القدرة والإرادة عند الإمام الجويني
رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد:

أحمد أريسة الخالق

رقم القيد:

٣٣,٢١,٠٦٥

قسم العقيدة

كلية الدراسات العليا

جامعة دار السلام كونتور

معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة

كونتور فونوروكو إندونيسيا

٢٠١٦/١٤٣٧

القدرة والإرادة عند الإمام الجويني
رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد:

أحمد أريسة الخالق

رقم القيد:

٣٣,٢١,٠٦٥

إشراف:

الأستاذ الدكتور أمل فتح الله زركشي.M.A

قسم العقيدة

كلية الدراسات العليا

جامعة دار السلام كونتور

معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة

كونتور فونوروكو إندونيسيا

٢٠١٦/١٤٣٧

UNIDA

GONTOR

UNIVERSITY OF DARUSSALAM GONTOR

Abstrak

Ahmad Arisatul Cholik, 2016, *Qudrah dan Irodah Menurut Imam Al-Juwayni.* Pembimbing: **Prof. Dr. Amal Fathullah Zarkasyi,** M.A

Kata Kunci : *Qudrah dan Iradah, Imam Al-Juwayni, Asy'ari, Af'al Ibad.*

Perdebatan dalam ilmu kalam khususnya masalah *af'al ibad* seringkali melahirkan tuduhan-tuduhan yang tidak sesuai dengan faktanya. Salah satunya tuduhan yang ditujukan terhadap Imam Juwayni yang merupakan salah satu ulama Asy'ariyyah. Tuduhan ini berawal dari pernyataan Imam Juwayni yang mengatakan bahwa *qudrah haditsah* mengandung pengaruh terhadap terjadinya perbuatan, manakala para ulama Asy'ary sebelum al-Juwayni tidak pernah berpendapat demikian. Di sisi lain, secara sekilas Mu'tazilah mengatakan demikian. Akibatnya beberapa ulama melontarkan tuduhan kepada beliau bahwa pemikiran Imam Juwayni condong terhadap pemikiran Mu'tazilah. Padahal faktanya tidaklah demikian.

Berdasarkan paparan data diatas, peneliti inginmengetahuipandangan Imam Juwayni terhadap masalah *Qudrah* dan *Irodah*. Apakah pendapatnya condong kepada Mu'tazilah atau tidak.

Penelitian ini termasuk jenis penelitian pustaka (*library research*). Di dalamnya peneliti menggunakan pendekatan akidah-teologis (*dirasah 'aqdiyah kalamiyah*).Adapun metode yang digunakan ada dua; *pertama,* metode deskriptif. Metode ini digunakan dalam rangka untuk menyuguhkan data-data yang berkaitan dengan isu permasalahan.*Kedua,* metode deskriptif analitis. Metode ini digunakan dalam rangka menganalisa pemikiran *Imam Juwayni* dengan membaca buku-buku karangan beliau, atau sumber rujukan lain yang menjelaskan tentang pemikiran beliau serta membandingkannya dengan data lain yang bersangkutan. Dari pembacaan itu, penulis mencoba mengambil kesimpulan sebagai jawaban terhadap isu yang diangkat.

Hasil penelitian ini menunjukan bahwa pandangan Imam Juwayni terhadap teori *Qudrah* dan *Irodah*cukup unik. Ini berdasarkan pandangan beliau yang belum banyak dikemukakan oleh ulama Asy'ariyah sebelumnya. Imam Juwayni berpandangan bahwa daya *(Qudrah)* mempunyai pengaruh terhadap terjadinya perbuatan manusia.Menurut Imam Juwaynipandangan itu perlu dan mesti dilakukan, karena secara nyata daya dan kehendak manusia bisa dirasakan mempunyai pengaruh terhadap terjadinya perbuatan.Di sisi lain, kaum Mu'tazilah pun berpandangan demikian. Perbedaanya adalah jika menurut Imam Juwayni daya mempunyai pengaruh, namun tidak sampai kearah penciptaan perbuatan, sedangkan menurut Mu'tazilah sampai ke arah penciptaan. Untuk menghindari pemahaman dari faham jabariyah dan mu'tazilah sekaligus, Imam Juwaini menggunakan pendekatan yang berbeda dengan menerangkan bahwa terjadinya perbuatan manusia melalui proses yang berliku yang merupakan pengaruh dari adanya daya (*qudrah*) dan daya ini diistilahkan oleh Imam Juwayni sebagai sebab terjadinya perbuatan, yang selanjutnya sebab itu disebabkan oleh sebab lain hingga kembali ke sebab pertama yang tidak membutuhkan sebab lain, yaitu Sang Maha Pencipta.Berdasarkanhasil data ini, penulismenilaibahwa Imam JuwaynitidakcondongkeMu'tazilahdanbukan pula seorangMu'tazily. Dan caraberfikir Imam JuwaynimasihAsy'ariyah.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa penelitian ini jauh dari kata sempurna. Karenaitu, penulis berharap kepadapeneliti selanjutnya agar mengupas lebih tuntas dan lebih mendalam pembahasan tentang *qudrah* dan *irodah* menurut Imam Juwayni. Semoga kajian sederhana dan masih banyak kekurangan ini dapat memberi manfaat bagi penulis khususnya dan khalayak pembaca yang budiman pada umumnya. SemogaAllah Subhanahu waTa'ala senantiasa menunjukkan kita pada jalan yang lurus.

ملخص البحث

أحمد أريسة الخالق، ٢٠١٦،**القدرة والإرادة عند الإمام الجويني.** المشرف: الأستاذ الدكتور أمل فتح الله زركشي، MA

الكلمات الرئيسة: القدرة، الإرادة، الجويني، الأشعري، أفعال العباد.

الحوار في مسألة علم الكلام خاصة في قضية أفعال العباد فد يحصل مرارا الاتهامات ليس كما حقيقتها. وقد تكون من هذه الاتهامات ما تصيب وترام إلى الإمام الجويني حيث أنه من احد علماء الأشعرية. وبدأ هذا الاتهام من قول الإمام الجويني الذي قرر فيه وجد تأثير القدرة الحادثة في المقدور، أو في فعل العبد، وكان العلماء الأشعرية لم يقل أحد مثله من قبل. وفي حين، كان المعتزلة يقول معلتا بتأثير القدرة في وجود الفعل. فمما يتولد من هذا الموقف، قد يرمي بعض العلماء الاتهام إلي الإمام الجويني بأنه يميل إلى الاعتزال. مع أن الواقع ليس مثل هذا.

مستندا من المعلومات السابقة، فأراد الباحث في هذا البحث معرفة آراء الإمام الجويني في مسألة القدرة والإرادة. أكان آراء الإمام الجويني يميل إلى الاعتزال أم لا. وكان هذا البحث من البحوث المكتبية ومن الدراسة الكلامية. ويسير هذا البحث على المنهجين، هما المهنج الوصفي وثانيا المنهج الوصف التحليلي. فالأول، استعمل الباحث هذا المنهج لوصف ظاهرة من الظواهر التي تتحكم فيها بجمع المعطيات وترتيبها نموذجا للوصول إلى الاستنباط. والثاني، يقوم هذا المنهج لأداء التحليل من آراء الإمام الجويني بمطالعة كتبه أو المصادر الثناوية التي تبحث عن آرائه ثم المقارنة أو المواصلة بطريقة الحوار بين الفكرة الرئيسية والفكرة الثانية المناسبة بما فيها. ومن هذه العملية، أراد الباحث أخذ الاستنباط ليكون جوابا من المسائل المبحوثة.

فقد انتهى الباحث بأن آراء الإمام الجويني في مسألة القدرة والإرادة منفرد، حيث أن آراءه لم يقل علماء الأشعرية مثله من قبل. رأى الجويني بأن القدرة لها أثر في فعل العبد. وزعم الجويني أن هذا الاعتقاد لا زم الاتباع، لأنه معروف عند الحس أن القدرة والإرادة لهما أثر في تنفيذ الفعل. وفي حين، رأى المعتزلة مثله. والفرق يعني إذا كان الجويني يرى بتأثير القدرة في المقدور، حيث أن التأثير ليس في الإيجاد والخلق. وأما المعتزلة أثبتوا بأن التأثير في الخلق والإيجاد. ولابتعاد عن مفهوم الجبر والاعتزال، فبين الجويني آراءه في هذه المسألة بطريقة لم يفعل الأشاعرة مثله من قبل. حيث أن وقوع الفعل يكون على الإجراءات المختلفة التي كانت هذه الإجراءات من وجود تأثير القدرة ، فهذه القدرة هي الأسباب عند الجويني، ولكن كانت هذه الأسباب ليست مستقلة إبتداء، أعنى في وجودها فهي معلولة ومتأثرة بغيرها حتى تنتهي هذه المعلولات إلى مسبب الأسباب، وهو الخالق تعالى. من هذا البحث، استنبط الباحث بأن الجويني لا يميل إلى الاعتزال بل ولا معتزليا وكان مذهبه لم يزل أشعريا

وأخيرا، يعترف الباحث أن هذا البحث لا يزال بعيدا عن الكمال. ولذلك، يرجو على الباحث القادم أن يكتشف ويتعمق أكثر في القدرة والإرادة عند الإمام الجويني. والغرض منه هو لتصحيح سوء الفهم حول هذه القضية. عسى أن يكون هذا البحث البسيط وفيه نقائص كثيرة قد توفر منافع للباحث خوصوصا وللقارئين عموما. نسأل الله العظيم أن يوفقنا إلى صراطه المستقيم.

من هدي القرآن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ (٦٥) لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ (٦٦)

سورة التوبة]١٦[: ٦٥-٦٦

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

سورة النساء]٤[: ٩٤

مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا

سورة الإسراء]١٧[: ١٥

سعادة مدير كلية الدراسات العليا
جامعة دار السلام كونتور

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد،

فبعد الاطلاع على الرسالة التي أعدها الطالب:

الاسم : أحمد أريسة الخالق

رقم التسجيل : ٣٣،٤١،٠٦٥

عنوان الرسالة : **القدرة والإرادة عند الإمام الجويني**

وافق المشرف على تقديمها إلى مجلس مناقشة رسالة الماجستير.

هذا، وتقضلوا بقبول فائق الاحترام وجزيل الشكر.

تحريرا بسيمان، ١١ رمضان ١٤٣٧ه

١٦ يونيو ٢٠١٦م

المشرف،

الأستاذ الدكتور أمل فتح الله زركشي، M.A

كلية الدراسات العليا جامعة دار السلام كونتور
معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة
كونتور – فونوروكو – إندونيسيا

رسالة مدير كلية الدراسات العليا

حضرة مدير كلية الدراسات العليا
بجامعة دار السلام كونتور فونوروكو إندونيسيا

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تسلمت كلية الدراسات العليا بجامعة دار السلام كونتور فونوروكو إندونيسيا البحث الذي قدمه الطالب:

الاسم : أحمد أريسة الخالق

رقم دفتر القيد : ٣٣٫٢١٫٠٦٥

العنوان : **القدرة والإرادة عند الإمام الجويني**

للحصول على درجة الماجستير (S2) في قسم العقيدة كلية للدراسات العليا في العام الجامعي: ١٤٣٦ هـ ٢٠١٥ م.

تحريرا بسيمان، ١٣رمضان ١٤٣٧هـ
١٨ يونيو ٢٠١٦م

مدير كلية الدراسات العليا،

الدكتور حامد فهمي زركشي، M.Ed, M.Phil

د

كلية الدراسات العليا جامعة دار السلام كونتور
معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة
كونتور - فونوروكو - إندونيسيا

UNIDA GONTOR

تقرير لجنة مناقشة الرّسالة

قامت لجنة مناقشة رسالة الماجستير في كلية الدراسات العليا جامعة دار السلام كونتور بإجراء المناقشة في :

إليوم : السبت

التاريخ : ١٣ رمضان ١٤٣٧ هـ ١٨ يونيو ٢٠١٦ م

فقرّرت بأنّ الطالب المذكور أدناه :

الاسم : أحمد أريسة الخالق

القسم : العقيدة

رقم التسجيل : ٣٣,٢١,٠٦٥

عنوان الرسالة : **القدرة والإرادة عند الجويني**

قد دافع عن رسالته أمام لجنة المناقشة وتقرير قبولها شرطا لنيل درجة الماجستير في قسم العقيدة.

تتكون لجنة المناقشة من السادة الأساتيذة:

١. الدكتور أمل فتح الله زركشي، M.A رئيسا (_____)

٢. الدكتور سوجيات زبيدي، M.A مناقشا (_____)

٣. الدكتور نور هادي إحسان، MIRKH مناقشا (_____)

تحريرا بسيمان، ١٣ رمضان ١٤٣٧هـ

١٨ يونيو ٢٠١٦م

هـ

كلية الدراسات العليا جامعة دار السلام كونتور
معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة
كونتور - فونوروكو - إندونيسيا

UNIDA GONTOR

الإقرار

أنا الموقع أدناه :

الإسم الكامل : أحمد أريسة الخالق

رقم التسجيل : ٣٣,٢١,٠٦٥

عنوان الرسالة : **القدرة والإرادة عند الإمام الجويني**

أقرّ بأن هذا البحث عمل أصيل لي وليس جزءا من كتاب منشور أو رسالة جامعية أخري. وإذا ثبت استقبالا أن هذا البحث منتحل، أنا مستعدّ لتحمل المسئولية وقبول أية عقوبات أكاديمية حسب ما تنصّه لوائح الجامعة، ولن يكون المسئولية على كلية الدراسات العليا جامعة دار السلام كونتور.

تحريرا بسيمان، ١٣رمضان ١٤٣٧هـ

١٨ يونيو ٢٠١٦م

صاحب الإقرار،

أحمد أريسة الخالق

الإهداء

أهدى هذه الرسالة:
إلى من تعهداني بالتربية في الصغر، إلى من أمر ربي ببرهما وخفض الجناح لهما
حبا لهما ووفاء بحقهما، أبي الذي لم يبخل علي يوما بشيء
وأمي التي ذودتني بالحنان والمحبة
حفظهما الله

إلى قرة عيني زوجتي فرشى أدمن أيدا وولدي بدري اللذان شجعا الباحث
لإتمام كتابته الرسالة، وحين كتب الباحث هذا الإهداء كان الدموع يسيل
من عينه دليلا علي الشيكر العظيم من نعم الله وفرصه التي لا تخصي،
حفظهما الله وأدخل الله الجنة

إلى سماحة المشرف
الأستاذ الدكتور أمل فتح الله زركشي، .M.A
شكر واعتراف وتقدير لجنابه الوفي ربنا يحفظه ويرعاه رعاية تامة
ويمتعنا بطول حياته في عافية وسلامة

إلى كل من علمني حرفا
وأخذ بيدي في سبيل تحصيل العلم والمعرفة
وإلى إخواني وأصدقائي وأساتذتى المحبوبين بجامعة دار السلام كونتور
إليهم جميعا أهدي ثمرة جهدي ونتاج بحثي المتواض

كلمة شكر وتقدير

إن الحمد لله والثناء عليه، حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده. أشهد أن لا إله إلا الله هو الذي سخر لنا ما في السموات والأرض وأبغي علينا ظاهرة وباطنا. وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق وهدانا إلى صراط الله المستقيم، اللّٰهُمَّ صل وسلم على عبدك ونبيك محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فبعون الله تعالى ورحمته تمت كتابة هذا البحث المتواضع. وتمكّن في قلب الباحث الرجاء لتكون ذات القطعة من علوم الله نافعة لنفسه ولغيره.وكان تمامه لا يتأتى إلا بأسباب جعلها الله تعالى في سبيله، ولما كان شكر الناس من لوازم شكر الله، يقدم الباحث جزيل الشكر وعظيم التقدير مع دعاء الخير والحسنى فى الدنيا والآخرة إلى كل من له فضل علي، وأخصهم بالذكر هؤلاء الكرام، وهم:

١. أصحاب الفضيلة رؤساء معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة، الدكتور كياهي الحاج عبد الله شكري زركشي،M.A وكياهي الحاج حسن عبد الله سهل وكياهي الحاج شمس الهادي عبدان، S.Agالذين نال الباحث شرف الانتماء إلى تربيتهم. حفظهم الله تعالى وبارك الله علينا والمسلمين بطول بقائهم.
٢. فضيلة رئس جامعة دار السلام اكونتور الأستاذ الحاج الدكتور أمل فتح الله زركشي، M.Aحفظهم الله جميعا ورعاهم، ومتّعنا بدوام عافيتهم وطول حياتهم.

٣. فضيلة مدير الدراسات العليا بجامعة دار السلام كونتور، وهو الحاج الدكتور حامد فهمي زركشي،M.Ed, M.Phil ورئيس قسم علم العقيدة في كليةأصولالدين الحاج الدكتور محمد خالد مصلح، M.A وأعوانهما في هذه الكلية الحبيبة.

٤. سماحة المشرفالأستاذ الحاج الدكتور أمل فتح الله زركشي، M.Aالذى أفاض على الباحث عنايته التامة في إشراف هذا البحث، وأسدى عليه التسهيلات العديدة إلى أن يشم هذا البحث رائحة الوجود.

٥. سادات المحاضرين في كلية الدراسات العليا الذين تفضلوا وتكرموا على الباحث بسعة علومهم وعلو همتهم وتوجيهاتهم وإرشاداتهم.

٦. والدا الباحث، السيد بدري والسيدة أمي النافعة الذين ربوا ورحموه منذ ولادته ودعَوا الله له صباح مساء بالخير والعافية في الدنيا والآخرة، وساندوه بكل ما يملكون فلا يتأتى له حق شكرهم طول حياته. والبر إليهم حق واجب نطق به نصوص الوحي، فيرجو الباحث أن يتغمدهم من الله جل وعلا برحمته وعفوه ورضوانه في الدارين وأن يثيبهم جنته.

٧. وقرة عين الباحث زوجته فرشى أدمن أيدى اللتي شجعت الباحث لإتمام كتابته الرسالة، وحين كتب الباحث هذا التقديم كان الدموع يسيل من عينه دليلا علي الشيكر العظيم من نعم الله وفرصه التي لا تخصي.

٨. أصهاري السيد برجو والسيدة ساتون اللذان شجعاني في إتمام دراسته.

٩. وزمرة الأسر في كديري وفونوروغو، من أخي على إخونطو وأهله، وموجيانطو وأهله، وأحمد عارفين وأهله، و السيد مرجيانطو وأهله، والسيد مرنو وأهله، غيرهم.

١٠. رؤساء معهد الأيمان، كياهي الحاج إمام باجوري، الدكتورة الحاجة ساعية

أم التقوى، وزمرة الاساتذة هناك.

١١. زملاء الباحث في برنامج إعداد كوادر علماء المستقبل(PKU) للدور V وكلية الدراسات العليا الذين أتاحوا للباحث حياة علمية حية مغمورة بالحوارات العلمية والمعايشة الأخوية، وأسأل الله تعالى لهم التوفيق فى الدارين، آمين.

وأخيرا يرفع الباحث أكف الضراعة والتضرع إلى المولى الكريم عز وجل أن يجزى الجميع بالخير والإحسان والحسنى فى هذه الدنيا ودار الآخرة فإنه ولي ذلك وأهله فإنه نعم المولى ونعم النصير ومجيب السائلين.

تحريرا بسيمان،١٦ رمضان ١٤٣٧

٢١ يونيو ٢٠١٦

الباحث،

أحمد أريسة الخالق

محتويات البحث

فكرة تجريدية إندونيسية ..... د

فكرة تجريدية عربية ..... هـ

رسالة المشرف إلى عميد كلّية الدراسات العليا ..... ز

رسالة عميد كلّية الدراسات العلياعن تسليم البحث ..... ح

تقرير لجنة مناقشة الرسالة ..... ظ

إقرار ..... ي

من هدي القرآن ..... و

الإهداء ..... ك

كلمة شكر وتقدير ..... م

محتويات البحث ..... ف

الباب الأول : المقدمة:

الفصل الأول: خلفية البحث ١

الفصل الثاني: تحديد المسالة ٦

الفصل الثالث: أهداف البحث ٦

الفصل الرابع: أهمية البحث ٦

الفصل الخامس: البحوث السابقة ٧

الفصل السادس: الإطار النظري ١٠

الفصل السابع: منهج البحث ١٤
الفصل الثامن: تنظيم كتابة البحث: ١٧
الباب الثانى: دراسة حياة الجويني وعصره وثقافته..... ١٩
الفصل الأول: لمحة عن سيرة الجويني..... ١٩
المبحث الأول: إسمه ونسبه وكنيته ولقبه..... ١٩
المطلب الأول: إسمه ونسبه ١٩
المطلب الثاني : كنيته ولقبه ٢١
المبحث الثاني: مولده ونشأته وبيئته العلمية..... ٢٢
المطلب الأول: ولادته ٢٢
المطلب الثاني: نشأته ٢٤
المطلب الثالث: بيئته العلمية..... ٢٥
المبحث الثالث: رحلته إلى نيسابور ٣٠
المبحث الرابع: شيوخه وتلاميذه..... ٣٥
المطلب الأول: شيوخه ٣٥
المطلب الثاني: تلاميذه ٣٨
الفصل الثاني: لمحة عن عصر الجويني وثقافته ٤٢
المبحث الأول: ملامح عصره ٤٢
المبحث الثاني: منهجه ومذهبه الكلامي..... ٥٠
المطلب الأول: منهجه في الكلام ٥٠
المطلب الثاني: مذهبه في الكلام..... ٥٤

المبحث الثالث: مصنفاته ٥٧
المبحث الرابع: وفاته ٥٩
الفصل الثالث: النظريات العامة في القدرة والإرادة ٦٠
المبحث الأول: القدرة عند النظريات العامة..... ٦١
المطلب الأول: تعريف القدرة ٦١
المطلب الثاني: الفرق بين القدرة والاستطاعة ٦٤
المطلب الثالث: تقسيم القدرة..... ٦٥
المبحث الثاني:الإرادة عند النظرية العامة ٦٦
المطلب الأول: تعريف الإرادة ٦٦
المطلب الثاني: تقسيم الإرادة ٧٠
المبحث الثالث: مقارنة القدرة والإرادة في الفعل ٧١
الباب الثالث: القدرة والإرادة عند الإمام الجويني ٧٥
الفصل الأول: تعريف القدرة والإرادة عند الإمام الجويني ٧٥
المبحث الأول: تعريف القدرة عند الإمام الجويني ٧٥
المبحث الثاني: تعريف الإرادة عند الإمام الجويني ٧٦
المبحث الثالث:تقسيم القدرة والإرادة عند الإمام الجوين ي ٧٩
الفصل الثاني: القدرة والإرادة بالنسبة من الصفات الإلهية عند الجويني..... ٧١
الفصل الثالث: : القدرة والإرادة في قضية أفعال العباد عند الجويني.٩٢
المبحث الأول:القدة والإرادة وحقيقة الأفعال عند الجويني... ٩٣

المبحث الثاني: الكسب عند الإمام الجويني ١٠٢
المبحث الثالث: مقارنة القدرة والإرادة عند الإمام الجويني.١٠٨
المبحث الرابع: دور القدرة والإرادة في أفعال العباد عند الجويني.١١٢
المطلب الأول: في عدم صلاحية القدرة بالضدين..... ١١٣
المطلب الثاني: تأثير القدرة الحادثة في المقدور عند الجويني.١١٤
الباب الرابع: الخاتمة..... ١٢٥
أ. نتائج البحث..... ١٢٥
ب. الاقتراحات ١٢٧
ج. الاختتام..... ١٢٨
المصادر والمراجع..... ١٢٩

الباب الأول
المقدمة

أ. خلفيات البحث

إن قضية القضاء والقدر إحدى الموضوع في مسألة العقيدة التي تدعو الناس إلى الاهتمام بها في كل عصر من العصور. حتى كأنّ لم يخلو كلام الناس في مختلف الأزمنة سلفا وخلفا، من هذه القضية لاتصالها كثيفا بشأن الناس نحو حياتهم وفي معاملتهم إما بين بعضهم ببعض أو مع ربهم. وفي هذا المعنى يقول الدكتور عبد الحليم محمود: « إن مسألة القدر، أو الجبر والاختيار، أو أفعال العباد قد شغلا الفكر الإنساني منذ القدم، وإذا أثيرت في أي وسط فإنها تقسمه إلى قسمين يقول أحدهما بالجبر والآخر بالإختيار».[1]

ولأهميتها، لا يزال الناس أتوا أنفسهم إلى فهم هذه القضية، فمنهم سالمون عقيدتهم فيسعدون ومنهم منحرفون بالزيغ والبدع فطغت فكرتهم. فهذه القضية من كلام مهم بل صعب وكم من بعد عقيبها صارت منشأ لضلالات عظيمة. وذكرنا العلامة ابن القيم، حيث يقول:» سلك الجماهير والعقلاء في هذا الباب، وركبوا كل صعب وذلول وقصدوا الوصول إلى معرفته»، وقال الدكتور سليمان الأشقار: إن هذا الموضوع، زلت فيه أقلام كثير من الناس وضل فيه كثير من الذين أعطوا

[1] محمد حربي، **ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره**، (بيروت: عالم الكتب،١٩٨٧)، ص. ١٦٧

ذكاء وفطنة، ولا يزال هذا الباب من أعوص الأبواب التي خاض فيها الخائضون، وكثير من أهل الضلال أتوا من الانحرافات في باب القدر،[٢] وقال إبراهيم مدكور: إن هذه القضية تعد من أولى المشاكل العقلية التي إستوقفت المسلمين».[٣] وغيرها من الآراء التي تدل على صعوبة وخطورة هذه القضية.

ومما ذكرنا، نعلم بأن هذه القضية مهمة عظيمة من عدة الجهات. إما أن تكون هي ركن من أركان الإيمان و إما من ضمن علاقتها الكثيفة بمسألة عقائدية، وإما ان تكون هذه القضية لها علاقة عميقة بتقدم الأمة وتأخرها. فالناس إذا غلبهم الفهم بالجبر المحض، فقد يثيرهم إلى الكسل واليأس.[٤] بوجود هذه الخطيرة، فإن السعي للوصول إلى الفهم الصحيح عن القضاء والقدر أهم بعد الأمر بالإيمان بهما.

ومما يتعلق بهذا الهدف، من أولي المشاكل في القضاء والقدر هي قضية أفعال العباد. وما زالت هذه المشكلة مثار اهتمام الباحثين من أرباب الديانات السابقة والفلسفات القديمة.[٥] كما كانت موضع خلاف كبير من جميع الفرق الإسلامية، قديما وحديثا وخاصةً منهم الجبرية والقدرية والمعتزلة وأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية والسلف أو الحنابلة. بل وما زالت هذه المسألة حية معاصرة تشعل العقل

---

[٢] عمر سليمان عيد الله الأشقار، **العقيدة في ضوء الكتاب والسنة: القضاء والقدر**، (الأردن: دار النفائس، ٢٠٠٥)، ص. ٦

[٣] ابراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ج ٢، ص. ٩١

[٤] هشام عبد الرزاق الحمصي، **القضاء والقدر حق وعدل**، الرسالة الأكاديمية،غير مطبوعة، ص. ٢

[٥] ابراهيم مدكور، **في الفلسفة ...**، ص. ٩٠

الإنساني وتؤرقه. قال محمد صالح الزركان، إن هذه المسألة هي أهم مشكلة يتناولها علم الكلام والفلسفة بعد مسألة وجود الله.[٦]

وإذا رجعنا إلى التاريخ في علم الكلام،[٧] لقد افترقت الفرق والنحل على حسب اختلافهم في الآراء والمذهب في هذه القضية. وإذا حاولنا إلى تدقيق هذه المعرفة، فتدور قضية أفعال العباد بين الجبر والاختيار. بين الجبرية الذين يغلون في نفي قدرة العبد وإرادته ويسلب وجود الاختيار،.[٨] و بين المعتزلة الذين قالوا بحرية إرادة الإنسان ونفي القدر وأن العبد خالق أفعالهم ولا محدث سواهم.[٩]

نظرا إلى ما يبرز لكل من الجبر والاختيار من كل وجهتين ذلك أن ما يدعو إلى الجبر كون قدرة الله تعالى شاملة غير محدودة. فلو قيل إن الإنسان يستقل بتنفيذ أفعاله، فهذا يعني أن هناك أفعالا لا تدخل في قدرة الله، أي أن قدرة الله محدودة. وهذه النتيجة لا يقبلها أحد من المسلمين، إذ الكل يعترفون بأن الله خالق كل شيئ. فلا بد إذن من التسليم بأن أفعال العباد من صنع الله. ولكن التسليم بالجبر هذا يفضي إلى مشكلة أخرى، وهي مشكلة التكليف. وقد جاء هذا الدين بتكليف معينة يثاب فاعلها ويعاقب تاركها.[١٠] والتكليف لا يمكن فهمه الا إذا كان الإنسان

---

[٦] محمد صالح الزركان، **فخر الدين وآراؤه الكلامية والفلسفية**، (القاهرة: دار الفكر، ١٩٦٤)، ص. ٥٢٠

[٧] وقيل نشأ القول بهذا في آخر عهد الصحابة، إسماعيل محمد القرني، **القضاء والقدر عند المسلمين: دراسة وتحليل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ص. ٣٦

[٨] أشرف حافظ، **الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي** (طرابلس: منشورات دار النخلة،١٩٩٩)، ص. ٢١.

[٩] نقلا من قول القاضي عبد الجبار: « وأن الله أقدرهم على ذلك ولا فاعل لهم ولا محدث سواهم». القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج.٦، ص. ٤١

[١٠] ابو منصور عبد الله القهار بن طاهر التميمي البغدادي، **كتاب أصول الدين** (بيروت: دار

قادرا ومختارا على فعل الشيئ وعلى تركه.

وقد قام بين هذين المذهبين مذهب أهل السنة وأهل الحق القائل بنظرية الكسب يقوم على موقف متوسط بين الغلو الجبري وبين الغلو المعتزلي، وهم ثلاثة فرق: الأشاعرة،[١١] والماتريدية[١٢] والسلف. ومن أشهرهم القائلون بالكسب الأشاعرة، نسبة إلى الأشعري.[١٣]

وانطلاقا من هذه المشكلة، يحاول الباحث بتحليلها باختيار أحد من علماء الأشاعرة هو أبو المعالي الجويني الملقب بضياء الدين المعروف بإمام الحرمين (ت ٤٧٨ه). كان الجويني تلميذ أبي القاسم الإسفراييني حيث هو تلميذ القاضي أبي بكر الباقلاني، وهم من كبار الأشاعرة في عصرهم. وإذا كان قد فعل القاضي الباقلاني بتنظيم المذهب الأشعري، فعلى يدي الإمام الجويني وتلميذه الإمام الغزالي انتشر هذا المذهب وجعله مشهورا في الشرق.[١٤]

فمشكلة الكسب لدي الأشعري، فأتى إمام الحرمين بوجه أوضح وعالجها معالجة شبيهة بمعالجته على استخدام المنهج العقلي. فعرض وجهة النظر الأشعرية التي تقرر أن الأفعال كلها مخلوقة لله، فلا خالق

الكتب العلمية، ١٩٢٨)، ص. ٢٠٦

[١١] أشرف حافظ، **الجبر والاختيار ..**، ص. ٤٩

[١٢] ظهر الماتريدي في نفس فترة ظهور الأشعري، وكان الماتريدي يدعوا إلى نفس المبادئ التي يدعوا إليها الأشعري مع خلال بسيط. خير الدين الزركلي، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص. ١٩

[١٣] أبو حسن الأشعري (ت. ٣٢٤ ه). أبو العباس شمس الدين بن محمد بن أبي بكر خلكان، **وفيات الأعيان أنباء الزمان** (مصر: مطبعة السعادة، ١٩٤٨)، ج ٣، ص. ٣٩٨.

[14] M.M. Sharif (ed), *A History Of Muslim Philosophy,* (Wesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), vol. 1, p. 242.

ولا مخترع سواه.[١٥] وقابلها برأي المعتزلة المعارض، وتلك طريقته في الجملة، ويتلخص هذا الرأي في أن العباد موجدون لأفعالهم ومخترعون لها بقدرهم، وهي بهذا لا يتصف بأنها من مقدورات الله، لأن المقدور الواحد لا يتعلق بقدرتين.[١٦] بالظاهر، قد يخالف الجويني بالأشعري، وهو في قول تأثير القدرة في المقدور.[١٧]

بسبب هذا الخلاف، لقد أتى مشكلة أخرى تجاه آراء الجويني في أفعال العباد بأنه يميل إلى المعتزلة. فكما يقول محمد حربي: «فـإن إمام الحرمين خالف الأشعري في هذا وذهب إلى أن الله يوجد للعبد القدرة والإرادة وهما يوجدان المقدور وهذا هو مذهب المعتزلة».[١٨] ويقول ثوريا: أن أقوال الجويني في أفعال العباد يشير إلى مذهب المعتزلة والأشعرية والماتريدية معاً».[١٩] بل كما يقول إسماعيل أن الآراء التي حملوها الجويني يقترح حلا ويقدم دواءً لمرض الصعوبة على فهم آراء الأشعري في الكسب.[٢٠]

ولما بحث الباحث عن مصدر هذه المسألة، يبدو أنها تصدر من إثبات الجويني بتأثير القدرة في المقدور. حيث أن لا يثبتها الأشعري والباقلاني والاسفراييني خوفا من انزلاقهم إلى مذهب الاعتزال. فالإثبات لدي الجويني بوجود تأثير قدرة العبد وإرادته في المقدور الذي يرميه بعض

[١٥] أبو المعالي الجويني، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠)، ص. ١٨٧

[١٦] **المرجع نفسه**، ص. ١٨٨-١٩٢

[١٧] الشهرستني، **نهاية الإقدام...**، ص. ٦٧-٦٨

[١٨] محمد حربي، **بن تيمية وموقفه...**، ص. ١٦٧

[19] Tsuroya Kiswati, *Al-Juwayni Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005), p. 3

[20] Ismail Haji Abdullah, *The Influence of Imam Juwayni …*, p. 207

العلماء قريب بمذهب الاعتزال.[٢] وهذا الذي يثير الباحث إلى بحث هذه المسألة، وهي القدرة والإرادة عند الإمام الجويني.

