

موقف ابن رشد من الإلهيات -دراسة كلامية-

د. أحمد عبد الوهاب عبد الرزاق | ٤٢٣

موقف ابن رشد من الإلهيات (دراسة كلامية)

د. أحمد عبد الوهاب عبد الرزاق
كلية العلوم الإسلامية - الجامعة العراقية -

الملخص

على فلسفة ارسطو من غير الاعتماد على المناهج القرآنية في الرد عليهم بالكلية، وعليه فإنه يجب إعادة دراسة ابن رشد بهذا الخصوص في مجال المسائل التي خالف بها الاشاعرة، وأدى موقفه هذا الى غمط قيمة الأثر الذي قام به علماء هذه المدرسة من الدفاع عن العقيدة الاسلامية، ولهذا جاء هذا البحث في إعادة النظر في اراء ابن رشد الكلامية.

malkhs:

althaqafat alfalasafiat alkhasat bihim , wabialfalisifat , wabialfalisifat , wabialfilisifat , wafi rasihim abn rushad aitasamuu bial'asalat , wakanuu bial'asalat. hadha hu alsabab fi dhalik , warbituha bibaediha albaed , warabitaha bibaediha albed. bkhsws hdha almashrue , fima yataealaq bi-almadaris alkilamiat , faqad 'ukhidhuu bialnazar walaistidlal fi al'asyilat almutaealiqat bial'asyilat walbayan , bima fi dhalik al'asyilat , bima fi dhalik al'asyilat , bima fi dhalik al'asyilat , bima fi dhalik al'asyilat , wfaqana lamaa warad fi dhalik bina'an ealaa alqaeid. falisifat arstw fi alradi ealayhim bi-alkuliyat , waealayh yjb 'iieadat dirasat abn rashad alkhusus fi mawdue almaidue ald-

إن الفكر الفلسفي في الاسلام، وما يتعلق به من العلوم الشرعية من النمو فيه والدفاع عنه، تتجلى فيه قدرة المسلمين بهذا الخصوص، بخلاف الفكر الفلسفي الذي تأثر بالفلسفة اليونانية عامة وبأرسطو خاصة، نجد أن هؤلاء الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد اتسموا بالأصالة، وكانوا بعيدين كل البعد عن التقليد إلا أنهم كانوا متعلقين بأرسطو وغيره، إذ أنه يناهز بين الفصل بين العامة والخاصة فيما يتعلق بالمسائل الكلامية، وإن الحكمة صاحبة الشرعية لا تنفك عنها، لهذا نجد أن ابن رشد يتميز بأنه صاحب مشروع، وأن له هدف في ذلك، ولهذا جاء البحث في بيان هذا المشروع، وخصوصا فيما يتعلق بالمدارس الكلامية، والمناقشات المتعلقة بينه وبين هذه المدارس الكلامية من خلال كتبه، إن الكلام عن المدارس الكلامية، وخصوصا المدرسة الاشعرية كان لها مكان خاص بين هذه المدارس الكلامية، فقد اخذوا بالنظر والاستدلال في استنباط هذه الاحكام المتعلقة بعلم الكلام، على وفق الأصول والبراهين معتمدين على ذلك بالمعقول والمنقول، ونحن في هذا البحث سوف نتكلم عن موقف ابن رشد من علم الكلام انموذجا المدرسة الاشعرية، فيما يتعلق بالنقد بهذه المسائل، وهل وفق بذلك في الرد عليهم معتمدا بذلك ابن رشد

المقدمة

الحمد لله الواجب الوجود الواحد الأحد العليم
القدير، الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير،
والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بعثه الله
لتطهير العقول من نجاسة الإشراك وتحرير العقائد
من رق التقليد، وعلى آله وصحبه الذين عرفوا الله
حق المعرفة ففازوا بسعادة الدارين.

أما بعد؛ فإن علم الكلام هدفه الدفاع عن الدين
والرد على الخصوم، معتمدا على ذلك من الأدلة
النقلية والعقلية، ولهذا فإن علم الكلام يقوم على
إثبات العقائد، وهذا الإثبات ليس من قبيل الشك في
هذه العقائد، وإنما يثبتها للغير ممن لديه شبهة فيها
أو يكون مخالفا لها، بدلا من اللجوء إلى مقاومتهم
بالقوة؛ لأنه سوف ينتج من ذلك النفاق في قلوب
المخالفين، وبناء على هذا فإن منهج علم الكلام هو
إقامة الأدلة على هؤلاء ليرجعوا إلى اعتقاد وجوب
الإيمان بذلك لا غير، فكان سلاحهم هو البرهان في
إثبات العقائد، والاشتغال بهذا العلم من الفروض
الكفاية كما قال: بذلك علماء الكلام، فهو علم
يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق،
ويصفي قلوب أهل الحق عن عوارض الشبهة، فهو
العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا
لا يبقى معه ريب، وهذا إذا كان مصاحبا لمنطوق
الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وإجماع الأمة،

hy khalaf biha alashaert , wa'adaa mawqifih
hdha 'iilaa mawdue alqadaya alty tama tara-
haha , walahdha ja' hdha albahth fi 'iieadat
alnazar fi ara' abn rushad alkulamiat.

* * *

الفلسفي في الإسلام أولهما الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، وهذا الفكر تتجلى فيه قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح، وثانيهما الفكر الفلسفي الخالص، وهذا الفكر الأخير يقتضي معالجة المسائل المعروضة للبحث على نحو خاص بغض النظر عن ارتباط هذه المسائل أساساً بالشرعيات أو عدم ارتباطها، فهو إذن يعالجها بمنهج مغاير لمناهج المتكلمين والأصوليين وعلماء تركية النفوس، ولهذا نجد بأن فلاسفة المسلمين تأثروا بالفلسفة اليونانية عامة وبأرسطو خاصة، وهذا ما وجدناه عند ابن رشد،

وبناء على هذا إذا قلنا الفلسفة الإسلامية فأننا نعني بذلك تلك الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسلام وحضارته، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباطات، إما بالدفاع عن عقائده، أو بالفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفرعية .

فإذا رجعنا إلي المدارس الكلامية فإن المدرسة الأشعرية كان لها مكان خاص بين هذه المدارس الكلامية، إذ أن الأشاعرة رأوا في أنفسهم، ورأى فيهم الكثيرون الممثلين الحقيقيين لآراء أهل الحق، فيما يتعلق بأصول العقائد، فأخذوا الأشاعرة بالنظر والاستدلال في استنباط الأحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها، وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بأدلتها، وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الأكبر كما سماه من قبلهم

فهو الذي يجمع بين المنقول والمعقول، وعليه فإن علم الكلام ليس واحداً من العلوم الشرعية، بل هو رئيس العلوم الشرعية ؛ لأن سائر العلوم الشرعية مستندة إليه استناد الفرع على الأصل وإن تأصل علم الكلام موجود في القرآن الكريم، ودليل على ذلك لما كان أمر البعث أعظم شبههم، وكثر فيه إنكارهم كان تكرار الله سبحانه وتعالى لحديث البعث، وقد ضرب سبحانه وتعالى المثل له بإحياء الأرض بالنبات في الكثير من الآيات، وغير ذلك من الآيات التي تخاطب العقول، ولا ننسى بأن العلم الكلام له صلة بالفلسفة من حيث استخدام النظر العقلي، ولكن هذه الصلة عرضية لا جوهرية، فالعقل عند المتكلمين منشأ لا مثبت، ولهذا فقد احتوى القرآن على ذكر العقائد المخالفة للإسلام، وعلى الحجج الدامغة لها فكان ذلك من العوامل التي أثارت عقول المسلمين إلى البحث في العقائد وكيفية الدفاع عنها ضد العقائد المخالفة، ولذلك نجد أن العقل قد احتل منزلة هامة في القرآن الكريم من التفكير والتأمل والنظر الذي هو السبيل إلى معرفة الله تعالى، ولهذا فقد استخدم القرآن القياس، وهو عملية عقلية في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الْوَاقِعَةُ الآية ٦٢] .

فجعل الله تعالى التاركين لقياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى في الاستدلال على البعث والجزاء والعقاب خارجين عن الحق.

إذا اتضح هذا يمكننا التمييز بين نوعين من الفكر

الإمام الأعظم .

ولهذا فإن الحركة التي تتسم بالمعقول والمنقول يمكن أن نتلمسها عند المتكلمين، وعند المدرسة الاشعرية والماتريدية ولا يمكن أن تكون هذه المدرستين إلا ثمرة من ثمار العقل العربي، والحق أن متكلمي الإسلام خصوصاً المتأخرين منهم، لم يقفوا عند حد تقرير العقائد وإنما تجاوزوا ذلك إلى الخوض في مسائل هي أقرب ما تكون إلى الفلسفة الخالصة وفي مسائل الطبيعية اعتبروها مقدمات للعلم كالبحث في الجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزأ أو الذرة وطبائع الموجودات بوجه عام، وهي مسائل وإن كان بينها وبين تقرير العقائد على وجه عقلي بعض الصلات، إلا أنهم عالجوها أحيانا معالجة متحررة تدعوا إلى الإعجاب .

ويبدو إن أصحاب هذه الطريقة الأخيرة من المتكلمين اقتبسوا آرائهم من كلام الفلاسفة، وقد انتهى بهم استخدامهم لطرق فلسفية، وعلى رأسهم الباقلاني على هذا المنهج، أي استخدام المنطق وأصبحت طريقة المتأخرين من علماء الكلام مختلفة عن طريقة أوائل المتكلمين، ونحن في هذا البحث سوف نتكلم عن موقف ابن رشد من علم الكلام وطريقته في الرد على علماء الكلام وخصوصاً الاشاعرة .

إن الذم والانتقاد لا يكون في الذات الشخص وإنما هو يعود إلى موافقة الأصل الصحيح، عن الأصل غير الصحيح، ولهذا فقد أمرنا الله تعالى

على إتباع الحق، والحق لا يكون إلا ما قام عليه الدليل أو التأصيل، ولهذا يجب علينا بيان الموقف الصحيح من الموقف الفاسد، وهذا لا يتم إلا بعد الاعتماد على الأصول الصحيحة، ولهذا فإن منهج الدفاع، ونقض أصول المخالفين يجب الاعتماد على الدليل الحق الواضح الذي لا يحتمل الظن في المعتقد، وحينما اعتمدنا على مفهوم الاستقراء وجدنا أنه يعتمد على مفاهيم أرسطو، وهل كان ابن رشد مقررًا فعليًا للمناهج القرآنية في فهم العقيدة الإسلامية، وهل كان موفقًا في نقده للفرق الإسلامية وخاصة الاشاعرة ؟.

وعليه فإنه يجب إعادة دراسة فكره وبخاصة في مجال المسائل التي خالف فيها المتكلمين، وإعادة توضيح وتقرير النقد الذي وجهه للأشاعرة، وأدى موقفه هذا إلى غمط قيمة الأثر الذي قام به علماء الكلام، ولهذا جاء من بعده الجابري على نفس المنوال، فيما يتعلق بالنقد على علماء الكلام فوقع في مغالطات كثيرة وابتعد عن المنهج العلمي المنضبط في كثير من آرائه، ولهذا كان قصده من وراء ذلك هو نصرت الحداثة، واتهم أهل الكلام بالجدل في أسلوبهم وهذا الأسلوب غير مقنع وهو لا يصلح للعلماء ولا حتى للعوام الناس، واتهمه بالجمود الفكري وفرض آرائهم على غيرهم.

ولهذا جاءت هذه الدراسة وهي لاتدعي أنها ستبلغ الغاية في مجالها، بل هي ستكون فاتحة باب لإعادة النظر في آراء ابن رشد ومحاولته النقدية

لعلم الكلام، ولهذا اخترت هذا الموضوع وسميته (موقف ابن رشد من الإلهيات).

وقد قسمت بحثي على مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة وهي كما يأتي:

المبحث الأول: السببية والعلية وفيه ستة مطالب
المطلب الأول: ماهية السبب والعلة

المطلب الثاني: أقسام العلة

المطلب الثالث: تعدد العلل مع وحدة المعلول

المطلب الرابع: وحدة العلة مع تعدد المعلول

المطلب الخامس: موقف ابن رشد من السببية

العلية

المطلب السادس: موقف الأشاعرة من العلية

المبحث الثاني: التنزيهات وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: التوحيد

المطلب الثاني: الجسمية

المطلب الثالث: الجهة

المبحث الثالث: الصفات وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول: العلم الإلهي

المطلب الثاني: الإرادة

المطلب الثالث: الكلام

المطلب الرابع: السمع والبصر

المبحث الرابع: العدل والجور وفيه أربعة

مطالب

المطلب الأول: العدل والجور لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: مفهوم العدل عند المعتزلة

والإمامية

المطلب الثالث: مفهوم العدل عند ابن رشد

المطلب الرابع: مفهوم العدل عند الأشاعرة

والماتريدية

وقد الزمنى هذا البحث الوقوف على طائفة كبيرة

من المصادر من كتب العقيدة وغيرها، وقصدت من

ذلك إثبات ما أردت إثباته ونقض ما نرجح نقضه.

* * *

المبحث الأول

السببية والعلية

يتضح لنا في هذا المبحث ماهية السبب والعلية، وأقسام العلة، وتعدد العلل مع وحدة المعلول، وكذلك وحدة العلة مع تعدد المعلول، وما هو موقف ابن رشد من السببية العلية، وما هو موقف الاشاعرة من العلية، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: ماهية السبب والعلية.

المطلب الثاني: أقسام العلة.

المطلب الثالث: تعدد العلل مع وحدة المعلول

المطلب الرابع: وحدة العلة مع تعدد المعلول.

المطلب الخامس: موقف ابن رشد من السببية

العلية.

المطلب السادس: موقف الاشاعرة من العلية

المطلب الأول: ماهية السبب والعلية.

السبب في اللغة: اسم لما يتوصل به إلى غيره^(١).

العلية في اللغة: هي المرض، وحدث يشغل

صاحبه عن وجهه كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا

منعه عن شغله الأول ؛ لأنه بحلول المرض يتغير

(١) ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدا

لقادر الرازي (ت ٧٢١هـ) تح: محمود خاطر، مكتبة

لبنان - بيروت، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م:

ج ١١٩/١.

حال الشخص من القوة إلى الضعف^(٢).

العلية عند المتكلمين: المقصود بالعلية عند

المتكلمين هي الأمر التي جرت عادة الله تعالى

بخلق الشيء عقب تحققه، وإما المعلول بأنه ما

وجد عقب تحقق العلة .

وبناء على هذا فإن الموجد هو الله تعالى

بالاختيار لجميع الأشياء كبيرها وصغيرها، ولا تأثير

لغيره في الإيجاد والإبداع لا بالاختيار ولا بالتعليل

ولا بالطبع، وعلى هذا لا يقال على الله تعالى بأنه

علة بل فاعل بالاختيار.

ولقد خالف ابن حزم علماء الكلام بتعريف العلة

بقوله: (هي اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا

ضروريا والعلية لا تفارق المعلول البتة)^(٣) .

العلية عند الحكماء: هي التي ما يحتاج إليه

الشيء، والمعلول هو المحتاج إلى شيء آخر

يسمى علة^(٤).

والسبب هو مرادف للعلية عند الفلاسفة، وهو ما

يحتاج إليه الشيء إما في ماهية كالمادة والصورة أو

في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع^(٥).

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ج ١/ ١٨٩.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ابن حزم الظاهري، تح:

أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط: ٢، ١٩٨٣م:

ج ٤٤/١.

(٤) ينظر: كتاب التوحيد، العلامة محمود ابو دققة: ٥.

(٥) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، العلامة محمد علي

التهانوي، مكتبة لبنان - بيروت، ط: ١، ١٩٩٦م: ج ١/

٩٢٤.

ضرورة لظنهم أن تلك التلازمات تلازمات عقلية لا
وضعية بإرادة الفاعل المختار.

• **المطلب الثاني: أقسام العلة**

أقرّ الفلاسفة على تقسيم العلة، وفق اعتبارات
مختلفة ومن ذلك :

١- اعتبار الإستقلالية في التأثير والاستقلالية
إلى تامة وناقصة.

أ- العلة التامة: هي التي تستقل بالتأثير، وضابط
هذا الشيء يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن
عدمها عدمه.

ب- العلة الناقصة: هي التي لا تستقل بالتأثير،
بل تكون مشاركة لغيرها فيه، وضابط هذا الشيء
لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من
عدمها عدمه.

٢- اعتبار المساهمة في إيجاد المعلول إلى
فاعلية ومادية وصورية وغائية .

وهذا التقسيم كما هو معروف هو يعود إلى
الزمن الأرسطي منذ عهود الفلسفة الإغريقية حتى
وقتنا الحالي وهي:

أ- العلة الفاعلية: وطبيعة هذه العلة هي التي
توجد المعلول وتفعله.

ب- العلة المادية: وطبيعة هذه العلة هي الجزء
المادي الذي يتركب المعلول منه ومن الصورة.

ت- العلة الصورية: وماهية هذه العلة هي الجزء
الشكلي الذي يتركب المعلول منه ومن المادة، وبه
تتحقق شيئية الشيء.

ونلاحظ من هذا أن الفلاسفة يستخدمون لفظة
العلة على لفظة السبب إلا الإمام الغزالي وعلماء
الكلام فإنهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على
العلة ولهذا يقول الإمام الغزالي: (الاقتران بين
ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا، ليس
ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك
هكذا ولا إثبات أحدهما متضمنا لا ثبات الآخر،
ولا نفيه متضمن لنفي الآخر....)^(١).

وخلاصة الأمر من هذه التعاريف يتبين لنا بأن
الترابط بين أجزاء العالم ليس على طريق العلية
والمعلولية، ولا على طريق التولد، بل كل أجزاء
العالم ترتيبها على الوضع المشاهد بإرادة الفاعل
المختار، ولا موجب على الله تعالى في أفعاله التي
يفعلها، وهذا بخلاف الفلاسفة الذين يقولون بأن
العالم صادر عن الواجب على طريق العلية فلا
صورة ممكنة له إلا ما حاصل له بالفعل .

ونحن في هذا البحث نؤيد نظرية المتكلمين
على نظرية الفلاسفة من الأدلة المنقولة وهي من
أحوال القيامة من عدم الجوع في الدار الآخرة،
ومن عدم وجدان التخمّة عند الأكل أو عدم الري
عند شرب الكفار الماء في النار، وغير ذلك من
الأحوال، ولهذا أنكروا الفلاسفة هذه الأحوال
ولجأوا إلى تأويلها وصرفها عن ظاهرها من غير

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ابو حامد محمد بن محمد
بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تح: سليمان دنيا، دار
المعارف، ط: ٦، ١٩٥٧م: ٢٤٠.

ث- العلة الغائية: هو الفرض المتوخي من وجود المعلول^(١). بالنار وبعضها بالشمس فإنه لا مانع من تعليل الحرارة بالنار وبالشمس^(٣).

ولتوضيح هذا الكلام نضرب مثالا وهو الكرسي المصنوع من الخشب معنى لكل قسم :

١- العلة الفاعلة: هي النجار ؛ لأنه الفاعل الذي صنع الكرسي .

