

القسم الثاني:

الآراء الكلامية والفلسفية لأبي رشيد النيسابوري

obeikandi.com

ثانياً :القسم الثاني :الآراء الكلامية والفلسفية لأبي رشيد
النيسابوري

الفصل الأول :المشكلة الإلهية عند أبي رشيد النيسابوري

الفصل الثاني :المشكلة الطبيعية عند أبي رشيد النيسابوري

الفصل الثالث : المشكلة الإنسانية عند أبي رشيد النيسابوري

obeikandi.com

الفصل الأول: المشكلة الإلهية عند أبي رشيد النيسابوري

obeikandi.com

الفصل الأول :المشكلة الإلهية عند أبي رشيد النيسابوري :

أولاً :قضية تنزيه الله تعالى والربط بينها وبين البحث في الذات والصفات

ثانياً :مفهوم العقل عند أبي رشيد النيسابوري

ثالثاً :الدلالات المعرفية الأربعة

رابعاً :نفي التقليد بمستوياته

خامساً :اعتماد المكلف على النظر والاستدلال لمعرفة الله تعالى

سادساً :الكلام في الطريق الذي يكون النظر فيه مؤدياً إلى معرفة الله تعالى

سابعاً :الكلام في المقدمات الأساسية المؤدية إلى القول بحدوث الأجسام ،وإلى

ضرورة وجود المحدث لها

ثامناً :إثبات المحدث الصانع القديم تعالى

تاسعاً :مبحث الصفات :

أولاً :صفات الإثبات

ثانياً :صفات النفي

أولاً :صفات الإثبات :

١- القدرة ٢- العلم ٣- الحياة ٤- السمع والبصر والإدراك

٥- الوجود ٦- القدم

ثانياً :صفات النفي :

١- الحاجة ٢- الجسمية ٣- الغرض ٤- الرؤية ٥- الشريك

والثاني .

obeikandi.com

أولاً: قضية تنزيه الله تعالى ، والربط بينها وبين البحث في الذات والصفات :
لا يخالف أحد من المعتزلة في القول بالأصول الخمسة ، وهذه الأصول الخمسة هي: التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^١ .

وقد بلغ من تقدير رجال المعتزلة لهذه الأصول الخمسة أن قال فيها الخياط: لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ، ويقولون بالتنبيه ، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ، ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام . وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة ، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي^٢ .

وقد اجتمع رجال المعتزلة حول هذه الأصول الخمسة ، رغم أنه قد كانت فيما بينهم اختلافات في الفروع . ويذهب الملطي إلى القول بأن رجال المعتزلة كانوا يتمسكون بهذه الأصول ، فيوالون ويعاونون على أساسها ، متبرئين ممن خالفهم فيها " ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم " ^٣ .

ويوضح القاضي عبد الجبار سبب توقف رجال المعتزلة على هذه الأصول الخمسة ... فيقول : لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول : ألا ترى أن خلاف الملعدة والمعطلة والذهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد ، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل ، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد ،

^١ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة . ص ٦ ، ١١ ، ٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١١ ، الملطي: التنبيه والرد ص ٢٢ ، ٢٣ ، أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف . ص ١٠ ، المسعودي: مروج الذهب ج ٢ ص ٢٢٤ ، ٢٢٥

^٢ الخياط: الانتصار . ص ١٢٧ ، وقد اعتبر المعتزلة " التوحيد والعدل مقابل طبيعة الله في وحيه الإنسان ، واعتبروا الوعد والوعيد مقابل طبيعة الإنسان ومصيره ، واعتبروا بمرله بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متعلقين برؤية الواقع السياسي والأخلاقي " انظر: د. عبد الستار الراوي: فلسفة العقل . ص ١٣

^٣ القاضي عبد الجبار: فصل الاعتزال . ص ٤٢٦ ، الملطي: التنبيه والرد . ص ٢٧

وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^١ ؟

وأبو رشيد النيسابوري في بحثه في " المشكلة الإلهية " والتي يتناول فيها : الله تعالى وذاته وصفاته وأفعاله ، لا يخالف ما يعم سائر رجال مدرسة الاعتزال من الذهاب إلى التنزيه المطلق لله تعالى ، وإثبات ذات الله تعالى ذاتاً قديمة ، ونفي الصفات الزائدة على ذات الله تعالى^٢ . وهذا عند المعتزلة هو التوحيد .

وحقيقة الأمر ، فإن القول بالتوحيد وإعلان أن الله تعالى إله واحد لا شريك له ، هو أمر لم تقل به المعتزلة أو تنفرد به وحدها ، لأن التوحيد هو أول " المعلوم من الدين بالضرورة " حيث إنه أهم أصل من أصول الإسلام ، فالتوحيد المطلق شعار الإسلام الأول ... وإلى ذلك تشير الآيات الكريمة :

" أنتم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ؟ قل : لا أشهد ، قل : إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون " ^٣ .

" وقال الله : لا تتخذوا إلهين اثنين ، إنما هو إله واحد ، فإياي فارهبون " ^٤ .
 " أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ؟ قل : الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار " ^٥ .

" وإلهم إله واحد ، لا إله إلا هو الرحمن الرحيم " ^٦ .

^١ - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٢٤ ، الحياط : الانتصار . ص ٢٤ ، ٢٥ .
^٢ - القاضي عبد الجبار : المحیط بالتكليف . ص ٢٥ ، ١٠٧ ، أبو رشيد : ديوان الأصول . ص ٦٠ ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق د. فوقية حسين محمود . دار الكتاب ١٩٨٧ م ط ٢ ص ١٠٦ وما بعدها ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، السهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٤٢ : ٤٥ ، الإسفرايني : التبصير في الدين . ص ٣٧ ، والإمام مالك يذهب إلى القول بأن البحث في هذه المسائل العقائدية " بدعة " و " نقص من الإيمان " ، حتى أنه قال : كلما جاء رجل أحد من رجل بغص مما يرك به جربيل !!! انظر : محمد أبو رهرة : مالك . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٧ م ط ٢ ص ١٠ ، ٢٧ .

^٣ - سورة الأنعام : آية رقم ١٩

^٤ - سورة النحل : آية رقم ٥١

^٥ - سورة الرعد : آية رقم ١٦

^٦ - سورة البقرة : آية رقم ١٦٢

" قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد " ^١ .

بل إن التوحيد عقيدة إلهية ، أرسل الله تعالى بها رسله أجمعين ، ومن ثم فلا خلاف بين ما جاء به موسى وحياً من عند الله تعالى ، وما قاله عيسى ، وما قاله محمد - عليهم جميعاً الصلاة والسلام - وإلى تلك القضية تشير الآية القرآنية الكريمة " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه " ^٢ .

لكن تبقى للإسلام ميزته الكبرى ، في أنه " لا شيء أكثر وضوحاً وأقل غموضاً من أصول الإسلام القائلة بوجود إله واحد " و " للإسلام أن يباهي بأنه أول دين أدخل التوحيد إلى العالم " ^٣ .

وإلى ذلك جاء انقول " ونحن إذا نظرنا إلى عقائد الإسلام الجوهريّة ، نستطيع أن نقول إن أكثر هذه العقائد جوهرية هي عقيدة التوحيد ، فبسبب من التأكيد والإلحاح اللذين كانا من نصيب عقيدة التوحيد في القرآن الكريم ، وبسبب من رد الفعل الحاسم الذي كان لدى الجماعة الإسلامية الأولى ضد عبادة الأصنام التي كانت رمزاً لتفريق هويات الإنسان العربي في شبه الجزيرة ، وبسبب من الدواعي الملحة لدى هذا الإنسان للتوحيد السياسي والاجتماعي حتى يتمكن من صد الأخطار الخارجية الآتية من الحبشة وبيزنطة وفارس ، وبسبب من سقوط العقائد التوحيدية - الموسوية والعيسوية - القديمة في هوة التجسيم والتجسيد والخلول والتشبيه ، قاربت - أحياناً - حد الوثنية ... بسبب من كل هذه الأشياء تحولت عقيدة التوحيد الإسلامية إلى المحور الأول والأساسي الذي ترتبط به وتطور من حوله وتنطبع بطابعه مختلف عقائد الإسلام " ^٤ .

^١ - سورة الصمد : الآيات رقم ١ : ٤

^٢ - سورة الشورى : آية رقم ١٣

^٣ - جوستاف لويون : حضارة العرب . ترجمة . عادل رعيتر . مطبعة الحلبي . القاهرة .

ص ١٢٥

^٤ - د. محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف . القاهرة . ط ٢

ص ٣٤

ذلك كله ، مع تسليمنا - وإيماننا - بأن كل الأديان السماوية تدعو إلى التوحيد ، لكن الإسلام كان أوضح هذه الأديان دعوة إلى التوحيد الخالص .

وقد اتضح لنا مما سبق أن التوحيد أصل أولي من أصول الإسلام^١ ، ولذلك ربط المعتزلة توجهاتهم العقائدية به ، حتى صاروا "أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام"^٢ وأنهم قد حددوا الكثير من المفهومات ، وأقاموا الكثير من المقدمات والأدلة حتى "يتضح معنى التوحيد ، وتتجلي حقيقته في مقابل كثير من التصورات والمذاهب الباطلة"^٣ .

والتوحيد في أصل اللغة عبارة " عما به يصير الشيء واحداً ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن إلا وهو واحد "^٤ .

وأما التوحيد في اصطلاح المتكلمين فهو " العلم بأن الله تعالى واحد لا يُشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً ، على الحد الذي يستحقه ، والإقرار به . ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم والإقرار جميعاً ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً "^٥ .

والتوحيد عند المعتزلة من " اللزوميات " لكل مكلف^٦ ، حيث إن المكلف عندهم يلزمه " أن يعرف القديم تعالى بما يستحقه من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ،

^١ في الحديث الشريف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : نبي الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإيقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً . انظر : ابن حجر : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٣٠١ هـ . مج ١ ص ٤٢

^٢ الحياط : الانتصار . ص ٣٧

^٣ أبو رشيد : ديوان الأصول . ص ٤ ، حولد ريهز : العقيدة والشرعة في الإسلام . ص ١٠٣ ، ابن حزم : الفصل في الملل والنحل . مكتبة السلام العالمية . القاهرة . ط ١ ج ٢ ص ١٩

^٤ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٢٨ ، أبو رشيد : المسائل في الخلاف . ص ٢٣٣

^٥ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٢٨ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . تحقيق د. محمد عمارة . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١ م ط ١ ص ١٦٩

^٦ يذهب أبو حامد الغزالي إلى إنكار ذلك ما لم يبعث الله تعالى رسولا بالشرع ، على العكس مما يذهب إليه المعتزلة ، الذين يذهبون إلى اعتبار العقل موجبا ولو لم يرد شرع ، وفي ذلك يقول أبو حامد الغزالي : ننعى أنه لو لم يرد شرع ، لما كان يجب على =

ويعلم ما يجب له في كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت ، وما يستحقه في وقت دون وقت ، ثم يعلم أن من هذا حاله لا بد أن يكون واحداً لا ثاني له يُشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه ^١ .

والكلام في إثبات الله تعالى وجوده ، وفي إثبات صفاته - وهو كلام في التوحيد ، عند النيسابوري كما عند غيره من المعتزلة - مقدم على الكلام في بقية الأصول .

ثانياً : مفهوم العقل عند أبي رشيد النيسابوري :

لقد جرت عادة علماء الكلام من المعتزلة أن يمهّدوا بمسألة النظر العقلي ووجوبه ، ثم بالكلام في تعيين الطريق التي يكون النظر فيها مؤدياً إلى معرفة الله تعالى . ويؤسس المعتزلة بناءهم الفكري والعقائدي على تقويم العقل والتعويل عليه ، تأسيساً على نظرهم الراقية إلى العقل ، واعتباره الأصل الأول في المعرفة والبرهان ، وهو الحجة التي يحتاجون بها والمعياري الذي يرضونه ^٢ ، ولهذا جاء القول " يعتبر واصل بن عطاء العقل أحد المصادر التي يُعرف بها الحق إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع " ^٣ و " إنا لا نجوز شيئاً لا يُعقل ، وإنما نجوز ما هو معقول " ^٤ و " التكليف

= العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته ، خلافاً للمعتزلة ، حيث قالوا إن العقل بمجرد موجبه . انظر : أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٦ م ص ٩٢ .
^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٢٩ ، ١٢٨ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢١ : ٢٥ ، القاضي عبد الجبار : المغني . ج ٤ " رؤية الباري " تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، د. أبو الوفا التفتازاني . ص ٢٤١ ، أبو رشيد : الديوان . ص ٤٥٧ ، أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٥٤ ، ٥٥ .

^٢ القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٦٨ ، القاضي عبد الجبار : المعنى . ج ١١ " التكليف " تحقيق د. عبد الحليم النجار . القاهرة ١٩٦٥ م ص ٣٧٧ ، ج ١٢ " النظر والمعارف " تحقيق د. إبراهيم بيومي مذكور . ص ١٦١ ، ١٦٢ ، القاضي عبد الجبار : فصل الاعتزال . ص ١٢٩ .

^٣ د. أبو ريدة : النظام . ص ٦٧ هامش ١

^٤ أبو رشيد : الديوان . ص ٢٠٥

يتوجب على العاقل " ١ و " أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل " ٢ و
 "إننا نعرف بالعقل جواز الجائزات واستحالة المستحيلات" ٣ .

ويؤكد هذا المعنى الموجب للاعتبار بالعقل وتقديمه على ماسواه أبو الحسين
 الخياط ، وهو في معرض دفاعه عن " شيخ المسلمين وفقههم : جعفر بن مبشر " ٤
 بقوله " إن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها أن الله ليس
 بظالم لها ، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم " ٥ .

وإذا كنا سنعرض - وبالتفصيل - لصفات الله تعالى بعد التدليل على وجوده
 سبحانه ، وذلك من خلال البحث في المقدمات الأساسية التي ينبني عليها الدليل على
 حدوث الأجسام ، وعلى ضرورة وجود محدث لها - وهو الله عز وجل - وهذه
 المقدمات لا بد وأن تلي الكلام في بحث المعتزلة في الطريق الذي يكون النظر فيه
 مؤدياً إلى معرفته تعالى ، مما سيوجه للدراسة إلى الكلام في النظر العقلي ووجوبه
 طريقاً لمعرفة الله تعالى ، وذلك ضد القائلين بأن معرفة الله تعالى " ضرورية " أو
 "اضطرارية" . أقول :إننا إذا كنا سنعرض لهذا كله بالتفصيل ، فلا بد لنا قبل الكلام في
 ذلك ، من الكلام عن الدلالات الأربع عند المعتزلة ، لنعرف الموقف المعتزلي من :
 العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع .مع التعرض لبعض الاتجاهات التي أرادت
 تشويه الموقف المعتزلي من الكتاب والسنة ، بنسبة آراء إليهم لم يقولوا بها ، أو
 بتحريف آرائهم التي قالوا بها .

١ أبو رشيد :المصدر السابق ، ص ٥٠٥

٢ الأشعري :مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٧٦

٣ الرازي :محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .مكتبة الكليات الأزهرية .القاهرة

ص ١٠٤

٤ القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف ، ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، القاضي عبد الجبار :المنية

والأمل ، ص ٦٠

٥ الخياط :الانتصار ، ص ١٠٤

فمن هؤلاء - على سبيل المثال لا الحصر - دي بوزر ، الذي يزعم أن المعتزلة قد أعلنت من شأن العقل حتى جعلته عمدتها أكثر من القرآن ونصوصه ، وقد أوضح الشيخ المقبلي أن ذلك كله من دعوى أبي الحسن الأشعري^١ .

كما يقول ابن حزم الظاهري الأندلسي : إن المعتزلة أرادوا ألا يقولوا إلا بما يتماثل في عقولهم ، وما قصر عنه فهمهم ربوه وزعموا أن الله لم ينزله ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقله ، فحسبوا أن الدين وضع ، وأن القضايا العليا وُضعت على مقدار الأفهام البشرية^٢ .

لكن الحقيقة غير ذلك تماماً ، إذ أنه من الواضح أن آراء المعتزلة قد صارت - ولفترة طويلة - تؤخذ من خصومهم الأشاعرة .

وإلى ذلك نجد صاحب بن عباد ، وهو يقرر تقديس المعتزلة للمصدرين الإسلاميين : الكتاب والسنة ... يقول : الأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والصدق في الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تلزمنا التدبر والتمييز لنعرف الصحيح من السقيم . قال تعالى : أفلا يتدبرون القرآن . وقال : فاعتبروا يا أولي الأبصار^٣ .

كما يقول ابن أبي الحديد مؤكداً التلازم التام بين الشرع المنزل وبين دواعي الأخذ بالعقل طريقاً عند المعتزلة : أدلة التوحيد والعدل مركوزة في العقول ، فأرسل الله سبحانه الأنبياء ، أو بعضهم ، ليؤكد ذلك المركوز في العقول^٤ .

ونخلص من ذلك كله إلى أن موقف المعتزلة الأخذ بالعقل أولاً ، كان حلاً معقولاً ومطلوباً لمشكلة المتشابه في الآيات القرآنية الكريمة ، تلك الآيات التي حاول كثير

^١ الشيخ صالح المقبلي : العلم الشامخ . ص ١٦٦ ، ١٦٧ ، دي بوزر : تاريخ الفلسفة في الإسلام . ص ٥٦

^٢ ابن حزم : الرد على ابن النغيلة اليهودي . ص ٢٢٨ ، ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠ هـ ص ٤٧

^٣ صاحب بن عباد . التذكرة في الأصول الخمسة . ص ٨٧

^٤ ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة . ج ٦ ص ١١٥ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص ٩٥

من أهل الكتاب بيان تناقض القرآن الكريم من خلال هذه المتشابهات ، في محاولة من جانبهم لبيان أن كون القرآن متناقضاً يمنع كونه منزلاً من عند الله تعالى .

ومن هنا يمكن القول بأن المعتزلة سعت إلى المطابقة بين الشرع وأدلة العقل لوقف هجمات أهل الكتاب على متشابه القرآن والنصوص القرآنية ، ودفع الكثير من التصورات غير المعقولة والأسطورية التي يرفضها الدين^١ .

يقول الشريف المرتضى : دليل العقل لا يدخله الاحتمال ولا الاتساع ولا المجاز ، بينما نجد في أدلة الشرع الخبرة^٢ .

وتعتبر العلاقة بين أدلة العقول وما جاء به الشرع ، علاقة تلازم عند المعتزلة ، وهي في غير حاجة إلى تدليل ، خاصة حين نتناول بالبحث مدرسة فكرية كمدرسة المعتزلة .

وفي ذلك يقول الجاحظ : إن للأمور حكيم : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة ، فلا تذهب إلى ما تريك الحواس ، واذهب إلى ما يريك العقل^٣ .

ويقول : الحجة حجتان : بيان ظاهر ، وخبر قاهر ، والعقل هو المستدل ، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله ، والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل ، ولا بد لكل منهما من صاحب ، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر ، والعقل نوع واحد ، والدليل نوعان : شاهد عيان يدل على غائب ، والآخر مجيء خبر يدل على صدقه^٤ .

^١ القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن . المكتبة الأزهرية . القاهرة ١٣٣٩ هـ ص ٢٨٠ ، جولد زهر : مذاهب التفسير الإسلامي . ترجمة . د. عبد الحليم النجار . مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٢٥ م ص ١٦٠ : ١٦٩

^٢ الشريف المرتضى : غرر الفرائد . تحقيق . أبو الفضل إبراهيم . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٥٤ م ج ١ ص ٣٤٠ : ٣٤٧ ، الشريف المرتضى : تنزيه الأنبياء والأئمة . النجف ١٣١٥ هـ ص ٧٤ ، ١٢٤

^٣ الجاحظ : الحيوان . تحقيق . عبد السلام هارون . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٤٥ م ج ١ ص ٢٠٧

^٤ الجاحظ : رسائل الجاحظ . حجج النبوة . جمع . السندوبي . المكتبة التجارية . القاهرة ١٩٣٣ م ج ١ ص ١١٨

ثالثاً: الدلالات المعرفية الأربع:

الدلالة أو الدليل ... هي ما يستدل به ، أو هي الوسيلة أو الواسطة التي يستدل بها المرء على شيء ما ، وقد "سمي دليل القوم دليلاً ، وسمى العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته ، ومنه سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة لما أمكن أن يتعرف بها على ما يلتمس علمه " ^١ .

وهذا معناه أن معرفة ما هو مجهول إنما يتم عبر الدلالة أو الدليل . وإلى هذا يشير القاضي عبد الجبار بقوله " إن الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوماً ضرورة ، إنما هو الدلالة وهو الدليل سواء ، ومعناها ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير " ^٢ .

ولا بد من أن نشير إلى أن كلام المعتزلة في الدلالات الموصلة إلى الحق ، إنما هو أمر مقدم على كلامهم في مذهبهم ، انطلاقاً من نقطة مبدئية عندهم ، مؤداها أن قيام المذهب مرهون بقيام الدلالة ، وليس العكس صحيحاً . ولذلك قال القاضي : إنما لم نجعل اللقب دلالة على أن مذهبنا حق ، بل صحة المذهب تتبع صحة الدليل ^٣ . و : إن كل دلالة تنصب لإفساد مذهب من المذاهب ، فالاعتراض على تلك الدلالة بنفي تلك المذهب لا يصح ^٤ .

ويؤيد هذا الرأي أبو رشيد ، فيقول : إن الدلالة لا يجوز أن يُعترض عليها بالمذهب الذي يرد الدليل لإفساده ، وإنما نجعل الدليل عياراً ، ونرتب المذهب عليه ، أما أن نرتب الدليل على المذهب ، فذلك عكس ما يقتضيه العقل والمقاييس

^١ - أبو بكر الباقلائي : التمهيد . تحقيق . محمود الحصري ، د. أبو ريدة . دار الفكر بالقاهرة ١٩٤٧ م ص ٣٩

^٢ - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٨٧

^٣ - القاضي عبد الجبار : فصل الاعتزال . ص ١٦٧

^٤ - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٥٢

الصحيحة^١ . و : إنما نورد هذه الدلالة لإفساد ذلك المذهب ، والمذاهب تُبنى على الأدلة ، والأدلة لا تُبنى على المذاهب^٢ .

والدلالات أربع ، وقد تُسمى حججاً ... وهي : حجة العقل ، وحجة الكتاب ، وحجة السنة ، وحجة الإجماع^٣ .

وقد قدم المعتزلة حجة العقل ودلالته لأن " معرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقل " ^٤ .

وفي بيان قصر الدلالات على أربع دلالات فقط ، يقول القاضي عبد الجبار : فإن قيل : ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة ؟ قلنا : لأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير ، وهذه حال الأربعة دون ما عداها^٥ .

وفي بيان سبب التعويل على حجة العقل قبل الحجج الثلاث الأخرى ، يقول القاضي عبد الجبار : فإن قيل : لم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقول ؟ قلنا : لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشيء منها على الله ، والحال هذه ، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله ، وذلك لا يجزئ^٦ .

ونخلص من هذا كله إلى أن المعتزلة يُعتنون " أول من حفظ حقوق العقل في علم الكلام الإسلامي " ^٧ ، كما أنهم يُعتنون أول من أخذ بالدليل أصلاً من أصول المذهب في تاريخ الفكر الإسلامي بوجه عام^٨ ، ولهذا جاء في المنية والأمل " أن فريقاً من السمنية قالوا لجهم بن صفوان^٩ : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا .

^١ أبو رشيد النيسابوري : المسائل في الخلاف . طبعة بيروت . تحقيق . د.معن زيادة ١٩٧٩ م ص ٥٠ ، ١٧٤ ، طبعة برلين . تحقيق . آرثر بيرام ١٩٠٢ م ص ٣٩

^٢ أبو رشيد : المسائل ، طبعة بيروت . ص ٩٧

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٨٨

^٤ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٥ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٦ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق . نفس الموضوع ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٣٥

^٧ جولد زهر : العقيدة والشرعية في الإسلام . ص ١٠٣

^٨ القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال . ص ١٢٨ وما بعدها

^٩ جهم بن صفوان هو الذي قال بالإجبار والاضطرار ، وأنكر الاستطاعة كلها ، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفتيان ، وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط ، وأنه لأفعل ولا =

قالوا : فحدثنا عن معبودك : هل عرفته بأبيها ؟ قال : لا . قالوا : فهو إذن مجهول . فسكت ، وكتب إلى واصل بن عطاء . فأجاب وقال : كان يشترط وجهاً سادساً ، وهو الدليل " ^١ .

وواضح من النص السابق أن واصل بن عطاء هو أول من اعتبر الدليل طريقاً للوصول إلى معرفة الله تعالى ، تأسيساً على أن اللامادي - الله تعالى - لا يُعرف بالماضي - الحواس - ، ومن هنا كان تقديم المعتزلة للدليل العقل واعتزازهم به ، لأن " سائر الشرائع من قول وفعل ، لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى " ^٢ . ويقول أبو رشيد : لا يجوز أن يعلم أحدنا حدوث الأجسام وأن لها محدثاً غيرها ، ويعلم أن محدثها قادر بنفسه ، وأنه الخالق لكل عرض لا يقتر العباد على جنسه ، ومع ذلك لا يكون قد نظر في الدلالة على أنه موجود ، فضلاً عن أن يعلم أنه قديم ^٣ .

وإذا شئنا النظر إلى أقسام الدلالة عند المتكلمين - بوجه عام ، والمعتزلة بوجه خاص - فسوف نجد أن الإيجي يجعل من الأدلة ثلاثة أقسام ... فالدليل " إما عقلي بجميع مقدماته ، قريبة كانت أو بعيدة . أو نقلي بجميعها كذلك . أو مركب منهما . والثالث - المركب - هو الذي نسميه النقلي ، لتوقفه على النقل في الجملة ، فأنحصر الدليل إلى قسمين : العقلي المحض ، والمركب من العقلي والنقلي " ^٤ .

= عمل لغير الله تعالى ، وإنما تُنسب الأعمال للمخلوق مجازاً . ولعل مذهبه في أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده تعالى ، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أعمالهم على سبيل المجاز لا الحقيقة . لعل مذهبه هذا أن يؤدي إلى إلغاء فهم الطبيعة ليسودها الإنسان - الخليفة - ولعله - في نفس الوقت - أن يؤدي إلى إلغاء دور الإنسان الاجتماعي والسياسي ، مما يمهّد لأشكال كثيرة - متبجحة - من القهر في عالمنا العربي / الإسلامي ، على مستويات كثيرة : كما وكيفاً . وقد قتل سالم بن أحوز المازني جهماً هذا في آخر زمان بنى مروان . عام ١٢٨ هـ . انظر : القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص ٢٧ هامش ٢

^١ القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص ٢٧ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١

ص ٢٣٨

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٦٩ ، ٧٥ ، ٧٦

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٣٧

^٤ عبد الدس الإيجي : المواقف في علم الكلام . طبعة بيروت . ص ٤٩

ثم إننا نجد القاضي عبد الجبار وهو يقسم الأدلة إلى قسمين مباشرين لا ثالث لهما - على غير ما وجدنا عند الإيجي الأشعري - فيقول : فالأصل في ذلك أن نوجب تعلقاً بين الدليل والمنلول ، ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره ، وذلك لوجه من التعلق ينقسم أقساماً ، إذا كان من باب العقليات ، وإذا كان من باب الشرعيات ، فهو على وجه واحد^١ .

وهذا معناه أن الأدلة - هنا - دليلان : دليل عقلي ، ودليل شرعي لو سمعي . كما أن معناه - أيضاً - وجود تعلق ضروري ولزومي بين الدليل وبين المنلول ، مما حدا بالقاضي عبد الجبار أن يجعل شرط صحة الدليل الدال على شيء أن يكون موثقاً للعلم بالغير ، وأن يكون واضعاً قد وضعه لهذا الوجه ، ومن ثم لا يمكن - في نظر القاضي - أن يسمى أثر اللصوص دليلاً يدل عليهم ، لأنهم لم يقصدوا به أن يُعلموا الناس مكانهم ، بل المعروف - بداهةً - أن اللصوص يبتلون جهدهم لإخفاء أثرهم ، ولذلك لا يسمى الأثر - هنا - دليلاً ، إذ أنه " لا بد من اعتبار الشرطين : أما الأول . فلا بد منه ، ولهذا فإن سقوط الثلج في وقته لما لم يمكن التوصل به إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لم نقل إنه دلالة على نبوته ، وقيل في القرآن إنه دليل على ذلك ، لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته . وأما الشرط الثاني . فلا بد منه أيضاً ، ولهذا لا يقال في أثر اللصوص إنه دلالة عليهم وإن أمكن الاستدلال به على موضعهم ، لما لم يضعوه لهذا الوجه ، بل استفرغوا الوسع وبذلوا الجهد في إخفاء أنفسهم " ^٢ و " وإذا نظر في دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوة ، وإذا نظر في دليل إثبات الأعراض لم يحدث عنده العلم بإثبات المحدث " ^٣ .

وهذا معناه - عند النيسابوري - ضرورة تعلق الدليل بالمنلول ، ولذلك قال : لا بد لكل دليل من أن يكون له تعلق بالمنلول^٤ .

^١ القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف . ص ٥٥

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٨٧ ، ٨٨

^٣ القاضي عبد الجبار : المعنى . ج ١٢ " النظر والمعارف " تحقيق د. إبراهيم مذكور

ص ٧٧

^٤ أبو رشيد : الديوان . ص ٢٢٨ ، القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف . ص ٥٥

ويدل الدليل أو يتعلق بالمدلول - عند النيسابوري - على وجوه أربعة :

* من حيث الصحة : وذلك كما نقول إن الفعل لا يصح من الفاعل إلا إذا كان يقدر عليه . ويفهم من هذا أن وقوع الفعل يدل على أن فاعله قادر ، فلو لم يكن كذلك لما وقع منه الفعل على هذا الوجه ، كما أن وقوع الفعل محكماً يدل على أن فاعله عالم . لأن إحكام الفعل يصح معه القول بأن فاعله عالم ... ولهذا يقول أبو رشيد : إن تعلق الدليل بالمدلول يكون على وجوه أربعة : أحدها من حيث الصحة . وذلك كما نقول في كون الذات قادراً ، فإن ما يدل على هذه الصفة ، إنما يدل من حيث الصحة ، وهو أنه لولا كونه قادراً لما صح منه الفعل ^١ .

* من حيث الحُسن والحكمة : كأن نقول إن النبي صلى الله عليه وسلم صادق فيكون من الحكمة إظهار المعجزة عليه ... ولهذا يقول أبو رشيد : والثاني يدل بطريقة الحسن والحكمة . كدلالة المعجزة ، وهو أنه لولا كون النبي صادقاً لما حُسن إظهار المعجز عليه ^٢ .

* من حيث طريقة الدواعي والاختيار : كأن يُستدل على أن الله تعالى ليس فاعلاً للظلم أو القبح ، وذلك من خلال أوصافه التي تكون " داعية " له لكي لا يفعل القبح ولا الظلم ، بمعنى أن كون الله تعالى " قديماً وليس بجسم ولا عرض ، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان ، ولا يجوز الزيادة ولا النقصان عليه " ^٣ ، علمنا أنه تعالى لا يفعل القبح ، لأنه - تعالى - عالم بقبحه ومستغن عنه ، وعلمنا - كذلك - أنه لا يخل بالواجب ، ولا يأمر بالقبح ، ولا ينهي عن الحسن ، وأن أفعاله كلها حسنة ^٤ .

^١ - أبو رشيد : الديوان ، ص ٢٢٨

^٢ - أبو رشيد : المصدر السابق ، نفس الموضع

^٣ - العاصي عبد الحار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦

^٤ - العاصي عبد الحار : المصدر السابق ، نفس الموضع

يقول النيسابوري : والثالثة طريقة الدواعي والاختيار ، وذلك سبيل ما نقول في دلالة الجهل والحاجة ، وهو أنه لولا كون أحدنا جاهلاً ومحتاجاً لما اختار التقيح^١ .
* من حيث الوجوب : كأن يوجب مقارنة العالم للحوادث أن يكون مثلها حادثاً ، بمعنى أن كون الجسم مقارناً للحوادث أو لم يتقدم عليها أو لم يخل منها ، يوجب كونه حادثاً ... وفي ذلك يقول أبو رشيد : والرابع طريقة الوجوب . وهو أنه لولا كونه محدثاً لما وجب مقارنته للحوادث^٢ .

??????

في بيان الدلالات الأربع :

دلالة العقل :

العقل عند المعتزلة هو السبيل الأول للإدراك الواعي ، وهو " يمثل في جملته شيئاً ثميناً في المذهب الاعتزالي ، فهو - العقل - ركن مهم في بناء هذا المذهب ، ولا يمكن فصل تفكيرهم عنه ، ولا النظر إليه على غير هذا الأساس "٣ .
والمعتزلة عندما قدمت العقل ودلالته على غيرها من الدلالات ، لم تكن بعيدة عن الأمر القرآني ، ولا عن التصور الإسلامي الصحيح لمدارج المعرفة البشرية في صعودها إلى كمال الفهم والإدراك . فالقرآن الكريم - أساساً - كان يُخاطب العقلاء ، لأن العقل هو جوهر الإنسان ومحور حركته الواعية للوجود والكون ، والمؤدي لرسالة هذا الوجود على الوجه الأكمل ... وفي ذلك يقول الله تعالى : وتلك الأمثال نضربها للناس ، وما يعقلها إلا العالمون^٤ .

والقرآن الكريم جد ذاخر بعشرات الآيات الكريمة التي تحث - بالإحاح - على أعمال العقل والتعويل عليه : إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون^٥ . كما أن فيه - القرآن الكريم - عشرات الآيات الكريمة التي تنعي على غير المؤمنين أنهم قد عطلوا - أو

١- أبو رشيد : الديوان . ص ٢٣٨

٢- أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

٣- علي فهمي خشيم : الحائبان . ص ٣١٢

٤- سورة العنكبوت : آية رقم ٤٣

٥- سورة الرعد : آية رقم ٤

ألقوا - عقولهم ، وركنوا إلى تصورات لا يقرها الدين . ولقد رفع القرآن الكريم من شأن العقل ، فأطلق للفكر ما شاعت قوته عظمةً واستدلالاتاً ، وما القول في الإسلام الذي يرضى أئمنته بترجيح العقل على ظاهر النص الشرعي عند التعارض^١ ؟ وبداهة ... فإن تقديم المعتزلة لدلالة العقل ، لا يعني أكثر من كونه تقديماً معرفياً ، ولا يفهم من ذلك سوى أن العقل هو الأداة التي بها نفهم باقي الدلالات من كتاب وسنة وإجماع ... ولذلك جاء القول " معرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقل ، لأن ما عداها - معرفة الله تعالى - فرع على معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشيء منها على الله ، والحال هذه ، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله ، وذلك لا يجوز " ^٢ و " إن مذهب المعتزلة هو الذي يقتضيه العقل والكتاب والسنة ، وهو الذي مر عليه السلف والخلف " ^٣ .

وباقى الدلالات - من كتاب وسنة وإجماع - لا تُقام أسسها إلا بعد إقامة أسس الدلالة الأولى - دلالة العقل - لأننا بهذه الدلالة " نميز بين الحسن والقبيح ، وبها نعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة والإجماع . والله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقول ، وبالعقل نميز بين أحكام الأفعال وأحكام الفاعلين ، ولولاه ما عرفنا من

^١ محمد كرد علي : الإسلام والحضارة العربية . دار الكتب ١٩٣٤م ج ٢ ص ٤٠ ، هذا ... ويمكننا رصد ثلاث شخصيات في التاريخ الإسلامي كان لها دور كبير - بدرجات ظلالية !! - في تحجيم دور العقل : فالأشعري ألغى دور العقل في الفهم العقدي ، وذلك بعد انقلابه على أصوله الاعتزالية ، حتى أنه أدخل " اجتهد السلف " ضمن ما هو " ضروري الاعتقاد " . والشافعي ألغى دور العقل في الفهم الفقهي ، حتى أنه بدع القائلين بالاستحسان ، حيث اعتبره نوعاً من التشريع ، الذي هو حق لله تعالى وحده .. والغزالي ألغى دور العقل في الفهم المعرفي ، وذلك في كثير من مؤلفاته مثل : تهافت الفلاسفة ، والمنقذ من الضلال ، والإحياء . ولم تنجح محاولات ابن رشد الانتصار للعقل الإسلامي ، فقد انتهت محاولات ابن رشد إلى الفشل ، لأسباب لا ترجع لقصور منهجه بل لآليات صومه ! .

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٨٨ .

^٣ القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال . ص ١٣٨ .

يؤاخذ بما يترك أو بما يأتيه ، ومن يُحمد ومن يُنم " ^١ ، وبالتالي يمكن القول بأنه لولا العقل " لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤيدان إلى العلم " ^٢ .

??????

دلالة الكتاب :

في دراستنا للمعتزلة يمكننا التأكيد على أنه قد " ظهرت عندهم - المعتزلة ، منذ أول أمرهم - نزعة إلى الاعتماد على العقل ، وإلى إقامة سلطانه إلى جانب النصوص المنزل ، فحكموه في آرائهم بالإجمال في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وفي الحسن والقبح وغير ذلك ، وظهر منهم الاستقلال في الرأي في كثير من الحالات ، ولذلك يسميهم الباحثون الأوربيون " أصحاب المذهب العقلي Rationalistes " ^٣ .

وعلى ذلك نشير إلى الترابط الضروري بين العقل والنقل - فيما نرى - عند المعتزلة ، وفي ضوءه يجب أن نفهم تقديم المعتزلة للعقل ، لأنهم يقولون بأن " الكتاب هو الأصل ، من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام ، وبالعقل نميز بين أحكام الأفعال وأحكام الفاعلين " ^٤ ، وهذا معناه أن المعتزلة لا يقولون برفع سلطان العقل فوق سلطان الشرع ، لأنهم - ويقول شيخهم القاضي - يعتبرون الكتاب أصل الأحكام ، ويقتصر دور العقل على فهم هذه الأحكام والتمييز بينها وبين دلالاتها . ولذلك فإن سلطان العقل لن يكون بعيداً عن سلطان النقل ولا متعارضاً معه .

يقول تقي الدين بن تيمية : إن كل من أثبت ما أثبته الرسول ونفى ما نفاه ، كان أولى بالمعقول الصريح كما كان أولى بالمقول الصحيح ، وإن من خالف صحيح

^١ القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص ١٢٨

^٢ القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١١ "التكليف"، تحقيق د. عبد الحليم النجار، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٦٥ م، ص ٢٧٩

^٣ د. أبو زيدة: النظام، ص ٦٧

^٤ القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص ١٣٩ ولمزيد من المعرفة حول الموقف من النص، انظر: الإمام الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، ص ١٤: ٢٢.

المنقول فقد خالف صريح المعقول^١. و: الألة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها توافق ما أخبرت به الرسل ولا تخالفه. والألة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع لا تخالف شيئاً من السمع^٢. و: ويكفيك من العقل أن يُعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر. والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة^٣. و: يكفي أنه لا يتم الإيمان بالرسول والجهاد لأعدائه إلا بالمعقول الصريح، لأن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول لا يناقضه ولا يعارضه^٤.

لقد تعمدنا إيراد النصوص من مصادر مختلفة لنُدفع عن المعتزلة تهمة خصومهم بأنهم - المعتزلة - قد نادوا باستقلال العقل بأحكام الشرع، أو باستعلاء العقل على أحكام الشرع، إذ "كيف يدل الدليل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات، بل تدعو إلى القبح، وإذا وقعت على طهارة دعت إلى فعل الواجب، ونهت عن الفحشاء والمنكر؟، فإن ذلك حالها في وقت دون وقت، وشخص دون شخص، كما نقوله في الحائض والطمه، فإن قال قائل: إن الدليل العقلي كما يدل على وجوب شكر المنعم فكذلك يدل على وجوب العبادة للمنعم الأعظم الذي اخترع وأحيا، والعبادة هي نوع من الخضوع والتذل للمعبود، وفي هذه الأفعال التي أتت بها الأنبياء صلوات الله عليهم خضوع، وكذلك يجب أن يدل العقل على أحكامها، وأن يستغني فيها عن الرسول. قلنا له: إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى، كما ذكرته، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها. وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة؟ وحالة الخضوع فيها وبها لا تتغير. والصوم يوم النحر لا يكون عبادة، وقبله يكون عبادة. وأداء الزكاة على طريق الوجوب قبل الحول لا يكون عبادة،

^١ اس تيمية: منهاج السنة النبوية. وبهامشه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول

دار الكتب العلمية، بيروت ج ١ ص ٥٢

^٢ اس تيمية: المصدر السابق ج ١ ص ٧٢، ٧٤

^٣ اس تيمية: المصدر السابق ج ١ ص ٧٧

^٤ اس تيمية: المصدر السابق ج ١ ص ٢٢٢

وبعده يكون عبادة ، والواجب أن تؤدي إلى واحد دون الآخر . وذلك يبين أنه لا مجال فيه على وجه الوجوب " ^١ .

مما سبق يتبين لنا أن المعتزلة قد وقفوا بين صريح المعقول وصحيح المنقول ، ووقفوا ضد من أرادوا إبطال الرسالات والرسول ، بدعوى أن في العقل الكفاية . وكل ما يمكن أن نخلص إليه مما سبق أن المعتزلة عندما قدموا دلالة العقل على بقية الدلالات الأخرى ، إنما كانوا يريدون للأحكام الشرعية الإسلامية أن تكون ذات طبيعة عامة ومطلقة ، لأن " أي حكم يطمح إلى شمول القبول أو الوجوب ، ينبغي أن يدخل في إطار المعايير التي أقرها العقل " ^٢ .

??????

دلالة السنة ^٣ :

من المعلوم ضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم ، قد فعل أفعالا وقال أقوالا ، وأنه - صلى الله عليه وسلم - قد فعلت أمامه أفعال وقيلت أمامه أقوال . وعليه فإن السنة يمكن أن تكون سنة قولية ، وهي تلك التي قالها الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو فعلية ، وهي تلك التي فعلها الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو تقريرية ، وهي تلك التي وقعت أمامه ولم يعترض عليها ، فكأنه - صلى الله عليه وسلم - قد أقرها . وهذه الأنواع تدخل فيما نعرفه بالسنة ، وهي " المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إما بتواتر يوجب العلم الضروري ، وإما بخبر مستفيض يوقع العلم المكتسب ، وإما برواية آحاد توجب روايتهم العمل دون العلم " ^٤ .

^١ القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٥ "النبؤات والمعجزات " تحقيق محمود الخصري . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٥ م فصل "أنه لا يجوز أن نعرف أحوال المصالح السمعية باستدلال عقلي " ص ٢٧ ، ٢٨ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٣ : ١٠٥ .

^٢ حسني زينة : العقل عند المعتزلة . ص ٥٤

^٣ محمد أبو رهرة : ابن تيمية . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٧ م ص ٤٥٥ : ٤٦٠

^٤ عبد القاهر البغدادي : أصول الدين . مطبعة الدولة . استانبول ١٩٢٨ م ط ١ ص ١٧ ، عبد العزيز محمد السليمان : الكواشف الحلية عن معاني الواسطية . مؤسسة مكة للطباعة والإعلام . السعودية ١٣٨٨ هـ ط ٤ ص ٣١

وقد أصبح معروفاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعل أفعالاً لا يلزم بها كل مسلم ، باعتبارها " سنة غير ملزمة " وهي تلك التي تكون أدخل في باب شئون الدنيا ، والتي ورد فيها الحديث النبوي الشريف " أنتم أعلم بشئون دنياكم " ^١ .

ويعتمد العاملون بالسنة النبوية الشريفة على الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان الله تعالى قد تكفل بحفظ القرآن الكريم ، لقوله تعالى " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون " ^٢ فإن هذه الكفالة ليست تتسحب على السنة النبوية المطهرة ، ومن ثم يكون أمام العامل بها - السنة - أحاديث موضوعة لم يقل بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وادّعى واضعوها أنه - صلى الله عليه وسلم - قد قالها .

ولما أقل نجم المعتزلة ، راح خصومهم ، من الأشاعرة وغيرهم ، يكيلون لهم الاتهامات على حساب الحقيقة ، وينعتونهم بما ليس فيهم ^٣ .

كما اتبع هؤلاء الخصوم طرقاً " معرفية " للثأر من المعتزلة بعد زوال سلطانهم السياسي ، بأن أهدروا كل كتب المعتزلة أو أكثرها ، وذلك الأمر واضح فيما يجده

^١ يقول ابن حبان في شرحه لقوله صلى الله عليه وسلم " إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم " : أراد به من أمور الدين ، لا من أمور الدنيا . انظر : محمد بن حبان التميمي البستي : صحيح ابن حبان . تحقيق : شعيب الأريؤوط . مؤسسة الرسالة . بيروت ١٤١٤ هـ ج ١ ص ٢٠١ . ويورد الإمام مسلم في صحيحه عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلحقون . فقال : لو لم تلحقوا لصلح . فخرج شيعاً . فمر بهم فقال : ما لنخلكم ؟ قالوا : قلت كذا وكذا . قال : أنتم أعلم بأمر دنياكم . انظر : الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري : صحيح مسلم . تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي . دار إحياء التراث العربي . بيروت . ج ٤ ص ١٨٣٦ حديث رقم ٢٣٦٢ فهناك - إذن - مجالات شتى وفسيحة أمام العقل البشري والخبرة البشرية ، وهي غير متعلقة - إطلاقاً - بالنص المقدس . ومعروف أن المسلمين الأوائل كانوا يسألون في بعض المواقف ما إذا كان تصرف النبي صلى الله عليه وسلم تصرفاً حكمه الوحي أم العقل والمصلحة ، وكانوا - مع تقديمهم له ، صلى الله عليه وسلم - يبدون رأيهم في هذه المواقف ، لأن المجال كان مجال العقل والخبرة البشرية ، مثال ذلك ما حدث في فسطاط عزوة بدر ، وفي حندق عزوة الأحزاب .

^٢ سورة الحجر : آية رقم ٩

^٣ من ذلك ما ذكره ابن قسبه في " الإمامة والسياسة " مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٣ م ص ١٦٠ ، ٦١ ، ٣٠٧ ، مواضع أخرى معروفة ، وما قاله الملطي في " التنبيه " ص ٢٥ :

الباحثون في الفكر الاعتزالي من صعوبة في الحصول على كتب مشايخ الاعتزال ، ومن ناحية أخرى سعى خصوم المعتزلة إلى نسبة آراء إليهم لم يقولوا بها ، أو بتشويه آرائهم وتحريفها ، وخاصة في مجال العقائد والعبادات ، على أمل صرف الجمهور عن أفكار المعتزلة ، حتى قرأنا أن " المعتزلة ألد أعداء الحديث " ^١ ، ورأينا من يرميهم بالخروج عن الدين والمروق منه ... فيقول الشاطبي : ولذلك يسمى أهل البدع أهل الأهواء ، لأنهم اتبعوا أهواءهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها حتى يصدروا عنها ، بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم ، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك ، وأكثر هؤلاء هم أهل التحسين والتقييح الذين ردوا كثيراً من الأحاديث الصحيحة بعقولهم ، وأسأعوا الظن بما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وحسنوا ظنهم بآرائهم الفاسدة ، وصيروا العقل شارعاً جاء الشرع أولاً ، بل إن جاء فهو كاشف لمقتضى ما حكم به العقل ، وإلى غير ذلك من الشناعات ^٢ .

وواضح مما سبق اتهام الخصوم للمعتزلة بمعادة السنة ، دون أن يقدم لنا هؤلاء الخصوم من أقوال المعتزلة ما يسند دعواهم ، في الوقت الذي تشهد فيه كتبهم - المعتزلة - بتقديس تام لما صح عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث شريفة ... فيقول القاضي : إن التمسك بالسنة طريقنا ^٣ .

^١ - الفريد جيوم : الإسلام ، ص ١٠٤

^٢ - الشاطبي : الاعتصام . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠ هـ ج ٢ ص ١٧٦ ، كما نجد الشهرستاني كثيراً ما يصدر حديثه عن المعتزلة بقوله " ومن ضلالاتهم ، ومن مخازيرهم ، ومن تدفيعهم في " ضلال ، ومن بدعهم " إلى آخر هذه العبارات التي تطرق سمع القاري - فوعيه - فتعني نفسه كي يتلقى معارفه عن المعتزلة على حسب ما يريد الخصم ، لا ما يريد المعتزلة أنفسهم ، مما يعني - فيما نرى - تأراً معنوياً ومعرفياً من المعتزلة . انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٤٥ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة . مؤسسة الرسالة . بيروت ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٩ م ط ١ ص ٣٠ : ٣٦

^٣ - القاضي عبد الجبار : فصل الاعتزال . ص ١٥٤ : ١٥٦

والمثير للدهشة أن الإمام ابن تيمية نفسه قد أقر بوجود أحاديث لم يقلها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأوجب - الإمام - التحذير منها ، وعدم الأخذ بها . وهذا عن طريق التعويل على منهجي التعديل والتجريح لرواة الأحاديث النبوية الشريفة .

يقول ابن تيمية : هناك أحاديث نعلم بالاضطرار أنها كذب على النبي صلى الله عليه وسلم ، وأنها مناقضة لدين الإسلام ، فلعن الله من افتراها ، وحسبه ما وعده به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقال : من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار^١ . و : إن المنقول منه صدق ، ومنه كذب^٢ . و : وكذلك فإنه يعلم صدق المنقول عن الرسول وكذبه بطرق تتعد وتتنوع^٣ . و : وأما الخطأ فلا يُعصم من الإقرار عليه إلا نبي ، لكن أهل الحديث يعلمون أن مثل الزهري والثوري ومالك ونحوهم من أقل الناس غلطاً في أشياء خفيفة لا تقح في مقصود الحديث ، ويعرفون رجالاً دون هؤلاء يغلطون أحياناً ، والغالب عليهم الحفظ والضبط^٤ . و : وقد يكون هناك الرجل الصادق كثير الحديث عند الرواية فقط ، لكنه ليس من أهل العناية بصحيحه وسقيمه ، وهناك أحاديث يصدق بها طائفة من الفقهاء ويبنون عليها الحلال والحرام ، وأهل العلم بالحديث متفقون على أنها كذب على الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة ، وكذلك أهل العلم من الفقهاء يعلمون ذلك^٥ .

وتصبح القضية - من ثم - ليست قضية المتن ، إنما هي قضية سند الحديث ، لأن المعتزلة يقرّون بما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم صحيحاً ومسنداً سنداً لا تجريح فيه ، ولذلك يكون تحفظهم على بعض الأحاديث مبنياً على رفضهم أخذ أي حديث دون إعمال العقل والنقد فيه ليميز صحيح الإسناد من غيره .