ب. تحديد المسألة

ليكون هذا البحث مركزا ولا ينحرف عن هدفه المرجو، مؤسسا على خلفيات البحث المذكورة، حدد الباحث بحثه فيما يتعلق بالقدرة والإرادة عند الإمام الجويني على الأمور الآتية:

١. كيف نظرية القدرة والإرادة في قضية أفعال العباد عند الإمام الجويني ؟
٢. ما مذهب الإمام الجويني في هذه القضية الكلامية ؟

ج. أهداف البحث

وأما تحديد الأغراض هذا البحث فيما يلي:

١. الكشف عن حقيقة القدرة والإرادة عند الجويني
٢. الكشف عن مذهب الجويني في نظرية القدرة والإرادة

د. أهمية البحث

ويرجى من هذا البحث إيجاد وحصول المنافع والفوائد الآتية:

١. ليكون هذا البحث سهما علميا للقراء ومعطيا فكريا لمن يريد الدقة والتعمق في الدراسة العقيدة الكلامية، خاصة في نظرية القدرة والإرادة في قضية أفعال العباد. وكذلك أن يستنصح القارئ مع شخصية الإمام الجويني المتقدم في مجال الفكرة ولكن لا يخرج

[٢] عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧)، ص. ٥٦١.

عن حد الاعتدال.

٢. انه يعالج مسألة من صميم أصول العقيدة الإسلامية.

٣. أن يبرز هذا البحث حقيقة دور القدرة والإرادة وعلاقتهما في الأفعال الإنسانية. وكذلك يعرض البحث ظاهرة المعتزلة، فينقض البحث آراءهم، ويرد على تلك الشبهات من خلال الأدلة الشرعية والعقلية، وتوضيح فهم الجويني في هذه القضية الذي كان قيل عنه يميل إلى المعتزلة مع أنه من كبار الأشاعرة وأئمة أهل السنة والجماعة.

هـ. البحوث السابقة

كان بحث خاص في البحوث السابقة له فائدة جليلة لدي الباحث في بناء فكرته على تقرير عنوان البحث، وكانت هذه الفكرات قد تكون سهمًا مهمًّا للبحث إما من عند نفس الباحث أو من البحوث السابقة حتى حصل الباحث إلى هذا الموضوع. ومن فائدتها يمكن للباحث أخذ البحوث السايقة أساسا لنظرية بحثه فيما يلي خصوصا في تحديد المسألة لدي الباحث.[٢٢]

كما ذكرنا في السابق، أن هذا البحث يتركز بحثه في القدرة والإرادة عند الإمام الجويني. أراد الباحث في هذا البحث كشف آراء الجويني في القدرة ولإرادة مع كشف حقيقة مذهبه الكلامية في هذه القضية. لقد وجد الباحث بحثا يتعلق بهذا البحث، وهي:

---

[22] Sylvia Saraswati, *Cara Mudah Menyusun Proposal Skripsi, Tesis, Disertasi,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), p. 49

ما صنفته ثوريا كسوتي بعنوان « *Al-Juwayni Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam*». اعتنى الباحث في هذه الرسالة بآراء الجويني الكلامية بالإجمال. كذلك يبين فيه عن آراء الجويني في قضية أفعال العباد ولكن فيه بحث خاص ما يبحث في القدرة والإرادة إلا في قليل من المسائل. فهذه الرسالة التي تثير الباحث إلى بحث هذا الموضوع، لما فيها من المسائل التي تسائل الكاتب عن مذهب الجويني. حيث أنها قالت:» لقد كثر الباحثون من يقول بأن الجويني قريب بمذهب الإعتزال. [٢٣]

لقد وقف الكاتب في هذا الكتاب أنه لم يحلل موقف الجويني في مذهبه وآرائه في أفعال العباد، ولكن انتهى إلى موقفه إلى الآخر أن الجويني لم يزل يدور بين الأشعرية والمعتزلة، ولم يأخذ الاستنباط من مذهب الجويني إلى الآخر. فهذا الذي عند الباحث أن هذا الكتاب لا يتفق بالبحث الذي كتب الباحث.

ثم يليها، الرسالة الدكتورة كتبتها إسماعيل حاج عبدالله تحت العنوان « *The Influence Of Imam Al-Juwayni On The Theology Of Imam Al-Ghazali*"،[٢٤] في هذا البحث، اعتنى الباحث بأثر آراء الجويني على آراء الغزالي الدينية والعلاقة بينهما إما في الكلام والأصول والفقه وأصول الفقه، حيث كان الغزالي تلميذ الجويني. وأيضا، لقد ذكر إسماعيل عن قضية أفعال العباد حيث يقارن فيه آراء الجويني وآراء الغزالي. ولم

---

[23] Tsuroya, *Al-Juwaini*, p. 13.

[24] Ismail Haji Abdullah, *The Influence of Imam Al-Juwayni On The Theology of Imam Al-Ghazali*, (UK: University of St. Andrews, 1995).

يكن فيه بحث مخصص تعالج عن آراء الجويني في مسألة أفعال العباد ومذهبه الكلامي في هذه القضية.

ثم الكتاب صنفه الدكتور محمد الزحيلي بالعنوان «**الإمام الجويني إمام الحرمين**»،[٢٥] قد يميل هذا الكتاب عند الباحث كشبه الكتاب التاريخي للإمام الجويني مع تلخيص آراء إمام الحرمين الدينية وعلاقتها بتطور علوم الفقه وأصول الفقه والكلام والمنطق وعلم الخلاف والجدل. ولم يكن فيه بحث خاص عن نطرية الجويني في القدرة والإرادة. وعند الباحث، أن الكاتب في هذا الكتاب ناقص المقارنة بآراء العلماء الآخرون.

وكان لهذا الكتاب سهما وفيرا للباحث، حيث أنه استحل عن أقوال الشهرستاني عن مذهب الجويني، ولكن كان الكتاب لم يأخذ فيه بحث خاص في مجال القدرة والإرادة. وهذا عند الباحث، أن البحث ما زال منفردا.

والرسالة كتبه أشرف حرفوش بالموضوع «**فلسفة الكلام عند إمام الحرمين**»[٢٦] ذكر في هذه الرسالة عرض آراء الجويني في كثير من المسائل الكلامية كحدوث العالم، ومذهبه وموقف إمام الحرمين في الكلام والتصوف. ولم يبحث فيه رغم إلا في باب خاص عن القدرة والإرادة ولا في قضية أفعال العباد.

ثم يليه، الكتاب من أحمد بن عبد اللطيف تحت الموصوع « **منهج إمام الحرمين في الدراسة العقيدة عرض نقد**».[٢٧] لقد ذكر في هذا الكتاب

---

[٢٥] محمد الزحيلي، **الإمام الجويني إمام الحرمين**، (دمشق: دار القلم، ١٩٨٦).
[٢٦] أشرف حرفوش، **فلسفة الكلام عند إمام الحرمين** (دمشق: الحكمة، ١٩٩٤).
[٢٧] أحمد بن عبد اللطيف، **منهج إمام الحرمين في الدراسة العقيدة**، (الرياض: مركز الملك

أقوال الجويني ونظرياته في كثير من المسائل العقيدية والكلامية.وما عرض فيه الكلام عن أفعال العباد والقدرة والإرادة.

و. الإطار النظري للبحث

كانت الدراسة التي استخدمها الباحث في هذا البحث هي الدراسة العقائدية الكلامية. وهذا يعني أن نظرية القدرة والإرادة تعالج كمسألة من مسائل علم الكلام، وهي التي تبنى على صحيح النقل وصريح العقل أي تبحث عن العقائد الإيمانية والقضايا الكلامية التي تجمع بين الأدلة النقلية والعقلية.[٢٨] فالدراسة الكلامية أو ما يقصده الباحث بعلم الكلام هنا حيث يستطيع الانطباق به على تحقيق الغاية وهي الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة ضد الخصوم المبتدعة وليست لمعرفة الحقيقة كما هي.[٢٩] ولعل الباحث بهذه الدراسة يصل إلى معرفة عقيدة الجويني وآرائه الكلامية ومذهبه وموقفه في مسألة القدرة والإرادة.

من المعروف، أن النظريات تدور حول نظرية القدرة والإرادة وعلاقتها بقضية أفعال العباد، تمكن تفريقها بين الآراء الثلاثة، وهي الجبرية المحض والقدرية المعتزلة والأشعرية. فتلك الاتجاهات الثلاثة يستخدمها الباحث أسسا النظرية يستند عليها الباحث و يكون معيارا في تطبيق آراء الجويني لتكون خاصية فكرة الجويني ومكانته فيها واضحة بين آراء العلماء الآخرين وبين الفرق الإسلامية حتى يقوم بها الباحث

فيصل، ١٩٩٣).

[٢٨] جميل صلبيا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، (بيروت: الكتب البناني، ١٩٨٢)، ج ٢، ص. ٢٣٥.

[٢٩] فتح الله خليف، **فلاسفة الإسلام**، (الاسكندرية: دار الجامعات المصرية، دس)، ص. ٢٤١.

العمل التحليلي النقدي في هذا البحث بالحوار والمقارنة.

فمذهب الجبرية هم الذين قالوا بأن الإنسان لا يقدر على شيئ ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، وأنه لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار وهو كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت.[٣٠] وهم يعتبر كل حوادث الحياة الإنسانية مثبتة قبل حدوثها، ولا يمكن لأية قوة مهما عظمت أن تمنع هذا الحدوث، وهم يقولون بأن الله أجبر العباد على القيام بأفعالهم ولا إرادة لهم في ذلك.[٣١]

وسار أصحاب الجبرية على المنهج حيث اختاروا الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر، وأهملوا الآيات الأخرى التي تشير إلى الاختيار وتعسفوا في تأويلها تعسفا ظاهرا. ولم يحاول الجبرية فهم النصوص القرآنية في ذلك الصدد من ناحية الآيات الاختيار من حيث أن القرآن يفسر بعضه بعضا، ومن الخطأ أن الإنسان يستقطيع الآية من القرآن ليستدل بها على رأيه الخاص ويبرهن عليه يدون فهم هذه الآية من خلال ما قبلها وما بعدها من آيات والسبب الذي نزلت له. كذلك محاولة فهمها من خلال آيات أخرى.[٣٢]

وأما مذهب المعتزلة هم الذين ينفون القدر والقائل بأن الإنسان خالق أعماله وقادر على أفعاله نفسه والذي الخير بإرادته وقدرته وليس للقدر سلطان عليه. وقالوا: لا قدر والأمر أنف،[٣٣] أي أن الإنسان هو

---

[٣٠] أبي الفتح محمد الشهرستني، **الملل والنحل**، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣)، ج ١، ص. ١١٠-١١١

[٣١] او المجبرة، أما شيخ الجبرية فهو الجهم بن صفوان (ت. ١٢٨ ه). أشرف حافظ، **الجبر ..** ، ص. ٢١.

[٣٢] **المرجع نقسه** ، ص. ٢٤

[٣٣] انظر: الشهرستني، **الملل والنحل**، ج.١، ص. ٤٣. ومقدمة ابن عساكر في مقدمة كتابه **تبيين**

الذي يقدر أعماله نفسه ويتوجه إليها بإرادته ثم يوجهها بقدرته. وهذا يعني أن الله لا يقدر هذه الأعمال أزلا، ولا دخل لإرادته وقدرته في وجودها فلا يعلمها إلا بعد وقوعها.[٣٤]

أما من الناحية المنهجية فمما يؤخذ على المعتزلة أنهم رفضوا الجبر رفضا مطلقا، ونظروا إلى المشكلة بمنظور ذي طرفين متناقضين، الطرف الأول هو الجبر والطرف الآخر الاختيار وحرية الإرادة المطلقة وخلق الأفعال، وبذلك من المستحيل جمع النقيضين. ومن جانب آخر، اهتمت المعتزلة بالآيات التي يفيد ظاهرها الاختيار وحرية الارادة، وتجاهلوا الكثير من الآيات التي تدل على الجبر[٣٥] وأوّلها تأويلا أحيانا يخرج الآية عن المقصود الصحيح لها، وأحيانا حمّلوها معاني أكثر مما تحتمل الآية. وذلك لأن التأويل الذي استخدمه المعتزلة وهو في أساسه محاولة لتأييد موقفهم أو لإثبات مذهبهم. ومن هذا لم يقف المعتزلة موقفا موضوعيا تجاه تلك المشكلة. ولكن جاء موقفهم ليعبر عن محاولة إثبات خطأ القول بالجبر وعلى الأخص الرد على الجبرية، وإثبات صحة دعواهم في إطلاق حرية الإرادة الإنسانية.[٣٦]

والمذهب الثالث، مذهب الأشعري أو الأشاعرة القائلون بالكسب ويرون أن أفعال العباد مخلوقة لله ومقدورة له ومكسوبة للعبد.[٣٧] وحاولوا

كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد زاهد الكوثري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص. ١١. وكذلك أمل فتح الله زركشي، **علم الكلام تاريخ المذاهب الإسلامية وقضاياها الكلامية**، (كونتور: جامعة دار السلام الإسلامية، ٢٠٠٦)، ص. ٥٨

[٣٤] النشار، **نشأة الفكر...**، ص. ٣١٤.

[٣٥] وكذلك ردوا الأحاديث الصحيحة التي تجعل الإيمان بالقضاء والقدر ركنا أساسا من أركان الإيمان. ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٧٠)، ص. ٤٣٨

[٣٦] أشرف حافظ، **الجبر والاختيار..**، ص. ٤٨

[٣٧] أبو الحسن الأشعري، **الإبانة في أصول الديانة** (بيروت: دار ابن زيدون، د.ت)، ص. ٤٦. أبو

التوفيق بموقف متوسط بين الجبر والاختيار. من المختصر، قد ذهب الأشعري إلى أن ليس للإنسان فيها غير اكتسابها أن الإنسان إذا قصد إلى فعل ما، خلق الله في تلك اللحظة الفعل المقصود وقدرة للإنسان تقترن بذلك الفعل، فالخالق في الحقيقة هو الله، وليس لقدرة المرء من أثر إلا إقترافها بذلك الفعل، وهذا الاقتران هو الكسب.[٣٨]

من حيث الموقف، كانت الأشعرية مذهب الوسط بين مذاهب الحرفيين من المجسمة وأهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص ولا يقبلون تأويلا، وبين مذهب المعتزلة الذي يفسح مجالا واسعا للعقل في تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقضي به العقل. وكذلك لا يقف مذهب الأشعري عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ولا يخضع العقل للنقل كما يفعل العقليين، ولكن يعطي للنقل حقه وللعقل حكمه. فكان هذا المذهب يحاول على إدراك النص في ضوء العقل، أو السير وراء العقل في حدوث الشرع، لأن العقل إذا ترك شأنه اتبع الهوى وضل، والذي يعصمه من الضلال هو سيره تحت ضوء الشرع،[٣٩] بل جعل العقل معاونا له.

ومن حيث المنهج، يعتمد الأشاعرة على الكتاب والسنة أولا وأيضا المأثور فالاتباع خير من الابتداع وقد درج الأشاعرة على سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما، ويأخذون النصوص

الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ص. ٢٩١.

[٣٨] الشهرستني، **الملل والنحل**، ص. ٨٨، ٨٩.

[٣٩] فتح الله خليف، **فلاسفة..**، ص. ٢٣٥.

على ظاهرها عادة ويتحرزون من التأويل، ولكنهم لا برفضونه، ذلك لأن هناك آيات ذات معان خفية قلا بد من التأويل لإدراك المعنى المراد.[٤٠] والأشاعرة لا برفضون العقل، ذلك لأن الله تعالى يحث على النظر، قال تعالى: (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) ولكن لم يغلبوا العقل على النقل، ولم يغالوا فيه، فجعلوا النقل أولا بوجه عام والعقل معاونا له. كما يقول الغزالي (ت ٥٠٥ه) ما أشبه النقل بالشمس المضيئة، والعقل بالبصر السليم، وبالعقل نثبت صدق النقل وندافع عن الدين.[٤١]

ز. منهج البحث

١. نوع البحث

كان هذا البحث من قبيل بحث مكتبي، فيحصل الباحث على مواده من قراءة المصادر والمراجع المكتبية من كتب ومقالات تتعلق بموضوع البحث.[٤٢] ومن جانب آخر، هذا البحث بحث بحت، بمعنى أنه يهدف إلى تطوير أو اكتشاف النظريات أو المفاهيم أو المناهج لعلم معين[43] كما أنه من جانب آخر بحث تاريخي واقعي[44] بمعنى أنه محاولة القراءة لما وقع في الماضي.

---

[٤٠] أشرف حافظ، **الجبر والإختيار**، ص. ٥٣

[٤١] أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق الدكتور إنصاف رمضان،(دمشق: دار القتيبة، ٢٠٠٣)، ص. ٥.

[42] Gorys Keraf, *Komposisi* (Ende: Nusa Indah, 1984), p. 165.

[43] Muhammad Muslih, Sadar Meneliti, *At-Ta'dib: Jurnal Kependidikan Islam*,) Vol.3 No. I Shafar 1428(, p. 86

[44] Anton Bekker, dkk, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), p. 61

٢. مصادر البحث

وتنقسم مواد البحث إلى مصادر أولية ومراجع ثانوية.[٤٥] والمواد التي تدعم إلى هذا البحث منها الكتب، ونتائج البحث السابقة، والمقالات، والمجلات العلمية، والجرائد.

أما المصادر الأولية فهي الكتب والرسائل التي كتبها الإمام الجويني. لقد ألف الجويني عدة الكتب تتكلم عن علوم شتى بل أن كتبه التي توفرت لدى الباحث في هذا البحث فهي التي دخلت في مجال علم الكلام وخاصة الذي له إسهام في قضية أفعال العباد والقضاء والقدر، وتلك الكتب كما تلي: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة،[٤٦] والشامل في أصول الدين،[٤٧] والعقيدة والنظامية،[٤٨] وكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،[٤٩] وغير ذلك.

وأما المصادر الثانوية لهذا البحث فهي الكتب أو المقالات التي تتعلق بموضوع البحث. بهذه الكتب، استخدم الباحث لمساعدة على فهم آراء الجويني خاصة في أفعال العباد وعن الآراء

---

[45] Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), p. 143-145

[٤٦] الجويني، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تحقيق فوقية حسين محمود، (مصر: الدار المصرية، ١٩٧٤)، وسيذكر بعده بلمع.

[٤٧] الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار، (الاسكندرية: منشاة المعارف، ١٩٦٩) ، وسيذكر بعده بالشامل.

[٤٨] الجويني، **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، نحقيق محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢)، ، وسيذكر بعده بالعقيدة.

[٤٩] الجويني، **كتاب الإءشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠) ، وسيذكر بعده بالإرشاد.

الكلامية بين الفرق الإسلامية.

٣. أساليب تحليل البيانات

كان الباحث يستعمل في هذا البحث على المنهجين، هما المنهج الوصفي زالمنهج الوصفي التحليلي النقدي. أما تفصيل ذلك فيما يلي، بعد جمع البيانات من المصادر الأولية والثانوية، قام الباحث بالمنهج الوصفي(*descriptive method*) ويقوم هذا المنهج على وصف ظاهرة من الظواهر التي تتحكم فيها بجمع المعطيات وترتيبها نموذجا للوصول إلى الاستنباط.[٥٠] ومعنى هذا أن الباحث يحاول أن يصف نظرية القدرة والإرادة عند الجويني.

وبعد قيام الباحث بوصفها بالترتيب والتصنيف، ثم عمل الباحث بالمنهج الوصفي التحليلي (*descriptive analysis method*)، هو المنهج العلمي الذي يذكر الأوصاف الخاصة المتعلقة بموضوع البحث وبتصوير بيانها الحقيقي أو ذكر الأوصاف الخاصة بالمظاهر الطالعة مع النقد عن الفكرة الرئيسية في البحث. ثم المقارنة أو المواصلة بطريقة الحوار بين الفكرة الرئيسية والفكرة الثانية المناسية بما فيها.[٥١] إلى ذلك ، يستخدم الباحث هذا المنهج لتحقيق فكرة الجويني، بالمقارنة مع آراء علماء آخرين أو من تراث فكري آخر. والرجاء من هذا كله أن ينال الباحث الفهم الواضح عن آراء

---

[٥٠] محمد الصاري ومحمد مبارك، **البحث العلمي، أسسه وطريقة كتابته** (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٨)، ص. ٣٠.

[51] Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metoda dan Tehnik* (Bandung: Tarsito, 1990), p. 39

الجويني في القدرة والإرادة . وبعد ذلك، أخذ الاستنتاج منها على أساس منطقي نظري، للوصول إلى أهداف البحث وتحليل مسألته.[٥٢]

ح. تنظيم كتابة تقرير البحث

ليكون هذا البحث جاريا على النظام المتبع في هذه الجامعة، رتب الباحث أبوابه كما يلي:

الباب الأول يشتمل على المقدمة التي تحتوي على خلفية البحث وتحديد المسألة وهدف البحث وأهمية البحوث والبحوث السابقة والاطار النظري للبحث ومنهج البحث وتنظيم كتابة تقرير البحث.

الباب الثاني يبحث عن دراسة حياة الجويني وعصره وثقافته. يتكون هذا الباب من ثلاثة فصول. الفصل الأول يبين عن لمحة سيرة الجويني الذي يشتمل على المباحث عن أحوال السياسية والاجتماعية والدينية، وعن إسمه ونسبه وكنيته ولقبه وعن مولده ونشأته وبيئته العلمية وعن رحلته وعن شيوخه وتلاميذه. والفصل الثاني عن لمحة عصر الجويني وثقافته. الذي يشتمل على المباحث يبين عن آراء الجويني الكلامية الذي يشتمل على خمسة المباحث تبحث عن ملامح عصره ومنهجه الكلامية ومذهبه الكلامية، ثم عن مصنفاته والآخر عن وفاته. والفصل الثالث، يتكلم عن الأسس النظرية في القدرة والإرادة، ويتكون على ثلاثة المباحث، الأول يتكلم عن تعريف القدرة والثاني عن الفرق بين القدرة بالاستطاعة والثالث عن تقسيم القدرة. والمبحث الثاني، يتكلم عن تعريف الإرادة وتقسيمها. والمبحث الثالث يتكلم عن مقارنة

[52] Kaelan, *Metode Penelitian Agama. .*, p. 160-161

القدرة والإرادة في الفعل.

الباب الثالث، يتناول الكلام عن آراء الإمام الجويني في القدرة والإرادة ويتكون هذا الباب على ثلاثة فصول. الفصل الأول عن تعريف القدرة والإرادة عند الجويني ، ويتكون هذا الفصل على المباحث منها، عن تعريف القدرة عند الجويني، والثاني عن تعريف الإرادة عند الجويني، ثم الثالث عن تقسيم القدرة والإرادة عند الجويني. والفصل الثاني عن القدرة والإرادة بالنسبة من الصفات الإلهية عند الجويني والفصل الثالث عن القدرة والإرادة في قضية أفعال العباد عند الجويني. حيث يتكلم فيه على ثلاثة المباحث، الأول عن حقيقة الأفعال بين القدرة والإرادة، والثاني عن الكسب عند الجويني، والثالث عن دور القدرة والإرادة في أفعال العباد. حيث يتكلم فيه على المطلبين، الأول عن عدم صلاحية القدرة بين الضدين، والثاني عن أثر القدرة الحادثة في المقدور.

ثم الباب الرابع الخاتمة –نسأل الله حسنها- التي تتكون من نتائج البحث والاقتراحات والاختتام، ثم قائمة المصادر والمراجع. والله هو المسؤول في تيسير هذا البحث واتمامه ونفعه للباحث وللآخرين وجعله خالصا لوجهه الكريم إنه سميع قريب قدير على ما يريد وبالإجابة جدير.

والحمد لله رب العالمين.

الباب الثاني
دراسة عن حياة الجويني وعصره وثقافته

الفصل الأول: لمحة عن سيرة الجويني

الإمام الجويني إمام الحرمين هو المفكر ابن عصره ووليد بيئته يتأثر بها ويؤثر فيها. كان الجويني ذو شخصية متميزة وذو قدرات متعددة، إستوعب عصره من كل نواحيه. وتفاعل معه وتأثر به، ثم صار ذا فكر متميز وذا قدرة على التأثير.

نعرض في هذا الفصل نبذة مختصرة عن سيرة إمام الحرمين الجويني، لنعرف شيئا من ترجمته، ونطلع على نشأته وتربيته، وعلى طلبه للعله وشغفه به، أساتذته، ورحلاته للعلم، لإبراز حياته الخاصة، وهويته الشخصية.

١. المبحث الأول : إسمه و نسبه وكنيته ولقبه

المطلب الأول: إسمه ونسبه

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية، الجويني، النيسابوري. وينسب إمام الحرمين إلى حوين ونيسابور، وهما من بلاد فارس، وفي شمال إيران اليوم، وجوين ناحية من نواحي نيسابور، وتقع على طريق القوافل من بسطام إلى نيسابور، ويحدها من الشرق مدينة «بيهق» ومن الشمال جاجرم، وتعتبر جوين منتزها، ومنطقة زراعية بين جبلين، وفي القسم الشمالي مجموعة قرى صعيرة، الواحدة بجنب الأخرى، بنسق

واحد، وفي القسم الجانوبي الأقنية التي تسقى القرى، وتبعد جوين عن نيسابور عشرة فراسيخ، ويتمتع أهلها بالشهرة والصيب الواسع، وخرج منها عدد من العلماء، وقد فتحها يزيد الجرشي الذي بعثه عبد الله بن عامر بن كريز وإلى البصرة من قبل عثمان بن عفان رضي الله عنه، بعد سنة ٢٨ هجرية.[٥٣]

أما نيسابور فهي مدينة عظيمة من مدن فارس، والعجم يسمونها «نشاوور»، وكانت مركزا للعلم والعلماء كما كانت عاصمة للحكام والولاة كما سبق، وتوالت عليها النكبات، حتى خرج التتر من وراء النهر سنة ٦١٨ ه، واستولوا على مملكة خوارزمشاه، فهرب الناس إلى نيسابور، وتحصنوا بها، فلحق بهم التتر، وانصبوا عليها المجانيق، وحاصروا أهلها، وقتلوهم، ولم يتركوا بها حائطا، وحرقت منازلهم، ولم يبق لها أثر.[٥٤]

ونسبة إمام الحرمين إلى جوين منحدرة له من والده الشيخ أبي محمد الجويني، الذي ولد فيها، ونشأ في جنباتها، وأخذ الفقه والأدب عن علمائها، ثم رحل إلى نيسابور لطلب العلم، واستقر فيها للتعلم والتدريس والتأليف حتى ذاع صيته، وشاعت شهرته، وعرف بالجويني، واتقل ذاع النسب إلى أولاده، وعرف إمام الحرمين بالجويني.

أما نسبة إمام الحرمين إلى نيسابور فذلك بسبب ولادته فيها، بعد أن استقر بها والده، وترعرع إمام الحرمين في نيسابور، ونهل

[٥٣] محمد الزحيلي، **الإمام الجويني إمام الحرمين**،(دمشق: دار القلم،١٩٩٦)، ص. ٤٢.
[٥٤] **فتوح البلدان**، ص. ٤٩٩-٥٠٠.

فيها العلم، وأقام فيها طوال حياته باستثناء أوقات رحلاته، ثم تولى فيها التدريس والخطابة والوعظ في المسجد والدراسة النظامية إلى أن مات، ودفن فيها.[٥٥]

المطلب الثاني: كنيته ولقبه

وكان إمام الحرمين الجويني يكنّى بأبي المعالي، لفضله على العلم والدين وإعلاء شأنهما.[٥٦] ويطلق عليه ذلك بين أهله وعشيرته وبلده، ثم اتقل إلى تلاميذه وأتباعه، وشاع وانتشر في الكتب والمصنفات، وهذه الكنية ليست بالنسبة لولده، وإنما هي للتعظيم والوصف والمدح، باعتباره يقصد معالي الأمور وأشرفها، وأنه قد حصل على المكانة العالية والرفيعة في تحصيل العلم، والدعوة إلى الدين، والرد على الخصوم، واحقاق الحق، وازهاق الباطل، وبيان الصواب وترجيح القوى، والسداد في المناظرات والاستدلال، فكفى بأبي المعالي.[٥٧]

واللقب الذي شاع وانتشر، وصار الجويني معروفا به، هو إمام الحرمين. وصار هذا اللقب مختصّا به، ومتى أطلق إمام الحرمين في الكتب المصنفات والعلوم، فهو المقصود، بل زاد الأمر في كتب فقه الشافعية، فإذا اطلق «الإمام» فإياه يعنون. والسبب في هذا اللقب أن الجويني خرج إلى مكة المكرمة فحج ثم ذهب إلى المدينة المنورة للزيادة، ثم جاور بمكة أربع سنين للعبادة والتدريس والإفتاء

[٥٥] الزحيلي، **الجويني**، ص. ٤٣

[٥٦] جلال محمد موسى، **نشأة الأشعرية وتطورها** (بيروت: دار الكتاب اللبناني،١٩٨٢)، ص. ٣٧١.

[٥٧] **المرجع نفسه**، ص. ٤٦

والتصنيف ومجالسة العلماء، وهناك جمع أقوال المذهب الشافعي وطرقه، وصنف كتابه الكبير المشهور «نهاية المطلب في دراية المذهب»، وأضاف ابن العماد فقال: وأقام بمكة المدينة أربع سنين يدرس ويفتي ويسنف، وأم بالناس في الحرمين الشريف، فسمي لذلك إمام الحرمين.[٥٨]

وأيضا، قد لقب الجويني « ضياء الدين» ويظهر أن ذلك وصف لعلمه ودعوته وكتبه وقدرته على إنارة الطريق للدفاع عن العقيدة، وإضافة النور على الطريق القويم، للإيمان الصحيح، والرد على الفرق الأخرى التي كانت سائدة في عصره، وهو تقدير له، وثناءً على عمله وإنتاجه وآثاره.[٥٩]

المبحث الثاني : مولده ونشأته وبيئته العلمية

أ) ولادته

اختلف علماء التاريخ وتراجم الرجال في وقت ولادته إمام الحرمين الجويني، لكنهم اتفقوا على تاريخ وفاته.

فذكر ابن الأثير أن مولده سنة ٤١٠ ه، ثم ذكر في نفس الصفحة أن مولده سنة ٤١٧ه ولم يوافقه على القول الأول أحد من العلماء. وذكر ابن الجوزي أنه ولد سنة ٣١٧ ه، وهذه الرواية أرجح من السابقة، ولقرب العهد بين ابن الجوزي والجويني، ولأن الجويني أستاذ لشيخ ابن الجوزي مباشرة.[٦٠]

---

[٥٨] ابن خلكان، **وافيات..**، ج ٣، ص. ١٦٧. الزحيلي، **الجويني..**، ص. ٤٧.
[٥٩] الزحيلي، لاالجويني، ص. ٤٦. ابن خلكان، **وافيات**، ج ٣، ص. ١٦٧
[٦٠] الزحيلي، **الجويني**، ص. ٤٤.

وذهب معظم المؤرخين إلى تحديد ولادة إمام الحرمين الجويني في الثامن عشر من المحرم سنة ٤١٩ ه، الموافق للثامن والعشرين من شباط عام ١٠٢٨ م، وقيل ١٨ فبراير ١٠٢٨ م. والغالب ترجيح هذه الرواية الثانية، لأن جميع المترجمين للجويني اتفقوا على أنه عاش تسعة وخمسين عاما، وأنه توفي سنة ٤٧٨ ه، فتكون ولادته عام ٤١٩ ه في المحرم، وأن أكثر الرواة ذكروا ذلك.[٦١]

وأما مولده إمام الحرمين، روي أنه ولد في بليدة تدعى أزاذوار، وهي قصبة كورة جوين من أعمال نيسابور. وأول هذه الكورة لمن يجيئوها من ناحية الري. يقول ياقوت عن البلدان : وعهدي به عامر أهل، ذو سوق ومساجد، وظاهره خان كبير عمّره بعض التجار من أهل السبيل. وينسب إليه جماعة من أهل العلم منهم أبو عبد الله محمد بن حفص بن محمد بن يزيد الشعراني النيسابوري الأزاذواري .....توفي ببلده سنة ٣١٣,[٦٢]

لكن أبا المعالي لم ينسب إليها، بل نسب إلى الكورة جوين، وجوين (بضم الجيم وفتح الواو وسكون الياء)، كورة من كوار نيسابور، يقول عنها ياقوت : عهدي بها مليحة نزهة متصلة العمارة كثيرة الفني والبساتين، طويلة مسيرة ثلاثة أيام، وعرضها نحو ميل. أولها مدينة صغيرة يقال لها ازاداوار إلى دون نيسابور بيوم، خرج منها جماعة من الأئمة الأعلام، منهم إمام الحرمين أبو المعالي عبد

---

[٦١] تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، (دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، ج ٥، ص. ١٦٨. الزحيلي، **الجويني**، ص. ٤٥، بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص. ٦٧٩

[٦٢] **معجم البلدان**، ج ١، ص. ٢٣١

الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوصف بن عبد الله الجويني هو وأبوه وجده أئمة، وغيرهم كثير.[٦٣]

وأما الجوين الذي نسب إليها إمام الحرمين، فهي إسم كورة جليلة نزهة، على طريق القوافل من بسطام إلى نيسابور، يسميها أهل خرسان كويان فعربت، فقيل : جوين متصلة بحدود بيهق من جهة القبلة، و جاجرم من جهة الشمال.