٢- العلة المادية: هي الخشب ؛ لأنه المادة التي صنع منها الكرسي .

٣- العلة الصورية: هي الهيئة ؛ لأنها الصورة التي ظهر بها الكرسي .

٤- العلة الغائية: هي الجلوس على الكرسي ؛ لأنه الغاية المقصودة من صنعه^(٢).

المطلب الثالث: تعدد العلل مع وحدة المعلول قسموا المعلول إلى قسمين :

١- المعلول الذي يسمى بالنوع .

٢- المعلول الذي يسمى بالشخص .

المعلول بالنوع: يجوز فيه تعدد علله ؛ لأنه يفهم بالمغايرة، لأن العلتين المستقلتين فرد مغاير للفرد المحتاج إلى العلة الأخرى، فلو أخذنا مثالا لتوضيح هذا الكلام، وهو حرارة النار وحرارة الشمس، بأن نوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها

(٣) ينظر: كتاب التوحيد، العلامة محمود أبو دققة: ٦.

(٤) فإنه حينما يكون معلولا فهو من الطبيعي يحتاج إلى

العلة. ينظر: كتاب التوحيد، العلامة محمود أبو دققة: ٦.

(٥) يفسر بأنه عدم الاحتياج. ينظر: كتاب التوحيد، العلامة

محمود أبو دققة: ٧.

(٦) ينظر كتاب التوحيد، للعلامة محمود أبو دققة: ص -

ص (٧-٨).

(١) ينظر: خلاصة علم الكلام، د. عبدا لهادي الفضلي، دار المؤرخ العربي - بيروت، ط: ٢، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م: ٤٤.

(٢) ينظر: المواقف، عضد الدين القاضي عبدا لرحمن بن أجمد الإيجي، عالم الكتب - بيروت: ٨٥.

(وذلك أنه إن كان يمكن على زعمهم أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه، فليس هاهنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتن عليه الله بخلقها، وأمره بشكره عليها، فإن هذا الرأي يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءا من هذا العالم كإمكان خلقه في الخلاء مثلا، الذي يرون أنه موجود، بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقته أخرى، ويوجد عنه فعل الإنسان، وقد يمكن عندهم أن يكون جزءا من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، فلا تكون نعمة ها هنا يمتن بها على الإنسان؛ لأن ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان، فالإنسان مستغن عنه، وما هو مستغنى عنه فليس وجوده بإنعام عليه، وهذا كله خلاف ما في فطر الناس)^(٢).

وقال أيضا: (فكما أن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا)^(٣).

(٢) نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختبار في الفكر والعقل، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٩٩٨ م: ١٦٦.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ص - ص (١٦٦ - ١٦٧).

لا يشاركه غيره في إيجاد شيء من الأشياء، والسبب الذي يعود إلى ذلك هو كمال قدرته وعموم قهره؛ وأن كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر؛ لأنه من متممات وجوده فتوقفه عليه لاحتياجه في حدوثه إليه لا لاعتماد من الواجب عليه، فلا قصور من طرف الواجب بل القصور من طرف الممكن، والدليل الذي ذهب إليه الفلاسفة هو الاستدلال بتسخين النار للمجاور لها، وتبريد الماء للمجاور له على اختلاف طبيعتها فقد جعلوا تغاير الآثار دليلا على تغاير المؤثرات، فمتى لم يكن المؤثر متعددا لم يكن الأثر أيضا متعددا، فمسألة النار والماء وأثر كل منهما ليس مما نحن فيه بهذا الصدد، وإنما هو من باب استلزام وجود الملزوم وهو الماء مثلا وجود لازمه وهو البرودة، فلما لم يجدوا من الماء مثلا أثر طبيعة النار ولازمها وهو سخونة المجاور لها حكموا بأن طبيعة الماء غير طبيعة النار، فيكون من باب الاستدلال بتخلف الأثر على تخلف الطبيعة^(١).

• المطلب الخامس: موقف ابن رشد من السببية العلية

يعتقد ابن رشد أنه ليس هنالك حكمة ولا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم إذا قلنا بأن الموجودات جائز أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه، ولهذا قال ابن رشد:

(١) ينظر: المصدر نفسه: ص - ص (٨ - ١٠).

؛ فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريا وإما اكثريا، وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلا، وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى، إلا أنه فعل وضعي، مثل ما تقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا، يريد أنه يفعله في الأكثر، وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم فكما قلنا، لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلا عن فعلها^(٢).

ولهذا فقد اعترض ابن رشد على الأشاعرة وهي كما يأتي:

١- إنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية، أي أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي، ولا يعلمون أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات

ولهذا فإن ابن رشد يعلل كلام الأشاعرة بأن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات، بأنه قول بعيد عن مقتضى الحكمة، ولم يكتفي ابن رشد على هذا الوصف، بل هو قول مبطل لها؛ لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الأسباب^(١).

فإن ابن رشد من هذا الكلام يحلل مفهوم السبب بأنه هو المبدأ، والمبدأ هو السبب، فالأسباب الذاتية عند ابن رشد لا يفهم الموجود إلا بفهمهما واعتبرها مساوية لهوية الشيء، فعلى هذا الكلام لو لم يكن لموجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولا اسم يخصه ولا حد.

وبناء على هذا فإن ابن رشد على هذا المنهج إنه لا يقبل ما قاله الأشاعرة وهو مفهوم العادة قال: (فما ادري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات أو عاداتها عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحراب الآية ٦٢]. و ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر الآية ٤٣]، وإن أرادوا أنها عادة الموجودات

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد محمد بن أحمد أبو الوليد، مطبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ط: ١، ١٩٩٨م:

ابن رشد في هذا المجال أنه فضل القياس العقلي على القياس الزمني الفقهي^(٢).

• **المطلب السادس: موقف الاشاعرة من العلية**
من المعلوم أن العالم عند الاشاعرة محدث، والذي أحدثه هو الله تعالى أوجده من عدم، وإن صلة الله بهذا العالم صلة مستمرة غير منقطعة، وبناء على هذا إذا كان الله قد خلق الأشياء حين مبتدئها فإن خلقه لها قائم في كل موجود دوماً، مادام ذلك الموجود موجوداً^(٣).

ولهذا فإن الإمام الغزالي لم ينكر الرياضيات ولا المنطقيات ولا حتى الطبيعيات، بل أنه أنكر ما يسمى بمسألة السببية، فقد رفض الإمام الغزالي الأسباب الطبيعية، وقال بوجود فاعل واحد مطلق لافاعل سواه كما ذهب بذلك الأئمة الأشعرية، وأيد الأمام الغزالي بنظرية (العادة)، ومفهومها هي تنالي الحدوث وإن العلة هي ليست سببها ونفى الضرورة السببية التي تربط بين السبب والنتيجة، فهو ينكر الجبرية الطبيعية^(٤).

فإن الأمام الغزالي يرجعها إلى المشاهدات التي تنطلق من مبدأ العادة، وليست مبنية على مفهوم

(٢) ينظر: نقد علم الكلام، الجابري: ١٧١.

(٣) ينظر: شرح السنوسية الكبرى، ابو عبدالله السنوسي، مطبعة دار القلم - الكويت، بلا ذكر رقم الطبعة والسنة: ٧٦.

(٤) ينظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، تقديم: د. جيراد جهامي، دار الفكر - بيروت، ط: ١، ١٩٩٣م: ١٦٩.

الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءاً من موجودات الله ذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودة، فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه ؛ لأن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام .

٢- يلاحظ ابن رشد إنهم أنما قالوا بالتعارض بين الأسباب ؛ لكونهم يأخذون آراءهم من بادئ الرأي أي أن الاشاعرة يأخذون هذه الأشياء على محمل الظن التي تخطر للإنسان من أول نظرة.

٣- إنهم لم يروا أن الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروري، وهو مع ذلك كما هو معلوم صادر عن فاعل مريد .

٤- إن أفعال الطبيعة هي جند من جنود الله تعالى كما يقول ابن رشد التي سخرها لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه^(١).

إن ابن رشد قد قلب المعادلة على علماء علم الكلام الذين يؤمنون بأن الانطلاق يكون من الصانع الفاعل للبرهنة على الموضوع الفعل، ووجوب معرفة الصانع أولاً أي استنباط المعلوم من المجهول أو من نظرية الشاهد من الغائب، فأصبحت المعادلة عكسية مع ابن رشد أي الانطلاق من المصنوع للبرهنة على الصانع، واستنباط المجهول من المعلوم، والبحث إلى التطبيق العملي على مفهوم اكتشاف العلة، وميزة

(١) ينظر: نقد علم الكلام، للجابري: ١٧٠ - ١٧١.

منطقي وهي كما يأتي :

- ١- لإثبات أحدهما متضمنا إثبات الآخر .
 - ٢- ليس نفي أحدهما متضمنا نفي الآخر .
 - ٣- ليس من الضرورة وجود أحدهما وجود الآخر .
 - ٤- ليس ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر^(١).
- يفهم من هذا الكلام هو غياب العلاقة المنطقية بينهما فالعلاقة التي يدعي بها ابن رشد يجب أن تتوفر فيها هذه الشروط السابقة، ومن المعلوم أن هذه الشروط لا تتوفر بالاقترانات الظاهرة الطبيعية، فهو يردّها أي هذه الأسباب إلى الله تعالى الذي خلق هذه الاقترانات بهذه الصورة وهذا الترتيب.
- ومن الملاحظ أن الأمام الغزالي في كتابه (معيار العلم) بأن المجربات من المقدمات اليقينية الصادقة وواجبة القبول، وهي تأتي عن طريق الحس بمعاونة قياس خفي كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان وغير ذلك من الأدلة التي توجب الجزم، وربما أوجبت قضاء أكثرها،

وإذا ما قارنا بين مصطلح - العادة - وبين مصطلح - المجربات - نجد إنها اصطلاحات مترادفة تحمل ذات المعنى، وينتجون من تكرار الظاهرة التي تخضع لتصديق الحس المؤيد بقياس خفي، إلى مستوى معرفي يقيني يجري بأمر الله وسنة التي لا تحتمل التبديل ولا التغير، وهو كما

(١) ينظر: المصدر نفسه: ١٦٩.

معروف في علم المنطق اللزوم الضروري^(٢).

وعلى هذا يرى الاشاعرة وعلى رأسهم الباقلاني بأن العادة قد جرت على ربط كل حادث من الحوادث بجملة علامات وإمارات تدل عليه، وكل ذلك يعود إلى الله لا إلى السبب، وإن كانا متلازمين في الوقوع، وهذا الاقتران أو الترابط بين الحوادث مطرد - كما يرى الإمام الباقلاني - إلا أنه ليس بضروري في ذاته، بل من الممكن أن يتخلف، فعلى هذا فإن نظام الكون لا يكون على طريق الصدفة بل على طريق نظام مطرد في الكون^(٣).

• الدليل الحسي على قوة رأي الاشاعرة:

ذهب الاشاعرة إلى أن الله تعالى خلق حيوان اسمه - السمندل - وهو طائر يأكل (البيش) ومن عجب أمر هذا الحيوان استلذاذه بالنار ومكثه فيها، وهذا هو التلازم العادي الذي ذهب إليه الاشاعرة بعدم تأثير النار في بعض الحيوانات كالسمندل^(٤).

* * *

(٢) ينظر: معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، دار الهلال، ط: ١، ١٩٩٣م: ١٦٥.

(٣) ينظر: البيان، الباقلاني، تح: المكارثي، مكتبة شرقية - بيروت، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٥٨م: ٣٥.

(٤) ينظر: إظهار العقيدة السننية بشرح العقيدة الطحاوية، عبد الله الهري، دار المشاريع الخيرية - بيروت، ط: ٣،

١٤١٧هـ - ١٩٩٧م: ٢٧٩.

المبحث الثاني

التنزيهات

[الأنبياء الآية ٢٢] ، فلو كان مع الله إله لأظهر الآخر حكمته وفصل فعله من فعل الله الحق ليعلم به قدرته وسلطانه، فإذا لم يفعل بأن الله هو المتوحد بالإلهية وهذا معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ إِلَهٌ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون الآية ٩١] .

ثم وجه الاصطلاح يدل على العجز والجهل، مع ما لو كان كذلك لم يكن الأمر لواحد في نسبة الخلق وتحقيقه له إلا من حيث يقهرهم ويدخلهم تحت قدرته وصنعه^(١) .

هكذا يجمع الماتريدي بين النقل والعقل، وإذا أردنا أن نوازن بين جناحي أهل السنة، فإننا نجد هذا الدليل موجود عند الاشاعرة فلماذا يورد الباقلاني هذا الدليل بقوله: (وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك إن اثنين يصح أن يختلفا، ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز أو أحدا منهما؛ لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما فوجب أن لا يتم أو يتم مراد أحدهما فيلحق من لم يتم مراده العجز أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم الإله لا يجوز

يتناول هذا المبحث مفهوم التوحيد، والجسمية، وكذلك مفهوم الجهة و ما موقف ابن رشد من هذه المسائل؟، وعليه قسمت هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التوحيد

المطلب الثاني: الجسمية

المطلب الثالث: الجهة

المطلب الأول: التوحيد

• دليل التمانع عند المتكلمين:

استدل المتكلمون على وحدانية الله تعالى بأدلة عديدة، منها دليل التمانع، وماهية هذا الدليل إنه لو كان أكثر من واحد ما احتمل وجود العالم إلا بالاصطلاح، وفي ذلك فساد الربوبية، ومعنى آخر أن كل شيء يريد أحد ممن ينسب إليه الآلهة إثباته يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجادا يريد الآخر إعدامه، وكذلك في الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض وتناف، فدل الوجود على أن محدث

العالم واحد، واعتمد الماتريدي على قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء الآية ٤٢] ، وكذلك على قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

(١) ينظر: كتاب التوحيد، ابو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) تح: د. بكر طوبال اوغلي، ود. محمد آروشي، دار صادر - بيروت، بلا ذكر رقم طبعة ولا سنة: ص - ص (٨٦ - ٨٧).

أن يكون عاجزا^(١).

هذا من حيث الاختلاف وأما من حيث الاتفاق فيقول أبو دقيقه: (وإن اتفقا فإما أن يتفقا على إيجاد الشيء معا بأن يؤثر كل منهما على سبيل الاستقلال في كل جزء فيكون واقعا بقدرتهما بدون معاونه من أحدهما للآخرى ،وهذا يلزمه اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو باطل لما يلزم عليه من كون الأثر الواحد اثرين، وذلك لا يعقل إذ الوحدة تنافي التعدد، وإما أن يتفقا على الإيجاد مرتبا بأن يوجد أحدهما الشيء ثم يوجد الآخر، وهذا يلزم تحصيل الحاصل وهو باطل ضرورة فبطل ما أدى إليه، وهو تعدد الآلهة، وإما أن يتفقا على إيجاد الشيء معا بطريق التعاون، وهذا يلزمه عجز كل واحد على الإنفراد، والعجز ينافي الإلهية)^(٢).

ولهذا نجد سعد الدين التفتازاني يعلق على هذا الدليل بأنه حجة إقناعية؛ لأن الدليل الذي يفيد ظاهر لفظ هذه الآية ظني أي إن الفساد عند تعدد الآلهة لا يقطع بحصوله، وهو يفيد الظن، والملازمة بين الفساد والتعدد هو امرعادي وهو قابل للتخلف أما إذا كان الدليل مبني على التعدد ينتج عنه عدم وجود العالم فإنه يكون قطعيا لا

(١) التمهيد، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) تح: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة دار الفكر العربي - القاهرة، بلا ذكر رقم طبعة، ١٩٤٧م: ٤٢. (٢) كتاب التوحيد، أبو دقيقه: ٧٥.

خطابيا^(٣) كما هو المفهوم، وبناء على هذا فإن هذا الأسلوب من أساليب المناظرة العقلية، وهو التنزل إلى مسلمات الخصم ثم البناء عليها لبيان أن اللازم عنها باطل^(٤).

• المعتزلة ودليل التمانع:

استدل المعتزلة كذلك على دليل التمانع، ولكن المراد بالواحد عند المعتزلة هو عدم مشاركة غيره بصفه من الصفات، ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن أخص وصف لله تعالى إنما هو القدم، وهذا بخلاف الأشاعرة وهو عندهم القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيها غيره أخذوا ذلك من قوله تعالى: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون الآية ٩١]، وإذا طبقنا كلامهم أي المعتزلة على دليل التمانع بأنه لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثالا له ؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادرا لذاته وجب أن يكون الثاني أيضا قادرا لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، وإذا

(٣) أي الأدلة التي يقصد بها تسليم السامع للمدعى على حسب الظن الغالب. ينظر: شرح العقائد النسفية، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩١هـ) دار البيروتية، ط: ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٦٣.

(٤) ينظر: شرح العقائد النسفية، العلامة سعد الدين التفتازاني: ٦٣.

موقف ابن رشد من دليل التمانع: استدلل ابن رشد على دليل التمانع، وأن هذا الدليل يدل على الفطرة من حيث الطبع ولهذا قال: (أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان، كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة، إن فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا، وذلك متنف في صفة الآلهة؛ فإنه متى اجتمع فعلا من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة)^(٣).

وبناء على هذا فقد ذهب ابن رشد على أنه لا يجوز افتراض آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال، التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض، إلا يكون عنها موجود واحد ولما كان العالم واحدا وجب ألا يكون موجودا عن آلهة كثيرة متفنة الأفعال^(٤).

إن ابن رشد في حقيقة الأمر لم يأت بشيء جديد، بل ردد جملة اعتراضات طالما أوردها المتكلمون أنفسهم على هذا الدليل ثم أجابوا عنها، وإن ابن رشد في هذا كلامه يشير إلى الإشاعة في

ثبت هذا، فلو قدر وقوع التمانع بينهما بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه لكان لا يخلو؛ إما أن يحصل مرادهما وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين، أو لا يحصل مرادهما وذلك يقدر في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادرا لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فمن حصل مراده فهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع والممنوع متناهي ثم ينتهي بالقول بأن المقدور قادر بقدرة والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسما، وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسما^(١).

ثم يذكروا تحريرا ثانيا على دليل التمانع وهو: (لو كان مع الله تعالى قديم آخر لوجب أن يكون قادرا مثله، فلا يخلو إما أن يكون مقدورهما واحدا، أو يكون مقدورهما متغايرا، لا يجوز أن يكون مقدورهما واحدا؛ لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغايرا وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما)^(٢).

(١) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، المؤسسة المصرية للتأليف: ج ٢٥١/٤، وشرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: د. عبد الكريم عثمان، مطبعة وهبة - القاهرة، ١٩٦٥ م: ص - ص ١٩٥ - ٢٠٠ - ٢٧٧ - ٢٧٨، و نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، مطبعة مثنى - بغداد: ٩١.

(٢) الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٢٨٢.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م: ٤٦.

(٤) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ص - ص (٤٦ - ٤٧).

تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الأفعال المختلفة، وذهب ابن رشد إلى أن المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستميلاً على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسداً في وقت الوجود، ثم استثنى أنه غير فاسد وهذا بخلاف ما جاء به الأشعرية من أنه لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا^(٢).

وقد اعترض ابن رشد على الأشعرية بأن الدليل الوارد في الآية شرطي متصل وليس شرطي منفصل^(٣).

(٢) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ص - ص (٤٧-٤٩).

(٣) القضية الشرطية المتصلة: هي التي يكون الحكم فيها قائماً على إثبات الارتباط الشرطي أو نفيه بين حكم وحكم آخر، فالتسي فيها إثبات الارتباط الشرطي تسمى موجبه، والتي فيها نفي الارتباط الشرطي تسمى سالبة، وأدوات الشرط التي تعقد الارتباط وهي: إذا - لو - مهما - كلما - لولا - إن - متى - حيثما... الخ وأسوار القضية الشرطية المتصلة إما أن تكون سورا لكلية الموجبة مثل - كلما، مهما، حيثما، متى - وتكون كذلك سور كلية السالبة توصف بالجمع مثل - ليس البتة - وكذلك تكون سور الجزئية الموجبة بعبارة - قد يكون - وسور الجزئية السالبة بعبارة قد لا يكون إذا. وبناء على هذا أن القضية الشرطية المتصلة تشتمل على جزأين: ١- الجزء الأول منهما هو الحكم المعلق به. ٢- الجزء الثاني منهما هو الحكم المتعلق.

فلو طبقنا هذا الكلام على قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةَ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء الآية ٢٢]. قضية شرطية

عدم فرضية آلهة كثيرة، وفي حقيقة الأمر أن هذا الخلاف بينه وبين الأشاعرة أو بعبارة أخرى بين منهج الغزالي وبين فلاسفة المشائين، هو خلاف عميق بين عقائد ومبادئ قال: بها الغزالي، وبين فلسفة ومبادئ قال بها فلاسفة أرسطو، وبناء على هذا فإن معظم أصول العقائد التي قال: بها الغزالي هي عقائد مأخوذة من الشرع، وعليه فقد اتضحت الصورة فإن النزاع بين أصول عقائد دين الإسلام، وبين أصول أرسطو وأتباعه نجده عند ابن رشد؛ لأنه يناصر هذه الفلسفة بوضوح لا يخفى على الباحث إذا أراد التعمق في كتبه^(١).

وبهذا فقد صرح بقوله فقد تتكلفه الأشعرية من هذه الآية، وهو الذي يسمونه دليل الممانعة إنه ليس في حقيقة الأمر ينصر الشرعية أو يعتمد على مقدمات صحيحة تقول بالطبيعة؛ لأن الآية تشير كما فهمها ابن رشد أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه، غير الإله الموجود، حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه، وقال كذلك بأن العالم واحد والواحد يدل على أنه فاعل واحد، فإذاً ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون الآية ٩١]. من جهة اختلاف الأفعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فإن الأفعال المتفقة

(١) ينظر: تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، د. خالد كبير علال، دار كنوز الحكمة - الجزائر، ط: ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م: ص - ص (١١١-١١٢).

ولكن ابن رشد قد اغفل بأن الاشاعرة اخذوا

الدليل من إشارة الآية ولم يكتفوا فقط من عبارة الآية^(١).

• المطلب الثاني: الجسمية

الجسم في اللغة: الجسم عند صاحب جمهرة اللغة هو جمع جسام وأجسام، وكل شخص مدرك جسم^(٢).

والتجسيم مشتقة من لفظة جسم وهي في التركيب من ثلاثة أحرف الجيم والسين والميم، وتدل هذه الحروف الثلاثة على تجمع الشيء، فالجسم كل شخص مدرك^(٣).

وذهب الرازي بأن الجسم هو الجسد، ولهذا قال: وقد جسم الشيء أي عظم فهو جسيم^(٤).

٣- مانعة الخلو فقط أي: هي في حقيقة الواقع يمتنع الخلو عن واحد من النسب المرددة فيها، ولكن لا يمتنع اجتماعهما معا. ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبدا لرحمن حسن حنكة الميداني، دار القلم - دمشق، ط: ٨، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م: ص - ص (٨٥ - ٩٩). (١) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٤٩، و المسامرة في شرح المسامرة، كمال الدين محمد بن محمد الشافعي المعروف ابن أبي شريف، دار كتب العلمية - بيروت، ط: ١، ٢٠٠٢ م: ص - ص (٥٥ - ٦٦).

(٢) ينظر: جمهرة اللغة، ابو بكر محمد بن الحسن الأردني البصري (٣٢١ هـ) مكتبة المشنى - بغداد: ٢٣٤.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ) تح: عبدا لسلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت، ط: ٢، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م: ج ١/ ٤٥٧. (٤) ينظر: مختار الصحاح، الرازي: ج ١/ ١١٩

متصلة؛ لأنها اشتملت على حكم بوجود اللزوم بين تعدد الآلهة بحق وفساد السماوات والأرض، أي ولكن الفساد غير حاصل، إذن فالتعدد غير حاصل. والقضية الشرطية المتصلة تنقسم إلى قسمين: أولهما اللزومية، وثانيهما الاتفاقية، وأما القضية الشرطية المنفصلة: هي التي يكون الحكم فيها قائما على التردد بين نسبتين فأكثر أو على نفي هذا التردد، فالتى تشتمل على إثبات التردد أو التنافي بين نسبتين فأكثر هي قضية موجبة والتي تشتمل على نفي التردد أو التنافي فهي قضية سالبة، والأداة التي تستعمل في الدلالة على التردد أو التنافي بين نسبتين فأكثر هو حرف - إما - وقد يستعمل كذلك حرف - أو - ويستعمل غير ذلك من الألفاظ عند المناطق. وتنقسم أسوار الشرطية المنفصلة إلى أربعة أقسام وهي كما يلي:

١- سور الكلية الموجبة يكون بما يدل على العموم في كل الأحوال، واللفظ الذي يدل على ذلك - دائما - قبل أداة التردد.

٢- سور الكلية السالبة، والعبارة التي تدل عليها هو - ليس البتة - أو نحوها.

٣- سور الجزئية الموجبة، والعبارة التي تدل عليها هو - قد يكون - أو - ربما يكون - أو نحو ذلك.

٤- سور الجزئية السالبة يكون بعبارة - ليس البتة - أو - قد لا يكون - ونحو ذلك.

وتنقسم الشرطية المنفصلة إلى ثلاثة أقسام وهي كالنحو الآتي:

١- الحقيقة وهي مانعة الجمع و الخلو معا أي: هي التي يمتنع اجتماع النسب المرددة فيها، ويمتنع الخلو عن واحد منها.

٢- مانعة الجمع فقط، وكونها يمتنع في الواقع اجتماع النسب المرددة فيها، ولكن في حقيقة الأمر لا يمتنع الخلو عنها جميعا.

ولهذا فالجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة - اعني الطول والعرض والعمق - يفهم من هذا أنه ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه، فالجسم كما هو معروف لا يخلو من حركة أو سكون والله تعالى متنزّه عن صفات الحدوث (٣).

موقف ابن رشد من التجسيم: تحدث ابن رشد عن الطريقة التي سلكها الشرع في معرفة الباري، والطرق التي سلكها في نفي الشريك، وكذلك الطريقة التي سلكها في معرفة الصفات، والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس من هذه الأجناس (٤)، والسبب الذي اكتفى بهذا القدر فيما يخص هذا الموضوع، ولهذا فقد صرح القران على تنزيه الباري تعالى بأكثر من آية، ومنها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى الآية ١١]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام الآية ١٧]، وغير ذلك من الآيات.

ولهذا فإن ابن رشد يعلق على هذه الآيات بأنه يلزم من ذلك هو أن صفات المخلوق، إما منتفية الأشعري، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م: ج ١/ ١٠٦.

(٣) ينظر: جامع العلوم في مصطلح الفنون، الأحمد نكري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م: ج ١/ ٢٧٤.

(٤) الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو ؟. ينظر: ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني: ٣٩.

الجسم في الاصطلاح: إن لفظ التجسيم (١) يطلق على من يقول: بتحويل الإله أو بعض صفاته إلى جسم أو تشبيهه بالبشر، والله تعالى لا يمكن أن نصفه بأنه في مكان أو لون أو وجه وغير ذلك، فالوقوع في وادي التشبيه لا يجوز في علم الكلام، ولهذا فقد عرف الأشعري التجسيم بقوله: (يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحد، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفى بعضه على بعض ... وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان كالسيكة الصافية يتلأأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ... وأنه قد كان لا في مكان ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه) (٢).

(١) ويسمون بالحشوية وسبب تسميتهم بهذا الاسم أن طائفة منهم حضروا مجلس الحسن البصري رضي الله عنه، وتكلموا بالسقط عنه فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة - أي جانبها - فتسامع الناس ذلك، وقيل لقولهم بالتجسيم؛ لأن الجسم محشو، وهم متفقون أن الله جسم من لحم ودم وله أعضاء حتى قال: بعضهم أعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه، وتمسكوا بظواهر النصوص حتى يثبتوا مذهبهم. ينظر: الفرق بين الفرق، أبو منصور البغدادي (٢٤٩هـ) تح: محمد عثمان، مكتبة ابن سينا - القاهرة: ١٩٨ - ٢٠١، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو مظفر الاسفراييني (٤٧١هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م: ١٠٧، وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر الدمشقي، دار الفكر - دمشق: ١٨.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن

هذا بأنه لا يصرح بنفي ولا إثبات^(٥)، وإن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل، وما ليس كذلك فهو عدم^(٦)، وهنا يطرح سؤال ابن رشد هو أنه إذا لم يصرح الشرع للجمهور لابأنه جسم، ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو؟ الجواب عند ابن رشد هو أنه نور^(٧)، فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه^(٨).

(٥) إن المشكلة التي يصورها ابن رشد في القول بحدوث الأجسام التي هي من جنس الأجسام الأرضية التي نشاهدها نحن هي ليست المشكلة وإنما المشكلة هي تكمن في أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد وتعميم حكم هذا الأخير عليه، ولا نستطيع أن نحكم عليه كجسم ولا على أعراضه؛ لأنه ليس في متناول العين، ولهذا لأنه من غير الجائز قياس الجسم السماوي على الأجسام الأرضية، وفي نظر ابن رشد لا يستطيع أحد أن يتوصل إلى هذه الحقيقة إلا العلماء والفلاسفة، وإن طريقة الأشاعرة لا تؤدي إلى يقين؛ لأنها تقوم على قياس غائب على شاهد. ينظر: نقد علم الكلام، د. محمد عابد الجابري: ص - ص (٧٨ ٧٧).

(٦) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ص - ص (٥٩ - ٦١).

(٧) إن الأجسام اللطيفة أيضا تحولا من حال إلى حال، وعليه إذا اتفق اللفظ في هذه المواطن اختلف المعنى، فوجب ترك الأخذ بظواهر آيات وأحاديث توهم ذلك توفيقا بينها وبين تلك الآية المحكمة. ينظر: إظهار العقيدة السنية، عبد الله الهرري: ١٢٦.

(٨) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ص - ص (٦٣ - ٦٤).

عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة^(١)، التي هي عليها في المخلوق^(٢). وإن الضابط بين الخالق والمخلوق في صفة التشبيه أو المماثلة هي إما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق،^(٣) أو إن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا ينتهي في العقل^(٤).

إن الشريعة الإسلامية قد صرحت بنفي صفات المخلوق عنه، وهي من صفات النقائص منها الموت والنوم والغفلة والسهو، والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري، وما كان بعيدا عن العلم الضروري، فقد نبه عليه، ولهذا فإن ابن رشد تكلم عن صفة الجسمية، وهي من الصفات المسكوت عنها، وهي أقرب إلى تصريح بإثباتها من المنظور الشرعي، والدليل على ذلك فقد صرح بالوجه واليدين في القرآن الكريم، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات كما قال: بذلك الحنبلة بأنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وبناء على هذا فإن ابن رشد له منهج في

(١) لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات الموجودة في الإنسان مثل العلم وغيرها. ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٥٨.

(٢) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٥٨.

(٣) مثل صفة النقص. ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٥٩.

(٤) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٥٩.

وعقابها بلذات الدنيا والأذيات فيها، وكذا وصف الله تعالى بالمدرک من خلقه للدلالة والعبارة فقليل - عالم قادر - إذ في الإمساك عن ذلك تعطيل وفي تحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيه (٣).

وإن هذا المعنى لا ينكره ابن رشد حيث قال: (من المعروف في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً، أو على صفة غير شبيهه بصفة الذي لا يخلق شيئاً، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما متفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها المخلوق، وإنما قلنا على غير الجهة ؛ لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا، وهو الإنسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك) (٤).

وبهذا ينتهي أبو منصور الماتريدي على من يقول: في الله بالجسمية يجب عليه أن يكلم في معاني خلق الأجسام المشاهدة، إن أمكن تثبيته من كل جهة من جهاته من حيث تلك الجهة فالقول به في الله محال فاسد؛ لأنه وصف له بما قام دليل حدوثه، وإن كان لا يتهيأ إيجابه فحقه التسمية، وإن

إن ابن رشد قد اثنى على هذه الطريقة، ولكنه يراها أنها تناسب الجمهور فقط دون العلماء، فإنهم لا يقفون عندها بل عليهم أن يغوصوا في بحار الفلسفة (١).

يتضح لنا أن ابن رشد يستخدم تعدد الحقيقة في هذه المسألة، وأن هنالك عقيدتين الأولى للجمهور والثانية لأهل الفلسفة .

موقف العلماء من التجسيم: يرى أبو منصور الماتريدي إن الإنسان مضطراً إلى استخدام الصفات البشرية لينتهي بذلك إلى إثبات الصفات الإلهية ولذلك يقول: (إن حرف التوحيد ابتداءً تشبيه وانتهاءً توحيد) (٢).

وهذا واضح ؛ لأن العقل البشري لا يستطيع أن يدرك الذات الإلهية، وبما أنه عاجز عن إدراك الذات الإلهية، فهو يحاول أن يجمع بين ما هو مجرد وغير مدرک، وبين ما هو محسوس ومشاهد، ليصل بذلك إلى مفاهيم مقبولة وتخلع عن الذات الإلهية الصفات الغير المقبولة.

ولهذا يقول أبو منصور الماتريدي: (لأن بالمدرک المفهوم يستدل على ما قصرت عليه الأفهام من إدراك ... نحو ما يدرك ثواب الآخرة

(١) ينظر: العقل والنقل عند ابن رشد، محمد أمان بن علي الجامي، مطبعة الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة: ٤٠.

(٢) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) تح: د. فتح الله خليف، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٧٠م: ٤٢.

(٣) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تح: د. فتح الله خليف: ٤٢.

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٥٨.

بل الواجب عليهم الاقتصاد في التقديس ونفي التشبيه، وأنه تعالى منزّه عن الجسميّة وعوارضها، والواعظ يبالغ في هذا بما أراد حتى يقول: كل ما خطر ببالكم وهجس في ضميركم، وتصور في خاطركم فالله تعالى خلاف ذلك، وهو منزّه عنها وعن مشابهتها^(٤).

وعلى الواعظ أن يخبرهم بأن المراد من النصوص الموهمة ليس شيء من ذلك؛ لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا معرفة أسرار اللغة من استعارة وغيرها^(٥).

وأما كلامه على مقام العلماء فيقول لهم: (ولست أقول إن ذلك فرض عين، إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه، فأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعاً أصلاً)^(٦).

ولذا يقدم حجة الإسلام ثلاثة وصايا لمن يخوض بهذا المسلك وهي:

١- لا يطمع في الاطلاع على جميع ذلك... فإن ذلك في غير مطمع، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء الآية ٨٥]. فعلى عالم أن يستحضر هذا المعنى.

(٤) ينظر: إجماع العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٠م: ١٥.

(٥) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ٣٦.

(٦) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي: ٣٦.

ثبت قيل به، وإلا لا^(١).

وذهب أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية وابن معين إلى التوقف وعدم التشبيه لصفاته بصفات خلقه ولا يكييفونها تكيف المشبهة^(٢).

وفي هذا المعنى يقول إمام الحرمين: (ذهب أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردّها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً إتباع سلف الأمة فالأولى الإتيان وترك الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة وهو مستند معظم الشريعة)^(٣).

ولهذا يرى الإمام الغزالي في كلامه على عقيدة العوام أن من اللائق بهم أن لا يخاض بهم في التأويلات، بل يجب على الواعظ أن ينزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث، وأن على الواعظ أن يحقق عندهم أنه تعالى موجود ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(١١).

[الشورى الآية ١١].

(١) ينظر: كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تح: د. بكر طوبال: ١٠٧.

(٢) ينظر: مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار القلم - بيروت، ط: ٥، ١٩٨٤م: ص - ص (٤٥٨ - ٤٦٥).

(٣) العقيدة النظامية في أركان الإسلام، عبد الملك الجويني، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية - القاهرة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م: ٣٢.

الجهة بقوله: (بمعنى تناهي الإبعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد)^(٣). وهي بمعنى الشيء المحدد. الجهة عند ابن رشد :

يتبع ابن رشد منهجية خاصة في معالجة مسألة الجهة وهي كما يأتي :

١- إن ابن رشد ارتضى في مسألة الجهة رأيا مخالفا لاتجاهه العقلي .

٢- استدلل ابن رشد بآيات وأحاديث تثبت بأن الله تعالى في جهة .

٣- إن المنهج الذي اتبعه ابن رشد في هذه المسألة هي نقطة ضعف عليه، فهو ينكر الجسمية وينكر الرؤية البصرية، ومع ذلك فهو يثبت الجهة، وعليه فهو يخالف المعتزلة ؛ لأنهم ينكرون الجسمية والجهة والرؤية البصرية، وكذلك يخالف الماتريدية؛ لأنهم ينكرون الجسمية والجهة ويثبتون الرؤية .

٤- يزعم ابن رشد في إثبات الجهة، وإنكار الجسمية هو التوفيق بين العقيدة الإسلامية وفلسفة أرسطو.

٥- ينكر ابن رشد وجود خلاء خارج العالم، ويقول: إن الله تعالى موجود في هذا الاتجاه أي على حافة العالم ومع هذا التصور بأنه ليس بجسم .

٦- أراد ابن رشد أن يفرق بين الجهة والمكان،

(٣) شرح المقاصد، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف - باكستان، ط: ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م: ج ١/ ٣٢٥.

٢- لا يكذب برهان العقل، فإن العقل كما يرى الإمام الغزالي لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكى الشرع .

٣ - عليه أن يكف عن تعيين التأويل عند وجود الظن، فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر كما هو معروف في علم الكلام، ولهذا يرى الإمام الغزالي إن التوقف عن التأويل في هذه الحالة أسلم^(١).

إذن فالواضح من الاستقراء في كتب علم الكلام أن النهج الإسلامي الصحيح لفهم متشابه القرآن الكريم اتخذ مسلكا أما المسلك الأول فهو التوقف والتسليم وأما المسلك الثاني فهو التأويل، ولكن بشروط لا تتقاطع مع المعطيات الصحيحة للعقيدة الإسلامية.

