلات السمة العامة للمذهب، وليست أقوالاً خاصة بأصحابها لا تعبر عن عموم المذهب والنطق باسمه.

فكثيرٌ من الآراء التي شُنع بها على المعتزلة تحتاج لمراجعة دقيقة، سواء أكانت هذه الآراء مبنوثة في كتب بعض الأشاعرة، أو حتى في كتب بعض المنتسبين للسلف، ومن هذه الآراء أخذت درجات علمية كثيرة جداً، تتبنى آراء اعتزالية على أنها صحيحة النسبة للمعتزلة.

ومن المعلوم أنَّ لكل مذهب من المذاهب الإسلامية بيئته الفكرية المستقلة، ومصطلحاته التي تميزه عن الآخرين، فكثير من مصطلحات علماء الكلام، كانت تعبر عن مدلولات واضحة لأصحابها في وقتها، ولم يكن الاعتراض عليها في ذاتها وإنما فيما تؤدي إليه، فلا بد من مراعاة حقيقة اختلاف مدلول أي مصطلح من عصر لآخر، ومن بيئة فكرية إلى بيئة فكرية أخرى، بحيث نستبعد مقاييسنا الذاتية، قبل أن نسقط المصطلح ومدلوله على بيئته أو الوسط الفكري والاجتماعي الذي يحيط به.

ولا بد من مراعاة التفرقة بين المذهب ولازمه، أو بين الأقوال الصريحة لعلماء المذهب، وبين ما يظنه البعض نتائج لازمة عنها، فكثيراً ما تُحمل أقوال بعض المعتزلة على غير حقيقتها، بل كثيراً ما يُلزمهم الخصم بنتائج لم تكن في ذهنهم،

- ما موقف أهل السنة من نظرية اللطف الإلهي الاعتزالية؟

التمهيد

نبذة عن علم الكلام وأهله

يجدر بنا قبل الحديث عن فرعيات "اللطف الإلهي"، أن نعرِّج -بإيجاز- على مفهوم علم الكلام، والتعريف بالفِرْق المنضوية تحت لوائه، خصوصاً الفِرْق التي هي موضع المقارنة في هذا البحث، دون التوسع في استقصاء جميع الفِرْق الكلامية.

مفهوم علم الكلام

تُقسَّم الأحكام الشرعية إلى قسمين رئيسيين: قسم يتعلق بالأصول الاعتقادية، ويسمى الأحكام الاعتقادية أو الأصول الدينية، وقسم يتعلق بكيفية العمل، ويسمى الأحكام الفرعية أو العملية، وقد سُمِّي العلم الذي يهتم بالأحكام الشرعية العملية بعلم الفقه، في مقابل العلم الذي يهتم بالأصول الاعتقادية، وهو علم الكلام (التفتازاني، 1998م).

ولعلم الكلام تعريفات كثيرة، ساهم في وضعها فلاسفة ومؤرخون وعلماء كلام، وتختلف هذه التعريفات حسب اختلاف الثقافات والاهتمامات، ونحاول من خلال استعراض بعضها التعرف على طبيعة هذا العلم وموضوعه بصورة تقريبية؛ إذ المعرفة الدقيقة لا تتم إلا بعد الإلمام بمسائله وقضاياها.

فقد عُرِفَ علمُ الكلام من قِبَل بعض المتكلمين بعبارات متعددة ومعانٍ متقاربة، فقد عرّفه عضد الدين الإيجي (756هـ) بأنه: "علمٌ يُفْتَدَرُ معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه" (الجرجاني، 1373هـ). وعرّفه التفتازاني (793هـ) بأنه: "العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية" (التفتازاني، 1998م) كما عرفه ابن خلدون (808هـ) بأنه: "علمٌ يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة" (ابن خلدون، 1984م).

والمثال في التعريفات السابقة يدرك أهمية علم الكلام، واحتلاله المكانة الرفيعة بين العلوم الإسلامية؛ نظراً لأهمية الموضوعات التي يبحثها، حيث يقع على عاتقه النهوض بالعديد من المهام داخل المجتمع الإسلامي وخارجه؛ من بيان للعقائد الإسلامية، واستدلال على صحتها، ودفع للشبهات والشكوك التي توجّه إليها وتثار حولها، فمهمة علم الكلام ليست منحصرة في الجانب السلبي المتمثل في دفع شبهات الخصوم، وإنما يشتمل أيضاً على الجانب الإيجابي، الذي يقصد منه بيان العقائد الدينية وإثباتها (الشافعي، 1991م).

وقد تبلور علم الكلام واكتمل في صورة مدارس كلامية كبرى، من أشهرها: المعتزلة، وأهل السنة التي تجمع بين الأشاعرة والماتريدية والسلفية، وقد كان للأولى -أي المعتزلة-

منهجية البحث

كنت أؤمن - ولا أزال - بأنه لا يمكن فهم أي قضية فهماً صحيحاً متكاملًا ما لم تُوضع في سياقها التاريخي، فإذا تحقق ذلك نحاول جاهدين أن نجيب عن أكبر قدر من الأسئلة المتعلقة بها، ليزداد وضوحها وتتحدد طبيعتها؛ لذا عوّلت غالباً على المنهج الوصفي التاريخي، الذي يرصد المسائل التي يقوم عليها البحث، ويتتبعها في مظانها الأصيلة عبر فترات المذهب المتلاحقة.

كما لجأت إلى المنهج المقارن؛ قاصداً بيان أوجه الاتفاق والاختلاف في القضايا التي يعرض لها البحث، سواء بين أئمة الاعتزال، أو بين المعتزلة وغيرهم من الفرق الكلامية؛ لكيلا تكون الفكرة مقطعة الأوصال والروابط. وبطبيعة الحال فإنّ المنهج النقدي كان حاضراً في ثنايا البحث وتشعباته، حيث لم أتردد في التنبيه على نقاط الضعف والقوة، والأثر والتأثير كلما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

خطة البحث

جاءت هذه الدراسة في مقدمة وتمهيد، وسبعة مطالب، وخاتمة:

أما المقدمة: فقد ضمنتها أهمية البحث، وأسباب اختياره، ومنهج البحث، والخطة المتبعة في الدراسة. وأما التمهيد فقد خُصِّص للحديث -بإيجاز- عن علم الكلام، والتعريف بالفِرْق الكلامية التي هي موضع المقارنة في هذا البحث.

أما المطالب السنة الأولى فقد تم الحديث فيها عن مفهوم اللطف، وحقيقته، ومظاهره، وأنواعه، وشروطه، وأدلة إثباته، والخلاف الدائر حوله بين معتزلة بغداد والبصرة، أما المطالب السابع فقد جاء لبيان موقف أهل السنة من نظرية اللطف الإلهي الاعتزالية.

ثم جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم النتائج التي تم التوصل إليها.

وبعد، فهذا جهد متواضع، أشهد الله أنني لم أدخر عنه جهداً أو طاقة إلا سعيت بها من أجل الاقتراب من الكمال فيه - وإن كان غاية لا تترك - فما كان فيه من توفيق فمن الله تعالى فضلاً وإنعاماً، وما كان من خطأ أو خلل فمن تقصيري، وقصور علمي وقلة حيلتي وما أبرئ نفسي، وأسأل الله تعالى أن يبصرنا بعيوبنا وأن يجبر تقصيرنا، وأن يجزل لنا المثوبة. وصلى الله على سيدنا محمد النبي العربي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم.

البغداديون- للسلطة العباسية في إلزام الخصم بأرائهم، في حلقات السياط والتعذيب بدلاً من حلقات الحوار والجدل (الشافعي، 1991م).

وظل المذهب الاعتزالي يعيش بين عاصمة وقاصمة، إلى أن شهد انحصاراً في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين، ومن نجومه آنذاك القاضي عبد الجبار (415هـ)، أعظم من عرفه الاعتزال وافتخر به في هذه الأثناء، ومعه ثلثة من تلاميذه، كأبي رشيد النيسابوري (450هـ)⁽²⁾، وابن متويه (469هـ)⁽³⁾، فهل يصح أن نردد ما قاله بعض الباحثين من أن الفكر الاعتزالي الخالص قد انتهى عند القاضي عبد الجبار (صبحي، 1985م)، أو عند أحد تلامذته البارزين (ميهوب، 2006م)؟

الحق أنّ هناك ما يشير إلى رد هذين الرأيين، فبعد الانتكاسة التي شهدتها المذهب الاعتزالي، والنصر الذي ظفر به الأشعرية من أهل السنة، كانت خوارزم من أكثر الأقاليم احتواءً للمعتزلة، حتى ليندر أن تجد خوارزمياً ليس معتزلياً، وإن نفى أحدهم نسبته إلى خوارزم دلّ على أنه ليس معتزلياً (الحوفي، 1980م).

وقد لعب الشيخ محمود بن جرير الأصبهاني (507هـ)⁽⁴⁾ دوراً كبيراً في نشر الفكر الاعتزالي في هذا الإقليم، فقد اجتمع عليه أهل خوارزم وتمذهبوا بمذهبه، ومن بين هؤلاء الإمام الزمخشري (538هـ)⁽⁵⁾، الذي أصبح داعية المعتزلة الأكبر آنذاك، (السيوطي، 1964م) والنحرير ركن الدين محمود الملاحمي الخوارزمي (536هـ)⁽⁶⁾، الذي يُعد من أبرز تلاميذ الشيخ أبي الحسين البصري⁽⁷⁾، بعد أن انشق الأخير عن المدرسة البهشمية⁽⁸⁾، وشكّل فرقة عُرفت بين المؤرخين باسم الفرقة الحسينية، خالفت مدرسة البهشمية في مسائل عديدة (الرازي، 1402هـ. ابن تيمية، 1991م)، وقد ذكر الإمام الرازي (606هـ) أنه لم يبق في زمانه - من سائر فرق المعتزلة- إلا هاتان الفرقتان، أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري (الرازي، 1402هـ).

وإذا كان الإمام الرازي في تأريخه للفرق، يجعل فرقة الحسينية نهاية الفرق الاعتزالية، فإنه يكون قد أغفل فرقة الملاحمية - أتباع محمود الملاحمي- التي كثيراً ما يتردد ذكرها في كتب متأخري الزيدية (الصعدي، 2000م). المؤيدي، 2006م)، وربما يكون عذر الإمام الرازي في عدم ذكره لهذه الفرقة؛ أنها تابعة لمدرسة أبي الحسين البصري فكراً وانتماً، خصوصاً وأنّ من تُنسب له الفرقة يُعد من أبرز تلاميذ الشيخ البصري، بل يُعد الممثل الرئيس لمدرسة البصري في النصف الأول من القرن السادس الهجري (الملاحمي، مخطوط).

فضل السبق في نشر بذور الدراسات الكلامية، التي تمثل بلا شك نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. وسوف نشير بإيجاز إلى التعريف بهذه الفرق.

أولاً: المعتزلة

ليس من شأننا هنا أن نبحث في نشأة المعتزلة، كفرقة لها كيانها المتميز من ناحية الموقف الفكري أو السياسي، ولا البحث في سبب تسميتهم بهذا الاسم، فقد كان هذان الأمران موضع اهتمام الباحثين في الملل والنحل قديماً وحديثاً، ويكفي أن نكون على بينة من أن هذه الفرقة قد نشأت في محيط الحركة الفكرية العامة، التي فرضتها محاولات الفهم للوحي الديني، فضلاً عن بعض العوامل السياسية.

وإذا أردنا أن نصل إلى المقصود من الاعتزال على حقيقته، فإنه لا يوجد أفضل من أن نستفهم عنه معتنقيه، فقد بين القاضي عبد الجبار (415هـ)⁽¹⁾: "أن الاعتزال هو التمسك بالتوحيد والعدل، وما يدخل فيه من القول بالوعيد والنبوت والشرائع" (القاضي، 1974م)، على ما يقتضيه "العقل والكتاب والسنة" (القاضي، 1974م) وهذا يقودنا إلى القول بأن الاعتزال يمكن تعريفه من ناحيتين:

من ناحية موضوعه ومحتواه:

ويشمل العلم بتنزيه الله ﷻ [التوحيد]، وأفعاله [العدل]، وما يتضمنه من الوعد لأهل الجنة من المؤمنين، والوعيد لأهل النار من الكافرين، والقول بأن الفاسق في منزله بين المنزلتين، وأن الواجب علينا النصيحة في الدين بأن نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر، وكذلك العلم بحسن بعثة الأنبياء، وبأنهم قد بعثوا ووجب تصديقهم فيما حملوه من الشرائع، التي جاء بها النبي ﷺ من الفرائض والمنهيات والحلال والحرام، وهذا ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين، التي تتضمنها أصولهم الخمسة (مانكديم ششديو، 1996. القاضي، 1974م).

من ناحية أصله ومصدره:

يمكن القول بأن المذهب الاعتزالي يقوم على ثلاثة أصول، كل واحد منها يمثل مصدراً مهماً من مصادر المذهب، وهذه الأصول هي بالترتيب: العقل والكتاب والسنة. وهكذا يمكن تعريف الاعتزال من حيث موضوعه بما يتضمنه من القول بالأصول الخمسة، ومن حيث مصدره بما يقوم عليه من العقل والكتاب والسنة.

ومن المعلوم أن أئمة الاعتزال قد شغلوا ساحة الفكر الإسلامي، طيلة القرنين الثاني والثالث الهجريين، دفاعاً عن الإسلام ضد خصومه، من اليهود والنصارى، والثنوية والمجوس والطبائعيين، أصابوا في كثير من القضايا وأخطأوا في كثير، ومن أكبر أخطائهم القائلة استخدام البعض منهم -وبخاصة

يقول الدكتور أحمد محمود صبحي: "ما من فرقة ارتبطت بالمعتزلة على النحو الوثيق الذي ارتبطت به الزيدية، وقد بدأت هذه الصلة منذ نشأة كل من الفرقتين، وظلت الصحبة قائمة إلى أن أفل نجم الاعتزال، عندئذ قامت الزيدية بدور جليل؛ إذ احتفظت بمؤلفات المعتزلة وحافظت على تراثهم" (صبحي، 1991م). خاصة عندما قام القاضي العلامة جعفر بن أحمد بن عبد السلام (572هـ) بإظهار مذهب المعتزلة في بلاد اليمن، وذلك عام (554هـ) (ابن القاسم، 1968م).