وقد جاءته النسبة إلى (جوين) عن طريق والده فلم يثبت أنه أقام بها، أو ولد بها، أو دفن بها. ومما يشهد بأن النسبة جاءته عن والده قوله هو نفسه « غن لم يدركني الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز ويحتم عاقبته أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص لا إلٰه إلا الله فالويل لإبن الجويني.[٦٤]

وكان هذا المرجع ما هو الأرجح لأنه لم يوجد من ناحية أخرى مكان ولادته. فهل هذا الإغفال لما هو متبادر إلى الذهن من نسبته، فيكون مولده في جوين ؟، والله أعلم.

ب) نشأته

فإن الثمرة لا تسقط بعيدا عن شجرتها، وكان الولد سر أبيه. فهذا المثل قد جرى أيضا لدي الجويني. فإن منسبته في كبره لا تخلو من سير أيامه عند صغاره. وهذا الذي يعني به الباحث في هذا الكلام، وهو عن نشأة الجويني منذ صغاره إلى كباره.

---

[٦٣] بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص. ٦٧٩.
[٦٤] **سير النبلاء**، ج ١١، ص. ٢٥٥.

وقد درس الجويني على والده أبي محمد الجويني، وكان فقيها يدرس الفقه في إحدى المدارس في نيسابور. وقد أفرد له السبكي ترجمة واسعة كما ذكرنا في السابق. يقول عبد الغافر الفارسي عن أخذ أبي المعالي العلم عن أبيه : تفقه أبو المعالي في صباه على والده ركن الإسلام، فكان يزهي بطبعه وتحصيله وجودته قريحته وكياسة غريزته لما يرى فيه من المخايل. فخلفه فيه من بعد وفاته وأتى على جميع مصنفاته فقلبها ظهرا لبطن، وتصرف فيها، وخرج المسائل بعذها على بعذ، ودرس سنين. ولم يرض في شبابه بتقليد والده وأصحابه، حتى أخذ في التحقيق وجد في المذاهب والخلاف ومجالس النظر، حتى ظهرت نجابته ولا ح على أيامه همة أبيه.[٦٥]

وبعد وفاة أبيه، قعد الجويني مكانه للتدريس. فيلقى الدروس التي كان يدرس فيها والده، وفي نفس الوقت يتم تحصيل نفسه بالاختلاف إلى مدرسة البيهقي حتى حصل الأصول وأصول الفقه على الأستاذ الإمام أبي القاسم الاسكافي الاسفراييني. وكان يواظب على مجلسه. كما حضر مجلس أبي عبد الله الخبازي، ويقرأ عليه القرآن، وهو مع ذلك على التدريس في مدرسة والده.[٦٦]

ج) بيئته العلمية

شغل الجويني من الزمان تسعا وخمسين سنة من سني القرن الخامس الهجري (٤١٩-٤٧٨ ه). زمن المكان المشرق الإسلامي، أما علمه وصيته ومنزلته، فقد ملأت من المكان المشرق والمغرب، ومن

[٦٥] السبكي، **طبقات**، ج ٣، ص. ٢٥٤

[٦٦] بدوي، **مذاهب**، ص. ٦٨٩.

الزمان من يوم أن نبغ زظهر إلى اليوم، ثم إلى ما شاء الله.

ومع أن هذا القرن الخامس الهجري يمثل قمة التمزق الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية وتفرقها إلى دويلات في المشرق والمغرب إلا أنه كان من أخصب فترات الحصاد للنهشة العلمية الرائعة التي بدأها خلفاء الإسلام منذ كان للإسلام دولة. فقد شهد هذا القرن أعلاما من الأئمة في كل علم وفن، وليس بعجيب ولا غريب إلا يتنافى هذا التمزق السياسي والاضطراب الطائفي مع الازدهار العلم، فقد كانت كل دويلة تحرص على أن يكون لها مدارسها وعلمائها وأدباؤها وشعراؤها، استكمالا لأبهة الملك ومظاهره.[٦٧]

وكانت منطقة خرسان وريثة الحضارة والفلسفات والعلوم القديمة من أخصب المناطق إنجابا للعلماء والأئمة، وكانت نيسابور التي نشأ فيها الجويني من أزهى مدن خرسان، وكانت المجتمعات تموج ببقايا من عقائد بائدة: فارسية وهندية ويونانية وسريانية وغير ذلك. وكانت هذه العقائد تتخفى وراء فلسفات ومذاهب وطوائف وفرق، ولا يهدأ للصراع والجدل بينها أوار، فهي بيئة علم وحضارة، وفكر متوثب، وآراء متدافعة منتاقشة مما كان حريا أن يؤثر في شخصية إمام الحرمين رضي الله عنه ويزيد من احتداد قريحة، واشتعال ذكائه، وتوقد ذهنه.

وأيضا، ننظر إلى بيئته العلمية أمر مهم لنحصل على معرفة الأمور المتسلسلة التي تكوّن الجويني على ما هو كان، وهذا لا

[٦٧] عبد العظيم الديب، **فقه إمام الحرمين...**، ص. ٥٣.

ينفصل عن بيئته التي عاش فيها الجويني والوالدة الذي يربيه والأسرة والبيت الذي سكن فيه إمام الجرمين.

فإذا انتقلنا إلى البيت الذي ولد فيه، وإلى نسيم استنشقه، وأول توجيه تلقاه، نجد أن والده أبو محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الطائ السنبسي،[٦٨] الشيخ أبو محمد الجويني، الملقب بركن الإسلام.[٦٩] وروي الذهبي عن ابن الأخرم قال : سمعت أبا محمد يقول : أنا من سنبس قبيلة من العرب.[٧٠] ولد في قرى جوين، ونشأ فيها. وقد لقب بركن الإسلام لمعرفته التامة بالفقه والأصول والنحو والتفسير والأدب، وكان هو أوحد زمانه علما وزهدا وتقشفا زائدا، تحريا في العبادات.[٧١]

درج أبو محمد الجويني في الطبقة الثالثة ممن أخذوا عن الأشعري، ولا يذكر أبا القاسم القشيري معه في لنفس الطبقة. مع أن الواجب ذكر القشيري في الطبقة الثالثة. ولكن القشيري نظرا لتأخر وفاته أدرجه ابن عساكر في الطبقة الرابعة.[٧٢]

كان أبو محمد الجويني والدا صالحا يعمل على كسب يده لمعيشته وأهله. وأنه يحفظ نفسه وأهله من أن يلقي أهله من المحرمات. لقد حكي ذلك، إن أباه كان في أول أمره ينسج بالأجر، فاجتمع له من كسب يده شيء اشترى به جارية موصوفة بالخير والصلاح، ولم

---

[٦٨] عبد العظيم الديب، **فقه إمام الحرمين**، ص. ٥٤.
[٦٩] **المرجع نفسه**، ص. ٤٨.
[٧٠] الذهبي، **سير النبلاء**، ج ١١، ص. ١٣٧ .
[٧١] السبكي، **طبقات**، ج ٣، ص. ٢٠٨.
[٧٢] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٣٧١

يزل يطعمها من كسب يده أيضا إلى أن حملت بإمام الحرمين، وهو مستمر على تربيتها بكسب الحل، فلما وضعته أوصاها ألا تمكن أحدا من إرضاعه، فاتفق أنه دخل عليها يوما وهي متألمة، والصغير يبكي، وقد أخذته امرأة من جيرانهم وشاغلته بثديها، فرضع منها قليلا ، فلما رآه شق عليه، وأخذه إليه ونكس رأسه ومسح بطنه وأدخل أصبعه في فيه، ولم يزل يفعل ذلك حتى قاء جميع ما شربه وهو يقول: يسهل علي أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير لبن أمه، ويحكى عن إمام الحرمين أنه كان يلحقه بعض الأحيان فترة في مجلس المناظرة فيقول: هذا من بقايا تلك الرضعة!.[٧٣]

وأما منزلته، فقد كان إمام عصره بنيسابور تفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي. وقدم قصدا لأبي بكر بن عبد الله بن أحمد القفال المروزي، فتفقه به وقرأ الأدب على والده يوسف الأديب بجوين. وبرع في الفقه، وصنف فيه التصتنيف المفيدة، وشرح المزني شرحا شافيا، وشرح الرسالة الشافعية، وكان ورعا دائم العبادة شديد الاحتياط، مبالغا فيه. سمع أستاذيه أبا عبد الرحمن السلمي، وأبا محمد بن بابويه الأصبهاني، وببغداد أبا الحسن محمد بن الحسين بن الفضل بن نظيف الفراء وغيرهم، وروي عنه سهل بن إبراهيم أبو القاسم السجزي.[٧٤]

---

[٧٣] عبد الله عزام، **العقيدة وأثرها...**، ص. ١٢٠ .
[٧٤] **معجم البلدان**، ج ٥، ص. ١٨٢.

ومرض الشيخ أبو محمد الجويني سبعة عشر يوما، ثم توفي بنيسابور في ذي القعدة سنة ٤٣٨ ه، وهو في سن الكهولة.[٧٥] ولما توفي الشيخ أبو محمد الجويني كان ابنه إمام الحرمين دون عشرين سنة من عمره وقيل في التاسعة عشرة، فأقعد مكانه للتديس وتولى المناصب بعده لكفاءته وجدراته وتفوقه،[٧٦] والله أعلم.

هذا والده الإمام الفقيه المحدث الورع العابد المبالغ في الاحتياظ. فكان الأب هو العمدة الأولى الذي بنى البيت كيفما به، وهو الشخص الأول الذي يكوّن إبنه فيما بعد كيف كان أخلاقه وأدبه وتربيته. فإذا، كان الأب بالنسبة لإبنه هو أهم من منزله الذي نزله فيه.

وإذا نظرنا في ناحية أخرى من البيت، نجد جده رجلا مرموقا في جوين ألم يقل ياقوت آنفا : أن والد إمام الحرمين قرأ عليه الأدب. وفي جانب آخر من البيت نرى عمه أبا الحسن على بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز. كان صوفيا لطيفا ظريفا فاضلا مشتغلا بالعلم والحديث، صنف كتابا في علوم الصوفية مرتبا مبوبا سماه كتاب السلوة. سمع شيوخ أخيه، وسمع أيضا أبا نعيم بن عبد الملك بن النحاس، ومات بنيسابور ٤٩٣ه.[٧٧]

فجده أديب مرموق، وعمه صوفي محدث، ووالده فقيه عابد، وما أحسن قول ابن عساكر في التبيين « رباه حجج الأمة، وحرك

[٧٥] السبكي، **طبقات**، ج٥، ص. ٧٣.
[٧٦] الزحيلي، **الجويني**، ص. ٤٩.
[٧٧] الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص. ١٨١-١٨٢

ساعد السعادة مهده وأرضعه ثدي العلم والورع أن ترعرع فيه ونبغ».[٧٨]

وهكذا اختارت له العناية الإلهية بيتا صالحا ومهدا نقيا. يرعاه والده الإمام ابن الإمام، ويلحظه عمه الصوفي المحدث العالم، وتكفله أمه بالحلال المصفى.

المبحث الثالث : رحلة إمام الحرمين وخروجه من نيسابور

قد ورد كثير من الرواية وقد يختلف فيه بعض الأراء عن سبب رحلة الجويني وخروجه من نيسابور. ذكرنا في الأول، أن البلاد الذي نشأ فيها الجويني فهي نيسابور. وكانت من أكبر مركز الثقافة بخرسان، وكانت مجمع العلماء والفضلاء، وملتقى الطلاب، يقول المقريزي : إن أول من حفظ عنه أنه بنى مدرسة في الإسلام أهل نيسابور.[٧٩] ولا شك هذا الكلام من حياة الجويني نفسه أنه قد تعلم وتلقى الأستاذ وتدرس في طلب العلم في هذه المدينة التي نشأ فيها، إما من والده نفسه أو يليه كأبي إسحق الاسفريني ، وكأبي نعيم الأصبهاني في الحديث وغيره. ومع ذلك، كانت فضيلة نيسابور ليست سببا في ثبوت الجويني فيها حتى أنه مكتوب في تاريخ حياته أنه رحل وخرج من نيسابور لعدة أسباب التي اخلتف فيه العلماء.

ذكر الزحيلي أن السبب الذي يسبب خروج الجويني لوقوع الفتنة في نيسابور حتى أجبرت إمام الحرمين أن يترك موطنه.[٨٠] ثم ذكر ابن

---

[٧٨] ابن عساكر، **تبيين**، ج ٢، ص. ٧٣

[٧٩] الزحيلي، **الجويني**...، ص. ٥٦

[٨٠] **المرجع نفسه**، ص. ٦٨

عساكر أن الجويني خرج من نيسابور بعد أن ظهر التعصب بين الفريقين حتى اضطره السفر والخروج عن البلاد.[٨١] لكن لم يبين ابن عساكر أي الفريقين المقصود. ثم وجدنا بالبيان الأوضح من جلال موسى، أنه ذكر واضحا أن الفتنة هي وقوع الخلاف بين أهل السنة والشيعة التي كانت تسيطر على الحكم، وحينئذ كان الحكم تحت سيطرة بني البويهيين الشيعة.[٨٢]

والبيان مختصرا مما نقل من ابن سبكي، أنه قال أما السبب عن خروج الحويني من نيسابور فيرى أكثر المؤرخون أن السبب في خروجه يرجع إلى الفتنة التي وقعت بخرسان خاصة، وامتد أثرها إلى العراق والشام ومصر، وخلاصتها ترجع إلى الأحوال السياسية والدينية والمذهبية التي كانت سائدة في النصف الأول من القرن الخامص الهجري، وهي استيلاء الشيعة على معظم الأقطار الإسلامية، واستسلامهم للسلطة والنفوذ، وشيوع آراء المعتزلة والباطينية في ذلك الوقت، ومما أدى إلى وقوع الفتن المتكررة بين الشيعة وأهل السنة، وبين المعتزلة وأهل السنة، وكان الصراع محتدما بين الشيعة وأهل السنة سياسيا وفكريا، وكان بنو بويه أصحاب السلطة والنفوذ في بغداد والدولة العباسية، وكانوا يناصرون الشيعة الزيدية، ويتبنون آراء المعتزلة، إلى أن ظهر في شرق الدولة الإسلامية السلاجقة، وهم من أهل السنة، وبدؤوا بالانتشار والتوسع حتى وصلوا إلى نيسابور ثم بغداد، وقضوا على بني بويه والنفوذ الشيعي، ولكن انتصار السلاجقة لا يعني القضاء المبرم على الشيعة والمعتزلة، واستمر

[٨١] ابن عساكر، **بيان تبيين**..، ص. ٢١٤
[٨٢] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٣٨٣

نفوذهم السياسي والفكري ثانويا في كل مكان ومن وراء ستار، ولم يرموا السلاح دفعة واحدة.

وفي عام ٤٤٥ ه كان زعيم السلاجقة السلطان طغرلبك، أبو طالب محمد بن ميكائيل، وكان من أهل السنة، وعلى المذهب الحنفي، وكان خيرا عادلا، محببا إلى أهل العلم، كثير العبادة، وكان يناصر أهل السنة، ويقف في وجه المبتدعة والباطنية، وسعى في الإصلاح الفكري والاجتماعي، وحرص على قمع الانجراف، ومنع الشذوذ والبدع والتأويلات والخارجة على الدين، وكان وزيره أبا نصر منصور بن محمد الكندري، وكان معتزليا رافضيا، خبيث العقيدة، ويؤمن بمبادئ القدرية القدرية والكرمية والمجسمة في التشبيه والصفات وسب الشيخين وسائر الصحابة، وكان شديد التعصب لمذهبه وفرقته وشديد الكراهة على الشافعية خاصة، وفي ذات الوقت كان الإمام أبو سهل بن الموقف، محمد بن هبة الله البسطمي النيسابوري زعيم الشافعية بنيسابور، وكان صاحب مال وعز وجاه وسلطة، ومعروفا بالجود والكرم، وكانت داره مجمع العلماء، وملتقى الأئمة من الشافعية والحنفية، وكان يتوقع له استلام والوزارة مكان الكندري، فخشى الكندري منه، وأراد أن يستغل نفوذه، وأن ينفث حقده وتعصبه، فزين للسلطان طغرلبك لعن المبتدعة على المنابر، فأمر السلطان بذلك، واتخذ الكندري هذا الأمر ذريعة للطعن بالأشعرية، والنيل من الشافعية، والتنكيل بأهل السنة، والنتقام من ابن الموفق، فضم إلى أمر السلطان بلعن المبتدعة لعن الأشاعرة، وتولى بنفسه الإشراف على ذلك، وإجبار الأئمة والخطباء بنيسابةر بإعلان ذلك في خطب الجمعة، واستعان بطائفة من المعتزلة

الذين يتسترون بالمذهب الحنفي، وقصد إهانة علماء الشافعية، وإيقاع الأذى بهم، ومنعهم من الوعظ والتدريس، وعزلهم عن خطابة الجامع، ونقل المعتزلة بعض الآراء المحرفة عن ابي الحسن الأشعري إلى السلطان طغرلبك، وانه يقول بها، ونسبوا إليه مذاهب ذميمة، وحكوا عنه مقالات مشبوهة، وحجبوا السلطان عن مقابلة علماء نيسابور وشرح الحال له، فأعلن العلماء مجاهدة الباطل، وحاولوا الاتصال بالجند، وإقناع العسكر بذلك، فلم يفلحوا، فصدر الأمر من السلطان بالقبض على الرئيس الفراتي، والأستاذ أبي القاسم القشيري وإمام الحرمين الجويني، وأبي سهل بن الموقف، ونفيهم، منعهم عن المحافل، وأغروا بهم العامة والأوباش، وتم القبض على القشيري والفراتي وأودعوا السجن، وحسبوا، وكان اين الموقف، غاثبا في بعض النواحي، فنجا، ثم ذعا الناس إلى القتال والجهاد لإطلاق سراح العلماء، وتم له ذلك، وأما إمام الحرمين فقد أحس بالأمر فاختفى، ثم خرج خفية عن طريق كرمان إلى بغداد والحجاز، وخرج العلماء من نيسابور, منهم الحافظ أبو بكر البيهقي.

واشتد الأمر على ذلك في مختلف البلدان، وهجر العلماء أوطانهم، ورفضوا الإذعان لهذا الاضطهاد والاذلال، وفارقوا الأهل، واتجهوا إلى بيت الله الحرام بالحج مستغيثين بالله، ملتجئين إليه منضرعين له، ويقال: لقد جمعت تلك السنة أربعمائة قاض من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة، ورجع كثير منهم إلى أوطانهم، وتشتت فريق ثان، وجاور بالحرمين فريق ثالث في العبادة والعلم.

وقد انتهت هذه الفتنة، وتوقف اللعن والسب على المنابر، بعد خروج القشيري والفراتي من الحبس، وكتب أبو القاسم القشيري رسالة باسم «شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة» وشرح فيها القصة، وبين أسبابها، وكشف النقاب عن الشبهات، وبين أقوال أبي الحسن الأشعري، ورد ما نسب أليه من اقتراءات وتشويهات، وعرض عقيدة المسلم، وفضح تدليس الباطنية، وتلبيس أصحاب الأهواء، وأنهم نسبوا الأشعري إلى مذاهب ذميمة وحكموا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف، ولم يقل احد من المخالفين له والموافقين شيئا مما قال، ووصل الأمر إلى السلطان ظغرلبك، فاستدعى جماعة من علماء نيسابور ورؤساء الأشاعرة منهم القشيري، وسألهم عما وصله وما تم، فبينوا له الحق، ونطقوا بالصدق، وتراجع السلطان، وقال: إنا لعنا المبعدعة ومن يقول بالانحرافات المذكورة، ولم تمض فترة حتى مات السلطان طغرلبك، ثم قتل من بعده الوزير الكندري شر قتلة، ونكل به، وقطع إربا إربا، وتولى الحكم السلطان ألب أرسلان ووزيره نظام الملك، وقاموا بالتصحيح الكامل، وفتح المدارس، وبناء المساجد، وتأييد العلماء، وقمع المفسدين وأصحب الأهواء، وملاحقة المبتدعة، وكان إمام الحرمين قد رجع إلى أهله ووطنه، واستلم وظائفه وأعماله، وفتح له نظام الملك : مدرسة نظامية بنيسابور، فتولى التدريس فيها مع الوعظ والخطابة والإمامة والمناظرة مدة ثلاثين سنة دون منازع حتى لقي ربه، وزالت نوبة التعصب والفتن.[٨٣]

[٨٣] انظر: السبكي، **طبقات**، ج ٣، ص. ٣٨٩،٣٩٢. وانظر: الوجيلي، **الجويني**، ٢٢،٢٣.

المبحث الرابع : شيوخه وتلاميذه

أ) شيوخه

وفي ختام هذا الفصل عن سيرة إمام الحرمين، وحياته الشخصية، وطلبه للعلم، ورحلاته في سبيل المعرفة نحب ان نذكر باختصار نبذة عن شيوخه وأساتذته الذين أخذ عنهم، وسمع منهم، والتقى بهم.

والواقع أن إمام الحرمين كان يأخذ العلم عن كل عالم يلقاه في حياته، أثناء سفره ورحلاته، وخلال مناظراته وتدريسه. ومن الرواية، كثر عدد شيوخه وأساتذته، وخاصة انه أخذ العلم عن جميع علماء نيسابور وأصبهان ومرو في مقتبل عمره، ثم سمع وتعلم من غيرهم أثناء سفره ورحلته إلى بغداد والحجاز، والمدن التي مر فيها، ونكتفي بذكر أشهر شيوخه.

١. والده، الشيخ أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني.
الفقيه الأصولي المفسر، الذي تربي إمام الحرمين على يديه، واكتسب من معارفه، ولازمه في طفولته وشبابه، وأخذ عنه الأدب والعلم، وورث عنه جميع الكتب التي ألفها.

٢. أبو القاسم الإسفراييني، الإسكاف، وهو عبد الجبار بن علي ين محمد بن حسكان،
أستاذ إمام الحرمين في الكلام، وهو شيخ جليل كبير، من أفاضل علماء عصره، ومن رؤساء الفقهاء والمتكلمين، ومن أصحاب الأشعري، وكان إمام دويرة البيهقي، ويقوم بالتدريس

والنظر والفتوى، ويلزم طريقة السلف في الزهد والورع، وكان عالما عابدا، أخذ عنه إمام الحرمين أصول الدين والكلام، وتخرج بطريقته، وكان يواظب عليه، وقال إمام الحرمين : «كنت علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلدة» توفي أبو القاسم الإسكاف يوم الإثنين في الثامن والعشرين من صفر ٤٥٢ ه.[٨٤]

٣. أبو عبد الله الخبازي، محمد بن علي بن محمد بن حسن،

مقرئ نيسابور ومسندها، وهو إمام كبير محقق مستحضر، ولد سنة ٣٧٢ ه، وقرأ على والده وعدد من قرّاء القرآن، وصنف التصانيف وتصدر للإقراء، وتخرج على يديه ألوف بنيسابور وغزنة، وكان يدخل في غزنة على السلطان محمود بن سبكتكين فيكرمه غاية الإكرام، وكان كثير الزهد والتهجد، مجاب الدعوة، وكان إمام الحرمين يبكّر كل يوم قبل الاشتغال بالتدريس إلى مسجد أبي عبد الله الخبازي يقرا عليه القرآن، وتوفي الخبازي سنة ٤٤٩ ه.[٨٥]

٤. فضل الله بن أحمد بن محمد الميهاني.

الشيخ الإمام الزاهد التقى الولي، روي عن زاهد بن أحمد السرخسي الفقيه، وغيره، وروي عنه إمام الحرمين وغيره، وكان صوفيا أشعريا، صحيح الاعتقاد، حسن الطريقة، قال ابن السمعاني: كان صاحب كرامات وآيات، واهتدى به فرق من

---

[٨٤] السبكي، **المرجع نفسه**، ج ٥، ص. ٩٩.
[٨٥] **المرجع نفسه**، ج ٥، ص. ١٧٥.

الناس، توفي سنة ٤٤٠ ه.[٨٦]

٥. القاضي حسين بن محمد بن أحمد، أبو علي المروروذي.

الفقيه الشافعي، المعروف بكتب الشافعية بالقاضي، صاحب التعليقة في الفقه، كان إماما كبيرا، وصاحب وجه في المذهب، وصنف في الأصول والفروع والخلاف، ويقال له: حبر الأمة، وحبر المذهب، وتخرج عليه عدد كثير من الأئمة، وكان يسمى : فقيه خرسان، وأخذ عنه إمام الحرمين، وكان يقول: إنه حبر المذهب على الحقيقة، توفي سنة ٤٦٢ ه.[٨٧]

٦. الحافظ أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحق.

صاحب كتاب «حلية الأولياء» كان من الأعلام المحدثين»، وأكابر الحفاظ الثقات، جمع بين الفقه والتصوف، والرواية والدراية، أخذ عنه، ورحل إليه الناس للسماع منه، ومنهم إمام الحرمين الذي حدث عن أبي نعيم، ثم أجازه بالرواية، وله المصنفات، منها «تاريخ أصبهان» و» حلية الأولياء» و»فضائل الصحابة» و»المستخرج على البخاري و المسلم». توفي في محرم سنة ٤٣٠ ه بأصبهان.[٨٨]

٧. أبو القاسم الفوراني، عبد الرحمن بن محمد ين أحمد بن فورا.

الفقيه الشافعي المروزي، كان إمام الشافعية في مرو، وأخذ الفقه عن القفال الشاشي، وصنف في الأصول وفروع

---

[٨٦] **المرجع نفسه**، ج ٥، ص. ٣٠٦.
[٨٧] **المرجع نفسه**، ج ٤، ص. ٣٥٦
[٨٨] **المرجع نفسه** ، ج ٤، ص. ١٨

الشافعية والخلاف والجدل، وروي عنه البغوي وغيره، وأخذ عنه إمام الحرمين في مرو، وكان بينهما جفوة، لأن إمام الحرمين كان يحضر حلقته وهو شاب، وكان الفوراني لا ينصفه ولا يصغي لقوله، لكونه شابا، فيبقى في نفسه منه شيئ، وقيل: إن الفوراني قدم نيسابور عندما بلغه موت الشيخ أبي محمد الجويني بقصد الجلوس مكانه في الإفتاء والتدريس، فظنه إمام الحرمين جاء معزيا، ولما علم بقصده تناظر مع إمام الحرمين، ثم انصرف إلى مرو، ولذلك يقول إمام الحرمين في كتبه عنه: وفى بعض التصانيف، أو قال بعض المصنفين. وصنف الفوراني كتابه الكبير في الفقه «الإبانة» وتوفي بمرو في رمضان سنة ٤٦٣ ه.[٨٩]

ب) تلاميذه

ولو رجعنا نعد هؤلاء الأعلام الذين ذكرت الكاب أنهم تفقهوا بإمام الحرمين ونسعى على ان نذكرهم كلهم لطال بنا الكلام، ولاستعصى علينا الحصر والإحصاء، فقد قيل أن تلاميذه كانوا عند وفاته نحو أربعمائة تلميذ.[٩٠] ولذلك ربما يكفي أن نذكر منهم :

١. إبراهيم بن المطهر الشباك الجرجاني

جضر دروس إمام الحرمين بنيسابور، ثم صحب الغزالي بعده، وسافر معه إلى العراق والحجاز والشام، ثم عاد إلى وطنه بجرجان، وأخذ بالتدربي والوعظ، وظهر له القبول، وبينت له

---

[٨٩] **المرجع نفسه**، ج ٥، ص. ١٠٩٠

[٩٠] عبد العظيم الديب، **إمام الحرمين الجويني**، (قويت: دار القلم، ١٩٨١)، ص. ٢٠٧ .

مدرسة، ثم قتل بغتة ومات شهيدا سنة ٥١٣ ه.[٩١]

٢. أحمد بن محمد بن المظفر، أبو المظفر الخوافي النيسابوري

الفقيه الشافعي، الإمام المشهور، وأعرفهم بطريقة الجدل في الفقه، تفقه على الشيخ إبراهيم الضرير ثم انتقل على خدمة إمام الحرمين وصحبته، فتفقه عليه، ولازمه وبرع عنده حتى صار أوجه تلامذته. يقول ابن خلكان : « وكان رفيق أبي حامد الغزالي في الاشتغال (أي على إمام الحرمين)، ورزق الغزالي السعادة في تصانفه والخوافي السعادة في مناظراته، ولي الخوافي القضاء بطوس ونواحيها، توفي سنة ٥٠٠ ه بطووس.[٩٢]

٣. إسماعيل بن أحمد بن عبد الملك بن علي النيسابوري، أبو سعد أبي صالح، المؤذن.

كان هو فقيها كبيرا، وإماما من الأئمة، تفقه عبى إمام الحرمين وأبي المظفر بن السمعاني وأبي إسحق الشيرازي، وكان قد تفقه قبل ذلك على أبي القاسم الفوشنجي. وقرأ كتاب الإرشاد على مصنفه إمام الحرمين ، وكان ذا رأي وعقل وتدبير وفضل وافر وعلم غوير، توفي سنة ٥٣٢ ه.[٩٣]

٤. إسماعيل بن عبد الملك بن علي، أبو القاسم الحاكمي

كان إماما ورعا بارعا حسن السيرة، وهو من أهل طوس، ومن تلميذ إمام الحرمين، سافر إلى العراق والشام مع الغزالي،

---

[٩١] السبكي، **المرجع السابق**، ج ٧، ص. ٣٦

[٩٢] **المرجع نفسه**، ج٦، ص. ٦٣.

[٩٣] **المرجع نفسه**، ج ٧، ص. ٤٤

وكان شريكا له في الدرس، وكان أكبر سنا منه وكان الغزالي يكرمه غاية الإكرام. توفي سنة ٥٢٩ ه، بطوس.[٩٤]

٥. سعد بن عبد الرحمن، أبو محمد الاستراباذي

لازم إمام الحرمين بعد أن تفقه على ناصر العمري. قال عبد الغافر الفارسي: هو الفقيه البارع، أحد أركان الفقه، المختصين بإمام الحرمين بعد أن درس الفقه قديما على ناصر وغيره من فقهاء نيسابور، توفي سنة ٤٩٠ ه.[٩٥]

٦. سلمان بن ناصر بن عمران، أبو القاسم الأنصاري

شيخ المتكلم، أخذ عن إمام الحرمين، وصنف «شرح الإرشاد في أصول الدين» وكتاب «الغنية» في الخلاف. زكان بارعا في أصول الدين وأصول الفقه والتفسير وكان من أهل نيسابور، توفي سنة ٥١٢ ه.[٩٦]

٧. سهل بن أحمد بن علي، الحاكم أبو الفتح الأرغياني

هو صاحب الفتاوى المنسوبة إليه المستخرجة من كتاب «نهاية المطلب». تفقه بمرو على الشيخ أبي علي السنجي. وقرأ الكلام على إمام الحرمين، وناظر في مجلسه، وارتضى كلامه. توفي سنة ٤٩٩ ه.[٩٧]

٨. عبد الجبار بن محمد بن أحمد، الخواري

---

[٩٤] **المرجع نفسه**، ج ٧، ص. ٤٧

[٩٥] **المرجع نفسه**، ج ٤، ص. ٣٨٢.