١- ابن تيمية : منهاج السنة النبوية . ج ٤ . ص ١٠٩

٢- ابن تيمية : المصدر السابق . ج ٤ . ص ١١٢

٣- ابن تيمية : المصدر السابق . نفس الموضع

٤- ابن تيمية : المصدر السابق . نفس الموضع

٥- ابن تيمية : المصدر السابق . ج ٤ . ص ١١٥

يقول القاضي عبد الجبار : إن من حثت عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع عنه إما على جملة أو تفصيل ، فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك ^١ .
ويقول ، مبيناً سبب نقد المعتزلة لبعض رجال الحديث : إنما ذلك لفساد طريقتهن وقلة تمييزهم ، لا لأمر يرجع إلى نفس الحديث ^٢ .

ويتضح مما سبق من نصوص المعتزلة أنفسهم ، أنهم شديدو الاحترام لما صحَّ إسناده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . وتجريحهم لبعض رواة الحديث لا يجب أن يتخذ الخصوم على أنه تجريح لمتن الحديث نفسه ، ذلك لأنهم ذهبوا إلى " ضرورة إخضاع الخبر المروي للنقد إلى أن تثبت صحة سنده إلى الرسول نفسه " ^٣ .
ونحن نرى أن المعتزلة كانوا حريصين على أن يكون كلام النبي صلى الله عليه وسلم واضحاً جلياً لا لبس فيه ، وغير ملغز ولا متوار . وذلك كله عن طريق البحث في صحة الإسناد والمتون . وهذا ما أشار إليه أبو رشيد بقوله " إن الرسول لا يجوز عليه الإلغاز والتعمية والتورية والنفية " ^٤ .

??????

دلالة الإجماع ^٥ :

^١ القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال . ص ١٩٤
^٢ القاضي عبد الجبار: المصدر السابق . نفس الموضوع ، ولمزيد عن ذلك الموضوع انظر: ابن خلدون : المقدمة . دار إحياء التراث العربي . بيروت . ص ٩٨ وما بعدها
^٣ حسني زينة : العقل عند المعتزلة . ص ١١٩ ، عبد العزيز السليمان : الكواشيف الجلية . ص ٤٤٥ ، وأمامنا قراءات في أعلى درجات سلم النضج المعرفي الفقهي ، تقيم الحديث النبوي الشريف على ما هو أعلى : القرآن الكريم ، ومنها ما أبان عنه الشيخ محمد الغزالي في معارضته الحديث " لا يقتل مسلم في كافر " مع معرفته صحة السند ، حيث صدر الحديث - برأي الغزالي - يتقاطع مع نص قرآني " النفس بالنفس " . بصرف النظر عن صحة سنده . انظر في التفصيل : محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٩ م ط ٤ ص ١٧ وما بعدها
^٤ أبو رشيد : الديوان . ص ٢٣٧
^٥ الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم . في عصر على حكم شرعي . انظر : ابن تيمية : الفتاوى الكبرى . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠ هـ ج ١ ص ٤٠٦ ، النجاشي : كشاف اصطلاحات الفنون . تحقيق . د. لطفي عبد البديع . القاهرة ١٩٦٣ م ص ٣٢٩

الخلافاً مع المعتزلة يتخذ عند خصومهم طابعاً غير موضوعي ، وها نحن أولاء نجد الإمام ابن تيمية وهو يزعم أن المعتزلة ترفض اتخاذ الإجماع حجة ودلالة . والخوف عندنا يكمن في أن كلام هؤلاء المشاهير قد يؤخذ عند العامة باعتباره قضية مسلماً بها لا تقبل المناقشة ، على عكس ما روي عن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، حين قال : الحق لا يُعرف بالرجال ، ولكن الرجال يُعرفون بالحق^١ .

يقول ابن تيمية عن المعتزلة وموقفهم من الإجماع : الإجماع متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة ، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة^٢ !! مع أن الثابت أن المعتزلة يعتبرون الإجماع دليلاً كما أدلة العقل والكتاب والسنة ... وكل ما في الأمر أن الإجماع عندهم " في كونه حجة ، فرع على الكتاب والسنة " ^٣ .

ويأتي الإجماع - عند المعتزلة - حجة بعد العقل والكتاب والسنة ، ذلك لأن الصحابة " قد أجمعوا على التكبير على مخالفيهم ، ولا يكون ذلك إلا عن مستند ، لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت . مع شهادة الأدلة بصحة الإجماع ، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات " ^٤ .

ولقد أقرت المعتزلة بالإجماع حجة سوى النظام ، وإن كان يرى في الإجماع غير ما يراه المخالفون له^٥ .

وفي الإجماع يقول ابن حزم : الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنفية ، يرجع إليه ويفزع نحوه ويكفر من خالفه^٦ ، إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع^٧ .

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٢

^٢ أبو رهرة : ابن تيمية ، ص ٤٦٠

^٣ القاضي عبد الجبار : المغني ، ج ١٧ "الشرعيات" ، ص ٢١٦ ، وعن الإجماع يقول أبو الحسين البصري : اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة ، ودليلنا قول الله تعالى " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس " . انظر : أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، ج ٢ ، ص ٤

^٤ د. أبو ريذة : النظام ، ص ١٧

^٥ د. أبو ريذة : المرجع السابق ، ص ١٨

وبذلك يكون الإجماع هو اتفاق رهط من صالحى الأمة وثقاتها^١ على أمر من أمور الدين أو الشريعة ، مع وجوبية وجود نص يعتمد عليه من القرآن الكريم أو السنة المتواترة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم . ولذلك يقولون : الإجماع حق ، وما اجتمع عليه الأمة يكون حقاً مقطوعاً على حقيقته قولاً كان أو فعلاً ، لقوله صلى الله عليه وسلم " لا تجتمع أمتي على ضلالة " ، ولو جاز اتفاقهم أجمعين على الكذب ، لجاز اتفاقهم على كتمان شيء من الشريعة^٢ .

كما يورد ابن تيمية تعريفاً للإجماع ... فيقول : الإجماع أن يجمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام ، وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام ، لم يكن لأحد أن يخرج على إجماعهم ، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة^٣ .

والمعتزلة يضعون شروطاً موضوعية لـ " ضبط " الإجماع وجعله حجة يُحتج بها كاحتجاجنا بالعقل والكتاب والسنة : فلا يجوز أن يكون الإجماع مصادفةً ، أو على غير قصد ، أو على سبيل السهو أو المواضعة ، لأن كل هذه الأمور تُخرج الإجماع عن أن يكون ضروري الاعتبار .

^١ يرى البعض أن مسألة كفر من أنكر الإجماع ، أو من أنكر الحكم المجمع عليه إجماعاً يقينياً ، ليست هي باعتبار أنه أنكر الإجماع ، بل باعتبار أنه أنكر ما ثبت من الدين بالضرورة . وحجية الإجماع موضع خلاف ، وفي موضع الإجماع اليقيني لا بد من وجود كتاب أو سنة متواترة ، فيكون منكر الحكم الثابت به غير منكر لحجية الإجماع فقط ، بل للكتاب والسنة المتواترة أيضاً . انظر: ابن حزم : مراتب الإجماع . دار زاهد القدسي . ط ٢ ص ٥٧ : ٧ ، نجم الدين الطوفي : شرح مختصر الروضة ج ٢ ص ١٣٦ وما بعدها ، ولعلنا نلمح - هنا - توحيداً بين الإجماع ومصدري التشريع في الإسلام .

^٢ ابن حزم : مراتب الإجماع . ص ٧

^٣ وفي ذلك يقول أبو الحسين البصري : وجماعة الأمة أيضاً لا يجوز عليها الخطأ . انظر : أبو الحسين البصري : المعتمد ج ١ ص ٢٤٢

^٤ لفظ ابن ماجة " إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم " . انظر : الحاكم النيسابوري : المستدرک ج ١ ص ٢٠٠ ، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي : الأحاديث المختارة . تحقيق . عبد الملك بن عبد الله بن دهيش . مكتبة النهضة الحديثة . مكة المكرمة ج ٧ ص ١٢٩ ، د. محمد عمارة : رسائل العدل والتوحيد ج ١ ص ٣٠ ، ٩٦ ، ١٠٠

^٥ الإسفرايني : التبصير في الدين . ص ١٠٩

^٦ ابن تيمية : الفتاوى ج ٦ ص ٤٠٦ ، أبو زهرة : ابن تيمية . ص ٤٦٠

يقول القاضي عبد الجبار : الإجماع هو حصول مشاركة البعض لبعض فيما نسب إلى أنه إجماعهم ، فما كان هذا حاله ، يوصف بأنه إجماع ، متى كان ذلك من جهتهم على وجه التعمد والقصد ، لأن ما يقع على وجه السهو لا معتبر به ، وما يشتركون فيه باضطرار لا معتبر به^١ .

ويذهب ابن تيمية إلى أن أدلة الإجماع لها سندها من القرآن الكريم ، في قوله تعالى " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله "٢ و " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً "٣ ، فالوسط هو الخير دائماً . كما نجد في الكتاب الكريم قوله تعالى " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم ، وساعت مصيراً "٤ .

يقول ابن تيمية : جرد الشافعي الكلام في أصول الفقه واحتج بهذه الآية " ومن يشاقق الرسول ... " على أنها دلت على أن متبع غير سبيل المؤمنين مستحق للوعيد ، كما أن مشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى مستحق للوعيد . ومعلوم أن ذلك الوصف يوجب الوعيد بمجرد ، فلو كان الوصف الآخر دخل في ذلك لكان لا فائدة له^٥ .

ونفس الآية الكريمة " ومن يشاقق الرسول ... " يتخذها القاضي عبد الجبار دلالة على أن الإجماع حجة مقبولة عند المعتزلة ... فيقول : توعد الله سبحانه وتعالى العدول عن اتباع سبيل المؤمنين ، كما توعد على مشاققة الرسول ، فيجب أن يدل ذلك على أن اتباع سبيلهم صواب ، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهو حجة فيما يتفقون عليه^٦ .

١- القاضي عبد الجبار : المغني ج. ١٧ "الشرعيات" ص ١٥٣

٢- سورة آل عمران : آية رقم ١١٠

٣- سورة البقرة : آية رقم ١٤٣

٤- سورة النساء : آية رقم ١١٥

٥- أبو زهرة : ابن تيمية ، ص ٤٦١ ، أبو الحسين البصري : المعتمد ج. ٢ ص ٤٣٠ ، ٤٣١

٦- القاضي عبد الجبار : المغني ج. ١٧ "الشرعيات" ص ١٦٠

وهناك آيات أخرى يستدل بها القاضي على حجية الإجماع ، متبعاً في ذلك الجبائين : أبي علي وأبي هاشم ... فيقول : وقد استدل شيخنا أبو علي - رحمه الله - وغيره ، على صحة الإجماع بقوله تعالى " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً " فالوسط هو العدل ، ولا هذه حالهم إلا وهم خيار ، لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل فيه . وقوله تعالى " قال أوسطهم : ألم أقل لكم ؟ " المراد بذلك خيرهم . وعلى ذلك الوجه يقال إنه - صلى الله عليه وسلم - من أوسط قريش نسباً ، يعني خيرهم^١ . وقد استدل أبو هاشم على حجية الإجماع بالأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، نحو قوله " لا تجتمع أمّتي على خطأ ولا ضلال " وقوله صلى الله عليه وسلم " سألت ربي أن لا تجتمع أمّتي على ضلال فأعطانيها " ^٢ .

وفي حجية الإجماع يقول أبو الحسين البصري : اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة ، ودليلنا قوله تعالى " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس " والوسط من كل شيء خياره ، والحكيم لا يخبر بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأنهم يقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يشهدون به ، بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يقدمون فيما يشهدون به على قبيح ، صغير أو كبير ، فصح أن ما شهدوا به أنه من الدين ، فهو صواب^٣ .

وتجب الإشارة إلى أن المعتزلة لا تقصد بالإجماع كثرة العدد ، إنما الإجماع عندهم ما يقوم على الحق ، بغض النظر عن القلة أو الكثرة . فالمحقق قد يكون واحداً ، وغير المحقق قد يكون كثيراً ... و" لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ، في ابتداء أمره محققاً ، وهو قليل العدد " ^٤ .

??????

^١ القاضي عبد الجبار : المغني ج. ١٧ ، ص ١٧١

^٢ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ص ١٧٩ ، ١٨٠

^٣ أبو الحسين البصري : المعتمد ج. ٢ ص ٤ وما بعدها

^٤ القاضي عبد الجبار : المغني ج. ١٢ "الطهر والمعارف" ص ١٢٣

رابعاً: نفى التقليد بمستوياته :

يحرك الدين بالإنسان في اتجاهات ثلاثة ، تمثل - كلها - مجموعة علاقات ضرورية : فالاتجاه الأول يمثل علاقة الإنسان بربه تعالى ، وهو ما يُعرف بمبحث الإلهيات . والاتجاه الثاني يمثل علاقة الإنسان بالطبيعة ، وهو ما يُعرف بمبحث الطبيعيات . والاتجاه الثالث يمثل علاقة الإنسان بالآخرين ، وهو ما يُعرف بمبحث الأخلاق والسياسة .

وكل مبحث ينشد العمومية ، ولذا وجب اعتماده على ما هو عام ومشترك بين الناس ، أو ما هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس : أعني العقل .

والمعارف عند المعتزلة - فيما يرى الدكتور محمود صبحي - ثلاث :

* اضطرارية : وهي تلك المعارف المبنوثة في العقل الإنساني .

* ضرورية : وهي تلك المعارف الناتجة عن ضرورة النظر العقلي .

* استدلالية : وهي تلك المعارف المعتمدة على العقل . وهي ما يختص به أهل العلم والكلام ، أو خاصة الخاصة^١ .

وإذا كان أبو رشيد الأنيسابوري يجعل النظر العقلي وجوبياً على المكلف ، لأنه - المكلف - لن يعرف الله تعالى عن طريق سواه ، فسوف يكون لازماً علينا أن نبين الموقف من التقليد ، وقضية الأكثرين والأقلين ، وذلك لتفريغ العقل الإنساني من أوهامه في تقديس التقليد ونوهم والاضطرار ، طرقاً وسبلاً للمعرفة التي تقود الإنسان إلى العلم بالله تعالى ، لكي يبقى طريق واحد : هو النظر العقلي .

والتقليد - لغةً - هو جعل شيء في العنق محيطاً به ، والشيء القلادة . كما يصح اعتبار التقليد اعتقاداً بصحة رأي الغير دون سؤاله حجةً أو برهاناً على رأيه هذا .

والتقليد سلوك معرفي مناف للدين ؛ مذموم في القرآن الكريم ، لأنه - التقليد - " مرغوب عنه في حجة العقل ، منهى عنه في القرآن "^٢ . ولأننا لو جوزنا تقليد

^١ د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ج ١ ص ٣٢٢

^٢ الجاحظ : رسائل الجاحظ . المكتبة التجارية ١٩٢٣ م ط ١ ص ١٥٣ ، وانظر ما قيل في التقليد وذمه : علي بن محمد الجرجاني : التعريفات . تحقيق . إبراهيم الأبياري . د = ر

المسلمين للمسلمين ، لما كان هناك وجه لإنكار أن يقلد النصراني أو اليهودي أباه وقومه ، على اعتبار أن سلوك المقلد في الحاليين قد اعتمد على أخذ الرأي الآخر دون سؤال صاحبه حجة أو بياناً . وهذا معناه أنه " إذا جاز تقليد الآباء في الإسلام ، فيجوز تقليد أولاد النصارى لأبائهم ، لأن ذلك اعتمد على قبول القول من غير دلالة " ^١ .

والآفات التي تصيب الفهم الصحيح للدين وتشوه جوهره ، تأتي من مصادر ثلاثة : التقليد ، والاستسلام للنشأة ، والتعصب للرأي والهوى . وهذا ما أشار إليه نشوان حين قال : قلة عناية أكثر الناس بالدين تحت تأثير التقليد والاستسلام للمنشأ والذهاب مع العصبية والهوى ^٢ . و : إن دين الناس بالتقليد لا بالنظر والاستدلال . وقد نم الله تعالى في كتابه المقلدين فقال : إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون . والأمة هنا : الدين . وقالت العلماء : المقلد مخطيء في التقليد ولو أصاب الحق ، لأن من اعتقد الحق بغير حجة ولا دليل مثل من اعتقد الباطل بغير حجة ولا دليل ، وإذا دخل في الحق بالتقليد خرج منه بالتقليد ^٣ .

والمطالبة بالدليل والحجة - هنا - ليست أكثر من عرض لإعادة النظر في الموارد الفكرية السائدة ، حتى ينبذ منها ما لا دليل على صحته ، وحتى يتخلص المعتقد المقلد من قيود الوهم التي تضلله ، وهذا نعي على من ألغى عقله ، واتبع ما انتقل إليه من آرائه ، وإصراره على خطئه ، لبلادة غلقت قلبه وعقله .

وحقيقة الأمر ، فإننا نجد أبا رشيد وهو يُسَفِّه المقلدين ، وينفي التقليد طريقاً للمعرفة والاعتقاد ، ويقيم موقفه هذا على حجج وبراهين تبين صحة ما يذهب إليه ؛

= الكتاب العربي . بيروت ١٤٠٥ هـ ط ١ ص ٩٠ ، أحمد بن محمد المقرئ : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحقيق . إحسان عباس . دار صادر . بيروت ١٩٦٨ م ج ٤ ص ٥٠٤ ، ج ٥ ص ٢٠٧ ، أحمد بن إبراهيم بن عيسى : شرح قصيدة ابن القيم . تحقيق زهير الشاويش . المكتب الإسلامي . بيروت ١٤٠٦ هـ ط ٢ ج ١ ص ٢١ ، علي بن أحمد بن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . مكتبة الخانجي . القاهرة . ج ٢ ص ١٤١ ، ج ٤ ص ٢٩ ، ابن حزم : المحلى . جزء العقيدة . تحقيق . لجنة إحياء التراث العربي . دار الأفاق الجديدة . بيروت . ص ٦٩

^١ القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن . ص ٢٨٠

^٢ نشوان الحميري : الجور العيين . ص ٨

^٣ نشوان الحميري : المصدر السابق . ص ٢٣٦

فهو - أبو رشيد - يرى أن التقليد والعلم نقيضان لا يجتمعان ، وإذا كانت المعارف مبنية على العلم ، وإذا كان التقليد ليس علماً ، يصبح من المستحيل أن تُبنى أي معرفة صحيحة على التقليد .

ويضع أبو رشيد شرطاً قتيماً يحد به العلم : وهو شرط " سكون النفس واطمئنانها " وهو عكس الشك الذي يقع في نفس المقلد ، بمعنى أن العالم ساكن النفس مطمئن البال لما حصله واكتسبه ، بينما المقلد مذبذب العقل والوجدان ، لا إلى هذا ولا إلى ذلك .

وكعادة أبي رشيد في عرضه لمسائله ، نراه يعرض لمعتقد أبي القاسم^١ ، ثم يفند هذا المعتقد ببيان رأيه ، والذي كثيراً ما يكون معبراً عن الاتجاه العام لفكر مدرسة القاضي عبد الجبار .

يقول أبو رشيد : ذهب أبو القاسم إلى أن الاعتقاد الذي هو تقليد يكون علماً ، إذا كان معتقده على ما هو به . وعند شيوخنا كلهم أنه لا يكون علماً ، والذي يدل على صحة ما قلناه أن الاعتقاد الذي وقع على سبيل التقليد لا يقتضي سكون النفس ، فإذا لم يقتض سكون النفس ، لم يجوز أن يكون علماً^٢ .

وقضية سكون النفس عند أبي رشيد تعتبر قضية محورية في مجال الاعتقاد والعمل سواء بسواء ، إذ بها يميز أبو رشيد بين العلم والتقليد ، وكان العلم يقارنه سكون النفس ، والتقليد يقارنه التشكك والتذبذب .

وفي بيان ذلك يقول أبو رشيد : فإن قيل : ولم قلتم إنه يقتضي سكون النفس ؟ قيل له : لأن المقاد يجوز على نفسه التشكك بأدنى تشكك ، يبين ذلك أن من قلّد غيره أن زيداً في الدار ، يفارق حاله من يعتقد كونه في الدار عند الإدراك له أو الاستدلال بخبر نبي قد صحت نبوءته بالمعجز عنه . ألا ترى أنه إذا تشكك وقيل له

^١ - على الرغم من اختلاف أبي رشيد - وهو يتبع مدرسة القاضي عبد الجبار - مع أبي القاسم البلخي ومدرسته ، إلا أننا نجد أن رشيد شديد الاحترام والتبجيل لأبي القاسم ، حتى يسميه "شيخنا" لكنه يقسو على أتباعه وأنصاره في ردوده عليهم .

^٢ أبو رسد : المسائل ، ص ٣٠٣

لعل من أخبرك كذب لغرض له في ذلك ، لكان عند هذا يضطرب . ولا يكون هكذا حال من علم عند الإدراك أو عند الاستدلال بخبر نبي ، فلو كان التقليد مقتضياً لسكون النفس ، لكان لا فرق بينهما في هذا الوجه وهذه المزية^١ .

وتأسيساً على ما سبق ، نعرف أن العلم لا بد وأن يكون صادراً عن نظر أو استدلال أو خبر نبي صحت نبوته بأن أظهر الله تعالى له من المعجزات ما يعد تصديقاً له وتأيداً ، أو يكون - العلم - صادراً عن إدراك مباشر .

ومن ناحية أخرى ، يبين لنا أبو رشيد أن العلم يستلزم الجهد وإتباع النفس ، حيث طريق العلم - هنا - الإدراك أو الاستدلال ، بينما التقليد أدعى إلى الراحة .

وبعد ... " فإن كان التقليد علماً مقتضياً لسكون النفس ، فالواجب أن يكون النظر قبيحاً ، لأنه إذا كان الغرض بالنظر الوصول إلى المعرفة والعلم ، ويمكن ذلك من نونه ، فأى فائدة في إتباع النفس به ؟^٢ ؟

والى هذا الموقف يشير القاضي عبد الجبار ... فيقول : إن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه ببينة ، حتى يجعله كالقلادة في عنقه . وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم^٣ .

وقد زعم البعض أن تقليد الكثرة أو الغالبية ، أو تقليد الصالحين ، قد يصلح طريقاً للمعرفة والعلم . وقد بين القاضي عبد الجبار تهافت هذا الزعم ببيان أن وجود الصالحين في كل ملة ودين يستدعي تقليدهم جميعاً ، لعلم وجود مزية ، كل من يقلد متابعاً صالحاً لانتسابهما لملة واحدة ، ويقلد الآخرون صالحين آخرين ، وهكذا ... ، لأنه من المعروف أن تقليد شخص ما ليس بأولى من تقليد غيره .

يقول القاضي : فإن قالوا : نقلد الأزهدين ، فلنقلدهم مزية على تقليد غيرهم . قلنا : ليس الزهد والتقشف من إمارات الحق ، ولهذا فإنك كثيراً ما تجد من رهبانية النصارى كثيرين قد بلغوا في الزهد الغاية ، مع كونهم على الباطل . ومن وجه آخر

^١ - أبو رشيد : المسائل ص ٣٠٣

^٢ - أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٣ - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٠

يقال : ما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد ، فلا يخلو إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع ، أو لا يقلد واحداً منهم . إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون البعض ، لفقد المزية والاختصاص . ولا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع ، لأن في هذا اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال^١ .

ومن ثم تسقط وجاهة تقليد الزهاد والصالحين ، ويظل النظر أو الاستدلال المدخل الأمثل - إن لم يكن الأوحد - لتحصيل المعرفة والعلم .

وقد يغتر البعض بالكثرة ، فيذهب مذهبهم ، بدعى امتياز الكثرة على القلة ، لكن العقل كثيراً ما يشهد بغير ذلك ، كما أن السمع يذهب أيضاً إلى عكس ذلك - تماماً - نافياً القول بمزية للأكثرية توجب تقليد الأقلية له .

يقول القاضي عبد الجبار^٢ : فإن قالوا : نقلد الأكثرين ، فللكثرة مزية . قلنا : ليست الكثرة من إمارات الحق ، ولا القلة من إمارات الباطل . ولهذا ثم الله الأكثرين بقوله " ولكن أكثرهم للحق كارهون " ، وقوله " وأكثرهم لا يعقلون " ، ومدح الأقلين بقوله " إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم " ، وقوله " وما آمن معه إلا قليل " ، وقوله " وقليل من عبادي الشكور " .

وإذا كانت تلك أدلة سمعية تنفي عن التقليد - سواء للأغلبية أو الأكثرية - صفة الوجوبية أو الصحة ، فإن الإمام علياً كرم الله وجهه ، قد ضرب لنا مثلاً نعلم من خلاله عدم ضرورة وجود الحق مع الكثرة ، إذ الحق لا يُعرف بكثرة الأتباع ، والباطل لا يُعرف بقلتهم ... فيقول لما سأله الحارث بن حوَّط مستكراً كون أهل

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٦١

^٢ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق . ص ٦٣

^٣ سورة الرخرف : آية رقم ٧٨

^٤ سورة المائدة : آية رقم ١٠٣

^٥ سورة ص : آية رقم ٢٤

^٦ سورة هود : آية رقم ٤٠

^٧ سورة سبأ : آية رقم ١٣

الشام على باطل مع كثرتهم ، وأهل العراق على حق مع قلتهم : يا جابر ، إنه لملبوس عليك .الحق لا يُعرف بالرجال ، وإنما الرجال يُعرفون بالحق .اعرف الحق تعرف أهله ، واعرف الباطل تعرف أهله ، قَلُوا أم كَثُرُوا^١ . ولقد كان النبي صلى الله عليه وسلم - في أول أمره - محققاً وهو قليل العدد^٢ .

لكن البعض - من دعاة التقليد - يُحمون قضية " وجوب تقليد النبي " صلى الله عليه وسلم ، محاولين بذلك تعميم هذه القضية على كل ما يتعلق بالمعرفة والعلم ، لكن الأمر فيما يتعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم ، يختلف - وجنرياً - حيث يقول القاضي : فإن قلتم : أستم جوزتم تقليد الرسول ؟ فقد دخلتم فيما عيتم علينا .قلنا : معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً ، لأن التقليد هو قبول رأي الغير من غير أن يطالبه بحجة أو بينة ، ونحن إنما قبلناه - قول الرسول - بظهور المعجز عليه^٣ . فكان أتباع النبي صلى الله عليه وسلم ، قد كان بعد ظهور " الحجة " و " البرهان " ، وإذا كان ذلك كذلك فغير النبي أولى أن نطالبه بحجة وبرهان ودليل على ما يأتي به .

??????

خامساً :اعتماد المكلف على النظر والاستدلال لمعرفة الله تعالى :

تقوم نظرية الاستدلال والنظر عند المعتزلة ، على مقولة بديهية يعتمدها العقل بقليل من التأمل ، وهي أنه لو عُرف الله تعالى تقليداً أو ضرورة أو بالطبع ، لسقط عن الإنسان واجب التكليف ، ولانتفت مقومات المسؤولية ، ومن ثم تضيع معاني الحرية الإنسانية التي دافع عنها المعتزلة ، بل تضيع معاني " العدل الإلهي " ، ومعروف لنا أن العدل أصل من أصول المعتزلة .

^١ القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦٢ ، الحاحط : البيان والتبيين . تحقيق . المحامي فوزي عطوي . دار صعب . بيروت ١٩٦٨م ط١ ح ١ ص٤٩١
^٢ القاضي عبد الجبار :المعني ج١٢ "النظر والمعارف" .ص١٢٣
^٣ القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦٢ ، أبو الحسين البصري :المعتمد ج١ ص٢٤٢ : ٢٥٥ .

والتكليف لغة " مأخوذ من الكلفة ، وهي التعب والمشقة ، ثم أطلق التكليف في الشرع على الأمر والنهي ، لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة ومشقة ، من غير أن يدعوه إليه طبعه ^١ ، وهو - التكليف - عند القاضي عبد الجبار " الأمر بما على المرء فيه كلفة ، وأنه إرادة فعل للشيء الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به ^٢ .

ويتبنى المعتزلة القول بالمسؤولية الفردية تمشياً مع اعتناقهم مبدأ العقلانية في الإسلام ، ويبدو ذلك واضحاً في قولهم بأن التكليف لا بد وأن يعطي المكلف حرية أن يفعل أو يترك ، مع مشقة في ذلك أو ذاك ، دون أن يكون هناك جبر أو إلقاء ، كما يبدو ذلك واضحاً عند معرفتنا أن المعتزلة يتبنون القول بأن الله تعالى قبل أن يكلف العبد التكليف الشرعية ^٣ أو السمعية قد أعلمه بخلق العلم ، أو إيجاد الدلالات على ذلك ، ومن هنا لا يكون أحدنا مكلفاً لغيره على الحقيقة ، بينما الله وحده يختص بهذا الأمر ... ولذلك فإنه " من التكليف إعلام المكلف أنه يمكن أن يفعل أو لا يفعل ، نفعاً أو ضرراً ، مع مشقة تلحقه بذلك إذا لم تبلغ الحال به حد الإلقاء ، وهذا الإعلام قد يكون تارة بخلق العلم ، وتارة بنصب الدلالة . فلهذا لا يكون أحدنا مكلفاً لغيره على الحقيقة ، وإنما يختص القديم - جل وعز - بالتكليف ^٤ .

ومعرفة الله تعالى بالنظر من أولى الواجبات على المكلفين ^٥ ، وذلك لأن معرفة الله تعالى - عند أبي رشيد وغيره من المعتزلة - لا تتم إلا عن طريق النظر والاستدلال ، على اعتبار أن المعارف عند المعتزلة معارف عقلية ، حتى لو قسم

^١ عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٨١ م ص ٢٠٧

^٢ القاضي عبد الجبار : المحیط بالتكليف ، ص ١١

^٣ التكليف الشرعية بعد التكليف العقلية ، حيث يرى المعتزلة أن التكليف السمعية تابعة للتكليف العقلية ، على حين يرى أهل السنة أن التكليف شرعية بانفراد ، ويرى البراهمة أن التكليف عقلية ، انفراد . انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٤٥ ، ١٠١ ، ج ٢ ص ٢٥١ ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧٩ ،

- القاضي عبد الجبار : المحیط بالتكليف ، ص ١١

^٤ القاضي عبد الجبار ، المصدر السابق ، ص ٣٦

المعتزلة المعارف إلى حدسية يعقلها العقل ، مثل المسلمات الأولية ، وعملية مثل الأخلاقيات التي - أيضاً - يقومها العقل ، فيثبت أو ينفي^١ .

وبذلك يكون الاستدلال هو النظر المؤدي إلى المعرفة^٢ ، لأن الله تعالى لا يُعرف ضرورة ولا اضطراراً ولا مشاهدة^٣ .

والقول بأن الله تعالى يُعرف وفق منهج الاضطرار راجع إلى أبي الهذيل العلاف ، وقد تابعه في ذلك الجاحظ^٤ ، لكن هذا الرأي يُظهر تهاوته كل من القاضي عبد الجبار وأبي رشيد ، مستندين في ذلك إلى مبادئ الوجوب العقلي ، التي ترفض القول بأن معرفة الله تعالى تتم وفق الاضطرار أو المشاهدة :

فأما كون معرفته تعالى لا تتم ضرورة ، فواضح من قولنا إن معرفة الله تعالى ليست ضرورية ، إنما هي اكتسابية^٥ ، فـ " الدليل على ذلك أن هذا العلم يقع بحسب نظرنا على وتيرة وطريقة واحدة مستمرة ، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا ، وإذا كان ذلك كذلك فالنظر من قبلنا وفعلاً ، فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا ، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب ، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون اضطرارياً ، لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا^٦ " .

وهناك عدة أدلة تدل على أن الله تعالى لا يُعرف ضرورة :

منها : أن الأمر الضروري يُجمع عليه كل العقلاء ، فلا يكون من بينهم من ينكره ، بمعنى أنه " لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه ، كما

^١ د. البير نصري نادر: فلسفة المعتزلة ج. ٢ ص ٤٦ وما بعدها

^٢ أبو رشيد: المسائل ص ٢٤٥

^٣ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٨

^٤ المعرفة الاضطرارية عند العلاف هي معرفة الله تعالى ، أو معرفة الدليل المؤدي إلى معرفته تعالى .

^٥ اختلف المعتزلة ، وغيرهم ، في تحديد معنى العلم وانقسامه إلى ضروري ومكتسب ، فقال بعضهم ، ومنهم الجاحظ ، إن المعارف كلها ضرورية . وتبدو أهمية هذا التقسيم من أن المعارف الضرورية عند القاضي عبد الجبار لا تدخل تحت التكليف ، بينما تدخل تحت العلوم المكتسبة . والعلاقة الفاصلة بين العلمين أن العلوم الضرورية يتعذر نفيها عن النفس بالشكوك أو الشبه . انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٥٢ : ٥٤

^٦ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢ ، ٥٣

في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار ، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه ^١ .

ومنها : أن الضروريات ساكنة في النفس متأصلة فيها ، ولا تزول بالشك أو بإثارة الريب والظنون ، كما أنه لا يمكن للإنسان دفعها عن نفسه ، بمعنى أنه لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً " لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة . والمعلوم خلافه ، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز في الإسلام واشتهر به قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى كابن الراوندي ^٢ وأبي عيسى الوراق ^٣ .

وأما كون معرفته تعالى لا تتم مشاهدة أو رؤية ^٤ ، فإن لدى المعتزلة أموراً لا يُجيزونها على الله تعالى ، منها الرؤية ، ومنها معرفته تعالى مشاهدة أو رؤية ، لما

^١ القاضي عبد الجبار: المصدر السابق . ص ٥٤

^٢ هو أبو الحسين أحمد بن يحيى . ذكره القاضي في الطبقة الثامنة ، وقال إنه تاب آخر عمره ، ونقل عنه الحاكم أبو السعد وابن المرتضي . وقد كان أبو الحسين هذا معتزلياً ثم خرج على المعتزلة ، وألف كتاباً أسماه " فضيحة المعتزلة " بعد أن كتب الجاحظ كتابه " فضيلة المعتزلة " وقد رد عليه أبو الحسين الخطاط بكتابه " الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد " وللراوندي هذا كتب كثيرة ضد الإسلام . انظر في ذلك : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢ ، القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص ٧٨ ، القاضي عبد الجبار : المغني . ج ١٦ " إيجاز القرآن " مواضع مختلفة ، أبو الحسين الخطاط : الانتصار . مواضع مختلفة ، علي فهمي حشيم : الجبائيات . ص ٢١٥ وما بعدها

^٣ هو أبو عيسى بن هارون الوراق ، توفي سنة ٢٤٧ هـ ، وهو الذي أخرج أبا الحسين بن الراوندي إلى الإلحاد ، وهو أستاذه . انظر : القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص ٧٨ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٥٤

^٤ موضوع الرؤية من مواضع الخلاف بين مفكري الإسلام ، ويتعلق بمشكلة التجسيم ، وهل ثبت لله تعالى جهة ومكاناً ويداً ووجهاً . وقد ذهبت الرافضة إلى أن ريبها جسم ذو هيئة وصورة ، ويتحرك ويسكن وينزل ويستقل . وقالت المشبهة والكرامية إن الله تعالى جسم لا كالاجسام الحادثة ، ونسبوا إليه اليد والعين والوجه نسبة حقيقية ، وكذلك نسبوا إليه أنه في جهة معينة وهي العرش . والقائلون بذلك أجازوا رؤية الله تعالى في كل آن . وقال الأشعري بجواز رؤية الله تعالى وأثبت وجهاً ويداً وعينين لا تعرف كعينهم ، ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا المعنى ، بينما فعل ذلك الرازي ، إذ فسر الوجه بالذات . أما المعتزلة فقد نفوا رؤية الله تعالى في الآخرة أو في الدنيا ، كما رفضوا أخذ الآيات الواردة في الوجه والاستواء والجنب على معانيها الظاهري فأولوها ، وهذا يتفق مع مذهبهم " الله تعالى عن كل معنى من معاني التشبيه والتجسيم . انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٣٢ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٠٨ الأديب : لآلئها عن أصول الديانة . ص ٢٥ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ١٠٠ ١٠١ 'خطاط : الانتصار . ص ٤٩ ، أبو رشيد : الديوان . ص ٥٩٥

في هذا القول من ذهاب إلى التشبيه والتجسيم ، وهما أمران من الأمور التي حرص أبو رشيد - كل الحرص - على نفيها عن الله تعالى ، إثباتاً للتنزيه اللائق بالذات الإلهية المقدسة . وعلى الرغم من ذلك نجد أبا رشيد لا يهتم بالرد على المشبهة والمجسمة في هذا الصدد قدر اهتمامه بالرد على الأشعريين الذين رفضوا " تكيف الرؤية " ^١ ، ويقولون بأن الله تعالى إذا كانت رؤيته غير جائزة في الدنيا ، فإن الأمر يختلف في الآخرة ، فتجوز رؤية الله تعالى - عندهم - في الآخرة .

وقضية " عدم رؤية الله تعالى " كدلالة على عدم معرفته تعالى مشاهد ، يمكن أن يُستدل عليها من قضية الشك واليقين ، فقضايا التوحيد والعدل والحكمة الإلهية كلها أمور يمكن للإنسان إثباتها مع عدم إثبات أن الله تعالى يمكن أن يُرى أو لا يمكن أن يُرى ، ذلك لأن مسألة الرؤية " ليست من المعلوم من الدين بالضرورة " .

يقول أبو رشيد : يمكن الاستدلال على ذلك مع الشك في أن الله تعالى يُرى أو لا يُرى ، والدليل على ذلك أن معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله وحكمته ، كل ذلك يمكن إثباته مع عدم القطع بأن الله تعالى يُرى أو لا يُرى ^٢ .

•• - النظر لا يقيح أبداً :

وما دنا قد انتهينا إلى أن الاعتماد على الحواس لا يصح أن يكون طريقاً إلى المعرفة اليقينية ، ومعرفة الله تعالى على وجه الخصوص ، فإنه يصح القول بأن

^١ أي يقولون بأن الله تعالى يُرى بلا كيف ، أي أنه يُرى برؤية لا توصف ولكنها توجد ، كأن يقال في الاستواء : الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة .

^٢ أبو رشيد : الديوان . ص ٦٠١ ، هذا ... ويتعرض أبو رشيد لقضية الرؤية بإسهاب شديد ، فيعرض آراء مخالفيه ثم يرد عليهم ، تارةً معتمداً على السمعيات ، وتارةً معتمداً على العقلية . وقد أثرت إرجاء الكلام في هذه الإشكالية والإفافة فيها إلى الجزء الخاص بالصفات وما يجب إثباته لله تعالى ، وما يجب نفيه عنه تعالى . لكن - وبشكل مؤقت - يمكن الرجوع إلى المصادر أو المراجع الآتية لمزيد من التفصيل : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٣٢ ، ٢٤٩ ، ٣٦٢ ، القاضي عبد الجبار : المغني . ج ٤ " الرؤية " . تحقيق د. محمد مصطفى حلمي . ص ١٤٧ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٩٠ ، ١٩١ ، القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن . تحقيق د. عدنان زبرور . دار التراث . القاهرة ١٩٦٩ م ج ١ ص ١٠٦ ، القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن . ص ١٣٨ .

العلم بالله تعالى يجب أن يستند إلى العقل ، من خلال النظر والاستدلال ، وليس من خلال الحواس أو الاضطرار^١ ، ذلك لأن النظر - فيما يرى أبو رشيد - لا يقبح أبداً ، حتى لو فسد مقصده ، لأن البعض ممن لا يعتمدون على النظر أداة للمعرفة اليقينية قد أثاروا الكثير من الشبهات حول النظر ، مما دعا أبا رشيد إلى الرد عليهم مبيناً أن النظر لا يقبح أبداً ، وقد يقبح الطلب ، لأن قبح القصد لا يؤثر في حسن النظر نفسه . يقول أبو رشيد : قال أبو القاسم : لو أن رجلاً ممن عادى النبي محمداً صلى الله عليه وسلم ، فكّر في نفسه فقال : لأنظرن في أمره عليه السلام نظراً صحيحاً من الآفات ، فإذا أفضى بي النظر إلى أنه محق ، كنت بوجوه المطاعن عليه أعرف ، وعلى التحرز منه ، والتمويه في معناه أقوى . وإن أفضى بي النظر إلى أنه مبطل - حاشا الرسول من ذلك - صرت إلى الراحة منه ، وتبينت خواء قوله دعوى بالحجج الواضحة . فنظر فأداه النظر إلى المعرفة بالله وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم ، فكانت معرفته معصية . والمعصية لا تكون إيماناً^٢ .

لكن أبا رشيد يعتقد الرأي الذاهب إلى حسن النظر ، ولو فسد مقصده ... فيقول : عند أبي الهذيل العلاف وأبي هاشم أنه وإن طلب بالنظر ما قلناه ، فالنظر حسن والطلب قبيح ، لأن الطلب عندهما وإن قصد به قبيح ، لا يؤثر في حال النظر ، كما لو قصد بما صفة الظلم وجهاً حسناً^٣ ، لم يؤثر ذلك في حاله ، ولو قصد برد الوديعة الخديعة ، لم يخرج عن صفة التي لها يحسن^٤ . و : لو أن أحداً قال إن زيدا في الدار ، ولم يكن في الدار ، كان كاذباً ، وكان خبره قبيحاً . ومعلوم أنه لا يجوز أن يقبح لمكان القصد ، لأنه لو كان زيد في الدار وفعل هذا الخبر بعينه وهذه الإرادة ، وكان له في الخبر غرض ، لكان الخبر حسناً إذا تعرّى عن سائر وجوه القبح ، مع

^١ القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ١٢٨ ، القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ١٣١

^٢ أبو رشيد : المسائل ، ص ٣١٥

^٣ كان يسرق السارق مالا فيتصدق به

^٤ أبو رشيد : المسائل ، ص ٣١٥

أن ذلك الفصد الذي جعله السائل علة القبح حاصل ، ونفس القصد يقبح وإن لم يكن مقصوداً ، فلا يجوز أن يقال بأن للقصد تأثيراً في قبح النظر أو قبح المعرفة^١ .

ولصحة النظر عند أبي رشيد شروط ... منها : أن يكون حسناً ، وأن يكون مولداً للعلم ، ليتوصل إلى المنفعة ودفع الضرر ، وأن يكون متعرياً عن سائر وجوه القبح ... وفي ذلك يقول أبو رشيد : النظر قيل فيه إنه صحيح ، إذا لزم صاحبه السبر والترتيب ، ولم يمل إلى الف وعصبية . وعند شيوخنا أن النظر إذا قيل فيه إنه صحيح فإنه يحتمل أن يكون المراد به حسنه ، ويحتمل أن يكون المراد به توليده للعلم ، وأنه يوصل إلى منفعة ، ومتعري عن سائر وجوه القبح ، وأنه يتحرز به عن الضرر ، لأن ما يتحرز به عن الضرر لا يكون إلا واجباً ، والوجوب يتضمن الحسن^٢ .

كما أن النظر الصحيح لا بد وأن يولد العلم . وصدق العلم وحسنه - عند أبي رشيد - مرهون بسكون النفس ... لأن " الناظر فيما هذا سبيل نظره يؤديه إلى العلم ، وأنه يعلم ذلك باقتضائه سكون النفس"^٣ .

؟؟؟؟؟؟

سادساً : الكلام في الطريق الذي يكون النظر فيه مؤدياً إلى معرفته تعالى :

مما عرفناه أن المكلف ملزم - أولاً - بالعلم بالتوحيد ، ثم العدل ، بما هو علم بالله تعالى ، وذلك لأن العارف بالعدل متكلم في أفعال الله تعالى ، وبديهى أن الكلام في الذات لا بد وأن يسبق الكلام في الأفعال ، لكون الفعل قائماً بالذات ومتأخراً عنها ، فقبل أن يلزم المكلف العلم بالعدل ، يلزم علمه بالتوحيد ، ولا بد للعلم بالتوحيد من أن ينبني على أسس ، على اعتبار أن الكلام في التوحيد - توحيد الله تعالى - هو كلام في الصفات التي لا يستحقها إلا الله تعالى على وجه معين ، وهذا الأمر سوف نقوم له بالكلام في حدوث الأجسام ، والتي إذا عرفناها حادثة لزم احتياجها - من

^١ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٣١٦

^٢ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٤٦

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

حيث كونها حادثة - إلى محدث يوجد ، وهذا المحدث سوف لا يكون العقل الأول ، ولا العقل للفعال ، ولا النفس ، ولا الطبيعة ، ولا المصادفة ، بل سيكون هو الله عز وجل ، فإذا ما تم لنا ذلك جاز الكلام فيما يجب إثباته لذاته من الصفات ، وفيما يجب نفيه عنه تعالى من الصفات .

يقول القاضي عبد الجبار : الأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولاً هو التوحيد ، ويترتب عليه العدل لوجهين : أحدهما . أن العلم بالعدل علم بأفعال الله تعالى ، فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره . والثاني . أنما نستدل على العدل بكونه عالماً وغنياً ، وذلك من باب التوحيد ، فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد لينبني العدل عليه ، وكما لا بد من ترتيب العدل على التوحيد ، فلا بد من ترتيب التوحيد على مقدمات لا يتم العلم بالتوحيد من دون العلم بها ، ألا ترى أن الغرض بالتوحيد هو تفرده عز وجل بصفات لا ثاني له في استحقاقها ، ولكن لا يتم هذا دون العلم بحدوث الأجسام وحاجتها إلى محدث ، وإثباته جل وعز محدثاً لها دون غيره ، ثم بيان الصفات التي تنبغي لذاته ، وما يستحيل عليه . فيجب أن نعرف هذه الجملة أولاً ، وإذا ثبت فقد عرف التوحيد ، ثم ينبني عليه العدل^١ .

هذا ... علاوة على أن علماء المعتزلة قد جرت العادة عندهم على الكلام في أصل التوحيد قبل الكلام في بقية أصولهم ، تأسيساً على أن هذه الأصول فروع على العلم بالله تعالى ... الذي هو التوحيد^٢ .

??????

سابعاً : الكلام في المقدمات الأساسية المؤدية إلى القول بحدوث الأجسام ، وإلى

ضرورة وجود المحدث لها :

إن أبا رشيد في " ديوان الأصول " يبدأ الكلام بإثبات الدعاوى الأربع ، ليخلص من ذلك إلى القول بحدوث الأجسام وحاجتها إلى محدث لها ، ثم يشرع في تناول صفاته تعالى^١ .

^١ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٢١

^٢ أبو رشيد : الديوان ، ص ٤٠

ومن المعروف أن أبا الهذيل العلاف هو أول من قال بهذه المقدمات الأربع ، والتي يذكرها أبو رشيد بـ " الدعاوى " ، وقد حصرها في أربع دعاوى ، يتم بيانها على الوجه الآتي :

أولاً : في الأجسام معانٍ : هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون .
ثانياً : هذه المعاني محدثة .

ثالثاً : كل جسم لم ينفك عن هذه المعاني ، ولم يتقدمها .

رابعاً : إذا كان الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ، وجب حدوثه مثلها^١ .
هذه هي أول الطريق الذي يجب أن نعرفه طريقاً إلى معرفة الله تعالى ، ذلك لأن المكلف بالشرعيات لا يمكنه الإتيان بها على الوجه الأكمل الذي يستحق الثواب عليه إلا إذا عرف الله تعالى ، لأن الإتيان بهذه الشرعيات موقوف على العلم بالله تعالى ، فإذا ما عرف المكلف الله تعالى كان أقدر على القيام بما كُلف به من الواجبات الشرعية على الوجه الصحيح^٢ .

يقول القاضي عبد الجبار : الواجبات الشرعية قسمان : أحدهما . ما هو من باب الوصف وأقول والعبارة . والآخر . ما هو خارج عن هذا الباب .

أما الأول . فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى .

والثاني . هو من باب الصلاة والصيام والحج ، وما شاكل ذلك . وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى ؛ أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات ، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة ، وذلك لا يحسن إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعده . وأما الإقرار بالشهادتين ، فلا شك أنه متأخر عن معرفة الله تعالى ، لأنه أمر

^١ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٣٠ ، ٣١ ، ٩٥ ، أبو رشيد : الديوان ص ٤٠ ، ٤١ ، الباقلاني : التمهيد . ص ٤٤ ، أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين . وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار . وملحق به كتب : تعريف الأحياء بعصل الإحياء ، الإملة على إشكالات الإحياء ، عوارف المعارف . مكتبة مصر . ج ١ ص ١٨٣ ، ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحقيق د. محمود قاسم . مكتبة الأرحلو المصرية . القاهرة ١٩٥٥ م ص ١٣٥ : ١٣٧

^٣ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٣٣

شرعي والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله ، فهذا وجه ... ومن وجه آخر فإن الإقرار بالشهادتين صورته : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وهذا قول يحتمل الصدق والكذب ، فهو متردد بينهما ، فالمقر بهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يقر به ، بحيث لا يجوز خلافه^١ .

وإذا كنا سنجد أبا رشيد وهو يفيض في عرض تلك الدعاوى الأربع باعتبارها مدخلاً للتدليل على حدوث الموجودات ، ومن ثم حاجتها إلى محدث - وهو الله تعالى - فإن هذا يعد أمراً متسقاً مع النزعة العقلية عنده ، والتي تبنت - أكثر ما تبنت - في محاولته عرض آرائه في وضوح ، في الوقت الذي يبلل فيه على تهافت رأي مخالفيه من القائلين بقم العالم^٢ .

كما يجب القول - وقبل عرض الدعاوى الأربع - إنه بالإمكان الاستدلال على وجود الله تعالى بحدوث الأجسام ، وهذه الأجسام يمكن القول بحدوثها على وجه من ثلاثة أوجه :

إما أن نستدل بالأعراض عليه تعالى ، ثم نعلم توحيده وعدله ، وبالتالي يكون السمع مدخلاً لإثبات حدوث الأجسام .

وإما أن نستدل بالأعراض عليه تعالى ، ثم نعلم قدمه ، على اعتبار أن الأعراض ليست مثلاً لله تعالى ، ومن ثم فهي حادثة والله تعالى قديم .

وإما أن نستدل على ذلك بالقول بوجود الأكوان أو المعاني ، ثم ندلل على حدوثها ، ثم نعرف كيف أن الجسم بها ومعها ، ومن ثم يمكن معرفة حدوثها^٣ .