ثانياً: أهل السنة والجماعة

تطلق تسمية أهل السنة بوجه عام على كل من يلتزم بالسنة، ويتبع جماعة المسلمين الذين ترسموا سنة النبي ﷺ وطريقة أصحابه في العقائد، (فرغل، 2007م) ويذهب البعض إلى أن مصطلح "أهل السنة" لم يطلق ويشتهر إلا في العصر العباسي الأول [132هـ-246هـ]، حيث كان يطلق على كل من يتمسك بالكتاب والسنة، في مقابل من يأخذ بالكلام والنظر من الفلاسفة والمتكلمين، (حسن، 1996م) "وإن كان المتمسك بالحق قليلاً والمخالف كثيراً؛ لأن الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من عهد النبي ﷺ وأصحابه ﷺ، ولا نظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم" (أبو شامة، 1978م).

والحاصل أن أهل السنة والجماعة هي "الفرقة التي وعدّها النبي ﷺ بالنجاة من بين سائر الفرق، ومدار هذا الوصف على أتباع سنة النبي ﷺ، وموافقة ما جاء به من الاعتقاد والعبادة والهدي والسلوك، وملازمة جماعة المسلمين"، (ضميرية، 1996م) وهناك ثلاث طوائف تنضوي تحت مسمى "أهل السنة والجماعة"، وهم: الأشاعرة والماتريدية والسلفية أو الحنابلة.

أ. الأشاعرة

فرقة من أكبر الفرق الكلامية، سُميت بذلك نسبة إلى مؤسسها أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري (324هـ)، الذي ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ.

ولسنا في مقام عرض تاريخ الأشعرية مفصلاً، لأن هذا يحتاج إلى دراسة مستقلة، ويمكن الاكتفاء ببعض الملامح العامة التي تلقي شيئاً من الضوء على ظروف النشأة والأتباع. قبل بزوغ فكر الأشعرية وانتشاره في الآفاق، كان مؤسسها الإمام الأشعري ينتمي إلى الفكر الاعتزالي، وقد بلغ فيه مبلغاً عالياً، حتى إنه كان يُعد إماماً من أئمتهم، وقد ساعد على ذلك زواج أبي علي الجبائي (303هـ)⁽¹⁰⁾ -أحد رجالات المعتزلة- بوالدة الأشعري بعد وفاة والده، يقول تاج الدين السبكي (771هـ): "كان أولاً قد أخذ عن أبي علي الجبائي، وتبعه في الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إماماً" (السبكي،

لعل فرقة الملاحمية هي المعقل الأخير من معاقل المعتزلة، فلم نجد فرقة معتزلية تُذكر بعدها، ولعل الشيخ مختار بن محمود العجالي (المتوفى في القرن السابع الهجري)، يُعد من آخر منتسبيها ذكراً، وإن كان لا يوجد ما يقطع باعتزاليته أو زيديته؛ إذ الحكم في هذه المسألة متوقف على موقفه من الإمامة، ولا يُوجد فيما بين أيدينا من مصادر -سواء أكانت له أم لغيره- ما يحسم هذه المسألة، ولكن هناك ميل إلى اعتباره من المعتزلة الخُص، بناءً على الإشارات التي تردت في مصنفات العلامة ابن الوزير اليماني؛ إذ كثيراً ما ينقل عن العجالي في كتبه، ولا يفتأ يصفه - بين الحين والآخر - بأنه خاتمة أهل الأصول من المعتزلة، وكثيراً ما يقرن صفة المعتزلي باسمه (ابن الوزير، 1987م). وهو على كل حال من أتباع الشيخين أبي الحسين البصري والملاحمي، ويتفق معهما في الفكر إلى حد بعيد، كما أنه يتفق معهما في رده على فرقة البهشية (مجموعة باحثين فارسيين، 1378هـ).

ولقد كان للملاحمي (536هـ) فضل كبير في نصرة الاعتزال وتقرير أصوله، كما كان له دور في تخليصه من بعض الآراء المتطرفة، والاقتراب به من مذاهب السُنيين، ويُعد الإمام يحيى بن حمزة (749هـ)⁽⁹⁾ - من الزيدية - تبع لفرقتي الحسينية والملاحمية إلى حد بعيد، بل إنه يُعد من أكبر منظريهم، والمعتنقين لأفكارهم (المقبلي، د.ت).

هذا ولم تتطوّر جذوة الفكر الاعتزالي - في هذه الأثناء - في خوارزم، بل "لقد لقيت آراء المعتزلة التي نقلت إلى خوارزم في القرن الخامس الهجري، أنصاراً كثيرين بين أهلها في عهد متأخر، يرجع إلى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري" (مجموعة باحثين، د.ت)، ولعل من آخر رؤسائهم في هذا القطر، عبد الجبار بن عبد الله المعتزلي الحنفي الخوارزمي (805هـ)، عالم الدشت، صاحب تيمورلنك النتري وإمامه، انتهت إليه الرياسة في أصحاب تيمورلنك وكان عظيم دولته، ولما قدم تيمورلنك البلاد الحلبية والشامية كان عبد الجبار في معيته، وباحث وناظر علماء البلدين (ابن العماد، 1986).

والى هنا يكون الاعتزال كمدرسة لها كيائها واستقلالها قد انتهى، إلا أن أفكارها لا تزال تسري في أصول كثير من المدارس الفكرية الإسلامية وغير الإسلامية، وإن كان تأثيرهم يتخذ طابع الأزواج فمنه السلبي ومنه الإيجابي.

وحقاً ما لاحظته العالم السلفي جمال الدين القاسمي من أن المعتزلة ليسوا في قلة، بل إنهم يُعدون في المسلمين بالملايين، "فضلاً عن أن يُظن أنهم انقرضوا، وأن لا فائدة للمناظرة معهم، وقائل ذلك جاهل بعلم تقويم البلدان ومذاهب أهلها" (القاسمي، 1979م).

(478هـ)، والغزالي (505هـ)، وفخر الدين الرازي (606هـ)، وعضد الدين الإيجي (756هـ)، وابن خلدون (808هـ).
وإذا كان الأشاعرة قد ظلوا على ولائهم لآراء شيخهم أبي الحسن، فإن ذلك لم يؤدِّ إلى الاقتصار عليها، أو التماثل الكامل معها، فإننا نجد لديهم من الآراء ما لا نجده لديه، بل وصل بهم الأمر -أحياناً- إلى التعديل والمخالفة لبعض آرائه، دون أن يتعارض ذلك مع إجلالهم له وانتسابهم إليه (مذكور، 2007م).

وقد انتشر المذهب الأشعري في العراق، والشام ومصر، وبلاد المغرب العربي (ابن عساكر، 1979م)، واقترب الأشاعرة في بدايات فكرهم من مذاهب أهل الحديث، بقدر ما ابتعدوا عن المعتزلة، وقد فُدر لمذهبيهم الانتشار في الوقت الذي اضمحلت فيه أكثر الفرق الإسلامية أو كادت، ويكفي أن نشير إلى أن مذهب الأشعري قد كُتب له النجاح؛ بسبب انحيازه إلى أهل السنة من جهة، واعتماده على النقل والعقل من جهة أخرى، في خطوة منه للتوفيق بينهما في تناول مسائل العقيدة (سالم، 1989م).

ويجدر التنبيه إلى أن اثنين من كبار علماء المسلمين المعاصرين للأشعري، قاما -على بعدهما عنه- بالمحاولة نفسها، وهما أبو جعفر الطحاوي الحنفي (331هـ) في مصر، وأبو منصور الماتريدي الحنفي (333هـ) في سمرقند (الجليند، 2007م).

ب. الماتريدية

سار أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (333هـ) على أسس منهج الإمام أبي حنيفة النعمان (150هـ)، الذي بسط مذهبه في بلاد ما وراء النهر، وتكون له مذهب عرف "بالماتريدية" (المغربي، 1985م) وقد غلب الفكر الماتريدي على مسلمي شبه القارة الهندية، وأفغانستان، وبلاد ما وراء النهر، وتركيا وما حولها في البلقان وشرق أوروبا (الجليند، 2007م).

وقد انقسم الماتريدية إلى مدرستين كبيرتين، (شحاته، 1999م) هما:

الأولى: مدرسة سمرقند: ويغلب عليها الطابع العقلي، ويقترب فكرها من فكر المعتزلة في كثير من الأقوال. وأبرز أعلامها: أبو منصور الماتريدي (333هـ)، والقاضي إسحاق بن محمد السمرقندي (342هـ)، وأبو المعين النسفي (508هـ)، ونجم الدين بن عمر النسفي (537هـ)، وأكمل الدين البابردي (786هـ).

الثانية: مدرسة بخارى: وهي أكثر التصاقاً بالشرع من سابقتها، وتقترب كثيراً من الأشاعرة. وأبرز أعلامها: أبو

(1964م)، وقد كانت مدة بقاء الأشعري على الاعتزال موضع خلاف بين العلماء والباحثين، فبعضهم أوصلها إلى ثلاثين سنة، (ابن عساكر، 1979م) وبعضهم أوصلها إلى اثنتين وعشرين سنة، مستندين إلى أن علاقة الأشعري بالمذهب الاعتزالي بقيت حتى بلغ سن الأربعين؛ إذ القول بأن الأشعري ظل على مذهب الاعتزال أربعين سنة يقتضي أنه خرج من بطن أمه معتزلياً؛ إذ أن الفترة بين مولده سنة [260هـ] ووفاته الجبائي هي ثلاث وأربعون سنة (الجليند، د.ت).

وهناك من ينفي تهمة الاعتزال عن الإمام الأشعري جملة وتفصيلاً، فلم يكن الأشعري - في نظرهم - إلا مجرد دارس للاعتزال فحسب، شأنه في ذلك شأن غيره، ولم يكن معتقداً، إذ لحقت به شبهة الاعتزال بسبب نشأته ربيباً في بيت زوج أمه، فاكتسب شهرة من شهرة شيخه على الاعتزال، بل إن الأمر كله لا يعدو أن يكون كما قال الحاكم الجشمي المعتزلي - ذاكراً إياه في ذيل الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة - أنه قرأ على المعتزلة؛ إذ يقول: "ومن المتأخرين ابن أبي بشر، قرأ على الشيخ أبي علي ثم خالفه، وذكر القاضي عن أبي هاشم أن أكثر كلامه يدل على أنه لا يعتقد، وأنه كان صاحب دنيا، ليس طلباً للرياسة، ويحكي أبو علي الزاهر من أصحاب الحديث عنه ما يؤكد ذلك" (الجشمي، 1974).

وبعيداً عن الخوض في مسألة اعتزال الإمام الأشعري من عدمها، فقد جاء أبو الحسن في أواخر القرن الثالث الهجري، ولما يمض على فتنة خلق القرآن الكريم - التي عُدَّ فيها الإمام أحمد بن حنبل - طويل زمان، وأعلن صراحة التمسك بكتاب الله ﷻ وسنة نبيه محمد ﷺ، "وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، (...) وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته" (الأشعري، 1977م).

واختار الأشعري خطأً ينزع إلى الاعتدال والتوسط في مجال المعرفة بين الوحي والعقل، وفي الإلهيات بين التشبيه والتنزيه، وفي الإنسانيات بين الجبر والتفويض، ولكن يبدو أنه - كما يقول - بعض نقاده لم يبلغ هذا الوسط تماماً، بل تراوح بين الميل إلى مزيد من الالتزام بالوحي أول الأمر كما يتبين من كتابه "الإبانة"، والنزوع إلى شيء من التأويل العقلي كما قد يفهم من كتابه "اللمع" (الشافعي، 1991م). على خلاف بين الباحثين في أي الكتابين أسبق؛ لنحدد فكر الرجل في مبدئه ومنتهاه (فرغل، 2007م).

وقد حمل المذهب علماء مبرزون ساعدوا في نشره وذيوعه، كالإمام الباقلائي (403هـ) الذي يعد المؤسس الثاني بعد الأشعري، بالإضافة إلى جهود كل من: الإمام الجويني

ولو تجاوزنا الزمن في تحديد مصطلح "السلف"، وبحثنا عن قيمة أو معيار موضوعي، يجمع أصحاب هذا المنهج الخاص، فإن المعيار الموضوعي في أصفى أشكاله، يُعد مقبولاً في تحديد المراد من السلفية عند البعض، دون البعض الآخر ممن ينتسبون إلى السلفية أنفسهم.

ولنأخذ مثلاً من هذا النوع من التعريفات، فقد ذكر بعض الباحثين أن السلفية تعني: "ذلك الاتجاه المحافظ على ظاهر النص"، الممسك عن التأويل، المفوض للمعنى فيما أشكل من ظاهر الكتاب والسنة، المثبت لله تعالى ما أثبتته لنفسه، وما أثبتته له الرسول ﷺ مع التنزيه، من غير تشبيه وتمثيل أو تأويل وتعطيل" (نصار، 2007م). وإن كان هذا المعيار الذي ورد في التعريف السابق، ينطبق على بعض المنتسبين للسلف، فإن هناك من أعلام السلفية من خرج عن بعض الضوابط السابقة، وما زال يُعد من جملتهم.

ولا خلاف في أن مصطلح "السلف" اشتهر أكثر ما اشتهر، منذ وقت غير قريب في الدلالة على الحنابلة، بدءاً من الإمام أحمد بن حنبل، وصعوداً مع الإمام ابن تيمية، وانتهاءً بالإمام محمد بن عبد الوهاب - رحمهم الله جميعاً -، ولقد كان الإمام أحمد بن حنبل من علماء السلف الملتزمين بدقة بموقف الكتاب والسنة في العقيدة، ولم يكن الإمام عدواً للعقل ولا حشويّاً⁽¹³⁾، وهو إن كان مرجعه الأخير في القضايا الاعتقادية أو العملية الوحي الصحيح، فإنه لم يكن حرفياً في فهمه، ولا كان يولي بعض النصوص أهمية قد تغطي على ما سواه، أو تجعل منه قضية لم يشتغل بها السلف في القرون الفاضلة (الشافعي، 1991م).

أما عن أتباعه والمنتسبون لاسمه، فإنهم يتراوحون - كما يشير دارسوا علم الكلام - بين اتجاهات ثلاث: (الشافعي، 1991م؛ أبو زهرة، د.ت).

1. اتجاه نزح نحو مزيد من العقل، ولو حساب النقل في مجال التفكير الكلامي، ودعاه ذلك إلى الاقتراب من المواقف الأشعرية، بل إلى تبني بعض الأفكار الاعتزالية أحياناً، ومن أعلام هذا الاتجاه: ابن عقيل، وأبي يعلى، وابن الجوزي، وقد كان هذا الاتجاه موضع نقد المتأخرين من الحنابلة.