• المطلب الثالث: الجهة

الجهة في اللغة: الجهة تكون بالكسر والضم الناحية والجانب، فهي اسم مكان المتوجه إليه، ولهذا يقال: نحوت نحو فلان أي جهته، والجهة تأتي بمعنى المقابلة^(٢).

الجهة الاصطلاح: عرف سعد الدين التفتازاني

(١) ينظر: قانون التأويل، الغزالي، مطبعة الجندي - القاهرة، ١٩٨٥ م: ٢٤١.

(٢) ينظر: تاج العروس، محب الدين ابو الفيض الزبيدي، دار الفكر، بلا رقم طبعة، ١٩٩٤، ج ١/ ٨٢٥٠ - ٨٦١٦.

ولكنه في حقيقة الأمر أنه لم يوفق .

٧- إن ابن رشد ينسب إلى العلماء بأنهم لا يجدون مشقة في تصورهم موجود غير جسمي في جهة معينة، وفي حقيقة الأمر أن المشقة بالغة ^(١).

• موقف علماء الكلام في الجهة :

يرى الاشاعرة إلى عدم اتصاف الله سبحانه وتعالى بالجهة ؛ لأن الجهات حادثة مخلوقة لله تعالى، وقد كان الله ولا جهة ولا مكان ولا زمان، فالله تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في زمان، كما لا يوصف بكونه في مكان ؛ إذ كلاهما من العوارض المختصة بالماديات الثابت قطعاً حدوثها، فإذا أثبتنا الجهة أثبتنا المكان، وكلاهما من العوارض المختصة بالماديات وهذا شيء مستحيل بالنسبة إلى مولانا عزوجل، وأما قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه الآية ٥ .

ذهب الاشاعرة إنها من باب التورية، وحقيقة التورية أن يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد، ويراد البعيد في هذا المعنى وهو القهر والغلبة، وما ورد مما يوهم ما لا يليق فيجب تأويله وصرفه عن ظاهره المستحيل عن مولانا المخالف لجميع الحوادث في الذات والصفات ^(٢).

(١) ينظر: سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط: ٢، ١٩٦٤م: ٧٩-٨١.

(٢) ينظر: العقيدة النورية في اعتقاد الأئمة الأشعرية، أبو

ولهذا يرى الباقلاني أن هذه الحجة تؤدي إلى إبطال الربوبية أصلاً، أو تؤدي إلى إيجاب كون ربنا تعالى يشبه المخلوقات ؛ لأن من أنكر الصانع القديم يقول لنا: لو كان لنا صانع لوجب أن يكون جسماء، أو جوهرًا، أو عرضاً أو في جهة وغير ذلك ؛ لأننا لم نعقل صانعاً إلا على هذه الأوصاف، وانتم تنفون عنه جميع هذه الأوصاف، فبطل أن يكون ثم صانع، وعلى هذا القول لا يجوز أن نصف الله تعالى بالعلم والحياة ؛ لأن العالم والحي لا يعقل إلا جسماء وجوهرًا وعرضاً وغير ذلك وقد وقع الإجماع منا ومنكم أي المعتزلة وغيرهم على أنه عالم وأنه حي وأنه موجود، ولما لم يكن كونه حياً عالماً موجوداً يستلزم أن يكون جسماء أو في جهة ^(٣).

الحسن علي النوري (ت ١١١٨هـ) مع شرح مبلغ الطالب إلى المعرفة المطالب، أبو الحسن علي بن محمد، تح: الحبيب بن طاهر، مطبعة اليمامة للنشر - دمشق، ط: ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م: ص - ص (١٤٧-١٤٩).

(٣) ينظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي الباقلاني، تح: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الخانجي، ط: ٢، ١٩٦٣م: ١٨٧، والعقيدة الوسطى وشرحها، السنوسي، تح: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م: ٢٦١، وشرح عقيدة الإمام الغزالي، العارف بالله أحمد زروق (٨٩٩هـ) تح: د. محمد عبدا لقادر نصار، دار الكرز - مصر، ط: ١، ٢٠٠٧م: ص - ص (٤٥-٤٦)، والمرشد المفيد إلى علم التوحيد، د. عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ص - ص (١٤٠-١٤١).

ولم يختلف الماتريدي عن الأشعرية في هذه المسألة، ولهذا يقول ابو منصور الماتريدي: (الأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ماكان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان؛ إذ ذلك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم، ودلالة احتمال الفناء؛ إذ لا فرق بين الزوال من حال إلى حال، ليعلم أن حاله الأولى لم تكن لذاته؛ إذ لا يحتمل زوال ما لزم ذاته، وبين أنها ليست لذاته؛ لما احتمل هو قبول الأعراض وانتقال الأحوال ولا قوة إلا بالله، وبعد فإن في تحقيق المكان له والوصف له بذاته في كل مكان تمكين الحاجة له إلى مابه قراره على مثل جميع الأجسام والأعراض التي قامت بالأمكنة وفيها تقلبت وقرت، على خروج جملتها عن الوصف بالمكان، فمن أنشأها وأمسك كليتها لا بمكان يتعالى عن الحاجة إلى مكان، أو الوصف بما عليه العالم أن كليته لا في مكان، وأنه بجزئياته في المكان، ثم إن الله تعالى لو جعل في مكان لجعل بحق الجزئية من العالم، وذلك أثر النقصان، بل لما استقام قيام جميع العالم لا بالأمكنة للجمله فقيمه على ذلك أحق وأولى^(١) .

وفي هذا المعنى يقول ابو المعين النسفي: (الموجودان القائمان بالذات كل واحد منهما في

(١) كتاب التوحيد، الماتريدي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م: ٥٤.

الشاهد يجوز أن يكون فوق صاحبه والآخر تحته، اتجوزون هذا في الحق تعالى؟ فإن قالوا: نعم تركوا مذهبهم، فإنهم لا يجوزون أن يكون الباري جل وعلا تحت العالم، وإن قالوا: لا أبطلوا دليلهم، فإن قالوا: إنما لم نجوز هذا في الحق تعالى؛ لأن جهة تحت جهة ذم ونقيصة، والباري جل وعلا منزه عن النقائص وأوصاف الذم^(٢) .

إن الله سبحانه وتعالى لا يحتاج إلى محل؛ لأن المحل له تفسيران، الأول الذات والمكان معا، وهذا المعنى يؤدي إلى الجهة، والثاني عدم افتقاره إلى المخصص أي الموجد؛ ولأن المكان هو عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد، والزمان هو عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية، وبما أن الله رب العالمين فهو رب للمكان والزمان وخالقا لهما، ثم من المعلوم أن الخالق لا بد وأن يكون سابقا وجوده على وجود المخلوق، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز^(٣) .

واحتج الخصم على إثبات الجهة والمكان

(٢) تبصرة الأدلة في أصول الدين، ابو معين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ) تح: د. حسن آتاي وشعبان علي دوزكون، نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، تركيا، ١٩٩٠م: ج ١/ ١٧٤.

(٣) ينظر: تفسير الرازي، فخر الدين الرازي، مطبعة ميسلون - القاهرة، ١٩٦٤م: ج ١/ ١٦٤، وشرح البيجوري على جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري (ت ١٢٧٧هـ) مطبعة القاهرة، ١٩٦٤م: ج ١/ ٥٣.

بوجه خمسة وهي :

١- دليل العقل ؛ لأن العقل يقول: إن كل موجود لابد أن يكون متحيز .

٢- إن كل موجود إما أن يكون متصلا وإما أن يكون منفصلا، فالله تعالى إذا كان متصلا بالعالم فهو متحيز، وإن كان منفصلا عنه فكذلك.

٣- إنه تعالى إما أن يكون داخل العالم، أو يكون خارج العالم .

٤- الموجود كما هو معلوم إما أن يكون قائم بنفسه، أو قائم بغيره، والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات، والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً، وهواي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزاً بذاته .

٥- الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والأحاديث^(١).

* * *

المبحث الثالث

الصفات

يشتمل المبحث الثالث على أربعة مطالب:

- المطلب الأول: العلم الإلهي
- المطلب الثاني: الإرادة
- المطلب الثالث: الكلام
- المطلب الرابع: السمع والبصر
- المطلب الأول: العلم الإلهي

العلم في اللغة: العلم بالفتح هو العلامة، وبالكسر تقول: علم الشيء يعلمه علماً عرفه، ورجل علامة أي عالم جداً^(٢).

العلم في الاصطلاح: العلم الإلهي هو: (انكشاف الواجبات والمستحيلات والواجبات له تعالى انكشافاً تاماً بحيث يعلم الواجب واجبا والمستحيل مستحيلاً والواجز جائزاً، وبالجمله يعلم كل شيء أي كل ما يمكن أن يعلم ويخبر عنه كلياً كان أو جزئياً على حقيقة وما هو عليه، وهو ثابت للواجب إجماعاً من كل من يثبت للواجب)^(٣).

(٢) ينظر: مختار الصحاح، الرازي: ج ١/ ١٨٩.

(٣) التحقيق التام في علم الكلام، محمد الحسيني الظواهري، مطبعة حجازي - القاهرة، ط: ١، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٩م: ص - ص (٦١ - ٦٢).

(١) ينظر: المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تح: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط: ١، ١٩٩٧م: ص - ص (٣٢ - ٣٦).

• رأي المعتزلة من صفة العلم :

ذهب المعتزلة إلى أنه تعالى عالم فيما لايزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها، فهو تعالى لو لم يكن عالما فيما لم يزل وحصل عالما بعد إذ لم يكن، لوجب أن يكون عالما بعلم متجدد محدث وذلك فاسد، وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم فيما لايزال، وهو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال، وبناء على هذا إن الله تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها، فإن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب ؛ لأن صفة الذات متى صحت وجبت^(٤).

ولكن في حقيقة الأمر أن هنالك خلاف بين المعتزلة في هذه الصفة فقد ذهب العلاف إلى أنه تعالى: (عالم بعلم هو ذاته)^(٥)، وعند النظام هي (٤) ينظر: الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: عبد الكريم عثمان: ١٦٠ .
(٥) نشأة الفكر، د. النشار، مطبعة الأنجلو المصرية، ج ١ / ط: ٣، ١٩٦٥ م، ج ٢ / ط: ٢، ١٩٦٤ م، ج ١ / ٥٥٥-٥٥٦.

ليست صفة الوجدانية هي التي استقطبت اهتمام العلماء بها، بل أن هنالك صفة احتلت حجما كبيرا في هذا المجال، ألا وهي صفة العلم، وبلغ الخلاف الذروة عندما قصر الفلاسفة علم الله على الكليات، وذهبوا إلى أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، والحوار الدائر بين الغزالي وابن رشد أعظم شاهد على ذلك .

موقف الفلاسفة من صفة العلم وهي كما يأتي:

- ١- من الفلاسفة من انكروا علمه تعالى بذاته وبغيره، وهذا مذهب إليه فلاسفة الأفلاطونية الذين غلوا في وحدة المبدأ الأول حتى نفوا عنه العلم^(١).
- ٢- ذهب فريق من الفلاسفة إلى أنه يكون علمه بذاته دون غيره، وهذا ما ذهب إليه أرسطو ومدرسته^(٢).
- ٣- منهم من ذهب إلى أنه تعالى يعلم ذاته وبغيره، لكن بشرط أنه لا يعلم الجزئيات بل الكليات فقط، وهذا رأي ما ذهب إليه أبو علي بن سينا^(٣).

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مطبعة القاهرة - مصر: ٢٩٠.

(٢) ينظر: نظرية المعرفة عند ابن رشد، محمود قاسم، الأنجلو المصرية، بلا ذكر رقم الطبعة ولا سنة: ص - ص (١٤٥-١٤٨).

(٣) ينظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، دار المعارف، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٥٧ م: ج ٣ / ٧٠٩-٧٢٨. وغاية المرام، سيف الدين الأمدي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: ٧٧.

صفه سلبية^(١).

وضرار بن عمرو يذهب إلى أن (معنى كونه عالما أنه ليس بجاهل)^(٢). وعند أبي هاشم أنه عالم بذاته، أي ذو حالة زائدة لا توصف بوجود ولا عدم^(٣).

• موقف الماتريدية والاشعرية من صفة العلم :

يرى الماتريدية بأن صفة العلم هي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها^(٤)، وإن البرهان عند الماتريدية على صفة العلم هي إثبات الصنعة، وروعة البناء، ودقة صنع العالم دلالة واضحة على صفة العلم^(٥)، وقد تعدى أبو منصور الماتريدي هذا الدليل بدليل آخر ألا وهو برهان الجواهر والأعراض على علم الله سبحانه وتعالى، فهو العارف بطبائع الأشياء من حال إلى حال^(٦).

ويرفض الماتريدية بأنه لا يقال إن علمه تعالى معه ؛ لأنه ليس بقائم بنفسه فيكون معه، ولا يقال هو فيه ؛ لأنه تعالى ليس بظرف للعلم، وكذلك امتنع الماتريدية عن قولهم إن الله تعالى عالم بعلم،

ولذلك أن يوهم إن العلم اله وادادة^(٧).

ولا يختلف الأشعري عن الماتريدي في مفهوم صفة العلم فهو يرى أن علم الله محيط بكل شيء حاضرا كان أو ماضيا أو مستقبلا، ويتعلق بجميع المعلومات الواجب منها والجائز بل والمستحيل، وفي منظور الأشعري بأن هذا العلم واحد قديم لا تجدد له، ويرى الأشعري إلى أن إضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأزمان المختلفة لا يؤدي إلى تغيير ذاته بتغيير الأزمنة فكذلك علمه لا يتغير بتغير المعلومات في أحوالها المختلفة، وبناء على هذا فإن الأشعري يدعي أن هنالك علم واحد لاعلمان متغايران ؛ لأنه يعلم عدم الوجود في وقت العدم ويعلم الوجود في وقت الكون إلا أن العلم بأنه سيكون هو بعينه علم الكون في وقت الكون^(٨).

وعند الأشعري إن أريد بالحكمة هي العلم فهي أزلية، وإن أريد بها الفعل فلا تكون أزلية، إذ التكوين عنده حادث^(٩).

(١) ينظر: المصدر نفسه: ج ١ / ٥٥٥ - ٥٥٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ج ١ / ٢٢٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ج ١ / ٥٠٩.

(٤) ينظر: شرح العقائد النسفية، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ٨٥.

(٥) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تح: د. فتح الله خليف: ١٠٠.

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ١٠٠.

(٧) ينظر: تبصرة الأدلة، أبو معين النسفي: ص - ص (٣٣٧-٣٣٨).

(٨) ينظر: أبو الحسن الأشعري، د. حمودة غرابية، مطبعة البحوث الإسلامية - مصر، بلا ذكر رقم طبعة، ١٣٩٣هـ - ١٣٧٣م: ص - ص (١٠٥-١٠٦).

(٩) ينظر: المسائل الخلافية بين الاشاعرة والماتريدية، بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م: ٢١١.

• رأي ابن رشد من صفة العلم:

إن ابن رشد لا يختلف عن المدرسة الماتريدية والاشعرية في إثبات صفة العلم، من حيث دقة صنع العالم، وبديع الصنعة وعجيب النظم والترتيب، وتركيب الأفلاك، ومن المعلوم أن الفعل المحكم المتقن لا يصدر إلا عن حي عالم سميع بصير^(١). وكذلك اتفق ابن رشد مع المتكلمين بأن صفة العلم هي قديمة، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذه الصفة، إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الأشعرية؛ لأنه يكون علما واحدا في وقت عدمه وفي وقت وجوده، ويفسر ابن رشد هذه الإشكالية بأن العلم تابعا للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوة، فمن الطبيعي أن يكون وصف هذا العلم مختلفا فيما يتعلق بالموجود، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل^(٢).

أراد ابن رشد من هذا الكلام بأن المتكلمين يقارنون بين علم الله وعلم الإنسان، ومن المعروف أن علم الإنسان ينمو شيئا فشيئا يخرج من القوة إلى الفعل فهو إذن علم ناقص، وعلم الله يجب أن يكون مجردا من كل نقص، فمن البدعة إذن ما يصرح به الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة

بعلم قديم؛ لأنهم يقررون في قواعدهم إن ما لا ينفك عن الحوادث حادث^(٣).

لكن ابن رشد لم يكن موفقا فيما نقله عن أرسطو وأصحابه المشائين من صفة العلم، فخرج عن منهج أرسطو فيما قاله عن العلم الإلهي فقال: (والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام، وما دونه فجوهه إنما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وإن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى، أما ما شنعوا به من المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموجودات بإطلاق، وإنما الذين يصنعون أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بإشراف وجود، وإنه العقل الذي هو علة للموجودات لأبأنه لا يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال في العقل منا فمعنى قولهم إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات أي أنه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها بها عاقل موجود سواء سبحانه؛ لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو لشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك، وهذه هي الصفة المختصة به سبحانه)^(٤).

(١) ينظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو معين النسفي: ج ١/٢٤٦، وسلسة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، د. محمود قاسم: ٥٣.

(٢) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٥١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٥٢.

(٤) تهافت التهافت، ابن رشد: ٢٧٤.

أن الإدراك مرتبط بشيء آخر غير الذات الإلهية^(٢). وبناء على هذا فإن أرسطو نص صراحة على أن الإله يعقل ذاته فقط ولا يعقل غيره.

• المطلب الثاني: الإرادة

الإرادة في اللغة: الإرادة من حيث المفهوم اللغوي هو القصد وترادفها المشيئة^(٣).

الإرادة في الاصطلاح: صفة أزلية قديمة، قائمة بذاته تعالى، شأنها تخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه من الأمور المتقابلة من وجود، أو عدم، وتكيف وتبدل، بقطع النظر عن أي مؤثر خارجي، وتتعلق أي الإرادة بالأمور الممكنة فقط دون الواجبة والمستحيلة^(٤).

وعرفها الآمدي بأنها: (عبارة معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين دون الآخر)^(٥).

(٢) ينظر: أرسطو المعلم الأول، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٥٨م: ص - ص (١٠٠ - ١٠١).

(٣) ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر - بيروت، ط: ١، بلا ذكر رقم الطبعة: ج ١٩١/١.

(٤) ينظر: القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد، العلامة محمد بخيت، المطبعة الخيرية - مصر، ط: ١، ١٣٢٦هـ: ٢١.

(٥) إِبْكار الأفكار في أصول الدين، امام سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ) تح: د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، ط: ٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م: ج ٦٥/١.

هذا الموقف الذي طرحه ابن رشد لا يمثل موقف أرسطو - إمام المذهب وواضعه - ولا يمثل رأي كل المشائين، وإنما يمثل موقفه، وعليه فلا يحق له أن يعمم حكمه، ولا يتكلم باسمهم جميعا انطلاقا من موقفه.