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥

^٢ المطالع لكتاب " ديوان الأصول " لأبي رشيد ، يلتمس أنه - الكتاب - قد وضع خصيصاً لإثبات تلك المقدمات الأربع كمدخل لإثبات حدوث الأجسام للكلام في وجود المحدث وصفاته ، مع تعرض أبي رشيد لكل المشكلات المتعلقة بهذه القضايا والرد على كل الاعتراضات والشبه .

^٣ هذا ما يعرف بالدعاوى الأربع ، وهي تلك التي أصبحت أساساً لكل الأدلة على إثبات كون الله تعالى صانعاً وخالقاً . وقد صارت هذه الدعاوى عمدة الأدلة عند معظم المتكلمين ، على مختلف اتجاهاتهم . انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٥ ، الغزالي : الإحياء ، ج ١ ص ١٨٢ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٢ ، البغدادي : أصول الدين ، ص ٤١ ، ٤٢ ، ١٦٢ ، ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٥٨ ، الأشعري : المقالات ج ٢ =

يقول القاضي عبد الجبار : إذا أردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى ، فمن حَقِّك أن تعلم حدوثها ، وأن لها حدثاً مخالفاً وهو الله تعالى . والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة : أحدها . أن تستدل بالأعراض على الله تعالى ، وتعرفه بتوحيده وعدله ، وتعرف صحة السمع ، ثم تستدل بالسمع على حدوث الأجسام^١ . و : والثاني . هو أن تستدل بالأعراض على الله تعالى ، وتعلم قدمه ، ثم تقول : لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى ، فيجب أن لا تكون قديمة ، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوضعين ، وإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة^٢ . و : والوجه الثالث فهو الدلالة المعتمدة ، وأول من استدلل بها شيخنا أبو الهذيل العلاف ، وتابعه باقي الشيوخ . وتحريرها هو أن نقول : إن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث ، ولم يتقدمه يجب أن يكون حدثاً^٣ .

??????

وأول هذه الدعاوى التي نعرض لها - بإيجاز - هي الدعوى الأولى : وهي في إثبات أن هناك أكوأناً أو معانٍ : هي - كقول القاضي عبد الجبار - السكون والحركة والاجتماع والافتراق^٤ .

كما أن أبا رشيد بذهب بمذهب شيخه القاضي ، حين يقول بالكون ولو في الجزء المنفرد^٥ ، ولهذا جاء قوله مثبتاً الحركة والسكون والاجتماع والافتراق " إن الجسم

ص: ١٦ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٩ ، الإيجي : المواقف ، ١٦٢ ، ابن تيمية : بيان موافقة صحيح المعقول ج ١ ، ص ١٩ ، ٢٠

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٤ ، ٩٥

^٢ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ، ص ٩٥

^٣ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ، نفس الموضوع ، د. سعيد مراد ، ابن منوية : آراء الكلامية والفلسفية ، مخطوط دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة الزقازيق ١٩٨٦ م ، ص ٢٤ ، ٢٤

^٤ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٦

^٥ أبو رشيد : الديوان ، ص ٨٠ ، أبو رشيد : المسائل ، ص ٦١ ، ٦٢ ، ويرى الباحث أن قول أبي رشيد بالجزء المنفرد يعد دليلاً على داخل البحث الفيزيقي مع النجس

حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من أمر مخصص له ولمكانه حصل مجتمعاً ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى ^١ .

والدعوى الثانية : فهي في الكلام في حدوث هذه الأعراض ، وهذا كلام في أن الأعراض أو المعاني متضادة ، وأنها تتوالى على محالها من الجواهر والأجسام ، وما دامت كذلك فهي حادثة لا محالة ، ومن ثم يصبح الجوهر أو الجسم المحتمل لهذه الأعراض أو المعاني حادثاً لا محالة ^٢ .

والدعوى الثالثة : فهي في أن الجسم لم يخل من هذه الأعراض الحادثة ولم ينفك عنها ، وقد أقيمت هذه الدعوى على مقولة المسافة ، التي إذا وُجبت صارت الأجسام مفترقة ، وإذا انعدمت صارت الأجسام مجتمعة ^٣ .

والدعوى الرابعة والأخيرة : فهي في القول بأن هذه الأجسام لما اشتملت على هذه المعاني والأعراض الحادثة صارت حادثة ^٤ ، تأسيساً على أن الأجسام في حاجة إلى هذه المعاني ليصح وجودها أو ليصح كونها ، وهذه الأجسام كانت لا قبل هذه

الميتافيزيقي عند أبي رشيد ، واتصال كل منهما بالآخر ، تدليلاً على أن البناء الفيزيقي عند أبي رشيد يعد تكملة للبناء الميتافيزيقي وامتداداً له ، ذلك لأن مقولة الجوهر العرد أو الجزء الذي لا يتجزأ هو من باب القول بحدوث العالم ، لأنه لما كان الأمر كذلك ، وكان = للعالم جزء فرد ينتهي إليه ، كان هذا العالم محدثاً لا محالة ، ولما كان العالم على هذه الصفة ، فإنه سوف يكون في حاجة ضرورية لمحدث يحدثه ، وهو الله تعالى ، الذي سوف يكون - لهذه الاعتبارات - قديماً ، ولا قديم غيره . وهذا الكلام كلام في التوحيد ، تماماً كما هو كلام في الطبيعيات ، إذ أنه نظرية في القول بخلق العالم ، مما يؤدي إلى أن يكون دليلاً - فيما نرى - على التوحيد بين مذهب أبي رشيد في الإلهيات ومذهبه في الطبيعيات .

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٤٣ ، ٤٤ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٤٠ ، ٤١ .
^٢ القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٨ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١١ ، أبو رشيد : الديوان ، ص ١٦٩ ، د. أبو ريدة : النظام ، ص ١٤١ .

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٢ ، ١١٣ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٦٤ ، ٦٢ .

^٤ أبو رشيد : الديوان ، ص ٣٣١ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٤ .

الأكوان ولا بعدها ، ومن ثم يجب أن يكون حكمها في ذلك مثل حكم هذه الأكوان ، أي تكون حادثة مثلها ، لأن ما لم يخل من المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله^١ .

??????

هذه هي الدعاوى الأربع^٢ التي قدم بها أبو رشيد لكلامه في إثبات القديم الذي لا قديم سواه ، وذلك على سبيل التمهيد للكلام في صفات هذا المحدث القديم تعالى . وبعد الكلام في إثبات القديم وإقامة الدلالة على وجوده تعالى يأتي الكلام في الصفات بنوعها : الإثبات والنفي .

??????

ثامناً : إثبات المحدث الصانع القديم تعالى :

تعتبر الدلالات الأربع السابقة^٣ مدخلاً ضرورياً للاستدلال على وجود الله تعالى باعتباره صانعاً محدثاً قديماً ، وليس من نافلة القول التأكيد على أن الاستدلال على الله تعالى بالبحث في الأجسام وعللها ، وفي العالم وكيفية حدوثه ... يُعتبر أولى وأدق من الاعتماد في هذا الأمر على البحث في الأعراض وغيرها ، ومعلوم لنا أن أول من اعتمد هذه الدلالة هو أبو الهذيل العلاف ، حيث يقول القاضي عبد الجبار : الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها لوجوه : أحدهم . أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً ، وليس كذلك الأعراض . والثاني . أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام . والثالث . أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدثها ، وليس

^١ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٦٥

^٢ يجعلها ابن رشد ثلاثاً . انظر : ابن رشد : مباحج الأدلة ، ص ١٣٧ : ١٤١ ، ونود أن نشير - هنا - إلى أن القول بهذه الدعاوى يعد قولاً معتمداً - في إثبات وجود الله تعالى - على أن العالم حادث ... وابن رشد يرفض هذا الدليل ، لأنه - ابن رشد - يقول بقدم العالم ، كما أن ابن رشد يرفض التدليل على وجود الله تعالى من خلال القول بالإمكان والوجوب ، ويؤسس أدله جديدة هي : العاية أو الغائبة ، والاختراع ، والحركة .

^٣ هذه الدراسة : ص ١٥٥ وما بعدها

كذلك الاستدلال بالأعراض^١ . و : وأول من استدلل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه باقي الشيوخ^٢ .

ويقيم أبو رشيد دلالاته على وجود القديم تعالى خالقاً وصانعاً ومحدثاً ، تأسيساً على أن العالم بموجوداته حادث ، وما دام هذا العالم حادثاً فلا بد من الاحتياج إلى محدث يحدثه . ولهذا يقول : الغرض بهذا الفصل الكلام في إثبات الصانع ، وجملة القول في ذلك أن العالم إذا كان محدثاً^٣ ، فلا بد له من محدث^٤ . ويشير القاضي عبد الجبار إلى نفس المعنى فيقول : إذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد من محدث وفاعل^٥ . ويتبع أبو حامد الغزالي - وهو أشعري - طريقة المعتزلة في الاعتماد على مقدمات وجود المعاني والأكوان وكونها حادثة ، ثم احتياجها إلى محدث يحدثها ... فيقول : معرفة ذات الله سبحانه وتعالى على عشرة أصول^٦ ، ونحن على سبيل الاستظهار والافتداء بالعلماء النظار نقول : من بدائة القول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث ، فإذا لا يستغني في حدوثه عن مسبب^٧ .

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٩٤ ، د. سعيد مراد : ابن متوية ص ٢٢٨ وما بعدها

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٩٥

^٣ مشكلة قدم العالم وحدثه من أكثر المشكلات الكلامية وعورة ، حيث ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بقدم العالم ، مما دفع الغزالي إلى تكفيرهم لهذا السبب ، ضمن أسباب أخرى رآها هو داعية إلى هذا التكفير ، بينما نجد المنكلمين يرفضون القول بقدم العالم ، ويردون على القائلين به . انظر : أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة . ص ٢٩٢ وما بعدها ، أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال . تحقيق . د. عبد الحليم محمود . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥٥ م ط ٢ ص ١٠١ وما بعدها

^٤ أبو رشيد : الديوان . ص ٥٥ ، الباقلاني : التمهيد . ص ٤٤ ، ٤٥

^٥ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٨ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالكيف . ص ٧٥

^٦ يعتمد الغزالي - أساساً - على أصول سمعية ، فهو في الأصل الأول من هذه أصول العشرة يقدم من السمعيات الكثير من الآيات الدالة على وجود الخالق سبحانه وتعالى .

- لغزالي : إحياء علوم الدين . ج ١ ص ١٠٦ وما بعدها

بل إن قضية معرفة محدث الأجسام^١ وموجودها ، تعد قضية إيمانية بإطلاق ، ولا يصح بدونها إيمان المرء ، ولذلك جاء القول " لا يكفي في أول العلم بالله تعالى ذلك دون أن نعلم أن لها محدثاً غيرها ، لأنه إذا لم يعلم أن محدثها غيرها جَوَزَ أن تكون هي أحدثت نفسها ، أو جسم آخر أحدثها ، فلا يحصل عالماً بالله تعالى " ^٢ .

ويعتقد المتكلمون في حدوث العالم ، وكل منهم يبرهن بطريقة على ذلك^٣ ، فأبو رشيد - على سبيل المثال - يعتمد في دلالته على وجود الله القديم ، على القياس : قياس الغائب على الشاهد ... فيقول : والدليل على ذلك أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا لحدوثها ، والعالم إذا شاركها في الحدث ، وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل : وهو الله تعالى^٤ .

وتبني دلالة إثبات القديم تعالى بناء على قياس الغائب على الحاضر على دلالات أربع - تماماً كما رأينا أبا رشيد وهو يتكلم عن الدلالات الأربع لإثبات القديم بناءً على حدوث الأجسام - فيقال فيها : وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى : إحداهما أن ما هنا تصرفات ، والثانية أنها محدثة ، والثالثة أنها محتاجة إلينا ، والرابعة أنها محتاجة إلينا لحدوثها . فإذا ثبت هذا قسنا العالم على تصرفاتنا ، فنقول : تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا لحدوثها ، فالعالم إذا شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وهو الله تعالى^٥ .

^١ أو " تأييس الآيسات عن ليس " انظر : د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٦ م ط ٥ ص ٦٠ وما بعدها

^٢ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٧٥ وما بعدها

^٣ هناك فكرة التناهي بالنسبة للزمان والمكان والأشخاص ، وهناك فكرة الوجوب والإمكان ، وفكرة الكمال والنقص . انظر : ابن حزم : الفصل ج ١ ص ١٥ ، ١٨ ، الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٥ ، د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج ١ ص ٧١٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٩٧ ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٩٤ ، أبو البركات البغدادي : المعتمد في الحكمة . حيدر آباد . الدكن ١٢٥٧ هـ ، ١٢٥٨ هـ ج ٢ ص ٤٢ ، الرازي : الأربعون في أصول الدين . حيدر آباد . الدكن ١٢٥٣ هـ ط ١ ص ١٢ ، ١٣ ، ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٢٠ ، ج ٢ ص ١٧٩

^٤ أبو رشيد : الديوان . ص ٥٥ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٨ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٧٦

^٥ أبو رشيد : الديوان . ص ٥٥ ، ٢٩٦ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٨

وأما القول بوجود هذه التصرفات وحوادثها ، وهي الأعراض ، فقد تم إثباته وإقامة البرهان والدليل عليه ، ثم نجد أبا رشيد وهو يقيم الدلالات على احتياج هذه التصرفات الحاضرة إلينا لنحدثها ، ليقيس - بعد ذلك - على هذا الحاضر الأمر الغائب ، وهو احتياج العالم إلى فاعل محدث مخالف لنا يحدثه ويوجده .

وقضية إثبات حاجة التصرفات - المقيس عليها - إلينا لنحدثها بقيمها أبو رشيد على وجهين :

الأول : القول بأن حدوث تصرفاتنا مرتين برغباتنا ، سواء بالإيجاب - كـ رغبة القصد - أو النفي - كـ رغبة الكراهة - . وواضح أن أبا رشيد يُظهر براعة في إقامة مثل هذا الدليل ، فالواحد منا يدرك تماماً الفرق بين تصرف خاص به له تعلق به ، وبين تصرف للغير وليس له تعلق به ، كالطعام إذا ظن في الطعام سماً ، فإنه يلفظه ، فإذا اعتقده سليماً ، فإنه يُقدم عليه .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : ولم قلتم إنها محتاجة إلينا ؟ قيل له : لأنه يجب حصولها بحسب قصودنا ودواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا ، مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، لولا أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا لما وجب ذلك ، كما في تصرفات الغير ^١ .

الثاني : أن هذه التصرفات العرضية لا بد وأن تحتاج إلينا لأمر من ثلاثة أمور : إما أننا نمدّها باستمرارية العدم ، وإما أننا نمدّها باستمرارية الوجود والكون ، وإما أننا نمدّها بتجدد هذا الوجود . ومن الواضح وغير المحتاج إلى كثير برهان القول بأننا لا يمكننا مدها باستمرارية العدم ، لأنها كانت مستمرة العدم قبل كونها وقبل كوننا نحن قادرين ، كما أنه من غير المعقول القول بأننا نمدّها باستمرارية الوجود ، لأنها تبقى مستمرة في الوجود مع انتفائنا ، وهذا معناه كوننا نمدّها بتجدد الوجود ، وهذا - من جهة ما - هو الحادث ^٢ .

^١ أبو رشيد : الديوان . ص ٥٥

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٥٦

يقول أبو رشيد : نريد بقولنا قصصنا ودواعينا أنه يستمر لمكان الداعي . ومن ثم يثبت أبو رشيد وجود التصرفات من قبلنا ونواحينا ، على اعتبار أننا نحدثها ، لكنه قبل أن يبدأ قياسه يرد على بعض الاعتراضات التي ترفض هذا القياس ، تأسيساً على التفارقة بين الجسم والعرض . فإذا كان أبو رشيد قد أثبت وجود التصرفات ، فكيف نكون ملزمين بقياس ما هو جسم - العالم - على ما هو عرض - التصرفات - ؟ وهنا يجعل أبو رشيد الفاصل والمحك ليس الجنس ، بل المشاركة في الاحتياج ... فيقول : فإن قيل : ما أنكرتم أن العالم أجسام ، وتصرفاتنا أعراض ، فلا يجب أن تحتاج إلى محدث ، وإن احتاجت تصرفاتنا إلينا ؟ قيل له : تصرفاتنا محتاجة إلينا لحوثها لا لجنسها ، فالعالم إذا شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل وإن خالفها في الجنس . يبين ذلك ويوضحه أن مخالفة العالم لتصرفاتنا ليست بأكثر من مخالفة تصرفاتنا بعضها لبعض ، وقد ثبت أن تصرفاتنا - مع اختلافها واختلاف أنواعها - احتاجت إلينا لحوثها ، فالعالم إذا شاركها في الحدث ، وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ... وهو الله تعالى ^٢ .

وإثبات كون الله تعالى مخالفاً لنا ، وأنه المحدث لهذه الأجسام ، يتأدى بنا إلى نفي كون الجسم قادراً على إحداث نفسه ^٣ ، أو أن الله تعالى قد خلق ذاتاً وأقدره على خلق هذه الأجسام .

أما ضرورة مخالفة الله تعالى لنا ، فواضحة ، لأننا - والحال هكذا - نكون قادرين على فعل الأجسام ، ما دام القديم تعالى غير مخالف لنا ، وإذا علمنا عجزنا عن فعل الجسم ، بل عن فعل تصرف الغير ، كان حرياً بنا أن نعلم أن القديم تعالى لا بد وأن يكون مخالفاً لنا .

د أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٢٩٧ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٩ .

د أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٥٦ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٩ .
 د ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، الإشارات ، مع شرح نصير الدين الطوسي ، القسم الثالث ، بتحقيق د محمد باقر صفا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ١٩٥٠ ، ص ٩٥ ، المجلد الثاني ، التمهيد ، ص ٥٥ .

يقول أبو رشيد : ولم قلت إن محدث العالم يجب أن يكون فاعلاً مخالفاً لنا ؟ وهلاً جاز أن تكون الأجسام هي التي أحدثت نفسها ، وأن الله تعالى خلق ذاتاً وأقدره على خلق الأجسام ؟ قيل له : الذي يدل على أن صانع العالم يجب أن يكون مخالفاً لنا هو أنه لو كان مثلنا لصح منا فعل الجسم ، كما صح منه فعل الجسم ، فإذا لم يصح منا ، علمنا أنه يجب أن يكون فاعلاً مخالفاً لنا ^١ .

هذه واحدة ، وأما الثانية : فهي التلليل على عدم جواز إحداث الأجسام نفسها ، ذلك لأن الأجسام لو كانت قادرة على إحداث نفسها لقدرنا نحن ففعلنا لأنفسنا أموالاً وبنين كثيرة ، كما أنه لو قدرت الأجسام على فعل نفسها لكانت قادرة على ذلك قبل الإحداث ، تأسيساً على أن الفعل لا يصح إلا ممن هو قادر ، ولا بد لهذا الجسم أن يتقدم مقدوره ، وهذا معناه وجود القدرة في حال العدم ، مع علمنا أن العدم يحيل كون المعدم قادراً ، لأن هناك ارتباطاً بين الفاعل وفعله ، والعدم يمنع هذا الارتباط . يقول أبو رشيد : والذي يدل على أن الأجسام لا تجوز أن تكون هي التي أحدثت نفسها ، أن العالم أجسام ، والجسم لا يقدر على الجسم ، إذ لو قدر عليه لقدرنا نحن فكان يصح منا أن نفعل لأنفسنا ماشئنا من الأموال والأولاد والبنين ، ومعلوم خلافه . ولو أنها كانت قادرة على إحداث نفسها لوجب أن تكون قادرة قبل إحداثها ، ولو كانت كذلك لوجب أن تكون قادرة في حال العدم ، والقادر لا يجوز أن يكون قادراً وهو معلوم ^٢ .

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٥٦ ، ٥٧

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٥٧ ، وفي ذلك يقول الباقلاني : الدليل على أن المحدث ليس فاعلاً لنفسه أن منه الموات والأعراض التي لا يصح أن تحيا ، والفاعل لا يكون إلا حياً قادراً ، ولأن الحي منه كان مواتاً في بدء أمره ، وجاهلاً بنفسه وكيفية تكسبه ، وليس يجوز أن يصنع المحكمات إلا حي قادر عالم ، وليس يجوز أن يكون كل شيء به فعل غيره ، لأن المخلوق لا يفعل في غيره شيئاً ، ولو صح أن يفعل المحدث غيره وما هو مثل له لصح أن يفعل نفسه ، إذا كانت بمعنى ما هو فعل له ومن جنسه ، ولما استحال ذلك صح أن لجميع العالم خالقاً غيره ليس منه . انظر : الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٥ .

ويقول في موضع آخر : إن الجسم لا يجوز أن يكون محدثاً لنفسه ، لأنه لو كان محدثاً لنفسه لوجب أن يكون قادراً قبل إحداثه ، ولا بد من أن يتقدم على مقهوره ، وهذا يقتضي كونه قادراً في حال العدم ، والمعدوم لا يجوز أن يكون قادراً ، لأن القادر له تعلق بالمقدور ، والعلم يمنع هذا التعلق ^١ .

وأما الثالثة : فهي التلليل على أن الله تعالى لا يجوز أن يخلق ذاتاً ويقدره على خلق العالم . ذلك لأن هذه الذات لا بد وأن تكون حادثة ، والحادث إذا كان قادراً فسوف يكون قادراً بقدرة ، والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم ... " فالذي يدل على أن الله تعالى لا يجوز أن يخلق ذاتاً ويقدره على خلق العالم ، هو أن تلك الذات لا بد وأن تكون محدثة ، والمحدث لا بد من أن يكون قادراً بقدرة ، والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم " ^٢ .

وكما يرفض أبو رشيد المثلية بين الله تعالى وبين الأجسام ، وأنه يثبت الله تعالى مخالفاً لنا ، وكما يرفض - أيضاً - إقدار الجسم على خلق الجسم ، وكما يرفض - أيضاً - خلق الله تعالى الذات وإقدارها على خلق الجسم ، نجده وهو يرفض القول بـ " الطبع " موجداً ... فيقول : فإن قيل : ما أنكرتم أن العالم حصل بالطبع ؟ قلنا : إذا كان الطبع معنى ، فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فلا يخلو إما أن يحدث بطبع آخر فيتسلسل إلى ما لا نهاية ، وهذا محال . وإن حدث بفاعل مختار ، قلنا : إذا جاز أن يحدث بالطبع بفاعل مختار ، فلم لا يجوز أن يحدث للعالم بفاعل مختار ؟ وإن كان ذلك المعنى الموجب قديماً ، وجب أن يكون العالم موجوداً فيما لم يزل ، تأسيساً على أنه من حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة ، والموجود فيما لم يزل يكون قديماً ، ولا يجوز أن يكون العالم قديماً لأننا قد دللنا على حوثه ^٣ .

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٣٦٥ .

^٢ أبو رشيد : الديوان ، ص ٣٦٥ .

^٣ أبو رشيد : الديوان ، ص ٦٠ ، أبو رشيد : المسائل ، ص ١٢٣ : ١٤٩ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٩ ، ١٢٠ ، الباقلاني : التمهيد ، ص ٥٢ .

وبذلك يثبت أبو رشيد أن فاعل الأجسام إذا لم يكن ذاتاً محدثاً ، ولا جسماً ، ولا طبعاً ، فيجب - من ثم - أن يكون هو الله تعالى القديم المحدث الصانع .

??????

تاسعاً : مبحث الصفات ^١ :

إذا كنا قد ذهبنا إلى القول بأن البحث في قدم العالم وحدثه يعد من أكثر المشكلات الكلامية وعورة ، فإن البحث في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات ليس يقل عن مسألة القدم والحدث أهمية وخطورة ، ذلك لأنها أول المشكلات الإلهية التي واجهها المتكلمون ، والتي تفرّعت عنها بحوثهم في كلام الله تعالى ورؤيته .

هذا ... وقد ذهب فريق من المتكلمين إلى التشبيه ، بعدما فشل في تنزيه الله تعالى ، ومن هؤلاء الشيعة الغالية .

وفريق آخر وقف موقفاً وسطاً ، فلم يرق إلى درجة التنزيه والتجريد القائمين على التأويل ، ولم يغمس في وطأة التشبيه ، لأنهم ذهبوا إلى القول بأنهم " على طريقة أهل الحديث ، يقولون بما قاله الصحابة أصحاب رسول الله صلى الله عليه

^١ نريد أن نشير إلى أن مبحث الصفات - الذي نحن بصدده - هو من التدايعات الهامة عند أبي رشيد ، والمعتزلة ، وليس في البحث في هذا المجال مجاوزة للحدود التي رسمها الشارع لنا ، ذلك إذا جعلنا هذا البحث مقصوراً على خاصة القوم ، وحجبناه عن العامة منهم تأسيساً بمقولة ابن رشد "الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره ، مما يعزم على طريق الجدال في حال المناظرة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا ينتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم ، لذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم ، إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم ، والكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمثابة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات ، التي تلك الأشياء سموم لها ، فإن السموم إنما هي أمور مضافة ، فإنه قد يكون سمّاً في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر ، فمن جعل الآراء كلها ملأمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس ، ومن منع النظر مستأهله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس ، وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ، ويعدّ لنوع آخر " انظر : ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٥٥٠ : ٥٥٣ ، د. محمد عاطف الحارثي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، الباقلائي : التمهيد ، ص ٤٤ ، كما أن الإمام مالكا يقسم العلم قسمين : علم يُلقى على الملأ والجمهور ، ولا يختص به أحد ، إذ لا ضرر فيه على أحد ، وكل الناس والعقول تقوى على قبوله وأسساعه وهضمه والانتفاع به . وعلم لا يصح أن يعرفه إلا خاصة الناس ، فلا يُلقى على العامة ، لأن ضرره على بعض النفوس أكبر من نفعه . انظر : أبو زهرة ، مالك ، ص ٣١

وسلم ومن بعدهم من علماء التابعين وتابعيهم ، ويمرون على صفات البارئ تعالى ذكره وعلت أسماؤه على ظاهرها ، بدون تأويل لمتشابهها ولا تحريف لظاهرها ^١ ، ومن هؤلاء الأشعرية التي توسطت فاتخذت موقفاً توفيقياً تبريرياً ، سيلزمهم - ربما بعد - القول بالجسمية ، لما جعلوا الله تعالى موصوفاً ، فصارت هناك صفة وموصوف ، وهاتان من حالات الجسم ^٢ ، مما دفع ابن رشد إلى القول فيهم " إنهم لا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين ، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين ، ولذلك ليسوا من العلماء ، ولا هم من جمهور المؤمنين المصدقين " ^٣ .

وفريق ثالث عالجوا مشكلة الذات وعلاقتها بالصفات معالجة اعتمدت على التجريد والتنزیه اللاتقيين بالله تعالى ، وهؤلاء هم المعتزلة ^٤ ، الذين قال فيهم ابن رشد : إن مذهب الفلاسفة في المبدأ الأول قريب من مذهب المعتزلة ^٥ .

^١ ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ . المقدمة ، ابن تيمية : الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى . المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٩٢هـ ط ٢ ص ٧ ، ابن تيمية : الوصية الكبرى في عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية . المطبعة السلفية . القاهرة ١٤٠١هـ ط ١ ص ١١
^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة . تحقيق د. عبد الكريم عثمان . دار العربية للطباعة والنشر . بيروت ١٩٦٦م ج ١ ص ١١٢ ، ابن رشد : مناهج الأدلة . ص ١٦٥
^٣ ابن رشد : مناهج الأدلة . ص ٢٠٦ نقلاً عن : د. محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . ص ١٢٥

^٤ يقول أبو الحسن الأشعري : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جنة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسمة ، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذي أبعاد وأجزاء وحواجز وأعضاء ، وليس بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدودهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأسرار ، ولا تدركه الأبصار ، ولا يقاس بالقياس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له . انظر : أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٢٢٥ ، المسعودي : مروج الذهب . ج ٢ ص ٢٥١
^٥ ابن رشد : تهافت التهافت . ص ٢٧٢

ويمكن القول بأن " الأمر الذي انعقد عليه الإجماع هو أن مشكلة الصفات في شكلها النهائي المدون في كتب علم الكلام خاصاً بالمعتزلة ، كانت من وضع أبي الهذيل العلاف ، وتطورت حتى وصل الأمر بأبي هاشم إلى القول بالأحوال " ^١ .

ويمكن التأكيد على أن المعتزلة في بحثها في تلك المشكلة ، قد تحررت من كثير من التصورات غير العقلانية في تصور علاقة الذات بالصفات وبالكون كله ، تأسيساً على أن النصوص القرآنية الكريمة - وهي النصوص المقدسة في المقام الأول عند المسلمين - لم تتعرض لهذه المسألة بشكل مباشر ومحدد ، مما فتح المجال - واسعاً - لكثير من الاجتهادات المقبولة ، سواء في مجال الصفات أو في مجال العلوم بوجه عام ^٢ ، كما كان من العوامل التي دفعت المعتزلة إلى إعمال العقل في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات ، تلك التيارات الفكرية المنحرفة ، والتي تمثلت - أكثر ما تمثلت - في موجات شديدة الخطورة من مقولات التجسيم والتجسيد والتشبيه والحلول ، سواء على يد أصحاب الديانات السابقة على الإسلام ، أو أصحاب الفرق التي تأثرت ببعض الفلاسفات ، أو تأثرت بهذه الديانات فتبنت منطقها واعتنقت تصوراتها ^٣ .

ومعلوم لنا - أولاً - أن قول المعتزلة في الصفات يقوم على القول بنفيها قديماً ، عملاً منهم على تنزيه الله تعالى عن الشريك والشبيه ؛ ولذلك يقول الدكتور النشار وهو بصدد كلامه عن نفي الصفات : إن مشكلة نفي الصفات كانت قد أثرت على يد جهم بن صفوان ، معاصر وأصل بن عطاء ، بعد أن تلقاها عن الجعد بن درهم . وقد

^١ على فهمي خشيم : الجبائيان ، ص ٩٧ ، ٩٨ ، د. سعيد مراد : مدرسة البصرة ، ص ٥١٦

^٢ انظر في ذلك : الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧م ط ٥ ص ١١٠ ، ١١١ ، د. محمد عاطف العراقي : مجلة القاهرة . مصر . العدد ٩٧ لسنة ١٩٨٩م ص ٢٨ وما بعدها ، أمين الخولي : المجددون في الإسلام . القاهرة ١٩٦٥م ج ١ ص ٤٠ ، ٥٢

^٣ عالج أبو رشيد هذه القضايا في " ديوان الأصول " ص ٦٢٤ وما بعدها ، وكذلك عالجه القاضي عبد الجبار في " شرح الأصول الخمسة " ص ٢٨٤ وما بعدها

اتصل ابن عطاء بالجهم من خلال تلميذه حفص بن سالم . ويذهب ابن حنبل إلى أن واصلاً بن عطاء وعمرأ بن عبيد تابعاً جهماً في نفي الصفات ^١ .

لكنه من الثابت أن واصلاً بن عطاء لم يفلسف الصفات ، بل اكتفى بنفيها ^٢ ، فجاء القول " لقد نفى المعتزلة الصفات القديمة أصلاً ، حيث إن الصفات لو شاركتها في القم الذي هو أخص وصف لذاته ، لشاركتها في الإلهية ، ومع ذلك يمكن أن يتصف الله بصفات إيجابية ، بعضها ينفرد بها كالوحدانية والقدم والصمدية ، وهي صفات إيجابية لفظاً سلبية معنى : فالوحدانية تعني نفي الشريك عنه ، والقدم يعني نفي الحدوث عنه ، والصمدية تعني احتياج الموجودات إليه ، مع عدم حاجته إلى شيء . أما الصفات الإيجابية لفظاً ومعنى والتي أثبتتها المعتزلة من صفات الذات ، فهي القدرة والحياة والعلم ، وهي صفات يُوصف بها الله ولا يُوصف بأضدادها من عجز أو موت أو جهل " ^٣ .

وهذا معناه أن هناك صفات الذات كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ، وهي صفات واحدية ، بمعنى أن الله تعالى يتصف بها ولا يجوز أن يتصف بضدها ، بينما صفات الأفعال هي تلك الصفات التي يجوز المعتزلة على الله تعالى الاتصاف بها وبضدها : كصفة الإرادة وضدها الكراهة . كما أن صفات الذات تمثل ما يختص به الله تعالى وحده ، سواء وُجد العالم أم لم يوجد ، وهي - كما أوضحنا - صفات العلم والقدرة والحياة ، على حين نجد أن صفات الأفعال لها تعلق بالعالم : فصفة العدل لا

^١ - د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي . ج ١ ص ٣٩١ ، د. سعيد مراد : مدرسة البصرة ص ٥١٥ .

^٢ يقول الشهرستاني : قال واصل بن نفى الصفات عن السارق : تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة . وكانت هذه المقالة في بدئها غير نصيحة ، وكان واصل بن عطاء بشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وإنما رأى نظرهم إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ، وهما اعتباران للذات العديمة كما قال الحناني ، أو حالان كما قال أبو هاشم . انظر : الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٤٦ .

^٣ - د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام . ج ١ ص ١٢٦ ، د. سعيد مراد : مدرسة البصرة . ص ٥١٧ .

بد لسرياتها من وجود تتحقق فيه ، وصفة الرازق تتطلب عالماً يرزقه الله تعالى ... وهكذا .

يقول القاضي عبد الجبار : ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحقه من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم بإيجابها له في كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت^١ . و: إن صفات القديم جل وعز ، إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره ، نحو كونه قديراً غنياً ، وإما أن تكون من باب ما يشاركه فيه غيره في نفس الصفة ، ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً ، فإن أحداً يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم تعالى يستحقها لما هو عليه في ذاته ، والواحد منا يستحقها لمعانٍ محدثة^٢ .

??????

صفات الإثبات :

وعند كلامنا عن صفات الله تعالى - ما يجب إثباته له منها ، وما يجب نفيه عنه تعالى - سوف نبدأ بصفات الإثبات ، إذ الإثبات مقدم على النفي ، والنفي تالٍ للإثبات ، ذلك لأنه " من غير الجائز أن نتكلم في نفي الصفات عنه ، ولما عرفنا ما يجب له ويثبت ، من حيث كان الكلام في النفي مرتباً على الإثبات " ^٣ .

^١ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨

^٢ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٠، القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ١٠٤: ١٠٩، هذا... وبما يعجز البعض في الكلام عن صفات "الذات" تأسيساً على قولهم بأن الذات في نفسها "لا تعرف لها ماهية حتى يحكم عليها، لأنها لا تشبه شيئاً في العالم، ولا يشبهها شيء" وهذا معناه أن دراسة الصفات - هنا - تنصب على الألوهية، لأنه لا أحد "له تعلق بعلم الذات أصلاً، وإنما متعلقة العلم بالمرتبة، وهو مسمى الله، فهو الدليل المحفوظ الأركان السار على معرفة الإله، وما يجب أن يكون عليه سبحانه من أسماء الأفعال ونعوت الجلال، وبأية حقيقة يصدر الوجود من هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجعولة العين والكيف، فلا خلاف أنها لا تعلم، ومن تخيل أنه قد علم من الحق صفة نفسية ثبوتية، فهيها أتى له ذلك" ؟، انظر: محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة ١٣٣٩ هـ ج ١ ص ١٦٠، ج ٢ ص ٢٨٩

^٣ القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ٢٥، ابن متوية: التذكرة في أحكام الجواهر، تحقيق د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون، تصدر: د. إبراهيم بيومي مذكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٥ م ص ٦٥

يقول أبو رشيد : فإن قيل : فهل نرتب العلم بما ينفي عن الله على ما يثبت له من الأوصاف ؟ قيل له : نعم ، لا يمكننا أن ننفي عنه صفة من الصفات إلا إذا علمنا كونه ثابتاً على صفة من الصفات هي مضادة لما تنفيه ، فلا يمكننا أن ننفي عنه العجز والضعف والمنع ، إلا إذا علمنا كونه قادراً أبداً ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه الجهل والسهو والظن والشك ، إلا إذا علمنا أنه عالم لذاته ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه الموت والفناء ، إلا إذا علمنا أنه حي لذاته ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه أنه جسم أو عرض ، وأنه يجوز عليه ما يجوز عليهما من الأحكام ، إلا إذا علمنا كونه قديماً ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه الشهوة والنفار ، إلا إذا علمنا أنه قديم ، حتى يمكننا أن نقول : إنه لو كان مشتتاً مع أنه قديم ، لكان يحتاج إلى خلق الشهوة والمشتت ، فيكون في حكم الملجأ ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه النظر والمثل والضد ، إلا إذا أثبتنا أنه قديم لم يزل ولا يزال ، فعلم من ذلك أن كل ما يُنفي عنه يترتب على ما يجب له من الصفات^١ .

??????

القرة^٢ :

أجمعت كتب علم الكلام على أن شيوخ الاعتزال مجمعون على أن صفة القدرة هي الصفة المستدل عليها أولاً وقبل أي صفة أخرى ، تأسيساً على أن هذه الصفة يُحمل عليها باقي الصفات^٣ ، ولهذا جاء قول القاضي عبد الجبار " أول ما يمكن العلم به من صفات الله تعالى كونه قادراً ، ولا بد من أن تكون هذه الصفة معقولة ليصح إثباتها إلى الله عز وجل ، لأن إيراد الدلالة على إثبات الشيء فرع على كونه معقولاً " و " اعلم أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز أنما هو كونه قادراً^٤ .

^١ أبو رشيد : الديوان . ص ٤٦٨

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٤٥٧ : ٤٩٢ ، الرازي : المطالب العالية . تحقيق د. أحمد حجازي السقا . دار الكتاب العربي . بيروت ١٩٨٧ م ط ١ ج ٢ ص ٧٧

^٣ ذلك لقول الإيجي " لقد رد المعتزلة جميع الصفات الإلهية إلى كونه تعالى عالماً قادراً " انظر : الإيجي : المواقف . طبعة القسطنطينية ١٩٢٨ هـ ج ٢ ص ٤٨٠

^٤ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ١١٠

، وما عداه من الصفات يترتب عليه ، لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة ، وليست كذلك باقي الصفات لأننا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط ، ولهذا قدمنا الكلام فيه ^١ . وجاء قول أبي رشيد " إذا كان العلم بهذه الصفات مستنداً فلا بد من الترتيب في ذلك ، فأول ما يحصل العلم به من صفاته أنما كونه قادراً ، فإنه يستدل عليه بالفعل أو بصحته ، وأما ما عدا ذلك من صفاته فمما لا يحصل العلم به ابتداءً ، وإنما يحصل العلم بكونه قادراً ، أما كونه موجوداً فلا يصح العلم به ما لم يعلم كونه قادراً ، ثم يستدل بكونه قادراً على كونه موجوداً ، بأن يقال إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعلم يمنع التعلق . وكذلك كونه حياً لا يمكن أن يُعلم إلا بعد العلم بكونه قادراً ، فالقديم إذا كان قادراً يجب أن يكون حياً ^٢ " والذي يدل الفعل عليه بنفسه من دون واسطة ، كونه قادراً ، والذي يدل عليه الفعل بواسطة واحدة ، فنحو كونه موجوداً حياً ، فإن الفعل يدل على كونه قادراً ، وكونه قادراً يدل على كونه موجوداً حياً . والذي يدل عليه الفعل بواسطة ، فنحو كونه مدركاً ، فإن الفعل يدل على كونه قادراً ، وكونه قادراً يدل على كونه موجوداً حياً ، وكونه حياً يدل على كونه مدركاً . فهذه هي الصفات التي تدل عليها أفعاله ، إما بنفسها ، وإما بواسطة أو بواسطة ^٣ .

وفعله - تعالى - هو الطريق إلى معرفة كونه قادراً ، ذلك لأن أبا رشيد يقول :
إنه لما كان طريق العلم بالقديم تعالى فعله ، فكذلك العلم بأوصافه يجب أن يكون فعله ^٤ .

^١ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة . ص ١٥١ ، ١٥٢

^٢ أبو رشيد : الديوان . ص ٤٦١

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٤٥٨ ، ٤٥٩

^٤ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٤٥٧

ويمكن إقامة الدليل على كون الله تعالى متصفاً بالقدرة ، بأنه تعالى قد اقتدر على الفعل بصحته ووقوعه معاً ، والفعل - هنا - هو العالم بأجسامه وأعراضه ، بمن فيه وما فيه ^١ ، ويجب أن يُفهم الفعل هنا - أساساً - على أنه يعتمد على امرين :

الأول : أن الإيجاد لم يكن حال وقوع الفعل ، بل القدرة قبله .

الثاني : أن الفعل لم يكن مقصوداً بوقوعه ، بل المقصود كون الفعل صحيحاً ، أي صحة الوقوع على وجه مطابق لمقصود القديم تعالى . ولعل هذا هو ما نفهمه من قول أبي رشيد " فإن قيل : فما الدليل على أن الله تعالى قادر ؟ قيل له : الدليل على صحة ذلك صحة وقوع الفعل . فإن قيل : فلم قلتم إن صحة وقوع الفعل تدل على كونه قادراً ؟ قيل له : نرد ذلك إلى الشاهد ، فنقول : إنا وجدنا في الشاهد جملتين ، صح من أحدهما الفعل ، وتعذر على الآخر ، فكان يجب أن يكون من صح عنه الفعل مفارقاً لمن تعذر عليه بأمر من الأمور لولاه لم يكن هو بأن يصح منه الفعل أولى من أن يتعذر عليه ، ولا صاحبه بأن يتعذر عليه أولى من أن يصح منه . فإن قيل : فما الدليل في الحقيقة : الوقوع أم الصحة ؟ قيل له : بل الصحة ، لأن الصحة لا يمكن أن يتوصل إليها إلا بالوقوع . والذي يدل على أن الدليل هو الصحة لا الوقوع ، هو أن الفعل لو وقع في حال يجب وقوعه لما دل على كونه قادراً ، بل بأن يدل على أنه ليس بقادر أولى ، وأنه في حكم العلة مع المعلول ^٢ ، ومن قول القاضي عبد الجبار " اعلم أن الفعل هو دلالة على أن الفاعل كان قادراً ، لا على أنه قادر في الحال ، لأنه كيف يدل على كونه قادراً في الحال ، وهذه الحالة يكون فيها الفعل موجوداً ؟ وإنما صح أن يكون قادراً قبل الفعل ، لأنه معدوم فيوجوده ، فأما في حال الفعل ، فلا يتأتى ذلك " ^٣ .

^١ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . الإلهيات . القسم الثالث . ص ٩٥

^٢ - أبو رشيد : الديوان . ص ٤٦٩ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٥٣

^٣ - القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ١١٢

ومن جملة ما ينبغي اعتقاده ، أن القادر - تقديست أسماؤه - موصوف بالقدرة لم يزل ولا يزال ، لأن صفة القدرة هذه لا تدخل في باب " الإمكان والجواز " على الله تعالى ، ذلك لأنها ليست مرهونة على معنى حادث لأجله يقدر الله تعالى .

يقول القاضي عبد الجبار : لا بد من علم متجدد نعلم به أنه تعالى قادر في هذه الأحوال أيضاً ، وهذه الجملة تُبنى على أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، فإذا صح ذلك ثبت عندنا بالدليل أنه ليس بقادر لمعنى قديم ، فليس إلا أن يكون قادراً لنفسه ، فيجب كونه قادراً في كل حال ، وإنما علم أنه كان قادراً فيما لم يزل ، لأنه لو حصل قادراً بعد أن لم يكن ، لكانت هذه الصفة جائزة عليه مؤنثة بمعنى محدث لأجله يقدر على حد ما يثبت في أحننا ، فكان يلزم أن يكون قادراً بصفة محدثة^١ . ويقول : والذي يدل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال^٢ .

??????

العلم^٣ :

مما لا شك فيه - بداهة - العلم بأن إتيان الصنائع يعد دليلاً على علم الصانعين ، تأسيساً أن على الفعل المحكم إنما يصدر - يوماً - من العالم به^٤ ، وبذلك نذهب إلى الاعتقاد بأن الله تعالى " عالم بجميع الموجودات والمعنومات ، بدليل صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب ، وذلك يدل على قدرته وعلمه ، فمن رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصيغة الكتابة ، كان سفيهاً في استرابطه^٥ .

^١ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ، ص ١١٣

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٥

^٣ أبو رشيد : الديوان ، ص ٢٥٢ ، ٤٩٢ ، الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٧ ، الرازي : المطالب

العالية ، ج ٢ ، ص ١٠٢

^٤ د. محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٣١١

^٥ أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥١

يقول الشهرستاني ناعناً المعتزلة ، وموضحاً موقفهم من قضية التنزيه وإثبات الوجدانية المطلقة والفريدة لله تعالى : القول الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد هو القول بأن الله تعالى قديم ، والقلم أخص وصف لذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة ، لأنه لو شاركته هذه الصفات في القلم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية^١ .

وصفة العلم من الصفات الإلهية المعروفة سمعاً واستدلالاً " بالخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ، ولو في الشيء الحقير الضعيف ، على علم القديم تعالى " ^٢ .

ويقدم لنا أبو رشيد دلالات ثلاثاً على كون الله تعالى عالماً :

فأما الدلالة الأولى : فيبينها أبو رشيد من خلال مقولة الإتيان والإحكام ، لقوله تعالى " الذي خلق سبع سموات طباقاً ، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خلساً وهو حسير " ^٣ . مما يدفع الإيمان إلى العقل بأن الإتيان والإحكام لا بد وأن يتصف فاعلهما بالعلم بما اتقن وما أحكم ... " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير " ^٤ ؟

يقول أبو رشيد : اعلم أن الذي يدل على أن الله تعالى عالم وجوه ثلاثة : أحدها أنه قد صحت منه الأفعال المحكمة ، وصحة الأفعال المحكمة تدل على كونه عالماً^٥ .

^١ الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٤٤ ، ٤٥ ، البغدادي : أصول الدين . ص ٩٠

^٢ أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين . ج ١ ص ١٠٨

^٣ سورة الملك : الآيات رقم ٣ ، ٤ ، وقد نزلت هاتان الآيتان ضمن سورة مكية ، والآيات المكية - غالباً - تعالج مسائل العقيدة في الله تعالى وصفاته ، وفي الوحي ، وفي اليوم الآخر ، وعلاقة الكون بخالقه ، والتعريف بالخالق وصفاته تعريفاً يجعل الشعور حياً في القلوب ، مؤثراً موجياً بالمشاعر التي تتفق بعيد يتجه إلى الله تعالى . وهاتان الآيتان تظهران مظاهر الهيمنة الإلهية المنصرفة في الكون ، والقدرة التي لا يقبدها قيد ، ولا يحدها حد ، وهذا كله يوجب على المرء الاعتقاد بكون الله تعالى صانعاً عالماً منصرفاً في الكون بحكمة وعلم .

^٤ سورة الملك : آية رقم ١٤

^٥ أبو رشيد : الديوان . ص ٩٢ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدس

ثم يعرف لنا أبو رشيد الفعل المحكم فيقول : فإن قيل : فما الفعل المحكم ؟ قيل له : أفعال لها ترتيب في الحوادث ، ولا تصح من كل قادر^١ .

وإلى نفس هذا المعنى يذهب القاضي عبد الجبار ... فيقول : إن الله تعالى عالم ، وتحرير الدلالة على ذلك أنه قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً ، فإن قيل : وما المحكم من الأفعال ؟ قلنا : كل فعل وقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين^٢ .

ويقول أبو رشيد : فإن قيل : فلم قلتم إن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً ؟ قلنا له : لأننا وجدنا في الشاهد قادرين صح من أحدهما الفعل على وجه الإحكام والاتساق ، وتعذر على الآخر ، فيجب أن يكون من صح منه الفعل مفارقاً عما تعذر عليه بأمر من الأمور ، ولولا ذلك الأمر لم يكن بأن يصح منه ويتعذر على غيره أولى من خلافه ، ومن اختص بذلك الأمر موصوف بأنه عالم^٣ .

ونفس هذا المعنى في أن الشواهد تدلنا على أن القادر على الفعل عالم به ، لما قد أوقعه على وجه الصحة والإتقان ... نجده عند القاضي عبد الجبار حيث يقول : وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالماً ، فهو أننا وجدنا في الشاهد قادرين : أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب . والآخر تعذر عليه كالأمي . فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا كونه عالماً^٤ .

وأما الدلالة الثانية : فيقيمها أبو رشيد على كونه تعالى عالماً ، على أساس أن الله تعالى قادر على أن ما يتصف بالنظام الذي لا يختل - مطلقاً - وبالتواتر الذي لا ينقطع . وهذه كذا أمور تشتمل على العجائب التي تثير الاعتقاد الصحيح بأن صانعها عالم بها على أكمل وجه . حيث يقول : والدليل الثاني على أن الله تعالى عالم

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٤٩٣ .

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ .

^٣ أبو رشيد : الديوان ، ص ٤٩٣ .

^٤ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٧ .

، ما قد ثبت من أن الله تعالى يخلق أشياء مخصوصة في أوقات مخصوصة وفي أماكن مخصوصة : فخلق الثمار في أوقاتها ، والزرع في أوقاتها ، والأولاد في أوقاتها ، بحيث لا يقع في ذلك تقديم ولا تأخير ، على وجه الإفراط ، ثم يخلق كل جنس من جنس مخصوص حيواناً كان أو ثماراً ، لأنه يخلق الإنسان من الإنسان ، والبهائم من البهائم ، فكان كل جنس من جنسه ، وكذلك يخلق الرمانة من شجرة الرمان ، والعنب من الكرم ، والتفاحة من شجرها ، فلا بد من أن يكون عالماً بذلك ، إذ لو لم يكن عالماً بذلك لما تأتى ذلك على هذا الترتيب^١ .

وأما الدلالة الثالثة : فهي إدراك الواحد منا أن علمه الذي به يعلم الصنائع وشتى صنوف المعاش لم يكن يتأتى منه ، إنما هو من قبل غيره قادر لا بقدرة ، ولا بد أن يكون هذا الغير هو القديم .

يقول أبو رشيد : الدليل الثالث على أنه تعالى عالم ، ما قد ثبت أن أحدنا يعلم ما قد وقع منه من الأفعال المحكمة كالصنائع والحرف ، وقد علم أنه عالم بعلم ، وعلم أن ذلك العلم ليس من قبله ، ولا من قبل غيره من القادرين بقدرة ، فيجب أن يكون من قبل الله تعالى ، ثم ثبت أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه ، وثبت أنه إذا كان من جهة القديم تعالى فلا يكون الوجه إلا وقوعه من قبل العالم المعتقد ، وذلك ينبيء عن كونه عالماً^٢ .

??????

الحياة^٣ :

إن إثبات صفة الحياة لله تعالى يقوم على أساس التسليم والاعتقاد في كونه تعالى قادراً وعالماً ، ذلك لأن العالم القادر من الضروري أن يكون حياً ، إذ أنهما صفتان تستوجبان كون الذات حية ، ولهذا يقول أبو حامد الغزالي : إنه تعالى حي ، وهو

^١ أبو رشيد : الديوان ص ٥٠٨ ، ٥٠٩ .