2. اتجاه زاد نزوعه نحو الوحي، وبالغ في التزام ظواهر النصوص أحياناً، كالتشدد في مسألة الجهة والحرف والصوت، إلى حد الدخول في فتن ومعارك كلامية مع طوائف النظر العقلي، مما أدى إلى اتهامهم - أحياناً - بأنهم حشوية، مع أنهم ليسوا بحشوية ولا مجسمة، وإن كان في كلام بعضهم ما قد يؤول إلى ذلك.

3. وفريق اتخذ موقفاً وسطاً، جمع مزايي الفريقين السابقين،

الحسن البزدوي (482هـ)، وأبو اليسر البزدوي (493هـ)، ونور الدين الصابوني (580هـ)، وصدر الشريعة المحبوبي (747هـ).

وقد جاء المذهب الماتريدي قريباً من المذهب الأشعري، حتى إن القدماء ليعدون مسائل الخلاف بين المذهبين فيحصرونها في بضع عشرة مسألة. (فرغل، 2007م) وهناك من يرجح أن الأشاعرة في خط بين المعتزلة وأهل الحديث والفقهاء، والماتريدي في خط بين المعتزلة والأشاعرة (أبو زهرة، د.ت).

والإمامان الأشعري والماتريدي يمثلان الجناح الكلامي لأهل السنة، وإن كان يُرجح أن أحداً منهما لم يلتق بالآخر، حيث عاش الماتريدي في سمرقند في أقصى الشرق من الدولة الإسلامية، لم يعرف عنه أن غادرها إلى مكان آخر إلى أن توفي بها، بينما الأشعري قد ولد بالبصرة، لم يغادرها إلى غير بغداد حيث عاش وتوفي بها.

كذلك فإنه من المستبعد أن يكون أحدهما على علم بآراء الآخر، حيث لم تنتشر آراؤهما إلا بعد وفاتهما على يد أتباعهما، فلقد انتشر مذهب الأشعري في العراق نحو عام [380هـ]، أي بعد وفاة الإمام الماتريدي بنحو نصف قرن، وكذلك انحصرت آراء الإمام الماتريدي في موطنه في بلاد ما وراء النهر (المغربي، 1985م).

ج. السلفية

ينتاب مصطلح "السلفية" الغموض وعدم التحديد؛ لعدم وجود الأصل الدقيق الذي يُرجع إليه في تعريف هذا المصطلح، فكلمة سلف معلومة لغوياً، وهي تعني الجيل الأول ومن تلاهم قريباً منهم، والجيل الأول ومن تلاهم هم الصحابة والتابعون، وفي مجال التابعين لا بد من الانتقاء، خصوصاً إذا علمنا أنه منذ النصف الثاني من القرن الأول كانت بذور الفرق الباكرة، كالخوارج والشيعة قد غرست أو نبتت، وإذ نقبل الإمام الحسن البصري - مثلاً - بين السلف، فإننا لا نقبل وأصل بن عطاء (131هـ)⁽¹¹⁾، أو عمرو بن عبيد (144هـ)⁽¹²⁾، وإذن فنحن نخرج على المعنى اللغوي، ولا نكتفي بالقياس الزمني (فرغل، 2007م. عمارة، 1994م).

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن مصطلح "السلف" له مدلولان:

مدلول خاص: وهذا ينطبق على مذهب الصحابة والتابعين، والتابعين لهم بإحسان، ممن لم يبتدعوا، وهذا فيه حصر تاريخي.

ومدلول أعم: يشمل ما بعد هذه القرون المفضلة، وهذا شامل لكل من سار على طريقة ومنهج خير القرون، والترم النصوص والفهم الذي فهموه (حلمي، 1984).

فعل ما كُفّف بفعله، أو يقوّي الصارف عن إيجاد ما كُفّف باجتنابه، فيكون العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، فاللطف بهذا المعنى بمثابة خلق الدواعي لفعل الخير، وإزاحة العلل أمام العبد؛ ليكون أقرب إلى إتيان الفعل (الجليند، 2006؛ عثمان، 1971؛ المناعي، 1999). فكأن اللطف وسائل الترغيب المختلفة والمتعددة في أداء الواجب، ووسائل الترهيب المناسبة للزجر عن اقتراف المعاصي (السيد، 1998).

كما أنه - أي اللطف - لا يكون نوعاً من القسر الخارجي المفروض على الإنسان الفاعل، بقدر ما هو تذكير بطاعة يعلم الله أن العبد يفعلها دون أن تخرج عن متناول القدرة الإنسانية، أي أنه نوع من التوفيق والعصمة يعرضان للإنسان حين تَعَمّده فعل المعصية أو ترك الطاعة.

وإذا كان اللطف بهذه الكيفية، فأبي فرق بينه وبين التمكين إذن؟ إن الفرق بين ما يعد من باب التمكين وما يعد من باب اللطف، أن التمكين من الشيء تمكين من خلافه، بمعنى أن التمكين يشمل الشيء وضده، كتمكين الإنسان من فعل الخير أو الشر، أما اللطف فلا يكون تمكيناً إلا في فعل الخير فقط. (ابن متويه، مخطوط)

المطلب الثاني: أنواع اللطف وشروطه

يرى المعتزلة أن اللطف ينقسم إلى وجوه ثلاثة، وهي: (مانكديم ششديو، 1996؛ الأسد آبادي، 1962)

ما يكون من فعل الله ﷻ.

ما يكون من فعل المكفّف الذي له اللطف.

ما يكون من غير فعل الله ﷻ وغير فعل المكفّف.

فالذي يكون من فعله ﷻ: فإن كان مفعولاً مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنه لا يكون واجباً ولا يوصف بذلك؛ لأن التكليف لم يكن قد وجب بعد، أما ما يفعله ﷻ بعد حال تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنه واجب عليه تعالى من مقتضى حكمته، إذ يلتزم الله به كالتزامه بالتمكين والثواب.

وأما ما يكون من فعل المكفّف فإنه يلزم المكفّف فعله سواءً أكان عقلياً أم شرعياً؛ لأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس، كالعبادات والنظر المؤدي إلى المعرفة، والمقدمات اللازمة لمعرفة العدل والتوحيد، فهذه أمور يجب على المرء إتيانها، وتعد من باب اللطف له؛ لأنه يكون بفعله أقرب إلى تحقيق النفع لنفسه ودفع الضرر عنها (عثمان، 1971. الجليند، 2006).

وأما ما يكون لطفاً من فعل غيره ﷻ ومن فعل غير المكفّف، فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أنه يقع ويحدث على الوجه الذي هو لطف، وفي الوقت الذي هو لطف،

وبرئ من ميولهما نحو التطرف أيًا كان لونه، وخير من يمثل هذا الاتجاه: شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن قبله ابن الزاغوني، وابن قدامة (الشافعي، 1991م). ويرجّح بعض الباحثين أن هذا الاتجاه هو الممثل الحقيقي لفكر الإمام أحمد وأتباعه، ولو من حيث الروح العام، وإن زادت نسبة الاعتماد على العقل أو النقل لديهم نظراً لطبيعة التطورات الثقافية (الشافعي، 1991م).

إذن، فإذا أطلق اسم "أهل السنة" في ثنايا هذا البحث، فالمراد منه الأشاعرة والماتريدية والسلفية؛ لأن مدار جميع عقائد أهل السنة على كلام أقطابهم.

المطلب الأول: مفهوم اللطف وحقيقته

انطلاقاً من مفهوم العدل الإلهي لدى المعتزلة، قدموا نظريتهم في "اللطف الإلهي"، والتي تتضمن معاني وثيقة الارتباط بعلاقة الله وعنايته بالإنسان، فانه ﷻ لا يكلف إلا من هو قادر مستطيع وممكن بإزاحة العلل والموانع، وهذا يعني أنه ﷻ إذا خلق الإنسان وكلفه ويسر له الفعل، لم يتركه دون رعاية وعناية، بل مدّ له يد العون والمساعدة والتوفيق، فهو تعالى لم يدخر شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بعباده أتوا الطاعة والتوبة والصلاح، فقد يسرّ ﷻ لعباده الأسباب التي تقرب من الطاعات، وتبعد عن الكفر والمعاصي والخذلان، وقد قدّم المعتزلة هذه الفرعيات تحت مسمى "اللطف"، فما المقصود به؟ وهل له تأثير في إلقاء الفاعل إلى ما يفعل؟ وهل اللطف تدخّل من الله ﷻ في أفعال الإنسان وتوجيهها وجهة معينة؟ هذه الإشكالات وغيرها سوف نجد الإجابة عنها في الفرعيات القادمة إن شاء الله تعالى.

عرّف اللطف عند المعتزلة بأنه: "ما يختار عنده المكفّف الطاعة، أو يقرب منها مع تمكنه في الحالين" (الملاحمي، 2007؛ الأسد آبادي، 1962)، أو هو: "كل ما يختار عنده المرء الواجب [أي القيام بالفرائض] ويتجنب القبيح [أي المعاصي] أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار أو إلى ترك القبيح" (مانكديم ششديو، 1996)، واللطف يأتي على ضربين:

- ضرب يختار عنده المكفّف الطاعة ويُسمى توفيقاً، أو ترك القبيح ويُسمى عصمة.

- ضرب يقرب من الطاعة، ويقوّي الدواعي إليها، "وإن كان لا يختارها عنده" (الملاحمي، 2007. الأسد آبادي، 1962).

والذي يقابل اللطف هنا هو المفسدة، وحدّها: "هي ما يختار عنده المكفّف المعصية، أو يكون أقرب مع تمكنه في الحالين" (الملاحمي، 2007؛ مانكديم ششديو، 1996) وعلى هذا فإن اللطف عند المعتزلة يقوّي الداعي لدى الإنسان؛ ليجرح عنده

يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه" (ما نكديم ششديو، 1996م).

فهذا النص - من جملة نصوص اعتزالية كثيرة- يؤكد على أن الله تعالى إذا كان عالمًا بحسن هذا الفعل منذ الأزل، ومريدًا له فلا بد أن يفعله من باب الحكمة والغاية الحميدة، فأفعال الله ﷻ متعلقة بكونه عالمًا ومريدًا، ولا بد من تحققها، وإلا عاد بالعجز عليه ﷻ، بأن أراد إعطاء المكلف الثواب لكن المكلف لم يفعل ما يثاب عليه فتخلفت إرادته، وأن معلومه لا بد أن يتحقق، وإلا ثبت جهله وهو منزه ﷻ عن ذلك، فالمقصود ب [لا بد]: أي الدلالة على تحقق مراد الله القديم، وتحقق معلومة علمها الله ﷻ بكونه عالمًا منذ الأزل. وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "وإذا صح ذلك، علمنا أنه - سبحانه- قد كلف المكلف الفعل لغرض -وهو تعريضه إياه للثواب- وعلم أنه لن يختار ذلك إلا عند فعل يفعله [أي يفعله الله تعالى] فيجب أن يكون الداعي إلى التكليف يدعو إلى هذا الفعل، من حيث كان المقصد لا يحصل إلا معه" (الأسد آبادي، 1962م).

وقد أشار المعتزلة إلى أن للطف الإلهي مظاهر متعددة، منها: العقل الذي يُعتبر أهم مظاهر اللطف الإلهي عند المعتزلة، فهو منحة وهبة وهبها الله ﷻ للمكلف؛ وبه يصير الإنسان مُمكنًا وقادرًا على القيام بأول واجبات التكليف، وهو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله ﷻ (مانكديم ششديو، 1996)، ويُعتبر إتمام العقل وإكماله -عند المعتزلة- أول مقتضيات التكليف؛ لأن الواجب فيمن لزمه شيء أن يعلمه وأن يفرق بينه وبين غيره، وأن يعرف وجه وجوبه، وما اختص به من صفات، حتى يصح منه أن يفعله، أما إذا لم يعلمه أو لم يتمكن من معرفته، فيصبح التكليف هنا بمنزلة التكليف بما لا يطاق (الأسد آبادي، د.ت).

ويُعد التكليف أحد مظاهر اللطف الإلهي؛ إذ لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى ثواب الله ﷻ إلا به، ومن عظيم لطف الله ﷻ أن أقدر عباده على ما كلفهم به، وقوى دواعيهم وأزاح عنهم، وهذا الإقدار يستوي فيه المؤمن والكافر، لا فرق بينهما إلا أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه ووظف عقله فأمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن، ولهذا يكون الله ﷻ متفضلًا عليهما جميعًا، شاملًا لهما بلطفه، ومن هنا فقد ذهب شيوخ المعتزلة إلى أنه يحسن تكليف الكافر، مثل ما حسن منه ﷻ تكليف المؤمن، فعلم الله ﷻ بحال الكافر بأنه لا يؤمن لا يعني أن كفر الكافر يرجع إليه ﷻ، بل كفر الكافر يعود إلى الكافر نفسه؛ إذ لا شأن للعلم الإلهي بكفره (مانكديم ششديو، 1996).

ومن أخطاء الله ﷻ بعبئده إقامة الحدود، فالمكفأ يكون

فيحسن لأجل ذلك أن يكلف ﷻ الفعل الذي فيه لطف (الأسد آبادي، 1962)، "وذلك نحو تعبد الله ﷻ للأنبياء -عليهم السلام- لأداء الرسالة؛ لأن ذلك إنما يحسن لأنه لطف، فمتى ما لم يعلم من حالهم أنهم سيقومون بالأداء على الوجه الذي كلفوا، لم يحسن من الله تعالى أن يُكلف من بعثهم إليه؛ لطفًا له ومصلحة" (الأسد آبادي، د.ت).

أما عن شروط اللطف فمنها ما يتعلق بالفعل نفسه، ومنها ما يتعلق بالمكفأ، ومنها ما يتصل بالعلاقة بين الفعل الذي هو لطف والعبد الملطوف به.

أما عن شروط الفعل، فأهمها (الملاحمي، 2007. الجليند، 2006):

أ- أن يكون الفعل موجودًا لا معدومًا؛ لأن المعدوم لاحظ له في الدعاء إلى الفعل، أو الصرف عنه.

أن لا يصل اللطف بالعبد إلى حد الإلجاء والاضطرار؛ حتى لا ينتفي الاختيار الذي هو أساس التكليف.

كأن يكون الفعل حسنًا، لأن اللطف من "فعل الله تعالى أو يُفعل بأمره، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن ولا يأمر إلا بالحسن" (الملاحمي، 2007).

أما شروط العبد المكفأ، فأهمها:

أ- أن يكون المكفأ عالمًا بحقيقة اللطف، وبالفعل الذي يُعد لطفًا له، وبما بينهما من تعلق، ويعلم تعلقه بالملطوف فيه إما على جملة أو تفصيل، وقد يقوم الظن في ذلك مقام العلم؛ لأنه لولا ذلك لم يجز أن يكون داعيًا له إلى الملطوف فيه" (الملاحمي، 2007).

أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وتعلق، "لولا لم يكن بأن يكون لطفًا فيه أولى من أن لا يكون، أو يكون في غيره" (الملاحمي، 2007)، وعلى هذا ربما يتصور الإنسان أن المرض يكون لطفًا في فعل الواجب وترك القبيح، لما يُشاهد في ذلك من ضجر المريض، وقلة صبره على الألم الذي يُعد سيرًا، إذا قورن بعذاب الآخرة (عثمان، 1971).

المطلب الثالث: مظاهر اللطف الإلهي

قبل الشروع في الحديث عن مظاهر اللطف الإلهي، لا بد من إشارة سريعة إلى أن المعتزلة يؤكدون على أن الله تعالى لا يفعل إلا لحكمة وغرض مقصود؛ لأنه ﷻ منزه عن العبث، فالفعل بلا غرض يعد عبثًا، وتحقيق الغرض عند المعتزلة يرجع إلى مراد الله، وعدم تخلف معلومه الأزلي ﷻ، ويؤكد المعتزلة على ذلك بقولهم: إن الله ﷻ "إذا كلف المكفأ، وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أنّ في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلا بد من أن

بالمعروف والنهي عن المنكر، والآلام والآجال، والهداية والتوفيق، والنصرة والخذلان، والعصمة والأعواز والأرزاق.

المطلب الرابع: الأدلة التي استند إليها المعتزلة في إثبات اللطف

استند المعتزلة لإثبات اللطف إلى نوعين من الأدلة: أدلة عقلية وأدلة نقلية، وسوف نرجئ الحديث عن الأدلة العقلية إلى المطلب القادم، حيث الحديث عن الخلاف البصري البغدادي حول هذه القضية. أما عن الأدلة النقلية فقد قدم المعتزلة لإثبات اللطف الكثير من الآيات القرآنية، منها:

أ- قول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سورة النساء، الآية: 83).

وجه الاستدلال: يرى المعتزلة أن ظاهر الآية يدل على فضل الله ﷻ الذي لولاه لأقدمنا على المعصية، والاستثناء في الآية يُقصد به اختصاص الناس بالألطف والتأييد، وسائر ما يصرف المرء عن اتباع الشيطان والمعاصي، ويبين الله ﷻ أن ذلك الفضل لو لم يفعله لكان فيهم من لا يتبع الشيطان، كما أن المعلوم من حال كثير منهم أنه يؤمن وينصرف عن اتباع الشيطان، وإن لم يلطف له، وهذا يُصدّق القول في اللطف بأنه قد يختص بمكفّف دون مكفّف (الأسد آبادي، 1962).

قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ (سورة الزخرف، الآية: 33).

وجه الاستدلال: تدل هذه الآية على أنه تعالى لم يفعل ما يكون المكفّف عنده أقرب إلى المعصية؛ لأنه بيّن ﷻ أنه لم يجعل الكفار بهذه الصفة لئلا يفسد غيرهم، فيكفروا فيصيروا أمة واحدة، فظاهر الآية يدل على أنه ﷻ لا يفعل ما لو فعله لكفروا أو فسدوا، ويدل في سائر الألفاظ أنه ﷻ يختار اللطف بدلاً من المفسدة؛ لأنه تعالى يبين أنه لا يفعله لعله في ما لا يفعله، لكي لا يصير المكفّف كافراً فيجمع الجميع على الكفر، وهذه العلة توجب أن لا يفعل غير ذلك (الأسد آبادي، 1962).

قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآزْتَابِ الْمُبِطِلُونَ﴾ (سورة العنكبوت، الآية: 48).

وجه الاستدلال: يبين الله ﷻ أنه جنّب نبيه ﷺ القراءة والكتابة لكي لا يرتابوا، وذلك يدل على أنه لا يفعل ما يفسدون عنده، بل يفعل ما يصلحون عنده (الأسد آبادي، 1962). الأسد آبادي، د.ت).

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (سورة

عندها أقرب إلى القيام بالواجب وترك المحرّم، وقد وقع خلاف بين شيوخ المعتزلة في إقامة الحدود، هل تعتبر لطفًا في المكفّف الذي وقع عليه الحد، أم أنها لطف بالمكفّلين الآخرين؟ ذهب الجبائي إلى أن إقامة الحدود لطف من جهة الدين، وأنّ الموكل بإقامة الحدود هو الإمام، فإذا كان غير موجود ولا يوجد من يقوم بالحد، فإن الله ﷻ يفعل ما يقوم مقام الحد من الآلام أو الغموم (الأسد آبادي، 1962).

وأما أبو هاشم فإن له مذهبًا مخالفًا، فهو يرى: أن إقامة الحدود من المصالح الدنيوية، وذلك لأنها تردع عن الإقدام على مثل ذلك الفعل خوفًا من الحد، وعلى هذا فلا يكون مصلحة في الدين، "فلا يلزم متى لم يقع لفقد الإمام أو لمعصيته أن يفعل [الله ﷻ] ما يقوم مقامه؛ لأن مصالح الدنيا ليست واجبة عليه تعالى" (الأسد آبادي، 1996).

ويُعد دعاء إبليس إلى الضلال من جملة اللطف عند المعتزلة، فقد أجمعوا على أن وجود إبليس يُعد لطفًا، ودافعًا إلى الامتناع عن القبح، فقد ذهب أبو هاشم إلى أن إضلال إبليس لطف في التكليف، وعده تمكينًا للمكفّف من "الامتناع من القبيح، على وجه يشق عليه بأزيد مما كان من قبل، فصير للدعاء تأثيرًا في هذا الباب" (الأسد آبادي، 1962).

وهذا ما ذهب إليه أبو علي الجبائي أيضًا، حيث عدّ وجود إبليس لطفًا خالصًا، وأخرجه عن أن يكون منعًا للمتكمين من أداء التكليف أو فعل الطاعات، وإن كان أبو هاشم يجعل من دعاء إبليس إلى الضلال لطفًا أكثر؛ لأنه يُمكن الإنسان من مجاهدته والتغلب على دعوته وإغوائه، فيزيد بذلك ثوابه ويعظم أجره (الأسد آبادي، 1996).

وربما كان لهذا الرأي مستند في كتاب الله ﷻ، حيث لا يستطيع إبليس أن يُكره البشر على الضلال، وإنما هو وسواس، يُزيّن للنفس الضلال لترتفع همته في مجابته؛ فتبذل المشقة المطلوبة لاستحقاق الثواب العظيم، وكأنه بالفعل لطفًا بالمكفّلين؛ ففيه تعريض لنيل ثواب أعظم، كما أنه ليس شرًا مفروضًا، حتى يكون له تأثير في حجب اللطف أو الحيلولة دونه، وبنص القرآن الكريم فإن إبليس ليس له سلطان على البشر، وإنما هو داعية سوء، فمن أجابه أغواه، ومن استعصم ولم يستجب له فقد نجا، ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقَّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (سورة إبراهيم، الآية: 22). (14)

هناك صور كثيرة من صور اللطف الإلهي، منها: الأمر

(الشورى، الآية: 27).

بالواجب، فقبح أحدهما يدل على وجوب الآخر (الملاحمي، 2007م. الأسد آبادي، 1962م).
إن المكلف يُريد الطاعة من المكلف، وهو مُريد لصلاحه، ويعلم أنّ فعل اللطف ليس فيه مضرة أو وجه من وجوه القبح، وما كان كذلك فإنه يجب على المكلف أن يفعله (الملاحمي، 2007م).

أما بشر بن المعتمر وأصحابه فقد كانوا ضد مبدأ الوجوب الذي يلزم الله تعالى الهداية، ففي رأيه أن الفعل الإلهي فعل اختياري، لذلك فإن منح اللطف متوقف على الله ﷻ يمنحه من يشاء من عباده باختياره، وأنه غير مُلزم بمنح هذا اللطف أصلاً (الخياط، 1988).

ومن أبرز الأدلة التي تمسك بها بشر بن المعتمر وأتباعه، بأن اللطف لو وجب على الله ﷻ لكان لا يوجد في العالم عاص؛ لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله ﷻ من الألفاظ لو فعل به اختار الواجب وتجنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى، ومن أطاعه ظهر لنا أن اللطف لا يجب على الله تعالى (الملاحمي، 2007).

وقد أجاب معتزلة البصرة على هذا الاعتراض بأن اللطف ليس بلطف لذاته، حتى يلزم فعل الطاعة، وإنما يكون لطفًا لقرائن تقتزن به من أحوال المكلف وغيرها، "فإن كان مائلاً إلى الدين كان بعض الأفعال لطفًا له، وإن كان نافرًا عن الدين لم تكن تلك الأفعال لطفًا له، كما تكون لطفًا للأول، ولذلك اختلفت ألفاظ الشرع كالعبادات الشرعية في الأوقات والمكلفين، واختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام" (الملاحمي، 2007. مانكديم ششديو، 1996).

كما أن المعتزلة يؤكدون على أنّ اللطف يتعلق بتحقق كون الله تعالى مريدًا وعالمًا منذ الأزل، فإيجاب اللطف يعني عدم تخلف مراده ومعلومه ﷻ، وإلا لحق ذاته تعالى النقص، وقد قروا الصورة بضرب مثال من الشاهد، "فإنه لا يمنع أن يكون لأحدنا ولدان، علم من حال أحدهما أنه لو سلك معه طريقة الرفق فإنه يختلف إلى المكتب، ويقبل على التعليم ويشغل بما يريده منه، ويعلم من حال الآخر أنه إن فعل به ما فعل من الرفق والعنف فإنه لا يختار ذلك، كذلك في مسألتنا، ولا يمتنع أن يكون حال المكلفين مع الله تعالى هذا الحال"، (مانكديم ششديو، 1996م) ومثل هذه النصوص الاعتزالية -وهي كثيرة- تؤكد على أن ما يفعله ﷻ من اللطف المقترن بإرادته وعلمه القديمين، لا يمكن أن يتخلف عن التحقق والوجود.

بل إنّ هذا ما يتردد بين أهل السنة، حيث يقول ابن تيمية (728هـ): "متى حصلت القدرة التامة والإرادة الجازمة وجب وجود المقدور، وحيث لا يجب فإنما هو لنقص القدرة أو لعدم

وجه الاستدلال: تدل هذه الآية على أن الله ﷻ إنما يُنزل الرزق بقدر؛ من حيث يعدلون عن البغي عنده، أي بالقدر الذي يصلحون عنده، وهذا هو اللطف (الأسد آبادي، 1962. الأسد آبادي، د.ت).

المطلب الخامس: اللطف بين البصريين والبغداديين

لقد كان لفكرة "الوجوب" دورًا بارزًا في كثير من مسائل الخلاف البصري البغدادي، وتعد نظرية اللطف من أبرز هذه المسائل، فقد وقع الخلاف بين الطائفتين حول حكم اللطف، ومدار الخلاف حول إجابة هذا السؤال: هل يجب على المكلف فعل اللطف بالمكلف أم لا يجب؟.

ذكر الملاحمي (536هـ) أن جمهور المعتزلة قالوا بوجوب اللطف إلا بشرًا بن المعتمر (210هـ)⁽¹⁵⁾، الذي لم يوجب اللطف على المكلف (الملاحمي، 2007. الزمخشري، 1997. الراوي، 2006)، وتابعه أصحابه البغداديون، فجعّلوا اللطف محدودًا لا مطلقًا، إلا أنهم خالفوه بالنسبة للثواب، فقد كان بشر بن المعتمر (210هـ)⁽¹⁶⁾ يرى أن ثواب الله تعالى للمؤمن الذي آمن من غير لطفه تعالى يكون أكبر من ثواب الذي آمن من خلاله وبه، فيما أهمل اتباعه الشرط الذي وضعه شيخهم في تحديد الثواب كمًا وكيفًا، فاستحقاق المؤمن الذي آمن بلطف الله تعالى من الثواب يماثل من آمن من غير وجود اللطف، وربما تجاوزه (الأسد آبادي، 1962).

أما البصريون لم يكونوا ليتصوروا أن الله ﷻ الذي خلق الخلق بغرض منفعتهم وصلاحهم، يفعل بهم ما يعارض هذه المنفعة والمصلحة، فهو ﷻ لا يدخر شيئًا مما يعلم أنه لو فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح، وقد أدى بهم هذا التصور إلى التمسك بفكرة الوجوب وتعلقوا بها؛ إذ لا سبيل إلى هداية الناس إلا باللطف الإلهي (الأسد آبادي، 2008م).

وقد استند معتزلة البصرة إلى عدة أدلة عقلية، منها:

أ- إن منع اللطف يجري مجرى منع التمكين مما كُلف، فكما يجب على المكلف التمكين مما كُلف فكذلك اللطف، ومثال ذلك: كالواحد منا إذ دعا غيره لتناول طعامه، وكان غرضه نفع ذلك الغير، وعلم أنه متى استبشر ولم يُقَطَّب فإنه يتناوله، ومتى قَطَّب وجهه لم يتناوله، فإنه لا فرق بين أن يُقَطَّب، وبين أن يغلق الباب دونه ويمنعه من الطعام، والعلم بذلك ضروري (العلوي، 2008م. الطوسي، 1979م).

إن اللطف لو لم يجب على المكلف لم يقبح منه فعل المفسدة؛ لأنه لا فرق في العقول بين فعل ما يختار عنده المكلف المعصية، وبين ترك فعل يُخلل المكلف عند تركه

وتقرضه، (الملاحمي، 2007) وهذا ما نطق به القرآن الكريم، قال تعالى: «كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ» (سورة الأنعام، الآية: 12)، «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (سورة الأنعام، الآية: 54)، «كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (سورة مريم، الآية: 71)، «كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا» (سورة الفرقان، الآية: 16)، «كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَاجِ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة يونس، الآية: 103)، «وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة الروم، الآية: 47)، وقول الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل ؓ: "... هل تدري ما حق الله على العباد؟" قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: "إِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا"، ثم سار ساعة ثم قال: "يا معاذ بن جبل"، قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك، قال: "هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟" قلت: الله ورسوله أعلم، قال: "حق العباد على الله ألا يعذبهم" (الحُمَيْدِي، 2002م، المتفق عليه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه).