وبالنسبة لموقف شيخهم أرسطو فهو يرى أن الإله بما أنه عقل فهو يكون عاقلا لذاته ولهذا يقول: (عاقلا لذاته أو لشيء آخر ... وإن كان عاقلا لشيء آخر فما يخلو أن يكون عقله دائما لشيء واحد، أو لأشياء كثيرة فمعقولة على هذا منفصل عنه، فيكون كماله إذن لا في أن يعقل ذاته لكن في عقل شيء آخر، إلا أنه من المحال أن يكون كماله يعقل غيره، إذ كان جوهرًا في الغاية من الإلهة والكرامة والعقل ولا يتغير فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة ... وإذا كان هكذا - أي الوجود بالقوة -

فلا محالة يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمقولات ومن بعد فإنه يصير فاضلا بغيره كالعقل من المعقولات، فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصا ويكمل بمعقولاته، وإذا كان هذا هكذا فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها، ما لا يصير بعض الأشياء أفضل من أن يبصر^(١).

يفهم من هذا الكلام أنه يستحيل على ذلك الإله أن يدرك غير ذاته؛ لأن القول بخلافه يعني

(١) مقالة اللام من كتاب أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، ط: ٢، ١٩٧٨م: ٩.

ثم إن الأمدي يفرق بينها وبين سائر الصفات من القدرة والتمني والعزيمة والرضا^(١).

وعند الماتريدية: هي عبارة عن صفة قديمة قائمة بذاته، توجب تخصيص المفعولات بوجه دون وجه ووقت دون وقت، إذ لولا الإرادة كما يتصورها الماتريدية لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد^(٢).

- صفة الإرادة والآراء حولها:
- الماتريدية:

ذهب الماتريدية إلى أن الإرادة والمشية لفظان ينبئان عن معنى واحد، وهي أي الإرادة صفة قديمة قائمة بذاته، والأصل عند الماتريدية أن كل حدث هو حادث بإرادة الله تعالى، سواء كان خيرا أو شرا حسنا كان أو قبيحا، وهذا بخلاف ما جاء به المعتزلة من أن الله يريد منا الحكمة والطاعة، ولا يريد منا المعصية والقبح، ولهذا فإن ما علم الله أن يوجد أراد وجوده شرا كان أو خيرا، وما علم أن لا يكون أراد ألا يكون شرا كان أو خيرا، فالله تعالى لما علم أن يوجد من فرعون وأبي جهل وغيرهما من الكفر أراد منهم الكفر وإن نهاهم عنه، ولما علم أنهم لا يوجد منهم الإيمان أراد ألا يوجد منهم الإيمان

وإن أمرهم به^(٣).

وبناء على هذا إن الله تعالى يريد حدوث كل ما علم حدوثه، ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونه، ولا ينتفى عنه إلا ما أراد^(٤).

ولهذا استدل أبو منصور الماتريدي بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأَنْعَام الآية ٣٩]، ففرق بين القوم بالمشيئين، فدللت الآية على أن الله شاء لكل فريق بما علم أن يكون منهم^(٥).

وفي هذا المعنى يقول أبو حنيفة رحمه الله تعالى: (بيننا وبين القدرية الكلام في حرفين: أن نسألهم هل علم الله ما يكون أبدا على ما يكون؟ فإن قالوا لا كفروا؛ لأنهم جهلوا ربهم، وإن قالوا: نعم قيل شاء أن ينفذ علمه كما علم أولا؟ فإن قالوا: لا، قالوا بأن الله شاء أن يكون جاهلا، ومن شاء ذلك فليس بحكيم، وإن قالوا: نعم، أقرروا بأنه شاء أن يكون كل شيء كما علم أن يكون)^(٦).

والإرادة والمشية هي واحدة عند الماتريدية فيما يتعلق بالباري، وأما ما يتعلق بالعباد فيفترقان، فهي تخصص الحوادث بأوقاتها، فلا تتغير الإرادة بوجود المعلوم، ولا تحدث له تعالى إرادة بحسب كل مراد^(٧).

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي: ٢٨٢.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٥) ينظر: كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي: ٢٠٩.

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٠.

(٧) ينظر: المسامرة شرح المسامرة، ابن أبي شريف

(١) ينظر: المصدر نفسه: ج ١ / ٦٥.

(٢) ينظر: الاعتماد، أبو البركات النسفي، تح: خالد نهاد مصطفى، المكتبة الوطنية - بغداد، ط: ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م: ١٢١.

• الأشعرية :

أنه تعالى هو الذي خصصه بأحد الطرفين الجائزين عليه، ألا وهو الوجود ولم يبقه على الطرف الآخر الجائر وهو العدم^(٣).

إذ التخصيص مهم لدى الاشاعرة في هذه الصفة؛ لأنه أوجده في مقدار مخصوص في ذاته بدلا على الطرف الآخر الجائر سواء كان اكبر أو اصغر، وقس على ذلك في تخصيص في ساعة كذا في يوم كذا في شهر كذا في صفة كذا بدلا عن ذلك الوجود المتقدم على ذلك أو المتأخر، وأما بيان الكبرى من هذا الدليل الاقتراني هو ترجيح وقوع أحد الطرفين المستويين بغير مرجح محال؛ لأنه يستحيل أن يكون المرجح نفس ذلك الممكن^(٤).

ولهذا ذهب محققي الاشاعرة من تعلقات الإرادة تعلقين، التعلق التنجيزي القديم، وهو تخصيص الله تعالى الشيء أزلا بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في الخارج، والثاني تعلق صلوحى قديم، وهو صلاحية الإرادة في الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلا أيضا، ومن العلماء من اثبت للإرادة تعلقا ثالثا، وسماه - التعلق التنجيزي الحادث - وهو تخصيص الله تعالى الشيء عند إيجاده بالفعل بما سبق تعلقها به أزلا^(٥).

الإرادة عند الاشاعرة هي صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفي الممكن، وإن شئت قلت هي القصد لوقوع أحد طرفي الممكن، وهذا لايعني أن الاشاعرة يقولون بارادة قديمة لله تعالى، وبخلاف هذا أن الباري يتصف بالكراهة لوجود الفعل، ويلزم أن تكون تلك الكراهة قديمة لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث، وذلك يستلزم أن لا يوجد حادث، وذلك لعدم إمكان وجود قصد من الفاعل إلى نقله عن العدم الذي كان عليه إلى الوجود، والقدرة لاتصلح أن تكون بدل الإرادة؛ لأنها لاتخصص الفعل به بالوجود في زمان مخصوص؛ لأن نسبة القدرة إلى جميع الممكنات في كل زمان^(١).

وإن هذه الإرادة أن لاتكون لغرض له؛ لأنه يتصف بالنقص متكاملا بفعله، وذلك محال على الله تعالى^(٢).

وبناء على هذا فإن الله تعالى خصص الحوادث بأحد الطرفين الجائزين عليها، وكل من كان كذلك فهو مريد، ينتج من ذلك أن الله جل وعلا مريد، إن مناقشة الدليل الصغرى واضحة إذ وجود الممكن وعدمه سواء بالنسبة إليه تعالى إذ لايجب عليه شيء ولايستحيل، بل هما جائزان على الله تعالى، ثم أن وجود هذا الممكن يعود إلى الله، فالبضرورة

المقدس: ٨٦ - ٨٧.

(١) ينظر: العقيدة الوسطى: السنوسي: ١٥١-١٥٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٥٨.

(٣) ينظر: شرح السنوسية الكبرى: السنوسي: ١٣٥ -

١٣٦.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٣٦.

(٥) ينظر: شرح جوهرة التوحيد اتحاف المريد بجوهرة

، وذلك لأنها أمور قبيحة، وإرادة القبيح قبيح فيجب القطع إلى أن الله لا يريد القبيح، وكذلك يقولون: لو كان الحق تعالى مريدا للشرور والمعاصي، للزم القول على الباري بأنه سفیه من حيث إنه أراد السفه والله تعالى منزّه عن هذه الأوصاف^(٥).

ومن المعروف من مذهبهم بأن الإرادة لا توجب المراد، إنها لو أوجبت جوزت فعل الجوارح^(٦).

ولذلك لا يفرقون بين الإرادة والرضا؛ لأنه لو كان غيرها لم يمتنع أن نرضى الشيء وإن لم نرده على وجه، أو نريده ويقع على ما اراد ولا نرضى به على وجه، فإذا بطل ذلك صح أنه الإرادة، وليس يجب أن يكون غير الإرادة من حيث لا يسمى بذلك، إلا إذا وجد المراد؛ لأن الإرادة عند المعتزلة لا تسمى قصداً إلا والمراد موجود^(٧).

• موقف ابن رشد من صفة الإرادة :

إن ابن رشد لم ينكر صفة الإرادة بل أثبتها، وإنها صفة قديمة، ولكنه اشترط عدم الخوض في هذه الصفة؛ لأنه ينتج من ذلك الريب والشك، ولهذا فقد اعترض على الأشاعرة قولهم بأنه يريد الأشياء الحادثة بإرادة قديمة، فهذا أمر لا يعقله العلماء، ولا يمتنع به كذلك الجمهور، أما إن العلماء

(٥) ينظر: قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب الفرق، حسن محرم السيد الجويني، دار الهدى للطباعة - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٩٦م: ١٦٧ - ١٦٨.

(٦) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ج ٦/ ٨٤ - ٨٨.

(٧) ينظر: المصدر نفسه: ج ٦/ ٥٤ - ٥٧.

وأما مذهب إليه الفلاسفة من صفة الإرادة من أنه تعالى غير مريد على الحقيقة^(١).

ومذهب المعتزلة: إلى أن إرادته تعالى لأفعاله خلقه لها، ولأفعال العباد أمره بها، وهذا ما ذهب إليه النظام والكعبي^(٢).

وأما البصريون من المعتزلة فقالوا: إنه تعالى مريد بإرادة قائمة لا في محل^(٣).

وعليه فإن الله مريد في الحقيقة، وأنه مريد بإرادة حادثة، ولا يصح أن يكون الباري مريدا لنفسه، ولا لعله، ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل^(٤).

نجد المعتزلة من هذا الكلام ومن مصادرهم إلى أن الله تعالى لا يريد الشرور والمعاصي والكفر

التوحيد، العلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (ت ٩٧١هـ) ومعه النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفلاح - حلب، ط: ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م: ٩١.

(١) ينظر: عيون المسائل، أبو النصر الفارابي، ضمن مجموعة من طبع السلفية - بمصر، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩١٠م: ٥.

(٢) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، المطبعة الأدبية - بمصر، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٣١٧هـ: ج ١/ ٦٩.

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري: ج ١/ ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٤) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تح: الأب جورج قنوتي، مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة وسنة: ج ٣/ ٦.

له (لإله) من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم، وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل، لا ضروريا طبيعيا، إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه، كما حكي هو عن الفلاسفة؛ لأنه إذا قلنا: إنه يعلم الضدين، لزم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك محال فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم، وهي الإرادة، هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول عند الفلاسفة، فهو عندهم عالم يريد عن علمه ضرورة^(٣).

نجد من هذا الكلام فيه نوع من التضارب فيه؛ لأن ابن رشد جعل دوام الفاعلية فيما يتعلق بالله ضروريا وليس على المبدأ الاختيار على ما هو موجود في تهافت التهافت، وكذلك إنه في النص السابق إنه نفى الإرادة لله تعالى ومن المعروف عن الفلاسفة أنهم أنكروا كون الإله علة فاعلة للكون عن قصد وإرادة، ولا إنه يعلم غيره.

• انتقاد على موقف ابن رشد :

١- إن إثبات الإرادة لا يحتاج إلى برهنة واستدلال، إنما هو أمر بديهي فطري لا يحتاج إلى البحث والتعمق لإيجاد الأدلة للبرهنة على أن الله تعالى يريد .

٢- إن ابن رشد لم يحدد المعنى الصحيح للإرادة، وإنما نظر إليها نظرة ناقصة كما هي في

(٣) تهافت التهافت، ابن رشد: ٤٣٩.

لا يعقلونه؛ لأنهم اختلفوا بالفعل في حدوث الإرادة أو قدمها، وأما الجمهور؛ لأنهم لماذا لم تتحقق في وقت دون وقت آخر^(١).

ولكن ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ينكر مفهوم الإرادة قال: (أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مريدا مختارا عالما لما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده، فكلام غير معروف بنفسه، وحد غير معترف به في فاعل العالم، إلا لو قام عليه برهان، أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب)^(٢).

ثم نجده في موضع آخر من الكتاب، حينما يتكلم عن الإرادة فيما يتعلق الكلام عن الغزالي في اتهامه للفلاسفة بأنهم ينكرون الإرادة إذ يقول: (استفتح هذا الفصل بأن حكي عن الفلاسفة شيئا شنيعا، وهو أن الباري سبحانه ليس له إرادة لا في الحادثات ولا في الكل، لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس، ثم حكي عنهم أنهم قالوا: من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما، والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري سبحانه، ولا يثبتون له الإرادة البشرية؛ لأن الإرادة البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد، وانفعال عن المراد، فإذا وجد المراد له (للإنسان) تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة، وإنما يثبتون

(١) ينظر: سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، محمود قاسم: ٦١ - ٦٢ .

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد: ٢٢٣.

المخلوقات ثم عمم حكمه على الخالق والمخلوق وهذا لا يصح .

الآية ٣] ، فعليه أن الكلام عند المعتزلة غير قائم بذاته، وإنه مخلوق، ولو لم يكن مخلوقا لكان قديما، وبهذا يشاركه في الإلوهية، وكل ما هو قديم فهو إله^(٤).

• موقف الاشاعرة من صفة الكلام :

إن صفة الكلام عند الاشاعرة يتعلق بعدة أمور منها :

١- يجب اتصاف الباري بهذه الصفة على ما ثبت بدليل سمعي وهو قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء الآية ١٦٤]، أما ما يتعلق بالدليل العقلي، فقد دل العقل على كونه تعالى حيا، والحي يصح منه أن يتكلم وكذلك يأمر وينهى، وكما يصح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر، فلو لم يتصف بهذه لتصف بضده وهو الخرس والعمى، وهي نقائص يتعالى الله عن ذلك^(٥).

٢- يطلق لفظ الكلام على شيئين الأول حديث النفس، والثاني وهو المعروف هو الصوت والحروف المترتبة، ولا سبيل إلى إنكار المعنى الأول في حق الإنسان، وقد سماه العرب كلاما، وإذا كان كلام الإنسان ليس مقصورا على حرف

٣- الاعتماد على مبدأ قياس الغائب على الشاهد هو قياس صحيح إذا استخدم في محله، وهو مبدأ صحيح يقوم على عدم المماثلة بين الخالق والمخلوق في الذات والصفات .

٤- أراد ابن رشد من هذا الكلام أن الإله له إرادة ولكن ليس كإرادة الإنسان ؛ لأن الإرادة البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد^(١) .

• المطلب الثالث: الكلام

الكلام: هي صفة أزلية قائمة بذاته، ليست هذه الصفة بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر، وكذلك عن الإعراب والبناء، ومنزهة عن السكوت النفسي بأن لا يدبر في نفسه الكلام مع القدرة عليه، ومنزهة عن الآفة الباطنية، بأن لا يقدر على ذلك كما هو الحال في الخرس والطفولية^(٢) .

وقد عرفها صاحب التبصرة قريب من هذا التعريف بقوله: (هي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك والله تعالى متكلم بها أمر ناه مخبر)^(٣).

وعند المعتزلة بأنه كلام مخلوق غير قائم بذاته وقبل خلقه ما كان متكلماً وأصبح متكلماً بإحداث الحروف وفي اللوح المحفوظ لقوله تعالى ﴿إِنَّا

(٤) ينظر: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، د. محمد عمارة، دار الشروق - مصر، ط: ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م: ٥٨.

(٥) ينظر نهاية الأقدام في علم الكلام، الشهرستاني، تح: الفردجيوم، وكتبة المتنبى - بغداد: ٢٦٨.

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٤٣٩.

(٢) ينظر: القول المفيد، محمد بخيت: ٢٣.

(٣) تبصرة الأدلة، ابو معين النسفي: ج ١ / ٣٣٩.

- وصوت، فليكن لله تعالى كلام^(١).
- ٣- إن التشابه بين كلام الله، وكلامنا النفسي، هو مجرد الرد على الطرف المخالف الذي يدعي بأن الكلام منحصر فقط بالحروف والأصوات؛ لأن المماثلة لا يجوز في حق الباري لأن كلامنا النفسي أعراض حادثة يوجد فيها التقدم والتأخر^(٢).
- ٤- إن الكلام متعلق بذاته تعالى؛ لأنه من غير المعقول الذي يدل عليه هذا الوصف قائم بغير الموصوف، فإذا قلنا محمد عالم في حين أنه أُمي جاهل؛ لأن جاره أو أخاه عالم^(٣).
- ٥- إن صفة الكلام عند الأشاعرة تتعلق بكل ما يتعلق به العلم من الواجب والجائز والمستحيل تعلقاً تنجيزياً قديماً^(٤).
- ٦- المقصود من كلام الله هو المعنى القائم بالنفس وبذات المتكلم، وهكذا فإن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره^(٥).
- ٧- ذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يسمع كلام الله النفسي بناء على أن عنده كل موجود يصح أن
- يراد، فكذا يصح عنده أن يسمع^(٦).
- ٨- إن كلامه تعالى أمر واحد؛ لأنه لو تعدد كلامه تعالى لاستند إلى الذات، إما بالاختيار أو بالإيجاب وهما باطلان أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار، وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الإعدام سواء، وهذا يدل على وجود كلام لا يتناهى^(٧).
- ٩- إن الأشعري فرق بين المتكلمية والمكلمية، فالمتكلمية مأخوذ من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الله تعالى، وكونه صفة له، وأما المكلمية فمأخوذ من الكلام القائم بذاته تعالى، لكن باعتبار تعلقه أزلاً بالمكلف^(٨).
- موقف الماتريدية من صفة الكلام:
- إن منهج الماتريدية من صفة الكلام هو يعتمدوا على الأسلوب التقريري البعيد عن الجدل، فيقررون أن الأنبياء قد اتفقوا وتواتر النقل على أن الله متكلم، ولكن اختلفت الآراء عن حقيقة هذا الكلام، وكذلك يعتمدون على أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة، ويقصدون من وراء هذا الكلام إنه سبحانه وتعالى متصف بجميع صفات الكمال، وإنه تعالى منزّه عن النقص، ومن كان كذلك فوصفه تعالى بصفة
- (١) ينظر: شرح جوهرية التوحيد، العلامة عبد السلام اللقاني: ١٠٣-١٠٥.
- (٢) ينظر المصدر نفسه: ١٠٣-١٠٦.
- (٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٠٦.
- (٤) ينظر: شرح جوهرية التوحيد، العلامة عبد السلام اللقاني: ١٠٦.
- (٥) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني: ٣٢٢، والإنصاف، الباقلاني، مطبعة الخانجي - القاهرة، ط: ٢، ١٩٦٣م: ٩٤.
- (٦) ينظر: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بسام عبد الوهاب الجابي: ١٢٧.
- (٧) ينظر المصدر نفسه: ١٨٤ - ١٨٥.
- (٨) ينظر المصدر نفسه: ١٨٦ - ١٨٧.