[٩٦] **المرجع نفسه** ، ج ٧، ص. ٩٦

[٩٧] **المرجع نفسه** ، ج ٤، ص. ٣٩١

هو الشيخ أبو محمد البيهقي إمام الجامع المنيعي بنيسابور. أحد تلميذ إمام الحرمين، وتفقه عليه وعلق عليه المذهب الكبير، وهو كتاب «النهاية» للجويني ونسخ بخطه أكثر من عشرين مرة. توفي سنة ٥٣٦ ه.[٩٨]

٩. عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن، الأستاذ أبو نصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري

هو الرابع من اولاد الأستاذ أبي القاسم القشيري، وأكثرهم علما وأشهرهم إسما. انتقل إلى مجلس إمام الحرمين بعد ان توفي أبوه وواظب على درسه وصحبته ليلا ونهارا حتى حصل طريقته في المذاهب والخلاف. ثم عقد مجلسه نفسه ببغداد إلى ان توفي سنة ٥١٤ ه.[٩٩]

١٠. علي بن محمد بن علي الطبري، أبو الحسن الملقب عماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي

الإمام الفقيه الشافعي، قال ابن السبكي : أحد فحول العلماء، ورؤوس الأئمة، فقها وجدلا وأسولا وحفظا لمتون أجاديث الحكام، وهو أجل تلامذة الجويني بعد الغزالي. ولما في مدة حياته يدرس في المدرسة النظامية ببغداد إلى ان توفي سنة ٥٠٤ه.[١٠٠]

١١. محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أبو حامد الغزالي

---

[٩٨] **المرجع نفسه** ، ج ٧، ص. ١٤٤.
[٩٩] **المرجع نفسه** ، ج ٧، ص. ١٥٩
[١٠٠] **المرجع نفسه** ، ج ٧، ص. ٢٣١

الإمام الجليل، وحجة الإسلام. قال ابن عساكر : ولم تر العيون مثله لسانا وبينا ونطقا، وخاطرا وذكاء وطبعا، لم يكن للشافعية في آخر عصره مثله. درس إلى إمام الحرمين في طائفة من الشبان من طوس، وصار من أشهر تلامذة الجويني وأعظمه. قد مر في أيامه بالتدريس في النظامية وكان أحد من مديره في ذلك الزمان ثم تركه وانتقل إلى طوس للتدريس بعد ان سافر إلى عدة الأقطار إلى أن توفي سنة ٥٠٥ ه.[١٠١]

الفصل الثاني : لمحة عن عصر الجويني وثقافته

المبحث الأول : ملامح عصره

إن الإنسان ابن بيئته، يتأثر بها ويؤثر فيها، يتفاعل معها، ويتكيف مع ظروفها، ويتجوب مع أصدائها. وقد تفرض البيئة على المرء منحى معينا، واتجاها خاصا في التربية والتعليم و التوجه والتدريس والتأليف والتصنيف، وهذا يحتم علينا أن نلقي ضوء على عصر الجويني، وما سبقه وما عاصره في النواحي السياسية والاجتماعية ةالثقافية والدينية والدذهبية، حتى نستطيع أن نفسر ما يعترض البحث من قضايا ومشاكل.

ولد الجويني سنة ٤١٩ ه، وتوفي سنة ٤٧٨ ه، أي كانت ولادته ووفاته في القرن الخامس الهجري. وكان في القرن الخامس الهجري، انتشرت مذاهب الرافضة في عامة بلاد العرب ومصر والشام والكوفة والبصرة وبغداد وجميع العرق وبلاد خرسان وما وراء النهر، مع بلاد الحجاز واليمن والبحرين. وكان الحكم في أغلاب هذه الأقاليم لهم كالفاطميين وبني بويه وغيرهم.[١٠٢] ولهذا

---

[١٠١] **المرجع نفسه** ، ج ٦، ص. ١٩١ .

[١٠٢] عبد العظيم الديب وآخرون، **ندوة حول الذكرى الألفية لإمام الحرمين البحوث المقدمة للندوة**، (قطر: جامعة قطر،١٩٩٩)، ص. ٣١.

نستعرض الأحوال في هذا القرن من النواحي السياسية والاجتماعبة والدينية والمذهبية.

أولا: الناحية السياسية

تتميز القرن الخامس من الناحية السياسية بأنه استمرارا لما حدث قبلها في القرن الرابع الهجري. ولهذا، فإن الأحوال من القرن الخامس الهجري سقتضي أن يكون مقرونا وذات علاقة مع القرن الرابع.

بلغت الدولة الإسلاميو الذروة السياسية والإدارية في نهاية القرن الثاني الهجري، في عهدي الرشيد والمأمون، وحافظت غالبا في القمة خلال القرن الثالث. ولكن مع مرور الزمان، وقد جرت سنة الله على انفصال بعض الأقاليم والأقطار بعد أن ضعفت مستمروهم، وتناوب على السلطة خليفة قوية ثم خليفة ضعيف، وظهرت الدولة الطولونية بمصر، والصفاؤية في سجستان، والطاهرية في فارس، والسامانية فيما وراء النهر، والأغالبة والأدارسة في شمال إفريقيا، بالإضافة إلى الدولة الأموية في الأندلي، وكانت بعض هذه الدول والأقطار تتراجع ثن تنضم إلى الدولة الأم في بغداد، لتعود إليها هيبة الخلافة من جديد.

ثم تسرب التصدع الحقيقي في القرن الرابع الهجري، وحل الضعف والتفتت فيها، وهذا لا يخلو من بين ضعف خلفائهم على مرور الأيام ولعدم قدرة الخليفة على عودة هيبة الخلافة بين

يديهم.[١٠٣] فمثال ذلك، على أن إمام الحرمين على مدة الفترة عاش في ثلاثة خلفاء العبسيين الذين كانوا لم نسمع من بين أذنها أو أنهم من الأسماء المهملة في التاريخ الإسلامي، وهم :

أحمد القادر بالله ٣٨١-٤٢٢ ه

عبد الله القائم بأمر الله ٤٢٢ – ٤٦٧ ه

عبد الله المقتدر بالله ٤٦٧ – ٤٨٧ ه

بالنظر إلى أسمائهم، وبغير عناء نرى هذا الأسماء الثلاثة من الأسماء المهملة في التاريخ الإسلامي، أو في تاريخ خلفاء بني العباس.

ففي تلك الفترة، كانت الدولة الإسلامية قد وصلت غاية التمزق الذي بدأت خطورته منذ فجر القرن الرابع، وأيضا، انفصل أكثر حكام الولايات التي هي مركز الخلافة، واستقلت أكثر الأقطار، ووجهت جيوشها وقوتها ضد الخلافة العباسية أحيانا، وللتقاتل فيما بينها أحيانا أخرى. فتفرقت إلى دويلات عديدة في المشرق والمغرب.

وأهم هذه الدولة الفاطميون في المغرب، الذي قد ملكوا شمال إفريقية، وأحكموا قبضتهم على مصر بعد التغلب على الإخشيدين. ثم امتد نفوذهم إلى الشام متغلبين على بني حمدان. وبدأت الأحلام تراودهم في السيطرة الكاملة على بغداد، وانتزاع لقب الخلافة من العبسيين.[١٠٤]

---

[١٠٣] الديب، **إمام الحرمين**، ص. ١٧ .
[١٠٤] **المرجع نفسه**، ص. ١٤

اما الأندلس الذي قد خرج مبكرا في سنة ١٣٨ ه، عن الخلافة في بغداد، فقد دخلت هي أيضا في عصر الطوائف، ولم تبقى دويلة واحدة بل تقسمتها الأهواء منذ مطلع القرن الخامس الهجري. وأما البويهيون ظهر في فارس وعراق منذ ٣٣٢١ حتى ٤٤٧ ه.[١٠٥]

أما في المشرق، فقد ظهرت الدولة السامانية منذ سنة ٢٦١ ه في أواسط آسيا، واستقلت ببخارى وبلاد ماوراء النهر، كالحمدانية بحلب، والطولونية ثم الأخشيدية بمصر والغزنوية في أفغانستان والهند منذ ٣٥١ ه. ثم ظهر في منتصف القرن الخامس السلاجقة فيما وراء النهر في فارس ثم بغداد والشام، والتركستان وأخذوا في التوسع حتى امتد نفوذهم على أنقاض البويهيين حتى وصلت سيطرتهم على بغداد نفسهما في عام ٤٤٧ ه.[١٠٦]

ونستنبط هنا، أنه على أن التمزق هو الذي جعل الدولة العباسية أو الدولة الإسلامية حينئذ دويلات والقوة قوى. فقد كان هناك إثارة من قوة، وبقية من فتوة في كثير من هذه الدويلات.

ثانيا: الناحية الاجتماعية

إن الناحية السياسية تؤثر مباشرة وبسرعة على الحالة الاجعماعية تأثيرا بارزا واضحا، لأن الحالة الاجتماعية تسير معا مع الحالة السياسية رغم لاتكون بينهما بخط سواء. كانت الجالة الاجتماعية في العصصر العباسي عامة، وفي بغداد خاصة، قد انتشر السوء في كثير من النواحي.

[١٠٥] **المرجع نفسه**، ص. ١٥. و الزحيلي، **الجويني**، ص. ١٦.
[١٠٦] الديب، **إمام الحرمين**، ص. ١٨.

فالأمن أو الطمأنينة تكاد أن تكون مفقودة في غالب الأحيان، والاضطراب السياسية والدينية والمذهبية منتشرة في كل مكان، وخاصة في نهاية عهد البويهيين في النصف الأول من القرن الخامس الهجري. ولما استولى السلاجقة على زمام الملك والحكم، عملوا على نشر الوعي، وفتح المدارس، لتحصيل الأمن، أو إعادة الطمأنينة والهدوء إلى يد الخلافة الإسلامية.

ومما وضح في تلك الفترة، ظهر العنصر الأعجمي كعنصر مؤثر في الحياة الإسلامية كما كان في العصر العباسي الأول، واشتد أثرها في العصر العباسي الثاني. وذلك لأنهم أخذوا الاختلاط بالأعاجم منذ فجر الدولة العباسية سنة ١٣٢ ه واستمر الاختلاط حتى صار امتزاجا واندماعا. وما كان القرن الخامس حتى كانت قد تولدت أجيال تحمل حصائص العناثر الأجنبية مع الصفات العربية، وتظله العقيدة الإسلامية. ومع ذلك يموج بعقاييل من عقائد بائدة من فارسية وهندية ويونانية وسريانية.[١٠٧]

ولم يقف أثر الاختلاط إلى هذه الدفعة فحسب، بل يقاقب إلى انبعاث لدي عادتهم الشعور بتعصب الشعب أو التعصبية العشبية. وذلك ليتركب الشعب من جنسيات المختلفة، كالعرب والأبران والفرس والروم والأكراد والهنود. ولم يقتصر هذا التركيب في بغداد فقط كما أنه عاصمة الدولة، وإنما يشمل على معظم المناطق. وهذا لا يخرج من وجود الميل العربي إلى التفخر بالشعب وبني جنسهم.

---

[١٠٧] **المرجع نفسه**، ص. ١٩.

فمثلا هناك مجموعات كبيرة عربية مشهورة كانت تقطن خراسان ومرو وما وراء النهر وغيرها من الأماكن.[١٠٨]

على الرغم، من أن الإسلام لم يفرق بين شعب وشعب، وأمة وأمة، قوم وقوم، بل جعل الجميع متساوين اما الله تعالى، وصرح بالمبدأ الإلهي، بقوله تعالى « يَاأَيُّهَا النَّاُس إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ شُعُوْبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ».[١٠٩] وبين الرسول الكريم أنه لا فضل العربي على أعجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى، والعمل الصالح. إذ قال عليه الصلاة والسلام :» أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى».[١١٠] وعلى الرغم، من كل ذلك فقد ظهت النعرات القومية، وبرزت بشكل واضح في زمان العباسيين،وارتفع شأن الفرس أولا، ثم علا مركز الأتراك، ووقعت اشتباكات كثيرة بين الأقوام، وامتلأت القلوب حقدا وضعينة وكراهة، وتميزا وانفصالا.

وبالجانب الأخر، كان المجتمع في جنباته أهل الذمة من اليهود والنصارى. وكانوا يمارسون الحرية الدينية، ويتمتعون بالتسامح الديني، ويشاركون في جميع الأعمال العلمية والاجتماعية.[١١١] وقد ساعدت الحرية الدينية والمذهبية والاجعماعية التي يكفلها الإسلام ويرعاها على بقاء هذا البقايا، بل أنها تستشعر شيئا من

[١٠٨] الزحيلي، **الجويني**، ص. ١٨.
[١٠٩] القآن الكريم، الحجرات ، ١٣
[١١٠] رواه الإمام أحمد، (مسند أحمد ٥، ٤١١).
[١١١] الزحيلي، **الجويني..**، ص. ٢٩

الحياة والقوة منذ العباسيين، وتطل برأسها على استحياء حينا ومكابرة حينا. وتلبس ثوبا عصريا حينا، فتستر وراء شيعة أو رافضة أو خوارج أو نحوها.

وكلما ضعفت سلطان الدولة ازدادت هذه المذاهب والفرق والعقائد قوة حتى كان القرن الرابع ومن بعده الخامس ذروة الصراع المذهبي، والجدل الطائع والمناظرة العقائدية.

وأما شأنهم إلى العلماء، فكانوا يقدمون لهم أسمى آيات الاحترام والتقدير والإجلال والتعظيم، ويلتمزون بآرائهم وتوجيهاتهم، مما أوغر نفوس الحكام على العلماء فنكلوا بهم، وأنزلوا غيهم النوازل أحيانا، بينما اتجهوا إلى كسب حواطرهم، زطلب مرضاتهم، والتقرب والمجالسة إليهم، ورفع مكانتهم، وتقديم العطايا لهم في أحيان أخرى، فكانت مكانة العلماء رفيعة وسامية على الموقفين الرسمي والشعبي.[١١٢]

ونحمل سمات المجتمع في القرن الخامس الهجري بأنه مجتمع يسوده الترف والرفاهية وكثرة الفرق والمذاهب والجماعات والثقافات المتناحرة أو المتنافسة.

ثالثا: الناحية الثقافية والعلمية

لقد استجاب خلفاء الإسلام منذ كان للإسلام دولة لدعوة الإسلام إلى العلم. ويكفي أن أميرا من البيت الأموي يشغل عن الخلافة والملك بالعلوم والترجمة. وأن خليفة عباسيا يجعل كل شروطه التي يميلها على خصمه المنهزم أن يتيح لعلماء الخليفة

[١١٢] **المرجع نفسه**، ص. ٢٦ -٢٧.

ورجاله ومترجميه أن يطلعوا على ما في خزائنه، وما لديه من كتب الولين،وأن يعطي المترجم زنة ما يترجمه ذهبا.

اندفع المسلمون في نقل العلوم منذ فجر نهضتهم في شتى صورها ومن كافة مصادرها. بجانب علومهم الإسلامية، وما طلع القرن الثالث حتى كانت علوم الدنيا المعروفة كلها بين يدي العرب ثم صارت علوما عربية تماما بمعنى أن العرب ألفوا فيها بلغتهم، وابتكروا وأصبحوا أئمة وروادا.

قد كان القرن الخامس من أخصب فترات الحصاد لهذه النهضة العلمية الائعة، فقد شهد هذا القرن أعلاما من الأئمة في كل علم وفن، نذكر منهم على سبيل المثال :

ابن سينا الشيخ الرئيسي صاحب الشفائ (توفي ٤٢٨ه) وابن مسكويه من أعلام الفلسفة (توفي ٤٢١ه) والبيروني صاحب المصنفات التي تفوق العد في التاريخ، والهيئة، والمنطق (توفي ٤٣٠ه) والقشيري صاحب الرسالة، توفي ٤٦٥ ه، والبيهقي أول من جمع نصوص الشافعي، والذي قيل فيه : كا من شافعي إلا عنقه منه للشافعي إلا البيهقي، فن له على الشافعي منه لتأليف الكتب في نصرة مذهبه (توفي ٤٥٨ه) وأبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني، والد إمام الحرمين (توفي ٤٣٤ ه) وأبو عبد الله الخبائزي عالم القراءات (توفي ٤٤٩ه)، وأبو عثمان الصابوني اسماعيل بن عبد الرحمن، شيخ الإسلام الواعظ، المفسر المصنف عمدة التفسير والحديث (توفي ٤٤٩ه)، والفوراني أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن فوران، أستاذ إمام الحرمين، تلميذ

القفال، شيخ السافعية في وقته (توفي ٤٦١ ه)، والقفال المروزي، عبد الله بن أحمد أبو بكر، وحيد زمانه وعلم الشافعية، وأستاذ أبي محمد الجويني (توفي ٤١٨ ه)، والسلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدري النيسابوري، الصوفي الحافظ، صاحب النصانيف التي بلغت نحو مائة مصنف (توفي ٤١٢ه)، وابن سيده صاحب المخصص (توفي ٤٥٨ ه)، وأبو حامد الغزالي حجة الإسلام، صاحب الإحياء والتهافت (توفي ٥٠٥ه).

وليس من العجيب ولا الغريب أن يكون هذا التمزق السياسي والاضطراب أحد أسباب هذا الازدهار العلمي. فقد كانت كل دويلة تحرص على أن يكون لها مدارسها، وعلمائها، وأدباؤها، وشعراؤها، استكمالا لأبهة الملك ومظاهره. وكل طائفة وكل مذهب ينافح عن آرائه ومبادئه، فيقدح رجاله الفكر ويعملون الذهن.

المبحث الثاني: منهجه ومذهبه في الكلام

أ) منهجه في الكلام

المنهج مأخوذة من النهج، وهو الوضوح والاستبانة والاستقامة في الطريق. وإذا قال : نهج الطريق بمعنى استقام ووضح واستبان.[١١٣] وقد استخدمت مصطلح المنهج كثيرة، منها منهج الدراسة ، منهج التعليم، أو منهج البحث العلمي، وقد عمّ استعماله أيضا في فن من فنون العلم في عصرنا الحاضر.

---

[١١٣] عبد الرحمن بن زيد الزبيدي، **منهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر**، (الرياض: دار أشبيليا، ١٩٩٨)، ص. ١٥.

ولذا، ما يقصد الباحث في هذا المبحث وهو منهج الجويني في آراءه الكلامية وطريقته في مؤلفاته. فالخطوة لدي الباحث لمعرفة منهجه أولا رجع إلى تأليفه وما قاله من كتبه مما يتعلق بالأمور العقائدية والكلامية. فالمقرر الثابت الآن لدي العلماء والنقاد والأدباء أن الأسلوب هو الرجل، من هذا أن نقول إن المنهج هو الرجل. انطلاقا من هذا الأساس، فمعرفة منهج رجل مهم قبل البحث عنه لأن المنهج هو الرجل.

مما وجد الباحث، يرى الجويني في أمور العقيدة أن المنهج الصحيح هو الاعتماد على العقل والنقل والمزاوجة بينهما. صحيح أنه يرى أن العقل نور فطري حبا الله به الإنسان ليكون وسيلة للمعرفة.[١١٤] فمن هنا، يرى الجويني أن العقل هو وسيلة العلم والمعرفة والأمور المشاهدة دون الغيبية.

وبالعقل يمكن المرء على إتيان الدليل العقلي في كل المسائل، وقد ثبت الجويني بأن الدليل العقلي لازم وذلك لإتيان البرهان وقوة الدليل. وهذا قد يستلزم في كل المسائل إلا في مسائل الغيبية والسمعية. وأما في الأمور الغيبية والسمعية مما ورد في الكتاب والسنة وجب الإيمان بها والإقرار بصحتها دون حاجة إلى قيام دليل عقلي عليها.[١١٥]

وهذا موافقة بما جاء فيه الدكتور فوقية من الشرح عن كتاب الجويني «الإرشاد»، بأنه في كتابه يثق في الأدلة العقلية ثقة تجعله لا

[١١٤] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٣٧٥
[١١٥] **المرجع نفسه.**

يحتاج إلى الاعتماد على الشرع مادامت تفضي إلى المطلوب. وأما في مسائل الاعتقادية فيرى الجويني ضرورة الاعتماد على النص والعقل. ذلك أن النظر في الدين واجب شرعا كي يصل المرء إلى اليقين.[١١٦] ونحو ذلك، فقد ذكر الجويني في مقدمة كتابه «الإرشاد» إذ أنه يقول « رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات منحطا عن جلة المصنفات.[١١٧]

من النقطة المهمة، أن منهج الجويني وهو الموازنة بين النقل والعقل، إذ أن ذلك منهج الأشعرية. لأن من سمات منهج الأشعرية موقفهم التوسط بين الوقوف على ظاهر النص وبين النظرة العقلية المسرفة.[١١٨] ولا يعجبنا هذا القول، إذ أن الجويني من كبار الأشاعرة، وإذا سلك على ما نهج به الأشاعرة فهو معقول.

ويقسم الجويني الأدلة إلى عقلي وسمعي. فيقول عن العقل « ما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله.[١١٩] فيرى الجويني أن الدليل العقلي يحمل في نفسه دليل صدقه، وذلك لأن العقل عند الجويني علوم ضرورية أي أن العقل يحوي بحكم فطرته علوما يقدر الفرد أن يصل إليها بمفرده، وهي ما يسمى بالمعرفة الغريزة الفطرية التي يكتسبها الفرد، بل توجد فيه منذ فطرته.

---

[١١٦] شرح الدكتور فوقية في مقدمة **الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني** ، ص. ٨. انظر: موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٣٧٥ ،٣٧٦.

[١١٧] الجويني، في مقدمة **الإرشاد.**

[١١٨] علي عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة**،(القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥)، ص. ٣٠٢

[١١٩] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٨

وأما الدليل، فوجوده مهم لأن الإنسان يتق بقوة الدليل الذي يأتي عن طريق العقل ثقة تثلج صدره، وتبعث في نفسه الاطمئنان، وليس في مقدور العبد أن يتشكك في أمور العقل التي يقول عنها الجويني أنها ضرورية، لأن تكاد تكون بديهية، والصدق فيها واضح.[١٢٠]

أما الدليل السمعي، يقول الجويني أنه « الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه.[١٢١] أو هو الذي المستند إلى الكتاب والسنة لأن فيهما أخبارا وأمورا يجب اتباعها، ونواهي يجب الانتهاء عنها. وما نطق به الكتاب، أو أثر عن الرسول فهو خبر صادق يجب الإيمان به وإقراره كما جاء. ولذا، لأهمية هذين عنصرين (العقل والنقل) ولا يستغني بعضها ببعض، اتبع الجويني منهج الجمع بين النقل والعقل في كثير من المسائل العقائدية، وغيرها بتقديم العقل إذا اكتفي بذلك.

وإذا رجعنا إلى أنه من عظماء الأشاعرة، فنرى من ناحية نهج فيه الأشاعرة. فنقول على أن منهج الأشاعرة هو يعتمد على الكتاب والسنة أولا وأيضا المأثور فالإتباع خير من الابتداع وقد درج الأشاعرة على سرد الآيات ةالأحاديث حين يستدلون على موضوع ما، ويأخذون النصوص على ظاهرها عادة ويتحرزون من التأويل، ولكنهم لا يرفضونه، ذلك لأن هناك ‘يات ذات معان خفية فلا بد من التأويل لإدراك المعنى المراد.[١٢٢]

---

[١٢٠] موسى، **نشأة الأشعرية ..**، ص. ٣٧٦

[١٢١] **المرجع نفسه.**

[١٢٢] الغزالي، **إلجام العوام على علم الكلام**، ص. ٥

والأشاعرة لا يرفضون العقل، ذلك لأن الله تعالى يحث على النظر كما ورد في كتابه تعالى في كثير من الأيات. ولكن لم يغالوا فيه، فجعلوا النقل أولا بوجه عام والعقل معاونا له. فنرى الغزالي تلميذ إمام الحرمين، يقول « ما أشبه النقل بالشمس المضيئة، والعقل بالبصر السليم، وبالعقل نثبت صدق النقل وندافع عن الدين.[١٢٣]

ب) مذهبه في الكلام

كما بينا في السابق، أن الجويني من رجال الأشاعرة و عظماؤهم. بل أنه تفضل بزيادته بيانا ووضوحا وتأييدا. وإذا لاحظنا إلى هذه العبارة، ربما كفانا بالقطع على أن الجويني ذاهب كما ذهب به الأشعري. ولكن، غير عادل إذا نطلق هذا ولم نرجع إلى آراء الجويني فنستعرض بعض آراء الجويني فيما بعد كي تكون عمدة لنعرف مذهب الجويني به.

لقد ذكر في كثير من الكتب المصنفة وما قال العلماء عنه وما ثبت تلاميذه واعترف عدوه وما كتب في البحوث العلمية بأن إمام الحرمين أشعري المذهب في الكلام وشافعي المذهب في الفقه.[١٢٤] ولتأكيد ذلك، أن الجويني من عظماء الأشاعرة كما ذكر جلال محمد موسى في كتابه نشأة الأشعرية وتطوره.[١٢٥] وأنه جلس في الطبقة الثالثة بعد أبي إسحق الأسفراييني (أستاذه) الذي كان تلميذ أبي

---

[١٢٣] الغزالي، **الاقتصاد، ص. ٢**

[١٢٤] انظر: السبكي، **طبقات**، ج ٥، ص. ١٦٥.

[١٢٥] موسى، **نشأة الأشعرية، ص.** ٣٧١،٤١١.

الحسن الباهلي تلميذ إمام أبي الحسن الأشعري.[١٢٦]

مما يلزم الاهتمام به، أن الجويني ليس إلا رجال الأشاعرة بل أنه مكمّله ومؤيّده بوضع قواعد وأسس ثابتة. وعلى نصرته، كان المذهب الأشعري ثابت الأركان فقها وكلاما. وتحت يده أيضا اشتهرت الأشعرية ومقبولا عند الجامع.[١٢٧] وما جاء به الأشعري، لم يخالف الجويني شيخه إلا في القليل من المسائل.[١٢٨] إذا أعدنا النظر إلى القول السابق، وجدنا أن الجويني أشعري المذهب قطعًا، وهذا ما فهم به الباحث.

ولكن من الغريب، أن موسى بدأ في قوله عن الجويني فيما يتعلق بتطور المذهب الأشعري لدي يد الجويني، أنه قال « نجد ميلا من الجويني إلى استخدام العقل، ومغالاة وتطرفا في التأويل. وأفكاره فلسفية عميقة ودقيقة تظهر بوضوح في كتابه «الشامل». وكذلك نجد تأثيرا بالفلسفة اليونانية وفلسفة المعتزلة، وقوة في الجدل، وتمرسا به من كثرة مجادلاته ومناقشاته مع المخالفين، وبراهين منطقية وججا فلسفية لتدعيم البناء الكلامي للمذهب الأشعري».[١٢٩] هذا هو الذي تسأل به الباحث عن صحة هذه العبارة، إذ فهمنا منها أن الجويني أخذ المناهج المختلفة من الفلسفة والكلام والمنطق لبناء المذهب الأشعرية على طريقته. وهذا عند الباحث، أن الجويني أخذ منهج

---

[١٢٦] مقدمة فخر الدين الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، (القاهرة: مكتبة الكليات الأوهرية،د.ت)، ص. ٧.

[127] Marsha Hodgson, *The Venture Of Islam*, vol.2, p. 176. See also: MM. Sharif, *A History Of Muslim Philosophy*, vol.1, p. 242.

[١٢٨] موسى، **نشأة**، ص. ٤١٠– ٤١١.

[١٢٩] **المرجع نفسه**، ص. ٤٠٩

العقل سهما وافرا.

وما بدا في رأي الباحث، إذ أن الجويني أخذ بذلك فكان قريبا بمنهج المعتزلة في الصنف الأول، وفي الصنف الثاني أنه لا يحدد نفسه (حرية) إلى بعض المنهج المعين فحسب. هذا موافقا كما قال موسى، إذ أنه قال على أن الجويني متأثرا بمنطق أرسطو في الأصول، وعلى أنه لا يلتزم منهجا معينا في كل آرائه. بل، ذكر موسى أنه لا ينكر بأن الجويني متأثرا ببعض آراء أبي هاشم الجبائي، شيخ المعتزلة. فقد كان الجويني من مثبتي الأحوال في بداية أمره.[١٣٠] ويذكر السبكي، أنه نفاها في أواخر حياته. هذا عند السبكي، أن الإمام أراد إعلانه الرجوع إلى مذهب السلف في آواخر حياته.[١٣١]

وفي ناحية أخرى، كان مذهب الإمام في الصفات هو التوسط بين المشبهة والمعطلة. فهو لا يشبه حتى ينتهي إلى التشكيل والتمثيل ولا ينفي حتى ينتهي إلى التعطيل. وإنما تشبيه بلا تمثيل و تنزيه بلا تعطيل.[١٣٢]

فالإنسان ابن بيئته، وهذا ما خطر في ذهن الباحث على تقرير مذهب الجويني. إذ أن الباحث يعتقد بأن الجويني على مذهب الأشعري في الكلام، وذلك متأسسا على ما ذكر فيه الكتب المصنفة بأنه عاش بين علماء الأشعرية، وتعلم وقرأ على علماء الأشعرية فاتبع الجويني وذهب على ما ذهبوا ونهج على ما نهجوا رغم هناك

---

[١٣٠] **المرجع نفسه**، ص. ٤١٠

[١٣١] السبكي، **طبقات الشافعية...**، ج ٣، ص. ٢٦٥

[١٣٢] موسى، **نشأة الأشعرية..**، ص. ٤٠٥.

بعض الخلاف وإن ليس بجد كبير.

المبحث الثالث: مصنفاته

لقد قال العرب « الأسلوب هو الرجل ، عند الباحث أن هذه العبارة ذات معنيين، الأول أن لغة أحد تعبر عنه ،والثاني أن كتابة أحد تعبر عنه. فالتأليفات أو المصنفات ألتى هي مجموعات أساليب الرجل أوالكتاتب تتكون فيه من الآراء والأفكار من مؤلفه، فيستطيع أن يكون مرجعا ووحيد وسيلة تعبر عن شخصية المؤلف. وما يهم الباحث في هذا الباب هنا أن نعطي صورة وافية لما هدانا إليه البحث من مصنفات إمام الحرمين.

إذا تكلمنا عن الجويني، أنه لم يقف في سبيل الدفاع عن الدين والسنة عند مناظراته ودروسه ومواعظه وخطبه، بل كتب مصنفات كثيرة في معارف متنوعة. يشمل على الكلام وأصول الفقه والخلاف والجدل والفقه والتفسير والخطب والمواعظ والوصايا. وقد بلغت هذه المصنفات من التنوع والكثرة جدًا. حتى يقول السبكي : إن حياة إمام الحرمين ما كانت تبقى بما كان يلقيف من مواعظ وما يؤديه نحو تلاميذه مع ما خلفه من مؤلفات إلا بمعجزة.[١٣٣]

بدأ الجويني على التأليف والكتابة، بعد عودته من مكة، فثبت في نيسابور وشغل بالتدريس في النظامية. ولما بدا بين لديه الفرصة، فأخذ الجويني بالتركيز على كتابة تأليفاته. وهذه هي الكتب التي صدر عند

[١٣٣] السبكي، **طبقات الشافعية..**، ج ٢، ص. ٧٧

الباحثين من تأليفات الجويني،[١٣٤] وهي:

أ. من كتب الجويني في أصول الفقه، منها: البرهان في أصول الفقه، الإرشاد في أصول الفقه، المجتهدون، الورقات.

ب. من كتب الجويني في العقيدة والكلام، منها : الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، شفاء العليل في بيان ما وقع في التورات والإنجيل من التبديل، لمع الأدلة في قواطع عقائد أهل السنة والجماعة، مسائل الإمام عبد الحق السقلي وأجوبتها للإمام أبو المعالي (مخطوط)، التلخيص في الأصول، الشامل في أصول الدين، غياث الأمم في إلتياس الظلم. (قيل، قد خلط فيه بمسائل الفقهية، لتكونها بمسائل السياسية وهي أهل العقد والحل)، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية. وكان كتاب «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» من آخر كتبه قبل وفاته في العام ٤٧٨ ه. وكان في هذا الكتاب، لدي الجويني رأي خاص المخالف بما رأى أهل الحق أو الأشاعرة وإلا كان الخلاف قليلا، خاصة في أفعال العباد المتعلقة بالقضاء والقدر. وفسر الجويني القضاء والقدر كمفهوم السلف في عهر الرسول.[١٣٥]

ج. ثم كتاب آخر الذي تشكك الباحثون بأنه من مؤلفات الجويني، وذالك «مختصر الإرشاد للباقلاني اختصره إمام الحرمين». وعند الدكتور فوقية حسين، أن الكتاب من تأليف الجويني أيضا.[١٣٦]

---

[134] Tsuroya, *Al-Juwaini*, p. 36-38

[١٣٥] موسى، **نشأة**، ص. ٤٠٤،٤٠٣.

[136] Tsuroya, *Al-Juwaini*, p.. 37

د. وأدخل الباحثون كتاب « غياث الأمم في إلتياس الظلم» من تأليفات الجويني، وكان من كتبه العقيدة أيضا. بحث فيه عن الإمامة، والتعريف عن أهل الحل والعقد وغبرها في مسائل السياسية.

ه. ولم تقل كتب الإمام الحرمين في الفقه، منها: نهاية المطلب في دراية المذهب، المناظرة في الاجتهاد في القبلة، زواج البكر، السلسلة على معرفة القولين والوجهين على المذهب الشافعي، رسالة في الفقه، رسالة في التقليد والاجتهاد.

و. وأما كتبه في الخلاف والجدل، منها : الدرة المعنوية فيما وقع من الخلاف بين الشافعية والحنفية، غنية المسترشدين في الخلاف، كتاب الكافية في الجدل.

ي. ومصنفاته في الفنون العلمية الأخرى، منها: القصيدة وفيه مجموعة الوصايا لإبن الجويني، كتاب النفس، ديوان خطب المنبرية حيث يتكلم فيه عن الخطابة.