والحق أن الخلاف بين المدرستين - البصرية والبغدادية- ليس خلافاً في أساس المذهب، وإنما هو خلاف في العلة والسبب:

فقد جعل البصريون التكليف علة وجوب اللطف، ومن المعلوم أن التكليف يقع عندهم في دائرة التفضل والجد لا الوجوب عليه ﷺ؛ ومن هنا فقد كان من الطبيعي أن يقصروا الإيجاب على اللطف دون التكليف. أما البغداديون فقد جعلوا علة الوجوب ما يعتقدونه من وجوب الأصلح على الله تعالى، ومن هنا فقد أوجبوا على الله تعالى ابتداء الخلق، والتكليف، وفعل كل ما فيه صلاح العباد في دينهم ودنياهم.

وهذا ما أشار إليه القاضي عبد الجبار (415هـ) بقوله: "وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح في باب اللطف، فإنه يعود إلى علة المذهب دون نفس المذهب؛ لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح، وكذلك يوجبون نفس التكليف، ونفس الخلق، وعندنا علة وجوبه أنه لطف فيما كلفه العبد، فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون نفس التكليف وما شاكله". (الأسد آبادي، 1962)

ومن هنا فإن خلاف المدرستين حول مصدر التكليف، كان له انعكاساته على آرائهم في علاقة الله ﷻ بعبده، فالبصريون يذهبون إلى أن عدالة الله ﷻ تقتضي إعانة المكلف - بعد أن منحه القدرة والإرادة- على أداء ما كلفه، وكأن بينهما عقد شبه ملزم، تحكمه عدالته النابعة من مقتضى حكمته لا إرادته ﷻ. أما البغداديون فقد انطلقوا من مقتضى قدرة الله ﷻ، التي ألزم نفسه بها من قبيل الجود والتفضل، ولا يعني هذا أن البغداديين

الإرادة التامة (...). وهو يخبر ﷻ] في غير موضع أنه لو شاء لفعل أموراً لم يفعلها، (...) فبين أنه لو شاء ذلك لكان قادراً عليه، لكنه لا يفعله لأنه لم يشأه، إذ كان عدم مشيئته أرجح في الحكمة مع كونه قادراً عليه لو شاءه". (ابن تيمية، 1995م) وسوف يأتي تفصيل مذهب أهل السنة إن شاء الله تعالى في مطلب مستقل.

فمرد الاختلاف في وجوب اللطف بين المعتزلة، عائد إلى خشية نفي الفعل عن الإنسان، وبالتالي إسقاط المسؤولية، ولكن الذين أوجبوا اللطف على الله ﷻ لم يذهبوا إلى أبعد من القول: إنه "لا بد أن يكون زائداً على التمكن من الفعل المكلف به" (الملاحمي، 2007)، وهذا لا يخرج الفعل عن حد الاختيار؛ "لأن اللطف لا يرجع به إلا إلى ما يختار المرء عنده فعلاً أو تركاً، أو يكون أقرب عنده إلى اختياره" (مانكديم ششديو، 1996).

ومن الواضح أن هناك سوء فهم لمقصود كل واحد منهما للآخر، فالبصريون والبغداديون مذهبهم لا يختلف إلا من جهة العبارة، وهذا ما لاحظته ركن الدين الملاحمي، فبعد أن عرض لأدلة الطرفين، قال: "وعندي أن الخلاف في وجوب اللطف يجري مجرى الخلاف في العبارة" (الملاحمي، 2007)؛ فالوجوب الذي يقول به البصريون ليس هو الوجوب العقلي، الذي يكون ممن هو أعلى رتبة إلى من هو دونه في الرتبة، وإنما هو "الأولى والأحكم" (المقبلي، د.ت) من مقتضى الحكمة الإلهية، فما دام أن الله ﷻ يعلم حسن اللطف وأحوال المكلفين، ويريد الطاعة منهم، فمن باب الأولى أن يُسهل ويمهد الطريق لفعلها من العبد، و"لا بد من أن يفعل ما يجب عليه في الحكمة" (الملاحمي، 2007)؛ لئلا يتخلف معلومه ومراده ﷻ عما علم وأراد في الأزل، وأما كونه مريداً للطاعة فلا شبهة فيه؛ لأنه إذا كان مكافئاً للطاعة فلا بد من أن يريدها، وهو تعالى عالم بكل شيء، فلا بد من أن يعلم أنه لا مضرة فيه، وأنه ليس فيه وجه من وجوه القبح"، (الملاحمي، 2007م) "وربما يُسلم الخصم بهذا ويقول إنه كسائر الأفعال، إذا دعا إليها الداعي، ولم يصرف عنها صارف، فإن القادر يفعلها" (الملاحمي، 2007). وقد ذكر الشيخ المقبلي أن الوجوب عند البغداديين هو وجوب "جود وتفضل"، "بمعنى أن صفات الكمال تقتضي توفر دواعي الحكيم إلى فعله، وما خلص الداعي إليه وجب أن يفعله الحكيم" (المقبلي، د.ت)، أي ليس له جهة وجوب في نفسه كما في سائر الواجبات، وهذا ما يسلم به البصريون أيضاً، فنثبت أن خلاف البصريين والبغداديين في هذه القضية خلاف لفظي ليس أكثر.

ففعله ﷻ من مقتضى ذاته، لا من جهة خارجية توجبه

بالتقيد، فقد ذكر أن الله ﷻ لو لم يفعل اللطف لدل على أنه لم يُرد من المكلف فعل ما يكلف، ثم "إنه تعالى لو كلف على الوجه الذي يحسن عليه، ثم لم يلفظ كان لا يتغير حال التكليف عن الحسن، وكان يكون القديم تعالى غير فاعل للواجب" (الأسد آبادي، 1962).

أما القاضي عبد الجبار (415هـ)، فيعود له الفضل في تفصيل هذه القضية، وتقبيدها على الوجه الذي انتهت إليه أخيراً بين أرباب الفكر الاعتزالي، فقد ذكر القاضي أن إطلاق القول في وجوب اللطف لا يجوز، ولذا فقد عمد إلى التفصيل، وبين أن اللطف لا يخرج عن ثلاثة احتمالات:

أ- إما أن يكون متقدماً على التكليف.

وإما أن يكون مقارناً للتكليف.

وإما أن يكون متأخراً عن التكليف.

فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب؛ لأن اللطف

يعني إزاحة علة المكلف، ولما كان التكليف لم يثبت بعد، لم يجب اللطف هنا.

وأما إن كان مقارناً للتكليف، فإن اللطف لا يجب هنا أيضاً؛ لأن أصل التكليف يكون على جهة الحسن لا الوجوب، فما هو تابع له أولى بأن لا يجب.

وأما ما كان متأخراً عن التكليف فهو واجب، وهذا هو مراد متأخري المعتزلة حين يطلقون القول بوجوب التكليف (مانكديم ششديو، 1996؛ الراوي، 1980).

كما أن حال اللطف بعد التكليف يختلف حسب طبيعة الفعل في كونه: واجباً أو نافلاً أو مباحاً، فلا شك أن اللطف يجب حال الواجبات، ولا يجب حال النافلة لأنها غير واجبة، أما المباح فلا مدخل للطف فيه؛ لأن فعله أو عدمه سواء (عثمان، 1971).

ولا شك أن هذا الرأي الذي وصل إليه متأخرو المعتزلة، يُعد تعديلاً في أصل المذهب، كما يُعتبر حصناً وواقياً للتخفيف من حدة الانتقادات الموجهة لهذه النظرية من باقي الفرق، وخطوة مهمة في سبيل التقارب المذهبي، كما سنرى بعد قليل.

المطلب السابع: موقف أهل السنة من نظرية اللطف الإعتزالية

في البداية لا بد أن نعرف أن أهل السنة قد اختلفت أنظارهم في الحكم على نظرية اللطف الإلهي؛ تبعاً لموقفهم من الحكمة الإلهية، وتعليل أفعال الله ﷻ بالعرض من عدمه.

فالأشاعرة - مثلاً - لا يجيزون تعليل أفعال الله ﷻ بالعرض الذي هو "علة الغائية" للفعل، أو المحرك الأول له والباعث الوحيد عليه؛ حفاظاً منهم على مقام الألوهية من أن يلحق فعله

ينفون الحكمة والعدل الإلهيين، وإنما القدرة الإلهية من ورائهما، ومن هنا فقد أوجب البغداديون رعاية مصالح العباد منذ بدء الخلق، في حين يرى البصريون وجوب ذلك إبان التكليف لا قبله ولا معه (مكدموت، 1413هـ).

هذا وقد انقسمت الشيعة الإمامية قسمين: قسم وافق البغداديين، ومنهم: الشيخ المفيد (المفيد، 1372هـ)، وقسم وافق البصريين ومنهم الشريف المرتضى (المرتضى، 1405هـ)، وشيخ الطائفة الطوسي (الطوسي، 1979).

وقد حُكي أن بشرًا بن المعتمر قد رجح عن قوله، وقال بوجوب اللطف (الملاحمي، 2007. ابن حزم، 1996)، وتبعه أصحابه البغداديون، فضاقت هوة الخلاف بينهم، وعاد الخلاف إلى العبارة، وسوء الفهم لتفريعات المذهب ليس إلا، واجتمعت كلمة مشايخهم عامة على القول به.

المطلب السادس: قضية اللطف عند البصريين بين الإطلاق والتقييد

اتضح لنا - سابقاً - أن الفرع البصري يُعد من القائلين بوجوب اللطف الإلهي، وقد نشأ القول به في مرحلة مبكرة، ومن أوائل القائلين به العلاف⁽¹⁷⁾، والنظام⁽¹⁸⁾، وورد عندهم على إطلاقه دون تقييد (مانكديم ششديو، 1996). حيث يذكر العلاف أن الله تعالى خلق الخلق لمنفعتهم، وهو تعالى لا يتصف بالبخل؛ لذلك لا يجوز أن يدع ما هو أصلح، ويفعل ما دون ذلك، ويرى أنه لا يُقال: يقدر الله ﷻ على فعل ما هو أصلح مما فعل (الأشعري، 1954).

وهذا ما حدا بأبي علي الجبائي إلى تخفيف وطأة القول باللطف؛ لأن الله ﷻ "يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً، وليس فعل ذلك واجباً عليه، ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الإيمان" (الأشعري، 1950. خشم، 1968). وفي هذا النص ما يشير إلى بوادر التطور الذي جدّ على هذه المسألة، فوجوب اللطف عنده فيما يخص الإيمان، أما إن كان لزيادة الطاعة المقصود منها زيادة الثواب، فليس بواجب عليه ﷻ، وإن كان الجبائي قد حصر الوجوب في جانب الإيمان، فإن الوجوب ما زال مطلقاً في هذه الناحية، وهذا ما يرجحه النص الآتي، حيث يقول الجبائي فيه: إنه "لا لطف عند الله - سبحانه - يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده، أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم؛ لكان مريداً لفسادهم" (الأشعري، 1950. الأسد آبادي، 1962).

أما أبو هاشم (321هـ) فقد تردد قوله مرة بالإطلاق ومرة

آجلاً، أو ما يكون نقيضه محالاً، والضرر محال في حق الله تعالى" (الغزالي، 1983)، فما اعتبره المعتزلة - خصوصاً البغداديين - واجباً من الخلق والتكليف، هما عند الأشاعرة من الأمور التي لا يلحق تاركها الضرر، أو يلزم عن عدمها المحال. أما إذا تعلق علم الله تعالى الأزلي ومشيئته بالخلق والتكليف؛ فهما من هذه الناحية واجبان بالشرع لا بالعقل، كما لا يجوز عند الأشاعرة أن يُقال: إنهما واجبان لأجل مصلحة الخلق ونفعهم، لا لفائدة ترجع إلى الخالق تعالى؛ لأن هذا القول في ذاته تعليل، ومنى عُلل الفعل الإلهي صار وكأنه واجب لأجل هذه العلة (الغزالي، 1983).

فالخلق والتكليف واجبان عند الأشاعرة لتعلق إرادة الله تعالى بهما، وليس وجوبهما راجعاً لمنفعة أو مصلحة عباده، وإلا لما تمنى كثير من الأولياء والصالحين - وهم في قمة التعلل - ألا يُخلقوا أو يُكَلَّفوا (الغزالي، 1983)، بل إن القرآن الكريم ليخبرنا أن مريم - عليها السلام - «قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا» (سورة مريم، الآية: 23).

كما أن المالك منا إذا تصرف في ملكه كيف يشاء، لا يُقال إنه يجب عليه شيء، فإذا كان الله تعالى هو المالك المتصرف الحقيقي، فمن باب أولى ألا يجب عليه شيء اللطف من جهة العقل، ثم أي عقل هذا الذي يُحدّد الله تعالى سبيل المعاملة مع عباده، قياساً على معاملات الناس فيما بينهم؟!

هذا هو موقف الأشاعرة من القول بوجوب اللطف على الله تعالى، ولعل الفهم المغلوط للمصطلحات، وعدم تحرير موضع النزاع، واختلاف المقاصد التي لم يلتفت الطرفان إليها، هي التي أدت إلى هذه النتيجة، كما لا ننكر النزعة العقلية المُبالغ فيها - غالباً - عند المعتزلة، وكان بإمكان المعتزلة - خصوصاً البصريين - أن يتخلصوا من سهام النقد الموجهة إليهم بأمر يسير، وهو الاستغناء عن لفظ الوجوب بلفظ آخر يحل محله ويقوم مقامه، وهم الأقدر على هذا؛ لا سيما وأنهم من سادات اللغة ومالكي ناصيتها.

أما الماتريدية وإن ذهبوا إلى إثبات الحكمة في أفعاله ﷺ، وتعليلها بالأغراض والمنافع التي تعود على العباد، إلا أنهم لم ينظروا إليها على أنها العلة الباعثة على الفعل؛ لذلك لم يلزمهم ما لزم المعتزلة من التعليل وإثبات الغرض، والقول بوجوب شيء ما على الله تعالى (الماتريدي، 1994. المغربي، 1985).

والحكمة عند الماتريدية لها طريقان لا ثالث لهما:

أحدهما: العدل، وهو وضع كل شيء في موضعه، والعدل يأتي على درجات، يُوصف فعل بعضها بالفضل والإحسان، وفعل بعضها بالعدل والحكمة؛ إذ هما اسمان عامان لكل ما للفاعل فعله، وإن كان اسم "العدل" أخص من حيث كان له أن

أي تأثير، أو أن يكون مضطراً إلى شيء منه، والله ﷻ فاعل بالاختيار لا بالاضطرار، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل (الأمدي، 2007).