^٢ أبو رشيد : الديوان ص ٥١٠ .

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق ص ٥٢٤ ، ٥٥٦ ، الرارزي : المطالب العالية ج ٣ ص ٣١٥ .

معلوم بالضرورة ، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً ، فإن كون العالم القادر حياً ضروري^١ .

ويقول الجويني : صانع العالم حي عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع المقدورات ، وإذا ثبت كون صانع العالم عالماً قادراً ، فبالاضطرار يُعلم كونه حياً ، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ميت أو جماد ، وتجوز ذلك مراغمة أو عناد^٢ .
ويقول الأشعري : كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي ، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي ، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى ! فلما استحال ذلك ، دلّت الصنائع على أن الله حي قادر^٣ .

ويقول الباقلاني : فإن قال قائل : فما الدليل على أن صانع الأشياء حي ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه فاعل عالم قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حياً ، يبين ذلك أنه لو جاز أن تظهر الأفعال المحكمات ممن ليس بحي ولا عالم ولا قادر ، لم ندر لعل ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرف ، يظهر منهم وهم موتى جماد عجزة ، ولم ندر لعل السائل لنا عن هذا السؤال المناظر لنا على تصحيح مذهبه وإبطال قولنا ميت أو موت ! وهذا تجاهل من راكمه وجحد لما نحن إلى إثباته مضطرون ، فوجب أن يكون الصانع عالماً قادراً حياً^٤ .

ونفس هذه الدلالة على أن الله تعالى حي ، نجدها عند أبي رشيد ، لكن باستفاضة وردود أكثر مما نجده عند أي متكلم آخر . وأبو رشيد يقيم دلالته على أنه تعالى حي ، تأسيساً على أنه قد أورد الدلالة على كون الله تعالى عالماً وقادراً ... فيقول : اعلم ،

^١ أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٢

^٢ الجويني : لمع الأدلة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، مراجعة محمود النضيري ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ٨٢ ، ٨٣ ، د. سعيد مراد : مدرسة البصرة ، ص ٥٤٠

^٣ الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د. حمودة غرابية ، القاهرة ١٩٧٥ م ، ص ٢٥ ، د. سعيد مراد : مدرسة البصرة ، ص ٥٤١

^٤ الباقلاني : انتمهيد ، ص ٤٧

أن الذي يدل على أن الله تعالى حي ، هو أنه قد صبح أنه عالم قادر ، وصحة ذلك تدل على كونه حياً^١ .

ودلالة كون الله تعالى حياً تأسيساً على علمنا به تعالى قادراً وعالماً ، بقيمها أبو رشيد على دعائتين :

الأولى : أن الله تعالى عالم وقادر .

الثانية : أنه تعالى ما دام عالماً وقادراً ، فيلزم أن يكون حياً .

يقول أبو رشيد : هذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما : أن الله تعالى عالم قادر . والثاني : أن العالم القادر يجب أن يكون حياً^٢ .

وقد سبق وأقمنا الدليل من خلال كلام أبي رشيد على كون الله تعالى عالماً وقادراً ، وبقي أن نعلم أن أبا رشيد يقيم الدلالة على كون العالم القادر حياً تأسيساً على قياس الغائب على الشاهد ، فنحن نجد في الشاهد أن الطريق إلى معرفة التقادر أو العالم هو أن يكون حياً ، فكذلك في الغائب ، يجب أن نعلمه حياً إذا علمناه قادراً وعلمناه عالماً .

يقول أبو رشيد : أما الكلام في أنه تعالى قادر ، فقد بيناه ، وأما الكلام في أن صحة أن يعلم ويقدر تدل على كون الذات حياً ، فما قد ثبت في الشاهد من أن صحة أن يعلم ويقدر طريق إلى كون أحدنا حياً ، فيجب القضاء بذلك في كل موضع^٣ .

ويقول في موضع آخر : إن صحة أن يعلم ويقدر طريق إلى كون الذات حياً ، وبذلك ينكشف كونه حياً ، وما كان طريقاً إلى الشيء وينكشف به ، لم يفترق الحال فيه شاهداً وغائباً ، لأنه من هذا الوجه صار كالحقيقة فيه^٤ .

ويرد أبو رشيد على المجسمة التي رأت في هذا القياس مدخلاً للقول بالجسمية ، لأن أبا رشيد يذهب إلى قياس الغائب على الشاهد ، يقيس الغائب العالم القادر ، على

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٥٢٤

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق ، نفس الموضع

^٣ أبو رشيد : الديوان ، ص ٥٢٤

^٤ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٥٣١

أحدنا ، ما دام قادراً عالياً ، فهو - بالضرورة - حي ، مما يُفضي إلى القول بالتشابه في أن الشاهد العالم القادر حي وجسم ، فيجب أن يكون الغائب جسماً . لكن أبا رشيد يُظهر تهاافت هذا القول تأسيساً على التفرقة بين القادر بقدرة والقادر لذاته ، لكون الأول محتاجاً إلى محل ، وهو الجسم ، بينما الآخر تتنفي عنه تلك الحاجة .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : فمقتضى دلائلكم على أن القديم تعالى حي من حيث إنه عالم قادر ، والعالم القادر في الشاهد لا بد أن يكون حياً ، فوجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، لأنه في الشاهد العالم القادر يجب أن يكون حياً بجسم . والجواب : أن أحدنا إذا كان عالماً قادراً ، إنما وجب أن يكون جسماً ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، وكلاهما يحتاجان في وجودهما إلى محل مبني بنية مخصوصة ، وذلك لا يكون إلا جسماً ، فهذا هو العلة في أن العالم القادر في الشاهد يجب أن يكون جسماً ، فإذا كان هذا هو العلة في الشاهد ، فلا يجب في الغائب إذا فقدت هذه العلة ، لو كان عالماً قادراً ، أن يكون جسماً^١ .

??????

السمع والبصر والإنراك^٢ :

من الأهمية بمكان بيان الفرق بين السميع والسامع ، وبين البصير والمبصر ، ذلك لأن الخلط بينهما قد يؤدي إلى الوقوع في القول بالقدم ، وهذا ما لاتذهب إليه المعتزلة عامة ، وأبو رشيد خاصة .

والقول ببيان الفرق بين السميع والسامع ، يعتمد على أن السميع هو ما به حال يختص بها ويسمع بها إذا وجد المسموع ، بينما السامع هو ما يسمع المسموع في الحال .

^١ أبو رشيد : الديوان ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٦١ : ١٦٧ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ١٣٧ : ١٣٩ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ص ١٨٠

^٢ أبو رشيد : الديوان ص ٥٥٧ : ٥٧٠ ، الباقلاني : التمهيد ص ٤٧ ، الرازي : المطالب لعالية ج ٣ ص ١٠٣ ، ١٨٥

يقول القاضي عبد الجبار : لا بد أن نبين حقيقة السميع والبصير ، والسامع والمبصر والمدرّك ، والفرق بينهما . أما السميع فهو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ، ويبصر المبصر إذا وجدا ، وأما السامع المبصر فهو أن يسمع ويبصر في الحال ، وكذلك المدرّك . ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سمياً بصيراً ، ولم نقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل ، لفقد المسموع والمبصر^١ .

ويقس أبو رشيد الغائب على الشاهد في قضية الإدراك ، كما أنه يفصل بين الإدراك من ناحية ، وبين الحياة والعلم من ناحية أخرى ، فقد لا يدرك الواحد منا المدرّكات وهو حي ، لانتفاء المدرّك مثلاً أو وجود مانع يقوم بين المدرّك والشيء المدرّك ، ثم يبين لنا أبو رشيد تفرقة هامة بين صفتي الحياة والإدراك ، من حيث إن الحياة صفة واحدة لا تتعلق بالأغيار ، في حين نجد الإدراك صفة مزدوجة ، لها تعلق بالآخرين ، ومن هنا تلزم التفرقة بين ما له تعلق وما ليس له تعلق .

يقول أبو رشيد : إن الكلام في أن القديم تعالى مدرّك ، لا يتم إلا بعد أن نبين أن الواحد منا له بكونه مدرّكاً صفة زائدة على كونه حياً وكونه عالماً ، فإن قيل : فلم قلتم إن أحدا مدرّك ، وإن له بكونه مدرّكاً صفة ؟ قيل له : أما القول بأن أحدا مدرّك فظاهر ولا يمكن الدفع له ، وأما الكلام في أن له بكونه مدرّكاً صفة زائدة ، فهو ما قد ثبت أنه يجد هذه القضية من نفسه ، لأنه يفصل بين ما يدركه وبين ما لا يدركه ، كما يفصل بين المدرّكات بعضها وبعض^٢ .

وإقامة الدليل على كون الإدراك صفة زائدة على كون القديم تعالى عالماً ، يقول فيها أبو رشيد : فإن قيل : فلم قلتم إن هذه الصفة ، وهي كونه مدرّكاً ، صفة زائدة على كونه عالماً ؟ قيل له : لأننا نعلم انفكاك إحدى الصفتين عن الأخرى ، وهذا غاية ما يُعلم به تغاير الصفتين . ألا ترى أن أحدا قد يدرك الشيء في حال النوم والسهو ، ولا يكون عالماً به ، لأنه يدرك الصوت في حال النوم ولا يكون عالماً بذلك ، ولا

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

^٢ أبو رشيد : الديوان . ص ٥٥٧ .

يكون المنع من ذلك لأنه معلوم ، ولهذا ربما كان سبباً لانتباهه ، وقد يكون عالماً بكثير من الأشياء ولا يكون مدركاً ، فإنه عالم بالله تعالى وبصفاته ، وبالمعدومات ، وبكثير من الأعراض ، وبكثير من البلدان والملوك وأحوالهم ، ولا يكون مدركاً لشيء من ذلك ^١ .

ثم يبين لنا رأيه في كون المدرك مدركاً غيره حياً ... فيقول : وأما الكلام في أن كونه مدركاً صفةً زائدةً على كونه حياً ، فإن أحداً قد يكون حياً ثم لا يدرك مدركاً ، كأن لا يكون المدرك موجوداً ، أو يكون موجوداً وهناك مانع ، ولأن كونه حياً مما لا يتعلق ، وكونه مدركاً مما يتعلق ، فالصفة التي لا تتعلق لا بد أن تفارق ما يتعلق ^٢ .
والحال في صفة السمع والبصر غيره في صفة الإدراك ، إذ يجوز أبو رشيد أن يكون للسميع البصير صفةً زائدةً على كونه حياً ، ذلك لأن شرط السميع والبصير عنده هو الحياة بلا آفة ، تماماً كما يقول القاضي عبد الجبار ^٣ . ويقم أبو رشيد دلالاته على كون القديم تعالى سميعاً بصيراً ، بناءً على القول بالتلازم بين الحياة للقديم تعالى - وهي أتم وأكمل حياة - وبين كونه سميعاً بصيراً ، إذ لا يُتصور في كامل الحياة وتامها أن يكون غير سميع وبصير .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : فما قولكم في السميع البصير ، هل له به صفة زائدة على كونه حياً لا آفة به أم لا ؟ قيل له : هذا مما اختلف فيه كلام الشيخ أبي هاشم ، فنذكر في موضع ما يدل على أن له بكونه سميعاً صفةً زائدةً على كونه حياً بلا آفة به ، ونكر في موضع ما يدل على أنه لا صفة له في ذلك زائدةً على كونه حياً بلا آفة به ، وهو الصحيح ، وهو الذي نكره قاضي القضاة ، والدليل على ذلك أنه لو كان له في ذلك صفة زائدةً على كونه حياً لا آفة به ، لكان لا يمتنع أن يحصل للقديم تعالى حياً بلا آفة ولا يكون سميعاً بصيراً ، بأن لا يحصل على تلك الصفة ، أو يحصل على تلك الصفة فيكون سميعاً بصيراً وإن قدرنا أنه لا يكون حياً ، إذ ليس

^١ - أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٥٥٨ ، أبو رشيد : المسائل . ص ٣٤١

^٢ - أبو رشيد : الديوان . ص ٥٥٩

- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٧٤

بين الصفتين تعلق من وجه معقول ، فلما علمنا أن القديم تعالى لا يكون حياً بلا آفة إلا وهو سميع بصير ، أو لا يكون سميعاً بصيراً إلا وهو حي لا آفة به ، علم أن الموضوع في ذلك إلى كونه حياً بلا آفة^١ .

ويجب الاعتقاد في أن الله تعالى سميع بصير فيما لم يزل ، وسيظل سميعاً بصيراً فيما لا يزال . فيجب أن يُعلم " أنه تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ، وسيكون سميعاً بصيراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، لأن المرجع في ذلك ليس إلا إلى كونه حياً لا آفة فيه ، وهذا ثابت للقديم تعالى في كل حال ، ويُعلم أنه لم يكن سامعاً مبصراً فيما لم يزل ، ولا يكون سامعاً مبصراً فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر^٢ " .

??????

الوجود^٣ :

إذا كان البحث في هذه الصفة منصباً على صفة الوجود ، والتي يجب أن يتصف بها الله تعالى ، فإنه من الضروري أن نعرف الفرق بين الموجود والمعدوم ؛ فالمعدوم هو الذي ليس له صفة الوجود.

جاء في " الديوان " لأبي رشيد " أما قولنا معدوم فنذكر شيخنا أبو عبد الله البصري^٤ هو المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت . وهذا لا يصح ، لأن قولنا معدوم

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٥٧٠

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٧٤

^٣ أبو رشيد : الديوان ، ص ٥٧١ : ٥٧٢ ، وتجدر الإشارة إلى أن الباقي من " الديوان " قد فقد ، مما دفع الدكتور أبا ريدة إلى تكملة مسائل التوحيد بما وجده متسقاً مع فكر أبي رشيد من تلاميذ القاضي عبد الجبار

^٤ هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري ، المتوفى عام ٣٦٧ هـ ، أحد شيوخ الاعتزال البصري ، وهو شيخ القاضي عبد الجبار ، وطلبت كتبه تنصل بالقاضي حين مضى إلى الري حيث ولي القضاء هناك فانقطعت كتبه . والبصري هذا يعتبر من أوائل المعتزلة الذين برعموا اتصال تيار الاعتزال بالرسول صلى الله عليه وسلم . وقد كان البصري شديد الميل إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، حتى أنه ألف كتاباً أسماه " التفضيل " أي تفضيل علي رضي الله عنه . انظر : القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، ص ٨٨ : ٩٠

أظهر من قولنا منتفٍ ، والحد يجب أن يكون أظهر من المحدود ، فإذا كان أشكل لا يجوز تحديده به ، والأولى أن يقال إن المعدوم هو الذي ليس له صفة الوجود " ^١ .

وأما الموجود فهو ما يجده الرائي من نفسه عند المشاهدة وعند الرؤية ، وفي ذلك جاء القول " وأما قولنا موجود فنذكر شيخنا أبو عبد الله البصري أنه الكائن الثابت . إلا أن هذا لا يصح ، لأن قولنا موجود أظهر منه ، وقد حد القاضي صفة الله الموجود بحد فقال : هو المختص بصفة لكونه عليها تظهر الأحكام الراجعة إلى الذات . وهذا الحد وإن كان جامعاً ، إلا أنه أشكل من قولنا موجود ، وقولنا موجود أظهر منه ، والحد يجب أن يكون أظهر من المحدود ، فإذا سألنا سائل عن حقيقة الموجود أحلناه على نفسه فنقول : هو ما يجده من نفسه عند المشاهدة " ^٢ .

ويتناول القاضي عبد الجبار مفهوم الوجود في كتابه " المحيط بالتكليف " فيقول : الوجود صفة معقولة ، ولا يحد الموجود لفظة أوضح منه ، والعلم بهذه الصفة على طريق الجملة ضروري في الذوات المدركة ، فأما فيما ليس بمدرك من الذوات ، فطريق العلم بوجودها هو الاستدلال ^٣ .

ولا يمكن إقامة الدليل على كون الله تعالى موجوداً قياساً للغائب على الشاهد ، إذ الحال هنا تختلف عن الحال في القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والإدراك ، فالموجودات في الحاضر نشاهدها فنعلم بوجودها ، بينما القديم تعالى لا نشاهده ، فلا تصح هذه الطريقة لإثباته تعالى موجوداً ، وهنا يظهر الاحتياج إلى الاستدلال بالقدرة والعلم ، وما يتعلقان به من مقدور ومعلوم ، والتعلق يتطلب الوجود ، إذ العدم يمنع التعلق ويحيله .

يقول القاضي عبد الجبار : نحن لا نحتاج إلى إقامة الدليل على وجود هذه الموجودات ، لأننا نشاهدها ونعلم بوجودها بالاضطرار ، وليس كذلك القديم تعالى ،

^١ - د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : تكملة الديوان لأبي رشيد . ص ٥٧١

^٢ - د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٥٧١ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة

ص ١٧٦

^٣ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ١٣٩

فإننا لا نشاهده عز وجل ، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه ، وتحرير الدلالة على ذلك أنه عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً . وهذه الدلالة مبنية على أصليين : أحدهما : أنه تعالى عالم قادر ، وقد تقدمه . والثاني : أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً ، فلا يمكن رده إلى الشاهد ، لأننا لو قلنا إن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً لا بد وأن يكون موجوداً ، فكذلك القديم تعالى ، كان لقائل أن يقول : إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مبني بنية مخصوصة ، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد أن يكون موجوداً . وليس كذلك القديم تعالى ، لأنه عالم لذاته وقادر لذاته ^١ .

ثم يبين لنا القاضي عبد الجبار طريقة الاستدلال على كون الله تعالى موجوداً ... فيقول : إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعالم له تعلق بالمعلوم ، والعزم يحيل التعلق ، فلو كان القديم تعالى معدوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً ، والمعلوم خلافه ^٢ .

وعن المقصود بالتعلق بين القدرة ومقدورها ، وبين العلم ومعلومه ، جاء القول " المقصود بذلك أن القادر يصح منه إيجاد ما قدر عليه إن لم يكن منع ، والعالم يصح منه إيجاد ما قدر عليه على وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هناك ثمة منع " ^٣ .

ويجب على المكلف الاعتقاد في كون الله تعالى موجوداً أزلاً وأبداً ، حيث إن المكلف يلزمه " أن يعرف أن الله تعالى كان موجوداً لم يزل ، ويكون موجوداً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال . أما الكلام في أن الله تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ، فهو أنه قديم ، والقديم يجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل ، وأما الكلام في أنه يجب أن يكون موجوداً فيما لا يزال ، فهو ما قد ثبت أنه موجود لذاته ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال " ^٤ .

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٧٧ .

^٢ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق . نفس الموضع .

^٣ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ، ص ١٧٨ .

^٤ د. أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٥٧٣ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨١ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٥ : ٣١ .

القلم^١:

استناداً إلى قول الله تعالى " ليس كمثله شيء " ^٢ ذهب المعتزلة ، عموماً ، وأبو رشيد ومن ذهب مذهبه خصوصاً ، إلى تنزيه الله تعالى تنزيهاً تجريبياً في صورة لم يرق إليها أحد من المتكلمين .

وعن أصل القديم في اللغة فهو " ما تقادم وجوده ، ولهذا يقال : بناء قديم ، ورسم قديم . وعلى هذا جاء قوله تعالى " حتى عاد كالعرجون القديم " ^٣ . هذا عن أصل كلمة القديم لغوياً ، أما المتكلمون فالقديم عندهم هو ما ليس له ابتداء ، أو ما ليس لوجوده أول . فهو " الموجود الذي لا أول لوجوده ولذلك وصفناه بالقديم " ^٤ .

والتدليل على كون الله تعالى قديماً ، يمكن إقامته تأسيساً على أن الموجود لا بد وأن يتصف إما بالقلم وإما بالحدث ، فهو يتردد بين هذين الوصفين ، فإن لم يكن الموجود قديماً ، وجب أن يكون محدثاً لا محالة ، لاستحالة ارتفاع الصفتين عن الموجود ، ولاستحالة حصولهما معاً فيه . وتحرير الدلالة على ذلك " هو أنه تعالى لو لم يكن قديماً لكان محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما ، كان على الآخر لا محالة " ^٥ . وإذا افترضنا أن الله تعالى محدثٌ - حاشاه ربنا عن ذلك - لدخلنا في الدور المتسلسل إلى ما لانهاية ، لأن المحدث يحتاج إلى محدث يحدثه ، وهكذا إلى ما لا نهاية ^٦ .

^١ - د. أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢١ ، الرازي : المطالب العالية ، ج ٢ ص ٢٠٩ .

^٢ سورة الشورى : آية رقم ١١

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨١ ، والآية الكريمة من سورة

يس : رقم ٢٩

^٤ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨١

^٥ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق . نفس الموضع

^٦ - في ذلك يقول الباقلاني : لا يجوز أن يكون فاعل المحدث محدثاً ، بل يجب أن يكون قديماً ، والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث =

والأمر في المحدثين واحد من اثنين : إما أن يقال بأن حدوثهم وقف على ما لا يتناهى من المحدثين ، وهذا أمر واضح الاستحالة . وإما أن يقال إن المحدثين ينتهون إلى صانع قديم أحدثهم ولم يحدثه شيء ؛ فـ " الدليل على أن الله تعالى قديم هو أنه لو لم يكن قديماً لكان محدثاً ، ولو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث يحدثه ، ثم الكلام في محدثه كالكلام فيه ، ثم لا يخلو إما أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على وجود ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين ، أو يقال بأن حدوث الحوادث ينتهي إلى صانع قديم ، ولا يجوز أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين ، لأن وجود ما لا يتناهى محال ، فما يقف على وجود المحال مستحيل وجوده ، فلم يبق إلا أن يقال بأن حدوث الحوادث ينتهي إلى صانع قديم وهو الله تعالى . ودليل آخر : وهو أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، والقادر لا يكون قادراً وهو معدوم ، فيجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل ، والموجود فيما لم يزل يكون قديماً لا محالة ، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده " ^١ .

??????

صفات النقي :

بعد أن بينا - فيما مضى - ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات ، وهي تلك التي أفاض في شرحها أبو رشيد ، يأخذنا التسلسل المنطقي - وفق مذهب أبي رشيد - إلى الكلام في الصفات التي يجب نفيها عن الذات المقدسة : ذات الله عز وجل ^٢ ،

=إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثاً ، وكذلك القول في محدثه ، إن كان محدثاً ، في وجوب حاجته إلى محدث آخر ، وذلك محال . انظر : الباقلاني : التمهيد . ص ٤٦ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٥٧٣ ، ٥٧٤ .

^٢ نعرف أن "الديوان" قبل عرض صفات النقي ، يعرض لكيفية استحقاق الله تعالى لصفات الإثبات ، وهي تلك القضية التي كانت محل خلاف بين المتكلمين ، والصفات "إما صفات ذات ، وهي التي يوصف بها الله تعالى ولا يوصف بأضدادها كالعلم والقدرة والحياة ، وإما صفات معنوية ، وهي التي يوصف بها الله تعالى لمعنى ، وإما صفات أفعال ، وهي التي يوصف بها الله تعالى وبأضدادها . والمعتزلة أنكرت إثبات صفات أزلية لله . بسما أنبت ذلك الأشاعرة ، ثم اختلف المعتزلة ، فقال بعضهم : عالم بعلم هو ذاته ، وقال بعضهم : هو عالم لذاته ، وقال أبو هاشم : عالم لما هو عليه في ذاته . والذي دعا المعنويين إلى هذه الأوليات أنهم أن إثبات الصفات القديمة لله هو من باب نسبة القديم . انظر : التجسيم " انظر : القاصي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٨٢

وفي ذلك يقول الدكتور سعيد مراد : إن الذي يُنفى عنه تعالى ، على ضربين : أحدهما يُنفى عنه في كل حال ، وهو كل ما كان من أضداد هذه الصفات ، نحو كونه جاهلاً وعاجزاً ، وما شاكل ذلك من تجويزنا للحاجة ، ولمشابهة الأجسام والأعراض . والضرب الثاني يُنفى عنه في حال دون حال ، وذلك إذا كان راجعاً إلى الصفات في الحقيقة ، نحو كونه مدركاً ، وكونه مريداً وكارهاً ، فإننا نثبت على هذه الصفات فيما لا يزال وننفيها عنه فيما لم يزل^١ . ثم يقول في موقف المعتزلة بعضهم من بعض في هذه القضية ، والذي بلغ حد إعلان التكفير من طائفة لطائفة ، علاوة على الخلاف الذي قد كان محتتماً بين المعتزلة وأهل السنة : ولقد حدث بين المعتزلة أنفسهم خلاف حول هذه الأبواب ، خاصة أن الأمر وصل بهم إلى أن كُفر بعضهم بعضاً نتيجة هذه الاختلافات ، أضف إلى ما تقدم أن أهل السنة والجماعة يكفرون المعتزلة من هذا الجانب^٢ .

هذا معناه - تفصيلاً - أن الصفات التي سبق وأثبتناها لله تعالى لا تصح أضدادها على الذات القديمة : فمما لا يُعقل أن نصف الله تعالى بالعلم ، ولا ننفي عنه تعالى الجهل ، ومما لا يُعقل أن نصفه تعالى بالقدرة ، ولا ننفي عنه تعالى العجز والمرض والحاجة ، كما أنه مما لا يُعقل أن نصفه تعالى بالقدم ، ثم لا ننفي عنه تعالى ما قد يدل على الحدوث كالجسمية والعرضية ، فهذه الصفات إذا ثبتت لله تعالى وجب نفي أضدادها عنه سبحانه ، والأقوال في ذلك :

إما تلك التي يذهب الدكتور سعيد مراد إلى أنها تُنفى عن الله تعالى في حال دون حال ، نحو كونه تعالى مدركاً أو مريداً أو كارهاً ، فلأن هذه الصفات تصح مع وجود موضوعاتها ، كوجود ما يُدرك وما يُراد وما يُكره ، وهذا ما حدا بالدكتور سعيد مراد إلى القول بأن ننفي عنه تعالى هذه الصفات فيما لم يزل ونثبتها له تعالى فيما لا يزال ، وذلك لعدم وجود المدرك والمراد والمكروه فيما لم يزل .

^١ د. سعيد مراد : مدرسة البصرة . ص ٥٥١

^٢ د. سعيد مراد : المرجع السابق . ص ٥٥٢

ولما تلك التي يجب نفيها عنه تعالى كلية ، وهي أضداد صفات الذات ، نحو استحالة أن يكون - سبحانه - جاهلاً أو عاجزاً أو جسماً^١ .

??????

نفي الحاجة عنه تعالى :

للقول في نفي الحاجة عن الله تعالى ، يعد كلاماً في أنه سبحانه غني ، إذ الغني - ضرورة - هو الذي ينعدم عنده الاحتياج ، إذ الاحتياج نقص لتعلقه بالأغيار ، سواء كانوا أحياء أو أشياء ، والنقص لا يجوز على الله تعالى .

وقبل التدليل على كون الله تعالى غنياً - وهو مدخل لنفي الاحتياج والحاجة عنه عز وجل - يجب أن نميز بين الغني بإطلاق والغني لا بإطلاق .

لما الغني بإطلاق فهو القديم تعالى ، ومعنى أنه غني بإطلاق أنه غير محتاج أبداً وأزلاً ، فيما لم يزل وفيما لا يزال .

وأما الغني لا بإطلاق ، فهو الواحد منا ، حيث إن غناه ، وعلم احتياجه موقوفان على شيء ، أو مرتهان بشيء أو أمر من الأمور ، فالواحد منا غني عن " س " بـ " ص " ، فإذا ما انعدم " ص " عاد للواحد منا غير غني ، بل صار محتاجاً .

كما ينبغي التمييز بين الغني لاتعدام سبب الاحتياج ، وبين الغني الذي يوجد له سبب الاحتياج : فالجماد - مثلاً - غني لا لذاته ، بل لأن سبب الاحتياج منعدم ، ولذلك قيل في صفة القديم تعالى : إنه غني بعد أن نقول إنه تعالى حي وهذا هو مجمل للفرقة بين الحي الغني منا ، والحي الغني للقديم سبحانه وتعالى^٢ .

جاء في الديوان " الدليل على أن الله تعالى غني هو أن الحاجة إنما تجوز على من تجوز عليه المنافع والمضار ، والمنافع والمضار إنما تجوزان على من يجوز عليه الأكم واللذة ، والأكم واللذة إنما تجوزان على من تجوز عليه الشهوة والنفار ،

^١ بالإضافة إلى : د. سعيد مراد : مدرسة البصرة . ص ٥٥١ وما بعدها . انظر : القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٨٤ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٢٥٤ ، ٢٦٢ ، ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . القسم الثالث . ص ٧ ، ٨ ،
^٢ ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . القسم الثالث . ص ١١٨ ، ١٢٤

والشهوة والنفار لا يجوز أن على الله تعالى^١ فلا يجوز عليه الألم واللذة ، وإذا لم تجز عليه الألم واللذة لم تجز عليه المنافع والمضار ، وإذا لم تجز عليه المنافع والمضار لم تجز عليه الحاجة ، وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب أن يكون غنياً^٢ .

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الغني يجب أن يكون غنياً عما تصح الحاجة إليه ، حيث إن " من جملة ما يُنفى عن الله تعالى الحاجة ليثبت غنياً ، وأنه لما هو عليه يستحيل أن يكون محتاجاً ، وأنه لا يجوز خروجه عن هذا الحكم حتى يثبت محتاجاً في حال ، بل ذلك محال عليه أبداً ، وإنما نفى الحاجة عنه تعالى عما تصح الحاجة إليه ، فأما ما يستحيل الحاجة إليه فلا يصح كونه غنياً عنه تعالى ، ولهذا لا يقال : هو غني عن ذاته . والأصل في نفي الحاجة عنه ، أنها تتبع جلب المنفعة ونفع المضرة ، وهما يتبعان اللذة والألم ، وهذان يتبعان الشهوة والنفار . فإذا استحالت الشهوة والنفار ، فقد استحالت الحاجة عليه^٣ .

??????

نفي الجسمية عنه تعالى :

مما لا شك فيه أن هناك عوامل عديدة قد كانت وراء ظهور فرقة المعتزلة على ساحة الفكر الإسلامي ، ومن أهم هذه العوامل - إن لم يكن أهمها على الإطلاق - هو تيار التجسيم الذي كان وقتها يترعمه مقاتل بن سليمان ، معاصر جهم بن صفوان ، فقد نادى مقاتل هذا بالتجسيم والتشبيه متأثراً في ذلك بالتيارات الإسرائيلية وغيرها ، مما حدا بجهم بن صفوان أن يقول ببتزيه الله تعالى ، فينفي الصفات عن الذات المقنسة ، ومن جهم انتقلت الفكرة إلى المعتزلة^٤ .

^١ ذلك لأن الله تعالى ليس بجسم يقبل الزيادة والنقصان ، كما أنه ليس مشتهياً نافعاً ، لأن الشهوة والنفار متعلقان بالحواس ، والحواس من صفات الأجسام ، ومعلوم لنا أن الله تعالى ليس جسماً .

^٢ د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٥٩٤ ، ٥٩٥

^٣ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢١٢ ، ٢١٤ ، القاضي عبد الجبار

: شرح الأصول الخمسة . ص ٢١٤ ، ٢١٥

^٤ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢١٧ هامش رقم ١ ، أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٢٣٣ ، د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ج ١ ص ٢٨٩ ، ومقاتل هذا هو : مقاتل بن سليمان بن بننير البخاري . مولى =

والقول بنفي الجسمية عن الله عز وجل سيكون مدخلاً إلى الكلام في نفي العَرَضِيَّة عنه سبحانه^١، ونفي الرؤية كذلك ، لكن منطق الأشياء يدعونا إلى البحث في تيار التجسيم المحض ، لنرى إلى أي مدى سار رجاله ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى سنعرض لتأويلات أهل السنة ، لنرى كيف فهموا آيات القرآن الكريم التي تأولها المعتزلة إثباتاً للتنزيه .

وما نريد أن نثبتَه - هنا - هو أن التجسيم والتشبيه قد دخلا إلى مجال الفكر الإسلامي من خلال الفهم الخاطيء لبعض آيات القرآن الكريم ، وكذلك الحديث النبوي الشريف^٢ ، وذلك من قبل من أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر ، فقد أخذ هؤلاء يعيدون صياغة معتقداتهم ومزجها بكثير من أساطيرهم القديمة ، وزانوا في هذا كله أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونشروها بين بسطاء المسلمين والموالي والأعراب حديثي العهد بالإسلام^٣ .

=الأرد ، كنيته أبو الحسن . ولد ما بين ٦٠ : ٧٠ هـ وتوفي عام ١٥٠ هـ . البعض يقول عنه إنه كبير المفسرين . انظر ترجمات له : أبو نعيم أحمد الأصبهاني : حلية الأولياء . دار الكتاب العربي . بيروت ١٤٠٥ هـ ط ٤ ج ٧ ص ٣٧ ، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي التميمي : الجرح والتعديل . دار إحياء التراث العربي . بيروت ١٩٥٢ م ط ١ ج ٨ ص ٢٥٤ ، محمد بن طاهر القيصراني : تذكرة الحفاظ . تحقيق . حمدي عبد المجيد إسماعيل . دار الصميعي . الرياض ١٤١٥ هـ ط ١ ج ١ ص ١٧٤ ، محمد بن أحمد الذهبي : سير أعلام النبلاء . تحقيق . شعيب الأرنؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي . مؤسسة الرسالة . بيروت ١٤١٣ هـ ط ٩ ج ٧ ص ٢٠١ ، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي " أبو الفرج " : الضعفاء والمتروكين . تحقيق . عبد الله القاضي . دار الكتب العلمية . بيروت ١٤٠٦ هـ ط ١ ج ٣ ص ١٣٦ ، والجهم هذا هو : الجهم بن صفوان . القائل بالجبر ، قتل في عهد هشام بن عبد الملك . انظر ترجمات له : أحمد بن حجر العسقلاني : فتح الباري . تحقيق . محمد فؤاد عبد الباقي ، محب الدين الخطيب . دار المعرفة . بيروت ١٣٧٩ هـ ج ١٢ ص ٣٤٥ : ٣٤٩ ، ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان . تحقيق . دائرة المعارف النظامية بالهند . مؤسسة الأعلمي للمطبوعات . بيروت ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ط ٣ ج ٢ ص ١٤٢ ، أحمد بن علي " الخطيب البغدادي " : تاريخ بغداد . دار الكتب العلمية . بيروت . ج ١٣ ص ٣٨٢

^١ أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص ٢٤

^٢ ينقسم النص القرآني من حيث مصدره إلى نوع واحد ، وهو قطعي الثبوت ، ومعناه : ثبوت صحة نسبة القول إلى قائله يقيناً ، وقد ضمن الله تعالى حفظ القرآن الكريم ، لقوله تعالى في الآية رقم ٩ من سورة الحجر " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون " بينما الحديث النبوي الشريف ينقسم من حيث مصدره إلى قطعي الثبوت وطني الثبوت ، وكلما النصين ينقسم من حيث الدلالة إلى قطعي الدلالة وطني الدلالة .

^٣ الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ١٠٦ ، د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي . ج ١

ولقد كانت السبائية^١ من أوائل من أفرط في التشبيه ، فقد قالوا بإلهية علي كرم الله وجهه ، حتى أحرق قوماً منهم ، فازدانوا في مقولتهم تلك ، وقالوا : الآن علمنا أنك الإله ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يعذب بالنار إلا رب النار^٢ .

ثم البيانية ، أتباع بيان بن سمعان ، وقد ذهبوا إلى القول بأن معبودهم نور ، وصورته صورة إنسان ، وبأن أعضائه كلها تقنى إلا الوجه^٣ .

ثم المغيرية ، أتباع مغيرة بن سعيد العجلي ، وقد ذهبوا إلى القول بأن لمعبودهم أعضاء على صورة الحروف الهجائية ، وصورته صورة رجل من نور ، يحمل فوق رأسه تاجاً من نور ، وأن له قلباً تتبع منه الحكمة ، وقالوا أيضاً إن الله لما أراد خلق العالم نطق بالاسم الأعظم فطار فوقه على رأسه تاجاً^٤ !!! .

ثم المنصورية ، أصحاب أبي منصور العجلي ، ادعى الصعود إلى السماء ، وأن الله قد كلفه التبليغ بعد ما لقيه ومسح على رأسه^٥ .

ثم اليونسية ، أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين ، وقد ذهبوا إلى مدى بعيد في التشبيه ، فادعوا إن الله - سبحانه - على عرشه تحمله الملائكة ، وإن كان هو أقوى منهم ، كما أن رجل الكركي تحمل بدنه وإن كان بدنه أقوى من رجله ، معتمدين في هذا الادعاء على أنه قد ورد في الخبر أن الملائكة تنط^٦ أحياناً من وطأة عظمة الله على العرش^٧ .

^١ نسبة إلى عبد الله بن سبأ ، الذي قال لعلي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - أنت أنت ، أي أنت الإله . كان ابن سبأ يهودياً ثم أسلم .

^٢ الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٤ ، الإِسْفَرَايْنِي : التبصير في الدين ص ٧٠ .

^٣ الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٠٥ ، الإِسْفَرَايْنِي : التبصير في الدين ص ٧٠ .

^٤ الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٧ ، الإِسْفَرَايْنِي : التبصير في الدين ص ٧٠ .
سعيد القمي : المقالات والفرق . تحقيق د. محمد جواد مشكور طهران ١٩٦٣ م ط ١ ص ٥٠ .

^٥ الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٨ ، ١٧٩ ، الإِسْفَرَايْنِي : التبصير في الدين ص ٧٠ .

^٦ نبط أي يرسل صوتاً من ثقل ما يحمل . ومسألة أطيح العرش بالله تعالى قد وردت في عدة أحاديث ، وهناك من العلماء من ينكر ذلك ولا يعده في باب الصفات . انظر : أبي حزيمة : التوحيد ص ١٠٤ : ١٠٦ .

^٧ الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٨٨ ، الإِسْفَرَايْنِي : التبصير في الدين ص ٨٠ .
"رازقي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٥ .

أما أشد الفرق تجسيمياً ، فهي الهشامية ، أتباع هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجوالقي ، وتذهب هذه الفرقة الغالية إلى أن الله بينه وبين الأجسام تشابه ما بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لما دلت عليه ، وأن معبودهم سبعة أشبار بشير نفسه !!! وتتسبب هذه الآراء إلى أتباع هشام بن الحكم . أما أتباع هشام بن سالم الجوالقي ، فقد ذهبوا إلى القول بأن معبودهم على صورة إنسان ، نصفه الأسفل مصمت والأعلى مجوّف ، وله شعر أسود على رأسه ، وأن قلبه تتبع منه الحكمة تماماً كما ينبع الماء من العيون^١ .

وأمام هذا التيار المشبه المجسم ، كان على مفكري المعتزلة أن يدافعوا عن جوهر الإسلام وروحه ، وذلك بذهابهم إلى أبعد مدى في القول بالتنزيه ، حتى نفوا الصفات القديمة ، لأن القدم أخص صفة من صفات الله تعالى^٢ ، ومن شاركه في القدم وجب أن يشاركه في الألوهية .

والجسمية من المنفيات عن الله تعالى^٣ ، سواء قال الخصوم بأنه تعالى يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول ، والحركة والسكون ، والانتقال من مكان إلى مكان . أو قالوا بأنه تعالى جسم ، ولكن ليس يجوز عليه ما يجوز على الأجسام ، لأنه تعالى - فيما يقولون - جسم قائم بنفسه^٤ .

وقبل إيراد الدلالة على أن الله تعالى ليس جسمًا ، نجد أنه من اللازم لتوقف على تعريف الجسم ، لنعرف بأي معنى من المعاني لا يجوز أن يكون الله تعالى جسمًا ، ذلك لنعلم أن المشبهة والمجسمة في قولهم بأن الله تعالى جسم ، سينتهي بهم

^١ القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٨٤ ، أحمد بن عبد الله الكرمانلي :الفرق الإسلامية . تحقيق د.سليمة عبد الرسول . مطبعة الإرشاد . بغداد ١٩٧٣م ص٤٤ ، ٤٥ ، الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٧١ ، الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص١٨٤ ، ١٨٥ ، الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص١٠٦ ، نشوان الحميري : الحور العين .ص١٤٨ ، ابن تيمية :منهاج السنة النبوية .ج١ ص٢٠٣ ، د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٢٨٩

^٢ الخياط :الانتصار .ص١٥ ، ٢٤ ، أبو حامد الغزالي .الاقتصاد في الاعتقاد .ص٣١

^٣ أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٢٣

^٤ القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٣١٨ ، ابن سينا :الإشارات والتنبيهات .الإلهيات .القسم الثالث ، ص٤٩ ، ٥٢ ، د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٥

الأمر إلى القول بجواز التشخيص عليه سبحانه ، فيكون المجسمة والمشبهة - بذلك - في صف واحد مع عباد الأصنام^١ .

أما الجسم فهو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً ، ولن يكون الجسم كذلك إلا إذا " تركب من ثمانية أجزاء ، يحصل جزآن في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً ، ويحصل جزآن آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة ، ثم يحصل فوقهما أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق ، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً"^٢ .

وبهذا المعنى ، أو بغيره^٣ ، لا يجوز أن يكون الله تعالى جسماً ، ذلك لأن القول بذلك لا يعدو أحد أمرين :

إما أن يكون القول بالجسمية يُعنى به أنه تعالى جسم ، ليس بمعنى طويل ولا عريض ولا عميق ، ومن ثم لا يجوز عليه تعالى ما يجوز على الأجسام نوات الطول والعرض والعمق والأكوان المتمثلة في الصعود والنزول والحركة والسكون والنقطة من مكان إلى مكان ، لأن الجسم على هذا النحو هو ما كان قائماً بذاته أو بنفسه ، وذلك الأمر لا يمكن تصوره ، إذ لا يمكن تصور الجسمية نون ملحقاتها من طول وعرض وعمق ، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يُوصف الله تعالى بأنه جسم^٤ .

وإما أن يكون القول بالجسمية يُعنى به أن الله تعالى جسم ، بمعنى اشتماله على ملحقات الأجسام من طول وعرض وعمق ، وهذا باطل من وجه إثبات القدم لله تعالى ، ولو كان الله تعالى مشتملاً على هذه الصفات ، لوجب حدوثه ، ذلك لأن ما

^١ القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. ص ١٨٥

^٢ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٣١٧، الفخر الرازي: المطالب العالية. ج ٦ ص ٩، د. أبو ريدة: تكملة الديوان. ص ٥٩٥

^٣ بذهب أبو الحسن الأشعري في تعريف الجسم إلى القول بأنه ما كان مؤلفاً وتذهب الكرامية في تعريف الجسم إلى القول بأنه ما كان قائماً بنفسه .

^٤ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٣١٨، د. أبو ريدة: تكملة الديوان. ص ٥٩٥

اشتمل على المحدث ، وجب أن يكون محدثاً مثله ، وقد ثبت أن الله تعالى قديم ، فلا يجوز - إذأ - أن يكون جسماً بهذا المعنى ^١ .

ويمكن التدليل على تلك المقولة النافية للجسمية عن الله تعالى اعتماداً على دليل المثلية : ذلك لأن المثليين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، فإذا كان الله تعالى جسماً للزم أن يكون كذلك الأجسام ، ومثلاً لها، فيكون الله تعالى بهذا المعنى محدثاً مثل هذه الأجسام التي سبق وأثبتنا حدوثها ، وللزم أن تكون هذه الأجسام قديمة مثله تعالى ، اعتماداً على أن الله تعالى قديم والأجسام محدثة ^٢ .

وكذلك يمكن التدليل على أن الجسمية منفية عنه سبحانه ، رداً على من قال بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام ، اعتماداً على قول أبي رشيد - والمعتزلة - بأن الله تعالى شيء لا كالأشياء ، وعالم لا كالعالمين ، وقادر لا كالقادرين ، وذلك لأن قول النيسابوري هذا ليس منطوياً على تناقض ، وبيان ذلك : أن القول بأن الله تعالى شيء ، يعني أنه سبحانه يمكن أن يُعلم ، ويمكن أن يُخبر عنه ، هذا حين نصفه بالشيئية ، وحين نصفه باللامثلية مع الأشياء الأخرى ، فهذا معناه أنه تعالى موضوع للعلم والوصف والخبر ، ولكن ليس بالطريق الذي يمكن به وصف غيره من الأشياء الأخرى ، تماماً مثل قولنا بأن الله تعالى قادر لا كالقادرين ، فالمراد بذلك أنه تعالى قادر لذاته لا بقدرة ، وأنه تعالى عالم بذاته لا بعلم ولا لمعنى ، ولأنه تعالى يستحق هذه الصفات على وجه لا يستحقها غيره كالبواحد منا . وليس الأمر كذلك حين قولنا إن الله تعالى جسم لا كالأجسام ، لأن الجسم لا بد من أن يكون متصفاً بطول وعرض وعمق ، فإذا قلنا إنه لا كالأجسام فإننا نكون بذلك قد نفينا ما قد أثبتناه أولاً ، وهذا هو التناقض بعينه ^٣ .

^١ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. ٢١٨، القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص. ١٩٨، د. أبو ريدة: تكملة الديوان، ص. ٥٩٥
^٢ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. ٢١٩، القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص. ١٩٩، د. أبو ريدة: تكملة الديوان، ص. ٥٩٥
^٣ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص. ٢٣١، د. أبو ريدة: تكملة الديوان، ص. ٥٩٦.

وأيضاً يمكن نفي الجسمية عنه تعالى بالقول إن الجسمية تعني القدرة بقدرة محدثة ، وهذا معناه عدم القدرة على إحداث الأجسام ، وإذا كان الله تعالى قادراً على إحداث الأجسام وفعلها ، اختراعاً لا توليداً ولا مباشرة ، لوجب أن يكون تعالى غير جسم .

وواضح من ذلك الدليل أمران :

الأول : أن الله تعالى لو كان جسماً لكان معنى ذلك أنه تعالى قادر بقدرة .
الثاني : أن القادر بقدرة لا يستطيع فعل الأجسام على سبيل الاختراع والإحداث ، ذلك لأن القدرة هي ملكة غير مستطاعة الإيجاد على سبيل الاختراع والإحداث ، بل على سبيل المباشرة والتوليد ، والمباشرة والتوليد لا يمكن بهما إيجاد الجسم^١ .
ولا بد - في هذا المجال - من إيراد الحجج التي أوردها المخالفون ، والتي اعتمدوا فيها على العقلية تارة ، وعلى السمعيات تارة أخرى .
واعتماداً على العقلية ، يذهب المخالفون إلى أن القول بقدرة الله تعالى وعلمه يقتضي القول بالجسمية ، إذ الواحد منا - في الشاهد - ما دام قادراً وعالماً ، فهو كذلك لأنه جسم .

لكن هذه الحجة يرد عليها أبو رشيد بأن الشاهد يدل على ذلك لأن الموجودين في الشاهد أجسام ، لأنهم قادرون لمعنى ، أو قادرون بقدرة محدثة ، هي ملكة تحتاج إلى محل ، أو هي في حاجة إلى قالب له بناء معين ، مما يفضي إلى القول بأن الواحد منا لكي يكون قادراً لا بد وأن يكون جسماً ، بينما الأمر في قدرة الله تعالى غير ذلك ، لأن الله تعالى قادر لذاته ، فهو ليس قادراً بقدرة محدثة ولا مكتسبة^٢ .

^١ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٢٢١، القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ص ١٩٩، ٢٠٠، د. أبو ريدة: تكملة الديوان. ص ٥٩٧

^٢ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٢٢٤، ٢٢٥، د. أبو ريدة: تكملة الديوان. ص ٥٩٧، ٥٩٨

واعتماداً على السمعيات^١ ، يورد المخالفون آيات قرآنية كريمة يوحى ظاهرها بتأييد وجهة نظرهم^٢ ، وهذه الآيات كثيرة ، وقد تأولها أبو رشيد ، والمعتزلة عموماً ، تأويلاً عقلياً ، ذهباً منهم إلى التنزيه حتى مداه ، بينما رفض أهل السنة التأويل بأي وجه من الوجوه ، فقبلوا آيات الصفات على ظاهرها " بدون تأويل لمتشابهها ، ولا تحريف لظاهرها " ^٣ .