المبحث الرابع: وفاته

لقد ذكر من المصادر المهمة بأن وفاة إمام الحرمين في ليلة الأربعاء بعد صلاة العشاء، في الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول. وقال بعض من ربيع الآخر، وأرجح الأول، من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (٤٧٨) ه. وفي حين، عمره تسع وخمسين سنة. وقيل قبل موته، مرض إمام الحرمين الجويني بمرض اليرقان الذي كان يظهر فيه الخلط الصفراوي على سطح

البدن، ويطفو على الجلد.[١٣٧]

الفصل الثالث: النظريات العامة في القدرة والإرادة

إن الكلام في أفعال العباد قضية من القضايا المهمة في علم الكلام. غير أنه داخل في باب هام من القضاء والقدر. رغم أن القضاء والقدر ركن من أركان الإيمان، فيكون العلماء المتقدمين والمتأخرين لا يزالون يسعون على إتمام النظرية في هذا المجال. بالنسبة إلى ذلك، فتكون قضية أفعال العباد من أعلى المسائل التي يتركز إليها العلماء والمتكلمون للوصول إلى ما قصدوا. وهذا لا محالة، نظرا إلى أهمية هذه القضية بل مقارنتها بالقضاء والقدر تحصل على نتيجة وحد سواء. حتى من بعضهم جعلوا هذه القضية ترادفه.[١٣٨]

ثم يليه، إذا رجعنا إلى خلفيتها، فصدرت وانبعثت هذه القضية من ثلاثة أسباب رئيسية وهي حرية الإرادة والاستطاعة والقضاء والقدر.[١٣٩] أما الفصل في حرية الإرادة فيلجأ البحث إلى باب الإرادة. وأما الاستطاعة فهي مرادف بقدرة الإنسان وتعلقت تعلقا حميما لا ينفصل عن نظرية القدرة، إما كونها قدرة الله أو كونها قدرة العبد التي هي بمعنى الاستطاعة، وتلك الأمور ستأتي بيانها فيما بعد، وللبحث عنها فيلجأ إلى باب القدرة. وأما القضاء والقدر، من هنا ترك الباحث بحثه لأنه باب أوسع وخارج من هذا المجال مهما أن هذا البحث لا يخلوا أيضا

---

[١٣٧] الزحيلي، **الجويني**، ص. ٢٢٠. السبكي، **طبقات**، ص. ج ٥، ص. ١٩٣. ابن خلكان، **وافيات الأعيان**، ج٣، ص. ١٦٩.

[١٣٨] المدكور، **القضاء والقدر**، ص. ٩٣

[١٣٩] إن تلك الأسماء الثلاثة جعلها المدكور إسما مترادفا على قضية أفعال العباد. انظر: المدكور، **القضاء والقدر**، ص. ٩٣

من تعلقها بهذه النظرية.

والكلام عن مسألة أفعال العباد، لا تخلو من الكلام عن القدرة والإرادة. من حيث أن وجود الإرادة والقدرة أي عدمهما تكون عاملة رئيسية في حدوث الفعل أي عدمه. بل، أن المتكلمين اتفقوا على دور القدرة والإرادة في حدوث فعل العبد، فهم حاولوا الحوار والجدل انطلاقا من سببين، الأول، تأثير القدرة على الفعل وجودًا أم عدماً ؟، والثاني، عن موقع القدرة هل قبل الفعل أم مع الفعل. من هنا نعلم، أن البحث في هذه القضية واجب على الإطلاق.

المبحث الأول: القدرة عند النظرية العامة

المطلب الأول: تعريف القدرة

القدرة لغةً إسم المصدر من أصل الكلمة قَدَرَ بمعنى الطاقة والغنى واليسار والقوّة. وإذا رجعنا إلى قولك قدر على الشيئ قدرةً أي ملكه، وكما يقال: رجل ذو قدرة أي ذو قوة ويسار.[١٤٠] فمعنى القدرة من هذا الانتاج المِلْكُ.[١٤١]

وأما القدرة اصطلاحا صفة الإرادة،[١٤٢] وهي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة وصفة تؤثر على قوة الإرادة.[١٤٣] وإضافة قيد (بالإرادة) إلى التعريف تعني أن القدرة من صفات الفاعل المريد أو

---

[١٤٠] مرتضى الزبيدي والآخرون، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (دم: دار الهداية، دس)، ج ١٣، ص. ٣٧٢

[١٤١] ابن منظور، **لسان العرب**، ص. ٣٥٤٧. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، مكتبة الهلال، التحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائ، ج ٥، ص. ١١٣

[١٤٢] التفتاواني، **شرح المقاصد**، ج ٢، ص. ٣٤٧

[١٤٣] الجرجاني، **التعريفات**، (بيروت : دار الكتاب العربي، ، ١٤٠٥)، ص. ٢٢١

الفاعل المختار.[١٤٤] وقد اتفق جمهور المتكلمين، بأن القدرة هي الصفة إما لكونها قوة أو طاقة، كما أنهم أدخلوا القدرة في قسم صفات المعاني.[١٤٥]

وإذا نعتني إلى التعريفات السابقة، وجد الباحث تسوية المعنى على الإجمال، وأخذ الاستنباط بأن القدرة هي قوة الفاعل على تنفيذ الفعل، فهي طاقة الفاعل، واتفق الباحث أنها بمعنى الغنى إذا نسبة القدرة إلى الله فحسب، ولكن إذا نسبتها إلى الإنسان فلم يتفق الباحث وردها، وذلك لأن الغني الحقيقي إلا الله وحده.

ومن هنا، نرى حكمة الخلق ورحمة الله بأن يعطي القدرة والإرادة نحو الإنسان. فبقدرة الإنسان، يستطيع العبد تنفيذ الفعل. وبالإرادة، قصد العبد على الفعل أو تركه. فوقوع الفعل من سنة الله بإحتياجه إلى وجودهما.

واتفق الباحث من التعريف عند الدسوقي، أن القدرة هي تنفيذ الفعل الذي يختاره الفرد. وإذا تنسب إلى الإنسان فنقولها بالقدرة البشرية بمعنى الاستطاعة الذاتية للإنسان على الفعل و إيجاده من عدمه.[١٤٦]

وأما عند الرازي في «نهاية العقول في دراسة الأصول» : في تعريف القدرة، عنده أن للقدرة معنيان، الأول: مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، والثاني: القوة المستجمعة لشرائط التأثير.[١٤٧] من هذين التعريفين، اعتنى الرازي بمعنى القدرة إلى القوة للفعل، فربما اختص

---

[١٤٤] عبد الهادي الفضلي، **خلاصة علم الكلام**، ص. ١٠٠

[١٤٥] بدير، **علم الكلام ومدارسه**، ص. ٤٢٩

[١٤٦] الدسوقي، **القضاء والقدر في الإسلام...**، ج ١، ص. ٢٣٥

[١٤٧] قول الكوثري في تحقيق **العقيدة النظامية للجويني**، ص. ٤٩

الرازي بتعريف قدرة العبد فحسب لا على الله. لأن التعريفين السابقين موافق برأي الجويني في قدرة العبد. وإذا هناك الخلاف، إلا خلاف يسير، وكان الخلاف من وجه اللغة فحسب.

والصحيح، كانت المشكلة في معنى القدرة عند العبد، لأن جمهور المتكلمين اتفقوا بأن القدرة الالهية حق وكانت مصدر كل قدرة في هذا العالم، محيط على جميع مخلوق. وقد رجح الرازي بأن التعريف ما قال الرازي به بما أراد شيخه الأشعري، أن القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير، فلذلك حكمها مع الفعل، وأنها لا تتعلق بالضدين.[١٤٨] فمن هذا الرأي عند المحقق ظهر ميلهم إلى الجبر عند الأشاعرة من وجه التعريف الثاني.

وقال المعتزلة أن القدرة هي الاستطاعة، كما قولهم في تفاصيل القدرة: هل يستطيع الله أن يفعل الظلم؟.[١٤٩] وقصر هؤلاء المعتزلة على تعريف القدرة للعباد، وسبب ذلك من كونهم نفي الصفات على الله، فحاولوا على تعريف القدرة بمعنى الاستطاعة، إذ أن هذه الكلمة كما قدمنا تدل على القدرة البشرية. بل غلت المعتزلة في تعريف القدرة بإبعادها عن الصفات الإلهية والعنصر الإلهي إذ أنهم قالوا بأن القدرة هي مجرد القوة العضلية.[١٥٠] فلا يمكن نسبة هذا التعريف إلى الله سبحانه وتعالى. فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها الأمور المتضادة. فمن هذا الاختلاف في التعريف يبدو النقاش بين المعتزلة والأشعرية هل

---

[١٤٨] **المرجع نفسه**

[١٤٩] بدير، **علم الكلام ومدارسه**، ص. ٣٠٣

[١٥٠] **المرجع نفسه.**

القدرة مع الفعل أو قبل الفعل.

المطلب الثاني: الفرق بين القدرة والاستطاعة

لما بحث الباحث عن الفرق بين هذين مصطلحين، يبدو على أن هناك الفرق بينهما. رغم أن الاستعمال بينهما يدل على مقصود واحد وهي القدرة، إما من كونها قدرة الله أو قدرة الإنسان، ولكن يبدو في الآخر امتيتاز بينهما في كل مجال. ولا سيما عند المتكلمين، بعضهم من لا يفرق بين القدرة الاستطاعة ويعدون أن القدرة هي الاستطاعة، والفرق إلا في مجال اللغة فحسب، وبعضهم من يفرق حق الامتياز وعبر بأن القدرة إلا ترجع إلى الله والاستطاعة إلى الإنسان.

وأما عند المعتزلة، فإن على الأساس بأنهم عرّف القدرة بمعنى الاستطاعة أو القوة العضلية،[١٥١] الذي كان هذا التعريف لا يليق نسبتها إلى الله من إظهارهم بزيادة العضلية في هذا التعريف التي هي من جوارح الإنسان، فكانت هذه الغلاة بسببهم نفي الصفات الإلهية، فحاول التعريف إلى ما يدل إلى الإنسان مطلقا. ولكن، إذا نهتم إلى التعريف لدي المعتزلة حقيقة الاهتمام، فإننا نجد بأنهم يفرق القدرة والاستطاعة على المنهج العقلي.

عند التفتازاني، القدرة مرادفة للاستطاعة، والفرق بينها وبين القوة أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل فتكون طبيعية وعقلية كما في قولنا: قوة التيار. وقوة الجسم وقوة الخيال، على حين أن القدرة لا

---

[١٥١] بدير، **علم الكلام ومدارسه**، ، ص. ٣٠٣

تضاف إلا إلى الكائنات العاقلة.[١٥٢] ظهر لنا من هذا البيان، بأن التفتازاني لا يفرق بينهما فالقدرة عنده مرادفة للاستطاعة، وربما تفرق الاستعمال إلا من جهة السياق. وهذا ما نفهم به أيضا عندما قرأنا من كتب الأشعري والباقلاني والجويني والرازي وسائر علماء المتقدمين أنها تكاد تعدم على افتراقهم في فرق بينهما، وإنما ما وجدنا وجه التفريق في مصدرية القدرة لله وللإنسان خلافا بالمعتزلة.

وأما عند الباحث، فالتفريف عند الأشاعرة أقرب إلى الصحة وأسلم رغم أنهم استعملوا كلمة القدرة إما إلى الله أو إلى الإنسان. وكانت صحتهم وسلامتهم في الناحية الأساسية إذ أنهم يفرق بين قدرة الله الكاملة القديمة وقدرة الإنسان غير الكاملة حقيقة الامتياز خلافا بالمعتزلة الذين كانوا لمحاولتهم النفر من وجود قدرة الله فخصص القدرة إلى لدي الإنسان فحسب.

ووفق الباحث بتعريف القدرة عند الدسوقي، إذ أنه قال إن القدرة لله تعالى والاستطاعة للإنسان، وهذا التعبير اللائق عند الدسوقي ولا يجوز عكسهما. فقصد لفظ القدرة البشرية بمعنى الاستطاعة، وكان للإنسان استطاعة يفعل بها وبعمل.[١٥٣] من هنا نفهم، بأنه يفرق بين القدرة والاستطاعة.

المطلب الثالث: تقسيم القدرة

ذكر الجرجاني، أن القدرة منقسم بين القدرة الممكنة والقدرة

---

[١٥٢] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج ٢، ص. ٣٤٧

[١٥٣] الدسوقي، **القضاء والقدر**، ص. ٢٤١-٢٤٣

الميسرة. وأنه قال أن هذا التقسيم قد وافقه أهل السنة والأشاعرة خلافا بالمعتزلة.[١٥٤]

وأما عند الأشعري، كما ذكر في كتبه أن لا يقسم فيه أنواع القدرة والإرادة، إلا أنه يفرق بين القدرة والإرادة القديمة والحادثة لكونهما صفةً وعرضاً. وهذا قد جرى أيضا على معرض هؤلاء المتكلمين حيث يفرقون هذه الصفة. وبين الأشعري عن القدرة القديمة إنها قدرة الخالق، فقال الأشعري ولا يفعل بقدرة قديمة إلا الخالق.[١٥٥]

واما القدرة الحادثة وهي لا ملجأ إلا أنها صفة للعبد. وذكر الدسوقي أن وجود الإرادة الإنسانية المختارة أصيلة ذتية في النفس البشارية، في حين أنها تثبت شيئا آخر للقدرة الانسانية الحادثة.[١٥٦] من هذا، فنستنبط بأن القدرة الحادثة هي ما صدرت أصيلة ذاتية في نفس البشرية، كما أن القدرة القديمة لا تملكها سوى الله. وكان هذا التقسيم فإنه للبيان أين ولاية الله وولاية الإنسان.

المبحث الثاني: الإرادة عند النظرية العامة

المطلب الأول: تعريف الإرادة

الإرادة من أصل الكلمة رود، ومصدر من أَرَادَ، ومعناها لغةً طلب الشيئ.[١٥٧] وعند بعض معناها المشيئة، فيقال أراد الشيئ أي شَاءَهُ. ويكون الاختلاف لوجود الفرق بين معنى الطلب والإرادة، أن الإرادة قد تكون

---

[١٥٤] الجرجاني، **التعريفات**، ص. ٢٢١

[١٥٥] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص. ٥٣٩. التفتازاني، **شرح المثاصد**، ج ٢، ص. ٣٥٤

[١٥٦] الدسوقي، **القضاء والقدر**، ص. ٢٤٧

[١٥٧] ابن الرشد، **تهافت التهافت**، ص. ٤

مضمرةً لا ظاهرة، والطلب لا يكون إلا لما بدا بفعل أو قول.[١٥٨]

ومعنى الإرادة اصطلاحا نزوع النفس وميلها إلى الفعل و وعند الجرجاني حب النفس عن مرادتها.[١٥٩] وقال بعض قوة في النفس تمكن صاحبها من اعتماد أمر ما وتنفيذه.[١٦٠] وقال التفتازاني، أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل أو الترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل.[١٦١] وعند جمهور المعتزلة أنها اعتقاد النفع أو ميل يتبعه. وردّ التفتازاني هذا الكلام أنه ليس له فضلا عن أن يكون نفسها لما أن الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين من غير اعتقاد نفع أو وجود ميل يتبعه.[١٦٢] ولكن التعريف لدي المعتزلة وافقه الإيجي لمبدئ الفعل من وجود الميل إلى جلب النفع ودفع الضرر، ولذا نقول قد يريد الإنسان مالا يشتهيه أو قد يشتهي مالا يريده.[١٦٣] رغم انها لم يوفقه الرازي هذا القول.[١٦٤]

عند الفلاسفة لها عدة معان، قال بعضهم الارادة هي: نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل. وهذا التعريف شابه بما فيه التعريف عند ابن رشد، لما أنه يقول: : الإرادة لتعيين ما فيه غرض، وهي في الأصل طلب الشيئ، أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.[١٦٥] وقال

[١٥٨] الزبيدي والآخرون، **تاج العروس، ج ٨**، ص.١٢١- ١٢٢
[١٥٩] الإيجي، **المواقف** ، ج ٢، ص. ٢١٥. الجرجاني، **التعريفات**، ص. ٣١
[١٦٠] محمد رواس قلعه والآخرون، **معجم لغة الفقهاء**، (بيروت : دار النفائس، ١٩٨٨)، ص. ٥٥
[١٦١] التفتازاني، **شرح المقاصد** ، ج ٢، ص. ٣٣٧
[١٦٢] **المرجع نفسه**، ص. ٣٣٧
[١٦٣] الإيجي، **المواقف**، ج ٢، ص. ٢١٠
[١٦٤] الرازي، **المحصل**، ص. ١٠٧
[١٦٥] إبن رشد، **تهافت التهافت**، ص. ٤

بعضهم، الإرادة هي قوة التي هي مبدأ النزوع وتكون قبل الفعل. وهي اعتقاد النفع أو ظنه، وقيل ميل يتبع ذلك فإذا اعتقدنا أن الفعل الفلاني فيه جلب ونفع، او دفع ضرر، وجدنا من أنفسنا ميلا إليه.[١٦٦] وكان هذا التعريف موافق بتعريف لدي المعتزلة، عندهم على أنها اعتقاد النفع، أو ميل يتبعه.[١٦٧]

ولم تقم هذه المعانى الاصطلاحية مستقلةً، لكثرة التعاريف عند العلماء عن هذه الكلمة. ويمكن سبب هذا الاختلاف لإتيانهم إلى معانيها المختلفة، كالطلب والمشيئة والميل والغرض. والارادة هي صفة، وإذا تنسب إلى الله في القول «إرادة الله» فمعناها صفة لذات الله.[١٦٨]

فالإرادة لدي الانسان أمر نفساني لا تعرف حقيقتها وصعوبة تعبيرها. وهذا أمر معقد لكن أن معناها واضح عند العقل. وكانت التعاريف السابقة عند التفتازاني لم يكن مطلقا، وإذا قيل أن الإنسان يريد بما يشتهيه لكن الواقع أن الإنسان قد يريد ما لا يشتهيه كسرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهيه ما لا يريده كأكال طعام لذيذ يضره.[١٦٩] كما أن ذهب كثير من المعتزلة إلى انها اعتقاد وميل إلى ما جلب النفع أو ظنه لكن القادر كثيرا ما يعتقده النفع أو ظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل.

---

[١٦٦] الإيجي، **المواقف**، ج ٢، ص. ٢١٥

[١٦٧] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ص. ٣٣٧

[١٦٨] الباقلاني، **الانصاف**، ص. ٦

[١٦٩] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ص. ٣٣٧-٣٣٨

وقد يرادف تعريف الإرادة بالاختيار، كما يسمون الفاعل المريد والفاعل المختار. وترادف المريد بالفاعل المختار لأنه لا فرق بين الإرادة والاختيار إلا في الاعتبار، ذلك أن المختار يطلق على الفاعل باعتباره أنه ينظر إلى الطرفين (الفعل والترك) ويختار أحدهما، والمريد يطلق عليه باعتبار أنه ينظر إلى الطرف الذي يريده أو يرجحه.[١٧٠] وهذا كما ذهب الباقلاني أنه لا فرق بين الإرادة، والمشيئة، والاختيار، إذ أن الاعتبار كله بالمآل (القدر) لا بالحال.[١٧١]

وإذا حاولنا إلى التعاريف السابقة، فوجدنا أن الإرادة على عدة معان، منها الميل والغرض والشوق وغيرها من الأمر النفساني الباطني. إنها أمر معقد لكنها واضح عند العقل، لأنها إذا أردنا إطلاق التعريف على تعريف ما، فقد أتى تعريف آخر ينقضه بواقع معين، كما هي الأمثلة التي أتاها التفتازاني في كتابه «شرح المقاصد». ومن هنا، فوافق الباحث بتعريف الإرادة على أنها نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل. فعند الباحث، أن هذا التعريف من أكمله اشتمالا، إما خارجية أو باطنية، وإما هدفا أو نفسانيا صفرا.[١٧٢]

وإذا اخذنا الاستنباط من تلك التعاريف وحاولنا إلى الفهم

---

[١٧٠] عبد الهادي الفضلي، **خلاصة علم الكلام**، (بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٩٩٣)، ص. ١٠٠

[١٧١] الانصاف للبالقلاني، ص. ١٣

[١٧٢] فالمراد بالخارجية والباطنية هي وجود شعور الفاعل بالإرادة الباطينية ثم يفعلها بالفعل، وإن لم يكن كل مريد يفعل ما يريده، وعند بعض حديث، قد يكفي لمريد من كونه مريدا من غير ان يكون فاعلا. واما المراد بالأمر النفساني وفرقها بالأمر الهدفي، ان اكثر الإنسان يريد بما ينفعه وهذا أمر هدفي، مع أنه أيضا ليس كل إنسان يريد بما ينفعه بل يفعل بما يضره أو يريد بما يشتهيه على الإطلاق، وهذا أمر نفساني كأكل، وشرب، وثروة وغنى.

المنطقي، بأن لا يخلو وجود الارادة مع صلتها بالقدرة، أي أن القدرة والإرادة شيئان (قوتان) لا تنفصل بين بعضها ببعض، إذ أريد به حصول الفعل، وإن لم يكن فلا. كما أن لا تفعل القدرة الا بوجود الإرادة وكانت الإرادة لا تقع الا بوجود القدرة. والبيان الموجز عن العلاقة بينهما سوف نأتيها في مبحث خاص فيما بعد، إن شاء الله.

المطلب الثاني: تقسيم الإرادة

وإذا سبق القول بأن كون الصفة منقسم على قسمين، إما من كونها قديمة أو كونها حادثة. ففرق المتكلمون نحو صفة الإرادة إلى هذا التقسيم أيضا، هما الإرادة القديمة والإرادة الحادثة.

فهذا التقسيم بنسبة من علاقتها بين الخالق والمخلوق، حيث أنه لا يتصف الخالق بصفة حادثة سواء كان لا يتصف المخلوق بصفة قديمة. فينبغي تقسيم الإرادة إلى إرادة العبد وهي حادثة وإرادة الرب وهي قديمة. [١٧٣]

وذكر الدسوقي قسم الإرادة الإلهية بالنسبة من علاقتها بالقضاء والقدر، إلى قسمين، هما: الأول، إرادة كونية نافذة. ومثال ذلك كخلق السماوات والأرض. وهذا تعمل في الحانب الجبري من الأنس والجن وبقية المخلوقات في الكون. وهذا لا يتعلق بالثواب والعقاب. والثاني، إرادة تخييرية ابتلائية تكليفية. فتقصد منها الأمر التشريعي من الله تعالى للعباد، وليس الأمر الكوني النافذ. وموجه هذه الإرادة إلى الإرادة

[١٧٣] مدكور، **في الفلسفة**، ص.١٣٩

والاختيار الإنساني الحر، وهذه هي تتعلق بالثواب والعقاب.[١٧٤]

المبحث الثالث: مقارنة القدرة والإرادة في الفعل

إن حصول فعل الإنسان (الفعل الاختياري) لا يكون إلا قد يتم فيه عنصران أو أمران، هما الإرادة والقدرة. فمن جهة الإرادة، كانت علاقتها على قدر الإمكان بين الفعل والترك. وأما بالنسبة من القدرة، فتدور علاقتها بين القدرة والعجز، حيثهما العاملة الآخرة إلى حصول الفعل. فالإنسان لم يحصل على الفعل إذا أراد ولا قدرة له، حينئذ وقع نفسه في العجز. وأيضا، وجود القدرة بلا إرادة مستحيل أن يقع الفعل. ويتم حصول الفعل إذا أراد الإنسان وقدر أي أن له قدرة وإرادة.

كان إثبات الإرادة وعلاقتها في وقوع الفعل لازم عند الإطلاق، فهو مقبول عند الشرع ومعقول عندنا أنه لا يقع الفعل بعدم الإرادة، حيث أن الفعل يفتقر إلى الإرادة. وقال الجويني متعلقا بهذا الأمر:» قد وفقونا على افتقار أفعال المحدثين إلى إرادتهم.[١٧٥] وإن بان ذلك، فبقي السؤال عند لمتكلمين، في موقع القدرة، هل هي قبل الفعل أو مع الفعل؟

ذهب الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة إلى أنها مع الفعل لا قبله، وأكثر المعتزلة إلى أنها قبل الفعل.[١٧٦] وأساس الخلاف ذلك لأن القدرة من كونها عرضا لا تبقى، وأما عند المعزلة أن معظم الأعراض تبقى.

---

[١٧٤] الدسوقي، **القضاء والقدر**، ص. ٣٣٤.
[١٧٥] الجويني، **اللمع**، ص. ٩٥.
[١٧٦] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٢، ص. ٣٥٤

يقول ابن حزم مناقشا فرق المعتزلة في قولهم : إن الاستطاعة كلها ليست إلا قبل الفعل. أخبرونا عن الكافر هل يقدر قبل أن يؤمن في حال كفره على الإيمان قدرة تامة أم لا ؟ وعن تارك الصلاة هل يقدر قدرة تامة على الصلاة في حال تركه ؟ فإن قالوا نعم، هو قادر على ذلك فإنهم باطل وخالفوا المعقول والحس وأجازوا كل طاقة من كون المرء قاعدا قائما معا، مؤمنا بالله جافرا به معا، وهذا أعظم ما يقول من المحال الممتنع. وإن قالوا : لا يقدر قدرة تامة يكون بها الفاعل للشيئ هو فاعل لخلافة قالوا الحق ورجعوا إلى أنه لا يستطيع أحد استطاعة تامة يقع بها الفعل حتى يفعله.[١٧٧]

القدرة عرض عند الرازي، قلا تكون باقية. فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة.[١٧٨] من هذا القول، احتج الطوسي نقدا على ما قاله الرازي، بأن هذه مبنية على كون القدرة عرضا، وامتناع بقاء الأعراض والذي استدل به من فرض القدرة من عدم الفعل ووجوده ليس بدليل على ذلك لأن ذلك الامتناع إنما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل، والمدعي امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها.[١٧٩]

فأما نسبة الإرادة بأفعال العباد وهو أن الاختيار من كونه إرادة والمشيئة كونها إرادة أيضا، إذ يقول أبو الحسن الأشعري كما ذكر الطوسي

---

[١٧٧] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهوال والنحل** ، ج٣، ص. ٣٥

[١٧٨] الرازي، **محصل على أفكار المتقدمين**، ص. ١٠٥

[١٧٩] نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية، د س)، ص.

«والاختيار هو الإرادة يعني ان اختار له أي فعل به خيرا والمشيئة هي الإرادة.[١٨٠]

قول الطوسي في علاقة القدرة والارادة، وذلك في بيان معنى الاختيار، حيث أنه قال:» إن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدرة والارادة، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيئ آخر».[١٨١]

إن القدرة والارادة إما من حيث علاقتهما بفعل العباد أو أثرهما بأفعال المخلوقات يجب إسناده في الآخر إلى قضاء الله تعالى وقدره، وقد سماه الرازي والطوسي بالاسناد الكل.[١٨٢] ثم شرح الطوسي فبي هذا القول أن إسناد الكل إلى قضاء الله وقدره إما ان يكون بلا توسط في إيجاد الشيئ، أو يكون بتوسط. والأول يقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته، والثاني لا يناقض القول بالاختيار. فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدرة والارادة، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيئ آخر. فإذا من قضاء الله وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله، وعلى أنه لا مؤثر إلا الله تعالى.[١٨٣]

---

[١٨٠] الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص. ١٠٨
[١٨١] الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص. ١٠٩
[١٨٢] الرازي، **المحصل**، ١٠٩
[١٨٣] ابن حزم، **تلخيص المحصل**، ص. ١٠٩

الباب الثالث
القدرة والإرادة عند الإمام الجويني

الفصل الأول: تعريف القدرة والإرادة عند الجويني

تناول هذا الكلام بداية لآراء الجويني في معنى القدرة والإرادة. رغم أن قصد الباحث أهم البحث في علاقة القدرة والإرادة في قضية أفعال العباد حيث يكون مسألة رئيسية لدي البحث، لكن الكلام في تعريف الشيئ لا ينقص أهميتها. ومن لوازم ذلك، فأخذ الباحث هذا التقسيم التفصيلي كي يكون وسيلة معاونة للوصول إلى نتيجة البحث التام.

وفي هذا الفصل، حاول الباحث إلى عرض آراء الإمام الجويني في القدرة والإرادة بين النظريات العامة عنها، حيث انتشرت مشكلة قضية أفعال العباد في عصره، لما تنوع فيه الآراء من المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة والجبرية.

المبحث الأول: تعريف القدرة عند الإمام الجويني

وقد اتفق جمهور المتكلمين، بأن القدرة هي الصفة إما لكونها قوة أو طاقة.[١٨٤] وقد اختلفوا في نسبتها إلى المقدور. كما يقول الأشعري بأن القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير.[١٨٥]

ذهب الجويني أن القدرة هي القوة أيضا، وإذا تنسب هذه الصفة إلى الله فمعناها القوة للإيجاد والاختراع والخلق، وأما تنسب إلى العبد

---

[١٨٤] فيصل بدير، **علم الكلام ومدارسه**، (القاهرة: دارالثقافة، د.س)، ص. ٤٢٩.
[١٨٥] **المرجع نفسه**، ص. ٣١٢.

فمعناها القوة للفعل دون خلق.[١٨٦] والتعريف عند الجويني، نرى أنه يفرق في التعريف بين لله سبحانه وتعالى وللعبد، إذ أن التعريف لله هو أكمل من كونها غير محدود، وهي للإيجاد والاختراع والإيجاد، وهذه العناصر الثلاثة التي لم نجدها في التعريف للعباد. وذاك ربما محاولة الجويني لتنزيه الله بأنه ليس كمثله شيئ، وأن قدرته تعالى ليست كقدرة العبد.

فتعريف عند الجزيني له امتياز خاص ما يفارقه من تعريف المعتزلة، حيث اختص المعتزلة في تعريف القدرة لا تشتمل على صفة الله، وإنما يدل على الإنسان فحسب، وهي القوة العضلية، وأما الجويني فالتعريف أكمل، لأنه أعطى كل ذي حق حقه، بطريقة التفريق بين القدرة لله والاستطاعة للأنسان.

ووفق الباحث بتعريف القدرة عند الدسوقي، إذ أنه قال إن القدرة صفة لله تعالى والاستطاعة للإنسان، وهذا التعبير اللائق عند الدسوقي ولا يجوز عكسهما. فقصد لفظ القدرة البشرية بمعنى الاستطاعة، وكان للإنسان استطاعة يفعل بها وبعمل.[١٨٧] من هنا نفهم، بأنه يفرق بين القدرة والاستطاعة.

المبحث الثاني: تعريف الإرادة عند الإمام الجويني

وإذا حاولنا إلى التعاريف السابقة، فوجدنا أن الإرادة على عدة معان، منها الميل والغرض والشوق وغيرها من الأمر النفساني الباطني. إنها أمر معقد لكنها واضح عند العقل، لأنها إذا أردنا إطلاق التعريف

---

[١٨٦] الجويني، **لمع الأدلة**، ص. ١٠٢

[١٨٧] الدسوقي، **القضاء...**، ص. ٢٤١-٢٤٣

على تعريف ما، فقد أتى تعريف آخر ينقضه بواقع معين، كما هي الأمثلة التي أتاها التفتازاني في كتابه «شرح المقاصد». ومن هنا، فوافق الباحث بتعريف الإرادة على أنها نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل. فعند الباحث، أن هذا التعريف من أكمله اشتمالا، إما خارجية أو باطنية، وإما هدفا أو نفسانيا صفرا.[١٨٨]

وأما تعريف الإرادة عند الجويني، يكاد لم يجد الباحث على إتيان التعريف نحو هذا اللفظ، حيث يندر الجويني إتيان التعريف في كتبه أي بيان عن معنى الإرادة. ربما، سبب ذلك أن لفظ الإرادة قد كان معروفا معلوما عند اللغة وعند الناس، وكان كتب الجويني في مجال الكلام ولا في مجال اللغة وحولها كعلم الأدب وغيرها.

وأنه رحمه الله يأتي بأن الإرادة هي صفة حقيقية للعبد صالحة للفعل و الترك في جميع الأفعال الاختيارية للعبد.[١٨٩] فبينما يأتي الجويني معنى الإرادة صفة تصلح بها الفعل دون غيرها. فقد اتفق هذا القول لدي الجويني بأن لا يصلح الفعل إلا بوجود القدرة والإرادة في نفس الفاعل، حيث أنهما يوجبان في وقوع الفعل.

---

[١٨٨] فالمراد بالخارجية والباطنية هي وجود شعور الفاعل بالإرادة الباطينية ثم يفعلها بالفعل، وإن لم يكن كل مريد يفعل ما يريده، وعند بعض حديث، قد يكفي لمريد من كونه مريدا من غير ان يكون فاعلا. واما المراد بالأمر النفساني وفرقها بالأمر الهدفي، ان اكثر الإنسان يريد بما ينفعه وهذا أمر هدفي، مع أنه أيضا ليس كل إنسان يريد بما ينفعه بل يفعل بما يضره أو يريد بما يشتهيه على الإطلاق، وهذا أمر نفساني كأكل، وشرب، وثروة وغنى.