الكلام من أوكد الصفات^(١).

ولهذا فقد اتفقت الماتريديّة مع الاشاعرة في أن المراد من القران هو كلام الله إنما هو الصفة الأزلية القديمة التي ليست بصوت ولانغمة، وبناء على هذا فإن الألفاظ الموجودة في المصاحف المقروءة ليست سوى مظهر خارجي من مظاهر ذلك الحديث النفسي^(٢).

وإذا ثبت هذا بأن كلام الله تعالى صفته القائمة به، وإن هذه الحروف عبارات عنها اختلفوا في إطلاق لفظة - الحكاية - عن هذه العبارة بأنها حكاية عن كلام الله تعالى ذهب الماتريديّة الأوائل إلى جواز ذلك ويقولون: إن لفظة الحكاية ولفظة العبارة سواء، ولكن امتنع الأشعري عن إطلاق لفظة الحكاية والسبب في ذلك هو إيهام التشبيه^(٣).

ثم إن طبيعة هذا الكلام هو واحد كسائر الصفات، ولكن التكثر أو الحدوث إنما يحدث في التعلقات والإضافات ؛ لأنه أليق في كمال التوحيد؛ وأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها^(٤).

(١) ينظر كتاب التوحيد، الماتريدي: ٥٧ - ٧٣.

(٢) ينظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة، د. أبو العلا عفيفي، مجموعة محاضرات بمجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ١٩٣٤م: ٤١.

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، أبو معين النسفي: ٣٩٤.

(٤) ينظر: شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني: ٨٩.

وبناء على هذا فإن الكلام عند علماء الماتريديّة اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات فإن القسم الثاني عند علماء الماتريديّة هو مخلوق لله تعالى، وإنه ليس من تأليفات المخلوقين، والدليل على ذلك أنه حاصل فيه الإعجاز والتحدي به^(٥).

• موقف المعتزلة من صفة الكلام :

ذهب المعتزلة في فيما يتعلق بكلام الله الإلهي مذاهب شتى، ولكن في حقيقة الأمر أنهم اتفقوا على أسس رئيسية وهي كما يأتي:

١- اتفق المعتزلة على أن كلام الله محدث، وإنه غير قديم .

٢- إن كلام الله قائم بمحل لا بالله تعالى .

٣- الكلام عند المعتزلة هو ما يسمع فحسب^(٦). وأما مواطن اختلاف المعتزلة في صفة الكلام الإلهي وهي كما يأتي:

١- يرون أن كلام الله حادث، وإن طبيعة هذا الكلام هو محسوس وبالنتيجة يكون هذا الكلام محدود ؛ ولذلك أنه يوجد في مكان.

٢- ذهب نظام إلى أن كلام الله، هو فعل لله وهو جسم، وإن كلام الله يكون في مكان معين ومحدد

(٥) ينظر: شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني: ٩٤.

(٦) ينظر: علم الكلام ومدارسه، د. فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة والسنة: ٣٢٨.

- موقف ابن رشد من صفة الكلام :
ذهب ابن رشد إلى أن الكلام هو ليس أكثر من يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، فإذا كان الإنسان يستطيع أن يفعل هذا، وهو ليس بفاعل حقيقي، فمن الواجب أن يكون في الفاعل الحقيقي، ثم يقرب ابن رشد هذه الصورة، وهو أن يكون بواسطة اللفظ هذا من حيث الشاهد في تفسير الفعل، ولكن فعل الله ليس يجب أن يكون لفظا فقط بل لابد أن يكون مخلوقا له، فتكون الوساطة في فهم كلام الله عن طريق الملك أو بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه تعالى أو عن طريق الوحي، وبناء على هذا فإن الكلام عند ابن رشد هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه للبشر، ولكن هذه الألفاظ التي ننطقها وهي فعل لنا، فهي تكون بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم ؛ لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق^(١).
 - ويناقش ابن رشد الإشاعة في نفيهم أن يكون المتكلم فاعلا للكلام من حيث المعنى وهو الذي ليس بمخلوق في ذاته حتى لا تكون ذاته محلا للحوادث فقالوا: المتكلم ليس فاعلا للكلام بذاته،
-
- المصرية للتأليف: ج ٦/٧، والمجموع من المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٦٥م: ٣١٦.
- (٣) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة: ابن رشد: ٥٣ - ٥٤.
- الذي خلقه الله فيه، وليس أن يكون في أماكن متعددة، وذهب العلاف إلى أن كلام الله من الممكن أن يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، وهذا في حالة خلقه، وكذلك أنكر العلاف أن يكون كلام الله جسما، وبناء على هذا فإن الكلام عند العلاف هو مخلوق لله .
- ٣- ذهبوا إلى أنه من المحال أن يكون كلام الله هنا وهناك في وقت واحد ؛ لأنه لا يكون إلا في المكان الذي خصه الله فيه .
- ٤- يرون أن كلام الله تعالى هو فعل للمكان الذي يسمع منه، وعليه فإن القرآن على هذا الوصف هو عرض .
- ٥- يرى الاسكافي في كلام الله أنه مخلوق، وأنه عرض يوجد في أماكن متعددة في وقت واحد^(١).
- وعليه فإن المعتزلة يرون في كلام الله هو المسموع المكون من جنس الحروف والأصوات، وإن المتكلم عندهم هو من فعل الكلام لا من قام به الكلام، وتدعي المعتزلة إنه يحصل وفق نظام مخصوص وفق حروف معقولة، وإنه لا فرق بين الكلام والصوت، وهو شيء واحد عندهم ؛ لأنه لو وجد غير الصوت لصح وجود الصوت دون الكلام، وعليه فإن المعتزلة يرون إن صفة الكلام هي فعلية لا ذاتية^(٢) .

المصرية للتأليف: ج ٦/٧، والمجموع من المحيط

بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٦٥م: ٣١٦.

(٣) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة: ابن رشد: ٥٣ - ٥٤.

(١) ينظر: علم الكلام ومدارسه، د. فيصل عون: ٣٣٠ -

٣٣١.

(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار :، المؤسسة

والإنسان يكون واحدا وجمعا؛ لأنه في الأصل مصدر، والمسموعة هي الأذن، والمسمع تأتي بمعنى الخرق، والسمع ما وقر فيها من شيء تسمعه، والسماع اسم ما استلذت الأذن من صوت حسن، والسميع من صفات الله وأسمائه، ومنهم من فسر السميع بمعنى المسمع، فرارا من وصف الله بأن له سمعا، إذن فهو سميع: ذو سمع بلا تكييف ولا تشبيه بالسميع من خلقه^(٣).

البصر في اللغة: هي حاسة الرؤية وأبصره رآه والبصير ضد الضير، وبأصرته إذا أشرقت تنظر إليه من بعيد، والبصر العلم، وبصرت بالشيء علمته، والبصر هو القوة المودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تدرك من خلالهما الأضواء والألوان والأشكال^(٤).

(٣) ينظر: كتاب العين، أبو عبدا لرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، بلا ذكر رقم الطبعة والسنة: ج ١/ ٨١، وتهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تح: محمد عوض مرعي، دار إحياء التراث، بيروت، ودار الفكر المعاصر، ط: ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ م: ج ١/ ١٩٢، ومختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تح: محمود خاطر، مكتبة لبنان - بيروت، ط: ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥ م: ج ١/ ٣٢٦، والتعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ: ج ١/ ١٦١.

(٤) ينظر: مختار الصحاح: الرازي: ج ١/ ٤٤، والتعريفات، الجرجاني: ج ١/ ٦٦.

وإنما هي صفة قديمة لذاته كسائر الصفات^(١). يتضح لنا من هذا الكلام أن ابن رشد تكلم على الوصف وليس الصفة؛ لأن الفعل ليس عبارة عن معنى قائم في الفاعل، بل هو عبارة عن محدث قائم في نفسه أو في غيره، ولذلك لا يقال على الفعل أنه صفة، فالفعل هو عبارة عن إضافة بين الفاعل والمفعول، فهو ليس أمر موجودا بنفسه، وأما الكلام على الاشاعة من أنهم انكروا بأن الباري ليس فاعلا للكلام، فهذا الكلام ليس فيه نوع من الدقة في الكلام؛ لأن الاشاعة يقولون بأن هنالك كلام هو في الحقيقة فعل للذات تدل به الذات غيرها على الكلام القائم فيها، وبناء على هذا فإن الكلام ليس صفة بل هو فعل للذات، وعليه فإن الاشاعة قد قالوا: بأن الله تعالى فاعل للكلام الذي هو فعل دال على كلامه النفسي؛ لأن صفاته لا تكون مفعولة، ثم إن ابن رشد ينطلق من صفة الكلام من العلم والقدرة، ولم ينبه إلى أن هنالك خلاف بين التعلقين، فإن تعلق العلم تعلق انكشاف، وتعلق الكلام تعلق دلالة^(٢).

• المطلب الرابع: السمع والبصر

السمع في اللغة: يطلق السمع على القوة المودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، والسمع هو سمع

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٥٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٥٤.

عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو الخبر^(٣).

٢- لو سلمنا بأن الإدراك أمر زائد على العلم، فلم لا يكون سلبيا كما فسر الجبائي^(٤)، يجب الآمدي عن ذلك إن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بين الإدراكات، وذلك لا بد وأن يكون بأمز زائد على الحياة وانتفاء الآفة؛ لأنه لما وقع الفرق، ثم كيف يصح أن يقال: السميع والبصير هو الذي لا آفة له، ويقال: لمن يسمع ويبصر هو مثوف ناقص، فإن قال الجبائي في تفسير رأيه ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقا، بل في رأيه هو سلب الآفة في محل السمع، فهذا في نظر الآمدي عودة إلى نفي الآفة مطلقا مع وجود التكرار؛ لأن معنى هذا الكلام أن السميع هو من له السمع في محل السمع فإذا قمنا بحذف الجزء الأخير لكونه مكررا، وفسرنا السمع بمعنى سلب كان معناه السميع هو من لا آفة به، عادت المناقشة السابقة ومع ذلك أن الجبائي نفسه لم يفسر العلم والقدرة بالسلب^(٥).

٣- من الشبهات التي تحوم حول صفتي السمع والبصر هي أن القول بقدم السمع والبصر يترتب من ذلك قدم المسموع والمبصر، وينتج من ذلك قدم العالم، أجاب الآمدي عن هذه الشبه على نظرية التعلق، وهي صفة قديمة أزلية،

السمع في الاصطلاح: هي عبارة عن صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله تعالى، تتعلق بالمسموعات، أو الموجودات، وجميع الأصوات وغيرها^(١).
البصر في الاصطلاح: هي: صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله تعالى تتعلق بالمبصرات، أو الموجودات لا المعدومات، وإن صفة البصر هي عبارة عن صفة تامة منزهة عن التوهم والتخيل، ولا دخل لأي تأثيرات عن طريق حاسة أو وصول شعاع^(٢).

• بعض التشكيكات حول صفتي السمع والبصر:
لقد تحدث الآمدي عن هاتين الصفتين فيما يتعلق في التشكيك في هاتين الصفتين، وإنهما مرتبطتان في الشاهد بالحواس المعروفة، فقد يتوهم البعض من إثباتهما إلى الباري تعالى عن طريق التشبيه بين الخالق والمخلوق، ومن تلك التشكيكات:

١- ما الغاية في إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى، ألا يكفي صفة العلم عن ذلك، فإن صفة العلم تتعلق بسائر المعلومات، ومن جملة ذلك المسموعات والمبصرات، ولهذا نجد أن ابن رشد قد عالج هذه الشبه فيما يجده المرء من نفسه من معارف جديدة عند إدراكه الحسي لما سبق علمه بطريق آخر، فالإنسان قد يجد من نفسه معنى زائدا

(٣) ينظر: غاية المرام، الآمدي: ١٢١-١٢٧.

(٤) ينظر: رأي الجبائي مفصلا في المغني: ج ٤/ ٥٠-٥٨.

(٥) ينظر: غاية المرام، الآمدي: ١٢٨-١٢٩.

(١) ينظر: القول المفيد، محمد بخيت: ٢٣.

(٢) ينظر: تحفة المريد، إبراهيم اللقاني، دار الكتب العلمية

- بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣: ٧٣-٧٤.

ومتعلقاتها حادثة^(١).

• موقف ابن رشد من السمع والبصر :

٤- من المعروف أن الإدراك في الشاهد مستلزم البنية المخصوصة والجوارح معينة من عين وأذن، وهذا محال على الله، من التفرقة بين الخالق والمخلوق إن فكرة البنية المخصوصة التي ذهب إليها المعتزلة هم أنفسهم قالوا: بالجزء الذي لا يتجزأ، وتفسيرهم الإدراك بأنه الحياة وانعدام الآفة، وبناء على هذا فكل جزء من الحي تداخله الحياة يجب أن يكون مدركا، ويلزم من ذلك ألا تكون البنية المخصوصة شرطا^(٢).

ولهذا اتفق أهل الحق إلى أنه تعالى له صفة السمع من حيث الأزل وهي صفة ينكشف بها كل موجود على ماهو به انكشافا يباين سواه، والبصر مثله في مفهوم هذا التعريف، وكذلك نبه أهل الحق إلى عدم دخول التخصيص في صفات الله تعالى لاستلزامه الافتقار إلى المخصص المستلزم للحدث، ولهذا وجب تعميم البصر والسمع لكل ما تصلح له؛ لأنها واجبة ولا يمكن أن تتصف بما يقتضي حدوثها، واستحالة اتصافه جل وعلا بالجائزات، وإن هاتين الصفتين يزيدان على العلم في حقه تعالى بحقيقتيهما، وتعلقهما الخاص بهما، ولا يزيدان في حقيقة علمه تعالى^(٣).

أما صفتا السمع والبصر فقد أثبتتهما ابن رشد، وهي على النحو الآتي:

١- إن صفتا السمع والبصر قد أثبتتهما الشرع لله تعالى، وهي تختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل^(٤).

٢- ارجع ابن رشد هاتين الصفتين إلى صفة العلم بقوله: فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر، وعالما بمدركات السمع، وبناء على هذا أنه قد خالف ظاهر الشريعة بهذا القول^(٥).

٣- إن إطلاق صفتي السمع والبصر على الله تعالى تنبيهها على أنه سبحانه وتعالى لا يفوته نوع من العلوم والمعرفة، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر؛ ولذلك كان هذا التأويل خاصا للعلماء^(٦).

وهذا كلام غير منطقي؛ لأن القرآن لم يذكر تلك الصفات بمعنى واحد أو تنوب عن بعضها، بل ذكرها منفردة، ولا أكد كذلك على صفتي السمع والبصر منفردتين، ولو كان كذلك لأشار الباري في كتابه، وذهب مشايخ الحنفية إلى أن صفة السمع تتعلق بما يصح أن يكون مسموعا، والبصر يتعلق

البيروتي - دمشق، ط: ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م: ١١٧ - ١٢٢.

(٤) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٥٥.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٥٥.

(٦) ينظر: تهافت التهافت، ابن رشد: ٤٥٠.

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٥٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٢٩ - ١٣٠.

(٣) ينظر: شرح المقدمات في علم التوحيد، الإمام المتكلم أبي عبد الله محمد بن يوسف، تح: سليم فهد شبعانية، دار

العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظاهرها^(٤). ولهذا وافق رأي ابن رشد بعض علماء الماتريدية منهم ابن كمال، وهذا ليس على الإطلاق؛ لأن صفة العلم إجمالاً لا يغني في العقيدة عن إثباتهما تفصيلاً والأولى أنهما تختلفان عن صفة العلم كما تقدم من الكلام^(٥).



بما يصح أن يكون مبصراً، واعتمد الحنفية بما هو شائع من الكتاب والسنة، والتعميم لم يقدّم عليه دليل يعتد به شرعاً^(١).

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أنهما يتعلقان بكل موجود، وبناء على هذا بأنه يسمع ويرى في الأزل ذاته العلية، وجميع صفاته الوجودية، وذهبوا الأشعرية بأنه لا يجب إدراك المبصر بالباصرة، بل يجوز إدراكه بالسماعة، إلا أنه جرى عادته تعالى بإفاضة إدراكه عند استعمال الباصرة^(٢).

• وللمسمع والبصر تعلقات ثلاث:

- ١- صلوحى قديم، أي صلاحتهما في الأزل.
- ٢- تنجيزي قديم، وهو انكشاف الذات العلية مع صفاتها، بواسطة السمع والبصر، انكشافاً يغير انكشاف العلم.
- ٣- تنجيزي حادث وهو انكشاف الممكنات بعد وجودها بهما^(٣).

والسمع والبصر هما مغايران للعلم؛ لأنه قد دلت الحجج السمعية على ذلك، ينتج من ذلك بأن لفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموع والمبصر، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند التعارض، وليس في

(٤) ينظر: التحقيق التام في علم الكلام، محمد الحسيني الطواهري: ٦٩.

(٥) ينظر: المسامرة شرح المسامرة، كمال الدين محمد بن محمد الشافعي المعروف بابن أبي شريف المقدسي: ٨٩.

(١) ينظر: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بسام عبد الوهاب الجابي: ١٨١-١٨٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٨١-١٨٢.

(٣) ينظر: شرح جوهره التوحيد، العلامة الباجوري: ١٨١.

(الاستقامة، من العدل ضد الجور)^(٢).

ويقال: عدل عليه في القضية، فهو عادل، وبسط
الوالي عدله ومعدلته بكسر الدال وفتحها، وفلان من
أهل المعدلة بفتح الدال أي من أهل العدل، ورجل
عدل أي رضا ومقنع في الشهادة، والعدالة وصف
بالمصدر معناه ذو عدل قال تعالى: { وَأَشْهَدُوا ذَوِي
عَدْلٍ مِّنْكُمْ }^(٣)، ويقال: رجل عدل ورجلان عدل
ورجال عدل وامرأة عدل ونسوة عدل، كل ذلك
على معنى رجال ذوو عدل، ونسوة ذوات عدل فهو
لايشئ ولايجمع ولا يؤنث، فإن رأيته مجموعا أو
مثنى أو مؤنثا فعلى أنه قد أجرى مجرى الوصف
الذي ليس بمصدر، وتعديل الشيء تقويمه يقال:
عدلته فاعتدل أي قومته^(٤).

وقال ابن فارس: (العين والدال واللام أصلان
صحيحان لكنهما متقابلان كالمضادين: أحدهما
يدل على استواء، والآخر يدل على اعوجاج،
فالأول: العدل من الناس: المرضي المستوي

(٢) الروض المربع شرح زاد المستنقع، منصور بن يونس
البهوتي، مكتبة الحديث - الرياض: ج ٣ / ٤٢١.

(٣) سورة الطلاق، الآية ٢.

(٤) ينظر: الصحاح في اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهري،
تح: محمد زكريا يوسف، دار العلم للملايين - بيروت، ط:
٤، ١٩٩٠ م: ١٧٦٠ - ١٧٦١، ومختار الصحاح، الرازي:
٤١٧، ولسان العرب، ابن منظور: ج ١١ / ٤٣٠، والمصباح
المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية -
بيروت: ج ٢ / ٣٩٧.