^١ يذهب القاضي عبد الجبار ، وأبو رشيد ، إلى القول بأن الاستدلال بالسمع على هذه القضية باطل ، لأن صحة السمع والإيمان بصدقه موقوفان على نفس هذه القضية ، لأن الواحد منا ما لم يعتقد نعالى قديماً وعدلاً وحكماً ، فلن يعلم صحة السمع ، وهكذا لا يمكن الاستدلال بالسمع على هذا الأمر ، وإلا كان الأمر هنا استدلالاً بالفرع على الأصل . انظر : د. أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٢٣٦

^٢ يقول القاضي عبد الجبار : إذا وردت في القرآن الكريم آيات تقتضي بظاهرها التشبيه ، وجب تأويلها ، لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال . انظر : القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٠ ، وقريب من هذا التوجه نجد عبد القاهر الجرجاني وهو يجذر الدارسين من الوقوع في شغاعات التشبيه ، حين يأخذون الكلمات بظواهرها ... فيقول : هذا قد يكون سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه ، وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم مستعار ، فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه بتأويله في حال المجاز ، كما يتناول النور مسماه في حال الحقيقة ، ثم نظروا في مخرج قوله تعالى " ولتصنع على عيني " و " واصنع الفلك بأعيننا " فلم يجدوا للفظ " العين " ما يتأوله على حد تناول النور مثلاً للهدى والبيان ، ارتبكوا في الشك ، وحاموا حول الظاهر ، وحملوا أنفسهم على لزومه ، حتى يفضي بهم إلى الصلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد ، ويعوز بالله من الخذلان . انظر : عبد القاهر الجرجاني : أساس البلاغة . تحقيق : محمد عبد المنعم خفاحي . مكتبة القاهرة ١٩٧٢ م ط ١ ج ١ ص ١٤٣

^٣ ابن خزيمة : التوحيد ، ص ١٠١ ، وبالنظر في القرآن الكريم ، نعلم أن كلمة " تأويل " قد وردت مرات عديدة ، سيما لم ترد كلمة " تفسير " إلا مرة واحدة ، مما نفهم منه أن التأويل قد كان أكثر شيوعاً واستخداماً ، بل وقبولاً ، من كلمة " تفسير " ، وهذا كله يمثل بعداً عقلياً للتجاوز مع النص ، فبفهم الإنسان مقاصده البعيدة ، ولهذا يعتبر التأويل جهداً عقلياً مشكوراً لنفي ما يتوهم من تعارض بين هذه الآية أو تلك من آيات القرآن الكريم ، أو بين القرآن الكريم نفسه وبين أدلة العقول ، ليصح القول بأن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان ، بمعنى أنه كتاب يوحد تواسلاً بين الماضي والحاضر ، وبين لأتباعه كيفية دراسة كل منهما - أو هما معاً - على قصد التجاوز بعد الفهم ، لا على قصد التدريس - تدريس الماضي أو الحاضر - أو عدم الوعي / الاحتراز !! ، أو - بمعنى آخر - فنحن نعلم أن القرآن الكريم قد نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم في مدة ثلاثة وعشرين عاماً ، كان الوحي خلالها يستجيب لمتغيرات واقع المسلمين ، فيما يعرف بـ " أسباب النزول " وكان الوحي يتغير بعضه ، فيما يعرف بـ " النسخ " وهكذا ظلت العلاقة بين التنزيل الكريم والواقع علاقة استيعاب وتوجيه وإرشاد ، هدفها الأخير صياغة الواقع الإسلامي كأحسن وأتم ما تكون الصياغة ، ويوفاه الرسول صلى الله عليه وسلم انقطع الوحي ، لكننا - عقدياً - نؤمن أن القرآن الكريم باقٍ إلى أن يرب الله تعالى الأرض ومن عليها =

فمن الآيات الكريمة التي اعتمدها مخالفو المعتزلة ، واعتبروها عمدة في تأييد وجهة نظرهم ، قوله تعالى " الرحمن على العرش استوى " ^١ التي يعتبرونها دليلاً

=، وبما أن معطيات النصوص محدودة، والواقع البشري غير محدود، فلا بد - من ثم - من وجود علاقة بين هذه النصوص بثبوتها، وبين هذا الواقع بتغيره، وذلك عبر إعادة فهم معاني النصوص، فيما اصطُح على تسميته "التأويل". هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ... يعلم الدارسون أن مشكلة "أسباب النزول" لها تعلق ما بما يعرف بـ "عموم اللفظ وخصوص السبب" فقد انقسم الدارسون إلى قسمين: أحدهما يرى أن العبرة في فهم الخطاب الإلهي إنما هي بعموم اللفظ، والآخر يرى أن العبرة هنا إنما هي بخصوص السبب، وهذا الفريق الأخير يرى أن قاعدة "خصوص السبب" لا تنطبق على كل النصوص المبترلة التي وردت في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة، فهي لا تنطبق - على الإطلاق - على أي نص عقدي تعبدي، ولا قصصي يكون الهدف منه الوعظ واستخلاص العبرة، ولا على أي نص يتضمن تعظيماً لله تعالى، ولا على أي نص له قيمة الترهيب أو الترغيب: الترهيب لمعارضتي الدعوة والترغيب للمؤمنين. وبالتالي فإن قاعدة "خصوص السبب" لن تنطبق - في رأي هذا الفريق - إلا على النصوص ذات العلاقة الدينية الصرفة التي تحايل أو تصاحب الحياة البشرية ووقائعها اليومية المتغيرة، مثل ما يتعلق بالنكاح والطلاق والظهار واللعان، وما يتعلق بالعلاقة بين الزوجين من هجر أو ضرب غير مبرح، وما يتعلق بمعاملة الزوجات والعدل بينهما وكيفية العلاقة الزوجية معهن والإنفاق عليهن. ويمكن أن تنسحب هذه القاعدة على ما يخص الأمور العامة، مثل الحرب والسلم والهدنة والغنائم وأسرى الحروب، وأدوات القتال، وإبرام المعاهدات، ومعاملة الجند قانونياً ... وما شاكل ذلك.

^١ سورة طه: آية رقم ٥، وفي معنى هذه الآية الكريمة يقول الحافظ ابن كثير: للناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً، وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً، وهو إمرارها كما جاءت، من غير تكييف ولا تشبيه، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله، فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه، بل الأمر كما قال الأئمة: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة، على الوجه الذي يليق بجلال الله تعالى، ونفى عن الله تعالى النقص، فقد سلك سبيل الهدى. وعلى هذا الأساس يكون الاستواء المتعارف عليه - وهو الجلوس والارتفاع المادي - منفيًا عن الله سبحانه وتعالى، ويكون له استواء على عرشه كما أخبرنا لا كما يفهم البشر. انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، طبعة دار الشعب، تحقيق: عبد العزيز غنيم، القاهرة، مج ٢ ص ٤٢٣، والعرب أنه في الوقت الذي نجد فيه ابن كثير يرفض فهم الاستواء بمعنى الجلوس والارتفاع المادي، نجد ابن حزم يقول: أخبر الله عن استوائه على عرشه، في سبعة مواضع من القرآن، كلها بلفظ "استوى" مما يدل أعظم دلالة أنه أراد بالاستواء حقيقة معناه، الذي هو العلو والارتفاع. هذا ويورد ابن حزم في كتابه "التوحيد" أحاديث كثيرة لها أسانيد محلولة، يوحى طاهرها بالارتفاع والعلو الماديين، مع رفضه التأويل، حتى أنه عي مسأله "أطيط العرش" يرى وحب الإيمان بما ورد به النص، من غير تشبيه ولا تكيف، وأن يعتقد أن ربنا سبحانه وتعالى ليس محمولاً على العرش، وليس محملاً - بل العرش وم - نحوه محمول بقدره الله تعالى. انظر: ابن حزم: التوحيد.

- ١٠١: ١٣٦، الأسعري: الإنباء، ص ٢١، كما أن أبا حامد الغزالي يذهب إلى القول =

على الجسمية ، إذ الاستواء هو قيام وانتصاب ، وهذان من صفات الأجسام . لكن أبا رشيد يرفض هذا القول ، على أساس أن القول بالجسمية يعني التأليف والتركيب ، وهما يعنيان النقص الذي يسببه الاحتياج ، بينما الذات الإلهية المقدسة متصفة بكل كمال ، ومنزهة عن أي نقص أو احتياج ، ثم إن أبا رشيد يتأول هذه الآية الكريمة ، فيكون معنى الاستواء - هنا - هو الاستيلاء والغلبة^١ ، وقد نُكر العرش لأنه يرمز إلى الملك ، وقد خُص العرش بالذات لعظمته ، فيكون الله تعالى بذلك قد استولى وغلب على الملك بالخلق والتدبير ، وأنه تعالى إذا صار مستولياً على العرش ذاته ، فيكون استيلاؤه على غيره أولى ، إذ العرش هو الأعظم ، ومن ملك الأعظم ملك ما دونه^٢ .

ودلائل اللغة تخدم الاتجاه الاعتزالي كثيراً ... ومنها قول الشاعر :

متى علونا واستوينا تركناهم صرعى لنسر وكاسر
وقول شاعر آخر :

قد استوى بشير على العراق بغير سيف أو دم مهراق
فالحمد لله المهيمن الخلاق^٣ .

وأيضاً نجد من الآيات الكريمة التي يتعلّق بها المشبهة ، قوله تعالى " قال : ياإبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ؟ " ^٤ ، ويورد ابن خزيمة آيات وأحاديث

= تنزيه الله تعالى عن الاستقرار على العرش . انظر : أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢٩

^١ - إذا كان فهم المعتزلة للاستواء - كما هو واضح - هو الاستيلاء والغلبة ، وكان هذا سعيًا من جانبهم للتنزيه ، فإن ابن عربي يرى غير ذلك ، حيث يرى إمكانية اعتبار الصفات حقيقة في الذات الإلهية ، وإذا كان هناك تمايز ، فهو تمايز بين الداتين لا في الصفات : الذات الإلهية والذات الإنسانية ، وبهذا فهو يرى أن المعتزلة حين تناولوا هذه الآية الكريمة نفياً للتشبيه بـ "الأجسام" فقد وقعوا في التشبيه بـ "المعاني" انظر : ابن عربي : الفتوحات ، ج ١ ص ٦٨١

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٦ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٦ : ١٨٨ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٥٩٨

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٧ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣١

^٤ - سورة ص : آية رقم ٧٥

كثيرة تثبت اليد ، لكن المعتزلة يرون أنه بشيء من التدبر يمكن صرف معانيها إلى القدرة والنعمة^١ .

لكن المشبهة أراحوا فهم هذه الآية الكريمة على أنها قول يدل على الجسمية ، إذ اليد لا تكون - في تصورهم - إلا لذي جسم ، لكن أبا رشيد يصرف معنى اليد هنا إلى القوة ، مستعيناً في ذلك باللغة واستخداماتها ، فنجد قول الشاعر :

فقالا : شفاك الله ، والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان^٢

ومن الآيات التي يعتمدونها المشبهة دليلاً على الجسمية ، قوله تعالى " بل يده مبسوطتان " ^٣ . والتأويل هنا ينصرف إلى معنى النعمة والمنة ، لقول المثل العربي " فلان علي يد " أي منة ونعمة^٤ .

وجملة ما يلزم المكلف المؤمن في هذه المسألة أن يعرف أن الله تعالى " ليس بجسم ولم يكن جسماً فيما لم يزل ، ولا يكون جسماً فيما لا يزال ، والدليل على ذلك أن الله تعالى قادر لذاته ، وكان قادراً فيما لم يزل ، ويكون قادراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فلا يجوز أن يكون جسماً في حال من الأحوال أصلاً والنبّة " ^٥ .

??????

نفي الأعراض عنه تعالى :

كون الله تعالى ليس جسماً - كما سبق وبيننا - يتأذى بنا إلى نفي العرضية عنه سبحانه ، ذلك لأن العرض في اصطلاح المتكلمين^٦ هو ما يعرض وجوداً ، أي

^١ ابن خزيمة : التوحيد ، ص ٥٢ : ٦٢

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٨ ، د ، أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٦٠٠ .

^٣ سورة المائدة : آية رقم ٦٤

^٤ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٨ ، د ، أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٦٠٠ .

^٥ د ، أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٦٠٠ ، وهذا هو منهج أبي رشيد عموماً في الآيات التي تشعر من يقرأها بالتنبيه ، وهو منهج يعتمد على التأويل وصولاً إلى التنزيه .

^٦ في اللغة : العرض هو الشيء الذي يوجد ولا يدوم طويلاً ، ومن هنا فقد وصف السحاب بأنه عارض ، فجاء قوله تعالى في سورة الأحقاف : آية رقم ٢٤ " هذا عارض =

يحدث في الوجود ، سواء زال أو بقي بقاء الجسم العارض فيه . ووضح هنا أن العرض - في كلا الحالين - حادث وليس موجوداً لا لذاته ولا بذاته^١ .

ومعروف لنا أن الأعراض في كل أحوالها لها ما يضادها ، ومن هنا يمكن القول بأن نفي العرضية عن الله تعالى ، يعتمد على أنه تعالى لو كان عرضاً لكان له صفات متضادة ، كما أنه من المعروف لنا أن الأعراض حادثه ، فإذا ما تشابه الله تعالى مع الأعراض لوجب التماثل بينه سبحانه وبين الأعراض ، والتماثل يقتضي أن يكون الله تعالى محدثاً كالأعراض ، والأعراض قديمة مثله تعالى ، لأن المثلين لا يجوز خروجهما عن صفة في قديم أو حدوث ، وقد علمنا أن الله تعالى قديم وأن الأعراض حادثه^٢ .

??????

نفي الرؤية :

عندما يصل بنا البحث إلى موضوع الرؤية ، نكون قد وصلنا إلى النقطة الأكثر حساسية في الخلاف بين المعتزلة من ناحية ، والمشبهة والمجسمة من ناحية أخرى ، ليس هذا فحسب ، بل بين المعتزلة وبين الأشاعرة^٣ ، الذين يذهبون إلى عدم تكييف الرؤية^١ .

=مطربنا " ، وجاء القول بأن الدنيا عرض حاضر ، يأكل منه البر والفاجر . انظر : محمد بن إدريس الشافعي : مسند الشافعي . دار الكتب العلمية . بيروت . ص ٦٧ ، علي بن أبي بكر البيهقي : مجمع الروايات . دار الريان للتراث . القاهرة . ج ٢ ص ١٨٨ ، ١٨٩ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٣٠

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٣٠ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠١ .
^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٣٢ ، أبو رشيد : المسائل . ص ٢٢٢ .
^٣ د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠١ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد . ص ٢٤ .
تذهب الأشعرية إلى الاعتقاد بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار ، كما يرى القمر ليلة البدر ، والمؤمنون سوف يرونه تعالى يوم القيامة ، اعتماداً على ما ورد في الروايات التي وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ووقعهم للأبوة الكريمة . راجع : في سورة المطغنى " كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " وهذا معناه - عند -

وبادئ ذي بدء ، يرى أبو رشيد أن قضية الرؤية هذه : جوازها أو عدمها . مما يمكن الاستدلال عليه بالسمع ، ذلك لأن صحة السمع لا تتوقف عليها ، لأن معرفة الله تعالى بعقله وتوحيده وحكمته ، مما يمكن إثباته ، مع عدم القطع - ضرورة - أن الله تعالى يرى أو لا يرى .

وتأسيساً على ذلك ذهب أبو رشيد - ومدرسة القاضي عبد الجبار بوجه عام - إلى جواز أن يسأل موسى عليه السلام ربه الرؤية ، لقوله تعالى " رب أرني انظر إليك " ^٢ لأنه لم يكن عالماً بأن الله تعالى يرى أو لا يرى ^٣ .

وعمدة السمعيات عند أبي رشيد في نفي الرؤية قوله تعالى " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير " ^٤ .

ولقد كانت هذه الآية الكريمة محل اختلاف في فهم كل من المعتزلة وأهل السنة ^٥ ، فعلى حين يقر أهل السنة بإثبات الرؤية - إثباتاً في الآخرة ونفيها في الدنيا -

=المؤمنين سوف يرون ربهم يوم القيامة ، وكذلك ففهمهم لسؤال موسى عليه السلام ربه الرؤية في الدنيا ، وأن الله تعالى لما نكح للجبل دكه ، وهذا يخبر موسى عليه السلام أنه لا يرى الله تعالى في الدنيا . انظر : أبو الحسن الأشعري : الإبانة . ص ٢٥ ، ٣٦ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٢٢٣ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ١٠٠ ، ويجب أن نشير هنا إلى أن أبا حامد الغزالي يذهب إلى تجويز الرؤية . انظر : أبو حامد الغزالي : الاقتصاد . ص ٣٣ ، ٣٩ .

^١ عدم تكيف الرؤية معناه ، عند المتكلمين ، أن الله تعالى يرى ، ولكن بلا كيف ، فربونه سبحانه ليست توصف ، وليس لها كيفيات ، فالله تعالى يرى في الآخرة ، وأن كان لا يرى في الدنيا . انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٣٢ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٠٩ ، الأشعري : الإبانة . ص ٩٧ ، ابن خزيمة : التوحيد . ص ١٧٢ ، ١٧٥ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠١ .

^٢ سورة الأعراف : آية رقم ١٤٣ .

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٣٢ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠١ .

^٤ سورة الأنعام : آية رقم ١٠٣ ، وعن هذه الأدلة السمعية . انظر : د. سعيد مراد : ابن منوية . ص ٣١٥ ، ٣٢٢ .

^٥ يذهب أهل السنة في تفسيرهم هذه الآية الكريمة إلى أن المقصود منها هو نفي الرؤية في الدنيا ، مؤكداً قولهم بحدوث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها " من زعم أن محمداً أصر ربه ، فقد كذب ، فإن الله يقول : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " وقالوا بأن المقصود بنفي السيدة عائشة الرؤية في حديثها هذا هو نفي الرؤية في الدنيا ، وقد استدلوها على صحة رأيهم هذا بقوله تعالى في الآية رقم ١٥ من سورة المطففين " كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " . ولتفصيل موقف أهل السنة من هذه المسألة ، انظر : ابن كثير : تفسير القرآن . ج ٣ ص ٣٠٢ ، ٣٠٥ ، ابن خزيمة : التوحيد . ص ١٨٥ =

نجد أبا رشيد وهو يتناول هذه الآية ، مستخدماً في ذلك سعة إبراكاه للغة العربية وفهمه لمقاصدها .

وهناك طريقان سلكتهما أبو رشيد في تأويله هذا :

الأول : أنه يرى أن الآية الكريمة قد تضمنت مدحاً ورد في سياق النفي ، حيث الله تعالى يمدح نفسه بنفي الرؤية مدحاً راجعاً إلى ذاته بوجه عام ، في كل الأوقات ، وعن كل الأشخاص ، وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى الذات ، يصبح إثباته نقصاً ، والنقص ليس يجوز على الله تعالى ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، ومن ثم صارت رؤية الله تعالى غير جائزة ، لا في الدنيا ولا في الآخرة^١ .

الثاني : أن الإدراك إذا اقترب بالبصر ، صار المعنى المقصود هو الرؤية ، ومن ثم فنفي الإدراك هنا معناه نفي الرؤية^٢ .

ومسألة " الإدراك " هذه كانت محل خلاف أيضاً ، حيث فهمها المعتزلة على معان معينة ، واتخذوها وسيلة لدعم موقفهم المتجه إلى نفي التجسيم والتشبيه ، عن طريق نفي الرؤية مطلقاً ، بينما فهمها أهل السنة والأشاعرة بطريقة أخرى . وفي ذلك يقول الأشعري : قال الله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة . يعني مشرقة . إلى ربها ناظرة . يعني رائية . وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذكروها :

=، الأشعري : الإبانة . ص ٣٦ ، محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي : العرش وما روي فيه . تحقيق . محمد بن حمد الحمود . مكتبة العلا . الكويت ١٤٠٦ هـ ط ١ ص ٧٠ ، حافظ بن أحمد حكيم : معارج القبول شرح سلم الوصول إلى علم الأصول . تحقيق . عمر بن محمود أبو عمر . دار ابن القيم . الدمام ١٤١٠ هـ ط ١ ج ٢ ص ١٠٧٠ ، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني : رؤية الله . تحقيق . مبروك إسماعيل مبروك . مكتبة القرآن . القاهرة . مواضع مختلفة ، هبة الله بن الحسن اللالكائي : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة . تحقيق د. أحمد سعد حمدان . دار طيبة الرياض ١٤٠٢ هـ ج ٢ ص ٥١٦ : ٥٢١

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٣ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢١٢ ، القاضي عبد الجبار : المغني . ج ٤ " رؤية الباري " ص ١٤٧ ، ١٤٨ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠١ ، ٦٠٢

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٣ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٩٠ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠١ ، د. سعيد مراد : ابن متوية ص ٣١٦ وما بعدها

إما أن يكون الله سبحانه عنى بالنظر نظر الاعتبار ، كقوله تعالى " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت " .

أو يكون عنى بالنظر الانتظار ، كقوله تعالى " ما ينظرون إلا صيحة واحدة " .

أو يكون عنى نظر الغضب ، كقوله تعالى " ولا ينظر إليهم يوم القيامة " .

أو يكون عنى بالنظر نظر الرؤية .

ولا يجوز أن يكون الله تعالى عنى نظر التفكير والاعتبار ، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

ولا يجوز أن يكون عنى بالنظر نظر الانتظار ، لأن النظر إذا ذكر مع الوجه ، فمعناه العينان اللتان في الوجه ، ولذلك فإن الانتظار لا يكون في الجنة ، لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة فيما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم .

ولا يجوز أن يكون نظر التعطف ، لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم . وبهذا يكون النظر هو معنى الرؤية^١ .

هذا من ناحية الأشاعرة ، أما المعتزلة عامة ، وأبو رشيد خاصة ، فإنهم يقسمون النظر أو الإدراك أقساماً ، ولهم في ذلك حججهم التي يعتمدونها متخذين من حسن فهمهم للغة وسيلة لبيان وجهة نظرهم : فقد يكون الإدراك بمعنى البلوغ العقلي ، فهم يقولون : أدرك الغلام . ويقصدون بقولهم هذا أنه قد بلغ الحلم . وقد يكون الإدراك بمعنى نضج الثمرة . فهم يقولون : أدرك الثمر ، أي طاب ونضج . وإذا علمنا أن السكون إذا اقترن بالنفس صار المقصود به هو العلم ، فإن الإدراك إذا أطلق احتمل معان كثيرة ، فإذا قيد بالبصر صار المقصود به الرؤية^٢ .

ويسوق لنا القاضي عبد الجبار بياناً له وجاهته حين يفترض سؤالاً من سائل حول مفهوم التمدح الذي يراه المعتزلة في أن الله تعالى لا يرى ، في الوقت الذي لا

^١ الأشعري : الإبانة . ص ٢٥ : ٢٧

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٤ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٩٠ ، ١٩١

تُرى فيه المعلومات وليس هذا مدحاً لها ، ويبين لنا القاضي تهاافت هذا المسلك حين يقول : لم يقع التمدح بمجرد أن لا يُرى ، وإنما يقع التمدح بكونه رائيّاً ولا يُرى^١ . تماماً كما لو أخذنا الآية الكريمة " لا تأخذه سنة ولا نوم " وحدها ، لم تكن مدحاً لله تعالى ، فإذا ما اقترنت بقوله تعالى " الحي القيوم " صارت له سبحانه مدحاً ، وكذلك لو أخذنا قوله تعالى " لا يُطعم " فإنه يعد مدحاً له سبحانه حين يكون مقروناً بقوله تعالى " وهو يُطعم " ^٢ .

ومخالفو المعتزلة يعتمدون على بعض الآيات القرآنية الكريمة في إثبات قولهم بصحة جواز الرؤية ، ويتخذون من قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة " ^٣ دليلاً يجوز للرؤية في الدار الآخرة ، لأنه إذا كانت الآية الكريمة " لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير " ^٤ قد نفت الرؤية ، فإن مخالفو المعتزلة يذهبون إلى أنها وإن نفت الرؤية في الدنيا والآخرة ، فإن الآية الكريمة " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " قد جاءت لتبين جواز رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة^٥ .

لكن أبا رشيد يبين لنا أمرين متعلقين بهذه الآية الكريمة :

الأول : أن في آية " لا تتركه الأبصار " مدحاً في سياق النفي ، وهو يُعد كمالاً ، وضده يُعد نقصاً ، والنقص غير جائز على الذات المقدسة .

الثاني : أن اللغة نفسها تجعل النظر غير الرؤية ، لأن النظر في حد ذاته عبارة عن تقليب حقة العين الخالية من الأفات في اتجاه ما يراد رؤيته طلباً للرؤية ، على حين أن الرؤية هي تمام اتجاه الحاسة الرائية نحو ما يراد رؤيته فيتم الإدراك البصري ، وقد ينظر الإنسان ولا يرى ، ومن ثم لا يكون النظر هو الرؤية ، ولا

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٣٦

^٢ د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠٢

^٣ سورة القيامة : آية رقم ٢٣ ، ٢٢

^٤ سورة الأنعام : آية رقم ١٠٣

^٥ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٤ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان

يكون مؤدياً حتماً إلى الرؤية البصرية ، ذلك لأن العرب تقول : نظرت إلى الهلال ولم أره .وتقول : نظرت حتى رأيت .وتقول :نظرت فرأيت .مما يدل أشد الدلالة على وجود الفرق بين النظر والرؤية^١ .

كما أن للنظر تأويلات لغوية كثيرة ، يُفهم منها أن من معانيه - النظر - الانتظار ، لقوله تعالى " فنظرة إلى ميسرة "^٢ .وواضح من الآية الكريمة أن النظر هنا معناه الانتظار لحين مجيء الفرج والبسر على المعسر^٣ .وقوله تعالى " فناظرة بَم يرجع المرسلون "^٤ .وواضح من الآية أن النظر هنا معناه انتظار أخبار من أرسلتهم بلقيس لحوار سليمان عليه السلام .

هذه الأدلة استقاهها أبو رشيد من القرآن الكريم ليبين أن من معاني النظر الانتظار ، ثم يبين لنا مقصوده هذا مستعيناً - هذه المرة - بأقوال العرب ، ومنها قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالخلاص

والبيت هنا يبين لنا أن النظر معناه انتظار خبر الرحمن بالنصر على الأعداء^٥ . وإذا قال البعض إن النظر إذا علق بالوجه وعدي بحرف الجر " إلى " لايراد به إلا النظر^٦ ، فإن القاضي عبد الجبار يذهب إلى القول بأن " إلى " هنا معناها ليس حرف جر ، ولا حرف بعدية ، وإنما هو واحد أو مفرد الآلاء التي هي النعم ، وبذلك

^١ القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤٢، ٢٤٣، القاضي عبد الجبار :المغني ج٤ " رؤية الباري " ص١٤٧، ١٤٨، د.أبو ريدة :تكملة الديوان ص٦٠٢، ٦٠٤
^٢ سورة البقرة :آية رقم ٢٨٠

^٣ القاسم الرسي :كتاب العدل والتوحيد .ضمن رسائل العدل والتوحيد ،تحقيق د.محمد عمارة .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م ج١ ص١٠٥ ،ابن كثير :تفسير القرآن العظيم ج١ ص٤٩١ ،أبو القاسم هبة الله :أسباب النزول .تصنيف أبي الحسن الواحدي .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ ص٦٥، ٦٦

^٤ سورة النمل :آية رقم ٢٥ ،ابن كثير :تفسير القرآن العظيم ج٦ ص٢٠٠
^٥ القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤٥، القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢١٢ ، القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٩٠، ١٩١، د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٤

^٦ الأشعري :الإبانة .ص٢٧، ٢٨

يكون فهم المعتزلة لقوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " هو أن الوجوه المؤمنة منتظرة آلاء الله ومرتبعة لنعيمه وثوابه وفضله^١.

وبين لنا أبو رشيد أن من بين المرادفات من النظر هو قلب الحقة نحو المرئي، وهذا هو معنى النظر. كما أن من بين التأويلات التي يسوقها لنا أبو رشيد أن الله تعالى قد يذكر نفسه تعالى ويريد غيره، فيكون معنى قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " هو أن الوجوه يوم القيامة تنظر إلى ثواب ربها، فالله تعالى قد ذكر نفسه وأراد غيرها، تماماً كما قال الله تعالى " وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار ". حيث تبين لنا الآية الكريمة أن الدعوة ليس إلى الله تعالى، إنما هي إلى طاعة الله العزيز الغفار ومغفرته^٢. وكما قال تعالى: وسئل القرية التي كنا فيها. بمعنى: اسأل أهل القرية^٣. وكما قال تعالى: إني ذاهب إلى ربي سيهدين. بمعنى: إني ذاهب إلى حيث يريني ربي أن أكون^٤.

ومن الشعر قول الشاعر العباسي عنتر بن شداد:

هلاً سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمي؟

والسؤال هنا من " عبلة العباسية " لا يجب أن يوجه إلى الخيل، بل إلى أرباب الخيل، وهم الفرسان، فالشاعر هنا قد ذكر الخيل وأراد غيرها.

وينكر أبو الحسن الأشعري أن يكون معنى النظر هو الانتظار، لأن " الانتظار لا يكون في الجنة، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة فيما لا عين

^١ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٢٤٦، القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن. ج ١ ص ١٠٦، القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن. ص ١٢٨

^٢ سورة غافر: آية رقم ٤٢، وفي تفسير هذه الآية الكريمة. انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج ٧ ص ١٢٥، د. أبو ريدة: تكملة الديوان. ص ٦٠٤، ٦٠٥

^٣ سورة يوسف: آية رقم ٨٢، وفي تفسير هذه الآية الكريمة. انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. تفسير سورة يوسف. ص ٣٢٨

^٤ سورة الصافات: آية رقم ٩٩، القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ص ٢١٣، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٢٤٧، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج ٧ ص ٢٢، د. أبو ريدة: تكملة الديوان. ص ٦٠٤، ٦٠٥

رأت ولا أنن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم ، وإذا كان هذا حالهم ، لم يجز أن يكونوا منتظرين ، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم^١ .

لكن أبا رشيد يذهب إلى غير ما ذهب إليه أبو الحسن ، فالانتظار عنده لا يولد الغم والحسرة ، لأن كل ما يحتاجه أهل الجنة هم واثقون من وصوله إليهم ، فلا يكون هناك - من ثم - غم ولا حسرة ، بل يكونون في غبطة وسرور ، خاصة وأنهم يعيشون في حال الانتظار هذه في أحسن عيش وأرغده وأهنأ^٢ .

ومثبتو الرؤية يتمسكون بقولهم المجوز لها بناء على فهمهم لحكاية سيدنا موسى عليه السلام ، في قوله تعالى " رب أرني انظر إليك " ^٣ ويتخون من هذه الآية الكريمة دليلاً مؤيداً لهم في القول بجواز الرؤية ، لأن موسى عليه السلام نبي من أولي العزم ، وقد سأل ربه سبحانه الرؤية ، فيعد هذا دليلاً قوياً على إمكانية الرؤية وجوازها ، وإلا لما كان موسى عليه السلام قد سأل ربه إياها^٤ .

وإذا كان أبو رشيد يرفض فهم مثبتي الرؤية لهذه الآية الكريمة ، فإنه كذلك يرفض فهم أبي الهذيل العلاف لها وتأويله لمعانيها^٥ .

وأبو رشيد في ذلك يعتمد على أن الرؤية إذا ما علقت بالنظر ، فإنها لا تنصرف إلى العلم ، إنما الرؤية تكون بمعنى العلم لوجأت مجردة غير متعلقة بالنظر .

^١ الأشعري: الإبانة ، ص ٣١

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٤٨ ، د.أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠٥

^٣ سورة الأعراف : آية رقم ١٤٣

^٤ يستند مثبتو الرؤية إلى أن الطلب قد جاء من موسى عليه السلام ، لأمرين : الأول أن موسى عليه السلام قد أضاف الرؤية إلى نفسه . والثاني أن موسى عليه السلام قد تاب بعد ذلك ، والتوبة لا تجب إلا على فاعل الفعل بنفسه . انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٦٢ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٠٩ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٩٠ ، د.أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦١٠

^٥ يذهب أبو الهذيل العلاف في تأويله لهذه الآية الكريمة إلى أن المقصود بالرؤية هنا هو العلم ، فكان موسى عليه السلام قال لربه تعالى : أعلمني ذاتك ضرورة مع بقاء التكليف . وهذا معناه توقف هذا العلم في الدنيا فقط ، لأن بقاء التكليف أمر دنيوي ، ومن ثم لا يدوم إلا في الدنيا ، لأنها دار عمل ، بينما الآخرة دار جزاء . انظر : د.أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦١٠

وينتهي أبو رشيد إلى القول بأن طلب الرؤية هنا قد جاء لا من موسى عليه السلام ، بل من قومه ، ثم يقدم لنا أبو رشيد دليلين سمعيين لرأيه هذا :

فالأول . قوله تعالى : ' أتهلكنا بما فعل السفهاء منا ' ^١ ؟

والثاني . قوله تعالى لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم " يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة " ^٢ ... وهذا يدل على أن السؤال لم يكن من موسى عليه السلام ، إنما كان من قومه .

فإذا ما احتج مثبتو الرؤية بأن السؤال من موسى لا من قومه ، بدليل الإضافة في قوله تعالى " رب أرني انظر إليك " بمعنى أن ذلك القول وفيه الإضافة منسوبة إلى موسى عليه السلام . يدل على أن الطلب طلبه . إذا كان الأمر كذلك ، فأبو رشيد يبين أن الإضافة نسبت في هذا الطلب إلى موسى عليه السلام ، لأنه كان إمام القوم ورئيسهم ، فحق له أن يتكلم نيابة عنهم ^٣ .

وإذا احتج مثبتو الرؤية بأن الطلب كان من موسى عليه السلام ، لأنه تاب بعد ذلك ، والتوبة لا تكون إلا من فاعل الفعل نفسه ، فإن أبا رشيد يذهب إلى القول بأن هذه التوبة قد كانت من موسى لا لأن الفعل فعله ، بل لأن موسى عليه السلام - وهو نبي - سأل ربه والقوم حاضرون ، ولا يجوز للأنبيا هذا الفعل من غير إذن سمعي ، ولذلك تاب موسى عليه السلام ^٤ .

وتبقى أمامنا الآن الإشكالية العقدية الكبرى وهي : كيف يسأل موسى - وهو نبي - ربه الرؤية ، مع أنها مستحيلة ؟ وهنا يرى المعتزلة أن ذلك الأمر قد جاء لأن موسى عليه السلام قد أراد أن يكون المنع من الله تعالى لا من موسى ، حيث إن الرد إذا جاء من الله تعالى كان أوقع وأقوى تأثيراً ، كما أن موسى عليه السلام لم

^١ سورة الأعراف . آية رقم ١٥٥

^٢ سورة النساء : آية رقم ١٥٣

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٣١٢ ، د. أبو ريدة : تكملة

الدبوان . ص ٦١٠

^٤ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٣١٤

يكن جاهلاً بصفات الله تعالى ، بل لم يكن عالماً بحاله هو : هل يمكن أن يرى الله تعالى أم لا^١ .

فإذا ما انتهينا من الأدلة السمعية عند أبي رشيد ، فيجب عرض الأدلة العقلية التي رأها تؤيد وجهة نظره :

دليل المقابلة :

وهو دليل يعني أن الواحد منا " لا يرى الشيء إلا بالحاسة ، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، والله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، فلا يجوز أن يرى بحال من الأحوال^٢ .

وواضح من هذا الدليل أن أبا رشيد يقيمه على ثلاثة أصول :

الأول . أن الواحد منا لا بد له من حاسة الرؤية وآلتها ، ليصح أنه يرى .

الثاني . أن الواحد منا ما دام رائياً بحاسة ، ولكي تصح منه الرؤية ، يجب أن يكون المرئي إما مقابلاً للرائي ، أو في حكم المقابل ، أو حالاً في المقابل .

الثالث . أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ، لأنها كلها معان تفيد المكانية والجسمية والجهة ، والله تعالى لا يحويه مكان ، ولا يتصف بصفات الأجسام . وبذلك يخلص أبو رشيد إلى أن الله تعالى لما كان كذلك لم تجز رؤيته تعالى .

أما الأصل الأول ، فالمعتزلة ترى أن صاحب الحاسة الرائية الصحيحة ، والتي تتعهم أمامها المعوقات وترتفع الموانع ، لا بد وأن يرى ، وإلا فإن الرؤية لا تتم ، وذلك لارتباط الأسباب والعلل والشروط .

وأما الأصل الثاني ، فهم - المعتزلة - يرون أن موضوع الرؤية يجب أن يكون أمام الرائي أو في حكم ما هو أمامه أو حالاً فيما هو مقابل ، وإلا فإن موضوع

^١ القاسمي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٣٦٣ ، القاسمي عبد الجبار : المحصر في أصول الدين . ص ١٩١ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦١١ ، أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠٥ ، د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٣١٢ ، ٣١٣ .

الرؤية هذا لن تصح رؤيته ، لأن المقابلة أو ما في حكمها من الشروط الضرورية لوقوع الرؤية ، لارتباطات الأسباب والشروط .

وأما الأصل الثالث ، فمعلوم أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل ، ذلك لأن كل هذه المعاني تحمل مفهوم الحلول ، وذلك كله يختص بالأجسام أو الأعراض ، وقد علمنا من قبل أن الله تعالى منزّه عن الجسميّة والعرضيّة ، ومن ثم ترى المعتزلة أنه لا تصح رؤية الله تعالى لكونه ليس حالاً في مقابل ولا مقابلاً ولا في حكم المقابل^١ .

ويرى أبو رشيد أنه إذا ذهب البعض من مثبتي الرؤية إلى القول بأن الرؤية التي تتم وفق هذه الشروط التي سبقت من راء ومرئي ووسائل ، إنما تتم في هذه الحياة الدنيا ، لأن الله تعالى قد أجرى ذلك بحكم العادة ، ومن ثم فمن الجائز أن هذه العادة تنقضي يوم القيامة ، بأن تختلف عما هي عليه في الحياة الدنيا ، وبالتالي يمكن أن يُرى الله ، حتى وإن كان تعالى غير مقابل ولا في حكم المقابل ولا حالاً في المقابل ، يرى أبو رشيد أن مثل هذا القول يعد خطأ ، تأسيساً على أن القول بالرؤية لا يتم إلا وفق شروطها التي لا بد منها في حق الإنسان وحق موضوع الرؤية سواء بسواء ، ولا يمكن أن يكون ذلك بحكم العادة ، لأن ما كان بحكم العادة جاز الاختلاف فيه ... " ولو كان ذلك كذلك لوجب إذا جاء واحد من أقصى بلاد العالم وزعم أنه شاهد هناك أشخاصاً يرون الشيء وإن لم يكن مقابلاً لهم ولا في حكم المقابل أن نجوز ذلك "٢ .

كما أنه لو كان الأمر كذلك معتمداً على مقولة العادة لجاز في الواحد منا أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ، ويرى البعيد كما يرى القريب ، ويرى الدقيق كما يرى الكثيف^٣ .

دليل الحاسة :

١- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة . ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٠٩ ، القاضي عبد الجبار : المعنى . ج ٤ " رؤية الباري " ص ٣٧ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠٥ ، ٦٠٦ ،
٢- د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٠٦ ،
٣- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٥١

وهو دليل آخر يعتمد عليه أبو رشيد نقياً من جانبه للرؤية ، وهو - الدليل - يقوم على رفض افتراض رؤية القديم تعالى بحاسة سادسة ، ذلك لأبه " لو جاز أن يُرى القديم بحاسة سادسة ، لجاز أن يُرى بهذه الحواس ، لأن مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكثر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض ، وقد ثبت أن هذه الحواس - مع اختلافها واختلاف أنواعها - كلها مشتركة في أن ما يُرى ببعضها ، يصح أن يُرى بساترها ، فلو أمكن أن يُرى القديم تعالى بتلك الحاسة ، لأمكن أن يُرى بهذه الحواس أيضاً ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يُدرك بهذه الحواس ، فلا يجوز أن يدرك بتلك الحاسة ، ولو جاز أن يُرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، لجاز أن يُشَمَّ بحاسة سابعة ، ولجاز أن يُذاق بحاسة ثامنة ، ولجاز أن يُسمع بحاسة تاسعة ، ولجاز أن يُلمس بحاسة عاشرة ، وهذا جهل ممن بلغه ، فيجب أن يكون باطلاً ^١ .

ومقولة الحاسة السادسة هذه قد تولدت من القول بالتشبيه على يد ضرار بن عمرو ^٢ ، في محاولة منه لتبرير القول بصحة الرؤية ، ولكنه لم يبرر كيف يدرك المادي اللامادي ، فالحواس كلها مادية يقع تأثيرها بما هو مادي ، ولما كان الله تعالى غير مادي ، فلا يجوز - من ثم - أن يُرى بحاسة سادسة مادية ، إذ كيف يدرك المادي غير المادي ؟

وكذلك يرفض أبو رشيد القول بجواز رؤية الله تعالى من غير اشتراطات الرؤية المعروفة لنا ، تماماً كما أن الواحد منا يعلم الله تعالى ذاتاً. محصورة موجودة . ويتأسس رفض أبي رشيد بناءً على تفرقه بين العلم وأصوله التي يجب رده إليها ، وبين الرؤية وأصولها التي يجب ردها إليها ، ذلك لأن " العلم والرؤية لكل واحد منهما أصل يجب رده إليه " ^٣ .

^١ القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ص ٢١١، د. أبو ريعة: تكملة الديوان. ص ٦٠٧.
^٢ هو ضرار بن عمرو، يرفض الخياط نسبته إلى الاعتزال، ويجعله في صفوف المشبهة، وقد ذهب ضرار هذا إلى القول بأن الله تعالى له ماهية لا يعلمها غيره، يراها المؤمنون بحاسة سادسة. انظر: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ص ٢٠٩، ٢٤٠، الخياط: الانتصار. ص ٢٠٥، الشهرستاني: الملل والنحل. ج ١ ص ٩١.
^٣ د. أبو ريعة: تكملة الديوان. ص ٦٠٧.

وواضح هنا أن أبا رشيد يعتمد في رفضه هذا على عدم قبول قياس الرؤية على العلم ، لانعدام علة تجمعهما ، ذلك لأن العالم بشيء يعلمه بأصله ، وأصل المعلوم لا يوجب له لكي يكون معلوماً أن يكون مقابل ، أو في حكم المقابل ، أو حالاً في المقابل ، والشاهد يدل على أن الواحد منا يعلم ما هو موجود وما هو معدوم ، وكذلك يعلم الواحد منا القديم والمحدث ، ومن ثم فالله تعالى نعلمه بهذه الشروط ، بصرف النظر عن اشتراط المقابلة ، أو الوقوع في حكمها ، أو الحلول فيما هو مقابل . أما الكلام في الرؤية فإنه يختلف لاختلاف أصول الرؤية وأصول العلم ، لأن أصول الرؤية تشترط وجود موضوع الرؤية مقابل للرائي ، أو في حكم المقابل ، أو حالاً في المقابل^١ .

دليل الموانع :

وهذا دليل أخير يقدمه أبو رشيد رفضاً منه للقول بأن الله تعالى لا يرى لوجود موانع تحيل - تمنع - الرؤية ، معتمداً في ذلك على أن الله تعالى " لا يرى لا لأن هناك مانعاً يمنع رؤيته ، ولكن لأجل أنه تعالى في نفسه يستحيل أن يرى ، أو أن يكون مرئياً " ^٢ .

وهذا الكلام يقيم لنا ما يرى إلى قسمين : فهناك " ما لا يرى لمانع ، وما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه ، والقديم تعالى لا يرى لاستحالة الرؤية عليه سبحانه لا لمانع " ^٣ . والموانع المعقولة التي تحيل الرؤية ، رغم أنها مرتقعة عن الله تعالى ، هي "الحجاب والرقعة والبعد المفرط وكون الشيء في غير جهة محاذاة للرائي وكون محله ينقض هذه الأوصاف " ^٤ .

^١ د. أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٥٢

^٢ د. أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٦٠٨ ، د. سعيد مراد : ابن متوية ، ص ٣١٢ : ٣١٥

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٥٢

^٤ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ، ص ٢٥٧ : ٣٦٠ ، القاضي عبد الجبار : المغني ج ٤ " رؤية الباري " ص ٣٧ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٣٠٩

ومعلوم أنه لا شيء من هذه الموانع جائز على الله تعالى بحال من الأحوال ، وبذلك يرى المعتزلة أن الله سبحانه لا تصح رؤيته لا لوجود موانع ، بل لما هو عليه في ذاته .

وأخيراً ... فإن القاضي عبد الجبار يوجز هذه المسألة في سطور قليلة فيقول : إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوث الله تعالى ، وإلى حدوث معنى فيه ، وإلى تشبيهه بخلقه ، وإلى تجويره في حكمه ، وإلى تكذيبه في خبره ، لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل ، وهذه من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وإذا كان جسماً فيجب أن يكون محدثاً ، لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثه ، فيؤدي إلى حدوثه ، وكذلك إذا كان جسماً ستجوز عليه الحاجة وتجوز عليه الزيادة والنقصان ، وإذا جازت عليه الحاجة ، جاز أن يكون جائراً في حكمه ، ويكذب في خبره ، تعالى ربنا عن ذلك كله ، فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدي إلى كل هذه المحالات ، فيجب أن يُنفى عنه " ١ .

وفي هذه الإشكالية - الرؤية - نريد أن نبين نقاطاً :

* أن أبا رشيد قد خرج عن بعض المفاهيم الاعتزالية لتقديم العقل على النقل ، إذ أنه من المعلوم أن هذا التقديم إنما هو تقديم معرفي لا تقديم تشريف ، أو هو مجرد تقديم وسيلة ، ذلك لأن " الكتاب هو الأصل ، من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام " ٢ ، ومن ذلك نعلم أنه كان واجباً أن يظل تأويل آيات القرآن الكريم الخاصة بالرؤية في تلك الحدود المتقيدة بقصر دور العقل على فهم أحكام القرآن الكريم والتمييز بينها وبين دلالاتها ، لا تخرج عليها أو بها عن الوجه الصحيح .

* محاولة أبي رشيد نفى الرؤية تأسيساً على دلالاته الثلاث : دلالة المقابلة ، ودلالة الحاسة ، ودلالة الموانع ، تعتبر غير صحيحة ، إذ أنه في ذلك كان يقيس عالم

١- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦

٢- القاضي عبد الجبار: فصل الاعتزال، ص ١٢٩

الغيب بمعايير عالم الشهادة ، وهذا واضح البطلان ؛ إذ أنه من غير الجائز تطبيق القانون الطبيعي على أمور ما وراء الطبيعة ، وهي تلك الأمور الغيبية ، كالله تعالى مثلاً ، لذلك تبقى قضية التأويل مرهونة بعدة ضمانات :

* إعطاء الأولوية للنص المنزل : قرآنًا وسنة .

* تفسير القرآن بالقرآن .

* تفسير القرآن بالحديث النبوي الصحيح متناً وسنداً .

* الأخذ بالإجماع .

* القرآن الكريم على ظاهره ، وليس لنا أن نزليه عن هذا الظاهر إلا بحجة ، وإلا فهو على ظاهره .

* الاعتماد على اللغة ، لأن القرآن الكريم خاطب الله تعالى به العرب بلغتهم .

* مراعاة مناسبات النزول .

* مراعاة قواعد الخصوص والعموم^١ .

??????

نفي الثاني والشريك عنه تعالى :

الكلام في نفي الثاني والشريك عنه سبحانه وتعالى ، يعد كلاماً في التوحيد والوحدانية ، بمعنى كون الله تعالى واحداً لا شريك له ، ولا ثاني معه يشاركه في الصفات المستحقة له سبحانه وتعالى ، سواء بالنفي أو الإثبات ، على الوجه الذي يليق به ويستحقه تعالى^٢ .

وقبل إيراد الدلالات على كون الله تعالى واحداً ، يقدم لنا أبو رشيد تعريفاً للواحد ، وذلك بعد أن نعلم أن الوحدانية مدح . فالواحد قد يُطلق على ما هو ضد التجزؤ والتبعيض ، وليس هذا ما يقصده أبو رشيد حين كلامه عن وحديّة الله تعالى ، ذلك

^١ الأشعري : الإبانة . ص ١١١ : ١٣٣ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص ٣٣

٢٥ : د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٣١٨ : ٣٣٣

^٢ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٣١ ، ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . الإلهيات . القسم الثالث . ص ٥٣ ، د. أبو ريعة : تكملة الديوان . ص ٦٣٣

لأن الجوهر الفرد لا يتجزأ ولا يتبعض ، وكذلك القول في جزء السواد والبياض .
كما أن الواحد قد يطلق على ما يشتمل على صفات محدودة ومخصوصة وموقوفة
عليه وحده ، وليس يجوز لأحد غيره أن يشتمل على هذه الصفات بالطريقة التي
يستحقها هو نفيًا وإثباتًا .. وهذا هو معنى الواحدية الخاصة بالله تعالى^١ .

وللتدليل على كون الله تعالى واحدًا طريقان :

طريق السمع ، وعمدته قوله تعالى " قل هو الله أحد " ^٢ .

وطريق العقل ، وعمدته دليل التمانع^٣ . وفي القرآن الكريم آية كريمة تعتمد في

القول بالتمانع ، وهي قوله تعالى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " ^٤ .

وواضح أن دليل التمانع يعتمد على القول باختلاف الدواعي ، لأن من شأن كل

قادرين أن يصح التمانع بينهما ، ولأن من شأن المقدور الواحد أن لا يكون مقدوراً
لقادرين^٥ .

^١ القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ، ص ٢١٧ ، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول
الخمسة ، ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، د. أبو رشيد : تكملة الديوان ، ص ٦٢٣ ، ٦٢٤

^٢ سورة الإخلاص : آية رقم ١ ، وهناك آيات قرآنية كثيرة يفيد معناها أن الله تعالى
واحد لا يجوز أن يشاركه شيء على معنى الاستحقاق الإلهي .

^٣ التمانع هو أن يفعل أحد الاثنين فعلاً يمنع الآخر . انظر : القاضي عبد الجبار : شرح
الأصول الخمسة . ص ٢٧٩ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ ، الإمام
محمد عبيد : رسالة التوحيد . ص ٤٢ ، د. أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٦٢٥ ، د. محمد عاطف
العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص ٧٩ ، د. محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في
فلسفة ابن رشد . ص ٢٢٩ ، ٢٤٢ ، وعن التمانع يقول الباقلاني : ليس يجوز أن يكون صانع
العالم اثنين ولا أكثر من ذلك ، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد
أحدهما ضد مراد الآخر ، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم ، وأراد الآخر إماتته ، لوجب
أن يلحقهما العجز أو واحد منهما ، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما
، فوجب أن لا يتم ، أو يتم مراد أحدهما ، فيلحق من لم تتم إرادته العجز ، أو لا يتم
مرادهما ، فيلحقهما العجز ، والعجز من سمات المحدث ، والقديم الإله لا يجوز أن يكون
عاجزاً . انظر : الباقلاني : التمهيد . ص ٤٦

^٤ سورة الأنبياء : آية رقم ٢٢

^٥ د. أبو ريدة : تكملة الديوان . ص ٦٢٥ ، وفي ذلك يقول ابن رشد : إنه من المعلوم
بنفسه أنه إذا كان ملكان ، كل واحد منهما فعلة فعل صاحبه ، فلا يمكن أن يوجد عن
تدبيرهما مدينة واحدة ، لأنه لا يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد ، فيجب ضرورة
أن تغسد المدينة الواحدة ، إلا أن يكون أحدهما يفعل والآخر عاطلاً ، وذلك منتف في صفة
الآلهة . انظر : ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٥٥

فلو كان مع الله تعالى قديم ثانٍ ، فلا بد لهذا القديم الثاني أن يتصف بصفات الله تعالى ، لأن القدم صفة من صفات الذات ، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل ، وما دما قد علمنا الله تعالى قادراً لذاته ، لزم في القديم الثاني المُشارك أن يكون قادراً لذاته أيضاً ، وبنفس معنى قدرة الله تعالى لذاته ، ومن ثم فما دام الاثنان قادرين لا بقدرة ، وأراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكين هذا الجسم ، فالأمر هنا لن يخرج عن احتمال من ثلاثة احتمالات :

* إما أن لا يحدث مراد الاثنين معاً . وهذا باطل ، لأن فيه معنى الضعف والعجز .

* وإما أن يحدث مراد الاثنين معاً . وهذا أيضاً باطل ، لأن فيه معنى أن يكون الجسم متحركاً ساكناً في آن واحد ، وذلك مما لا تجوزُه العقول .

* وإما أن يحدث مراد أحد الاثنين ولا يحدث مراد الآخر . فمن حدث مراده ، وجب أن يكون هو الله تعالى الإله الواحد ، ومن لم يحدث مراده ، وجب أن لا يكون إلهاً ، لأنه سيكون متناهياً القدرة ، وهذا معناه أن يكون قادراً بقدرة ، والقادر بقدرة ليس يقدر على صنع الأجسام ، لأنه جسم ، والجسم محدث ، وصانع العالم قديم^١ .