ولا يُتصور أن الأشاعرة برفضهم الغرض في فعله تعالى، أنهم يجيزون عليه ﷻ العيب الذي لا ينتج فائدة، بل على العكس من ذلك فأفعاله تعالى عندهم تتضمن الحكمة والفوائد الجزيلة، إلا أنها لا تبنى على الأغراض والعلل الغائية، بمعنى أن هذه الفوائد أو المصالح ليست هي الدافع لأفعاله تعالى، وإنما هي مترتبة عليها، ولذلك فإن الأشاعرة يذهبون إلى تصويب قول من يقول: إن الحكمة لا تتخلف عن أفعاله تعالى؛ لتبعيتها لتلك الأفعال، ومن غير الصواب عندهم أن يُقال: إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، ولا بد من مراعاة هذا التحديد اللفظي؛ تنزيهاً لله تعالى عن شائبة الإيجاب والاضطرار (صبري، 1981).

ومع ذلك فإن الأشاعرة يقررون باللطف، ويعنون به: "خلق القدرة على فعل الصلاح من الإيمان والطاعة"، (الأمدي، 2007) فالأشاعرة إذن قد حصروه في دائرة خلق القدرة على الطاعة، بما يتفق مع مذهبهم في القدرة المقارنة للفعل، فإن كان المقدر صلاحاً خلقت للعبد قدرة على إتيانه، وإن كان فساداً خلقت له القدرة على الامتناع عنه، وهذا يتفق إلى حد بعيد مع فهم المعتزلة لهذه القضية، وفي مجاله الديني حسب ما انتهى إليه المذهب الاعتزالي. ولا يوجد عند الأشاعرة ما يمنع من تسمية اللطف بـ "التوفيق" أو "العصمة" على غرار ما ورد تفصيله عند المعتزلة، يقول الإمام الجويني (478هـ): "التوفيق خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية (...). والعصمة هي التوفيق بعينه، فإن عمّت كانت توفيقاً عاماً، وإن خصت كانت توفيقاً خاصاً" (الجويني، 1950).

ولذلك فقد عدّ الإمام الأمدي (631هـ) الخلاف مع المعتزلة في هذه القضية من قبيل الخلاف اللفظي، حيث يقول: "فحاصل هذا الخلاف آيل إلى الاصطلاح اللفظي، والأمر فيه قريب بعد فهم المعنى" (الأمدي، 2007). وهذا ما يفسر عدم اهتمام أهل السنة - عموماً - في نقاش المعتزلة حول مفهوم اللطف، على اعتبار أن الخلاف يؤول إلى العبارة، إلا أنهم قد كرسوا جهودهم لإبطال الفهم الاعتزالي لهذه القضية، من جانبين:

أ- من جانب القول بوجوب اللطف على الله تعالى.

ب- من جانب القول بأنه ليس في مقدور الله تعالى لطف، لو فعله بالكافر لأمن معه إيماناً اختيارياً.

أما عن الجانب الأول: فإن الأشاعرة قد فهموا من مصطلح "الوجوب" أنه يعني: "ما ينال تاركه ضرراً إما عاجلاً وإما

وعقلاً، وذلك واقع منه بحكمته ورحمته، وبحكم أنه كتب على نفسه الرحمة، وحرّم على نفسه الظلم، لا بأن الخلق يوجبون عليه ويحرمون، ولا بأنه يشبه المخلوق فيما يجب ويحرم، بل كل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، وليس لمخلوق عليه حق، إلا ما أحقه هو على نفسه المقدسة، كقوله: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَيَّ تَفْسِيرَ الرَّحْمَةِ أَنَّهُ مَنْ عَمَلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (سورة الأنعام، جزء من الآية: 54)، وقوله: «وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة الروم، جزء من الآية: 47)، وذلك بحكم وعده وصدقه في خبره، وهذا متفق عليه بين المسلمين، وبحكم كتابه على نفسه وحكمته ورحمته" (ابن تيمية، 1986)،

وفي الحقيقة إن مذهب البصريين يدور في حدود هذا الفهم، حسب ما أراده من لفظ الوجوب لا كما فهمه عنهم أهل السنة، ولو أن المعتزلة استعاضوا عن مصطلح الوجوب بلفظ آخر، يُناسب توجههم في العدل والحكمة الإلهية؛ لسلّموا من كثير من الانتقادات والإلزامات، ولتم الوقوف على مقصدهم من أقرب طريق وأوضحه، كما لا ننكر أن استخدام مصطلح "الوجوب" في حق الذات الإلهية، يُشعر بالاستعلاء وسوء الأدب مع الله تعالى، ولا بد من انتقاء الكلمات بكل دقة وأدب، فمن ذاق هذا الأدب عرف، ومن حُرّم انحرف.

أما الجانب الآخر، فقد رأى أهل السنة -عموماً- أنه يلزم عن القول به نسبة العجز أو النقص إلى الله تعالى؛ إذ كيف يمكن لأحد - مع قصور عقله وقلة إدراكه - الحكم بنتاهي قدرة الله تعالى، أو عجزه عن هداية أحد من خلقه دون جبر أو إكراه؟!

وقد حشد أهل السنة العديد من الأدلة العقلية والنقلية، التي تبطل قول المعتزلة السابق وتكذبه (التفتازاني، 1998. النسفي، 1990. ابن تيمية، 1991. ابن القيم، د.ت.)، وإن كانت أدلتهم العقلية - في مجملها- لا تخرج عما أدلى به البغداديون - حسب ظني- ضد إخوانهم البصريين، وأما الأدلة النقلية التي استندوا إليها، فهي أدلة البصريين غالباً، وإن اختلف المنهج في تناولها حسب الأصول العقائدية لكل مذهب، فالآيات الواردة في عدم مشيئة الله تعالى لإيمان الكافر، نحو قوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (سورة هود، الآية: 118)، «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (سورة يونس، الآية: 99)، «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا» (سورة السجدة، الآية: 13)، تدل على أن الله تعالى لو شاء الإيمان من كل العباد، أو أراد جمعهم على الهدى لفعل، ولما لم يفعل تبين أن إرادته تعالى قد اتجهت إلى إيمان البعض

بترك فعله، سواء أكان محسناً أو متفضلاً.

الآخر: الفضل، والله ﷻ لا نهاية لأفضاله، يختص بها من يشاء من عباده. ويرى الماتريدي أن أفعال الله تعالى لا يجوز أن تخرج عن هذين الطريقتين؛ حتى لا يسقط مقام الربوبية في النفوس، ويُنسب إليه تعالى السفه أو العبث (الماتريدي، 2000).

ولو بحثنا عن معنى الواجب عندهم، لوجدناهم يفرقون بين معنيين، أحدهما: ما لا بد من فعله ضرورة وبدون اختيار للفاعل، وهذا المعنى مرفوض تماماً في حق تعالى، ويوافقهم على هذا المعتزلة وأهل السنة عموماً. والآخر: بمعنى أن من المصلحة فعله، وإن كان يجوز تركه، والمعنى الأخير هو ما يذهب إليه الماتريدي في حق الله تعالى، بشرط ألا يكون موهماً النقص عليه تعالى (قطلوبغا، 2006. النسفي، 1990. ابن أبي شريف المقدسي، 2006). وتفسير الماتريدي قريب جداً من مذهب البصريين من المعتزلة، إذ مصطلح الوجوب عندهم لا يخرج عن حد "الأولى والأحكام".

هذا ولم تخرج المدرسة السلفية عن موقف الأشاعرة والماتريدي من هذه القضية، فعلى الرغم من قولهم بالحكمة والتعليل، إلا أنهم ردوا هذه النظرية؛ لما فيها من قياس أفعال الله تعالى على أفعال خلقه، "حيث شبهوا الله بالواحد من الناس، فيما يجب عليه ويحرم عليه، وكانوا هم مشبهة الأفعال، فغلطوا من حيث لم يفرقوا بين المصلحة العامة الكلية، وبين مصلحة آحاد الناس، التي قد تكون مستلزمة لفساد عام، ومضادة لصالح عام" (ابن تيمية، 1991).

وإذا كان ابن تيمية قد امتدح الاعتزال البصري بقوله: "والبصريون أقرب إلى أهل الإثبات من البغداديين" (ابن تيمية، 1991)، إلا أنه لم ينصفهم حق الإنصاف في هذه القضية، فلا تزال قضية عدم تحديد المصطلحات تفرض سلطتها، كأحد وجوه الخلاف المعتبرة بين المتكلمين، حتى في هذه المرحلة المتأخرة.

ولدى بحثنا عن مصطلح الوجوب عند شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- وجدناه يفرق بين نوعين من الوجوب: وجوب خارجي، ووجوب نفسي ذاتي، أما **النوع الأول:** فإن أهل السنة متفقون على أن العباد لا يوجبون، ولا يحرمون على الله تعالى شيئاً (ابن تيمية، 1986)، وهذا مما لا يُنازع فيه أهل الاعتزال، وأما **النوع الآخر:** أن الله تعالى يُحرّم ويوجب على نفسه، فهذا مما يعلم بالسمع والعقل، فقد ذهب الجمهور إلى "أن الله عليم حكيم رحيم، قائم بالقسط، وأنه سبحانه كتب على نفسه الرحمة، وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها، كما نطقت بذلك نصوص الكتاب والسنة، وكما يشهد به الاعتبار حساً

ونفسه وهذا محال، فثبت استحالة لطف الله تعالى بجميع المكلفين لاستحالة ما يترتب عليه من أمر محال، وهو تخلف المعلوم والمراد القديمين.

ولقائل أن يقول: إنَّ نذب المكلفين إلى الدعاء ثابتٌ في شرعنا، نحو سؤال الله تعالى العصمة والتوفيق، ونحو قولنا - مثلاً- "اللهم وفقنا لما تحب وترضى وجنبنا عما تكره وتسخط"، فلو لم يكن في مقدور الله تعالى من الألفاظ ما لو فعلها بالمكلف لأتى الطاعة وابتعد عن المعصية، لكان لا يصح ندبنا إلى مثل هذه الدعوات؛ لأنها عندئذ تكون أقوالاً بلا فائدة (مانكديم ششديو، 1996م).

وقد رد البصريون على الاعتراض السابق بقولهم: "إنما نُدبنا إلى هذا السؤال مشروطاً بأن يكون ذلك في المقدور، وإن كان الشرط غير منطوق به، فالشرط وإن لم ينطق به فهو في حكم المنطوق به" (مانكديم ششديو، 1996م)، فإذا علم الله ﷻ أن فلاناً الداعي لن يُوفَّق إلى الطاعة، فلن تتوجه القدرة الإلهية إلى استجابة دعائه؛ لئلا يتخلف معلومه ومراده ﷻ، وليس في ذلك قهر أو إجبار؛ لأن العلم صفة كشف لا صفة تأثير، لذا فليس في المقدور أن تُوفَّق أو يُلطف بنا إن لم نكن في علمه القديم كذلك، وليس في ذلك انتقاص لقدرة الله تعالى بل تعريف بمتعلق القدرة، التي يُقر أهل السنة أنها تتعلق بالممكنات لا بالواجبات ولا بالمستحيلات، والكل متفق على مضمون الفكرة، فإذا كانت مصطلحات المعتزلة في قضية "اللطف" تؤدي إلى هذه النتيجة المرضية، فإنها في ذاتها توحى بالجرأة والتداول على الذات الإلهية؛ وتوحى بأن الاستحقاق عليه تعالى من جنس ما يستحق الأجير على المستأجر مثلاً، مما جعل جمهور المسلمين ينحاز - ولو عاطفياً- إلى أهل السنة دون المعتزلة؛ لأن السواد الأعظم يؤثر السلامة، ويميل إلى تقييض الأمور إلى الله تعالى دون تأويل أو إعمال العقل فيها.

أما عن الشبهة التي كثيراً ما يتعلق بها أهل السنة والبغدايون على حدٍ سواء، وهي: إن كان اللطف واجباً في حق الله تعالى، لكان ينبغي أن لا يكون في المكلفين كافر أو فاسق، كما أن تعدد درجات المكلفين قرباً وبعداً من الله تعالى، يقتضي أن لا يكون المكلفون على وتيرة واحدة بالنسبة لهذا اللطف.

أجاب البصريون: "إنَّ اللطف ليس لطفاً بذاته ليلزم أنه متى فُعل في حق كل أحد صلح عنده وفعل الطاعة، بل إنما يكون لطفاً لقرائن تقتزن به من أحوال المكلف وغيرها، فإن كان مائلاً إلى الدين كان بعض الأفعال لطفاً له، وإن كان نافرًا عن الدين لم تكن تلك الأفعال لطفاً له، كما تكون لطفاً للأول، ولذلك اختلفت ألفاظ الشرع كالعبادات الشرعية في الأوقات

وكفر البعض الآخر (الرازي، 2000). كما أن "المشيئة الإلهية" في الآيات السابقة لا تحمل معنى الإلجاء والإكراه. يقول النسفي الماتريدي في معرض تعليقه على الآية الأخيرة: "أخبر [تعالى] أنه لم يؤت كل نفس هداها، لما أنه حقّ القول منه: لأملأن جهنم، ولو أتى كل نفس هداها، لم يُتصور أن يملأ جهنم بهم؛ لأن المهتدي لا ثملاً به جهنم، وعطاء الهدى بطريق الجبر-على الطريق الذي زعموا- لا يخرجهم من استحقاقهم جهنم، وأن يملأ منهم جهنم، فدل أن هذا باطل" (النسفي، 1990).

والحق أن الخلاف هنا يقع بين أهل السنة ومتقدمي المعتزلة، الذين فسروا المشيئة على أنها الإلجاء أو الإكراه، أما المتأخرون فقد عنوا بهذه الآيات ما عناه أهل السنة، فهم يرون أنه لو شاء الله تعالى "مشيئة قدرة لقسرهم جميعاً على الإيمان، ولكنه شاء مشيئة حكمة، فكلفهم وبني أمرهم على ما يختارون" (الزمخشري، 1997). فليس الأمر أكثر من وقوعه في العلم الإلهي، فبعض العباد يعلم الله تعالى من حاله اختيار الواجب وتجنب القبيح إن لطف به وأزاح عنه، وبعضهم على خلاف ذلك لا يختار واجباً ولا يترك قبيحاً حتى مع الألفاظ الإلهية، فوجب من باب الحكمة في حق الأول تبعاً لحاله من قبول الحق والعمل به، وامتنع من باب الحكمة في حق الثاني بناءً على علمه تعالى بسوء حاله وعدم قبوله الحق، لا أن الله تعالى لا يقدر على فعله مع الثاني.