[١٨٩] الجويني، **العقيدة النظامية..**، ص. ٤٤

وكان تعريف الجويني في السابق شابه بتعريف عند الفلاسف ومنهم ابن رشد، [١٩٠] حيث يقول هما من وجود ميل الشيئ بالإرادة، وهذا أيضا موافق بتعريف الإرادة عند التفتازاني بل كان المعتزلة يقول على نفس المعنى إلى وجود الميل. ربما يدل ذلك بيان الجويني والفلاسف من كون الإرادة صفة، وإلا لأن الإرادة لدي الانسان أمر نفساني. وما فهم الباحث أن الجويني استعمل المنهج العقلي لبيان معنى الإرادة كما استعمل الفلاسف.

ولكن الذي يستطيع الباحث للوصول إلى هذا التعريف، لما وجد الباحث في كتابيه، هما في اللمع والإرشاد. لقد ذكر في اللمع، أن الجويني قال: « قد وفقونا على افتقار أفعال المحدثين إلى إرادتهم».[١٩١] يبين الجويني في هذا القول، بأن الفعل يحتاج إلى إرادة الفاعل.

وفي كتابه الإرشاد في الكلام عن إرادة الله، حيث أنه قال:» وألزموا ما ذكرناه من استحالة إنشاء فعل من غير قصد إليه».[١٩٢] ولقد بين الجويني في هذا المقال، أن الفعل لا يقع إلا بوجود قصد الفاعل. إذ أن في السابق، كما في اللمع، أن الفعل يحتاج إلى إرادة الفاعل. ومقبول عند القول أن الفعل يحتاج إلى إرادة الفاعل أو قصده وأن قصد الفاعل لفعل ما هو إرادته. انطلاقا من هذا أن الإرادة مرادف القصد، وكان العلاقة بينهما قريب.

---

[١٩٠] إبن رشد، **تهافت التهافت**، ص. ٤

[١٩١] **المرجع نفسه**، ص.٩٥ .

[١٩٢] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٩٥.

وإذا اخذنا الاستنباط من تلك التعاريف وحاولنا إلى الفهم المنطقي، بأن لا يخلو وجود الارادة مع صلتها بالقدرة، أي أن القدرة والإرادة شيئان (قوتان) لا تنفصل بين بعضها ببعض، إذ أريد به حصول الفعل، وإن لم يكن فلا. كما أن لا تفعل القدرة الا بوجود الإرادة وكانت الإرادة لا تقع الا بوجود القدرة.

المبحث الثالث: تقسيم القدرة ولإرادة عند الجويني

قد سبق القول بأن كون الصفة منقسم على قسمين، إما من كونها قديمة أو كونها حادثة. ففرق المتكلمون نحو صفة الإرادة إلى هذا التقسيم أيضا، هما الإرادة القديمة والإرادة الحادثة.

فهذا التقسيم بنسبة من علاقتها بين الخالق والمخلوق، حيث أنه لا يتصف الخالق بصفة حادثة سواء كان لا يتصف المخلوق بصفة قديمة. فينبغي تقسيم الإرادة إلى إرادة العبد وهي حادثة وإرادة الرب وهي قديمة. [١٩٣]

وذكر الدسوقي في تقسيم الإرادة الإلهية بالنسبة من علاقتها بالقضاء والقدر، إلى قسمين، هما: الأول، إرادة كونية نافذة. ومثال ذلك كخلق السماوات والأرض. وهذا تعمل في الحانب الجبري من الأنس والجن وبقية المخلوقات في الكون. وهذا لا يتعلق بالثواب والعقاب. والثاني، إرادة تخييرية ابتلائية تكليفية. فتقصد منها الأمر التشريعي من الله تعالى للعباد، وليس الأمر الكوني النافذ. وموجه هذه الإرادة إلى الإرادة والاختيار الإنساني الحر، وهذه هي تتعلق بالثواب والعقاب.[١٩٤]

---

[١٩٣] مدكور، **في الفلسفة..**، ص.١٣٩

[١٩٤] الدسوقي، **القضاء...**، ص. ٣٣٤.

ولم يضمن كثير في كتبه أن الجويني أخذ إلى التقسيم، ولكن أخذ الباحث هذا التقسيم امتثالا واستنباطا بما هو مخطوط في كتبه. لقد ذكر كثيرا من مقالة الجويني أنه فرق بين القدرة القديمة والحادثة، إذ تختص نسبة القدرة والإرادة القديمة إلى الله تعالى وحده، كما كانت القدرة الحادثة يقصد إلى قدرة العبد.

ولقد وجد الباحث أنه ليس صدر من قلم الجويني في تقسيم القدرة والإرادة إلى القديمة والحادثة، ولكن مما كتب به محمد زاهد الكوثري في تحقيق التعقيدة النظامية، كتاب الإمام الحرمين. وذكر أن القدرة القديمة ما تنسب إلى الرب تعالى.[١٩٥]

وبينما يأتي من العقيدة النظامية أيضا، أنه رحمه الله يقسم الإرادة إلى قسمين، الإرادة الجزئية والإرادة الكلية. فالإرادة الكلية هي التي يتصرف فيها الفعل إلى جميع الأفعال الاختيارية. ويسمى الجزئ إذا توجهها إلى جهة خاصة.[١٩٦]

ويراد به الجويني بلفظ القديم رجوع إلى صفة الخالق، وكانت القديمة تخالف الحادثة. وهذا كما قال الجويني:»إن القدم لو كان أخص أوصاف الإله، وجب على طرد أصلكم، أن القديم يخالف الحادث بوصف القدم.[١٩٧] من هنا، فقسم الجويني القدرة والإرادة إلى القديمة والحادثة، للتفريق الجازم بين الله والعباد.

---

[١٩٥] تحقيق محم زاهد الكوثري **العفيدة النظامية للجويني**، ص. ٤٢

[١٩٦] الجويني، **النقيدة**، ص. ٤٤.

[١٩٧] الجويني، **الشامل**، ص. ٢٨٥.

ذكر كثيرا أقوال الجويني عن هذه المصطلحات، كقوله أن العبد قادر بقدرة محدثة. وكان الله متصفا بالإرادة القديمة الأزلية. فلا يتصف الله بما اتصف به العبد، ولا يجوز للعبد أن يتصف بما اتصف الرب تعالى، لأنه ليس كمثله شيئ. إذن، لا يتصف الله بالإرادة الحادثة لأن إرادته تعالى قديمة أزلية، سواء كان تحريم اتصاف العبد بالقدرة القديمة إذ أن الله متصف بالقدرة القديمة والعبد بالقدرة الحادثة.

والفرق البسيط أن كل حوادث تحت إرادة الله، بل أنه مريد لجميع الحوادث خيرها وشرها.[١٩٨] وأنه مريد لما خلق، قاصد إلى إيجاد ما أوجد، ولا يصح أن يقع ما لا يريده. وأما الإنسان بإرادته الحادثة، وأنها تحتاج إلى التجدد من كونها حادثة. وأن الإنسان عاجز، لأنه قد يقع بما لا يريده وقد لا يقع بما يريده.[١٩٩]

الفصل الثاني: القدرة والإرادة وبالنسبة من الصفات الإلهية عند الجويني

قبل أن بحث الباحث في القدرة والإرادة في قضية أفعال العباد، يرى الباحث أنه مهم ومن لوازمه الأخذ بمطالعة آراء الجويني في الصفات الإلهية خاصة مما يتعلق بالقدرة والإرادة. وذلك كما عرضنا في الأول، لأن القدرة والإرادة من الصفات الإلهية خاصة عند أهل السنة. وقد تفرق قوم في تعاملهم نحو الصفات، وهما بين أهل الإثبات وأهل النفي. وفي هذا المبحث، أراد الباحث عرض آراء الجويني في الصفات الإلهية وما موقفه بين أهل النفي

---

[١٩٨] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٢٣٧.
[١٩٩] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٣٩٧.

وأهل الإثبات.

عند الجبرية، أن القدرة والإرادة هي صفة الذات أي صفة الله، لمقالتهم بأن الله ذات وليس شيئ. ولكن في تفاسيرهم عن الصفات الإلهية على الإجمال تخالف بمذهب غيرهم من المتكلمين. كان الجبرية الذي أنابه الجهمية[٢٠٠] ينفون الصفة، مستندا على قول الجهم :» لا يقع عليه صفة، ولا معرفة، ولا توهم شيئ، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين».[٢٠١]

يقول الشهرستاني إن جهماً ذهب إلى «نفي الصفات الأزلية»، إذ يقول جهم:»لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلفه، لأن ذلك يقتضي تشبيها، فنفي كونه حيا عالما، وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا، لنه لا يوصف شيئ من خلقه بالقدرة والفعل والخلق».[٢٠٢] وكذلك الاسفراييني: «كان جهم يقول إن الله تعالى لا يوصف بشيئ مما يوصف به العباد، فلا يجوز أن يقال في حقه أنه حي أو عالم، أو مريد أو موجود، لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال:»إنما يقال في وصفه أنه قادر ، موجد، فاعل، خالق، محيي، مميت، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد.[٢٠٣] من هنا نعلم، أن الجهمية يثبت القدرة وينفي الإرادة، لحجته أن لا يوصف المخلوق قادرا وقد كان مريدا. والسؤال الأن أ صح ذلك القول؟ وهل الإنسان ليس بقادر ؟. فربما، هذا الذي يؤسس على قول الجهم بأن لا القدرة للإنسان لكونهم مجبور في أفعالهم.

---

[٢٠٠] وقد تسمى فرقة الجهمية بالجبرية، وأدخله النشار من صنف الجبرية الأوائل. أسس بالنسبة إلى الجهم بن صفوان (ت ١٢٨ه) الذي أخذ مقاله عن الجعد بن درهم، رجل خرساني أول من قال بخلق القرآن. من المحتمل كثيرا أن نجد لدي الجهمية أصلا ومبدءً للمعتزلة، ولكن من جهة قد يوجد أيضا من آراءه أصلا ومبدء لطائفة المجبرة، لذا نجد أن الآراء بينهما أحيانا متقارب. النشار، **نشأة**، ص. ٣٢٩.

[٢٠١] **المرجع نفسه**، ص. ٣٣٧.

[٢٠٢] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ٦، ص. ١٢٣.

[٢٠٣] الاسفراييني، **التبصير**، ص. ٦٤.

وذكر النشار أن الجهم ذهب إلى هذا الاعتقاد أراده بذلك التنزيه لله سبحانه وتعالى. وقد يدفعه إلى هذا القول من عمليته التفكيرية بالنسبة من التأويل العقلي المخطئ نحو النصوص المتشابهات ما ورد في الكتاب والسنة. وكان آراء الجهم في التنزيه يكون مبدء وأساسا للمعتزلة، حيث انتقل القول بالتنزيه فيما بعد إلى المعتزلة.[٢٠٤]

وأما بالنسبة عند المعتزلة في هتين الصفتين، حيث أنه اقترب آراءهم بالجهمية خاصة في نفي الصفت.[٢٠٥] ولكن قد يحدث فيها فرقا غليظا لما نظرنا من بين آراء المعتزلة والجبرية. لقد ذهب المعتزلة بنفي الصفات كالجبرية، لكون مبدئ مذهبهما سواء، وهو الجهم بن صفوان، حيث أخذ واصل منه.

وبالجملة، عرفنا أن مذهب المعتزلة في الصفات الإلهية بين الإثنين، بين التأويل والنفي. أنه إذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها. ولتطرقهم إلى التأويل العقلي حتي بلغوا نفي الصفات الإلهية ومنها وصلوا إلى التعطيل، وقد سموا بالمعطلة.[٢٠٦] وسار المعتزلة بالتأويل العقلي مطلقا نحو الصفات الخبرية كالستواء واليد والعين، لأنهم أنكروا الصفات الخبرية جميعها. وأما القدرة والإرادة كما ورد في القرآن أنها ليست من الصفات الخبرية.

واتبع القاضي عبد الجبار قول الجهم: إنه ليس له سبحانه صفات أزلية قائمة بذاته من علم، وقدرة وإرادة، وحياة وعلم وسمع، وبصر وكلام غير ذاته.

---

[٢٠٤] النشار، **نشأة**، ص. ٣٤٠.

[٢٠٥] إن نفي الصفت لدي واصل بن عطاء مؤسس المعتزلة أثيرت على يد معاصره جهم بن صفوان، بل اتصل واصل بالجهم في هذه المشكلة. ويذهب أحمد بن حنبل إلى أن واصل بن عطاء تابعا جهما في نفي الصفات. النشار، **نشأة**، ص. ٣٩١.

[٢٠٦] خفاجي، **في العقيد الإسلامية**، ص. ١٠٢.

واتفق جمهور المعتزلة على أن الله تعالى عالم، قادر، حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة ومعان قائمة به.[٢٠٧] من مقالة القاضي هذه، أنه أثبت الله قادرا بذاته، لا بقدرة لأنها صفة أزلية قديمة. فالمخصوص للمعتزلة إذن نفيهم الصفات القديمة لله تعالى. والسبب ذلك تنزيه الخالق من وجود إلهين قديمين، إذ لا تستحق بالقدم سوى الله.

كما ذكر الشهرستاني: « القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على امتناع وجود إلهين قديمين أزلين، قال :»من أثبت معنى وصفة قديمة، أثبت إلهين».[٢٠٨] إذن، فنفي الصفات لدي المعتزلة إلا في الصفات القديمة لا الحادثة، حيث وجد الباحث الرواية ما تقول بأن المعتزلة أثبت لله تعالى الإرادة الحادثة لا القديمة خلافا بأهل السنة. وهذا هو وجه الفرق بينه والجبرية إذ نفى الجبرية إلا في الصفات ما توصف بها العبيد أيضا كالإرادة، والعلم، والحي وغيرها.

وبعد ذلك توسع المعتزلة في البحث في الصفات على يد أبو هذيل العلاف أئمة المعتزلة ومن جاء بعده، وذلك نتيجة تطور البحث في الدراسات الكلامية واتصالها بالفلسفة.

يرى العلاف، أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه، ولهذا يجعل صفات الله تعالى معاني قائمة بذاتها، بل قال إنها هي ذات الله فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته، إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي

---

[٢٠٧] عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** (د.م: المكتبة وهبية، د.ت)، ص. ١٥١. الشهرستني، **نهاية الأقدام**، ص. ١٣١.

[٢٠٨] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص. ٥١

هو وحي بحياة هي هو، وكذلك قال: في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلا له وكبريائه، وفي سائر صفاته، وكان يقول: إذا قلت إن الله عالم أثبت له علما هو الله، ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم.[٢٠٩]

وكان أقوال العلاف مرتبظا بأقوال أرسطاطاليس وأنه أخذ عنه، وذلك لأن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه: أن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، محسن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو، وقدرته هي هو.[٢١٠]

ويحاول القاضي عبد الحبار أن يفهم عبارة أبي الهذيل السابقة أنه يقصد أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، الا أنه لم تتخلص له العبارة.[٢١١] أي لم يعبر تعبيرا دقيقا، وهو بهذا يشبه ما يقوله أبو على الجبائ من أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع: القدرة، العلم، الحياة، الوجود ..لذاته وكان ابنه أبو هاشم الجبائ يقول إنه تعالى : يستحقها لما هو عليه في ذاته, وهذا تعبير أدق من تعبير أبيه.[٢١٢]

وأيضا بما يقول به النظام أنه يتفق مع غيره من المعتزلة في مذهبهم من صفات الله هي إثبات لذاته، وفي الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات. فمعنى قولي «القدرة» إثبات لذاته، ونفي العجز عنه. وهكذا قوله في سائر صفات الذات كعلم وحي.[٢١٣]

---

[٢٠٩] الأشعري, **مقالات الإسلاميين**، ج١، ص. ٢٥٥

[٢١٠] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج. ٢، ص. ١٧٨

[٢١١] عبد الجبر، **شرح الأصول الخمسة**، ص. ١٨٣

[٢١٢] البدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص. ١٤٧– ١٤٨.

[٢١٣] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص. ٥٤

وهكذا، نرى من أقوال زعمائهم أن المعتزلة عبروا الصفات الإلهية كالقدرة والأرادة والعلم والحي وغيرها يقوم لذاته أو هي عين ذاته، أي أن الصفات هي الذات وليست شيئا آخر سوى الذات. خلافا بأهل السنة القائلون بأن صفاته تعالى قائمة بذاته.

وما يتولّد من النفي، فالمعتزلة أنكروا مصطلحات الصفة القديمة كالإرادة القديمة أو القدرة القديمة لأن ذلك تؤدي إلى تعدد القدماء. قالوا « إنه لا يصح أن تكون الإرادة قديمة لأن ذلك سيؤدي إلى القول بوجود شريك مع الباري سبحانه وتعالى في القدم مماثل له، وإذا لم تكن الإرادة قديمة فلا بد ان تكون حادثة، وهي لا تخلو إما أن تكون حالة في ذات الله تعالى أو في غيره.[٢١٤]

ويقول القاضي عبد الجبار معبرا عن رأي المعتزلة :» واعلم أنه تعالى مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل».[٢١٥] وهذا خلاف بأهل الحق من أهل السنة والجماعة.

ويقسم المعتزلة صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية. ولقد أدخل المعتزلة صفة القدرة إلى الصفات الذاتية. فالصفات الذاتية هي التي لا تنفك عن الذات ولا يمكن تصور الذات بدونها، ولا تحمل الخلاف أي لا يمكن أن يوصف الله بضدها، ومن هذا الصفات هي العلم والقدرة والحياة.[٢١٦] وأما الإرادة، أدخلها المعتزلة في الصفات الفعلية لأنها تتصل بالفعل.ويدللنها

---

[٢١٤] الأشعري، **الإبانة**، ص. ٥٠

[٢١٥] **المرجع نفسه**، ج.١، ص. ٤٤٠

[٢١٦] علي عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية** (القاهرة: مكتبة وهبية، ١٩٩٥)، ص. ٢١٤

على أن الله تعالى مريد، من حيث صح كونه فاعلا، وأن يكون لفعله وجه دون وجه، ولا يكون كذلك إلا ممن كان مريدا، أي أن الإرادة هي تخصيص وقت حدوث الفعل.[٢١٧]

والقدرة الإلهية عند المعتزلة هي أول ما يجب معرفته من صفاته تعالى أنه قادر، وما عدا ذلك من الصفات يترتب على إثبات تلك الصفة، والدليل على كونه قادرا هو أن الله قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا، والدليل على صحة وقوع الفعل منه تعالى هو خلقه للعالم من أجسام وأعراض،وصحة الفعل تدل على كونه قادرا.[٢١٨]

. ويؤكد القاضي عبد الجبار على القول بأنه تعالى قادر لنفسه وليس قادر بقدرة، وذلك لصحة الاختراع منه تعالى، وعدم تناهي مقدوره في الجنس والعدد واستحالة المنع عليه، أما القادر بقدرة فإنه يتعذر عليه الاختراع، ويصح عليه المنع، وأنه قد يقدر القادر على الشيئ وهو محتاج في نفسه إلى أمر متى كان معدوما لم يصح منه إيجاده مع ثبوت القدرة عليه.[٢١٩]

ذلك آراء المعتزلة في القدرة والإرادة بالنسبة من الصفات الإلهية. وعبر الباحث أن نفيهم ليس أصلا، حيث نفوا الصفات القديمة خوفا من تعدد القدماء. وفي الجانب الأخر، أثبت المعتزلة القدرة والإرادة الحادثة لكون القدرة صفة وكونها حادثة تحويلا عن القديمة. بالنسبة من الاستنباط، ربما لم يوافق الباحث قول التفتازاني عن حجة المعتزلة في نفي الصفات :» الصفات إما أن تكون حادثة بذاته تعالى، وإما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء،

---

[٢١٧] القاضي عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، ج.١، ص. ١٥١

[٢١٨] **المرجع نفسه**، ص. ٣١٥

[٢١٩] خفاجي، **في العقيدة**، ص. ٣٥٨.

وهو كفر بإجماع المسلمين.[٢٢٠] والقول لدي التفتازاني لم يعرف الباحث يثير إلى من أو إلى أي فرقة من المعتزلة، لأن ليس كل المعتزلي ينفي الصفات الحادثة.

وأما الصفات الإلهية عند الإمام الجويني أنه أثبت هذه الصفات أنها صفاته تعالى القائمة بذاته.[٢٢١] وهذا كما قال هو نفسه في كتابه الإرشاد. من الجملة، أن اتبع الجويني في إثبات الصفات قول سابقه من أهل السنة. ولقد انقسم أهل السنة إلى السلف والأشاعرة والماتريدية، حيث أن لهم آراء خاص يخصص مذهبهم. وكان الجويني في الصفات بين مسلكين، الأول: إثبات الصفات. والثاني: التأويل،

إثبات الصفات

يرى الأشاعرة أن صفاته تعالى قديمة أزلية قائمة بذاته تعالى. لا يقال: هي هو، ولا هي غيره.[٢٢٢] وأثبت الأشعري أن الله صانع قادر، عالم، مريد. ومن كونه تعالى عالما مريدا، قد دل على العلم والقدرة والإرادة. وأيضا لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة، فيحصل بالعلم الإحكام والاتقان. ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت.[٢٢٣]

وزاد أن إرادته تعالى قديمة واحدة، أزلية، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده، من حيث أنها مخلوقة له، لا من حيث إنها مكتسبة لهم.[٢٢٤] وبين الشهرستاني يالتفصيل وإن وصف بكونه تعالى مريدا

[٢٢٠] التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص. ٧٠
[٢٢١] تقسيم الصفات إلى النفسية والمعنوية. انظر: الجويني، **الإرشاد**، ص. ٣٠.
[٢٢٢] **المرجع نفسه**، ص. ١٠٨
[٢٢٣] الشنرستاني، **الملل**، ص. ١٠٧
[٢٢٤] **المرجع نفسه**، ص. ١٠٩

لأفعاله أنه خالقها ومنشئها وإن وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه أمر بها.[٢٢٥]

وأما عند السلف، قد أثبت السلف كما الأشاعرة والماتريدية. يقول صاحب الشرح الطحاوية أن صفاته قديمة، لم يزل متصفا بصفات الكمال، ولا يصح أن يعتقد أن الله تعالى وصف بصفة، بعد أن لم يكن متصفا بها، وهذا ما قال به صاحب شرح الطحاوية.[٢٢٦]

ويرى السلف أن صفاته تعالى ليس قائمة بنفسها، وإنما هي قائمة بذاته سبحانه وتعالى لأن الصفات لا تقوم إلا بموصوف. يقول ابن التيمية:» فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه، ولا يجوز أن تقوم صفات الله بأنفسها بل بموصوف، وكذالك صفات العباد، لا يجوز أن تقوم بأنفسها بل بموصوف.[٢٢٧]

وأنهم أيضا أثبتوا القدرة والإرادة صفات الله تعالى، قائمة بذاته تعالى. واحتج السلف، على أن الله قد أثبت لنفسه هذه الصفة فقال:» إن الله على كل شيئ قدير».، وقال تعالى:» وكان الله على كل شيئ مقتدرا.[٢٢٨] وقال تعالى:» يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر.[٢٢٩]

والخلاف بينه والأشاعرة هو أن الأشاعرة قد أثبت صفة واحدة قديمةن تعلقت في الأزل بكل المرادات، فيلزمهم تخلف المراد عن الإرادة. وأما السلف، انقسم إرادته تعالى قسمين، إرادة كونية ترادفها مشيئة، وهم

---

[٢٢٥] الشهرسباني، **نهاية الإقدام**، ص. ٢٣٨.
[٢٢٦] ابن أبي العز، **شرح الطحاوية**، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)، ص. ١٣٨.
[٢٢٧] ابن التيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج ٢، ص. ٤٧٩.
[٢٢٨] الكهف: ٤٥.
[٢٢٩] البقرة: ١٨٥.

متعلقان بكل ما شاء الله فعله وإحدثه. والدليل ذلك:» إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كم فيكن». وإرادة دينية شرعية تتعلق بما أمر الله به عباده مما يحبه ومما يرضاه، وقوله تعالى : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر.[٢٣٠]

وأما الجويني كان أشعري المذهب، وأنه أئمة الأشاعرة. وقد يكون قوله قول الأشاعرة. وينبغي الاعتماد على أسلافهم من كبار الأشاعرة. وإن كان فيمن يقول عن رواية الجويني أنه ليس مجرد ناقل لأراء مذهب الأشعري، بل يتمتع بالشخصية المستقلة.[٢٣١] وما يجوز أن يثبت الباحث هنا، أن الجويني قد سلك بمنهج الأشعري وذهب بما ذهب شيخ مذهبه الإمام الأشعري أكثر من غيره استمدادا بما يكون من أقوال أساتذته أبي القاسم الإسفرايني خاصة في علم الكلام.[٢٣٢]

علما من هذا، فآراءه في هذا المجال أكثر وفاقا بمذهب الأشعري في الصفات الإلهية والمسائل الأخرى من الأمور العقائدية ولم يخالف الجويني شيخه الأشعري إلا في القليل من المسائل.[٢٣٣] كالمسائل في التأويل والقدرة الحادثة.

كان إمام الحرمين من أهل الإثبات، أنه أثبت الصفات الإلهية كما سائر علماء الأشعرية. وأثبت أن لله تعالى الأسماء والصفات كما ورد في الكتاب

---

[٢٣٠] خفاجي، **في العقيدة**، ٢٩٢, ٢٩٣..

[٢٣١] الزحيلي، **الجويني**، ص. ١١٠.

[٢٣٢] أن الجويني تخرج في علم الكلام على أبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفرايني شيخ الأشعرية. شرح الدكتور محمد موسى في مقدمة **الإرشاد للجويني**، ص. ٣٢.

[٢٣٣] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٤١٠.

والسنة.[٢٣٤] على الحد العام، كان مذهبه في الصفات هو التوسط بين المشبهة والمعطلة ، فهو لا يشبه حتى إلى التشكيل والتمثيل ولا تنفي حتى ينتهي إلى التعطيل. وإنما تشبيه بلا تمثيل و تنزيه بلا تعطيل.[٢٣٥]

ومما يكون ذلك، أراد الجويني نقد أصحاب الجهمية والمعتزلة الذين كانوا ينفون الصفات الإلهية. فحاول بالتعبير أن نفي الصفات كالاعتقاد بخروج الذات من الصفات. ومن اعتقد بنفي الصفات فقد أثبت أن الرب جائزة الوجود، وهذا لا يجوز عند الاتفاق لأن الله واجب الوجود. وقال أبو القاسم الإسفرايني أستاذ الجويني في التبصير:» إن خروج الذات عن صفة واجبة له في حال محل، لأنها لو جاز خروجها عن تلك الصفة لصارت جائزة الوجود، وما كان واجب الوجود لا يصير جائز الوجود.[٢٣٦]

وقد ذكر الجويني، أن صفاته تعالى إما أن تكون معللة بعلل، أو غير معللة بعلل، ومن الأهم أثبت الجويني أن كلاهما قائمة بالموصوف، وكان الأول تسمى بالصفة النفسية والثاني الصفة المعنوية.[٢٣٧]

فالقدرة والإرادة عند الجويني من الصفات الإلهية القديمة القائمة بالموصوف، وأدخلها من الصفات المعنوية الثابتة، معللة بعلل قائمة بالموصوف. أي أن كون الرب تعالى قادرا معلل بقدرته القديمة القائمة بالقادر. وكذلك في كونه مريدا معلل بإرادته القديمة القائمة بالمريد.[٢٣٨] وهذا يعني أثبت الجويني أن الله تعالى قادرا بقدرته ومريدا بإرادته كما قول أهل الحق من أهل السنة

---

[٢٣٤] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٣٠. **اللمع**، ص. ١٠١.
[٢٣٥] موسى، **نشأة الأشعرية..**، ص. ٤٠٥.
[٢٣٦] الإسفرايني، **التبصير**، ص. ١٥٥.
[٢٣٧] تقسيم الصفات إلى النفسية والمعنوية. انظر: الجويني، **الإرشاد**، ص. ٣٠.
[٢٣٨] **المرجع نفسه**. وانظر: موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٣٨٩.

وكما ورد في الكتاب.[٢٣٩]

يقول الجويني:» قدرة الله عامة بجميع المقدورات وأن إرادته تعالى على الحقيقة.[٢٤٠] فقدرة الله مخالفة بقدرة العبد أو استطاعته، سواء كان إرادته تعالى مخالفة بإرادة العبد. وإذا ثبت صفاته قديمة، فكانت قدرته تعالى قديمة كما كانت إرادته قديمة.[٢٤١] فلا يستحق للخالق أن يتصف بصفة حادثة.

وبهذا أراد الجويني الرد على أقوال المعتزلة حيث أثبتوا للباري سبحانه وتعالى أنه قادر ببعض المقدورات ولا جميعها وأنه تعالى قادر بنفسه ومريد بإرادة حادثة[٢٤٢]. وقد قال الجويني أن مذهب المعتزلة باطل، واحتج بأن الإرادة الحادثة افتقرت إلى إرادة أخرى لحدوثها ثم يؤدي ذلك إلى إثبات إرادات لا نهاية لها. والصحيح، كما قول أهل الحق، من وصف الباري سبحانه وتعالى بكونه مريدا بإرادة قديمة أزلية.[٢٤٣] ويقول الجويني، أن مذهب أهل الحق أن الا ري تعالى مريد بإرادة قديمة أولية، خلافا بالمعتزلة أن إرادتع تعالى حادثة لا في محل.[٢٤٤]

الفصل الثالث: القدرة والإرادة بالنسبة في قضية أفعال العباد عند الجويني

إن الكلام في أفعال العباد قضية من القضايا المهمة في علم الكلام. غير أنه داخل في باب هام من القضاء والقدر. إذ أن القضاء والقدر ركن من

[٢٣٩] أن قول الجويني تابع بأقوال أستاذه، أنه أثبت أن الله حي عالم قادر مريدمتكلم سميع بصير، وأما هذا مذهب أهل السنة. انظر: الاسفراييني، **التبصير**، ص. ١٦٣، ١٦٤.

[٢٤٠] الجويني، **اللمع**، ص. ٩٥،٩٤.

[٢٤١] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٣٥.

[٢٤٢] **المرجع نفسه**، ص. ١٠٠.

[٢٤٣] **المرجع نفسه**، ص. ٩٦.

[٢٤٤] الجويني، **الإرشاد**، ص.٩٥

أركان الإيمان، فيكون العلماء المتقدمين والمتأخرين لا يزالون يسعون على إتمام النظرية في هذا المجال. بالنسبة إلى ذلك، فتكون قضية أفعال العباد من أعلى المسائل التي يتركز إليها العلماء والمتكلمون للوصول إلى ما قصدوا. وهذا لا محالة، نظرا إلى أهمية هذه القضية بل مقارنتها بالقضاء والقدر تحصل على نتيجةٍ و حدٍ سواء. حتى من بعضهم جعلوا هذه القضية ترادفه.[٤٥]

والكلام في مسألة أفعال العباد، لا تخلو من الكلام عن القدرة والإرادة. من حيث أن وجود الإرادة والقدرة أي عدمهما تكون عاملة رئيسية في حدوث الفعل أي عدمه. وعلاقة بينهما في الفعل الإنساني بأن القدرة والإرادة هما أول عنصر صدر منه الفعل الإنساني بنسبة إلى عوامل طبيعية لا حقيقية.[٤٦] بل، أن المتكلمين اتفقوا على دور القدرة والإرادة في حدوث فعل العبد، فهم حاولوا الحوار والجدل انطلاقا من سببين، الأول، تأثير القدرة على الفعل وجودًا أم عدماً. والثاني، عن مقارنة القدرة فيه أ هي قبل الفعل أم مع الفعل. قد تعلقت هاتان مسألتان بحقيقة الأفعال.

المبحث الأول: القدرة والإرادة وحقيقة الأفعال عند الجويني

فإن انقسم مذاهب الباحثين في فهم حقيقة أفعال العباد بين يدي القضاء والقدر إلى ثلاثة فرق بالإجمال، هم: الذين أخذوا باحتمال سلب الإرادة والاختيار من الإنسان سلبا كاملا. والثاني، القدرية المعتزلة الذين تأثروا بفكرة عدل الله وحكمته. فهم

---

[٤٥] المدكور، **في الفلسفة**، ص. ٩٣

[٤٦] قد كانت القدرة والإرادة عاملتان في وجود الفعل من حيث الأسباب الطبيعي، وأما الحقيقي فكلها من الله خالق كل شيئ وانتهى الكلام. واختلاف الآراء في هذه المسألة داخلة في الاختلاف في مجال الأفعال العباد.

أخذوا بالاحتمال الذي يجعل الإنسان المكلف ممنوحا سلطة الإرادة الحرة المطلقة من جهة، وسلطة القدرة المؤثرة في حدود الإمكانات الممنوحة له في أساس الخلق من جهة ثانية. والآخر، هم القائلون بالكسب الذين وقفوا موقفا وسطا، من أهل لاسنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية والسلف –على خلاف دقيق بينهم في المقصود من الكسب ومدى إرادة الإنسان فيه.

وقد اختلف السبب تعلل وقوع هذه الافتراق، حيث كانوا يختلفون أيضا في نظر إلى حقيقة القدرة والإرادة التي امتلكها الإنسان ومدى تأثيرها في وقوع الفعل. ومن سبب اختلافهم تتولد من عمالية تأويل التعقلي أو تفسيرهم على الأيات والنصوص ما تدل على أفعال العباد.