^١ د. أبو ريدة : تكملة الديوان ، ص ٦٢٥ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٢١٩ ، القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ٤٣٧ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٧٨ ، هذا ... وامتداداً للتنبيه ونفي النائية عنه تعالى ، يرد أبو رشيد ، وفي عواضع كثيرة من "الديوان" على فرق المانوية والديسانية والمجوس والمرقبوسه والنصارى ، انظر : أبو رشيد : الديوان ، ص ٦٢٧ : ٦٤١ .

الفصل الثاني :

المشكلة الطبيعية عند أبي رشيد النيسابوري

obeikandi.com

الفصل الثاني :المشكلة الطبيعية عند أبي رشيد النيسابوري :

أولاً :حدوث الأجسام من خلال القول بالدعوى الأربع

الدعوى الأولى :إثبات الأكوان والمعاني

الدعوى الثانية :حدوث الأكوان والمعاني

الدعوى الثالثة :الجسم لا يخلو من الأكوان

الدعوى الرابعة :ما لا يخلو من الحادث فهو حادث

ثانياً :العالم الطبيعي :

الجواهر

أولاً:تعريف الجوهر

ثانياً :كيفية إدراك الجوهر

ثالثاً :شبيهة المعنوم

رابعاً :إثبات الخلاء في العالم

الأعراض

أولاً :تعريف العرض وبيان حقيقته

ثانياً :تمثيل العرضين السواديين

ثالثاً : بقاء الأعراض وعدمها

رابعاً :القول في الطبائع

خامساً :اللغة وابتدائها

سادساً :الحركة والسكون

سابعاً :المكان

ثامناً :شكل الأرض وعلّة سكونها

obeikandi.com

نريد التأكيد على أن فلسفة أبي رشيد الفيزيائية الطبيعية تعد متسقة تماماً مع فلسفته الميتافيزيقية ، وتعد متكاملة مع نظريته الدينية ، التي اعتمد فيها العقل أداة أولى للمعرفة واليقين ، ذلك أننا نجد أبا رشيد وقد استمد أصول فلسفته الطبيعية تلك من الأصل الاعتزالي الأول : التوحيد ، ثم بدأ في بناء مذهبه الفيزيقي الطبيعي وفق آليات هذا الاعتقاد الاعتزالي : الله هو الذي خلق العالم ، وإذا كان العالم مخلوقاً ، فإنه محدث ، وإذا كان كذلك ، فلا بد له من محدث موجود قبل المخلوقات وسائر المحدثات^١ .

ومن ثم يمكن القول بأن بحث أبي رشيد في المسائل الطبيعية ، يعد امتداداً "طبيعياً" ، وضرورياً لبحوثه في الإلهيات ، سعياً وراء تأكيد قدم الله تعالى بالعمل على إثبات حدوث الأجسام والعالم .

ولذلك فنحن نرى أن البحوث الطبيعية الفيزيائية للمعتزلة - وأبو رشيد واحد منهم - هي " صياغات علمية وفق شروط دينية " بمعنى أننا " لا نستطيع القول بأن الأبحاث الطبيعية كانت متميزة في الفكر الاعتزالي ، أو قائمة بذاتها ، بل إنها كانت متداخلة مع سائر الأبحاث الأخرى " ^٢ ، وفي الوقت نفسه فنحن لسنا مع " بينيس " حين أراد عزل البحوث الطبيعية الفيزيائية للفلسفة الاعتزالية ، عن البحوث الإلهية

^١ القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص ١٧٨ ، ونحن نرى أن مشكلة حدوث العالم قد "طرحت نفسها بشدة على بساط البحث ، حيث وجدت اهتماماً خاصاً ،وقدّمت على سائر المشكلات الكلامية عند متكلمي ذلك العصر ،بل وفلاسفته ،ودلك راجع إلى انتشار الثقافة الوافدة على العالم الإسلامي ،خاصة الثقافة اليونانية ،بعد انتهاء العصر الذهبي للترجمة في القرنين الثالث والرابع الهجريين ،حيث قال أصحاب هذه الفلسفة بقدم العالم ،ولم يقولوا بحدوثه "انظر :د.سعيد مراد :ابن متوية .ص ٢٤٨ ،هذا ويعرض الدكتور عاطف العراقي لتاريخ هذه المشكلة ،والصراع بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث ،وقبل عرضه الأسباب التي أوجدت هذه المشكلة يقول :لا يعد القول بأن مشكلة قدم العالم تعتبر من أهم المشكلات التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الفلسفة عامة ،والفلسفة الإسلامية خاصة ،وأصعبها ،قولاً خاطئاً .انظر :د.محمد عاطف العراقي :النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .ص ٨١ :٨٥

^٢ د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص ٦٠٦

الميتافيزيقية ... إذ يقول : والأرجح عندي أن المعتزلة كان عندهم من أول الأمر مجموعة أفكار فلسفية لا تتصل بالدين ، ولا نستطيع أن نحدد مقدارها تحديداً دقيقاً^١ . ومعلوم لنا أن المتكلمين يذهبون إلى القول بأن الله تعالى قد خلق العالم من العدم ، وفي الغالب الأعم من خلال القول بالسببية ، ومن خلال دلالات السبق والتأخر ، فالله تعالى لما كان خالقاً للعالم ، لكون العالم حادثاً ، وجب أن يتقدم الله تعالى العالم ويسبقه ، وأن يتأخر العالم عن الله تعالى ، فيما عُرف بمبدأ الاختراع أو الخلق من العدم^٢ .

??????

أولاً : حدوث الأجسام من خلال القول بالدعوى الأربع :

وتعتمد نظرية أبي رشيد في القول بالحدوث على أساس القول بقدم الله تعالى ، وبكونه - سبحانه - محدث هذا العالم ، وأن الله تعالى مخالف لهذا العالم ، لأن القول بقدم العالم سيؤدي بنا - لا محالة - إلى القول بأنه لا صانع لهذا العالم . ومن ثم يكون الكلام في خلق العالم كلاماً في وجود القديم تعالى ، وهذا الكلام عند أبي رشيد يعتمد على ما يُعرف عنده بـ " الدعوى " ^٣ .

يقول القاضي عبد الجبار : إن المعنى الذي إذا لم ينفك الجسم منه ، ولم يتقدمه ، وجب حدوثه على طريق الوصف لا بالتعيين ، والذي يدل على الله تعالى إنما هو الأفعال التي هي حوادث ، وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعراضاً ، فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا محالة ، لتعذره على القادرين بقدرة ، وما كان من باب الأعراض فإنه ينقسم ، فإن كان كالجواهر فهو كالجواهر في دلالتها على الله تعالى من حيث حدوثها ، وإن كان جنسه يدخل تحت مقدور

^١ - بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريعة . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٤٦ م ص ٢٠

^٢ - أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٩٥٨ م ص ٩٤ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام . ص ١٠ ، البغدادي : الفرق بين الفرق . ص ١٠٧ ، الكرمانى : الفرق الإسلامية . ص ٩٦ ، الباقلاني : التمهيد . ص ٤٤ ، ٤٥ ، د. عرفان عبد الحميد : الفلسفة الإسلامية . دراسة ونقد . بيروت . ص ١٢٧

^٣ - يقول القاضي عبد الجبار : الدعوى هي كل خير لا يُعلم صحته وفساده إلا بدليل ، وهذه حال كل واحدة من هذه الوجوه . انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٩٦ .

العباد ، فإنه يدل على الله تعالى متى وقع على وجه لا يقدر العباد على إيقاعه على ذلك الوجه^١ .

ويجب علينا الكلام في الإلهامات التي مهدت الطريق أمام أبي رشيد للكلام في هذا الأمر الفيزيقي ، وهو خلق العالم انطلاقاً من أسس ميتافيزيقية ، فلقد كان " أبو الهذيل العلاف أول متكلم مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية : مشكلة العالم . ومما لا شك فيه أن ثمة دواعٍ ميتافيزيقية هي التي جعلت هذا العالم الكبير يخوض في هذه المسألة الطبيعية ، ويحاول أن يجد لها حلاً ، ولقد أراد العلاف أن يبحث عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية ، والقدرة الإلهية من ناحية أخرى ، في محيط أهم مراد مقدور لها ... وهو العالم"^٢ .

والى هذا يشير أبو الحسين الخياط ... فيقول : إن القول الذي كان أبو الهذيل العلاف يناظر فيه ، هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجمعاً وغاية ، ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لمخالفة القديم للمحدثات ، فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولا نهاية ، ولا يجري عليه بعض ولا كل ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية ، وأن له كلاً وجمعاً . وقال : ووجدت المحدثات ذات أبعاد ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ، ولو جاز أن تكون له أبعاد لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاد ، فلما كان هذا محالاً ، كان الأول مثله . ومن أبلغه على ذلك أيضاً قول الله عز وجل " إن الله على كل شيء قدير " وقوله تعالى " بكل شيء عليم " وقوله تعالى " بكل شيء محيط " وقوله تعالى " وأحصى كل شيء عدداً " فقد ثبت بقول الله عز وجل أن للأشياء غاية^٣ .

^١ - القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٣٦ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٩ ، القاضي عبد الجبار : المعنى ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٢٢٥ ، القاضي عبد الجبار : منشاه القرآن ج ١ ص ٦٢٩ ، الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٤ ، ص ٤٥ .

^٢ - د. السار : نشأة الفكر الفلسفي ج ١ ص ٤٧١ ، الكرمانلي : الفرق الإسلامية ، ص ١٢ . علي مصطفى العرابي : أبو الهذيل العلاف ، القاهرة ١٩٤٩ م ص ٥٤ ، د. سعيد مراد : مدرسه العصر ، ص ٦٠٨ ، ص ٦٠٩ ، د. سعيد مراد : ابن متوية ، ص ٢٤٩ .

- لحد : الانتصار ، ص ٥١ ، القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، ص ١٥٦ ، أبو رشيد : مسائل ، ص ١٧ .

وهكذا نرى أن العلاف " يستنتج أنه ثبت بقول الله " إن الله على كل شيء قدير " و " بكل شيء عليم " و " بكل شيء محيط " و " وأحصى كل شيء عدداً " أن للأشياء كلاً ، وأثبت تعالى نفسه عالماً به ومحيطاً له . والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية^١ .

ومعلوم من تاريخ الفكر الاعتزالي أن إبراهيم بن سيار النظام قد أخذ علمه في الكلام والفلسفة - أولاً - على يد أبي الهذيل العلاف^٢ ، ومن ثم فقد بدأ فلسفته الطبيعية بمقدمات أبي الهذيل العلاف في الطبيعيات ، تدليلاً على حدوث العالم وإبطال عدم تناهيه ، لأنه لما كان العالم متناهياً فهو محدود ، وهذا يتأدى به إلى أن يكون حادثاً ، ومن ثم فإن له أولاً^٣ .

??????

حدوث الأجسام :

تعتمد البرهنة على حدوث الأجسام عند أبي رشيد على الدعاوى الأربع ، تلك التي كان أبو الهذيل العلاف أول القائلين بها من شيوخ المعتزلة الذين تابعوه في ذلك الأمر^٤ .

وقد اعتمد أبو رشيد على مقدمات أثر أن يجعلها دعاوى ، لكون الدعوى أقرب ما تكون إلى الدليل العقلي ، إذ أنه من الممكن لحض دعوى بدعوى أخرى ، لها سند عقلي أقوى من الأولى ، ومن ثم نلمس البعد العقلي في فكر أبي رشيد ، إذ أنه لم يجعل فكره مصادر أو مسلمات ، بل جعله دعاوى قابلة للنقد والتمحيص .

??????

^١ د.النشار: نشأة الفكر الفلسفي ج. ١ ص ٤٦٠ ، ٤٧١

^٢ د.النشار: المرجع السابق ج. ١ ص ٤٥١ ، القاضي عبد الجبار: المنية والأمل ص ٤٧ ، د.أبو ريدة: النظام ص ١١٢

^٣ معلوم لنا أن النظام كان يقول بقسمة وهمية احتمالية ، لكنه كان يؤمن بأن الأجسام لها نهاية في مساحتها . انظر: د.أبو ريدة: النظام ص ١١٢ ، د.النشار: نشأة الفكر الفلسفي ج. ١ ص ٤٩٦ ، ٤٩٧

^٤ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٩٥ ، د.سعيد مراد: ابن متوية ص ٢٤٩

الدعوى الأولى :

وأول هذه الدعاوى . إثبات أن هناك أكوأناً أو معاني ، هي : الاجتماع والافتراق والسكون والحركة^١ .

ويذهب الدكتور أبو ريدة إلى أن الأكوأان هي " الأحوال التي تطرأ على الجسم بعد تحيظه"^٢ .

وأما القاضي عبد الجبار ، فيذهب إلى أن الأكوأان هي : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون^٣ .

وقد يُفهم من الأكوأان حدوث الموجود ، وقد تكون - الأكوأان - عبارة عن مجموعة من الأعراض المحتواة في حد على وجه الحقيقة . وإلى ذلك يشير الجويني فيقول : الكون قد يُطلق ويراد به الحدث ، وقد يُطلق والمراد به ضروب من الأعراض يجمعها حد ويحتوي عليها حقيقة ، فالكون ما أوجبه تخصيص الجوهر بمكان . ويندرج تحت هذه الجملة الحركة والسكون والافتراق والمماساة ، على اختلاف فيها ، وكل عرض من هذه الأعراض متضمن تخصيص الجوهر بمكان أو تفسير مكان^٤ .

وأيضاً ، عن معنى الكون ، يقول الدكتور أبو ريدة ناقلاً عن الإيجي : إن المتكلمين أنكروا سائر المعقولات النسبية ، ولكنهم اعترفوا بالآئين وسموه الكون . وإن

^١ للدعاوى الأربع ترتيب يجب الأخذ به : فالدعوى الأولى يجب أن تكون هكذا لاتأخر ، والدعوى الأخيرة يجب أن تكون هكذا لا تتقدم ، أما اللتان في الوسط فيجوز أن تحل أحدهما محل الأخرى ، ونوضح ذلك بأن الدعوى الأولى عبارة عن تدليل على هذه المعاني ، وما لم ندلل عليها ، فلن يصح لنا الكلام في حدوثها أو عدم خلو الجسم منها ، والأخيرة عبارة عن كلام في أن الأجسام أو الجواهر لم تتقدم هذه المعاني ، ولهذا فهي حادثة ، ويذهب أننا بعد أن ثبت وجود هذه المعاني واحتياج الجسم إليها ، نتكلم عن كونها حادثة .

^٢ د. أبو ريدة : النظام . ص ١٣٦

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٩٦ ، القاضي عبد الجبار : المختصر

في أصول الدين . ص ١٧٨

^٤ الجويني : الشامل في أصول الدين . تحقيق د. علي سامي النشار وآخرين . منشأة

الكتاب . الإسكندرية ١٩٦٩ م ص ٤٢٧ ، ٤٢٨

قوماً من المتكلمين زعموا أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة في الجوهر ، فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالكون^١ .

وإذا كانت الحركة والسكون معنيين ، فتجب الإشارة إلى أنهما قد أحثا خلافاً بين متكلمي المعتزلة وشيوخهم : فعلى حين نجد أن النظام يرى الأجسام كلها متحركة ، نافيةً - بذلك - السكون ، نجد معمر بن عباد^٢ يقف على العكس من ذلك ؛ فيذهب إلى القول بأن الأجسام كلها ساكنة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد ابن كيسان^٣ يرفض الحركة والسكون بإطلاق ... فيقول الدكتور أبو ريذة : يرى النظام أن الأجسام كلها متحركة ، وليس السكون إلا اصطلاحاً لغوياً ، والعالم عنده خلق متحركاً ، وكان يحيل أن يكون الجسم متحركاً في شيء ولا إلى شيء ، فالحركة تستلزم القول بوجود المكان والغاية . ويخالف النظام برأيه هذا معمر بن عباد ، الذي أنكر الحركة ، وقال إن الأجسام كلها - في الحقيقة - ساكنة ، وليست الحركة إلا اصطلاحاً لغوياً ، وقال إن الجسم خلق ساكناً ، واحتج بأن قال : وجدنا الجسم ساكناً في المكان الأول ، ساكناً في المكان الثاني ، وهكذا أبداً ، فعلمنا أن كل ذلك سكون . ويخالف النظام أبا بكر بن كيسان الأصم ، الذي أنكر الحركة والسكون ، وقال : إنما يوجد ساكن ومتحرك فقط^٤ .

^١ د. أبو ريذة : النظام . ص ١٣٥

^٢ هو معمر بن عباد أنسلمي ، قيل في حقه "إنه كان من أعظم القدرية فريفة في تدقيق القول بنفي الصفات ، ونفي القدر خيره وشره عن الله تعالى ، والتكفير والتضليل على ذلك" انظر : القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، ص ١٦٧

^٣ هو أبو بكر بن كيسان الأصم ، كان من أوفقه الناس وأورعهم وأفصحهم ، لكنه كان يخطي علماً رضي الله عنه في كثير من أفعاله ، ويصوب معاوية في بعض أفعاله . انظر : القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، ص ٥٢

^٤ د. أبو ريذة : النظام . ص ١٣١ ، ١٣٢ ، ولعل كلام معمر بن عباد في السكون ونفي الحركة أن يذكرنا بمحاولة الفيلسوف اليوناني زينون الإيلي ، إثبات تناقض ينتهي إليه القول بالحركة ، وذلك من خلال " حجة السهم " . انظر في تفصيل ذلك : د. أميرة حلمي مطر . الفلسفة عند اليونان . دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٧٧ م ط ٢ ص ٩٣ وما بعدها

ويقتر أبو رشيد بوجود الأكوان ، حتى في الجزء الذي لا يتجزأ ... فيقول : إن الكون يوجد في الجزء المنفرد ، وإن استحالة وجود التأليف فيه ^١ .

كما يثبت أبو رشيد معنى الحركة والسكون ، من خلال مقولات البقاء والانتقال والمجاورة والمباعدة والتحيز ... فيقول : إن الجوهر لا يوجد إلا وهو متحيز ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً في جهة إلا يكون ، ثم إن ذلك الكون إن بقي وقتين سمي سكوناً ، وإن طرأ عليه ضده ففاه وانتقل به الجوهر إلى جهة ثانية ، فهذا الثاني يكون حركة ، ويكون الأول من جنسها أيضاً ، لأنه يجوز أن يقرر فيه معنى الحركة ، بأن يقدم الله تعالى خلق الجوهر على تلك الجهة في أقرب المحاذيات إليها ، فإذا انضم إلى ذلك الجوهر جوهر آخر ، كان ما بينهما من الأكوان مجاورة ، لأن المجاورة عبارة عن كون الجوهريين على سبيل القرب ، وإذا وُجد جوهر آخر يبعد عنه ، سمي ما بينهما من الأكوان مباعدة وافتراقاً ، لأن المباعدة عبارة عن كون الجوهريين على سبيل البعد ، فإن كان كذلك فقد ثبت أن الجوهر لا يخلو من معنى الحركة والسكون ، وإن كان ذلك في ابتداء خلق الله تعالى ^٢ .

كما يذهب أبو رشيد إلى أن التحيز دليل على وجود الأكوان ، على اعتبار أن التحيز وجود ، وأن الموجود إذا جاز خلوه من كل الأعراض ، فإنه من غير الجائز خلوه من " الأكوان " .

يقول أبو رشيد : ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الجوهر يجوز خلوه من اللون والطعم والرائحة ، وكذلك غيرها من الأعراض ما خلا الكون ، فإذا وُجد فيه الكون وجاور غيره ، لم يخل من التأليف ، لأن الكون يولده بشروط التجاور ، فإذا وُجدت فيه رطوبة ، لم يخل من الاعتماد سفلأ ، لأن وجوده متضمن به ، فإذا وُجدت فيه بيوسة ، لم يخل من الاعتماد صعدأ ، لأن وجوده متضمن به ، فإذا وُجد في الجوهر

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٨٠ ، الإيجي : المواقف ، ص ١٦٢ ، البغدادي : أصول الدين الدين ، ص ٤١ ، ٤٢ .

^٢ أبو رشيد : الديوان ، ص ٧٦ ، أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٠ ، الإيجي : المواقف ، ص ١٦٢ ، البغدادي : أصول الدين ، ص ٤٠ ، ٤١ .

اللون ، فبعد وجوده فيه لا يجوز أن يخلو منه أو من ضده ، لأجل أن ضده يجوز عليه البقاء كهو ، ولا يحتاجان في الوجود لأكثر من المحل^١ .

والتدليل على هذه الدعوى^٢ - عند أبي رشيد - يقوم على أساس وجود الجسم على صفة ما ، فلولاً وجود معنى معين ، لم يوجد هذا الجسم على هذه الصفة وتلك الهيئة ، على وجه التخصيص . بمعنى أن " تحرير الدلالة على ذلك ، هو أن الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً ، والحال^٣ واحدة والشرط واحد^٤ ، فلا بد من أمر مخصص له ولمكانه حصل مجتمعاً ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى^٥ " و " قد صح في الجوهر أنه يتحرك يميناً ، مع جواز تحركه يسرة ، بدلاً منه ، والحال واحدة والشرط واحد ، فلا بد من مخصص ، وليس ذلك إلا وجود معنى^٦ " .

وكعادة أبي رشيد في عرض آراء مخالفيه ، ثم عرض ربوده عليهم ، نجده يثقل - بطريقة أخرى - على وجود الأكوان ، اعتماداً على عدد من المقولات الكلامية مثل : الضرورة التي تعلمنا أن الجسم قد حصل متحركاً مع جواز حصوله على غير هذه الهيئة . ومثل الجواز والاستحالة ، أو الجواز والوجوب^٧ ، بمعنى أنه إذا احتمل جسم من الأجسام ، أو جوهر من الجواهر صفتين ، وانتفت واحدة ، وكانت الأخرى ، فإن انتفاء الأولى وكون الثانية لا بد له من مخصص أو أمر أو معنى .

^١ - أبو رشيد : الديوان ، ص ٧٦ ، أبو رشيد : المسائل ، ص ٦١ ، ٦٢ ، ١٧٣ وما بعدها ، ابن متوية : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ١٢٤ ، ١٣٦ .

^٢ هناك في " الديوان " لأبي رشيد جزء مفقود ، يتناول - حسب قول الدكتور أبي ريدة - محقق الكتاب - وجود الأكوان ، ودليل ذلك أن أول عنوان رئيسي في " الديوان " هو الكلام في أن الجسم لا يخلو من وجود الأكوان . ومن ثم يرى الدكتور أبو ريدة - تدليلاً على فرضيته تلك - أن الكلام في إثبات عدم خلو الجسم من الأكوان يأتي بعد إثبات أنها موجودة . انظر : أبو رشيد : الديوان ، ص ٤١ .

^٣ أي التحير

^٤ أي الوجود

^٥ أبو رشيد : الديوان ، ص ٤٣

^٦ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٤٣ ، ٤٤ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف

ص ٤٠ ، ٤١ .

^٧ يمكن التعبير عن تلك المقولات بلغة فلسفية ... فنقول : وجود بالقوة ، ووجود بالفعل .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : ولم قلتم إن الجسم حصل متحركاً ، مع جواز ألا يحصل متحركاً ؟ قيل له : هذا معلوم ضرورة في الأجسام التي تقدر على التصرف فيها^١ .

ثم يعرض أبو رشيد لمذهبه في القياس : قياس الغائب على الحاضر ، أو قياس الغائب على الشاهد ... فيقول : وإنما تشبّه الحال في الجسم الذي لا تقدر على التصرف فيه ، فنقول إن هذا الجسم إنما جاز أن يكون متحركاً لتحيزه ، وكل ما شاركه في التحيز ، وجب أن يشاركه في جواز كونه متحركاً ، ولأنه لو كان متحركاً واجباً ، لاستغنى عن محرك يحركه ، كما أن وجود القديم تعالى لما كان واجباً ، استغنى عن موجد بوجده ، وإذا لم يكن الجسم واجباً ، وجب أن يكون جائزاً لا محالة^٢ .

وأما الأمر الذي يعتمد عليه أبو رشيد في التدليل على وجود الأكوان ، فهو " الوجود بالقوة ، والوجود بالفعل " أو الخروج من الجواز إلى أحد أمرين : إما إلى الاستحالة ، وإما إلى الحدث^٣ .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : ولم قلتم إنه لابد من أمر ومخصص ؟ قيل له : هذا نعلمه بأننى تأمل ، وطريقته : أن هذا الجسم إذا جازت عليه صفات كونه متحركاً وكونه ساكناً ، ثم خرج بإحدى الصفتين من الجواز إلى الاستحالة ، وبالتالي من الجواز إلى الوجوب ، فلو لا أمر من الأمور ، وإلا لما كان بأن يخرج بإحدى الصفتين إلى الوجوب ، وبالأخرى إلى الاستحالة أولى من العكس^٤ .

??????

^١ أبو رشيد : الديوان . ص ٤٥

^٢ أبو رشيد المصدر السابق . ص ٤٥ ، ٤٦

^٣ الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٥٩

^٤ أبو رشيد : الديوان . ص ٤٦ ، ٤٧ ، ويشير أبو رشيد كثيراً من الاعتراضات حول هذه

نقطة . انظر : أبو رشيد : الديوان . ص ٤٨ ، ٥٤

الدعوى الثانية :

وهذه الدعوى مفادها " الكلام في حدوث ما أثبتناه من الأعراض " ^١ .
 وإذا كنا سنتحدث في التدليل على حدوث هذه الأعراض أو الأكوان أو المعاني ،
 فإن هذا يعد قولاً ضدّاً لما يقول به أصحاب مذهب الكمون والظهور ^٢ ، مما نفهم منه
 قولهم بقدم هذه الأعراض ، التي يحاول أبو رشيد إقامة الدليل ونصب البرهان على
 حدوثها ، وهي الاجتماع والافتراق . فهم - أصحاب مذهب الكمون - يقولون :
 الاجتماع متى ظهر كمن الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق كمن الاجتماع ^٣ .
 ويقيم أبو رشيد دلالاته على دعواه تلك ، بالفرقة بين الحادث والقديم ، فإذا
 كانت الأعراض حادثة ، فإنه يجوز عليها العدم والبطلان ، بينما القديم غير جائز
 عليه العدم أو البطلان .
 والقول بأن هذه الأعراض قابلة للعدم والبطلان واضح بآدنى تأمل ، إذ من
 الواضح أنه إذا حل عرض محل عرض ، فإنه ببقاء الأول ينتفي الثاني ، فمثلاً إذا
 تحرك الساكن ، فإن الحركة تنفي السكون .
 يقول أبو رشيد : أما أن هذه المعاني محدثة ، فمما قد ثبت أنه ما من معنى من
 هذه المعاني إلا وينتفي بال ضد ، أو ما يجري مجرى الضد ، والقديم لا يجوز عليه
 العدم والبطلان ^٤ .

^١ تنقسم الموجودات الحادثة عند علماء الكلام إلى حواهر وأعراض . فأما الجواهر
 ، فإنها تعتبر الحاملة أو القابلة لهذه الأعراض ، وهي - الجواهر - تعتبر المحل الذي تحل
 فيه الأعراض . وأما الأعراض ، فإنها ما يطرا على الجواهر ، أو ما يعرض عليها .

^٢ ينسب هذا المذهب إلى إبراهيم بن سيار النظام وأصحابه ، حيث يقولون بأن الله
 تعالى خلق الموجودات - كلها - دفعة واحدة ، على ما هي عليه الآن : معادن ونباتات
 وحيوانات وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام ، خلق أولاده ، غير أن الله تعالى
 أكمس بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها ، دون حدوثها
 ووجودها . انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ ، د. محمد عاطف العراقي
 : النزعة العقلية . ص ١٣٩ ، ١٣٠ .

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٠٤ ، وعن النظام . انظر : د. أبو ريدة
 : النظام . ص ١٤١ ، الحياط : الانتصار . ص ٧٩ ، الكرمانى : الفرق الإسلامية . ص ١٦

^٤ أبو رشيد : الديوان . ص ١٦٩

ويقول القاضي عبد الجبار : الذي يدل على حدوثها - الأعراض - هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان ، مما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، وأن المحرك^١ إذا سكن بطلت حركته^٢ .

كما يدل أبو رشيد على حدوث الأعراض بمقولتي التجدد والوجوب ، فأما التجدد فيعني الحدث ، وأما الوجوب فيعني الحاجة إلى العلة ، فإذا كانت الأعراض في حاجة إلى مؤثر يؤثر في هذه الصفة ، فلا بد وأن تكون متجددة ، لأن هذه الصفات يرجع تجدها إلى أحد أمرين : إما الانتقال " من " إلى " ، وإما حدوثها " في " . وباطل القول بالانتقال في مجال الأعراض ، فلا يبقى إلا القول بحدوث الأعراض . يقول أبو رشيد : إن صفة الجوهر بكونه كائناً ، يجب أن تكون متجددة في سائر حالاته ، لأنه لو كان واجباً في حال من الأحوال ، لاستغنى عن العلة ، فإذا وجب أن يكون كونه مجتمعاً متجداً في سائر حالاته ، فالمؤثر في هذه الصفة لا بد أن يكون متجداً طارئاً ، لأن الصفات المتجددة لا بد أن تنتسب إلى علل متجددة ، فإذا وجب تجدد ما يؤثر في هذه الصفة ، فتجدد لا يخلو إما أن يكون بطريقة الحدث ، أو بطريقة الانتقال . فإذا ثبت أن الانتقال على الأعراض لا يجوز ، وجب أن يكون بطريقة الحدث^٣ .

كما يمكن القول بحدوث هذه الأعراض ، لكونها حاصلة على أضداد لها ، فإذا لم نقل بحدوث هذه الأعراض ، لكان معنى هذا أن الجوهر قد اشتمل على متضادات . وهذا أمر لا تجيزه العقول .

يقول أبو رشيد : هذه الأعراض لو كانت قديمة ، وقد علمنا أن لها متضاداً ، لوجب أن يكون الجسم ، فيما لم يزل ، حاصلاً على صفات متضادة ، وقد علمنا استحالة ذلك ، فيجب أن يقال بحدوثها^٤ .

^١ أي المتحرك

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٩٣

^٣ أبو رشيد : الديوان . ص ١٩٨ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١١

القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٧٩

^٤ أبو رشيد : الديوان . ص ١٩٩ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٣٤٧

كما أننا لو قلنا يقدم الأعراض ، للزمن القولُ يقدم ما تحل فيه هذه الأعراض ، وهي الجواهر ، وهذا لا يجوز ، لكون القديم قديماً لا لعلّة خارجة عنه ، وإلا جاز لهذه العلة أن تمنع القدم عنه ، مما يلصق به صفة الاحتياج ، والاحتياج نقص . كما أن القول يقدم الأعراض وما استلزمه من قول يقدم الجواهر التي تحل فيها هذه الأعراض ، سوف يلزمنا القول بالتمائل ، لأنه من الثابت أن الاشتراك في صفة يوجب التماثل ، مما يجعل كلاً من الجوهر والعرض غير مختلفين . وواضح بطلان ذلك الأمر ، فلا بد من القول بحدوث الأعراض^١ . ولهذا قيل : إن الاجتماع والافتراق لو كانا قديمين ، فلا يخلو إما أن يكونا حاليين في محل ، أو يكونا موجودين في لا محل ، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يوجد لا في محل ، لأن العلة لا يجوز أن تكون موجودة لا في محل ، لم يبق إلا أنهما حالان في محل ، فإذا ثبت حلولهما ، وجب قدم محلها ، وهو الجسم ، وقد ثبت أن القديم قديم لنفسه ، والاشتراك في صفة يوجب التماثل ، وهذا يقتضي أن يتماثل الجسم والعرض لاشتراكهما في القدم ، وقد بينا أن الجسم مخالف للعرض^٢ . و : الدليل على أن هذه الأعراض حادثة ، هو أن الجسم المجتمع إذا افرق ، فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو : إما أن يكون باقياً كما كان ، أو زائلاً عنه . ولا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان ، وإذا كان زائلاً ، فلا يخلو : إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ، أو بطريقة العدم ، ولا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ، لأن الانتقال محال على الأعراض ، فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم^٣ .

أما القول بأن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ، تفرقة له وتمييزاً عن المحدث ، فإن أبا رشيد يقول بذلك تأسيساً على " غنى " القديم واستغنائه ، وعدم

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ١٩٩ ، ابن متوية : التذكرة ، ص ٣٤٧

^٢ أبو رشيد : الديوان ، ص ٢٠٠

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، القاضي عبد الله

المحيط ، ص ٥٦ ، ٥٧

احتياجه لعلّة تلحق به صفة الوجود ، فيكون لها الحق في إلحاق العدم به ، إذ القادر على صفة قادرٍ على ضدها .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : لم قلتم إن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ؟ قيل له : لأن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس يستحيل خروجه عنها بحال من الأحوال ^١ .

ونفس هذه الدلالة نجدها عند القاضي عبد الجبار ... إذ يقول : الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، هو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ^٢ .

وواضح - مما سبق - أن أبا رشيد يؤسس دليله على عدم جواز العدم والبطلان على القديم ، على دالتين :

الأولى . أن القديم قديم لنفسه .

والثانية . أن الموصوف بصفة من صفات النفس أو الذات ، لا يجوز خروجه عنها بأي حال من الأحوال .

فأما أن القديم قديم لنفسه ، فهذا معناه - من جهة ما - أن القديم غني ، وأنه في غير حاجة إلى فاعل أو إلى معنى موجب ، وإلا لم يكن قديماً ، ذلك لأن من حق الفاعل أن يتقدم على مفعوله ، ومن ثم يكون ما تقدمه غيره ليس قديماً .

وهذا هو ما نفهمه من قول القاضي عبد الجبار "الذي يدل على أن القديم قديم لنفسه ، هو أنه لا يخلو : إما أن يكون قديماً لنفسه ، أو بالفاعل ، أو لمعنى ، ولا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا لمعنى ، فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه ، فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ؟ قلنا له : لأنه من حق الفاعل أن يكون متقدماً على فعله ، وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده" ^٣ .

^١ - أبو رشيد : الديوان ، ص ١٩١

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٤ ، ١٠٧ .

^٣ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ، ص ١٠٧ ، القاضي عبد الجبار : المحيط

وكعادة أبي رشيد - مرة أخرى - فإنه يعرض اعتراضات مخالفه ، ثم يسرد رده عارضاً رأيه في هذه الاعتراضات .

يقول أبو رشيد مميزاً بين الموجود لنفسه ، والموجود بغيره أو لغيره : أليس أنكم تقولون إن السواد سواد لنفسه ، ومع ذلك فأنتم لا تمتنعون من إجازة العدم عليه ، فكذلك لم لا يجوز أن نقول إن القديم قديم لنفسه، ومع ذلك يجوز عليه العدم والبطلان؟ قلنا : اعلم أنا وإن قلنا إن السواد سواد لنفسه ، فلا نقول إن السواد موجود لنفسه ، وإذا لم نقل ذلك ، فإنه يجوز عليه العدم عن كونه موجوداً ولا يخرج عن كونه سواداً ، وليس كذلك ما نقوله في القديم ، لأن القديم موجود لنفسه ؛ فمع كونه موجوداً لنفسه ، لا يجوز عليه العدم ، لأن ذلك يؤدي إلى خروجه عن صفة النفس ، وذلك لا يجوز^١ . وتماهياً مع غنى القديم عن الموجد ، وإلا لم يعد قديماً ، نجد أبا رشيد وهو يدل على نفي العدم والبطلان عن القديم ، وذلك بنفي " الجواز " و " الإمكان " ؛ فلو جاز العدم على القديم ، لتساوى الجوازان : جواز الوجود ، وجواز العدم ، ولن تتقرر إحدى الصفتين إلا بموجب من الخارج يرجح صفة على أخرى ، وهذا يخالف كون القديم قديماً . ولهذا جاء القول " القديم لو جاز عليه العدم والبطلان ، كما يجوز عليه الوجود ، لم يكن بالوجود أولى من العدم ، إلا بأن يوجد موجد ، وما تقم عليه الموجد لا يجوز أن يكون قديماً ، وتحريم هذه الدلالة : أن يقال إن القديم لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود ، وإما أن يكون جائز الوجود ، فإذا كان جائز^٢ الوجود ، لم يكن بالوجود أولى من العدم إلا بموجد ، وما تقم عليه الموجد ، لا يكون قديماً ، لأن القديم هو ما لا يكون لوجوده ابتداء ، فلا يجوز - إذا - أن يكون القديم بإيجاد موجد ، فإذا لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون جائز الوجود ، فإذا لم يكن جائز الوجود ، وجب أن يكون واجب الوجود ، فإذا كان واجب الوجود ، فهو الذي نقول بأنه لا يجوز عليه العدم والبطلان " .^٣

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٢٢٤

^٢ هكذا في النص بدون " الهمة " !

^٣ أبو رشيد : الديوان ، ص ٢٢٥ ، الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٩

وأما أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فتقرير ذلك - عند أبي رشيد - أن الذات لا تعلم إلا بصفة تتميز بها عن غيرها ، وإلا صار هذا العلم علم إجمال لا علم تفصيل ؛ ولهذا جاء القول " الذي يدل على أن الموصوف بصفة من صفات النفس يستحيل خروجه عنها ، أن الذات - وإن صح خروجها عن كل صفة تحصل عليها - فإنها لا تخرج عن أنه يصح العلم بها ، ولا يصح العلم بها إلا على صفة تتميز بها عن غيرها ، لأنه لو لم يتعلق العلم بها على صفة تتميز بها عن غيرها ، لم يكن العلم المتعلق بها على سبيل تفصيل ، بل كان ذلك علم جملة ، ثم لا علم يتعلق بالذات على سبيل الجملة إلا وله تفصيل" ^١ . و " الذي يدل على أن الموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، هو أن الذات إنما تدخل في كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة في الذات ، فلو خرجت عن هذه الصفة ، خرجت عن أن تكون معلومة أصلاً ، ولأن صفة الذات مع الذات تجري مجرى العلة مع العلة ، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة ، فكذلك صفة الذات ، تجب ما دامت الذات " ^٢ .

وبين لنا أبو رشيد دلالة جديدة لإثبات حدوث الأعراض ، بعقد المقارنة بينها - وهي حادثة - وبين القديم ، وهذه المقارنة يقيمها أبو رشيد على أساس وجود التأليف والاحتياج إليه ، وذلك بالنسبة للأعراض ، مع عدمه - وجود التأليف والاحتياج - في القديم ... فيقول : القديم لا يحتاج في وجوده إلى وجود غيره ، فالاجتماع على هذا لا يجوز أن يكون قديماً ، لأنه إن أُريد به التأليف ، فإنه يحتاج إلى المحليين ، وإن أُريد به المجاورة ، فإنه يحتاج إلى محلها ^٣ .

??????

^١ أبو رشيد: الديوان، ص ١٩١، ١٩٤.

^٢ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٨.

^٣ أبو رشيد: الديوان، ص ١٩٦.

الدعوى الثالثة :

وإذا كانت الدعوى الثانية تدليلاً على حدوث الأعراض أو الأكوان أو المعاني ، فإن الدعوى الثالثة ستكون تدليلاً على أن الجسم لم يخل من هذه المحدثات ، ولم ينفك عنها . وقد أقيمت هذه الدعوى على دلالات :

منها دلالة البون أو المسافة التي تكون بين أي جسمين ، أو التي لا تكون بين الجسمين ، فإذا كانت هناك " بينية " فهذا هو الافتراق ، وإذا لم تكن هناك " بينية " فهذا هو الاجتماع . ذلك لأن " أحد ما يدل على ذلك أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون ومسافة ، أو لا يكون بينهما بون ومسافة ، فلو كان بينهما بون ومسافة ، كانا مفترقين ، وإذا لم يكن ، كانا مجتمعين ، فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه الأعراض " ^١ .

ومنها دلالة التحيز ، بمعنى أنه يمكن التدليل على هذه الدعوى بمقولة التحيز ، والذي يساوق معنى الكون والحوث ... " فإن الجسم لا بد من أن يكون متحيزاً عند الوجود ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا بكون ، فإن قيل : لم قلتم إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود ؟ قلنا : لأن تحيزه لما هو عليه في ذاته شرط الوجود " ^٢ .

??????

الدعوى الرابعة :

والدعوى الرابعة - والأخيرة - من الدعاوى الأربع ، هي الكلام في " أن ما لم يخل من المحدث ، يجب أن يكون محدثاً " ^٣ . وإقامة الدليل على هذه الدعوى يعتمد - أساساً - على القول بأصلين :

^١ الفاضل عبد الحبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٣ ، القاضي عبد الحبار : المحيط ص ٦٢ : ٦٤ .

^٢ الفاضل عبد الحبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٣ .

^٣ أبو رشيد : الديوان ، ص ٢٣١ ، أس منوية : الذكرة . ص ٩١ .

الأول : أن الجسم المراد إثبات حدوثه ، لم ينفك عن هذه المعاني ، أو عن معنى منها ، وهذه المعاني هي : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الثاني : أن هذا الجسم لم يتقدم على هذه المعاني .

وقد أوضحنا أن الجسم في احتياج إلى هذه المعاني ، كما أن الجسم قد كان وقت كونها ، لا قبله ولا بعده ، وهذا معناه أنه لم يتقدمها ، فوجب - إذاً - أن يكون مثلها حادثاً .

يقول القاضي عبد الجبار : إن الجسم إذا لم ينفك من هذه المعاني التي هي : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وجب أن يكون محدثاً مثلها ، والدليل على صحة ما نقوله هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ، ولم يتقدمها ، وجب أن يكون حظه من الوجود كحظها ، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن ، فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً ، وكائناً بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا وُلدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين ، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين^١ .

ويعتمد أبو رشيد في إقامة دلالة على كون اللاخالي من الحوادث حادثاً ، على القول بالمتولية لا في الهيئة ، بل في الوقتية والزمنية ، مبيناً لنا حالي الموجود ، وكيف أن أي موجود لا بد له من أن يتردد بين هاتين الحالتين ، فإذا لم يكن على حال القيم ، وجب أن يكون على حال الحدث لا محالة ... فيقول : إن حظ الجسم في الوجود كحظ المعنى ، فكما أن المعنى لما له حظ في الوجود ، يجب أن يكون محدثاً ، فكذلك المحل ، يجب أن يكون محدثاً ، لأن من حق القديم أن يكون سابقاً للمحدث ، لأن القديم هو الموجود الذي لم يزل ، والمحدث هو الكائن بعد أن لم يكن ، ومن حق الموجود الذي لم يزل أن يكون سابقاً لما وُجد بعد أن لم يكن ، كما أن من حق ما وُجد منذ سنة أن يكون سابقاً لما وُجد منذ أسبوع ومنذ يوم ، فالجسم إذا لم يكن سابقاً

^١ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٢ ، ١١٤ ، القاضي عبد الجبار : المحيط . ص ٦٥ .

للمحدث ، وجب أن لا يكون قديماً ، فإذا لم يكن قديماً ، وجب أن يكون محدثاً ، لأن الموجود لا يخلو : إما أن يكون قديماً أو محدثاً^١ .

ويحاول مخالفو أبي رشيد إثارة الاعتراضات أمامه - في هذه النقطة - معتمدين على المثلية في " الزمنية " واللامثلية في " الهيئـة " ، ومحاولين الانتقال بها إلى اللامثلية في الزمان ؛ بمعنى أنه ما الذي يدفعنا إلى الاعتماد على حدوث المعاني للقول بحدوث ما لم يتقدمها ، إذا كنا لم نقل بمثلية صفة العرض مع صفة الجوهر ؟ وهنا يبين لنا أبو رشيد مهارته في تعريف الجوهر والعرض تعريفاً فلسفياً في آن ... فيقول : فإن قيل : أليس أن الجسم لم يتقدم العرض الحادث ، ومع ذلك لا يجب أن يكون الجسم بصفة العرض ، ولا العرض بصفة الجسم ؟ فكنـاك لم لا يجوز أن يقال في باب الحدوث ؟ قيل له : هذا لا يصح ، لأن قولنا : جسم .معناه أنه طويل عريض عميق ، وقولنا : عرض .معناه ما يعرض في الوجود ، ولا يجب لبثـه كلبث غيره من الجواهر أو القديم ، فهذا لا يتعلق بالتقدم والتأخر في الوجود ، والتقدم والتأخر يقتضيان ذلك ، فلا يجب من حيث إن أحدهما لم يتقدم على الآخر ، ما يجب أن يكون بصفة الآخر في هذا الحكم ، كما أن زيدا وعمراً إذا لم يتقدم أحدهما على صاحبه ، فإن أحدهما إذا كان قرشياً ، لا يجب في الآخر أن يكون كذلك ، لأن ذلك لا تعلق له بالتقدم والتساوي ، ولكن إذا كان لأحدهما عشر سنين ، وجب أن يكون للآخر عشر سنين^٢ .

وزيادة في الإيضاح والتبيين ، يسوق لنا أبو رشيد مثالا طريفاً يبين لنا من خلاله التفرقة بين المثلية الزمنية ، والمثلية الهيئية أو الشكلية ... فيقول : كذلك السواد والبياض ، إذا لم يتقدم أحدهما الآخر ، لا يجب أن يكون كل واحد منهما بصفة صاحبه في تلك الهيئـة ، حتى يكون كل واحد منهما سواداً بياضاً ، ولكن إذا كان أحدهما وجد منذ عشر سنين ، وجب في الآخر أن يكون كذلك ، لأنه ماثله بالآوقات^٣ .

^١ أبو رشيد : الديوان ، ص ٢٣٢ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥ .

^٢ أبو رشيد : الديوان ، ص ٢٣٢ .

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق ، نفس الموضع .

و : إنا نعلم أن الجسم والمحدث قد اشتركا في حقيقة الحدث ، فيجب أن يشتركا في الحدث ؛ بيان ذلك أن الجسم إذا لم يتقدم المحدث ، لم يكن المحدث موجوداً قبل الحدث ، كما أن الحادث لم يكن موجوداً إلا في ذلك الوقت ، فإذا اشتركا في هذا الحكم ، وهو أن كل واحد منهما وُجد في حال وُجد فيها صاحبه - وهذه هي الحقيقة في الحدث - فيجب أن يكون أحدهما كصاحبه في باب الحدث ، ولا يجب أن يكون أحدهما مثل صاحبه في باب الجسمية والعرضية ، لأنهما لم يشتركا في حقيقة الجسم وحقيقة العرض^١ .

وبيين لنا أبو رشيد ما الجسم وما العرض ... فيقول : حقيقة الجسم ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، وحقيقة العرض ما يعرض في الوجود ، ولا يجب لبثه كلبث غيره من الجواهر والقديم^٢ .

??????

وبانتهاء هذه الدلالة - الرابعة والأخيرة - نكون قد عرفنا كون الجسم محدثاً ، لاشتماله على ما هو حادث ، ولكونه - الجسم - وُجد في حال وجود هذا الحادث ، تأسيساً على الاعتقاد بصحة تلك الحوادث في الجسم ، بناءً على أن كونها حوادث مما تقدم بيانه في ضرورة وجود الأكوان والمعاني ، وقد طال العرض ، بشكل نأمل أن لا يكون فيه إملال ، لأن أبا رشيد يرى أن هذه هي الطريقة المثلى لعرض صواب الرأي وصحة المعتقد^٣ .

??????

ثانياً :العالم الطبيعي :

الدعوى الأربع السابقة ، يمكن رصدها أدلةً من أبي رشيد على الحدث والتناهي صفتين لازمتين للجسم ، ومن ثم فالعالم الطبيعي بنوعي موجوداته - أو

^١ أبو رشيد :الديوان ،ص٢٣٤

^٢ أبو رشيد :المصدر السابق ،نفس الموضع ، النهاوي :الكشاف ،ص٣٦٨ ، ٣٦٩

^٣ نستطيع القول بأن منهج أبي رشيد - كما عابشناه في كتابيه :الديوان والمسائل - يعتمد على أدله أقرب ما تكون إلى البرهان ،وهي - الأدلة - تعتمد على إيراد أكثر من معدنة للوصول إلى النتيجة المرجوة .

بالأحرى بنوعي معلوماته - حادث ؛ فالمعلومات " لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات : فإما أن تكون لها صفة الوجود - وهو المعبر عنه بالموجود - وإما أن لا تكون لها صفة الوجود - وهو المعبر عنه بالمعدوم^١ - والذي له صفة الوجود : إما أن تكون حاصلة له عن أول ، أو عن لا أول ، فالذي لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده عز وجل ، والذي لوجوده أول ، هو المعبر عنه بالمحدث ، وهو ينقسم إلى ما يتحيز عند الوجود ، وإلى ما لا يتحيز عند وجوده ، فأما الأول فهو الجوهر ، وأما الثاني فهو العرض^٢ .

وواضح لنا - من ثم - أن الموجودات نوعان :

* القديم عز وجل : وهو ما ليس له أول ، وليس له آخر ، وهو - تعالى - يصير بهذه الصفة متقدماً ، بحيث لا يجمعه غيره من الموجودات إلا صفة الوجود ، مع اختلاف الكيفية اختلافاً كلياً .

* المحدثات : وهي ما لها أول عن غيرها ، أو هي واجبة الوجود بغيرها ، إذا وُجبت ، إذ أنها تستمد وجودها من غيرها .

وهي - المحدثات - تنقسم قسمين :

* الجواهر : وهي ما لا بد لها من التحيز والكون ، ليصح لها الوجود ، سواء كانت جواهر فردة أو مجتمعة^٣ .

* الأعراض : وهي ما ليس للتحيز بالنسبة لها ضرورة ، لكنها تبقى مرهونة بوجود الجوهر أو الجسم ، باعتبارهما محلين للأعراض ، تلك التي لا تدوم نوام الجواهر ولا تثبت لبثه^٤ .

^١ سوف يتضح لنا أن أبا رشيد يقر بوجود الجوهر في حال العدم ، مستنداً في ذلك إلى أن المعدوم - وإن لم يكن موجوداً - فإنه معلوم ، وهذه مسألة ، كما أن لها بعداً طبيعياً فيزيقياً ، فإن لها بعداً عفدياً ميتافيزيقياً .

^٢ ابن متوية : التذكرة . ص ٣٣ ، ٣٤

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٦١ ، ٦٢ ، ابن متوية : التذكرة . ص ١٢٤ ، الجويني : الشامل . ص ١٤ ، د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٢٠٩

^٤ القاضي عبد الجبار : المغني . ج ٤ " رؤية الباري " . ص ٢٠٢ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٣ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٦٥ ، أبو=

الجواهر :

أولاً: تعريف الجوهر وبيان حقيقته :

مشكلة الجوهر ، وما يتبعه من ملحقات ، مثل التماثل والاختلاف والإدراك والخصائص والعدم ، كانت هي مركز الفلسفة الطبيعية عند علماء الكلام^١ بوجه عام ، وعلماء المعتزلة بوجه خاص ، كما أن هذه المشكلة كانت موضع خلاف بين شيوخ المعتزلة أنفسهم ، مما حدا بأبي رشيد أن يفرد لها القسم الأول كله من كتابه " المسائل في الخلاف بين البصريين والبيгдаيين " ^٢.