والنتيجة السابقة يؤيدها النقل المعصوم، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَأَوْجِبِي إِلَىٰ نُوْحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (سورة هود، الآية: 36)، ومن السنة قول النبي ﷺ: "إنَّ مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل غيث أصاب أرضاً فكانت منها: طائفة طيبة قبلت الماء، فأنبئت الكأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء، ففجع الله بها الناس فشربوها منها وسقوا ورعوا. وأصاب طائفة منها أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله ﷻ ونفعه بما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به" (الحميدي، 2002، المتفق عليه من مسند أبي موسى الأشعري ﷺ).

ويضيف المعتزلة أن قدرة الله تعالى تتعلق بالممكنات لا بالواجبات ولا بالمستحيلات، لذا فإن قول القاضي: "إن اللطف ليس من أجناس المقدرات" (مانكديم ششديو، 1996م) قول صحيح؛ لأن القول بأن الله قادر أن يلطف بالجميع، يعني أنه ﷻ قادر على تخلف معلومه القديم بعصيان العاصي وكفر الكافر، وهذا يعني أن الله تعالى قادرٌ على نسبة الجهل والعجز

والمكلفين، واختلف شرائع الأنبياء عليهم السلام" (الملاحمي، 2006).

كما أنّ العباد ليسوا منساوين في الأمزجة والهيئات، حتى يكون اللطف في حق زيد لطفًا في حق عمرو، وهذا ما لا طريق للخلق إلى العلم به على جهة التفصيل، "وإن كنا نعلم على الجملة أن خلقهم مختلفين في أمزجتهم ونحلهم، وقواهم وشهواتهم وغير ذلك من أحوالهم، هو الذي تقتضيه الحكمة، لولا ذلك لما خلقهم الحكيم كذلك" (الملاحمي، 2006)، وهذا هو جوابهم لمن قال: هلا خلق الله تعالى الخلق بصفة الملائكة أو الأنبياء، فتكون أطاف هؤلاء أطافًا لهؤلاء، فلا يعصي ربه منهم أحد.

وقصدت من تكرار الشبهة والإجابة عنها -على الرغم من عرضها سابقًا- أن أعرض نصًا لشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- في هذا الشأن، ليشاركني القارئ الكريم الحكم على مدى انطباق نظرية اللطف الاعتزالية مع الفهم السلفي.

يقول ابن تيمية: "... والخالق تعالى أرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأنذر العباد، وأزاح عنهم، وفعل بهم من الأسباب التي بها يتمكنون من الطاعة، أعظم مما يفعله كل أمر غيره بالمأمورين، فليس أحد أزاح علل المأمورين أعظم من الله، فلا تقوم حجة أمر على مأمور، إلا وحجة الله على عباده أقوم، ولا يستحق مأمور من أمره ذمًا ولا عقابًا لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله لأمره أعظم استحقاقًا وذمًا، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين، ولا يبسر أمر على مأموريه ويرفع عنهم ما لا يطيقونه، إلا والله تعالى أعظم تيسيرًا على مأموريه وأعظم رفعًا لما لا يطيقونه عنهم" (ابن تيمية، 1991).

وبعد أن ذكر ابن تيمية حال العباد في القيام بالفعل المطلوب منهم على جهة الاختيار، ودور الأمر تعالى في الترغيب به وإزاحة عله، وإن كان بمقدوره تعالى هداية العباد حسب ما ورد أنفًا في آيات المشيئة، قال: " لكن المخلوق قد يُعين بعض من أمره لمصلحة له في إعانته، ولا يعين آخر، والرب تعالى قد يعين المؤمنين فيفعلوا ما أمروا به، وأحبه الله منهم، ولا يُعين آخرين لما له في ذلك من الحكمة، فإن الفعل لا يوجد إلا بلوازمه وانتفاء أضراده. وقد يكون في وجود ذلك فوات حكمة له، هي أحب إليه من طاعة أولئك، أو وجود شيء دفعه أحب إليه من حصول معصية أولئك" (ابن تيمية، 1991).

وبعدُ فأبي فرق بين الطرفين، فالنصوص تكاد تكون واحدة، وكما ذهب البصريون إلى أن الله تعالى يفعل بعباده ما فيه صلاحهم من جهة الدين، فإن نصوص ابن تيمية - رحمه

الله- تدلّ على عين مقولتهم، فكلما الفريقين -المعتزلة وأهل السنة- لم يكن حريصًا على أن يتحرى الحق في رده على الآخر، بقدر حرصه على التقاط السقطات أو تلمس الزلات، التي يوحي ظاهرها بالتناظر الشديد بين الفريقين. لكن عند بحثها والتثبت من صحتها يتبين لنا أن مساحة الخلاف بينهما ليست كبيرة، وأن إمكانية الجمع بين آراء الفريقين ليست بالمهمة العسيرة.

وقد بذل ابن الوزير اليماني (840هـ) جهدًا كبيرًا في التوفيق بين الطرفين، فبعد طول بحث وبتقير، توصل إلى أن "تحقيق مذاهبهم يقضي باجتماع كلمتهم على أن الله تعالى قادر على هداية من يشاء باللطف والتيسير، (...) وهذا عجيب لا يكاد أحد يُصدّق به إلا بعد شدة البحث والتقير (...) وما زالوا ينظرون وينظرون ويعتدرون عن شنيع العبارات، حتى اجتمعوا وهم لا يقصدون ذلك الاجتماع" (ابن الوزير اليماني، 1987).

وقد أشار ابن الوزير إلى جملة ما اتفقوا عليه، وهي:

أ- وافق المعتزلة أهل السنة القول في قدرة الله تعالى على هداية العصاة وإيمان الكفار، بلطف منه ﷻ، بل لو شاء تعالى لخلق جميع عباده على هيئة الأنبياء أو الملائكة، ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ﴾ (سورة الزخرف، الآية: 60).

ب- أكد المعتزلة على أن وجود اللطف من عدمه تابع لطبيعة البنية الإنسانية، وبمقدوره تعالى تغيير هذه البنية لتكون جميعها قابلة للطف، وما هذا إلا لأن الأجسام عندهم كلها متماثلة في ذاتها، وإنما تختلف بالصفات والأحوال التي تطرأ عليها، وتغيير ذلك كله ممكن لله تعالى، وأهل السنة يؤكدون قدرته تعالى على ذلك دون أن يشترطوا تغيير البنية التي اشترطها المعتزلة.

ج- رجوع المعتزلة إلى مثل ما بدأ به أهل السنة، من عدم تأويل ظواهر الآيات التي تتناول المشيئة، على أنها مشيئة القدرة والقهر، وإنما حملوها على مشيئة الحكمة التي لا نعلمها، كما أشرنا سابقًا.

وأخيرًا، فإن لشيخ المعتزلة المتأخرين دورًا فاعلاً في حسم الخلاف وتضييق دائرته، فنتيجة للأفكار الاعتزالية المتطورة والمعتدلة على حد سواء، استطاعوا أن يدفعوا عن أنفسهم كثيرًا من الإلزامات المذهبية، ويخلصوا المذهب من شوائب التطرف التي رافقته في أزمنة سابقة، فإن أوجبوا على الله تعالى اللطف من باب "الجود والتفضل" أو "الأولى والأحكم"، فإنهم لم يذهبوا إلى تقييد الإله، وإلجائه إلى فعله، فالمعتزلة لم يقصدوا ذلك، ولا أصوليات فكرهم يمكن أن تنمّ عن ذلك.

تعالى، وقد كان السائد عند أوائلهم أنه يجب مُطلقاً دون تحديده بوقت مُعيّن، بينما ذهب متأخروهم إلى تقييده بالتكليف فقط، وقد نازع معتزلة بغداد في ذلك حيث لم يوجبوه أصلاً، ثم عادوا أخيراً واتفقوا مع البصريين على القول بوجوبه.

ثالثاً: ذهب أوائل المعتزلة إلى أن اللطف أمر ذاتي، وذهب متأخروهم إلى أن اللطف يتعلق بقرائن تقتزن به من أحوال المكلف وغيرها، فإن كان مائلاً إلى الدين كان بعض الأفعال لطفاً له، وإن كان نافرّاً عن الدين لم تكن تلك الأفعال لطفاً له، كما تكون لطفاً للأول، ولذلك اختلفت أطراف الشرع كالعبادات الشرعية في الأوقات والمكلفين.

رابعاً: اختلفت أنظار أهل السنة في الحكم على نظرية اللطف الإلهي؛ تبعاً لموقفهم من الحكمة الإلهية، وتعليل أفعال الله ﷻ بالعرض من عدمه، وقياس الغائب على الشاهد، وقد ظهر أن أكثر الخلاف نابع من الفهم المغلوط للمصطلحات، وعدم تحرير موضع النزاع، واختلاف المقاصد التي لم يلتفتوا إليها... وعلى الرغم من ذلك فقد ثبت أن مساحة الخلاف بين متأخري المعتزلة وأهل السنة قد تقلصت إلى حد بعيد أو كادت.

خامساً: رأى أهل السنة نسبة العجز أو النقص إلى الله تعالى في بعض مجربات نظرية اللطف الإلهي؛ إذ كيف يمكن لأحد - مع قصور عقله وقلة إدراكه - الحكم بنتاهي قدرة الله تعالى، أو عجزه عن هداية أحد من خلقه دون جبر أو إكراه؟! وقد ردّ المعتزلة بأن اللطف واقع تحت مشيئة الله تعالى وعلمه السابق بأحوال المكلفين، كما أنّ القدرة الإلهية تتعلق بالممكنات لا بالواجبات ولا بالمستحيلات، فالقول بأن الله تعالى قادر أن يلفظ بالجميع، يعني أنه ﷻ قادر على تخلف معلومه القديم بعصيان العاصي وكفر الكافر، وهذا يعني أن الله تعالى قادرٌ على نسبة الجهل والعجز لنفسه وهذا محال، فثبت استحالة لطف الله تعالى بجميع المكلفين لاستحالة ما يترتب عليه من أمر محال، وهو تخلف المعلوم والمراد القديمين، وليس في ذلك قهر أو إجبار؛ لأن العلم صفة تكشف لا صفة تأثير، وليس في ذلك انتقاص من قدرة الله تعالى بل تعريف بمتعلقها، وهذا ما يُقر به أهل السنة، بعد رفضهم للمصطلحات الاعتزالية التي تشعر بإساءة الأدب مع الذات الإلهية.

هذه أهم نتائج الدراسة، وأرجو من الله تعالى أن أكون قد وفّقت فيما توصلت إليه، فهو المُلهم للصواب، وهو الهادي لما يُحبه ويرضاه.

وبعد أن كان القول باللطف مطلقاً، قيده بالتكليف جنباً إلى جنب، وبعد أن شاع عن بعض متقدميهم عدم قدرة الله تعالى على هداية العصاة، انبرى المتأخرون إلى دفع ذلك، واتفقوا على أن الله تعالى على كل شيء قدير وأنه تعالى فعّالٌ لما يريد، فعاد الخلاف بينهم وبين البغداديين من جهة، وبين أهل السنة من جهة أخرى إلى العبارة، كما حققه الشيخان محمود الملاحمي، وابن الوزير اليماني، واجتمع الفريقان من غير قصد منهم على نتيجة واحدة، ولولا اللجاج المذموم والتعصب المذهبي البغيض، ورغبة كل فريق في تسفيه آراء الطرف الآخر؛ لاجتمعت كلمتهم في فترة مبكرة، من أقرب طريق وأوضحه بدل تفاقم الأمور وتأزمها.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يُمكن استخلاص مجموعة من النتائج، تُعد في الوقت ذاته إجابة عن التساؤلات التي أُقيمت عليها الدراسة، والتي أعتقد أنها تُمثل لبّ المقصود من البحث وتحدد فكرته الأساسية، ممّا يجعل الجواب عنها منبئاً عمّا انتهى إليه من حقائق وآراء.

أمّا عن السؤال الرئيس الذي أُقيمت عليه الدراسة، والذي يدور حول موقف الفكر الاعتزالي من نظرية اللطف الإلهي - فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك - أن أكثر متأخري المعتزلة قد قاموا بتعديل تلك النظرية التي ورثوها عن أسلافهم، ولم يثبتوا تماماً على المنهج الذي ورثوه عن أسلافهم، وإنّما خضع لمراجعة موضوعية بعيدة عن التعصب المذهبي، وصاغوا أفكارهم صياغة جديدة استجابة لعوامل عدة سواء السياسية منها أو الثقافية أو المذهبية.

أمّا عن إجابة الأسئلة الفرعية التي طُرحت في بداية الدراسة، فسوف نجد الإجابة عنها من خلال الإشارة إلى أهم نتائج البحث، وهي:

أولاً: من المصطلحات التي شاعت في صفوف المعتزلة مصطلح "الوجوب على الله تعالى"، وبعد التنقيب في مصنفات المعتزلة تبين أنه وجوب ذاتي أو التزام لا إلزام، حيث يعني به البغداديون "الجود والفضل"، أما البصريون فإنه يتردد عندهم بمعنى "الأولى والأحكم" من مقتضى الحكمة الإلهية، فما دام أن الله ﷻ يعلم حسن اللطف وأحوال المكلفين، ويريد الطاعة منهم، فلا بد أن يفعلها من باب الحكمة والغاية الحميدة؛ لئلا يتخلف معلومه ومراده ﷻ عمّا علم وأراد في الأزل.