١. الجبرية

يسجل لنا في التاريخ، أن أول نشأة الجبرية كمذهب يفسر العلاقة بين الله والإنسان في أخضان التأويل العقلي لنصوص الوحيين: القرآن والسنة. انتشرت عقيدة الجبر في دولة معاوية، واتخذوا قول الجبر منطلقا عقيديا يبررون به أعمالهم السياسية وركيزة لسلطانهم الزمنية بين الناس. ودليل ذلك أن معبد وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري، وقالا: يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى.

بدأ الجبرية على يد الجعد بن درهم، رجل من خرسان وأول

مسلم من قال بخلق القرآن ثم أخذه عنه الجهم بن صفوان (توفي ١٢٨ ه)، شخص نسبت إليه فرقة الجهمية.[٢٤٧] وقد تسمى فرقة الجهمية بالجبرية، من المحتمل كثيرا أن نجد لدي الجهمية أصلا ومبدءً للمعتزلة، ولكن من جهة قد يوجد أيضا من آراءه أصلا ومبدء لطائفة المجبرة.[٢٤٨] والجهمية من الصنف الأول من أصناف الجبرية. حيث ان الإنسان عندهم بلا قدرة ولا إرادة، وإنما يخلقها الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب الأفعال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: زالت الشمس ودارت الرجي وأثمرت الشجرة وجرى الماء وسقط الجدار وغير ذلك فالإنسان مجبر على أفعاله وليس له استطاعة أصلا.[٢٤٩] ويصل الشهرستاني إلى لزوم قوله فيقول: والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر،وقال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا جبر.[٢٥٠]

.عندهم أن كل شيئ بإرادة الله سبحانه وتعالى ومشيئته، قد استعملها الكثيرون لأغراض وأهداف دنيوية وخبيثة فهي كلمة حق أرادها بها باطلا.[٢٥١] وكان مذهبهم ان لا اختيار لشيئ من المخلوقات في شيئ مما يجري عليهم فإنهم كلهم مضطرون لا استطاعة لهم بحال، وان كل من نسب فعلا إلى أحد غير الله فسبيله سبيل المجاز.[٢٥٢]

---

[٢٤٧] النشار، **نشأة**، ص. ٣٢٩.

[٢٤٨] **المرجع نفسه**، ص. ٣٣٣

[٢٤٩] الشهرستاني، **الملل واالنحل**، ج١، ص. ٨٧. وانظر: الأسفراييني، **التتصير**، ص٩٦. عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق** (القاهرة: مكتبة ابن سينا، د.س)، ص. ٢١١.

[٢٥٠] الدسوقي، **القضاء**،ج.٢، ص. ١٣٨

[٢٥١] **المرجع نفسه**، ص. ١٣٣.

[٢٥٢] الاسفرايني، **التبصير**، ص. ١٠٧.

رد الاسقراييني قول الجهمية الجبرية، أنه قال: وهذا القول خلاف ما تجده العقلاء في أنفسهم لأن كل من رجع إلى نفسه يفرق في نفسه بين ما ورد عليه من أمر ضروري لا اختيار له فيه وبين ما يختاره ويضيفه إلى نفسه. كما أن كل عاقل يفرق بين كل حركة ضرورية كحركة المرتعش، وحركة المختار، ويجد العاقل في نفسه فرقا بينهما، ومن أنكر هذه التفرقة لم يعد من العقلاء. ولو لم يكن للعبد اختيار كان الخطاب معه (الأية تدل على الكسب) محالا، والثواب والعقاب عنه ساقطين كالجمادات.

٢. المعتزلة

كانت المعتزلة امتدادا لفرقتين متضادتين، هي القدرية والجهمية. اختلفت الفرقتان من ناحية واتفقتا من ناحية أخرى، أما اختلافهما فيبدوا في أن الأولى قدرية، والثانية جبرية. ولكن الفرقتان اتخذتا منهج التأويل العقلي، وجاءت المعتزلة خليطا من الإثنيين.[٢٥٣] ولذا نرى آراءهم مما يشبه بالقدرية في ناحية، ويشبه بالجهمية في ناحية أخرى.

فمسألة أفعال العباد عند المعتزلة أمر أساسي قد طلعت هذه الفرقة وتولدت من ضمن هذه القضية، وذاك كما نقلت من محاورة بين حسن البصري و واصل بن عطاء. وقد أثيرت هذه المشكلة، منذ الزمان الأوائل عن صدر الإسلام. وقيل أول نشأة القول عنها في آخر عهد الصحابة في القرن الأول الهجري. وأول من تكلم

[٢٥٣] النشار، **نشأة**، ج١، ص. ٣١٣

بالقدر من المسلمين ودعا إلى القول بالإرادة الحرة هو معبد بن خالد الجهني (ت ٨٠ ه)، تابعي محدث، مؤسس القدرية.[٢٥٤] وتبعه غيلان الدمشقي ثم يليه واصل بن عطاء، وبين هذه الرجال الثلاثة كانوا مبدأ الاعتزال.[٢٥٥]

غالت المعتزلة القدرية في نفي القدر وقالوا: لا قدر والأمر أنف،[٢٥٦] أي أن الإنسان هو الذي يقدر أعمال نفسه ويتوجه إليها بإرادته ثم يوجهها بقدرته. وهذا يعني أن الله لا يقدر هذه الأعمال أزلا، ولا دخل لإرادته وقدرته في وجودها فلا يعلمها إلا بعد وقوعها.[٢٥٧] وبهذا المعنى تكون القدرية قد جعلت الإنسان خالقا لأفعاله، وقد تمادوا في قولهم بنفي القدر حين رأوا بعض المسلمين يغالون في الجبر، فأحدث في نفوسهم ردّ فعل قوي وكان سببا في تماديهم في نفي القدر.[٢٥٨]

ولما جاءت المعتزلة ورثت مقالة القدرية في القدر واعتنقتها وتبينتها حتى كانوا أقدر من القدرية الأولين على شرحها والدفاع عنها.[٢٥٩] ويرى أكثر أهل الاعتزال أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وإنما العباد هم الخالقون لها، ولهم إرادة وقدرة مستقلة عن إرادة الله وقدرته. فأفعالهم لا فاعل لها ومحدث سواهم.[٢٦٠] يقول القاضي عبد

---

[٢٥٤] النشار، **نشأة**، ص. ٣١٧

[٢٥٥] **المرجع نفسه**

[٢٥٦] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص. ٤٣. ابن حزم، **الفصل...**، ج. ٣، ص. ٢٢.

[٢٥٧] النشار، **نشأة الفكر**، ج١، ص. ٣١٥

[٢٥٨] النشار، **نشأة الفكر**، ج. ١، ص. ٣١٤، ٣١٥.

[٢٥٩] زهدي جار الله، **المعتزلة** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص. ١٠٠.

[٢٦٠] عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص. ٣٣٦

الجبار: ومن قال إن الله خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه.[٢٦١]

فآراء المعتزلة في خلق الأفعال فإنه من تمادي مذهبهم في العدل، أصل من الأصول الخمسة عند المعتزلة. فجعل المعتزلة هذه الأفعال من الإنسان ولا تنسبها إلى الله تعالى حتى تحقق العدل الإلهي، الذي ينتفي معه ظلم أي واحد من عباده، وأن يتحقق للإنسان حريته في أفعاله ومسؤوليته عنها.[٢٦٢]

زعم المعتزلة منهم الجاحظ وأكثرهم بأن فعل العباد صدر من قدرته، بل وقع الفعل بالقصد والإرادة إليه وذلك يسمى باختياره له.[٢٦٣] واحتج في خلق الأفعال، بأن الواحد منا يكون ملوما على فعله ومعذبا به ويستحق عليه المدح والثواب أوالذم والعقاب. وأن من فعل الطاعة كان طائعا ومن فعل المعصية كان عاصيا. [٢٦٤] فعندهم، كيف يكون الفعل من الله ونسبته إليه تعالى وأما الفاعل هو الإنسان؟

ولقد احتج المعتزلة على عدم نسبة الفعل لله تعالى بآيات كثيرة تدل ذلك. مثل قوله تعالى «جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ «.[٢٦٥] ومثل قوله تعالى «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ».[٢٦٦] يقول القاضي

---

[٢٦١] عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (القاهرة: نشر المؤسسة المصرية للتأليف، د.ت)، ج. ٨، ص. ٨.

[٢٦٢] المغربي، **الفرق الكلامية**، ص. ٢٣٥

[٢٦٣] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج.٢، ص. ٩١انظر: المغربي، **الفرق الكلامية**، ص. ٢٤٤

[٢٦٤] **المرجع نفسه**، ص. ٣٠٥.

[٢٦٥] السجدة : ١٧.

[٢٦٦] الكهف : ٢٩

عبد الجبر: في هذه الآية معنى تفويض الأمر إلى إختيارنا.[٢٦٧]

ويعكس من تلك النظرية موقف المعتزلة من حيث دور القدرة في الفعل. إن القدرة عند المعتزلة مؤثرة في إيجاد الفعل.[٢٦٨] بل، عندهم أن القدرة ليست للإيجاد، وإنما لصحة الإيجاد والاختيار، بينما تعني عند الأشاعرة الإيجاد. فهم يقولون بنفي أثر القدرة لأنها عندهم تعني الإيجاد. فهل يمكن أخطأ الأشاعرة في فهم ما يقصد به المعتزلة ؟

وإذا نظرنا دقيقا بين هذين فرقتين، الجبرية والقدرية وجدنا أن الجبرية كانوا يقومون في الجانب اليسرى مثلا، والمعتزلة في الجانب اليمنى. وكان لكل منهما غلاة إذ سلب الجبرية قدرة الإنسان وإرادته في الفعل، وسلب المعتزلة قدرة الله في فعل الإنسان، فسقط الجبرية في واد الجبر، وسقط المعتزلة في انفراد المخلوق بالخلق وهذا باطل بالاتفاق. مع أن قد وردت النصوص الشرعية ما تدل على أن الله قد خلق حق الاختيار في نفس العباد لا يخرج عن قدرته تعالى، ولا من قضائه وقدره خيرا وشرا.[٢٦٩]

ولا يصح القيام في هذه المشكلة إلا أن قام في موقف متوسط، كما قام به الأشاعرة، ومن ثم الجويني حيث أنه عظماء الأشاعرة. وقد قال جمهور الأشاعرة ومن ثم الجويني، على أن الاعتقاد بخلق

---

[٢٦٧] عبد الجبر، **شرح الأصزل الخمسة**، ص. ٣٦٠

[٢٦٨] **المرجع نفسه**، ص. ٣٠٩

[269] M. Ratib An-Nabulsi, *7 Pilar Kehidupan* (Jakarta: Gema Insani Press, 2010), p. 186-187

الأفعال وأن العبد موجدون ومخترعون أفعالهم باطل. واحتجوا لو كان العبد خالقا لأفعاله للزم وجود خالق غير الله وهذا محال. والثاني، إذا كان العبد موجدا لفعل نفسه محدثا له لكان عالما به.[٢٧٠]

إذا نطرنا إلى منهج الجويني في العقيدة، نرى أنه سلك منهجا أشعريا، حيث أن الأشاعرة وقف موقفا وسطا بين طرفين، من النقل والعقل، وبين السلف والمعتزلة. واعتبره إبن خلدون منتمياً إلى إتجاه وسط بين المعتزلة وأصحاب الحديث.[٢٧١] بجانب ذلك، أخذ الأشاعرة بكثير من آراء المعتزلة، وأضافوا إليها آراء السلفية في محاولة التوفيق بينهما بحل وسط وإن كانت في أغلاب الأحيان تميل إلى أحد الطرفين. فلا يقف الأشاعرة عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ويخضع العقل للنقل كما يفعل العقليين. ولكنه يعطي للنقل حقه وللعقل حكمه.[٢٧٢] خلافا بالمعتزلة حيث كانوا يقدمون العقل على النقل تقدما بحتا. وهذا المنهج الذي يؤثر في أقوال الجويني خاصة في أفعال العباد.

وأما الأفعال عند الجويني فهو مقدورة لله تعالى خلقا ومقدورة للعبد كسبا، ويسمى هذا كسبا.[٢٧٣] وقد ذهب الجويني يالكسب في أفعال العباد كما سائر الأشاعرة وإن كان هناك فرق قليل. وأنه يرى أن نظرية الكسب تحليلا لمشكلة الاختيار والجبر محض. كما ناقل من شيخه الإمام أبو الحسن الأشعري:» أن من ارتضى هذه النظرية

---

[٢٧٠] الآمدي، **إبكار الأفكار**، ص. ١٣٢.
[٢٧١] إبن خلدون, **المقدمة** ، ص٤٦٤-٤٦٥
[٢٧٢] فتح الله خليف، **فلاسفة الإسلام**، (إسكندرية: دار المصرية الإسلامية، د.ت.): ص. ٣٤٥.
[٢٧٣] الجويني، **الإرشاد**، ص. ١٨٩.

من بعده أنهم حلّوا مشكلة القضاء والقدر بأن أثبتوا خلق كل شيئ لله من جهة. وجعلوا العبد من جهة أخرى مسؤولا عن أعماله لأن له القدرة قارنت ذلك الفعل.[٢٧٤]

بالحق، أخذ الأشعري نظرية الكسب ردا ورفضا أقوال المعتزلة والجبرية مما حصل من فهم النصوص القرآنية بموازنة بين العقل والنقل. واستدلوا من قوله تعالى:» لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ.[٢٧٥] مع أن ما كان الأشعري مبتدعا في هذا القول، بل أنه سلك منهج السلف واتبعه بالمذهب الكسبي. وقد كان هذا مذهب السلف، وأول من ذهب به أبو الحنيفة بقول الكسب، كما ذكر عنه علي سامي النشار.[٢٧٦] فأخذه الأشعري موقفا وسطا ويعني به رد على الغلاة.

ومن ثم الجويني، فإنه سلك بما نهج شيخه الأشعري. ولقد رد الجويني أقوال المعتزلة والجبرية لبطلانهما بنظرية الكسب. مثل من قوله :» العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه».[٢٧٧] هنا, وقف الجويني بإثبات القدرة للعبد في فعله، ولكن قدرته ليست لإيجاد ولخلق الفعل وإنما كسبه. فأراد الجويني رفض قول الجبرية القائل بسلب قدرة العبد، ورفض المعتزلة القائل بخلق الأفعال.

والحجة الأخرى، لدي الجويني لرفض المعتزلة:» وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدور لله تعالى، فكل ما هو مقدور له،

---

[٢٧٤] ابن رشد، **مناهج الدلة في عقائد الملة** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣)، ص. ٢٢٤.
[٢٧٥] القرآن الكريم، سورة النور: ١١
[٢٧٦] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي**، ص. ٣٤٥
[٢٧٧] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٢١٥.

فإنه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى.[٢٧٨]

ولا ينفرد الأشاعرة بنظرية الكسب، بل وقف أهل السنة على مذهب الكسب هم من الأشاعرة والماتريدية والسلف. ولكن، رغم ذلك لما نقل الجويني نظرية الكسب من الأشاعرة تماما، وإنما هو قام مستقلة لوجود آرائه الخاصة تخالف أسلاف الأشاعرة. وعند الباحث، تقدم آراء الجويني من أسلافهم حتى يؤثر على تطور مذهب الأشعري تأثيرا مهما.

المبحث الثاني: الكسب عند الجويني

وقد ذكر عند الكتب المصنفة أن مذهب أهل الوسط هو الكسب. هم الأشاعرة والماتريدية والسلف. ويبدو أن أساس نظرية الكسب بين هذه الفرق الثلاثة سواء، حيث أنهم أثبتوا للعبد قدرة مكسوبة من الله. بل قد وجه كل فرق له الاتجاهات الرئيسية في مسألة الكسب. ولا طريقة أخرى إلا بعرض آراء المتكلمين لأجل معرفة تخصص آراء الجويني من بين المتكلمين وخاصة من بين الأشاعرة وحده.

أولًا من الأشاعرة، الكسب عند الأشعري هو ان يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب.[٢٧٩] أي أن

---

[٢٧٨] **المرجع نفسه**، ص. ١٩٠

[٢٧٩] الأشعري، **مقالات....**، ص. ٥٣٩.

الكسب عبارة عن المقدور بالقدرة الحادثة، وفي مقابلته الخلق، وهو المقدور بالقدرة القديمة.[٢٨٠] ولذا، لتمييز وجود الفعل المكسوب وغير مكسوب، ففرق الأشعري الفعل إلى نوعين: بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، حيث أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت موافقة القدرة على اختيار القادر.[٢٨١] قال الأشعري: « الإنسان مستطيع للكسب. لأن الإنسان يعرف من نفسه فرقا بين قيامه وقعوده وكلامه إذا كان واقعا بحسب اختياره وقصده، وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه.[٢٨٢]

يقول الباقلاني عن الكسب:» تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صصفة الضرورة من حركة الفالج وفيرها. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريقة الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والاقبال والأدبار وبين الجر والسحب والدفاع. وهذه الصفة المعقولة للفعل حسا هي معنى كونه كسبا.[٢٨٣]

وأما الماتريدية فإنهم يقول كما يقول الأشاعرة وجميع أهل السنة من ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي كسب من العبد. قال الماتريدي:» اختلف منتحلوا الإسلام في أفعال الخلق، فمنهم من جعلها مجازا، وحقيقتها لله، وللخلق على ما كسبوها وما فعلوها.[٢٨٤]

---

[٢٨٠] **المرجع نفسه**
[٢٨١] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج.١، ص. ١٢٤.
[٢٨٢] الأشعري، **اللمع**، ص. ٢٨٦
[٢٨٣] الباقلاني، **التبصير**، ص. ٣٠٨،٣٠٧.
[٢٨٤] الماتريدي، **التوحيد**، ص, ٢٢٦،٢٢٥.

فكما ذهب الأشاعرة والماتريدية على ذلك، فإنه قد ذهب السلف بقول الكسب. حيث يعتقد السلف أن أفعال العباد خلق لله تعالى، وكسب من العباد. قال ابن تيمية: والكلام أن يقال:» فعل العبد خلق من الله عو وجل، وكسب للعبد.[٢٨٥] وقال الإمام الطحاوي:» وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد.[٢٨٦] إذن، إن الكسب هو مذهب سلف الأمة، ما ذهب إليه علماء السلف في أفعال العباد أنها مخلوقة لله تعالى وللعبد كسبه. واستدل هؤلاء السلف بقوله تعالى:»لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت.[٢٨٧] يرى الباحث بأنها لا فرق بين الماتريدية والأشعرية والسلف من الجانب التعريفي ولم يجد وجه الاختلاف بينهم، حيث أنهم ذهبوا إلى مذهب واحد بأن الفعل مقدورة لله مكسوبة للعبد.

وإذا أعدنا النظر إلى المواقف السابقة، يرى الباحث أن الكسب لدي أهل السنة متقاربة في المعنى. وأما الجويني الذي هو أئمة الأشاعرة فيقول كذلك على قول الكسب ولا يخالف شيخه الأشعري . إذ يقول الجويني تمشيا على فكرة الأشعري :»العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه».[٢٨٨] وزاد الجويني أنه أثر تعلق القدرة الحادثة بمقدورها.[٢٨٩] وقد اتبع الجويني بمقالة الباقلاني حيث أنه يقول بهذا القول على سواء. وعلى هذا القول أيضا، يعبر الباقلاني

---

[٢٨٥] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ٨، ص. ٣٨٨.
[٢٨٦] ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ص. ٤٣٦.
[٢٨٧] القرآن الكريم، سورة البقرة: ٢٨٦.
[٢٨٨] **المرجع نفسه**، ص. ٢١٥.
[٢٨٩] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٢٠٩.

ومن بعده بأن كون العبد مكتسبا ما يقابله بالثواب والعقاب في فعله.[٢٩٠] من هذا الجانب فإننا لا نرى الاختلاف الظاهر بين هذه المذاهب الثلاثة وبين رأي الجويني.

والذي يطلع لنا السؤل، هل الفعل يكون على الفاعلين معا؟ فوقوع الفعل عند الأشعري إن الإنسان إذا قصد إلى فعل ما، خلق الله في تلك اللحظة الفعل المقصود وقدرة للإنسان تقترن بذلك الفعل، فالخالق في الحقيقة هو الله، وليس لقدرة المرء من أثر إلا إقترانها بذلك الفعل، وهذا الاقتران هو الكسب.[٢٩١]

ذكر الباقلاني أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله تعالى وعباده فلا يستقل أي الطرفين بها وحده. لما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة، فيبقى أن العبد هو المختاج إلى عون الله في أفعاله. ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هو الله والعبد، أما الفاعل الحقيقي هو الله، وأما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يد هذا الإنسان.[٢٩٢] يقول الاسفراييني: إن الفعل يقع بالقدرتين، قدرة الله وقدرة العبد معاً.[٢٩٣] من هنا، أخذ الباحث القول بأن الباقلاني والاسفرايني قبلا بأن الفعل يقع على الفاعلين أو القدرتين. لما أن الأشعري لم يثبت ذلك، وإلا أنه أثبت بأن الفعل العبد مقدورة عند الله ومكسوبة عند العبد.

---

[٢٩٠] بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص. ٥٥٩.
[٢٩١] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج.١، ص. ٨٨،٨٩.
[٢٩٢] أبو بكر الباقلان، **الإنصاف**، ص. ١٤٤
[٢٩٣] **محمد** الحسين الظواهري، **التحقيق التام في علم الكلام**، (القهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩)، ص. ٣٠٨

وأما الجويني يبين كيفية الكسب (وقوع الفعل) على طريقته بالقياس إلى نظرية المقدور بين قادرين. إن فعل العبد هو مقدور لله تعالى ومقدور للعبد معا. حيث افترق مع كونه مقدورا للعبد وكونه مقدورا لله. وبيان ذلك أن ما سيقدر عليه العبد مقدورا لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد.[٢٩٤] فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله، إذ هو متعلق بها قدرة العبد.[٢٩٥] ولكن في هذا الحد، لا يقبل الجويني بمقالة المقدور بين القادرين، واللفظ الصحيح عنده أن الفعل تتعلق به القدرة القديمة خلقا والحادثة كسبا.[٢٩٦]

وإذا رأينا قول الجويني، يبدو أنه اتبع قول الباقلاني بالمنطق الكلامي حيث استعمل الجويني كلمة المقدور والمراد منه الفعل. ربما ما يقصد به الباقلاني والاسفرايني والجويني في وقوع الفعل سواء، أنه لا يقع القعل إلا بوجود عنصورين معا الذي هو فاعل الفعل، وهما الفاعل الحقيقي وهو الله، والفاعل النسبي وهو الإنسان. ووجه الاتفاق بين الأشاعرة يعني أن قدرة العبد غير مستقلة في وجود الفعل، خلافا بالمعتزلة القائلون عكس ذلك. ووجه الاختلاف هو أن الجويني لا يقبل بالقول «المقدور بين القدرتين» هما قدرة الله وقدرة الإنسان.

وأثبت الجويني بأن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بالقادرين، واحتج لأن الواحد لا ينقسم، وقرر بأن فعل العبد واقع بقدرته

---

[٢٩٤] الجويني، **الإرشاد**، ص. ١٨٩.
[٢٩٥] **المرجع نفسه**.
[٢٩٦] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٣٩٦.

الحادثة، واحتج إذا وقع بالقدرة القديمة استقل بها وسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بالقدرة القديمة.[٢٩٧]

ففي هذا الحد، فإن موقف الجويني على نفس موقف المعتزلة. فإن المعتزلة في نفس القول أنه لا يوافق القول بمقدور واحد لقادرين، أي وجود فاعلان في فعل الإنسان، وهما الله والإنسان. أي أن القول بوجود مقدور واحد بين قادرين مستحيل عند المعتزلة.[٢٩٨] وقد وجه هذا النقد لأصحاب الكسب من الأشاعرة وغيره الذين قالوا بأن فعل العبد مقدورة عند الله ومكسوبة عند العبد. فأكّد المعتزلة بعد ذلك برفض هذا القول بأن الفاعل الحقيقي حتى للفعل الجزئ هو الإنسان.[٢٩٩]

وإننا إذا أعدنا النظر، أن موقف الجويني وموقف المعتزلة في الرد على قول المقدور بين القدرتين مختلف. حيث أن المراد بالقدرة عند الجويني يختلف بما يريده المعتزلة. أن الجويني أراد بمنع القدرتين هنا لأن يكون القادر الحقيقي إلا الله، وللعبد كسب لعمله حيث به بقابل الثواب والعقاب، فابتعد أن يقول بوجود القادرين. وأما المعتزلة أراد بذلك بإثبات القدر على فعل العبد إنسان. إذن، على أن موقف المعتزلة والجويني لا يساوي واختلف بينهما اختلافا كبيرا رغم استعمل بينهما قولا واحدا.

وذكر جلال الدين موسى، أن الجويني لا يقرر بوجود المقدور

---

[٢٩٧] الجويني، **العقيدة**، ص. ٤٥.
[٢٩٨] بدير ،**علم الكلام...**، ص. ٧٣٩. مغربي، **الفرق...** ص. ٣٠٩.
[٢٩٩] **المرجع نفسه**، ص. ٥٦١

بقدرتين. مع بيانه، أنه أراد بذلك مشاركة العبد للرب في فعل الخلق ولا يكون الفعل مقدورا بقادرين، لأنه واحد لا ينقسم، فهم مقدور بقدرة واحدة. والجويني أراد بذلك إثبات الإرادة والاختيار للعبد حتى يصحح التكليف، ولزم بالقول الصحيح عنده هو أن الفعل تتعلق به القدرة القديمة خلقا والحادثة كسبا. ويكون الثواب والعقاب منصرفا إلى أفعاله باختياره، هي الأفعال التي اكتسبها بقدرته التي خلقها الله فيه.[٣٠٠]

ويوضح الإمام مراده بمثال العبد الذي لا يملك التصرف في مال سيده إلا بإذنه. حتى لو خولت له نفسه التصرف فيه بمفرده لم يقدر إلا أذن له سيده، والعبد في ذلك يؤمر بالتصرف فيتصرف، ويعاقب إذا خالف الأمر.[٣٠١]

وأما عند الباحث، أن الاختلاف ليس في حقيقة مراد القول، حيث اتفق الجمهور بأن لا القادر الحقيقي إلا الله، وإنما الاختلاف في العبارة أو في اللفظ. فمستحيل أن الباقلاني والاسفرايني أثبت لله شريك في القدرة، وربما مرادهما في هذا القول إلا لتسهيل البيان.

وهذا موافق كما ذكر الأمدي، ان نظرية الكسب قد يعاقب القول بوجود مقدور واحد لقادرين، أحدهما خالق والآخر مكتسب، لكنهم لا يجيزون مقدور واحد بين قادرين خالقين أو مكتسبين.[٣٠٢]

---

[٣٠٠] **المرجع نفسه**، ص. ٤٠٤.

[٣٠١] الجويني، **العقيدة**، ص. ٤٨.

[٣٠٢] الآمدي، **إبكار الأفكار**، ص. ١٢. وقد أورد حججا أخرى لإثبات وقوع مقدور واحد لقادرين قياسا على وجود معلوم واحد ومحمول بين حاملين.

المبحث الثالث: مقارنة القدرة بالفعل عند الجويني

إن حصول فعل الإنسان (الفعل الاختياري) لا يكون إلا قد يتم فيه عنصران أو أمران، هما الإرادة والقدرة. فمن جهة الإرادة، كانت علاقتها على قدر الإمكان بين الفعل والترك. وأما بالنسبة من القدرة، فتدور علاقتها بين القدرة والعجز، حيثهما العاملة الآخرة إلى حصول الفعل. فالإنسان لم يحصل على الفعل إذا أراد ولا قدرة له، حينئذ وقع نفسه في العجز. وأيضا، وجود القدرة بلا إرادة مستحيل أن يقع الفعل. ويتم حصول الفعل إذا أراد الإنسان وقدر أي أن له قدرة وإرادة

كان إثبات الإرادة وعلاقتها في وقوع الفعل لازم عند الإطلاق، فهو مقبول عند الشرع ومعقول عندنا أنه لا يقع الفعل بعدم الإرادة، حيث أن الفعل يفتقر إلى الإرادة. وقال الجويني متعلقا بهذا الأمر:» قد وفقونا على افتقار أفعال المحدثين إلى إرادتهم.[٣٠٣] وإن بان ذلك، فبقي السؤال عند لمتكلمين، في موقع القدرة، هل هي قبل الفعل أو مع الفعل؟ وإن هذا المبحث لم يزل يتعلق بنظرية الكسب. إذ بدأ بعرض حقيقة الفعل إذا كان مخلوقا للرب فهو مكسوب للعبد بقدرته التي خلقها الله. فاختلفوا في ماهية القدرة.

ذهب الأشاعرة بأن القدرة مع الفعل لا قبل الفعل كما قول المعتزلة. واعتمد الأشاعرة في ذلك على القول بأن القدرة الإنسانية (الاستطاعة) عرض، والعرض لا يبقى وقتين. واحتجوا فلو كانت

---

[٣٠٣] الجويني، **اللمع**، ص. ٩٥.

قبل الفعل لوقع الفعل بقدرة معدومة[٣٠٤] وهذا محال. ولكن قد وجد الباحث القول المختلف فيما كتب زاهد الكوثري في تحقيق العقيدة النظامية للجويني، ينسب إلى الأشعري أنه لا ينكر للعبد بوجود القدرة قبل الفعل، لأن القدرة عبارة عن القوة المنبثفة في أعضائها المعبر عنها بسلامة الأسباب والألات.[٣٠٥]

وأما المعتزلة اتفقوا على أن القدرة تكون قبل الفعل، وأنها قدرة على الفعل وعلى ضده أو تركه.[٣٠٦] ومن مقالتهم بأن القدرة قبل الفعل انطلاقا من فهمهم نحو وجود القدرة و علاقتها بالفعل. إذ أنهم اعتبروا بأن القدرة صحة وقوع الفعل، فهي تعني صحة الوقوع لذا توجد قبل الفعل وتصلح للفعل وضده حيث أنه لا تلازم عندهم بين القدرة وإيجاد الفعل.[٣٠٧]

فكلام المعتزلة بأن القدرة على الفعل وعلى ضده يرجع إلى قول المعتزلة الأول بأنهم زعموا بصلاحية القدرة على الضدين، خلافا بالأشاعرة الذين لا يجيزون ذلك. واحتجوا إذا كانت القدرة صالحة للضدين أنه يصح من القادر أيهما شاء، وذلك يقتضي تقدم القدرة قبل الفعل.[٣٠٨]

يقول ابن حزم مناقشا فرق المعتزلة في قولهم : إن الاستطاعة كلها ليست إلا قبل الفعل. أخبرونا عن الكافر هل يقدر قبل أن

---

[٣٠٤] **المرجع نفسه**، ص. ٢٨٧. المغربي، **الفرق الكلامية..**، ص. ٣١٠

[٣٠٥] قول زاهد الكوثري في تحقيق **العقيدو النظامية للجويني**، ص. ٤٨.

[٣٠٦] الأشعري، **مقالات**، ج.١، ص. ٢٧٥

[٣٠٧] المغربي، **الفرق الكلامية,,,**، ص. ٣١١.

[٣٠٨] عبد الجبر، **شرح الأصول**، ص. ٣٩٦

يؤمن في حال كفره على الإيمان قدرة تامة أم لا ؟ وعن تارك الصلاة هل يقدر قدرة تامة على الصلاة في حال تركه ؟ فإن قالوا نعم، هو قادر على ذلك فإنهم باطل وخالفوا المعقول والحس وأجازوا كل طاقة من كون المرء قاعدا قائما معا، مؤمنا بالله جافرا به معا، وهذا أعظم ما يقول من المحال الممتنع. وإن قالوا : لا يقدر قدرة تامة يكون بها الفاعل للشيئ هو فاعل لخلافة قالوا الحق ورجعوا إلى أنه لا يستطيع أحد استطاعة تامة يقع بها الفعل حتى يفعله.[٣٠٩]

. وذهب الجويني كأسلافه من الأشاعرة من كون القدرة عرضا الذي لا يبقى وجوده،[٣١٠] بأنه لا يدوم مكثه خلافا بالمعتزلة إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض.[٣١١] واحتج الجويني من كونها لا تبقى لأنها لو بقيت استحال عدمها. وهي كذلك لا تسبق المقدور، بل تقارنه. إذن، اعتقد الجويني كسائر الأشاعرة أن القدرة مع الفعل، ولقد اتفق به الأشاعرة خلافا بالمعتزلة الذين زعموا أنها قبل الفعل.

ووافق به الرازي بقوله القدرة مع الفعل لا قبل الفعل لكونها عرضا ولا تبقى. ويقول الرازي فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل. والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا.[٣١٢] من هذا، نرى أن الأشاعرة لم يزل يتفقون بما رأى الأشعري في كون القدرة مع الفعل

[٣٠٩] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهوال والنحل**، ج٣، ص. ٣٥
[٣١٠] الجويني، **الشامل**، ص. ١٦٨.
[٣١١] الجويني، **الشامل**، ص. ١٦٦
[٣١٢] الرازي، **محصل أفكار المتقدمين**، ص. ١٠٥.

خلافا بالمعتزلة. ومن ثم، من رأي الجويني والرازي في ذلك سواء.