المبحث الرابع

العدل والجور

يشتمل المبحث على أربعة مطالب:

المطلب الأول: العدل والجور لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: مفهوم العدل عند المعتزلة
والإمامية

المطلب الثالث: مفهوم العدل عند ابن رشد

المطلب الرابع: مفهوم العدل عند الأشاعرة
والماتريدية

المطلب الأول: العدل والجور لغة واصطلاحاً

العدل في اللغة: هو القصد في الأمور، وهو
خلاف الجور، قال البهوتي^(١) العدل لغة هو:

(١) هو منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن
إدريس البهوتي، وهي نسبة إلى بهوت من قرى مصر،
وهو شيخ الحنابلة بمصر من كتبه الروض المربع شرح
زاد المستنقع المختصر من المقنع، وكشاف القناع عن
متن الإقناع ودقائق أولى النهى لشرح المنتهى وغيرها من
الكتب، ولد سنة ١٠٠٠ هـ وتوفي ١٠٥١ هـ. ينظر: خلاصة
الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين فضل الله
المحبي، تح: محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب
العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م: ج ٤ / ٤١٤،
والأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت،
ط: ٥، ١٩٨٠ م: ج ٨ / ٢٤٩.

العدل في الاصطلاح: العدل هو كما يعرفه

الجويني هو: (الذي يفعل ماله فعله)^(٦).

فالعدل عند الاشاعرة هو أن الله تعالى عدل

في أفعاله أي أنه متصرف في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم^(٧).

هذا من حيث الفعل، وأما من حيث الذات، فهو سبحانه وتعالى منزها عن النقائص الحاصلة في طرفي الإفراط والتفريط، وجانبي التشبيه والتعطيل^(٨).

والعدل عند الماتريدية هو: (وصف الله تعالى

في كل فعل خلقه في أقل ما يوصف أنه حكمة وعدل أو فضل وإحسان من حيث ثبت أنه جواد كريم غني عليم، وبطل أن يلحقه وصف الجور والسفه؛ لما كان سببهما الجهل والحاجة، قد ثبت انقسام الشيء الواحد على الجور والعدل وعلى الحكمة والسفه)^(٩).

(٦) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين عبد الملك الجويني، مطبعة مصر، ط: ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م: ٦٤.

(٧) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٢هـ: ج ١/ ٤٢.

(٨) ينظر: شرح الأسماء الحسنى، محمد بن عمر فخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي، ط: ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م: ٢٥٢.

(٩) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي: ١٦٠.

الطريقة، يقال: هذا عدل، وهما عدل)^(١).

الجور في اللغة: الميل عن القصد، وهو ضد

العدل وكل ما مال فقد جار^(٢).

والجور هو وضع الشيء في غير موضعه، وأصل

الظلم الجور ومجاوزة الحد، والظلم هو الاسم الذي يقوم مقام المصدر يقال: هو ظالم وظلوم^(٣).

الجور في الاصطلاح: ذهب الاشاعرة إلى أن

الظلم في حق الباري ليس بممكن الوجود، فالظلم ممتنع محال لذاته، فهو عند الاشاعرة كالجمع بين الضدين فالجور عند الاشاعرة هو:

(التصرف في ملك الغير، أو مخالفة الأمر الذي

تجب طاعته)^(٤).

فلا حقيقة للظلم عند الاشاعرة الذي نزه الباري

تبارك وتعالى نفسه عنه، وكل ممكن عندهم ليس بظلم بل هو عدل^(٥).

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، دار الفكر - بيروت، ط: ١، ١٤١٥هـ: ٧٤٥.

(٢) ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: ١٧٦.

(٣) ينظر: لسان العرب، أبو الفضل ابن منظور، دار صادر - بيروت، ط: ٢، ١٤١٤هـ: ٣٧٣/١٢.

(٤) المواقف، عضد الدين الإيجي بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تح: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م: ج ٣/ ٢٥٨.

(٥) ينظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، تح: د. حمودة غرابسة، مطبعة مصر، ١٩٩٥م: ٧١.

والعدل عند المعتزلة هو: (إن أفعاله كلها حسنة

وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه)^(١).

أما إذا وصف به الفعل فالمراد به: (هو كل فعل

حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو لضره، إلا أن

هذا يقتضي أن يكون خلق العالم من الله عدلا ؛

لأن هذا المعنى فيه، وليس كذلك، فالأولى أن

نقول: هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه)^(٢).

• المطلب الثاني: مفهوم العدل عند المعتزلة

والإمامية

هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة، وإنه صفة

من صفات الباري عز وجل، ولا شك أن العدل عند

المعتزلة هو ضد الظلم، ولهذا فإن المعتزلة يقولون:

بأن أفعال العباد ليست مخلوقة لله عز وجل وحسبوا

هذا من العدل ؛ لأنهم رأوا في أفعال العباد الظلم

والجور، ولهذا نزها الله من خلق أفعال العباد^(٣).

ينتج من هذا التصور هو قولهم بالإيجاب

والمنع في حقه تعالى فيما يتعلق بفعل الظلم من

حيث استحالة منعه عما يقدر عليه، ولذلك اختلفوا

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: د.

عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ط: ٣، ١٤١٦ هـ -

١٩٩٦ م: ١٣٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: د.

عبد الكريم عثمان: ١٣١ - ١٣٢.

(٣) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، تح: ابو العلا

عفيفي، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة، بلا ذكر رقم

الطبعة، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م: ج ٨ / ٢٨٧.

في هذه المسألة^(٤).

وكذلك ينتج عن هذا الأصل هو فعل الصلاح،

وفعل اللطف، ووجوب العوض عن الالام

للمكلفين وغير المكلفين من خلقه، ووجوب

الثواب والعقاب للمكلفين، ووجوب إرسال

الرسل، فأما الصلاح أو الأصلح فهو يجب عليه

تعالى رعايته لعباده هو الأوفق في التدبير والحكمة

في الدين والدنيا^(٥).

أما اللطف عند المعتزلة هو: (إنه يجب عليه

تعالى أن يفعل بالمكلف الألطاف وهو الذي

يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف

هذا القول قولا لأحد من مشايخهم)^(٦).

وأما وجوب العوض فإنهم أوجبوا العوض عن

الالام ؛ لأن ترك العوض يكون قبح، والله تعالى

منزه عن فعل القبح، وإن الألم واقع من فعله تعالى

لعباده، وحيث إن أفعاله كلها حسنة فلا بد للألم من

وجه يحسن لأجله وهو العوض، ولهذا يقول القاضي

عبد الجبار: (اعلم أنه تعالى لا يجوز أن يمكن أحدا

من إيصال الألم إلى غيره إلا إذا كان في المعلوم

عوض يستحقه إما على الله تعالى أو غيره)^(٧).

(٤) ينظر: الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تح:

عبد الكريم عثمان: ١٣٣.

(٥) ينظر: المغني: في أبواب التوحيد والعدل، القاضي

عبد الجبار، تح: ابو العلا عفيفي: ج ١٤ / ٣٧.

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ج ٣ / ٤.

(٧) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٥٠٥.

على وجه يحسن قيل إنه عدل عليه، وإن ما فعله عدل... ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله سبحانه إنه عدل؛ لأن جميع ذلك يفعله بغيره، إما لمنفعة أو لمضرة... ولا يشذ عن أفعاله تعالى شيء إلا ما يتدنه من خلق المكلف وإحيائه؛ لأن ذلك لا يوصف بأنه فعله ليتنفع به الحي أو يضره؛ لأنه نفسه مما به يصح النفع أو الضرر، فيتعذر أن يقال: فيه على ما بيناه إنه عدل، وإن كان من حيث التعارف يوصف بذلك؛ لأنه لا خلاف أن جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة^(٤).

وقد رتبوا على العدل أن أفعال الله تعالى لا يجوز أن تخلوا من حكمة وغرض، بل لابد أن يريد غرضاً ويقصد صلاحاً^(٥)

وخلاصة الأمر إن فروع العلوم الداخلة في العدل لاحصر لها في ذلك.

• العدل عند الإمامية:

يعرف الإمامية العدل بأنه: (هو اعتقاد أنه تعالى عادل في مخلوقاته غير ظالم لهم لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ولا يجور في قضائه ولا يهين في حكمه)^(٦).

(٤) المغني، القاضي عبد الجبار، للمؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة: ج ٦ / ٤٨.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ج ١١ / ٩٢ - ٩٣.

(٦) عقائد الأمامية الاثنى عشر، آية الله إبراهيم الموسوي، المطبعة جاب - قم، بلا رقم الطبعة، ١٣٤٣ هـ - ١٩٨٤ م: ١٨٢.

وكذلك يقول القاضي: (فإن المدح مما يمكن إيصاله إلى مستحقه من دون الإعادة، فكان لا يثبت للإحياء بعد الاماته وجه، وفي علمنا بأنه تعالى يعيد الإحياء بعد الاماته قطعاً دليل على أنه لابد من استحقاق الثواب الذي لا يمكن إيصاله إليهم إلا بالإعادة)^(١).

وأما وجوب العقاب فيرى المعتزلة إلى إنه تعالى حين خلق الخلق خلق فيهم شهوة القبح ونفرة الحسن فلا بد من أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات^(٢).

وأما وجوب إرسال الرسل فيرى المعتزلة أن بعثة الرسل واجبة على الله تعالى؛ لأنها لطف^(٣).

يظهر لنا أن موقف المعتزلة من العدل إنه يتبنى مفهوم التحسين والتقيح العقلين، وإن الحكمة في أفعال الله تعالى لا تعود إلى فاعلها وإنما هي حكمة تعود على المفعول، ولهذا يقول القاضي عبد الجبار: (إعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كل فعل فعله ليتنفع المفعول به على وجه يحسن، أو يضر به، وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فإنه لا يوصف بذلك، فلهذا لا يقال في أكل زيد وشربه، وفيما يفعله من واجب وندب، بأنه عدل ومتى نفع غيره أو أضربه

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٦١٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٦١٩ - ٦٢٠.

(٣) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار: ج ٦ / ١٣.

ولهذا قال الإمام علي رضي الله عنه: (العدل أن لا تتهمه) ^(٣).

وقال جعفر الصادق رحمه الله تعالى: (أما العدل فإن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه) ^(٤).

إن العدل من صفات الله الفعلية، وليس من صفاته الذاتية؛ لأن العدل عبارة عن تنزيه الله تبارك وتعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب، وإن العدل الإلهي في منظور العقيدة الإمامية لا تتعارض مع حرية الله تعالى في أفعاله؛ لأنها منزّهة عن النقص والظلم والقبائح، والعدل في مفهوم الإمامية هو متمم للتوحيد، ومن دون إثبات العدل لا يمكن إثبات النبوة والإمامة والمعاد ^(٥).

ولهذا قال الحلبي: (اعلم أن هذا الأصل أي العدل عظيم تبتني عليه القواعد الإسلامية، بل الأحكام الدينية مطلقاً، وبدونه لا يتم شيء من الأديان) ^(٦).

(٣) نهج البلاغة، أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط: ١، ١٤١٥ هـ: ٧٥٥.

(٤) التوحيد، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق) مؤسسة النشر الإسلامي - إيران، ط: ٧، ١٤٢٢ هـ: ج ١/ ٩٣.

(٥) ينظر: العدل عند مذهب أهل البيت، علاء الحسنون، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، ط: ٢، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م: ١٧ - ٢٠.

(٦) نهج الحق وكشف الصدق، للعلامة الحسن بن يوسف المطهر الحلبي، مؤسسة دار الهجرة - إيران، ط: ١، ١٤٠٧ هـ: ٧٢.

يرى الشيعة الإمامية بأن الله تعالى هو مصدر الخير والفيض سبقت رحمته غضبه وهو الرحمن الرحيم، وأنه منزّه عن فعل القبيح ومنه الشر؛ لأن من صفاته الذاتية العلم ومن صفاته حسن الحكمة، وفعل القبيح منه تعالى يستلزم إما نفي العلم عنه بقبح فعل الشر أو نفي الحكمة عنه تعالى لسوء التدبير، وإن نفي العلم عنه بقبيح فعل الشر يوجد النقص في علمه وإكمال النقص فيه يحتاج إلى من يكمله ليكون عالماً مطلقاً له تمام العلم ووجود من يكمل فيه هذا النقص يجعله ممكن الوجود كسائر المخلوقات المفتقرة إلى الكمال ويخرج عن كونه واجب الوجود ^(١).

فلو كان يفعل الظلم والقبح تعالى عن ذلك فإن الأمر لا يخلو عن أربعة صور:

١- إن يكون جاهلاً بالأمر فلا يدري أنه قبيح .
٢- إن يكون عالماً به ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه.

٣- إن يكون عالماً به وغير مجبور عليه ولكنه محتاج إلى فعله .

٤- إن يكون عالماً به وغير مجبور عليه ولا يحتاج إليه، فينحصر في أن يكون فعله له تشهياً وعبثاً ولهواً ^(٢).

(١) ينظر: المصدر نفسه: ١٢٨.

(٢) ينظر: عقائد الإمامية، للشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٤ هـ) بلا ذكر رقم طبعة والسنة: ٦٤ - ٦٥.

وذلك لأمرين أحدهما أنه مضاد للعقل، وثانيهما أنه مخالف لروح الشرع، لقد اعتمد ابن رشد على الدليل العقلي في ذلك وهو أنه هنالك أشياء حسنة وأخرى قبيحة، وإن الحسن والقبح هما ذاتيان وليس أمرين اعتباريين كما ظن بذلك الأشعرية، بل هما حقيقتان فقولهم هذا مضاد للعقل ؛ لأن الشرع لا يحدد صفة القبح أو صفة الحسن في مفهوم الشيئية ؛ لأنه لجاز القول بأن الشرك بالله ليس قبيحا في ذاته إذا فرضنا أن الشرع جاء ينادى به بدلا من التوحيد وأما رأيهم أنه يخالف روح الشرع ؛ لأنه يناقض كثيرا من الآيات القرآنية التي تتعلق بالظلم والقبح والشر، والتي تنفيه عن الحق سبحانه وتعالى منها قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فُصِّلَتِ الْآيَةُ ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضْعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النِّسَاءُ الْآيَةُ ٤٠]، وغير ذلك من الآيات القرآنية^(٣).

وبهذا القول فإنه يساير المعتزلة ومعهم الفلاسفة الذين يقولون: بالحسن والقبح العقلين، ويوافقهم في أن الله يفعل الصلاح والأصلح لعباده^(٤).

ولهذا يصفهم بأنهم أصحاب بدعة ؛ لأنهم يقولون: إنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أي وهو الكفر، وإنهم يفهمون الآيات التي تتعلق بهذه

وبناء على هذا فإنه هنالك صلة بين العدل والمعاد في المنظور الشيعي ؛ لأن الاعتقاد بالعدل الإلهي هو الذي يستلزم الاطمئنان بالوعد الإلهي وتحقق المعاد وإثابته تعالى للمحسن وعقوبته للمسيء في دار الآخرة، ولهذا دافعوا الإمامية بقوة عن هذا التفسير، وجعلوه من أصول مذهبهم بخلاف الاشاعرة الذين فسروا العدل بصورة تؤدي إلى نفيه^(١).

ينتج من هذا الكلام هل أن الله تعالى قادر على فعل القبيح أجاب الطوسي عن ذلك أنه يجوز ويستدل الطوسي بعدة أدلة منها :

- ١- إنه تعالى خالق الكمال العقل فينا، وهو مجموع علوم مختلفة من العلم بالمشاهدات، وعليه فإن القادر على شيء قادر على جنس ضده.
- ٢- إن القبيح من جنس الحسن، فضرب الطفل تأديبا حسن بينما هو في الحقيقة هو ظلم .
- ٣- إن الله قادر على الأجناس كلها فهو كذلك قادر على ما لانهاية له من كل جنس، وذلك بمقتضى قدرته النفسية^(٢).

• المطلب الثالث: مفهوم العدل عند ابن رشد

رفض ابن رشد مفهوم العدل عند الاشاعرة،

(١) ينظر: العدل عند مذهب أهل البيت، علاء الحسنون: ٢١.

(٢) ينظر: النظريات الكلامية عند الطوسي، علي محمد جواد، دار المحجة البيضاء - بيروت، ط: ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م: ١١٩-١٢٠.

(٣) ينظر: سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، د. محمود قاسم: ١٠١-١٠٢.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٠٢.

المسألة فهما حرفيا، ولهذا فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى، واعتمادهم على التأويل هو تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور، ولذلك احتاجوا إلى التأويل بأن الله خالق كل شيء وإن منها الخير والشر^(١).

• **المطلب الرابع: مفهوم العدل عند الاشاعرة والماتريدية**

إن الاشاعرة قد اعتمدوا على مفهوم العدل الإلهي على عدة أصول وهي كما يأتي:

١- ذهب الاشاعرة إلى نفيتهم فيما يتعلق بالحسن والقبح الذاتيين في الأفعال، فليس للأفعال عندهم معان من الحسن والقبح يفعل الله لأجلها أو يتركها، وعليه فهما أمران اعتباريان، فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة، بل ذلك يرجع إلى الشرع^(٢).

٢- نفيتهم للإيجاب العقلي على الله تعالى، فلا يجب على الله تعالى شيء؛ لأنه تعالى هو المالك على الإطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء، فلا يتوجه إليه إلزام أصلا على فعل من الأفعال^(٣).

٣- إن الحكمة والتعليل في أفعاله تعالى لا يجوز عندهم، ولهذا يجوز عندهم أن يفعل الله تعالى كل ماله فعله بدون مراعاة الحكمة أو المصلحة، بل هو بمحض المشيئة والقدرة؛ لأن خلق العالم بما فيه من المخلوقات والأعراض ليست لعله ولا لحكمة بل هي تعود إلى القدرة والمشيئة، ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون^(٤).

٤- ليس هنالك علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات، فليس الطاعة عند الاشاعرة سببا في الثواب، ودخول الجنة، وكذلك العكس في المعاصي الذي يترتب عليها دخول النار، فالفاعل في الحقيقة هو الله تعالى، وقد أجرى العادة بأن يحدث المسبب عند حدوث السبب، فالعلاقة عندهم هي علاقة اقتران عادي^(٥).

ولهذا استطاع الأشاعرة أن يثبتوا لله صفة الخالقية، وينزهوه عن صفة الظلم، واثبتوا لله تعالى صفة العدل، ولهذا قال الغزالي: (الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح...) ^(٦).

(١) ينظر: المصدر نفسه: ١٠٣ - ٢٣٧.

(٢) ينظر: شرح المواقف، الجرجاني، تح: أحمد المهدي، مكتبة الأزهر - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م: ج ٨ / ١٨٥.

(٣) ينظر: شرح العقائد العضدية مع حاشية الكليني، جلال الدين الدواني، مطبعة دار سعادات: ج ٢ / ١٨٥ - ١٨٩.

(٤) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، مكتبة الثقافة الدينية - مصر: ٣٩٧.

(٥) ينظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، محمد العروسي، دار حافظ - جدة، ط: ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م: ١٧٩ - ١٨٠.