والجوهر - اصطلاحاً - هو الموجود الذي تتوالى عليه الأعراض ، ومن ثم فهو الذي له كون ومكان^٣ ، ذلك لأن الجوهر " ماله حيز عند الوجود ، والمتحيز هو المختص بحال لكونه عليها يتعاضم بانضمام غيره إليه ، أو يشغل قدرًا من المكان ،

=رشيد: الديوان ص٢٣٤ ، ابن متوية: التذكرة ص٤٦ ، ٢٤٧ ، الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد تحقيق د.محمد يوسف موسى . مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٥٠م ص٣٦ ، وفي ذلك يقول الباقلاني: جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسيتين ، أعني: الجواهر والأعراض . وهو محدث بأسره ، والدليل على حدوثه ما قدمناه من إثبات الأعراض ، والأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة ، والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث فهو محدث كهو ، إذا كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه ، والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون مماس الأبعاد مجتمعاً أو متبايناً مفترقاً ، لأنه ليس بين أن تكون أجزاءه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة ، فوجب أن لا يصح أن يسبق الحوادث ، وما لم يسبق الحوادث فوجب كونه محدثاً ، إذ كان لا بد أن يكون أنما وجد مع وجودها أو بعدها ، فأبى الأمرين ثبت ، وجب به القضاء على حدوث الأجسام . انظر: الباقلاني: التمهيد ص٤٤.

^١ علم الكلام يشتمل على موضوعات تدرس ما هو "كلام في الدقيق أو اللطيف "مثل التولد والحلاء والزمان والمكان والجوهر والعرض ، كما يشتمل على موضوعات تدرس ما هو "كلام في التحليل أو الجلي" مثل الذات الإلهية وصفاتها ، ومشكلة اللطف الإلهي والوعد والوعيد والصلاح والأصلح . انظر: ابن متوية: التذكرة . ص١٢

^٢ أبو رشيد: المسائل ص٢٧ : ١٠٠

^٣ الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢ ص٤ ، ٨ ، ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل المسح . نشر . الكردي والقباني . القاهرة ١٩٠٥م ج٢ ص١٩٢ ، ١٩٤ ، د.سعيد مراد

: متوية . ص٢١٠

أو ما يقدر تقدير المكان ، فيكون قد حاز ذلك المكان ، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو . وأفراد ما هذا حاله تسمى جوهرًا ^١ .

وواضح من التعريف السابق أن المكان شرطٌ ضروريٌّ وأساسِيٌّ لوجود الجوهر وتحققه وطروء ما يطرأ عليه من الأعراض والأكوان ^٢ .

ومهما تعرّى الجوهر عن الأعراض ، فإنه من غير المعقول تجرده عن التحيز ، مما يعني جواز خلو الجوهر من الأعراض كاللون والطعم والرائحة ، وبقيّة الأعراض ، ما خلا الكون ^٣ .

ومن ناحية أخرى ، نجد أن الجوهر أساس الأجسام ، إذ الأجسام مركبة من جواهر اجتمعت ، حيث إن " الجواهر على ضربين : جواهر مركبة ، وجواهر بسيطة غير مركبة ، فما ليس بمركب من الجواهر ، فليس بجسم ، وما هو مركب منها فهو جسم " ^٤ .

وهذا معناه أن الأعراض ليست جسمًا ، بل الذي يكون الجسم هو اجتماع أحاد الجواهر ^٥ ، فيما يُعرف بـ " وقوع التركيب في الجواهر " وذلك بأن " يحصل جوهران ويتركبا طولًا ، يُسمى خطأً ، ثم هو خط ، وإن زببت أجزأه ، ما دامت في تلك السمات ، فيكون طويلًا ، ثم إذا وضع معهما جزآن آخران في جهة العرض ، فيتحصل من هذه الأربعة الطول والعرض ، فهو سطح وصفحة ، وإن وضعت مع هذه الأربعة أربعة أجزاء ، حصل مع الطول والعرض عمق " ^٦ .

^١ ابن متوية : التذكرة . ص ٤٧

^٢ ابن متوية : التذكرة . ص ٨٨ : ٩٠ ، الكندي : في حدود الأشياء ورسومها . تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة . القاهرة ١٩٥٠ م ج ١ ص ١٦٦

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٠ ، ٦١ ، أبو رشيد : الديوان . ص ٧٦ ، ٨٠ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٧٧ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام . ص ١١٠ ، الإيجي : المواقف . ص ١٦٢ ، البغدادي : أصول الدين . ص ٤٠ ، ٤١ ،

^٤ الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٩

^٥ ابن رشد : مناهج الأدلة . ص ١٢٥

^٦ ابن متوية : التذكرة . ص ٤٧ ، ٤٨

وبذلك يكون الجسم ، ماله طول وعرض وعمق ، وكل هذه مجتمعة من جواهر
اجتمعت^١ .

??????

ثانياً :كيفية إدراك الجواهر :

بنى أبو رشيد - على مسألة إدراك الجواهر - مفهومه لوقوع التماثل والاختلاف
بين جواهر وجواهر آخر ، وهذا ما سنوضحه - تفصيلاً - وقبل ذلك سنعرض لأقوال
القائلين في مسألة الإدراك هذه : فعلى حين قال البعض بقصر الإدراك على الجواهر
نفسه ، وقف آخرون على النقيض من ذلك ، ونجد آخرين قد جمعوا بين القولين .
إن الجواهر لا بد وأن يكون للمس والبصر فيه شأن ؛ فالجواهر يُدرك بصرًا
وسمعًا^٢ ، ومن ثم لا تجوز الجوهرية على الله تعالى ، إذ الجوهرية تعبير عما يُرى
أو يُلمَس ، وما يُرى أو يُلمَس لا بد وأن يتصف بالتحيز والجهة ، والله - عز وجل -
منزه عن الجهة .

وتذهب الصالحية^٣ إلى القول بأن الإدراك وقف على العَرَض فقط ، وبذلك
يكون المدرك الألوان لا الجواهر .بينما تذهب الكلابية إلى أن الإدراك إنما يقع على
الجواهر نفسه دون العرض^٤ .ومن ناحية ثالثة ، نجد القاضي عبد الجبار يربط
الإدراك بالجواهر والعرض معاً .حيث إن " جملة القول في ذلك ، إنه لا يمكن دفع
إدراكنا لشيء من الأشياء ، وإنما يقع الكلام في أنه اللون أو الجواهر أو هما معاً ،
وإذا كان ذلك كذلك ، كانت الإمارة التي معها يثبت كون الشيء مرئياً حاصلة في

^١ القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٣١٧ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان
ص٥٩٥ ،التهانوي :الكشاف .ص٣١٨ ،٣١٩ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص١٣١

،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٢٣٠

^٢ ابن متوية :التذكرة .ص٥٢

^٣ أنبا أبي الحسن محمد بن مسلم الصالحى ،كان عظيم القدر في الكلام وعلومه
،مثالاً إلى الإرجاء . انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٦٢

^٤ ابن متوية :التذكرة .ص٥٣ ،وعن الكلابية .انظر :القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤
" به الباري " .مواضع مختلفة .

الأمرين ، فليس بأن يقال إن المدرك هذا أولى من أن يقال المدرك ذاك ، فثبت كونهما جميعاً مدركين^١ .

أما قضية الإدراك - هذه - عند أبي رشيد ، فتتم معالجتها لا بوصفها قائمة بذاتها ، بل باعتبارها مدخلاً للكلام في التماثل والاختلاف بين الجواهر ، وهذا الأمر - بطبيعة الحال - سوف يدفع أبا رشيد إلى البحث في مسائل أكثر دقة وطلاقة ، تتصل بهذه القضية ، ذلك لأن الإدراك هو المحك فيما يتصل بموضوع التماثل والاختلاف .

إن أبا رشيد يبحث - تفرعاً عن هذه القضية - في خصائص الجوهر ، والصفات الذاتية أو النفسية للجوهر^٢ .

والخلاف في قضية تماثل الجوهر أو اختلافه ، خلاف قديم^٣ ، فنجد أبا الحسن الأشعري يعرض لنا طرفاً من هذا الخلاف ... فيقول : قال قائلون : إن الجواهر واحدة ، وإنما تختلف وتتفق بما فيها من الأعراض ، وكذلك تغيرها بالأعراض ، وإنما تتغير بغيرية يجوز ارتفاعها ، فتكون الجواهر عيناً واحدة وشيئاً واحداً . وهذا قول أرسطاطاليس . وقال قائلون : الجواهر على جنس واحد ، وهي بأنفسها جواهر ، وهي متغيرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها ، وليست تختلف في الحقيقة ، والقائل بهذا هو الجبائي . وقال قائلون : الجواهر أجناس متضادة ، منها بياض ، ومنها سواد وصفرة وحمرة وخضرة ، ومنها برودة ، ومنها حلاوة ، ومنها حموضة ، ومنها روائح ، ومنها طعوم ، ومنها رطوبة ، ومنها يبوسة ، ومنها صور ، ومنها أرواح . وكان يقول : الحيوان كله جنس واحد . وهذا هو قول النظام^٤ . ويقول أبو رشيد : ذهب

^١ ابن متوية : التذكرة . ص ٥٣ : ٥٥

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ١٧

^٣ بنيس : مذهب الذرة . ص ٨

^٤ الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٩ ، ١٠ ، دأبو ردة : النظام . ص ١١٣ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام . ص ٣٦٢ : ٣٦٩

شيوعنا إلى أن الجواهر كلها جنس واحد ، وذهب شيخنا أبو القاسم البلخي إلى أن الجواهر قد تكون مختلفة ، كما أنها قد تكون متماثلة^١ .

ويقف أبو رشيد إلى جانب القائلين بتشابه وتمائل الجواهر بعضها وبعض^٢ .
وكعادة أبي رشيد ، نراه يدلل على صحة رأيه بعدد من المقدمات والقضايا ، ليصل إلى إثبات صحة دعواه . وصحة تماثل الجوهرين - عند أبي رشيد - تعتمد على حجج ... منها :

* الالتباس الواقع حين يدرك المرء جوهرين . وما وقع هذا اللبس إلا لكون جوهر كأنه الجوهر الآخر ... فـ " الذي يدل على صحة ما نذهب إليه ، أن أحد الجوهرين يلتبس على المدرك بالآخر ، مع علمه بتغايرهما ، وإن شئت قلت : مع أنه لا تعلق بينهما . والالتباس على هذا الحد لا يكون إلا لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك . وذلك يدل على تماثلهما " ^٣ .

ويبدأ أبو رشيد في سرد دعاوى خصومه ، معتمداً في ذلك على طريقة "الفنقلة" ^٤ فيقول : فإن قيل : لم قلتم إن هذا الالتباس لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك ؟ قيل له : لا بد من أن يكون للالتباس وجه يُصرف إليه ، فقد علمنا أن أحد المدركين قد يلتبس بالآخر لتعلق بينهما من حلول أو مجاورة ، وقد يلتبس لمكان تماثلهما ، أو لمكان التعلق ، وكون أحدهما كأنه الآخر في الوجه الذي يتناوله الإدراك ، وإذا كان الالتباس لم يحصل بين الجوهرين لأي من أسباب التعلق ، فالواجب أن يقال : إنما التبس أحدهما بالآخر لأجل تماثلهما^٥ .

^١ - أبو رشيد : المسائل . ص ٢٩

^٢ - أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

^٣ - أبو رشيد : المسائل . ص ٢٩

^٤ - الفنقلة : أي فإن قيل كذا . قيل كذا . أو فإن قال كذا . قيل كذا . وهذه - كما هو واضح - طريقة تصويرية جدلية ، على اعتبار أن القائم بها ينصّر اعتراضات معينة من خصمه ، فسيرها هو ، ثم يبدأ بطرح ردوده عليها . انظر : أس منوية : التذكرة . ص ٢٦

^٥ - أبو رشيد : المسائل . ص ٣٠

* الصفات المعلومة عن الجوهر^١. وكيف أن عملية الإدراك إنما تقع وتتم من خلال صفة التحيز ، لا من خلال صفة الوجود ولا الجهة . فـ " صفات الجوهر ثلاث : هي تحيزه ، ووجوده ، وكونه كائناً في جهة . ولا يجوز أن يتعلق الإدراك به على صفة الوجود ، ولا يجوز أن يتعلق به على أنه كائن في جهة ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن نفصل بين أن يكون كائناً في تلك الجهة ، وبين أن ينتقل إلى أقرب المحاذيات إليه منها ، وقد علمنا أننا إذا أدركنا الجوهر في مكان ، ثم غاب عن بصرنا ، ثم أدركناه في أقرب الأماكن منه ، لم نفرق بين الحالتين ، فلم يبق إلا أنه مدرك على صفة التحيز ، وهي صفة مقتضاة عن أخص أوصافه " ^٢ .

* اختلاف الجواهر يؤدي إلى افتراقها فيما يحكم به عليها . والمعلوم غير ذلك ، فكل الجواهر متحيزة ومحتملة للأعراض ، فـ " لو كانت الجواهر مختلفة لكانت مفترقة في حكم ، يكون الافتراق في تلك الحكم ينبئ عن اختلافها ، لأن ذلك واجب في كل مختلفين ، وقد علمنا أنها لم تفرق في وجه يكون الافتراق فيه يوجب الاختلاف ، لأنها قد اشتركت في كونها جواهر ، وقد اشتركت في التحيز عند الوجود ، وفي أنها حصلت موجودة متحيزة ، فكل منها يحتمل من الأعراض ما يحتمله سائرهما " ^٣ .

* تماثل الجواهر جميعها في كونها جواهر ، حتى وإن كانت موجودة وجوداً بالقوة ، ولم تنتقل - بعد - إلى الوجود بالفعل . فـ " الجوهر إنما يتميز مما ليس بجوهر بكونه جوهرًا ومتحيزًا ، وقد عرفنا أن الجواهر عند الوجود مشتركة في التحيز ، وإذا لم تكن موجودة ، فهي مشتركة في كونها جواهر وإن لم تشترك في التحيز ، ومعلوم أنها إذا وُجبت يجب تحيزها ، وإذا كان كذلك ، وجب القضاء بتمامها " ^٤ .

^١ بينما يرى أبو رشيد أن صفات الجوهر ثلاث ، يرى البعض أن صفات الجوهر أربع : أنه جوهر ومتحيز وموجود وكائن . فكونه جوهرًا لذاته ، وتحيزه مقتض عن صفة ذاته ، والوجود فيه بالحدوث من جهة الفاعل القادر لنفسه ، وكونه كائناً بمعنى . انظر : ابن متوية التندكرة . ص ٥٦ ، ٥٧ ، الحويني : الشامل . ص ١٦٥ ، د. سعيد مراد : مدرسة البصرة . ص ٦٢٢

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٠ ، الرازي : الأربعون في أصول الدين . ص ١٤٢

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٢

^٤ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٤

ثالثاً: تشيئة المعلوم :

تعتبر هذه القضية واحدة من القضايا الهامة التي اتخذها خصوم المعتزلة وسيلة لاتهام المعتزلة بالقول بقديم العالم^١.

ونرى أنه قبل عرض دلالات أبي رشيد ودعاواه ، على تشيئة المعلوم ، سعيًا من جانبه وراء التنزيه المطلق لله تعالى عن مشابهة الحوادث التي يكون علمها متغيراً ، بما يجد من حوادث وموجودات^٢. قبل ذلك نرى أنه يجب عرض أصول هذه القضية ، لنعرف - بعد - كيف حل أبو رشيد - والمعتزلة ... من ثم - إشكاليات ، ليست - فقط - معرفية ، بل - أيضاً - عقديّة^٣ متمثلة في إشكاليات العلاقة بين علم الله تعالى - وهو القديم عز وجل - وبين الحوادث المتغيرة - وهي حادثة - وعلاقة الخلق واستمراريته بالعدم ، ثم أننا سنعرف كيف انحاز أبو رشيد - والمعتزلة ... من ثم - إلى المنهج التصوري العقلاني ، على عكس الذين انحازوا إلى المنهج الاسمي التجريبي ، إذ الأول يفصل بين الماهية والوجود ، ليجعل الثبوت أعم من الوجود ، والثاني يوحد بين الماهية والوجود . وبذلك يكون الشيء عند الأشاعرة ، ما هو ثابت ، ويكون المعلوم - من ثم - عندهم ، ليس شيئاً .

ما الشيء ؟:

باديء ذي بدء ، لا بد من تعريف الشيء ، وتعريف المعلوم ، ثم نعرض - بعد ذلك - أقوال المتكلمين في هذه القضية ، لنتناول - بعد - الرأي الفلسفي ، أو الكلامي ، لأبي رشيد ، في هذا الأمر .

حقيقة الأمر ، لقد اختلف المتكلمون في معنى الشيء ، وقد اعتمد قيام هذا الخلاف ، على الفهم الخاص لقول الله تعالى " ليس كمثله شيء " ، مما دفع بكل

^١ - البغدادي : أصول الدين ، ص ٧١ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ٣٣ ، الإسفرايني : التبصير ، ص ٣٧ ، د. يحيى هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٩ م ص ١٩٦ : ٢٠٢

^٢ د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي . ج ١ ص ٤٣٦

^٣ أبو رشيد : المسائل ، ص ١٧

^٤ - سورة الشورى : أية رقم ١١

فريق إلى تبني " نظرية " خاصة في العلاقة بين الموجود والمعلوم^١ . وقد قسّم أبو الحسن الأشعري المختلفين في هذه المسألة ثلاث فرق :

المشبهة : ... فقد " قالت المشبهة : معنى أن الله شيء معنى أنه جسم " ^٢ .
قائلون : معنى أن الله شيء ، أنه موجود^٣ .

المعتزلة : حيث قالوا : معنى أن الله شيء ، هو إثباته . وقد " ذهب إلى هذا قوم ، زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها ، وأنها مثبتة أشياء قبل وجودها . وهذا قول أبي الحسين الخياط ، وقل الجبائي : القول شيء سمة لكل معلوم ، ولكل ما أمكن نكره والإخبار عنه " ^٤ .

والمعتزلة - بوجه عام - يرفضون اعتبار الموجود - وحده - هو الشيء ، وهو الموصوف بأن يُعرف ويُعلم ويُخبر عنه ، بل الشيء - عندهم - الموجود المتعين ، وكذلك - وفقاً للتصور العقلي - فإن كل التصورات العقلية المعدومة ، وغير المتحققة الآن : كيوم القيامة ، والحشر ، والميزان . كل ذلك يعتبر شيئاً ، وإن لم يتحقق تحقّقاً عينياً^٥ ، فالشيئية - هنا - من حق المعلوم ، كما هي من حق الموجود .
ما المعدوم ؟:

نريد أن نشير إلى أن العدم علمان : عدم محض ، وعدم بمعنى غياب الوجود .
ويقسّم لنا الإيجي المعلومات إلى ثلاثة أقسام :

* الواجب : وهو ما يتمتع عدمه .

* الممتنع : وهو ما يجب عدمه .

^١ د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ج. ١ ص ٣٠٥

^٢ الأشعري : مقالات الإسلاميين ج. ٢ ص ٢٠٢

^٣ الأشعري : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٤ الأشعري : مقالات الإسلاميين ج. ٢ ص ٢٠٢ ، هذا ... ويذهب الدكتور محمود صبحي ، إلى أن الفريق الأول يعبر عن الحسينيين ، الذين لا يثبتون الحكم إلا لما هو جسم ، وأن الفريق الثاني يعبر عن الواقعيين ، الذين لا يقرون إلا ما هو متعين ، وأن الفريق الثالث يعبر عن المذهب العقلي . انظر د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ج. ١ ص ٢٠٦

٣٠٨:

^٥ د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ج. ١ ص ٣٠٧

* الممكن : وهو ما لا يجب علمه ، ولا وجوده ^١ .

ونفهم من ذلك أن الممكن ، وهو الذي لا يوجد ولا يعدم ، قد جمع بين عدم الوجود وعدم العلم ! ، وهو - بذلك - قد جمع بين النقيضين ، مما يعني أن وجوده في الفكر الاعتزالي ، هو مجرد وجود تصوري معرفي عقلائي ، ليحل مشكلة علاقة الله تعالى - وهو سبحانه ، القديم - بالعالم - وهو محدث - إذ لو تعلق علم الله تعالى بالحادث - تعلق علمنا نحن به - لكان علمه تعالى متغيراً ، والتغير نقص ، ومعلوم أن النقص غير جائز على الله عز وجل ، ولذلك تبقى فكرة أن المعلوم هو الشيء غير الموجود تقريراً في الخارج ، بل هو الموجود تصوراً في ذهن ، تبقى هي الفكرة المثلى - عند المعتزلة - لحل إشكالية العلاقة المعرفية بين الله تعالى والعالم ^٢ ، والتي تتمثل - كذلك - في اعتبار أن العالم كان له مستو من الوجود العدمي ، حتى يكون هناك " مخاطب " يتوجه له الخطاب الإلهي " كن " ليكون ^٣ .

بهذا ينتهي عن المعتزلة إلزامات الأشاعرة - خصومهم التقليديين - بأنهم - المعتزلة - قد قالوا بالقدم ، أو على أقل تقدير ، قدم المادة الأولى ، لأنهم تصوروا في قول المعتزلة تقييداً للقدرة الإلهية ^٤ ، وقصر القدرة على مجرد منح الوجود ، وليس الإيجاد من العدم ^٥ .

^١ - الإيجي : المواقف ، ص ٦٨

^٢ د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ج ١ ص ٣٠٩ ، ونود أن نشير - هنا - إلى أن الله تعالى ، غالباً ، ما يتكلم عن الحاضر أو المستقبل بصيغة الماضي ، كدليل على كون الحوادث معروفة له تعالى ، حتى لا يقع التغير في علمه سبحانه ... و " الله تعالى موجود صانع لهذا العالم ، وقديم مختار ، يرعى العالم بعنايته ، بعد أن خلقه ، ولكي دون أن يكون بينه وبين هذا العالم أية صلة قبل الإيجاد ، اللهم إلا علمه بإيجاده ، فالعالم وجد من عدم محض ، وكان بعد أن لم يكن " انظر : د. سعيد مراد : ابن متوية ، ص ٢٧٦

^٣ ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق : د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ م ط ٣ القسم الأول ، ص ١٩٧ وما بعدها

^٤ هناك تفرقة بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي ، لأن القدرة الإلهية ليست متناهية لا من ناحية الابتداء ، ولا من ناحية الانتهاء ، تأسيساً على أنها - القدرة - صفة من صفات الذات ، وهي تلك الصفات التي لا يجوز خلو الذات المقدسة منها بحال من الأحوال ، لأن معنى هذا الخلو عجز الله تعالى ، وحاشا ربنا عن ذلك ، لكن الفعل الإلهي صفة من صفات الأفعال ، ولذلك فإن له تعلقاً بالعالم ، وبالتالي يمكن الذهاب إلى أنه إذا كانت القدرة الإلهية ليست متناهية ، لكونها صفة ذات ، ولكونها إمكانات لهذه الذات =

ونفس هذا التصور !!! نجده عند الإسفرايني ، حيث يقول : ومما اتفق من فضائهم (!!) قولهم : إن المعلوم شيء . حتى قالوا : إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض ، والسواد سواد ، والبياض بياض . ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد ، لم يزد في صفاته شيء ، بل هو الجوهر والعرض والسواد ، في حال الوجود ، على حقائقها المتحققة في حال العدم . وهذا منهم تصريح بقدم العالم ، ومن كان قوله في الصانع على ما وصفناه ، وفي الصفة على ما ذكرناه ، لم يبق له اعتقاد صحيح ، ولم تكن دعواه في التلبس بالديانة إلا تلبساً منه على أهل الديانة ، ليسلم من سيوف المسلمين المسلطة عليهم إلى يوم القيامة^٢ . !!!

ويمكن اعتبار كل من الشحام^٢ وأبي الحسين الخياط ، من أوائل من قالوا بتشييء المعلوم من بين رجال المعتزلة ، إذ خلع الشحام على المعلوم خصائص المتعلقة في الوجود ، كالعرض وخلافه . وإلى نفس هذا القول ذهب أبو الحسين الخياط ، بل وزاد عليه وغالى فيه^٤ .

= فإن الفعل الإلهي متناوٍ ، لأنه مرتبط بالعالم المتناهي ، وبالتالي نقرأ المصطلح الكلامي "ليس كل مقدور حتمي الوقوع" !! ومن هنا تكلم المعتزلة عن مجابضة القدرة للذات ، بينما الفعل الإلهي يبدأ وقت الأمر الإلهي "كن" . ولكي يطرد المعتزلة أي تصور أسطوري لحلق العالم ، قالوا بـ "شيئية المعلوم" ، بمعنى أن العالم حادث غير مسبوق بمادة ، إلا أنه تصور في العلم الإلهي ، بما لا يعرف ماهيته أي من البشر ، ولا حتى الملائكة ، تنزيهاً لله تعالى .

^١ أبو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد . تحقيق . د. فتح الله خليف . دار الجامعات المصرية . الإسكندرية . ص. ٨٦ ، د. البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة . ج. ٢ ص. ١٣٧

^٢ الإسفرايني : التبصير . ص. ٣٧ ، ونحن نرى أن مثل هذه النصوص البادئة بالانتهام ، تعدّ تعبيراً عن "إجراءات" الثأر المعنوي من المعتزلة ، والتي أسست - الإجراءات - شكلاً عملياً لنفي الآخر معنوياً ، مما مهد الطريق ، بل الطرق ، أمام النفي الجسدي بكل أشكاله ووسائله .

^٣ القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص. ٦١ ، القاضي عبد الجبار : المحيط . ص. ٤٣٦

^٤ الشهرستاني : نهاية الإقدام . ص. ١٥١ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج. ١ ص. ٧٧ ، البغدادي : الفرق بين الفرق . ص. ١٦٤ ، البغدادي : أصول الدين . ص. ٧١ ، ابن حزم : الفصل . ج. ٥ ص. ٢٧ ، الجويني : الشامل . ص. ١٣٤ ، د. البير نصري : فلسفة المعتزلة . ج. ٣ ص. ١٣٢ وما بعدها

وعند عرض رأي أبي رشيد ، في هذه المسألة ، نجده قد ذهب إلى اعتبار أن الجوهر يكون جوهرًا في حال عدمه^١ .

وواضح من كلام أبي رشيد أن المعلوم لا بد له من صفة تميزه ، وهذه الصفة ملازمة له ، ولو كان معدومًا ، إلا أن هذا الجوهر لا يجب - عند أبي رشيد - أن يتحيز ، ولا أن يمنع جوهرًا آخر من الحدوث مكانه ، لأن هذين الأمرين مرتبطان بالوجود .

وقبل أن يسرد لنا أبو رشيد دعواه في كون الجوهر جوهرًا ، حتى في حال عدمه ، يقدم لنا صورة للخلاف الذي قد كان قائمًا - وقتها - بين شيوخ المعتزلة ... فيقول : اعلم أن الذي يذهب إليه الشياخ : أبو علي وأبو هاشم ، أن الجوهر يكون جوهرًا في حال عدمه ، وقد قال بذلك الشيخ أبو عبد الله ، وربما يجري في كلامه ما يقتضي ظاهره أن صفة التحيز تكون حاصلة للمعدوم . إلا أن الحكم الذي هو منع مثله من أن يحصل بحيث هو ، لا يحصل إلا إذا كان موجودًا ، فيجعل الوجود شرطًا في هذا الحكم ، وفي احتماله للعرض ، وفي صحة أن يدرك بالحاستين^٢ .

وهناك عدة دلالات ، يقدمها لنا أبو رشيد لإثبات صحة مذهبه ... وهي :

* أن الجوهر يعتبر جوهرًا لذاته ، وصفة الذات تلك ليست تنفك عن الجوهر ، موجودًا كان أو معدومًا ، لأن الجوهر لا يكون جوهرًا لوجوده ، ولا لحدوثه على وجه ، ولا لعدمه ، ولا لعدم معنى ، ولا لوجود معنى ، ولا بالفاعل ، ولا لما هو عليه في ذاته ، بل هو جوهر لذاته ليس إلا . ويمكن تحرير قضايا النفي هذه على الوجه الآتي :

أولاً : لا يجوز أن يكون الجوهر جوهرًا لعلّة الوجود ، إذ الوجود واحد وليس كثيرًا ، مما يوجب معه كون الموجودات كلها جواهر ، ومعلوم لنا أن الموجودات ليست كلها جواهر^٣ .

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٧ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٧١

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٧

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٨ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٧٢

ثانياً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهرًا لعله حدوثه فـ" لو كان الجوهر جوهرًا في حالة الحدوث ، للزم أن لا يكون جوهرًا في حال البقاء " ^١ .

ثالثاً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهرًا لحدوثه على وجه ، لأنه ليس هناك وجه معين بصير به الجوهر جوهرًا ، وإلا لن يكون كذلك ^٢ .

رابعاً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهرًا لعنمه ، لأنه " كان يجب أن يستحيل كونه جوهرًا في حال الوجود، ويجب في كل ما شاركه في العدم أن يكون جوهرًا " ^٣ .

خامساً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهرًا لعدم معنى ، لأن العنم لا يقدر على الإيجاد ، وقد علمنا " أن المعدوم يحيل الإيجاب ، لأننا قد عرفنا أن الإرادة المعدومة أنما يستحيل أن يريد بها المرید لعنمها " ^٤ .

سادساً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهرًا لوجود معنى من المعاني ، ذلك لأن هذا الأمر يقتضي أن يكون المعنى حالاً في الجوهر حتى يضيف عليه صفة الجوهر، ومعلوم أن هذا المعنى لا يحل في الجوهر إلا وهو متحيز ، وهذا سيتأذى بالجوهر إلى أن يفترق إلى هذا المعنى ، في الوقت الذي يفترق فيه هذا المعنى إلى أن تكون الذوات جواهر متحيزة . وهذا معناه أن يكون كل واحد في حاجة إلى صاحبه ، وهذا محال كاستحالة احتياج الشيء إلى نفسه ^٥ .

سابعاً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهرًا لأجل الفاعل ، لأن هذا سوف يفضي إلى القول بالضدين ، لأنه يصح من الفاعل أن يوجد لا جوهرًا ، مما يوجب كون الجوهر موجوداً معدوماً في آن ^٦ .

ثامناً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهرًا لما هو عليه في ذاته ، لانعدام صفة أخرى يُعرف لأجلها الجوهر ^١ .

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٨

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٨

^٤ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٨ ، ٣٩

^٥ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٣٩

^٦ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٩ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٧٢ ، ٧٣

* الجوهر جوهر ... موجوداً كان أو معدوماً ، وذلك لضرورة وجود صفة ذاتية تلازمه عند الوجود بالفعل - أو التحيز - ولن تكون هذه صفة الوجود ، إذ لو كان الأمر كذلك للزمنا أن نقول إن كل الموجودات متحيزة ، وهذا باطل ، ومن ثم يلزم أن تكون هذه الصفة صفة ذاتية ملازمة للجوهر ، في وجوده وعدمه^٢ ... فإن " أحد ما يدل على ذلك أيضاً أن الجوهر عند الوجود يجب أن يكون متحيزاً ، فإما أن يكون الوجود مؤثراً في تحيزه ، أو يكون المؤثر أمراً سواه ، ولا بد من ذلك ، لأن الصفة إذا وجب ثبوتها عند ثبوت صفة أخرى ، ووجب زوالها عند زوال تلك الصفة ، وجب أن تتعلق بها ، لأن المؤثرات تثبت بهذه الطريقة . ولو كان المؤثر في التحيز صفة الوجود ، لوجب في كل موجود أن يكون متحيزاً ، وإذا استحال ذلك ، وجب أن يكون المؤثر في ذلك صفة أخرى زائدة على الوجود ، وتلك الصفة لا تخلو من أمرين : إما أن تكون متحدة ، أو غير متحدة . ولا يجوز أن تكون متحدة ، لأنها إذا كانت متحدة عند الوجود ، لتحدد التحيز ، ولم يكن التحيز بأن يكون معللاً بها أولى من أن تكون تلك الصفة معللة بالتحيز ، وهذا يوجب أن تكون كل واحدة منهما مؤثرة في صاحبها ، وذلك يستحيل ، كما يستحيل تعليل الصفة بذاتها ، ومن ثم وجب أن يكون المؤثر في صفة التحيز صفة أخرى غير متحدة ، وأن تكون مستمرة للذات في حال عدمها^٣ .

* أن المعلوم موجود بالقوة ، ولا بد له عند الوجود بالفعل من ميزة بها يتميز وجوداً بالفعل ، وإلا فإنه إذا وُجد قلن يتحيز ، وهذه الصفة لا يجب فيها التراخي عن موضوعها ، فيجب أن تكون صفة حاصلة لا صفة منتظرة ، ذلك لأن " المعلوم على ضربين : أحدهما . أن يكون المعلوم من حاله أنه إذا وُجد وجب أن يكون متحيزاً . والثاني . أن يكون المعلوم من حاله أنه إذا وُجد استحال أن يكون كذلك ، فلا بد من أن يتميز أحد المعلومين عن الآخر ، وليس يخلو من أن يكون متميزاً بصفة منتظرة

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٤٢ ، ٤٣ .

^٢ ابن متوية : التذكرة . ص ٧٢ .

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٤٤ .

أو بصفة حاصلة ، ولا يجوز أن يتميز بصفة منتظرة ، لأن ما يؤثر في التميز لا يجوز أن يكون متراخياً عنه ، كما أن كل حكم يتبع صفة ، فإنه لا يجوز أن يحصل قبل حصول الصفة ^١ .

* لا بد من تميز المعلوم غير الموجود عن الله تعالى - وهو سبحانه القديم - وهذا التميز لا بد له من صفة يتميز بها عن غيره ، فمن الضرورة بمكان معرفة " أن الباري ، وإن كان متميزاً عن كل معلوم سواه ، ومخالفاً لله ، فإذا كان كذلك ، وجب أن يكون ذلك المعلوم مخالفاً للقديم تعالى ، ومتميزاً عنه ، ولا يجوز أن يكون كذلك إلا ويختص بصفة بها يتميز عن غيره ، ولذلك قضينا بأن المعلوم يجب أن يكون على صفة بها يتميز عن غيره ^٢ .

* أن علم الباري لا يجب أن يتغير في الجوهر في حال وجوده وحال عدمه ، إذ التغير غير جائز على القديم تعالى ^٣ ، ذلك لأن الله تعالى " لو أراد خلق الجوهر ، فلا بد من أن يقصد إلى إيجاد ما علم من حاله أنه يجب أن يتحيز عند الوجود ، ولا يكون هكذا إلا ويتميز عنده عن غيره ، ولا يجوز أن يتميز من غيره إلا أن يختص بصفة " ^٤ .

ولقد قبل المعتزلة قضية " شئئية المعلوم " هذه ، وتأسس قبولهم هذا على قناعة عقلية مصدرها الحرص على الجوهر الصحيح للتوحيد ، حتى إذا أثار الخصوم في وجهها الكثير من الاعتراضات ، فهم - المعتزلة - يرون أن الخصومة لهذه الفكرة إنما صدرت عن فهم غير صحيح وغير مكتمل للمفهوم الاعتزالي لها ^٥ . وقد سبق

^١ أبو رشيد :المصدر السابق ، ص ٤٤ ، ٤٥

^٢ أبو رشيد :المسائل ، ص ٤٥

^٣ ابن متوية :التذكرة ، ص ٧٢ ، وانظر في هذه القضية ، ولكن بمنهج مغاير ، :ابن عربي :الفتوحات المكية ، ج ١ ص ٩٠ ، ج ٢ ص ٢٠٩ حيث يتكلم ابن عربي عن الوجود العلمي والوجود المادي ، والوجود المطلق والوجود المقيد .

^٤ أبو رشيد :المسائل ، ص ٤٥ ، ولعل ابن عربي كان يقصد هذا المعنى عند كلامه عن العلم الذي هو - عنده - عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدي والموجود ، على حقيقته التي هو عليها ، أو يكون إذا وجد . انظر :ابن عربي :إنشاء الدرس ، بحمد د. نبيرج ، لندن ١٣٣٩ هـ ص ١ : ١٩ ، ٣١ .

^٥ د. النشار :نشأة الفكر الفلسفي ، ج ١ ص ٤٣٦

وأوضحنا كيف أن الفهم غير الصحيح لهذه الفكرة - كما أرادها المعتزلة أنفسهم - قد جعل كثيرين من خصوم المعتزلة يلزمونهم القول بالقدم ، وهو قول بعيد عن العقل الاعتزالي ، إذ التوحيد هو جوهر المذهب الاعتزالي ، وهو المبدأ الذي يمكن أن تُردّ إليه بقية أصولهم الخمسة المعروفة . بل إن التوحيد الاعتزالي يقوم على التنزيه المطلق والكمال لله تعالى ، والبعد عن كل ما من شأنه أن يُفهم منه مشاركة شيء - أي شيء - في صفة من صفات القديم سبحانه ، والتي أبان المعتزلة أن أهم هذه الصفات صفة القدم^١ .

وتستقر هذه الإلزامات - إلزامات الخصوم - أبا رشيد ، فيقول عنها : فأما ما يتعلقون به من الشبه فركبك^٢ .

وتتركز شبه الخصوم في ثلاث شبه ، يمكن تقريرها على النحو التالي :
الشبهة الأولى : أن الجوهر لو كان جوهرًا في حال العدم ، والعرض عرضًا في حال العدم ، لما أمكن القول بأن الله تعالى فعل عرضًا أو جوهرًا^٣ .

وأبو رشيد يظهر لنا تهافت هذه الشبهة ، معتمداً على القول بأن الخالق هو الموجد لما هو مقبور ، لأن الله تعالى ما دام قد حصل الجوهر من وجود جوهرى بالقوة إلى وجود جوهرى بالفعل ، فهو - تعالى - فاعل لذلك الجوهر^٤ .

الشبهة الثانية : أنه لا صفة للجوهر بوجوده زائدة على كونه جوهرًا ، فإذا قيل : إنه جوهر في كل حال . فكأنه قيل : إنه موجود في كل حال^٥ .

ويرى أبو رشيد أن الجوهر - بوجوده - يحتل صفة زائدة على كونه جوهرًا ، لأنه بوجوده هكذا صار بالفاعل ، بينما هو جوهر لا بالفاعل ، وبذلك صار جوهرًا

^١ الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٤٤ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٢٣٥ ، المسعودي : مروج الذهب . ج ٢ ص ٢٥١ ، ابن حزم : الفصل . القاهرة ١٣١٧ هـ ج ١ ص ٥٥ ، على فهمي خشيم : الجبائيان . ص ٩٧ ، ٩٨ .

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٤٥ .

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق ، نفس الموضوع .

^٤ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٤٥ ، ٤٦ .

^٥ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٤٥ .

في الوجود بصفة زائدة على كونه جوهرًا ... و "محال أن تكون هذه الصفة الحاصلة بالفاعل - وهي الوجود - هي الصفة التي لا يجوز أن تحصل بالفاعل" ^١.

الشبهة الثالثة : فيها ، أنه لو جاز أن يكون الجوهر جوهرًا في حال عدمه ، لوجب أن يصح أن يكون متحيزًا في حال العدم ، وقابلًا للمتضادات في حال العدم ، لأن المعقول من الجوهر ما يكون قابلًا للمتضادات ، وقد عُرف فساد ذلك ، فيجب - إذاً - فساد الرأي القائل بغير ذلك ^٢.

ويرى أبو رشيد أن هذه الشبهة تحمل في ذاتها دلالات تهافتها ، إذ أنها "جمع بين أمرين من غير علة ، ولوجه في إفساد ذلك ، أن نبين أن الجوهر لا يجوز أن يكون متحيزًا وهو معدوم ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يُرى في حال عدمه" ^٣.

??????

رابعاً: إثبات الخلاء في العالم ^٤:

والى ذلك يشير أبو رشيد بقوله " إن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ، ولا ثالث بينهما" ^٥.

^١ - أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٤٦

^٢ - أبو رشيد : المسائل . ص ٤٥

^٣ - أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٤٦

^٤ - أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٤٧ ، ابن متوية : التذكرة . ص ١١٦

^٥ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٨ ، ٤٨ ، أبو رشيد : الديوان . ص ٤١٨ ، هذا ... ونرى أن أبا رشيد عندما تعرض لقضية إثبات الخلاء في العالم ونفى الملاء عنه ، كان يذهب - بذلك - إلى القول بحدوث الأعراض ، ومن ثم الجواهر ، ومن ثم العالم كله ، لكون العالم لا يخلو من الجواهر والأعراض ، وما لم يخل من المحدث فهو محدث كهو ، وبذلك يكون إثبات الخلاء في العالم - يقول الدكتور سعيد مراد - وسيلة لإثبات إمكانية الحركة في هذا العالم ، على اعتبار أن الحركة هي إحدى الطرق الدالة على التغير الحادث في الوجود ، ذلك لأن القول بالملاء في الكون سوف يؤدي إلى تعذر الحركة ، ومعلوم لنا الحركة غير ممكنة ، ما دام الخلاء مرغوعاً ، والملاء موجوداً في الكون . والغرض من إثبات إمكانية الحركة هو إثبات حدوثها ونفي أزليتها ، مما يعني إبطال القول بقدم العالم ، وإثبات الحدوث ، ومما يعني - كذلك - ارتباط البحث الفيزيقي بالبحث الميتافيزيقي ، دليلاً على الاتساق الفكري عند أبي رشيد . انظر : د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٧٤ ، ٣٧٦:

هذا ... وقد ذهب أبو القاسم البلخي إلى القول بأن العالم كله ملاء ، وليس فيه خلاء ، على حين نجد البصريين - وفي مقدمتهم أبو هاشم - يقولون بوجود الخلاء في هذا العالم^١ .

وقضية الخلاء والملاء هذه ، تعد من القضايا الكلامية التي درسها المتكلمون الأوائل ، وانقسموا بشأنها إلى مؤيد قائل بوجود الخلاء ، ومعارض قائل بعدم وجود الخلاء في العالم ، ذلك لأنه " إذا كان العلم الحديث يؤيد وجود الخلاء ، فإن تأييده قائم على مشاهدات وتجارب ، كان أغلبها بعيداً عن الباحثين الأول فيه " ^٢ .

وتجب الإشارة - في هذا الصدد - إلى أن المعتبرين بوجود الخلاء يربطون بينه وبين القول بالجواهر النورية ، إذ لا بد من وجود فراغ لتتحرك فيه هذه الذرات^٣ . ومن هنا يجوز الربط بين القول بالخلاء والقول بالنظريات النورية^٤ .

يقول أبو رشيد عن مذهبه : إن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما . وقد ذهب شيوخنا إلى أن ذلك صحيح ، ولهذا جَوَّزُوا أن يكون في العالم خلاء ، بل أوجبوا ذلك ، وقال شيخنا أبو القاسم : لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما ، وأحال أن يكون في العالم خلاء^٥ . و : وكما أنه يستحيل اجتماع جوهرين في مكان واحد ، أو وجود الجوهر الواحد في مكانين ، فإنه لا يعتبر مستحيلاً إمكانية حصول الجوهرين على وجه لا ثالث بينهما ، وهذا هو القول بثبوت الخلاء في العالم^٦ .

ولأبي رشيد سبع دلالات على ما يذهب إليه من جواز افتراق الجوهرين دون ثالث بينهما ، فيما يعني القول بالخلاء . وتحريز هذه الدلالات السبع يتم على الوجه التالي :

^١ أبو رشيد : المسائل ، ص ١٨

^٢ د. محمد عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة

١٩٧٧ م ص ٢٨٢

^٣ د. عاطف العراقي : المرجع السابق ، ص ٢٨٢ ، بينيس : مذهب الذرة ، ص ٤٨

^٤ د. عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ، ص ٢٨٢

^٥ أبو رسيد : المسائل ، ص ٤٧

^٦ - موية : التذكرة ، ص ١١٦ ، ١١٧ -

أولاً : أن الخلاء ضروري ولازم . إذ لو كان العالم ملاء لا خلاء فيه ، لتعذرت الحركة على الذرات والأجسام . ومن ثم يصبح الخلاء - الفراغ - ضرورياً لضمان تصرف الذرات ، مما يعني أن فكرة الفراغ تلك مرتبطة - بصورة ما - بالنظريات الذرية^١ .

يقول أبو رشيد : والذي يدل على صحة ما قلناه ، وجوه : أحدها . أن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام ، لكان يتعذر علينا التصرف ، فلما علمنا أنه لا يتعذر علينا ذلك ، علمنا أنه فيه خلاء^٢ .
ويقول ابن متوية : لا بد من أن تكون ها هنا مواضع خالية ، ولولا ذلك لتعذر علينا التصرف^٣ .

ثانياً : الرق الفارغ من الهواء . الذي يمنع الهواء من الدخول فيه ، يمكن جذب أحد جانبيه بعيداً عن الآخر ، دلالة على وجود خلاء ، إذ أن مما يدل على وجود الخلاء في العالم " أننا لو أخذنا رقاً وبنلنا الجهد في إخراج ما فيه من الهواء ، فألزقنا أحد جانبيه بالآخر ، ثم شدنا برأسه على حد يمنع دخول الهواء فيه ، لأمكن جذب أحد الجانبين من الآخر ، وإذا جذبنا فلا بد من أن يحصل هناك خلاء " .^٤

ثالثاً : وجود جسم مندبب في رق مملوء . مما يدل على وجود خلاء ، إذ يستحيل وجود جسمين في مكان واحد ... ذلك لأننا " إذا أخذنا رقاً وملأناه ريحاً ، أمكننا أن نغرز فيه إبرة ، ولا يصح هذا الغرز إلا بأن يكون هناك خلاء ، لأنه لا يصح اجتماع جسمين في مكان واحد " .^٥

^١ ابن متوية : التذكرة . ص ١١٧ ، أبو رشيد : المسائل . ص ٤٧ ، د. عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية . ص ٢٨٢

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٤٧

^٣ ابن متوية : التذكرة . ص ١١٧

^٤ أبو رشيد : المسائل . ص ٤٨ ، ابن متوية : التذكرة . ص ١١٨

^٥ أبو رشيد : المسائل . ص ٤٩ ، ابن متوية : التذكرة . ص ١١٧

رابعاً : دخول الماء إلى الزجاجاة المفرغة من الهواء المغمورة في الماء دون أن يحدث صوتاً . دليل على وجود الخلاء ، إذ لو وُجد في الزجاجاة هواء لأحدث صوتاً أثناء دخول الماء حالاً محل الهواء ^١ .

يقول أبو رشيد : إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ، ومصصنا الهواء منها ، ثم غمرناها في الماء ورأسها مسنود بالإبهام ، فإن الماء يدخل فيه من غير أن نسمع فيها صوتاً ، ولو كان فيه هواء لكان لا بد من أن نسمع الصوت فيها ، كما نسمع إذا لم يمسس الهواء منها ، فعلمنا بذلك أن الهواء يخرج منها عند المص ولا يخلفه فيحصل خلاء ، وهذا أقوى ما يقال في هذا الباب ، وقد أورده شيخنا أبو إسحق بن عياش ^٢ .

خامساً : نفس الدلالة السابقة ، ولكن بصورة أخرى . فأننا لو أفرغنا هذه الزجاجاة من الهواء ، لدخلها الماء ، وإذا لم نفرغها لم يدخلها الماء .

يقول أبو رشيد : إنا إذا أخذنا هذه القارورة ومصصنا الهواء منها ، ثم سدنا رأسها بالإبهام وقلبناها في الماء ، فإن الماء يدخل فيها ، فلو أن الهواء قد خرج منها بالمص ، لم يكن ليدخل فيها ، كما لا يدخل إذا لم يمسس الماء منها ^٣ .

سادساً : إذا قُتر المرء خطأ من أربعة أو ستة أجزاء . فلا بد أن لا يوجد محال يمنع نقل الأجزاء التي هي في الوسط ، فيصبح حال التي في الأطراف من هذا الخط : إما جواز الالتقاء ، أو علم جواز الالتقاء ، مما يعني وجود الخلاء ، وصار الالتقاء غير جائز ، لأن فيه قولاً بالطفر ... " فنحن لو قُترنا أربعة أجزاء كالخط ، ثم قدرنا نقل الأجزاء التي هي في الوسط ، في حالة واحدة ، لكان يجب أن لا يخلو حال

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٤٩ ، ابن متوية . التذكرة . ص ١١٨ ، د. عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية . ص ٢٨٩

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٤٩ ، وابن عياش هذا ، هو أبو إسحق بن عياش البصري المعنلي ، أستاذ القاضي عبد الجبار ، كان في الورع والزهد على قدر عظيم ، وله كتب عدة ... منها : إمامة الحسن والحسين ، وإيضاح البرهان . انظر : القاضي عبد الجبار : المسألة والأمل . ص ٩٠ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٤٢٤ ، ابن النديم : الفهرست . دار المعرفة . بيروت ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ص ٢٤٦

- نه رسيه : المسائل . ص ٤٩

هذين الجزئين اللذين في طرفي الخط من أحد أمرين : إما أن يلتقيا ، أو لا يلتقيا ، فإن التقيا ، أدى ذلك إلى القول بالطفر ، وذلك لا يصح ، وإن لم يلتقيا وبقياً مفترقين ولا جوهر بينهما ، فهذا هو الذي نريده من القول بإثبات الخلاء ^١ .

سابعاً : أن الله تعالى قادر على خلق السموات والأرض ، ولا شيء بينهما . لأن الجوهر ليس يفتقر - في بقائه - إلى غيره من الجواهر ، ولو التقت السماء والأرض ، حال خلقهما ، لأدى ذلك إلى القول بالطفر ^٢ .

يقول أبو رشيد : إذا فنيت الأجسام التي بين السماء والأرض ، وبقيت السماء والأرض ، هل تتصل أحدهما بالآخرى في حال نفي الأجسام بينهما ، أو لا تتصل أحدهما بالآخرى ؟ فإن قالوا : لا تتصل أحدهما بالآخرى ولا تلتقي . فقد جوزوا الخلاء ، وإن قالوا : تتصل ، لا محالة ، أحدهما بالآخرى . فقد قالوا بالطفرة ^٣ .

??????