المبحث الرابع: دور القدرة والإرادة في أفعال العباد عند الجويني

إن حصول فعل الإنسان (الفعل الاختياري) لا يكون إلا قد يتم فيه عنصران أو أمران، هما الإرادة والقدرة. فمن جهة الإرادة، كانت علاقتها على قدر الإمكان بين الفعل والترك. وأما بالنسبة من القدرة، فتدور علاقتها بين القدرة والعجز، حيثهما العاملة الآخرة إلى حصول الفعل. فالإنسان لم يحصل على الفعل إذا أراد ولا قدرة له، حينئذ وقع نفسه في العجز. وأيضا، كيف سيفعل الفرد القادر بلا إرادة ؟. فإتمام حصول الفعل إذا أراد الإنسان وقدر بقدرته أو استطاعته، فحينئذ أنه قادر (مستطيع) مريد على نتفيذ الفعل.

وكان إثبات الإرادة وعلاقتها في وقوع الفعل لازم عند الإطلاق، فهو مقبول عند الشرع ومعقول عندنا وأنه لا يقع الفعل بعدم الإرادة، حيث أن الفعل يفتقر إلى الإرادة. وقال الجويني متعلقا بهذا الأمر:» قد وفقونا على افتقار أفعال المحدثين إلى إرادتهم.[٣١٣] وزاد الكوثري بأوضح في تحقيقه على كتاب الجويني العقيدة النظامية، حيث أنه قال:» قد جرت عادة الله بمحض فضله على خلق مراد العبد بعد تعلق إرادة العبد به، بعدية ذاتية لاختياره ومسئوليته، حيث رتب الله سبحانه في كتابه أفعال العباد على إرادة العبد نفسه.[٣١٤]

---

[٣١٣] الجويني، **اللمع**، ص. ٩٥.

[٣١٤] تحقيق محمد الزاهد الكزثري في **العقيدة النظامية** للجويني، ص. ٤٣،

ثم بقي الخلاف من ناحية القدرة. حيث أن الكلام في هذا المجال قد أثروا حوارا طويلا بين المتكلمين. ومجموع هذا الأمر على المسألتين الهامة، وهما: الأولي، في عدم صلاحية القدرة بالضدين. والثاني، في تأثير القدرة الحادثة في المقدور أو فعل العبد.

أ) في عدم صلاحية القدرة بالضدين

ومن أهم ما احتج به المعتزلة على صلاحية القدرة للضدين هو أن القول بعدم صلاحيتها للضدين يعني التكليف بما لا يطاق، إذ أن التكليف يكون بلا طاقة حقيقية ويلزم الجبر، فلذا أنكره المعتزلة.[٣١٥] إذن، أن نظرية المعتزلة بصلاحية القدرة على الضدين قد تعاقب إلى إنكارهم بالتكليف بما لا يطاق. خلافا بالأشعرية الذين كانوا عكس ذلك.

وأما الأشعري فقول بخلاف المعتزلة، حيث أنه قال إلى عدم صلاحية القدرة على الضدين، واحتج لأن القدرة الحادثة (الاستطاعة) عند الأشعري تقارن الفعل وهي معه، لا تسبقه ولا تصلح إلا لفعل واحد، فأنكر الأشعري القول بصلاحية القدرة على الضدين. ويدلل الأشعري على عدم صلاحية للضدين، لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها، وعلى هذا استحال أن يقدر الإنسان على الشيئ وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما، وذلك محال.[٣١٦]

---

[٣١٥] الأشعري، **مقالات**، ص. ٢٣٠. المغربي، **المفرق...**، ص. ٣١٢

[٣١٦] الأشعري، **اللمع**، ص. ٥٥.

ومن ثم، كان الأشعري بهذا القول أنه لا ينكر التكليف بما لا يطاق ويقول إلى جواز ذلك غير مستحيل، ولقد استدلوا على أن الله تعالى علم من بعض الكفار أنه يمتت على كفره، فإذا كلفته بالإيمان فقد كلفه بفعل الإيمان مقارنا للعلم بعدم الإيمان، وهذا تكليف يالجمع بين الضدين، وأنه محال.[٣١٧]

وقد قال الجويني خلافا بالمعتزلة، حيث أنه يمنع صلاحية القدرة بالضدين. وكان الجويني يتابع شيخه الأشعري في منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين. فيقول:»لو تعلقت بها لقارنتهما، ومن ضرورة ذلك اقترانهما، وهو باطل على الضرورة».[٣١٨] وذلك لاستحالة اجتماع الضدين. واحتج الإمام الحرمين:» الأمر بالضدين ينبئ عن طلب جمعها، وطلب الجمع تطلب إرادة، وإرادة جمع الضدين مستحيلة.[٣١٩]

وكذلك، لا ينكر الجويني بوجود التكليف بما لا يطاق. فيقول الجويني دفاعا على ما قال الأشعري الذي قال به وأنكره ورده المعتزلة. يقول الجويني:» قلنا التكليف بما لا يطاق تكثر صوره، فمن صوره تكليف جمع الذدين وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات. والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل.[٣٢٠]

---

[٣١٧] المغربي، **الفرق الكلامية**، ص. ٣١٣.
[٣١٨] الجويني ، **الإرشاد**، ص. ٢٢٣.
[٣١٩] **المرجع نفسه**، ص. ٢٢٧
[٣٢٠] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٢٢٦.

ب) تأثير القدرة الحادثة في المقدور عند الجويني

إن مشكلة التأثير أي تأثير القدرة الحادثة على المقدور من أهم المسألة في هذا البحث العلمي حيث. وقد أثرت هذه المسألة الباحث لبحث هذا الموضوع لأهميتها في هذه المسألة. وكانت مهمة لأن فيه حقيقة موقف الجويني في مسألة أفعال العباد.

وقبل بدء هذه المسألة، فبيننا نعرف بأن الكلام حول تأيثر القدرة نحو الفعل قد قدمه الجبرية والمعتزلة. حيث قال الجبرية بأن لا تأثيرا في فعل العبد أصلا. وضد ذلك، يقول المعتزلة بأن أثر القدرة الحادثة في الفعل مطلق حيث يكون على درجة الخلق والإيجاد، ويقول لا أثر في قدرة الله على فعل العباد.

كان بدأ هذه المشكلة من نظرية الكسب عند الأشعري. لقد مر دور الكسب في الفعل بمراحل متعددة عند الأشاعرة، فنجد بأن الكسب لدي الأشعري هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى.[٣٤١] أي أن الأشعري كأنه أراد أن يقول أنه لا تأثير في قدرة العبد. رغم وجه الأشعري على مقاله للرد على المعتزلة القائل بخلق الأفعال.

[٣٤١] الإيجي، **المواقف**، ص. ١١٤. بينه المغربي بالعبارة الأسهل، انظر: المغربي، **الفرق الكلامية**، ص. ٣٠٨

فمقالة «لا تأثير في قدرة العبد» لدي الأشعري عند بعض الأشاعرة قد يفضي إلى الجبر، وإن لم يكن في الجبر المحض، ولكن الجبر المتوسط.[٣٢٢] ولأجل حلّ هذه المسألة، فأخذ بعضهم من الأشاعرة والماتريدية يتوسعون في مفهوم الكسب وإتاحة مجال لقدرة العبد في الفعل.

كما فعل الباقلاني في تعريف الكسب عنده، وقال: إن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بصفته.[٣٢٣] وتسمى قدرة العبد بالقدرة الحادثة، وكانت القدرة الحادثة هي التي لها تأثير في صفة الفعل وأحوالها. فصفة الفعل ما تدل على الحسن والقبح وهي التي يقابل بالجزاء، وأحوال الفعل ما تدل على هيئته كالقعود والقيام. فتأثير القدرة الحادثة نحو صفة الفعل وأحواله عند الباقلاني يسمى كسبا.[٣٢٤]

ويساوي قول التأثير لدي الباقلاني والماتريدي، حيث أن الماتريدية ذهبوا بأن المؤثر في صفة الفعل قدرة العبد.[٣٢٥] ويوضح ذلك البياضي، فيقول:» أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد هو مذهب جمهور الماتريدية.[٣٢٦]

---

[٣٢٢] الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص. ١٠٨.
[٣٢٣] **المرجع نفسه**، ص. ٣٠٨
[٣٢٤] بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص. ٥٥٨،٥٥٩. وأشرف حافظ، **الجبر ولاختيار**، ص. ٥٥.
[٣٢٥] عاشور، **موقف الفرق الإسلامية**، ص. ٢٥٤
[٣٢٦] يوصف عبد الرازق، **إشارات المرام عن عبارات إمام كمال الدين أحمد البياضي**، (القاهرة: مطبعة مصطفى، ١٩٤٩)، ص. ٢٥٦.

وفعل الرازي أيضا على لسان الإمام الحرمين، أن يعني الكسب بمعنى أن الله موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبا وجود القدرة.[٣٢٧] وهو بذلك يثبت أثرا لقدرة العبد في الوجود، لكنه ليس مستقلا بالوجود.

ولم يزل هذا الخلاف مثيرا إلى من بعد الباقلاني، وذلك أتى الطوسي في تلخيص المحصل إلا أنه أكد بعدم مؤثر إلا الله تعالى، وأن المؤثر الحقيقي إلا الله. قال الطزسي: فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط قدرة وإرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شيئ آخر، فإذا من قضاء الله وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله، وعلى أنه لا مؤثر إلا الله تعالى.[٣٢٨]

وأن الإمام الجويني يرى في كتبه الأوئل (الإرشاد) بأن لا أثرًا للقدرة الحادثة في الفعل. واحتج لأن ذلك يقدح في كون الرب قادرا على كل شيئ، وبيّن الجويني عن عدم التأثير، حيث أنه قال:»أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى، فإن فرضنا للقدرة الحادثة أثرا، وحكمنا بثبوته للعبد».[٣٢٩]

ويقول الجويني:» القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في

---

[٣٢٧] الرازي، **محصل أفكار المتقدمين**، ص. ١٤٠.
[٣٢٨] الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص. ١٠٩
[٣٢٩] الجويني، **الإرشاد**، ص. ٢٠٩.

متعلقها، إذ العلم معلوم تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه».[٣٣٠] وهذا ما قاله الجويني في كتابه الإرشاد، أنه على الواضح أثبت بأن القدرة لا تؤثر في المقدور. وربما، اتبع الجويني هذا القول تأكيدا بما ذهب به الأشعري حيث يقول كذلك، خاصة نقده إلى المعتزلة والجبرية.

ورأى الباحث أن مسألة تأثير القدرة في الفعل عند الجويني هي أهم المسألة في هذا البحث العلمي. وذلك لوجود آراء الجويني المخالف بين آراءه في أوائل كتبه وفي آخر حياته يعني في كتابه العقيدة النظامية. ومثير الاهتمام هنا، حيث أن الجويني كما ذكرنا في السابق، أنه يرى بأن القدرة لا أثرا في المقدور, وتغير قوله في آخر كتابه بأنه أثبت بتأثير القدرة في مقدوره.

يقول الإمام: « ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال.[٣٣١] ويعني الجويني أنه إذا لم يكن لقدرة العبد تأثير في فعله، فلا وجه لصحة التكليف ومطالبة العبد بامتثال الأوامر وتجنب النواهي وأداء الفروض. لأن ذلك شبيه بطلب المستحيل، كما نطالبه أن يخلق لونه

---

[٣٣٠] **المرجع نفسه**، ص. ٢١٠.
[٣٣١] الجويني، **العقيدة**، ص. ٥٠.

وإدراكه، وليس ذلك في مقدوره.[٣٣٢]

ولذلك في هذا المقال، أثبت الجويني بأن أثر القدرة الحادثة هو الكسب.[٣٣٣] ثم بين الجويني:» والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا، ولكنه مضاف إلى الله تبارك وتعالى تقديرا خلقا. فإن وقع بفعل الله تبارك وتعالى فهو القدرة، وليست القدرة فعلا للعبد.[٣٣٤]

ويؤكد الجويني ضرورة إثبات التأثير لقدرة العبد في فعله وإلا كان معنى ذلك تكذيب الرسل فيما جاءت من أوامر الشرع. ولذلك يقول الإمام:» من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب ايتارهم واختيارهم واقتدارهم فهومصاب في عقله أو مستمر على تقليده مصمم على جهله».[٣٣٥] فالجويني يتهم القائل بنفي تأثير قدرة العبد في الفعل يتهمه الجهل والخبل والتقليد. بل يرى أن في هذا القول تكذيبا لما جاءت به الشرائع ولا يلزم من القول بتأثير القدرة الحادثة القول بأنها خلق الفعل.[٣٣٦]

ومن عواقب ذلك، قد يتهم بعض العلماء الجويني برميه إلى عقيدة المعتزلة او أنه قريب بالمذهب الإعتزال أو قريب

---

[٣٣٢] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٤٠٤.
[٣٣٣] الجويني، **العقيدة...**، ص. ٥٣
[٣٣٤] **المرجع نفسه**، ص. ٤٧.
[٣٣٥] **المرجع نفسه**، ص. ٤٣.
[٣٣٦] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٤٠٤

بالفلسفة الإلهية.[٣٣٧] وقد وجد الباحث هذا الأمر المصقع بما نقل الباحث عن كتابة علي سامي النشار في مقدمة الشامل في أصول الدين. حيث كتب النشار: «وإذا كان الأشعري قد ذهب وهو بصدد الحديث عن فعل العبد وفعل الرب، إلى القول بنظرية الكسب مجردا للقدرة الإنسانية من كل فعل لها، ذاهبا إلى أن الله هو الفاعل المطلق، وأن فعل أي عبد خلق لله إبداعا وكسبا للعبد، فإن الجويني اقترب في هذه الناحية من المعتزلة إلى حد ما. حيث قرر أن القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي، لكنها ليست مستقلة إبتداءً، أعنى في وجودها فهي معلولة ومتأثرة بغيرها، لكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهي إلى مسبب الأسباب،: الله. وهذا يعني أن الجويني قد وفق بين قدرتي العبد والرب، مبينا أنه لا تعارض بين شمول القدرة الإلهية لكل مقدور، وبين تأثير القدرة الحادثة.[٣٣٨]

والبيان ذلك، أن النشار وجد هذا المقال مما عرض الشهرستاني عن أقوال الجويني في ذلك، ولم نعرف من أين ورد ذلك القول حيث قال به الشهرستاني في كتابيه الملل ونهاية الأقدام. دليل ذلك، أن الشهرستاني يعرض هذه النقطة، فيقول على لسان حال إمام الحرمين: وأما نفي هذه القدرة والاستطاعة (يقصد قدرة العبد) فما يأباه العقل والحس. وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلا. وأما إثبات تأثير في حالة

---

337 Tsuroya, *al-Juwaini,* p. 13.

٣٣٨ تحقيق علي سامي النشار في مقدمة **الشامل**، ص. ٧٨،٧٩.

لا تعقل فهو كنفي التأثير خصوصا والأحوال على أصلهم (يقصد المعتزلة) لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذا نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق. . فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاد من العدم. ولإنسان كما يحس من نفسه الإقتدار، يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال. فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق الأسباب ومسبباتها، المستغني على الاطلاق. فإن كل سبب مهما استغنى من وجه فإنه محتاج من وجه, والباري تعالى هو الغني المظلق الذي لا حاجة له ولا فقر.[٣٣٩]

ثم يليه، جاء الدكتور عبد الرحمن بدوي بنقد مقالة الشهرستاني السابقة، حيث أن الشهرستاني لم يقل واضحا بأن ذهب الجويني بمذهب المعتزلة، إلا أنه يقول أن الجويني لم يخط على مذهب الإسلاميين (أهل السنة والحماعة) وإنما أخذه من الحكماء الإلهيين.[٣٤٠]

واستمر بدوي يقول:» وإذا فهم مذهب الجويني على أساس نفسيرنا هذا تبين أنه قريب جدا من مذهب المعتزلة، إذ يتفق كلاهما في أن الفاعل للعل الجزئ هو الإنسان. من هنا نفهم لماذا اتهمه الشهرستاني بأنه أخذ رأيه هذا عن الحكماء الإلهيين

---

[٣٣٩] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص. ١٢٨. والشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص. ٧٨.

[٣٤٠] بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص. ٥٦٠. انظر:. Tsuroya, *Al-Juwaini*al. p.13

وأبرزه في معرض الكلام، أي صاغه بعبارة المتكلمين».[٣٤١]

وعند الباحث، لم يوافق بما قال بدوي، إذ قال يتقرب الجويني بمذهب المعتزلة. فقول الجويني « كان الفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق». ولا يجد الباحث فيه باطل، بل أن هذا القول صالح القبول عند العلوم الطبيعية. وهذا معقول، حيث وقع الفعل لا بمجرد التنفيذ على ما رأينا، بل أنه قد سلك على الإجراءات المختلفةوالمركبة

ويعتمد الباحث على محاولة الأشاعرة في بيان الأسباب تصلح بها الفعل, عند الأشاعرة هي سلامة الأبدان، والصحة والمال.[٣٤٢] وأما عند أبو الهذيل ومعمر والمردار أن القدرة هي الصحة والسلامة. وقال بشر بن المعتمر رثمامة بن أشرس وغيلان أن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخليها من الآفات.[٣٤٣] وقد سماه الأشاعرة هذه الأسباب كون الاستطاعة التي تقدم الفعل، ولا يقع التكليف إلا بها.[٣٤٤] اعتمادا من هذا، أن الجويني لم يزل على منهج الأشعري، بل أنه تقدم على غيره من الأشاعرة.

---

[٣٤١] **المرجع نفسه**، ص. ٥٦١.
[٣٤٢] المغربي، **الفرق الكلامية**، ص. ٣١٠.
[٣٤٣] الأشعري، **مقالات**، ج. ١، ص. ٢٢٩
[٣٤٤] **المرجع نفسه**.

وانتقد جلال محمد موسى عما قال به الشهرستاني، حيث أنه قال:» فالإمام الجرمين يثبت للقدرة الحادثة أثرا هو الوجود، ولكنه لا يثبت استقلال العبد بالوجود. بل تستند الأسباب إلى مسبب الأسباب وهو الباري تعالى فهو الخالق لأسباب ومسبباتها. ولم نجد في كتب الجويني عن رأيه في ذلك. فالجويني يجعل الفعل متعلقا بالقدرة كما يتعلق العلم بالمعلوم. فإذا كان الفعل من متعلقات القدرة، والمعلوم من متعلقات العلم دون تأيثر من أحدهما في الآخر. كان صحيحا أن هذا التعلق لكسب الفعل لا لخلقه وإيجاده.ولا يختلف ذلك كثيرا مع ما أراده الشهرستاني بقوله: إن الفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق الأسباب ومسبباتها.[٣٤٥] ويرى موسى أن هذا تماثل عن رأي الآخر للجويني في تأثير القدرة.

والآخر، أن موسى يؤكد بأن الشهرستاني لم يقل ذلك اتهاما للجويني أنه قريب بالمعتزلة، وإنما يبرر الشهرستاني هذا المسلك من الجويني برغبته في الابتعاد عن الجبر. لأنه إذا كان الفعل يحدث مباشرة عند اقتران القدرة به كان ذلك يعني أن الفعل مجبور على الحدوث. فرأى الجويني أن الفعل لا يترتب على القدرة الحادثة ترتب المعلول على العلة.[٣٤٦]

---

[٣٤٥] موسى، **نشأة الأشعرية**، ص. ٣٩٨.
[٣٤٦] **المرجع نفسه**

وأما عند الباحث، أن قول الجويني مثير إلى الجدل لكونه الأشاعرة ويقول بما لم يقل الأشاعرة قبله. واما قول الأشعري في عدم التأثير للقدرة الحادثة له النقظة الضعف كذلك الذي يفضي إلى الجبر. فحاول الجويني ومن معه إلى توسع المعنى وتعريف الكسب. رغم أن الباحث موافق بما قوله الجويني بتأثير القدرة على المقدور ما دام التأثير ليس للإيجاد. وفهم الباحث، أن ما يريد الجويني بالتأثير الطبيعي في وقوع الفعل فحسب، حيث أن وقوع الفعل يسلك الاجراءات المختلفة المركبة. فنقول أن الفاعل القوي خير من الفاعل العاجز.

الباب الرابع
الخاتمة

أ. نتائج البحث

انطلاقا من المسائل التي أوردها الباحث في المقدمة عن مفهوم القدرة والإرادة عند الإمام الجويني، مستندا على ما حله الباحث عن هذه النظرية في الفصول والمباحث السابقة، وبعد الدراسة المستفيضة والمناقسة الهادفة عنها، فيتم هذه البحث. وقد توصل الباحث منه إلى عدة نتائج، وأهما فيما يأتي :

كان الجويني في مسألة أفعال العباد قد حصل النبيجة التي يؤدي إليها القول بالكسب، ولكنه قد يورد الفرق من تفصيليات النظرية بينه وبين الأشاعرة. ولم يتابع الجويني الأشعري تماما في عدم تأثير القدرة الحادثة في المقدور، خاصة إذا رجعنا إلى قول الجويني في الآخر. بل يفسرها الجويني تفسيرا يجعلها قدرة وإرادة حقيقة ترجع إلى العباد كأنه الفاعل الحقيقي رغم نفهم منها أن كل شيئ يرجع إلى الله تعالى الخالق المبين. وإذ نفهم منها، فكان الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختياري. فالإنسان عنده لأن الفعل وقع بقدرته الحرة في أن يفعل أو يترك.

وقد تقدم الجويني على أسلافه من الأشاعرة في بيان نظرية الكسب وعلاقته بأفعال العباد. وأنه قرر بتأثير القدرة والإرادة في المقدور، وخاصة تأثير القدرة الحادثة في وقوع الفعل الإنساني. ومما فهم الباحث وما أخذه

من نتيجة البحث، أنه أخذ هذا مسلك توسعا من نظرية الكسب لدي الأشعري الذي عند بعض الأشاعرة يفضي إلى الجبر.

أخذ الجويني هذه النظرية لأنه لم ير في الكسب الأشعري أن في الإنسان إختيار حقيقي، فيوسع الجويني إلى أن تأثير القدرة موجود أصلا، لا علاقتها للإيجاد والخلق، وإنما للنتفيذ. فحصل التعبير على أسباب الفعل التي ترجع إلى أسباب المسبب النهائ وهو الله. ومن هذه النظرية، سوف يقدر كل فرد حصول الفهم بأن الفاعل الحقيقي هو الله وأن الفاعل النسبي هو الإنسان. ولم يسقط الإنسان في الجبر المطلق ولا اختيارا مطلقا. فوجود القدرة والإرادة يؤثر في وقوع فعل العبد، بل ثبت أن مجموعهما بخلق الله تعالى وثبت أن فعل العبد منتندا إلى الله تعالى خلقا وإيجادا بواسطة الأسباب. فلذا، كان القدرة عند الجويني تنحصر حقيقتها في التأثير.

إلى جانب ذلك، من حيث أن القدرة والإرادة مؤثرة في الفعل فصح إسناد الفعل إلى الإنسان. ومن حيث أن خالق القدرة والإرادة هو الله، فكان كل شيئ بقضاء الله تعالى وقدره. ويصور الجويني القدرة الحادثة تصورا يجعلها أمرا ذاتيا يوافر للعبد بمقارنة الفعل أو معه. فللعبد إرادة وقدرة وإختياره. وعنها يسأل، وعليها يحاسب، وبناء على ذلك يؤكد الجويني أن من لا إرادة ولا قدرة ولا اختيارة له لا مسؤولية عليه.

والآخر، من هذا البحث المضيع يرى الباحث أن الجويني لم يزل ذاهبا إلى مذهب الأشعري ولم يزل سالكا على المنهج الأشعري، فهو يقوم وسطا مع أهل الحق لا الجبر ولا الاعتزال، بل أخذ سهما وفيرا في تطور

الأشعرية وتقدم على أسلافهم في المنهج. والله أعلم.

ب. الاقتراحات

على حسب ما قد حصل عليه الباحث في بحثه، رأى الباحث وجوه العناية والاهتمام في بعض النقط، وهي كما يلي:

إن من الجدير لكل من يدعي أنه مسلما أن يقرأ القرآن والسنة شاملا كاملا بتدبر آياته وفهم مراده صحيحا، وان لا يهتم ويختار بعض النصوص وأهمل النصوص الأخرى, حيث أن القرآن يفسر بعضه بعضا، ومن الخطأ أن الإنسان يستقطع الآية من القرآن ليستدل بها على رأيه الخاص ويبرهن عليه بدون فهم الآية من خلال ما قبلها وما بعدها من آيات والسبب الذي نزلت له، وكذلك محاولة فهمها من خلا آيات أخرى.

إلى جانب ذلك، ينبغي لكل مسلم أن يطالع صفة المطالعة من مصنفات الأئمة السابقين العاملين والمخلصين من أهل السنة والجماعة خاصة وأن يتمسك بالعقيدة الإسلامية للدفاع عن العقيدة الصحيحة من العقيدة المنحرفة. وأن يهتم كل مسلم اهتماما تاما وأن يفهم فهما جيدا قضية أفعال العباد وعلاقتها بالقضاء ةالقدر، لأنها من أمور العقيدة المهمة والخطيرة.

ومن الجدارة لكل مسلم أن يتمسك بالكتاب والسنة نصا وروحا وتأييدهما بالعقل السليم حتى يكون أسلم لتمسكهما في عصر تكثر فيه البدع والشرك والتشيع، والخرافات والخلافات في ميدان العقيدة، لأن الحق الذي عليه العقل الظني غير مطلق فلا يجوز أن يجعل معيارا

رئيسيا. والله أعلم.

ج. الاختتام

والحمد لله، تم هذا البحث المتواضع عن القدرة والإرادة عند الإمام الجويني إمام الحرمين بعون الله تعالى وتوفيقه. ويرجو الباحث أن ين يكون هذا البحث البسيط يأتي بفوائد كثيرة للقارئين. ولا يمكن الباحثأن يدعي أن هذا البحث قد بلغ غايته في الكمال والمستوى العلمي اللائق والمثالي بل بالعكس، اعترف الباحث أنه لم يبلغ تلك الغاية ولا سيما عند أهل البحث والنظر. وهذا إنما هو مجرد بحث متواضع تكثر فيه النقص ولا تزال هناك جوانب كثيرة في هذه المسألة في حاجة إلى مزيد من البحث والدراسة. فيرجو الباحث من القراء الإصلاح والتكملة للوصول إلى ما هو أحسن وأكمل لما وصل إليه الآن.

ويود الباحث أن يعود هذا البحث بالنفع الوفير للقارئين والمسلمين أجمعين، ندعو الله تعالى، ونفوض كل الأمور إليه, لأنه هو مرجع كل شيئ وهو الكبير المتعال الذي لا ينام ولا يسهو، وأما الإنسان هو محل الخطأ والنسيان، وإن كان في هذا البحث الصواب فهو من الله، وإن كان فيه خلاف ذلك فهو من عند الباحث، ويرجو الباحث الإحسان والإصلاح والنقد من ذي الحياة والعلوم.

هذا، ونسأل الله تعالى أن يبارك لنا بهذا البحث البسيط والمتواضع، والله الموافق إلى أقوام الطريق. والله ولي الهداية والتوفيق وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العربية

أبو العباس شمس الدين بن محمد ابن خلكان. ٨٤٩١. **وافيات الأعيان أنباء الزمان.** مصر: مطبعة السعادة

أبو الوليد ابن رشد. ٨٩٩١. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.** بيروت: مركز الدراسة.

إبن أبي العز الحنفي. ٠٧٩١. **شرح العقيدة الطحاوية،** بيروت: المكتب الإسلامي

أبو حسن الأشعري، دون العام. **الإبانة في أصول الديانة** بيروت: دار ابن زيدون

أبو بكر الباقلاني. ٠٠٠٢.**الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به.** القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

أبو حسن الأشعري. ٩٧٩١.**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، القاهرة، مكتبة النهصة المصرية.**

أبو المظفر الإسفراييني. ٣٨٩١ . **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين.** تحقيق كمال يوسف جوت. بيروت: عالم الكتب.

أبو منصور بن طاهر التميمي البغدادي..٨٢٩١.**كتاب أصول الدين.** بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن القيم الجوزية. ٢٠٩١. **شفاء العليل في مسألة القضاء والقدر والحكمة والتعليل.** الرياض: دار الفكر.

. أبو المعالي الجويني. ٢٩٩١. **العقيدة النظامية.** تحقيق محمد زاهد حسن الكوثري. مصر: المكتبة الأزهارية للتراث،

، الجويني. ٠٥٩١.**كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.** مصر:

مكتبة الخانجي،

،الجويني. ٩٦٩١.**الشامل في أصول الدين**. حققه علي سامي النشار. مصر: المعارف الإسكندرية،

، الجويني. ٥٥٤١ه.**غياث الأمم في التياث الظلم**. مصر: دار الدعوة،

، الجويني. ٥٦٩١. **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**. مصر: الدار المصرية.

ابن أبي العز الحنفي، ٠٧٩١ .**شرح العقيدة الطحاوية**. بيروت: المكتب الإسلامي

ابن عساكر. ٩٧٩١. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**. التحقيق محمد زاهد حسن الكوثري. بيروت: دار الكتاب العربي.

إبراهيم مدكور. ٦٨٩١. **في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه**. القاهرة: دار المعارف.

أشرف حافظ. ، ٩٩٩١. **الجبر والإختيار في الفكر الإسلامي: مشكلة وحل**. الجزء ١. لبنان: دار النخلة للنشر

الشهرستني. ٣٩٩١.**الملل والنحل**. بيروت: دار المعرفة

، الشهرستني. **كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام**. طبعة مصورة عن طبعة ليدن.

أمل فتح الله زركشي. ٦٠٠٢. **علم الكلام تاريخ المذاهب الإسلامية وقضايا الكلامية** كنتور: جامعة دار السلام .

تاج الدين السبكي. دون العام. **طبقات الشافعية الكبرى**. القاهرة: دار احياء الكتب العربية.

جميل صلبيا.٢٨٩١. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية الفرنسية والانكليزية**

واللاتينية. بيروت: الكتاب البناني،.

خير الدين الزركلي. ٩٧٩١.**الأعلام.** بيروت: دار العلم للملايين

سفر الحوالي. دس.**أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية.** الرياض: دار المنابر الفكر.

شكيب أرسلان. ٦٨٩١. **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم.** بيروت: دار مكتبة الحياة.

عبد الرحمن بن زيد الزنيدي .٧٩٩١. **مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر.** الرياض: دار أشبيليا للنشر والتوزيع

عبد الرحمن بدوي. ٧٩٩١. **مذاهب الإسلاميين. بيروت دار العلم للملايين**

عبدالرحمن حسن حنبكة الميداني.٩٠٠٢. **العقيدة الإسلامية وأساسها.** دمشق: دار القلم.

علي سامي النشار. ٧٧٩١. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.** الطبعة التاسعة. القاهرة: دار المعارف،.

عمر سليمان عبد الله لأشقار. ٥٠٠٢.**العقيدة في ضوء الكتاب والسنة: القضاء والقدر.** الأردن: دار النفائس.

علي عبد الفتاح المغربي. ٠٩٩١.**الفرق الكلامية الإسلامية.** القاهرة،:مكتبة وهبة.

فتح الله خليف. دون العام. **فلاسفة الإسلام.** الإسكندرية، دار الجامعات المصرية،

مبارك، محمد، والآخرون. ٨٩٩١ . **البحث العلمي، أسسه وطريقة كتابته.** القاهرة: المكتبة الأكاديمية.

محمد إبراهيم الحمد. ٥٩٩١. **الإيمان بالقضاء والقدر.** الرياض: دار المطبعة.

محمد صالح الزركان. ٤٦٩١ .**فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية.**

القاهرة: دار الفكر،.

محمد الزحيلي. ٦٨٩١ .الإمام الجويني إمام الحرمين. دمشق: دار القلم.

محمد أبي الحامد الغوالي. ٣٠٠٢. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق إنصاف رمضان. بيروت: دار قتيبة

محمد حسين الظواهري. ٩٣٩١. التحقيق التام في علم الكلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

محمد حربي. ٧٨٩١. ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق ةالديانات في عصره. بيروت: عالم الكتاب،.

محمد با عبد الله. ٤٩٩١. وسطية أهل السنة بين الفرق. الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع.

المصادر الانجليزية والاندونيسية

Winarno Surakhmad. 1990. *Pengantar Peneltian Ilmiah, Dasar, metoda dan Tehnik.* Bandung: Tarsito.

Kaelan. 2010. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma.

Anton Bekker. dkk. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.

Gorys Keaf. 1984. *Komposisi*. Ende: Nusa Indah.

Sylvia Saraswati. 2011. *Cara Mudah Menyusun Proposal Skripsi, Tesis, Disertasi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Tsuroya Kiswati. 2005. *Al-Juwayni Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Sharif, M.M (Ed). 1963. *A History of Muslim Philosophy*. Wisbaeden: Otto Harrassowitz,

Wolfson, Herry Austryn. 1976. *The Philosophy of The Kalam*. England: Harvard University Press.

Ismail Haji Abdullah. 1995. *The Influence of Imam Al-Juwayni On The Theology of Imam Al-Ghazali.* UK: University of St. Andrews.