(٦) (الاقتصاد في الاعتقاد) أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤٠٩هـ: ١١٥.

كان سببهما الجهل والحاجة^(٣).
ثم إن الدليل الذي دل أن لا اختراع إلا من الله تعالى يوجب أن كل حادث كان باختراعه، قبيحا كان ذلك الموجد أو حسنا سفها كان أو حكمة، وإن الحكمة عند الماتريديّة مالها عاقبة حميدة بخلاف السفه التي تخلو من العاقبة الحميدة^(٤).
وإذا ثبت هذا فإن المعصية هي من خلق الله تعالى، والله تعالى مختار في تخليق ما يخلق غير مضطر فيه، ولا اختيار بدون الإرادة ينتج من ذلك أن ما وجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى^(٥).

ثم إن الماتريديّة يقولون: إن ما علم الله تعالى أن يوجد أراد وجوده شرا كان أو خيرا، قبيحا كان أو حسنا، طاعة كان أو معصية والعكس كذلك هو ما علم الله تعالى أن لا يكون أراد أن لا يكون شرا كان أو خيرا قبيحا كان أو حسنا^(٦).

* * *

(٣) ينظر: كتاب التوحيد، ابو منصور الماتريدي: ١٦٠.

(٤) ينظر: تبصرة الأدلة، ابو معين النسفي: ج ٢/ ٢٤٩.

(٥) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، ابو المعين النسفي،
تح: حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية - مصر،
ط: ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م: ٣١٤.

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٣١٤.

ولهذا ذهب الاشاعرة إلى عدم الملازمة بين الإرادة والرضى؛ لأن الكفر غير مرضي وهو مراد له تعالى، فهما أمران مفترقان عنده، وتقرير ذلك أن الكفر واقع، وكل واقع مراد الله تعالى، وإلا لم يقع، إذ كل حادث لابد له من مخصص يخصصه بوقت حدوثه، وهو لا يكون إلا بالإرادة، فالكفر مراد لله تعالى وليس بمرضي، ينتج من هذا الشكل الثالث بعض المراد ليس بمرضي، وهو المطلوب^(١).

وذهب بعضهم إلى جواز التخصيص بلفظ الإرادة بالكفر والمعاصي، ولم يجعل فيه سوء أدب بوضوح في الفرق بين المخترع للشيء والمتصف به، ومنهم من فرق بين التعبير في مقام التعليم والإيضاح لمتعلق الإرادة فيصح التعميم والتخصيص مطلقا وبين غيره^(٢).

أما عند الماتريديّة إن الجور والسفه قبيحان، وأن العدل والحكمة حسنان، ولهذا ذهب ابو منصور الماتريدي إلى أن الحكم على شيء قد يتغير ربما يكون حكمة في موطن، وفي موطن آخر سفه، وإذا ثبت هذا أي حسن الحكمة والعدل، وقبح السفه والجور لزم وصف الله تعالى في أقل ما يوصف أنه حكيم، وعدم إلحاق وصف الجور والسفه؛ لما

(١) ينظر: المسائل الخلافية بين الاشاعرة والماتريديّة،
بسام عبد الوهاب الجابي: ٩٧.

(٢) ينظر: العقيدة الوسطى وشرحها، ابو عبد الله السنوسي:

الخاتمة

٧- يتضح لنا من خلال هذا البحث بأن فهم الاشاعرة هو أقوى من فهم ابن رشد من حيث التعامل مع الدليل .

٨- لم يسلم الماتريدية والاشاعرة لابن رشد في مسألة الجسمية ؛ لأن تفهيمهم خلاف الحق قصداً إلى التجهيل محال سواء فرض فيه مصلحة أو لم تفرض، بل ذهب الماتريدية من تعديل مسار العوام في فهم العقيدة الإسلامية.

٩- تبين لنا بأن أهل الشريعة لم يثبتوا الجهة لله تعالى كما ادعى ذلك ابن رشد، وقد اعتمدنا على ذلك من أقوال العلماء.

١٠- أما في مسألة العلم تبين لنا بأن الموجودات من الأزل إلى الأبد كل معلوم له في وقته أي تعلق تنجيزي قديم، وليس لها تعلق صلوحى ولا تنجيزي حادث.

١١- نفى ابن رشد على نفى الإرادة كصفة قديمة لله تعالى ؛ لأن ابن رشد يبنى تصويره على أن الإله علة والعالم معلول له، وتبين لنا ضعف هذا الرأي الذي فنده علماء الكلام .

١٢- ذهب ابن رشد إلى أن كلام الله قديم، وإن اللفظ الدال عليه هو مخلوق لله تعالى للبشر، وإن هذه الألفاظ التي ننطقها هي فعل لنا.

١٣- اثبت ابن رشد السمع والبصر، وقال: إنها تختصان بمعان مدركة في الموجودات، وإن الفعل لا يستطيع أن يدركها، وإنها تعود إلى صفة العلم .

١٤- إن الحسن والقبح عند ابن رشد هما ذاتيان،

بعد طوي صفحات البحث الأخيرة وصلت إلى بعض النتائج التي انهي بها بحثي هذا وهي:

١- إن ابن رشد نقد الاتجاه الكلامي الذي ظهر عند الاشاعرة على وجه الخصوص، من حيث طريقة إثبات العقائد الدينية .

٢- يميل إلى التأويل في النصوص القرآنية ؛ لأنه يرى أن الفلسفة لا يمكن أن تستوعب الأفكار العقدية أو العقلية، إلا عن طريق التأويل.

٣- إنه كان يميل إلى الدليل البرهاني، الذي يذهب ابن رشد إلى كونه أسمى صور اليقين.

٤- نجد من خلال البحث أنه تأثر بمنهج الفلاسفة، وخصوصاً أرسطو.

٥- تبين لي من خلال البحث أنه أجهد نفسه في الجمع بين الشريعة وعلم الفلسفة فيما يتعلق بعلم الكلام.

٦- إن العلاقة بين الأسباب هي علاقة ضرورية، وإن هذا المنهج أخذه من فلسفة أرسطو، وهو مفهوم الاتصال، وتبين لنا أن هذا الموقف غير صحيح بل أن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى، ولا توجد علاقة ضرورية أو حتمية بين الأسباب ومسبباتها، بل أن العادة جرت على ربط كل حادث من الحوادث بجملة علامات وإمارات تدل عليه.

وليس أمرين اعتباريين كما ذهب بذلك الاشاعرة.

١٥- لم يساير الاشاعرة في مفهوم العدل في تصورهم، وقال: إنه يتعارض مع العقل وكذلك الشرع.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١. إيكار الأفكار في أصول الدين للأمام سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١هـ) تح: ا. د. احمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، ط: ٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٢. أبو الحسن الأشعري، د. حمودة غرابة، مطبعة البحوث الإسلامية - مصر، بلا ذكر رقم طبعة، ١٣٩٣هـ - ١٣٧٣م.

٣. الإحكام في أصول الأحكام ابن حزم الظاهري، تح: احمد شاكر، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط: ٢، ١٩٨٣م.

٤. أرسطو المعلم الأول، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٥٨م.

٥. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للإمام الحرمين عبد الملك الجويني، مطبعة مصر، ط: ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٦. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، دار المعارف، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٥٧م.

٧. إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، عبد الله الهجري، دار المشاريع الخيرية - بيروت، ط: ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٨. الاعتماد، لأبي البركات النسفي، تح: خالد نهاد مصطفى، المكتبة الوطنية - بغداد، ط: ١،

* * *

- ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م. ١٩. تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر الدمشقي، دارا لفكر - دمشق.
١٠. الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، ط: ٥، ١٩٨٠م.
١٠. الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤٠٩هـ.
١١. الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١٢. إجماع العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٠م.
١٣. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للقاضي الباقلاني، تح: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الخانجي، ط: ٢، ١٩٦٣م.
١٤. البيان، للباقلاني، تح: المكارثي، مكتبة شرقية - بيروت، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٥٨م.
١٥. تاج العروس، محب الدين أبو الفيض الزبيدي، دار الفكر، بلا رقم طبعة، ١٩٩٤.
١٦. تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، مطبعة القاهرة - مصر.
١٧. تبصرة الأدلة في أصول الدين أبو معين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ) تح: د. حسن آتاي وشعبان علي دوزكون، نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، تركيا، ١٩٩٠م.
١٨. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو مظفر الاسفراييني (٤٧١هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٢٠. تحفة المريد، إبراهيم اللقاني، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣.
٢١. التحقيق التام في علم الكلام محمد الحسيني الظواهري، مطبعة حجازي - القاهرة، ط: ١، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٩م.
٢٢. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.
٢٣. تفسير الرازي، فخر الدين الرازي، مطبعة ميسلون، القاهرة، ١٩٦٤م.
٢٤. التمهيد أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) تح: د. محمد عبدا لهادي أبو ريده، مطبعة دار الفكر العربي - القاهرة، بلا ذكر رقم طبعة، ١٩٤٧م.
٢٥. التمهيد لقواعد التوحيد، للإمام أبي المعين النسفي، تح: حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية - مصر، ط: ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٦. تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، د. خالد كبير علال، دار كنوز الحكمة - الجزائر، ط: ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
٢٧. تهافت التهافت ابن رشد محمد بن أحمد أبو الوليد، مطبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ط: ١، ١٩٩٨م.

٢٨. تهافت الفلاسفة، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تح: سليمان دنيا، دار المعارف، ط: ٦، ١٩٥٧ م.
٢٩. تهافت الفلاسفة، للغزالي، تقديم: د. جيراد جهامي، دار الفكر - بيروت، ط: ١، ١٩٩٣ م.
٣٠. تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تح: محمد عوض مرعي، دار إحياء التراث، بيروت، ودار الفكر المعاصر، ط: ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ م.
٣١. التوحيد للشيخ ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابوية القمي (الشيخ الصدوق) مؤسسة النشر الإسلامي - إيران، ط: ٧، ١٤٢٢هـ.
٣٢. جامع العلوم في مصطلح الفنون، الأحمد نكري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.
٣٣. جمهرة اللغة، ابو بكر محمد بن الحسن الأردني البصري (٣٢١هـ) مكتبة المثنى - بغداد.
٣٤. خلاصة الأثر في اعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين فضل الله المحجي، تح: محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م.
٣٥. خلاصة علم الكلام، د. عبدا لهادي الفضلي، دار المؤرخ العربي - بيروت، ط: ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣ م.
٣٦. الروض المربع شرح زاد المستنقع، لمنصور بن يونس البهوتي، مكتبة الحديث - الرياض.
٣٧. سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط: ٢، ١٩٦٤ م.
٣٨. شرح الأسماء الحسنی، محمد بن عمر فخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي، ط: ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤ م.
٣٩. شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدا لجبار، تح: د. عبدا لكريم عثمان، مطبعة وهبة - القاهرة، ١٩٦٥ م.
٤٠. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدا لجبار، تح: د. عبدا لكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ط: ٣، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦ م.
٤١. شرح البيجوري على جوهرة التوحيد، ابراهيم البيجوري (ت ١٢٧٧هـ) مطبعة القاهرة، ١٩٦٤ م.
٤٢. شرح السنوسية الكبرى، للأمام أبي عبدا لله السنوسي، مطبعة دار القلم - الكويت، بلا ذكر رقم الطبعة والسنة.
٤٣. شرح العقائد العضدية مع حاشية الكلنبوي، جلال الدين الدواني، مطبعة دار سعادات.
٤٤. شرح العقائد النسفية، للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩١هـ) دار البيروتي، ط: ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م.
٤٥. شرح المقاصد سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدا لله التفتازاني، دار المعارف - باكستان، ط: ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م.

٤٦. شرح المقدمات في علم التوحيد، للأمام المتكلم أبي عبد الله محمد بن يوسف، تح: سليم فهد شعبانية، دار البيروتي - دمشق، ط: ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٤٧. شرح المواقف، للجرجاني، تح: أحمد المهدي، مكتبة الأزهر - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م.
٤٨. شرح جوهرة التوحيد اتحاف المريد بجوهرة التوحيد، للعلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (ت ٩٧١ هـ) ومعه النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفلاح - حلب، ط: ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
٤٩. شرح عقيدة الإمام الغزالي، للعارف بالله أحمد زروق (٨٩٩ هـ) تح: د. محمد عبد القادر نصار، دار الكرز - مصر، ط: ١، ٢٠٠٧ م.
٥٠. الصحاح في اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: محمد زكريا يوسف، دار العلم للملايين - بيروت، ط: ٤، ١٩٩٠ م.
٥١. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، دار القلم - دمشق، ط: ٨، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
٥٢. العدل عند مذهب أهل البيت، علاء الحسون، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، ط: ٢، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
٥٣. عقائد الإمامية، للشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٤ هـ) بلا ذكر رقم الطبعة وسنة.
٥٤. عقائد الأمامية الاثنى عشر، آية الله إبراهيم الموسوي، المطبعة جاب - قم، بلا رقم الطبعة، ١٣٤٣ هـ - ١٩٨٤ م.
٥٥. العقل والنقل عند ابن رشد، محمد أمان بن علي الجامي، مطبعة الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة.
٥٦. العقيدة النظامية في أركان الإسلامية عبد الملك الجويني، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية - القاهرة، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٥٧. العقيدة النورية في اعتقاد الأئمة الأشعرية، لإمام أبي الحسن علي النوري (ت ١١١٨ هـ) مع شرح مبلغ الطالب إلى المعرفة المطالب للشيخ أبي الحسن علي بن محمد، تح: الحبيب بن طاهر، مطبعة اليمامة للنشر - دمشق، ط: ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٥٨. العقيدة الوسطى وشرحها، للسنوسي، تح: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
٥٩. علم الكلام ومدارسه، د. فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة والسنة.
٦٠. عيون المسائل، ابو النصر الفارابي، ضمن مجموعة من طبع السلفية - بمصر، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩١٠ م.
٦١. غاية المرام، سيف الدين الأمدي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

٦٢. الفرق بين الفرق، أبو منصور البغدادي (٢٤٩هـ) تح: محمد عثمان، مكتبة ابن سينا - القاهرة.
٦٣. قانون التأويل، للغزالي، مطبعة الجندي - القاهرة، ١٩٨٥ م.
٦٤. قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب الفرق، حسن محرم السيد الجويني، دار الهدى للطباعة - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٩٦ م.
٦٥. القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد، للعلامة محمد بخيت، المطبعة الخيرية - مصر، ط: ١، ١٣٢٦ هـ.
٦٦. كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) تح: د. بكر طوبال اوغلي، ود. محمد أروشي، دار صادر - بيروت، بلا ذكر رقم الطبعة ولا سنة.
٦٧. كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي ت ٣٣٣هـ تح: د. فتح الله خليف، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٧٠ م.
٦٨. كتاب التوحيد، للعلامة محمود أبو دقيقة، دار الطباعة الحديثة - بمصر، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م.
٦٩. كتاب التوحيد للماتريدي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
٧٠. كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، بلا ذكر رقم الطبعة والسنة.
٧١. كشاف اصطلاحات الفنون، للعلامة محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان - بيروت، ط: ١، ١٩٩٦ م.
٧٢. الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد: ٤٩، و المسامرة في شرح المسامرة، كمال الدين محمد بن محمد الشافعي المعروف ابن أبي شريف، دار كتب العلمية - بيروت، ط: ١، ٢٠٠٢ م.
٧٣. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
٧٤. لسان العرب، لأبي الفضل ابن منظور، دار صادر - بيروت، ط: ٢، ١٤١٤ هـ.
٧٥. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي (ت ٧١١هـ) دار صادر - بيروت، ط: ١، بلا ذكر رقم السنة.
٧٦. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، تح: د. حمودة غرابة، مطبعة مصر، ١٩٩٥ م.
٧٧. المجموع من المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٩٦٥ م.
٧٨. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد

- القادر الرازي، تح: محمود خاطر، مكتبة لبنان - بيروت، ط: ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٧٩. المرشد المفيد إلى علم التوحيد، د. عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٨٠. المسامرة شرح المسامرة، كمال الدين محمد بن محمد الشافعي المعروف بابن أبي شريف المقدسي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ٢٠٠٢م.
٨١. المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٨٢. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، محمد العروسي، دار حافظ - جدة، ط: ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٨٣. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت.
٨٤. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، د. محمد عمارة، دار الشروق - مصر، ط: ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٨٥. معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت، ط: ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٨٦. معجم مقاييس اللغة أحمد بن فارس، دار الفكر - بيروت، ط: ١، ١٤١٥هـ.
٨٧. معيار العلم في فن المنطق، للغزالي، دار الهلال، ط: ١، ١٩٩٣م.
٨٨. المغني، للقاضي عبد الجبار، تح: أبو العلا عفيفي، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
٨٩. المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تح: الأب جورج قنواتي، مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة، بلا ذكر رقم الطبعة وسنة.
٩٠. المغني للقاضي عبد الجبار، للمؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، بلا ذكر رقم الطبعة والسنة.
٩١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٩٢. مقالة اللام من كتاب أرسطو عند العرب عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، ط: ٢، ١٩٧٨م.
٩٣. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار القلم - بيروت، ط: ٥، ١٩٨٤م.
٩٤. الملل والنحل، الشهرستاني، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٢هـ.
٩٥. الملل والنحل، للشهرستاني، المطبعة الأدبية - بمصر، بلا ذكر رقم الطبعة، ١٣١٧هـ.
٩٦. المواقف، عضد الدين القاضي عبد

- لرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب - بيروت. تح: الفردجيوم، وكتبة المتنبي - بغداد.
٩٧. المواقف، عضد الدين عبدا لرحمن بن أحمد الإيجي، تح: د. عبدا لرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط: ١، ١٩٩٧ م.
٩٨. المواقف عضد الدين الإيجي بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تح: د. عبدا لرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط: ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٩٩. نشأة الفكر د. النشار، مطبعة الأنجلو المصرية، ج ١ / ط: ٣، ١٩٦٥ م، ج ٢ / ط: ٢، ١٩٦٤ م.
١٠٠. نظريات الإسلاميين في الكلمة، د. أبو العلا عفيفي، مجموعة محاضرات بمجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ١٩٣٤ م.
١٠١. النظريات الكلامية عند الطوسي، علي محمد جواد، دار المحجة البيضاء - بيروت، ط: ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
١٠٢. نظرية المعرفة عند ابن رشد، محمود قاسم، الأنجلو المصرية، بلا ذكر رقم الطبعة ولا سنة.
١٠٣. نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختبار في الفكر والعقل د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٩٩٨ م.
١٠٤. نهاية الأقدام في علم الكلام، للشهرستاني، تح: الفردجيوم، وكتبة المتنبي - بغداد. ١٠٥. نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، مطبعة مثنى - بغداد.
١٠٦. نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، مكتبة الثقافة الدينية - مصر.
١٠٧. نهج البلاغة أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط: ١، ١٤١٥ هـ.
١٠٨. نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحسن بن يوسف المطهر الحلي، مؤسسة دار الهجرة - إيران، ط: ١، ١٤٠٧ هـ.
- * * *