ثانياً: ذهب البصريون إلى القول بوجوب اللطف على الله

الهوامش

- (1) هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد آبادي، وضعه الحاكم الجشمي على رأس الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة (الجشمي، 1974).
- (2) من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة (الجشمي، 1974م).
- (3) من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة (الجشمي، 1974م).
- (4) انظر ترجمته عند: (الحموي، 1993م).
- (5) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، ولد في زمخش من قرى خوارزم (الزركلي، 2002م).
- (6) من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة (ابن المرتضى، 1987م).
- (7) هو محمد بن علي، من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. (الجشمي: 1974) وتلمذة الملاحمي على أبي الحسين تلمذه غير مباشرة؛ لأن أبا الحسين توفي سنة (436هـ)، بينما توفي الملاحمي سنة (536هـ)، فيكون قد عاش قرناً من الزمان بعد شيخه، وهذا يشهد بأن التلمذة المباشرة تكاد تكون أمراً مستحيلاً، فلم يبق إلا أن تكون تلمذة غير مباشرة، أي تلمذة على آراء البصري وفكره وكتبه.
- (8) نسبة إلى أبي هاشم، وهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أعلام الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة (الأسد آبادي، 1974؛ الزركلي، 2002)، ومن أبرز منظري هذه المدرسة القاضي عبد الجبار الهمداني.
- (9) هو: يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلوي، من
- (10) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام، من أعلام الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: (الزركلي، 2002؛ ابن المرتضى، 1987).
- (11) يُعد المؤسس الحقيقي لمدرسة المعتزلة، وقد ذكره القاضي عبد الجبار ضمن أعلام الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة (الأسد آبادي، 1974م).
- (12) هو عمرو بن عبيد بن باب، من أعلام الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة (الأسد آبادي، 1974م).
- (13) الحشوية لا تطلق على طائفة بعينها، وإنما هم فئات تجمعهم روح واحدة تتسم بالتعصب للنصوص والفهم الحرفي لها، مما يؤدي إلى التجسيم والتشبيه، على اختلاف بين العلماء في سبب التسمية (الشافعي، 1991م).
- (14) ومن الآيات الدالة أيضاً: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [سورة الحجر، الآية ٤٢]، ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾، [سورة النحل، الآية (99)].
- (15) من أعلام الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: (البلخي، 1974. الزركلي، 2002).
- (16) من أعلام الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: (الأسد آبادي، 1974. البلخي، 1974).
- (17) هو محمد بن الهذيل العبيدي، من أعلام الطبقة السادسة، توفي نحو 235هـ. انظر ترجمته عند: (الأسد آبادي، 1974).
- (18) هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، من أعلام الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: (الأسد آبادي، 1974؛ البلخي، 1974).

المصادر والمراجع

- ابن المرتضى، أ. (1987م)، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد- فلزر، 1987، ط2، بيروت، ص80، 112، 119.
- ابن الوزير اليماني، م. (1987م) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، ص108، 251-255.
- ابن تيمية، أ. (1986م) منهاج السنة النبوية، ط1، الرياض: مؤسسة قرطبة، ج1، ص452، ج6، ص396-397.
- ابن تيمية، أ. (1991م) درء تعارض العقل والنقل، ط2، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ج1، ص157، ج8، ص473، ج9، ص25-27.
- ابن تيمية، أ. (2005م) مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، المنصورة، ط3، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ج16، ص459.
- ابن حزم، ع. (1996م) الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت: دار
- ابن أبي شريف، ك. (2006م) كتاب المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام، ط1، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ج2، ص25-30.
- ابن الأثير، ع. (1987م) الكامل في التاريخ، راجعه د. محمد الدقاق، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، ج6، ص114-116.
- ابن العماد، ع. (1986م) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر ومحمود الأرناؤوط، ط1، دمشق، دار ابن كثير، ج9، ص79.
- ابن القاسم، ي. (1968م) غاية الأمانى في أخبار قطر اليماني، تحقيق سعيد عاشور ود. محمد زيادة، القاهرة، دار الكتاب العربي، ص318.
- ابن القيم، م. (د.ت)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص55.

- الجيل، ج3، ص201.
- ابن خلدون، ع. (1984م) المقدمة، ط5، بيروت، دار القلم، ص458.
- ابن عساكر، ع. (1979م) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تقديم الشيخ محمد زاهد الكوثري، بيروت، دار الكتاب العربي، ص53، 41، 330-331.
- ابن متويه، ح. (د.ت) المجموع من المحيط بالتكليف، مخطوط مصور في دار الكتب المصرية عن نسخة اليمن، تحت رقم 29314/ب، ج2، ل31، ل311ب.
- أبو زهرة، م. (د.ت) تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، ص167، 182-184.
- أبو شامة، ع. (1978م) الباعث على إنكار البدع والحوادث، ط1، القاهرة، دار الهدى، ص22.
- الأسد آبادي، ع. (1962م) المغني في أبواب التوحيد والعدل (للطف)، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، ط1، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ج13، ص7-198، 116، 166، 236، 514.
- الأسد آبادي، ع. (1974م) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس: الدار التونسية، ص138، 213، 139، 265.
- الأسد آبادي، ع. (2008م) المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، القاهرة: دار الشروق، ص231.
- الأسد آبادي، ع. (د.ت) متشابه القرآن، تحقيق: د. عدنان زرزور، د.ط. القاهرة: دار التراث، ج2، ص200، 606-608، 718-721.
- الأشعري، ع. (1954م) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ج1، ص287-288، ج2، ص225-226.
- الأشعري، ع. (1977م) الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فويزة حسين، ط1، دار الأنصار، ص20-21.
- الأمدي، ع. (2007م) أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد المهدي، ط3، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ج2، ص206-207.
- أمين، أ. (1987م) ضحى الإسلام، ط9، القاهرة: مكتبة النهضة، ج3، ص198-201.
- البلخي، ع. (1974م)، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس: الدار التونسية، ص70-72.
- التفتازاني، م. (1998م) شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، 1998م، ط2، بيروت: عالم الكتب، ج1، ص164-165، ج4، ص213، 321-323.
- الجرجاني، ع. (1373هـ) شرح المواقف، ط2، منشورات الشريف الرضي، ج1، ص34-35.
- الجشمي، م. (1974م) الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس: الدار التونسية، ص365، 382، 387، 392.
- الجليند، م. (1988م) تقريب دره تعارض العقل والنقل، ط1، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ص14.
- الجليند، م. (2006م) قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ط6، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص323-334.
- الجليند، م. (2007م) الماتريدية، ضمن موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي، إشراف وتقديم د. محمود زقزوق، ط1، مصر، المجلس الأعلى للثنون الإسلامية، ص614، 633.
- الجليند، م. (د.ت) مقدمة تحقيق كتاب الأشعري رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق د. محمد الجليند، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ص8 - 9.
- الجويني، ع. (1950م) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مصر: مكتبة الخانجي، ص254-255.
- حسن، ح. (1996م) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط14، بيروت، دار الجيل، ج2، ص134.
- حلمي، م. (1984م) قواعد المنهج السلفي، ط2، الإسكندرية، دار الدعوة، ص23.
- الحموي، ي. (1993م) معجم الأدياء، تحقيق إحسان عباس، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج6، ص2685-2686.
- الحُميدي، م. (2002م) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق علي البواب، ط2، بيروت: دار ابن حزم، ج1، ص305، 397.
- الحوفي، أ. (1980م) الزَمخشي، ط2، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص25.
- خشيم، ع. (1986م) الجبايتان أبو علي وأبو هاشم، 1968م، ط1، الجامعة للبيبية، كلية الآداب والتربية، ص132.
- الخياط، ع. (1988م) الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ط.ج. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ص64-65.
- الدوري، ع. (1945م) دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ط1، بغداد: شركة الرابط، ص42-43.
- الرازبي، م. (1402هـ) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق د. علي النشار، بيروت، دار الكتب العلمية، ص45.
- الرازبي، م. (2000م) التفسير الكبير ويُعرف أيضًا بمفاتيح الغيب، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، ج6، ص290.
- الراوي، ع. (1980م) العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص361-362.
- الراوي، ع. (2006م) ثورة العقل مدرسة بغداد الاعتزالية دراسة فلسفية، ط1، القاهرة: دار الخلود للتراث، ص119-120.
- الزركلي، خ. (2002م) الأعلام، ط15، بيروت: دار العلم للملايين، ج2، ص55، ج4، ص7، ج6، ص256، ج8، ص108.

- الرمخشري، م. (1997م) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج4، ص216.
- الرمخشري، م. (1997م) المنهاج في أصول الدين، تحقيق سينا شمدكا، 1997م، المانيا: مكتبة Franz Steiner Verlag، ص67.
- سالم، ع. (1989م) التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري، القاهرة: دار الثقافة للنشر، ص235-237. 306-317.
- السيد، م. (1998م) الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، د.ط، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص143-148.
- السيوطي، ج. (1964م) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، بيروت، المكتبة العصرية، ج2، ص276.
- الشافعي، ح. (1991م) المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط2، القاهرة، مكتبة وهبة، ص19، 86-87، 89-91.
- شحاته، م. (1999م) الكمال بن الهمام وجهوده في علم الكلام، رسالة دكتوراه، القاهرة، مخطوط بكلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، ص35.
- صبحي، أ. (1984م) الزبيدية، ط1، مصر، الزهراء للإعلام العربي، ص179، 221.
- صبحي، أ. (1985م) في علم الكلام "المعتزلة"، ط5، بيروت، دار النهضة العربية، ص332.
- صبري، م. (1981م) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج3، ص5.
- الصعدي، أ. (2000م) الإيضاح شرح المصباح الشهير بشرح الثلاثين المسألة، ط1، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، ص240.
- ضميرية، ع. (1996م) مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، ط2، جدة، مكتبة السوادي للتوزيع، ص147.
- طه، ه. (1976م) الأدب العربي في إقليم خوارزم من الفتح العربي (93هـ) حتى سقوط الدولة الخوارزمية (628هـ)، ط1، بغداد: وزارة الإعلام، ص70-72.
- الطوسي، ن. (1979م) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، د.ط، النجف: منشورات جمعية منتدى النشر، ص135.
- عثمان، ع. (1971م) نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص389-398.
- العلوي، ي. (2008م) التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، تحقيق هشام حنفي سيد، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ج2، ص412-415.
- عمارة، م. (1994م) السلفية، ط1، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ص8.
- عمارة، م. (1997م) تيارات الفكر الإسلامي، ط2، القاهرة: دار الشروق، ص84-86.
- العمرجي، أ. (2000م) المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، ط1، القاهرة: مكتبة مديولي، ص80-82.
- الغزالي، م. (1983م) الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، ص175-176.
- فرغل، ي. (2007م) أهل السنة، ضمن موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي، إشراف وتقديم محمود زقزوق، ط1، مصر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص123، 126، 132.
- القاسمي، ج. (1979م) تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص56.
- قطولوغا، ق. (2006م) حاشية زين الدين قاسم على المسابرة، مطبوعة ضمن كتاب المسابرة في شرح المسابرة، ط1، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ج2، ص25-30.
- الماتريدي، م. (1994م) تأويلات أهل السنة، تحقيق إبراهيم عوضين والسيد عوضين، ط1، مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ج1، ص243.
- الماتريدي، م. (2000م) كتاب التوحيد، تحقيق د.بكر أوغلي ود. محمد أروشي، ط1، بيروت: دار صادر، ص215-216.
- مانكديم ششديو، أ. (1996م) شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، ط3، القاهرة: مكتبة وهبة، ص516-525. 779.
- مجموعة باحثين فارسيين. (1378هـ) دائرة المعارف العالمية الإسلامية "باللغة الفارسية"، تحرير كاظم موسى نجبوردي، د.ت، طهران، المركز العالمي لدائرة المعارف الإسلامية، م5، ص368.
- مجموعة من المؤلفين. (د.ت) دائرة المعارف الإسلامية، يصدرها باللغة العربية أحمد الشنتناوي وإبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس، مراجعة محمد مهدي علام، م9، مادة "خوارزم"، ص8.
- مذكور، ع. (2007م) الأشعرية، ضمن موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي، إشراف وتقديم د. محمود زقزوق، ط1، مصر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص102.
- المرتضى، ع. (1405هـ) جمل العلم والعمل ضمن رسائل المرتضى، إعداد السيد مهدي الرجائي، قم: دار القرآن الكريم، م3، ص13.
- المغازي، أ. (1979م) أسس الاتفاق في القضايا الفكرية بين المعتزلة وأهل السنة، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم: جامعة القاهرة، ص37-41.
- المغربي، ع. (1985م) إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وأراؤه الكلامية، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، ص20-22، 423-424. 240-241.
- المفيد، م. (1372هـ) أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق مهدي محقق، ط1، إيران: مؤسسة مطالعات إسلامي، ص16.
- المقبلي، ص. (د.ت) العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، د.ط، دمشق: مكتبة دار البيان، ص12، 228-230.

- ط1، فطر: دار الثقافة، ص64.
- المؤيدي، إ. (2006م) الإصباح على المصباح في معرفة الملك
الفتاح، تحقيق عبد الرحمن بن شاييم، ط1، عمان، مؤسسة الإمام
 زيد بن علي الثقافية، ص30، ص43.
- ميهوب، س. (2006م) أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية
والفلسفية، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ص19.
- المنسفي، م. (1990م) تبصرة الأدلة، تحقيق كلود سلامة، ط1،
 دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ج2، ص702-726،
 ص757.
- نصار، م. (2007م) السلفية، ضمن موسوعة الفرق والمذاهب في
 العالم الإسلامي، إشراف وتقديم د. محمود زقزوق، ط1، مصر،
 المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص377.
- المقدسي، م. (د.ت) البدء والتاريخ، د.ط، القاهرة: مكتبة الثقافة
 الدينية، ج6، ص121.
- مكدموت، م. (1413هـ) نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد،
 ترجمة علي هاشم، ط1، إيران: مجمع البحوث الإسلامية،
 ص121-123.
- الملاحمي، م. (2007م) الفائق في أصول الدين، تحقيق ويلفرد
 مادلونك ومارتين مكدموت، ط1، جامعة برلين الحرة: المعهد
 الإيراني للفلسفة، ومعهد الدراسات الإسلامية، ص247-256،
 ص384.
- الملاحمي، م. (مخطوط) المعتمد في أصول الدين، محفوظ في
 مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، علم الكلام تحت رقم (679)،
 ج1، ل/3ب.
- المناعي، ع. (1999) أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الأمامية،

The Divine Kindness Theory in the Latest Mutazeli School Compared with the Sunni School

*Mohammed Issa Al-Kasasspeh**

ABSTRACT

This research is dealing with the tenet issue, which represents how much is the Divine caring and auspices for the followership who are in charge, Motazeli school takes this issue under the name of: "Divine Kindness " most of the Motazeli's followers said that Allah is forced to give this kindness, while the Sunni's believed that "kindness Forcing part" is a very Frank ratification of Allah's Incapacitate, Or a reduction of his absolute ability.

After the liberation of the dispute which was revolving between the Motazeli and the Sunni, it turned out that the most of the controversy between both school was phonetic, so forcing the kindness to Allah's behavior in Motazeli's opinion means that Allah never retreating his eternal intended knowledge, otherwise he will be accused of shortage and ignorance which is impossible.

The kindness shouldn't be for the whole followership, instead, it is given upon Allah's willing and upon evidences concerning the conditions of followership and their tendency to obey or not, according to the knowledge of Allah and his ability which concerning the possibilities.

Keywords: Islamic sects, Motazelah, Divine kindness, Divine Justice

* Faculty of Shari'ah, The World Islamic Sciences and Education University, Jordan. Received on 25/10/2014 and Accepted for Publication on 28/1/2015.