الأعراض :

يقدر الاهتمام الذي أولاه أبو رشيد لدراسة الجواهر ، وما تفرع عنها ، نجده وهويهم بدراسة الأعراض وما يتفرع عنها ، تأسيساً على ما بين الجواهر والأعراض من تلازم ، وما بينهما من أوجه اتفاق أو اختلاف ؛ فكلاهما من الموجودات الحادثة ، ولكن لأحد الموجودين الاشتمال - ضرورة - على التحيز

^١ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٥٠ ، ابن متوية : التذكرة . ص ١١٩

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٥٠ ، ابن متوية : التذكرة . ص ١١٩

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٥٠ ، ٥٦ ، والطفرة فكرة نظامية ، أراد أن يحل بها - النظام - مشكلة قطع مسافة متناهية مكاناً لا متناهياً ، نتيجة لقوله - النظام - أن الأجسام تتجزأ ، ولا يمكن انتهاؤها إلى ما لا جرة له ، فجاء القول بالطفرة ، وهي جواز أن يكون الجسم الواحد في مكان ، ثم يصير إلى المكان الثالث ، ولم يمر بالمكان الثاني على جهة الطفرة . وقد أنكر أكثر المتكلمين هذه المقولة النظامية . انظر : القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص ١٥٩ ، الخطاب : الانتصار . ص ٦٦ ، ٦٧ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ١٩ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٥٥ ، ٥٦ ، د. أبو ريدة : النظام . ص ١٢٩ ، د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي . ج ١ ص ٤٩٧

شرطاً للوجود والكون ، بينما الآخر ليس بمتحيز ، بل يتعلق بغيره ، في الوقت الذي لا يدوم دوام ما تعلق به ، ولا يلبث لبثه ، ولا يستمر استمراره^١ .

؟؟؟؟؟؟

أولاً: تعريف العرض وبيان حقيقته :

مما لا شك فيه أن هناك علاقة وثيقة وضرورية بين الجوهر والعرض ، من حيث " كون الأول محلاً للثاني يقوم به ، إذ لا يمكن أن يحل العرض في العرض ، فلا بد من جوهر يقوم به " ^٢ .

والعرض - بوجه عام - موجود حادث ، لكنه غير قائم بنفسه ولا بذاته ، بل هو يقوم بغيره مما هو كائن ومتحيز^٣ .

وعن الأعراض يقول البغدادي : الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون ، والطعم والرائحة ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة^٤ .

وعن لفظ العرض ، وبيان متعلقاته ، وموقف المتكلمين منه ، يقول أبو الحسن الأشعري : واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام ، كالحركات والسكون وما أشبه ذلك ، فقال قائلون : نقول إنها صفات ولا نقول هي أعراض . ونقول : هي معانٍ ولا نقول هي أجسام ولا نقول غيرها ، لأن التغاير يقع بين الأجسام . وهذا قول هشام بن الحكم . وقال قائلون : هي أعراض وليست بصفات ، لأن الصفات هي الأوصاف . وهذا القول والكلام كالقول : يزيد عالم قادر حي . فالعلم والقدرة والحياة مكتسبة بصفات ، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات^٥ .

^١ القاضي عبد الجبار : المغني ج٤ " رؤية الباري " ص ٣٠٢ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٣ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٦٥ ، أبو رشيد : المسائل . ص ٦١ ، ٦٢ ، أبو رشيد : الديوان . ص ٢٢٤ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٤٦ ، ١٢٤ ، ٢٤٧ ، الجويني : الشامل . ص ١٤٢ ، الجويني : الإرشاد . ص ٣٦ ،
^٢ علي فهمي حشيم : الجبائيان . ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٢٣٧ ، ٢٤٤ ، ٢٢٢

^٣ النهانوي : الكشف . ص ٢٨٩ ، الإيجي : المواقف . ص ٩٦

^٤ البغدادي : أصول الدين . ص ٣٣

^٥ الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٥٦

وعن العرض يقول الباقلاني : الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها ، والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى " تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة " فسمى الأموال أعراضاً ، إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان . وقول أهل اللغة : عرض بفلان عارض من حمى أو جنون . إذا لم يدم به ذلك . ومنه قول الله تعالى إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب : إنه عارض ، لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له " قالوا : هذا عارض ممطرنا " ^١ . والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته ، ولا بد وأن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعله . فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه ، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعله هي الحركة ^٢ .

هذا ... وقد وقع خلاف بين المتكلمين حول العلة في تسمية المعاني أعراضاً ، وإلى ذلك يشير أبو الحسن الأشعري بقوله " واختلفوا : لم سُميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ؟ فقال قائلون : سُميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها . وأنكر هؤلاء أن يُوجد عرض لا في مكان ، أو يحدث عرض لا في جسم . وهذا قول النظام وكثير من أهل النظر ^٣ .

وواضح من النص السابق لأبي الحسن الأشعري أن النظام يذهب إلى القول بعدم وجود عرض في لا مكان أو لا جسم ^٤ .

والنظام - في قوله هذا - يخالف أبا الهذيل العلاف ، الذي أقر بإمكانية وجود عرض لا في جسم ، وحوادث لا في مكان . كإرادة الله تعالى التي هي لا في محل ^٥ .

^١ الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٢

^٢ الباقلاني : المصدر السابق . نفس الموضع

^٣ الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥٦

^٤ البغدادي : أصول الدين ، ص ٤٦ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٢ ، د. أبو ريدة

النظام ، ص ١١٧

^٥ الإيجي : المواقف ، ص ٩٩ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٨ ، د. أبو ريدة

النظام ، ص ١١٧

. وإلى هذه المسألة يشير أبو الحسن الأشعري بقوله " وقال قائلون : لم تُسمَّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام ، لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم ، وحوادث لا في مكان : كالوقت ، والإرادة من الله سبحانه وتعالى ، والبقاء ، وخلق الشيء . وهو قول وإرادة من الله تعالى . وهذا قول أبي الهذيل ^١ " و " وقال قائلون : إنما سُميت الأعراض أعراضاً ، لأنها لا لبث لها ، وإن هذه التسمية إنما أخذت من قول الله تعالى " قالوا : هذا عارض ممطرنا " ^٢ فسموه عارضاً ، لأنه لا لبث له ، وقوله تعالى " تريدون عرض الدنيا " ^٣ فسمي المال عرضاً ، لأنه إلى انقضاء وزوال ^٤ .

فكانَ اللغة - هنا - تعبر عن العرض بذلك اللفظ لأنه طارئ وعارض ، لا يلبث ولا يدوم ، بل هو ينقضي ويزول ^٥ .

. ثم يقول أبو الحسن الأشعري : وقال قائلون : سُمي العرض عرضاً لأنه لا يقوم بنفسه ، وليس من جنس ما يقوم بنفسه . وقال قائلون : سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين . فلو منع هذه التسمية مانع ، لم نجد حجة من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة . وهذا قول طوائف من أهل النظر ، منهم جعفر بن حرب . وكان عبد الله بن كلاب يُسمي المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ، ويسميا أشياء وصفات ^٦ .

ومن هذا النص يخلص بينيس إلى أن لفظ عرض - بالمعنى الفلسفي لهذا اللفظ - لم يكن حديث عهد بالاستعمال على عهد شيوخ المعتزلة الأقدمين : أبي الهذيل

^١ - الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٥٧

^٢ - سورة الأحقاف : آية رقم ٢٣

^٣ - سورة الأنفال : آية رقم ٦٧

^٤ - الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٥٧

^٥ - القاضي عبد الجبار : المغني . ج ٤ " رؤية الباري " ص ٣٠٢ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١١٢ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٦٥ ، أبو

رشيد : الديوان . ص ٢٣٤ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٣١

^٦ - الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٥٧

العلاف وإبراهيم بن سيار النظام . بل قد كان هذا اللفظ مقررًا ومعتبرًا بين المتكلمين ومعمولاً به في مدارسهم ، وبين أوساط أهل النظر منذ زمن طويل^١ .

يقول إمام الحرمين في معنى العرض : العرض ما يقوم بالجواهر . وقيل : ما يطرأ على الجواهر ، كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر والإرادات الحادثة وأضدادها ، والحياة والموت . وقيل العرض : ما يستحيل عليه البقاء^٢ .

والى قريب من ذلك ، يذهب القاضي عبد الجبار ، حيث يقر بأن العرض هو الذي به يحصل الجواهر على صفات محددة^٣ .

وإذا كان المتكلمون قد اعتبروا الجواهر حادثة ، تدليلاً على وجود محدث لها ، إذ الحادث لا بد وأن يكون محتاجاً إلى غيره ليحدثه ، فإنهم قد استخدموا العرض على نفس المستوى ، ولنفس الغرض ، وقد كان الخلاف بينهم قائماً حول بقاء الأعراض وفنائها ، وهذا ما سوف نعرض له - في عجلة - قبل أن نعرض للرأي الفلسفي - أو الكلامي - لأبي رشيد في هذه المسألة بإسهاب وتفصيل .

يقول أبو الحسن الأشعري : اختلف الناس في الأعراض : هل تبقى أم لا ؟ فقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى وقتين ، لأن الباقي إنما يكون باقياً بنفسه ، أو ببقاء فيه . فلا يجوز أن تكون باقيةً بانفسها ، لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها ، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ، لأنها لا تحتمل الأعراض . والقائل بهذا هو أحمد بن علي الشطوي . وقال به أبو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني . وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والفترة والعجز والكلام والأصوات أعراض ، وأنها لا تبقى وقتين . وهم يثبتون الأعراض كلها ، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين . وقال قائلون : إنه لا عرض إلا الحركات ، وإنه لا يجوز أن تبقى . والقائل بهذا هو النظام^٤ .

١- ببليس : مذهب الذرة . ص ١٨

٢- الجويني : الإرشاد . ص ٧٧

٣- القاضي عبد الجبار : المعنى . ج ٨ "المخلوق" تحقيق د. توفيق الطويل . القاهرة

١٩٦٣م ص ١٦٧ ، د. البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة . ج ١ ص ١٧٢

٤- الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٤٦ ، ٤٧

وواضح من النص السابق لأبي الحسن الأشعري أن النظام ينكر كل ما يمكن أن يُسمى أعراضاً : مثل الألوان والطعوم والروائح ، ويقول إنها أجسام لطيفة ، وليس هناك سوى عرض واحد : الحركة ، ولا يجوز بقاؤها زمنين . على عكس ما ذهب إليه العلاف ؛ فقد قال : الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى ، والحركات كلها لا تبقى ، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى . وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باقٍ ، وكذلك أكوانهم وحركاتهم منقطعة لها آخر . وكان يزعم أن الألوان تبقى ، وكذلك الطعوم والأرايح والحياة والقدرة تبقى بقاء لا في مكان . ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل للشيء " ابقه " وكذلك في بقاء الأجسام ، وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض . وكذلك كان يزعم أن الآلام تبقى ، وكذلك الذات ؛ فالأم أهل النار باقية فيهم ، ولذات أهل الجنة باقية فيهم^١ .

أما محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، فقد كان يقول : الحركات كلها تبقى ، والسكون على ضربين : سكون الجماد ، وسكون الحيوان . فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى ، وسكون الموات يبقى . وكان يقول : إن الألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة والصحة تبقى . ويقول بفناء أعراض كثيرة . وكان يقول : إن كل ما يفعله الحي في نفسه مباشراً من الأعراض فهو غير باق . وكذلك يقول : إن الباقي من الأعراض يبقى لا بقاء . وكذلك يقول في الأجسام : إنها تبقى لا بقاء . وكذلك يجيز بقاء الكلام^٢ .

وهذا القول يرفضه أبو هاشم ، أما بشر بن المعتمر ، فقد كان يقول : السكون يبقى ولا ينقضي إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة ، وكذلك السواد يبقى ولا ينقضي إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضده من بياض أو غيره^٣ .
وهذا معناه أن بقاء الأعراض - عند ابن المعتمر - مرهون بورود ضدها عليها ، وإلا فإن الأعراض تبقى ولا تزول^٤ .

^١ الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٤٧

^٢ الأشعري : المصدر السابق . ج ٢ . نفس الموضع

^٣ الأشعري : المصدر السابق . ج ٢ ص ٤٨

??????

ثانياً: تماثل العرضيين السواديين :

قبل أن نعرض الرأي الفلسفي - أو الكلامي - لأبي رشيد في مسألة تشابه العرضيين المتثلين أو اختلافهما ، نود أن نشير إلى أن خلافاً قد وقع بين أهل النظر والكلام بسبب هذه المسألة ، كما وقع خلاف بسببها بين المعتزلة أنفسهم : فعلى حين قال البصريون بتجانس العرضيين ، بمعنى كونهما من جنس واحد ، ذهب البغداديون إلى القول باستحالة أن يكون العرضان من جنس واحد^١ .

ويذهب أبو رشيد إلى أن السواديين لا يجوز أن يكونا مختلفين^٢ ، تأسيساً على أن كل قبيل من الألوان متشابه متمائل ، وبذلك يصير السواد مثل السواد ، والحمرة مثل الحمرة . وذلك هو قول أبي رشيد والحسن بن متوية . أما قول البلخي ، فهو على العكس من ذلك تماماً^٣ ؛ فلقد ذهب أبو رشيد وشيوخ مدرسته ، إلى أن السواديين يجب أن يكونا من جنس واحد ، بينما قال أبو القاسم : لو كان أحدهما قبيحاً والآخر حسناً ، لكانا مختلفين غير متمائلين . وقال : إن العقل يفصل بين القبيح والحسن ، فصله إن لم يكن أقوى من فصل الحسن بين السواد والبياض ، فلا يكون دونه^٤ .

ويمكن رصد عدة أدلة لأبي رشيد ، يؤكد بها صحة ما يذهب إليه من القول بمثلية السواديين العرضيين ... ومن هذه الأدلة :

* اللبس الواقع على المدرِك الذي يريد تمييز أسود عن أسود . وهذا اللبس إنما يعني التماثل ، لأن كل قبيل من الألوان متمائل ، فـ " الذي يدل على ما قاله شيوخنا ، أن السواديين يلتبس أحدهما على المدرِك بالآخر حتى يكون عنده كالآخر ، مع فقد التعلق بينهما . وهذا الالتباس يدل على التماثل " ^٥ .

^١ البغدادى : أصول الدين . ص ٥٠ ، ابن حزم : الفصل . ج ٥ ص ٦٧

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ١٨ ، ١١٥ ، ١١٧ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٢٥٦ ، ٣١٤ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٤١ ، ٤٢

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ١١٥ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٢٥٦ ، ٢٥٨

^٤ أبو رشيد : المسائل . ص ١١٥

^٥ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٥ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

*الأجزاء الكثيرة من السواد لو وجدت في محل واحد ، فإن نفاها ضدها نفيت جميعها ، وهذا الضد يضادها جميعها لأنها متماثلة ، إذ الضد ليس يضاد ما هو مختلف ، بل يضاد ما هو متماثل^١ .

يقول أبو رشيد : إن السواد يخالف ما ليس بسواد ، وإذا كان كذلك ، وجب في كل ما يشاركه في هذه الصفة أن يكون مثلاً له ، كما أن السوادين لو حصل في محل واحد ، وطراً الضد عليهما ، وجب انتفاؤهما به ، فلا يجوز أن يكون الشيء الواحد مضاداً لشيئين مختلفين غير ضدين ، وإنما يضاد متلين وضدين ، فلا يجوز أن يكون هذان السوادان ضدين ، لأنهما لو تضادا لكانت صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر^٢ .

* ما ذهب إليه ابن الإخشيد^٣ من أن السواد الحالك يعد مخالفاً للسواد غير الحالك . إلا أن أبا رشيد يبطل هذا القول ، فيبين أن الحلقة لا توجب الاختلاف ، ذلك لأنها إنما تكون كذلك نتيجة كثرة أجزاء السواد في حامل اللون الحالك دون ما هو ليس بحالك ، وليس بسببها كون المنظر دلالة على الاختلاف^٤ .

يقول أبو رشيد : فإذا قيل : هلاً قلتم إن السواد الحالك يخالف السواد الذي ليس بحالك ؟ قيل له : أن ذلك يتم بكثرة أجزاء السواد في أحد الجسمين وقلته في الآخر ، وبخلوص أحدهما وكونه غير خالص في الآخر ، وإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يقضى باختلافهما^٥ .

وتتفرع عن هذه المسألة مسألة أخرى ، وهي أن المتلين من الأعراض يجوز اجتماعهما في محل واحد^٦ ، تأسيساً على أن هذين المتلين ما داما غير متضادين ،

^١- ابن متوية : التذكرة ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

^٢- أبو رشيد : المسائل ، ص ١١٦ .

^٣- هو أبو بكر بن الإخشيد ، رئيس فرقة الإخشيدية ، وهو يعد واحداً من أفاضل رجال المعتزلة بإطلاق ، ويعد واحداً من أصلح وأزهد رجال الاعتزال ، وقد ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة التاسعة ، وقد توفي ابن الإخشيد هذا في عام ٢٣٦ هـ ، عن ست وخمسين سنة . انظر : القاضي عبد الجبار : المصية والأمل ، ص ١٥ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٤٢١ ، ابن النديم : الفهرست . طبعة بيروت . ص ٥٠ .

^٤- ابن متوية : التذكرة ، ص ٢٥٧ .

^٥- أبو رشيد : المسائل ، ص ١١٦ .

^٦- أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ١١٧ ، ابن متوية : التذكرة ، ص ٢٥٦ .

فمن غير الممتنع حصولهما معاً في محل واحد ، ذلك لأن هذين العرضين " إذا صح وجود كل واحد منهما في ذلك المحل في ذلك الوقت ، فلا تضاد بينهما ، ولا ما يجري مجرى التضاد ، وجب أن يصح اجتماعهما فيه ، لأنه لو كان لا يصح اجتماعهما ، لكان الذي يحيل ذلك ليس إلا التضاد أو ما يجري مجرى التضاد ، ولا يمكن أن يقال إن السوادين متضادان ، لأننا قد بينا ودللتنا على تماثلهما ، والمثلان لا يجوز أن يكونا ضدّين ، لأن التضاد يتضمن الاختلاف وزيادة ، ولأنه كان يجب أن تكون صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر ^١ .

وكعادة أبي رشيد ، نجده - بعد أن يبسط آراءه في تلك المسألة - يعرض اعتراضات مخالفيه ، ومن هذه الاعتراضات التي أوردها أبو رشيد :

* قالوا : لو جاز وجود العرضين المثلين في محل واحد ، لصح أن يُنفي أحدهما بالضد الطاريء عليه دون الآخر . وهذا ما يبطله أبو رشيد تأسيساً على أن الشيء لا يضاد مختلفين ، إنما هو يضاد مثليين . وعليه فإن الضد الطاريء ، كما يضاد أحد المثلين ، لا بد - ضرورة - أن يضاد الآخر ، ذلك لأن " ذلك الضد كما يضاد أحدهما يضاد الآخر ، وليس له بأحدهما من الاختصاص ما ليس بالآخر ، حتى يجوز أن يقال إنه ينفي أحدهما ولا ينفي الآخر " ^٢ .

* قالوا : ليس في وجود العرض الآخر فائدة . إلا أن الأمر هنا - أولاً - ليس أمر حسن أو قبيح ، مع ما في العرض الآخر من فائدة ، لكن الأمر هو توضيح جواز اجتماع العرضين من عدمه .

يقول أبو رشيد : ليس كلامنا في حسن إيجادهما في محل واحد ، حتى يتعلق بما ذكره ، وإنما الكلام في صحة إيجادهما في محل واحد ، فليس يجب - وإن كان إيجادهما قبيحاً لما ذكرته - أن يكون غير ممكن ، على أن وجود السواد الآخر له فائدة

^١ - أبو رشيد : المسائل ، ص ١١٧

^٢ - أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ١٢١

في الجسم الذي مثل الشعر ، أو سواد الباطن ، إذا كان أشد سواداً ، كان الالتئاذ به أكثر ، فيكون موقع النعمة أعظم^١ .

??????

ثالثاً : بقاء الأعراض وعدمها^٢ :

قضية بقاء الأعراض - انطلاقاً من جواز بقاء الألوان - تعتبر من القضايا التي وقع بسببها خلاف كبير بين المتكلمين بعضهم وبعض - بشكل عام - وبين المعتزلة بعضهم وبعض ، بشكل خاص . ذلك لأنه في حين يرفض أبو القاسم بقاء الأعراض انطلاقاً من رفضه بقاء الألوان ، إذ اللون - عنده - عرض ، والأعراض كلها لا تبقى ، نجد البصريين يذهبون إلى جواز بقاء الأعراض^٣ ، ولما كانت الأعراض موجودات حادثة غير قائمة بذاتها ولا بأنفسها ، إنما هي موجودات حادثة قائمة بغيرها من الكائن المتحيز^٤ ، فإن هذا القول يقف على الضد من مذهب الكمون والظهور^٥ ، فعلى حين قال أبو القاسم إن الأعراض كلها لا تبقى ، سواء كانت

^١ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٢١ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٣٦١ ، ٣٦٢

^٢ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٢٢ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٢٨٨

^٣ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٨ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٢٨٨ ، ٢٩١

^٤ - الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٥٦ ، ٥٧ ، الإيجي : المواقف . ص ٩٦ ، التهانوي

الكشاف . ص ٢٨٩

^٥ - انظر في تفصيلات هذا المذهب . البغدادي : الفرق بين الفرق . ص ١٢٧ ، د. أبو ريدة : النظام . ص ١٤٠ ، ومن المثير للدهشة أن الشهرستاني عندما يعرض لمذهب النظام هذا ، يضيف إليه بعداً ذاتياً ... فيقول : إن النظام قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، وانفرد عن أصحابه بمسائل : منها أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكرم بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين . انظر : الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٥٢ ، ٥٦ ، مما دفع البغدادي لأن يقول بأن مذهب النظام في الكمون والظهور في الأجسام ، ومذهب الدهرية في كمون الأعراض وظهورها سيؤديان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض . انظر : البغدادي : الفرق بين الفرق . ص ١٢٨ ، د. البشار : نشأة الفكر الفلسفي . ج ١ ص ٤٩٦ ، لكن الدكتور أبان ريدة يحلل هذه القضية تحليلاً دقيقاً ، ينتهي إلى أن مذهب النظام إنما هو اعتماد على التوحيد الإسلامي ، وليس على المصادر الأجنبية . ولمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة انظر : الخياط : الانصار . ص ٧٩ ، أبو رشيد : الديوان . ص ١٧٦ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج ٢ ص ٦٥ ، ٦٤ ، البغدادي : أصول الدس . ص ١٦٢ ، د. أبو ريدة : النظام . ص ١٣٦

الألوان أو غيرها^١ ، ذهب أبو رشيد إلى أن الألوان والطعوم والتأليف والألوان واللبوسة والرطوبة والبرودة والحرارة والقدرة والحياة والأرايح ، تبقى وإلى ذلك ذهب مشايخه الأقربون . لكن بقاء هذه الأعراض ليس ببقاء ، إذ البقاء عرض ، والعرض لا يقوم بالعرض^٢ . وقد أسس أبو رشيد دعواه تلك بناءً على أن اللون لا يخرج عن الجوهر القائم به إلا بورود ضده على هذا الجوهر ، فيصبح هذا الضد هو السبب في انتفاء السواد ، إذ لولاه لظل السواد كما هو . ذلك لأن البقاء "صحيح على اللون ، سواء كان في الثابت أو المجوز كونه في المقدور ، لأن حكم المجوز في جميع ما قدمنا ، حكم الموجود الحاصل ، ومن ذهب إلى أن البقاء يبقى ببقاء ، منع من بقاء شيء من الأعراض ، وإلا لزمه قيام المعنى بالمعنى . وأسلم الطرق في بقاء اللون ، أن الجسم الملون لا يخرج عما فيه من اللون على وتيرة واحدة ، إلا بعد طروء ضد يؤثر في انتفائه على وجه لو لم يوجد هذا الضد لم يكن لينتفي ، فيجب أن نحكم بقاء اللون "و^٣ . الذي يدل على بقاء الألوان أن الأسود لا يخرج عن كونه أسود إلا بضد يطرأ عليه ، فيجب أن يكون هو المؤثر في خروجه عن هذه الهيئة ، لأن المؤثرات تثبت بهذه الطريقة ، فالمعلوم أنه لولاه لبقى كذلك . وإذا كان كذلك ، جاز أن يطرأ الضد فينتفي ما فيه من السواد "٤ .

لكن أبا رشيد لا يكتفي ببيان رأيه في هذه المسألة ، بل نراه يعرج إلى رأي مخالفه ، فيعرضه على هيئة مسائل وأسئلة ، ثم يعرض انتقاداته لهذه الآراء في صورة أجوبة ، مما يعطي بعداً جديداً للنزعة العقلية في فكر أبي رشيد - والمعتزلة عامة - إذ الرجل لا يكتفي بمجرد سرد آرائه ، وإن أيدھا المنطق والبرهان ، بل

^١ أبو رشيد : المسائل ، ص ١٣٢

^٢ ابن متوية : التذكرة ، ص ٢٨٨ ، الإيجي : المواقف ، ص ١٠١ ، البغدادي : أصول الدس ، ص ٥٢ ، الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٢

^٣ ابن متوية : التذكرة ، ص ٢٨٨ وما بعدها

^٤ أبو رشيد : المسائل ، ص ١٣٢ : ١٣٤

يعرض رأي خصومه في أمانة وثقة وموضوعية ، نقلاً عن كتبهم^١ ، على غير ما نجده عند كثير ممن أرخوا للمعتزلة من مؤلفي كتب الفرق .

وشبه من يمنعون بقاء الأعراض بناءً على قولهم بعدم جواز بقاء الألوان ، إذ الألوان أعراض . هذه الشبه أوردها أبو رشيد على هيئة أسئلة ، وطرح هو أجوبته عليها ... ومن هذه الشبه :

* ذهاب البلخي إلى أن القول ببقاء العرض ثانياً ، سيؤدي إلى كون هذا العرض ضدًا لما سيوجد ثانياً ، وهذا معناه تقدم الضد على الشيء ، وكان الأولى - يقول أبو القاسم - أن يتقدم الشيء ضده . كما أن معنى هذا أن يوجد الضدان في العالم . ويرد أبو رشيد على هذه الشبهة ، بقبوله جواز تقدم الضد على الشيء ، كما أنه يقبل وجود الضدين معاً في الكون ، في وقتين ، وذلك لانعدام التناقض في قبول هذين العرضين^٢ .

يقول أبو رشيد : استدلل أبو القاسم ، على أن اللون لا يبقى ، بأن قال : إن السواد لو بقي إلى الثاني ، لكان ضد البياض الذي يوجد في الثاني ، وفي هذا أمران : أحدهما . أن ضد الشيء يتقدمه . والثاني . أن يوجد ما وجد ضده ، فيكون الضدان موجودين في العالم . والجواب أن يقال لهم : إن ضد الشيء يجوز أن يتقدمه ، ويكون ضدًا له في الحقيقة . ويجوز أن يكون الضدان موجودين في العالم في وقتين^٣ .

* يذهب البلخي إلى القول برفض بقاء العرض ، ارتهاناً بحدوث ضده ، لقوله بأن هذا العرض إذا كان الضد سيمنعه ، فلماذا لا يكون هذا العرض الأول مانعاً لطروء الضد على الجوهر أو الجسم ، لأن العرض الأول إذا منع الثاني من الحدوث في الأول ، لجاز أن يمنعه في الثاني والثالث والعاشر... وهكذا . إلا أن أبا رشيد يذهب إلى أن منع العرض الأول للعرض الثاني مرتين بأمريين : وجود العرض

١- أبو رشيد : المصدر السابق . ص ١٦

٢- اس متوية : التذكرة . ص ٢٩١

- أبو رشيد : المسائل . ص ١٢٤ ، ١٢٥

الأول . وحدث العرض الثاني . فإذا حدث العرض الثاني انتفى العرض الأول ، فإذا بقي العرض الأول ، فإن بقاءه ليس يعني منعاً ، لأن المنع قد زال شرطه .

يقول أبو رشيد : وقال أبو القاسم : إن السواد لو كان يجوز أن يبقى ، لكان يجب أن يمنع من وجود البياض في العاشر ، كما منع من وجوده في الأول ، لأنه لا يجوز أن يصير غير مانع بعد أن كان مانعاً ، لأنه منع عنه لنفسه ، وهذا موجب أن يستحيل أن يخرج الأسود من أن يكون أسود . والجواب : أن السواد يمنع من البياض لما هو عليه بشرط الحدوث ، فإذا بقي ، لم يصح أن يكوناً معاً ، لأن الشرط قد زال^١ . * ذهب أبو القاسم إلى أنه لو جاز للضد أن ينفي العرض الموجود أولاً ، فلم لا ينفي هذا الشيء أو هذا العرض الضد ، فلا يجوز هذا الضد أصلاً ؟ لكن الأمر ليس على هذه الهيئة ، لأن الضد إذا طرأ على العرض الكائن مستمراً ، فإنه تصحبه القدرة على النفي ، وهذه القدرة ليست مصاحبة للعرض المستمر في كينونته ، بمعنى أن هذه القدرة تتبع حال الحدوث والطروء ، ولا تتبع حال البقاء^٢ .

يقول أبو رشيد : وقد أورد ذلك على وجه آخر : وهو أنه ليس بأن يجوز أن يطرأ البياض عليه فينفيه أولى من أن يكون السواد مانعاً لذلك البياض من الطروء . والجواب : أن الطاريء^٣ أولى بأن يمنع من الباقي لأنه متعلق بالقدرة والقادر ، والباقي لا يتعلق به ، والمنع لا بد فيه من أن يكون متعلقاً بالقادر^٤ .

??????

رابعاً : القول في الطبائع :

لعل موقف المعتزلة - هنا - أن يتأسس على أن القول بالطبع في الأجسام والجواهر يذهب بالقائلين به إلى الحد من قدرة الله تعالى ، وهي قدرة لا يحدها حد ، فهي مطلقة^٤ ، ومن ثم فإن الرافضين للمذهب الطبائعي قد جاء رفضهم هذا سعيًا

^١ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ١٢٥

^٢ ابن منوية : التذكرة . ص ٢٩١

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ١٢٥

^٤ د. يحيى هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٩ م ص ١٨٢

وراء تأكيد القدرة الإلهية المطلقة ، مع الالتزام - في الوقت نفسه - باحترام القوانين الطبيعية ، وعدم القول بتعطيلها أو نفيها .

ويمكن رصد معمر بن عباد السلمي والنظام والجاحظ وأبي القاسم ... من المعتزلة القائلين بالطبع إمكاناً وحدوثاً في الأجسام والجواهر ، لتكون بها ملحقاتها من الأعراض والحوائث . فهذا معمر يذهب إلى أن الله تعالى لم يخلق شيئاً سوى الأجسام ، أما ملحقات هذه الأجسام من الأعراض فهي ليست من مقدرات الله تعالى ، بل هي من موجودات الأجسام ، أو هي من "اختراع" هذه الأجسام ، وذلك على وجهين : إما بالطبع . كما يرى الشاهد في النار التي تصير بها الحرارة ، لما فيها من طبع جلب الحرارة وإحداثها في غيرها .

وإما بالاختيار . كما يرى الشاهد في الحيوان الذي يحدث الحركة والسكون والافتراق والاجتماع^١ .

وهذا هو النظام ، الذي يذهب إلى أن الأعراض نوعان : أحدهما . أقدر الله تعالى الإنسان عليه ، والآخر . لم يقدر الله تعالى الإنسان عليه . فأما مقدور الإنسان فهو الحركة ، وأما ما ليس مقدوراً للإنسان مما ليس في حيزه ، فإله تعالى يفعل به بإيجاب خلقه تعالى للأشياء ، ذلك لأن ما حدث في غير حيز الإنسان ، فهو فعل الله تعالى بإيجاب خلقه للشيء ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع ، وانحداره عند رمية الرامي . وهذا ما جعل الدكتور النشار يقول : معنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يذهب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتداولة^٢ .

وعن مذهب النظام يقول الشهرستاني : إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل ، فهو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً وخلقاً خلقاً ، إذا دفعته اندفع ، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً^٣ .

^١ القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص ١٦٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٦٦ ، ٦٧ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٢٢٧

^٢ د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي . ج ١ ص ٤٩٨ ، د. أبو ريعة : النظام . ص ١١٣

سهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٥٥

وهذا معناه - فيما يرى الدكتور أبو ريدة - أن العالم عند النظام مكون من أجسام مختلفة وجواهر متضادة ، منها ما هو خفيف ، طبعه أن يصعد لأعلى ، ومنها ما هو ثقيل ، طبعه أن يهبط لأسفل ، ومنها ما هو حي ، له أن يتحرك بنفسه ، ومنها ما هو ميت ، ليس له أن يتحرك بنفسه ، بل بغيره . والله تعالى هو الذي يقهر هذه الأشياء المتضادة المختلفة المتباينة على ما يريد هو ، وعلى ما يحب ، فإله تعالى يجمع من هذه العناصر غير المؤلفة ما يريد جمعه ، ويفرق ما يريد تفرقه ، وهذا الجمع والتفريق على خلاف ما تقتضيه طبائع هذه الأجسام وتلك الجواهر ؛ فإله تعالى - هنا - هو الذي يجمع بين هذه المتضادات ويقهرها على غير طبعها^١ .

ويقول أبو الحسين الخياط : إن إبراهيم كان يزعم أن الله تعالى قد قهر هذه الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها ، إذا خلّيت وما هي عليه ، فأما إذا منعت مما هي عليه من المناقرة ، وقهرت على الاجتماع ، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر ، كما أن من جوهرها وشأنها المناقرة عند تخلّيتها وما هي عليه ، فإن من شأن الماء السيلان ، وقد يمكن منعه من ذلك ، وإن من شأن الحجر الثقيل الانحدار ، وقد يُمنع منه ، ومن شأن النار التلّهب والصعود علواً ، وقد تُمنع من ذلك ، فتأخذ سفلاً^٢ .

وقد ذهب أبو القاسم البلخي ، إلى القول بأن الأجسام لها طبائع محدّدة ، من خلالها يُفعل بهذه الأجسام ما يُفعل بها وفيها . وهذا معناه أن كل الأجسام الموجودة في العالم تتكون من الطبائع الأربع . وهذا القول لا يذهب إليه البصريون ، إذ ينفونه تماماً حرصاً منهم على عدم تقييد القدرة الإلهية المطلقة^٣ .

^١ د. أبو ريدة : النظام . ص ١١٢ : ١١٦ .

^٢ الخياط : الانتصار . ص ٧٦ ، ولعل هذا النص أن يكون - بعداً عن نسقه العقدي - مقترناً من أحد قوانين الحركة الثلاثة التي قال بها بئوس مكملاً ما بدأه جاليليو ... وهو القانون الأول ونصه : الجسم الساكن يبقى ساكناً والجسم المتحرك يبقى متحركاً في خط مستقيم بسرعة منتظمة ما لم تؤثر عليه قوة تغير من حالته .

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ١٩ ، ولأبي القاسم كتاب في النقص على أصحاب الطبائع . انظر : البغدادي : الفرق بين الفرق . ص ١٢٢ ، ابن النديم : الفهرست . طبعة بيروت . =

وعن الطبائع الأربع ، يقول الباقلاني : وأما من قال إن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فإنه باطل من وجوه : أحدها . أن هذه الطبائع أعراض محدثة متضادة على الأجسام ، لأنه محال اجتماع الحرارة مع البرودة في محل واحد ، فيجب حدوث الحرارة بعد بطلان البرودة ، وكذلك الرطوبة بعد اليبوسة ، فيجب حدوث هذه الطبائع واستحالة كونها قديمة ، أو بعضاً لكلية حرارة وبرودة ويبوسة قديمة أزلية ، لأن المحدث لا يجوز أن يكون بعضاً للقديم ، كما لا يجوز أن تكون جزئيات الحركة والسكون منفصلات عن كليات قديمة ، فوجب القضاء على حدوث هذه الطبائع ، وأنها حادثة من غير طبائع ، فكذلك جائز حدث سائر العالم عن غير طبيعة^١ .

وبينما نجد أن أبا رشيد يذهب إلى القول بأن " الذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول "^٢ نجد أبا القاسم يذهب إلى القول بأن " الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطبائع الأربع ، التي بها تنهياً أن يفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته "^٣ ، وبينما يذهب أبو القاسم إلى أن " للحنطة خاصية ، وأنه لا يجوز أن ينبت منها الشعير ، ما دامت الطبيعة والخاصية فيها ، وأن نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر "^٤ ، نجد أبا رشيد يقول : إنه - تعالى - قادر على أن ينبت من الحنطة ، وهي على ما هي عليه ، شعيراً ، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيواناً أراد^٥ . !!!

=ص ٢٦١ ، هذا ... ويستخدم أبو رشيد كتاب أبي القاسم هذا في الرد على القائلين بالطبع .

^١ - الباقلاني : التمهيد . ص ٥٤

^٢ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٢٢

^٣ - أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٤ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٢٢

^٥ - أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع ، وعلامات التعجب - منا - في المتن بدل على فلما أن يكون هذا القول تعبيراً عن نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، ومن ثم يظهر الفهم الأشعري . ولا شك أن نفي هذه العلاقة الضرورية بين المسببات ، كما أن له خطره الطبيعي ، فإن له " أخطاره " الاجتماعية !!!

وواضح من مذهب أبي رشيد ، أنه يريد تأسيس التنزيه للقدرة الإلهية بإطلاق ، بحيث لا يكون مقدور إلا والله - تعالى - قادر عليه ، فالتقدير لذاته ليس عاجزاً عن شيء . ومقدورات العباد إذا كانت محصورة ومحدودة ، فإن مقدورات الله تعالى غير محصورة وغير محدودة ، بل إن " نفي القبح عن الله تعالى فعلاً ، إنما يصح ويمكن بعد أن يكون الله تعالى قادراً عليه " ^١ .

وعند أبي رشيد أن الله تعالى قادر على أن يخلق من نطفة الإنسان أي حيوان آخر ، أراد الله تعالى أن يكون مخلوقاً موجوداً ، ذلك لأن إرادة الله تعالى لا حدود لها ، وليس عليها قيود ، والله تعالى قادر على أن يجمع بين النار والقطن ، ولا يكون هناك إحراق ، وليس ذلك - فيما يرى أبو رشيد - قولاً بتعطيل القوانين الطبيعية ، ولا هو إلغاء لقانون العلية أو السببية !! ، بل هو إبطال لقانون بقانون آخر ، يضاد القانون الأول ؛ بمعنى أن الله تعالى قد أبطل الإحراق بخلق علة تضاد علة الإحراق ^٢ .

??????

خامساً : اللغة وأبداؤها :

إن المطالع لفكر المعتزلة - وخاصة من خلال المصادر الاعتزالية نفسها - ينتهي إلى الإقرار لهم بالسيادة العقلية في مجال علم الكلام ، على غير ما نجده بالنسبة لفرق كلامية أخرى .

ويجد الباحث ضرورة ملحة للربط بين التوجه العقلي عند المعتزلة ، وبين قولهم بـ "خلق القرآن" ^٣ ، هذا من ناحية ، وبين القول بـ " اصطلاحية اللغة " أو توفيقها ،

^١ د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٤٤٢

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ١٣٤ : ١٤٩ ، خشيم : الجبائين . ص ١٥١ ، ١٧٢ : ١٧٤ ، ابن رشد : تهافت التهافت . ص ٢٤٥ : ٢٤٧ ، ولعل أن رشيد قد أراد أن يتكلم عن ارتباط السبب بالمسبب ، مع إفساح المجال للقدرة الإلهية وجعلها غير محدودة وغير مقيدة .

^٣ قضية القول بخلق القرآن ، أو القول بقدمه ، من القضايا الهامة التي يقدمها المعتزلة تدليلاً من جانبهم على الاتساق الفكري في مذهبهم ؛ فابو رشيد - وهو معتزلي - يربط بين القول بـ " اصطلاحية اللغة " أو " توفيقها " من ناحية ، وبين القول بحدوث كلام الله تعالى " القرآن الكريم " ، وهو - هنا - يريد أن يثبت التنزيه لله تعالى ويرى المعتزلة أن القول بـ " توفيقية اللغة " ومن ثم القرآن الكريم ، تأسيساً على أن =

من ناحية ثانية ، ذلك لأنه يجب الربط بين القول بخلق القرآن والقول باصطلاحية اللغة أو توفيقها ، تماماً كالقول بوجود الربط بين القول بقدم القرآن ، وبين القول بتوقيفية اللغة ، كما يرى الحنابلة^١ .

=كلام الله تعالى قديم، سيؤدي إلى القول بقدم السيد المسيح - عليه السلام - لأنه - المسيح عليه السلام - كلمة الله تعالى ألقاها إلى السيدة العذراء مريم البتول ؛لقوله تعالى في الآية رقم ١٧١ من سورة النساء "يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق، إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه " ، لهذا فأصحاب توفيقية اللغة يرون أن ها هنا قياساً لأمرين متساويين بمقاييس مختلفين ، وهذا - عندهم - تناقض ظاهر ،فهؤلاء يرون أن القائلين بقدم القرآن الكريم ،لكونه كلام الله تعالى ،وكلامه تعالى قديم ،يلزمهم القول بقدم السيد المسيح عليه السلام ،لأنه كلمة الله تعالى ،والأ فإن النسق المنطقي يطلب إليهم أن يقولوا بحدوث السيد المسيح عليه السلام ،لاعتقاد كل طوائف المسلمين بأن السيد المسيح عليه السلام ،لا يتمتع بطبيعة مغايرة لبني الإنسان ؛لقوله تعالى في الآية رقم ٥٩ من سورة آل عمران "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ،خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون " .وهذا يتبعه - عند أصحاب القول بـ "التوفيق" - القول بـ "حدوث القرآن الكريم" .ولمزيد من التفاصيل .انظر :حسين مروة :الزعات المادية .ج١ ص٦٧٧ وما بعدها .وقد رد على المعتزلة الإمام أحمد بن حنبل .انظر في هذه الردود :أحمد بن حنبل :الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأويله على غير تأويله .تحقيق .محمد حسن راشد .المطبعة السلفية .جدة ١٢٩٢هـ ص١٠ :٢٤ ،وان كنا نرى أن أكثر ردود الإمام ابن حنبل جاءت تأويلات لفظية ،على غير ما نجاه في ردود سلفية جيدة ،اعتمدت على قدر كبير من الحجج الكلامية والبراهين الأصولية ...كما هو الحال عند عبد الله الكلامي ،وأبي العباس القلانسي ،والحارث المحاسبي .انظر في ذلك :الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٩٢ ،٩٣ ،ويعلق حسين مروة على هذه الردود ،فيقول :بهذا الطراز من التفكير النظري تخرج المدرسة الكلامية مذهب السلف من إطاره التقليدي المتحفظ تجاه المباحث النظرية ،التي تستخدم العقل ، وتنهج منهج المتكلمين ،وهذا - في الواقع - تعبير عن الظاهرة الفكرية الجديدة التي يبدو أنها تجذرت في صعيد التفكير الديني ،حتى امتدت جذورها إلى أشد المحافظين تزمناً وانكماشاً عن المناهج العقلية الكلامية التي تحمل تباشير عصر الفلسفة .انظر :حسين مروة :الزعات .ج١ ص٦٩٢ ،ونريد أن نشير إشارة بيانية - ليس إلا - إلى أن الكثير من الباحثين في الفكر المسيحي "قد تنبه إلى أن وقوف المعتزلة بصلابة ضد عقيدة " قدم القرآن الكريم - كلام الله تعالى "أنما كان استمراراً لصراعهم الفكري ضد نظرية "التثليث والأقانيم الثلاثة" عند المسيحيين ،ومن تشبع بها من أصحاب المذاهب والفرق في ذلك الحين ،ذلك أنهم رأوا في "سر الثالوث الأقدس" شركاً بالله تعالى فردوا هذه الفكرة ،وقدموا بدلاً منها فكرة عن "إله واحد في غاية البساطة" ،كما ذهبوا في نفى المشابهة إلى الحد الذي جعلهم يرفضون فيه فكرة أفلاطون في محاوره نيمائوس ،القائلة بأن الله خلق العالم على صورة المثل " .انظر :د.محمد عمارة :المادية المثالية ص٤٠ ،٤١

^١ اس حزيمة :التوحيد .ص١٦١ :١٦٧ ،والتوقيف يعني أن الله تعالى قد أوقف العباد على اللغة .اعتماداً على قوله تعالى في الآية رقم ٢١ من سورة البقرة "وعلم آدم سماء كلها " ،بيما التوفيق أو المواضعه يعني أن اللغة ما هي إلا عبارة عن=

فالمعتزلة ترى أن اللغة ليست إلا عبارة عن نظام معين من العلاقات الدالة على مواضع معينة ، تماماً كأي علامة تؤدي شأنها ما ؛ فالألفاظ اللغوية تشير إلى معانيها ، حسب اتفاق الناطقين بهذه اللغة أو تلك ، وهذا معناه إمكانية استبدال لفظ بلفظ آخر حين الاتفاق . وبهذا التوجه الاعتزالي يثار سؤال : هل يحق لنا القول بأن المعتزلة كانت الأسبق إلى تأسيس علم العلامات أو " السيموطيقا " ؟!

وإذا كان " ليس ثمة خلاف بين أهل العدل في أن القرآن مخلوق ومحدث ومفعول ، لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناه ، من حيث فعله ، وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به " ^١ فإن المرء يقع في حيرة ، عندما يجد أن ابتداء اللغة ، على ما يراه أبو هاشم ، لا يكون إلا بالمواضعة ، بينما يجد أن ابتداءها عند أبي القاسم ، لا يكون إلا بالتوقيف ^٢ . ذلك لأن المعتزلة مجمعون على القول بخلق القرآن ^٣ .

ومسألة خلق القرآن هذه ، تعد من المسائل ذات الطبيعة الشائكة ، لا في مجال علم الكلام فقط ، بل إن إشكالياتها قد امتدت إلى مجال السياسة والعقيدة ، فلا غرو أن يتخذها اتباع أحمد بن حنبل نريعة لإثارة القلاقل في أنحاء الدولة ، بعد ما خرج ابن

=مجموعة محددة من الألفاظ التي يتعارف عليها الناس للاستخدام الحياتي الآتي . وانظر رأي الإمام الشافعي في هذه القضية في رسالته . طبعة القاهرة ١٢٥٨هـ / ١٩٣٩م من تحقيق . أحمد محمود شاكر . ص ٤٠ : ٤٣ حيث يقول : إن القرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب . وهذه العبارة تتجاوز إشكالية التوقيف والتوقيف ، لنصب - ربما - في مجرى إيقاف المنهج الحنفي ، تأسيساً على أنه بقدر اقتراب الأحناف من الاستحسان والرأي والقياس ، بقدر ابتعاد الشافعية عن هذه الأصول العقلية الثلاثة . هذا ... مع علمنا - وإدراكنا - بإقرار الشافعي بدليلي الإجماع والقياس ، وإن كان يوحد بينهما ، لكن الدارس المدقق لن يجد نفسه طويلاً ليصل إلى نتيجة مؤداها جعل الإجماع والقياس فرعين ، بخلاف آراء كثيرة ترى غير ذلك ، وانظر - مثلاً - لموقف كل من الشافعية والأحناف : الكلام في الألفاظ عبر العربية الموجودة في القرآن الكريم ، والكلام فيمن يصلي ولا يقرأ القرآن الكريم بالعربية .

^١ - القاضي عبد الجبار : المعنى ج ٧ " خلق القرآن " تحقيق . إبراهيم الأبياري . القاهرة

١٩٦١م ص ٣ ، د. سعيد مراد : ابن منويه . ص ٢٢٢ : ٢٢٥

^٢ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٩ ، ١٥٨ ، ابن منويه : النذرة . ص ٣٩٦ ، ٤٠١

^٣ - الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٢٦٧ : ٢٦٩

حنبل من سجنه - محتته - أقرب ما يكون إلى الأسطورة ، وذلك في نظر العامة والدهماء ، كما قال ثمامة بن أشرس^١ .

ولا يُستبعد أن يكون المأمون قد اتخذ من هذه المشكلة / الأزمة وسيلة سياسية يخفف بها من غضب أعمامه من العرب ، لانفلات الخلافة منهم إلى أخواله من الفرس^٢ .

ونحن - في هذه المشكلة / الأزمة - خلق القرآن - نرى أن المعتزلة قد جانبها التوفيق ، وذلك على المستوى انسياسي والاجتماعي ، حين أرادوا " جبر " الناس على اعتناق فكرتهم - تصورهم - حول القرآن الكريم ، فكانوا بذلك متناقضين فكرياً ، حين رفضوا القول بـ " الجبر " على المستوى الديني العقدي ، ومارسوه على

١- أحمد بن يحيى المرتضى: طبقات المعتزلة. تحقيق. سوزنة فاكر. نشر. جمعية المستشرقين الألمانية. بيروت ١٩٦١م ص ٩٥، جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء مصر ١٢٠٥ هـ ص ١٢٣ وما بعدها . ولعلنا نرى أن من صور اعتماد الأسطورة وقبولها مؤثراً معرفياً وثقافياً اجتماعياً في العقلية العربية ما روي من أن الإمام ابن حنبل " لما ضرب انحل عنه منزهه ، فخرجت كف فشدت منزهه " !! انظر : القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة . ج ١ ص ٢١٠ ، ومثل هذا الاستخدام الأسطوري يعكس - ربما - طموح الطبقة العامة والجماهير وشغفها بالتصورات الخرافية التي تدافع عن القيم والمثل العليا عبر وسيط " النوايا الطيبة " من خلال القوة الروحية التي تصدر عنها المقاومة والانتقام ، متجسداً هذا كله في شخص بشر يعتبر محلاً للمثل والقيم التي تتبناها وتتبعها هذه الجماهير ، لكنها لا تقوى على ممارستها أو الدفاع عنها ، فتجعل من شخص ما نائباً عنها فيما أرادته وعجزت عنه . ولا شك أن أحمد بن حنبل قد برع = في استخدام مكانه الدينية فائزاً سطح الناس بتصوير ما تعبى مقولات الاعتزال في الصفات من انحلال عن الدين ، وبيان خطورة ذلك كله على استقرار الإسلام من حيث هو دستور الحياة بالمعنى الأشمل للحياة . والجمهور قد يرضخ ، لكنه - أبداً - لا يسكت إذا تصادم أحد ، أو شيء ، مع أنماط حياته الاجتماعية ، فما بالنا إذا استندت هذه الأنماط إلى معاهيم دينية ؟ انظر : د. عبد الستار الراوي : فلسفة العقل . ص ١٤٢ ، ١٤٤ .

٢- من المعروف أن الخليفة العباسي المأمون قد مد حبال العلم والثقافة ، حتى فاق السابقين له ، لكنه كان مبالاً لأحواله الفرس ، حتى أنه قيل له : انظر لعرب الشام كما تنظر لعجم حراسان . وقد حبس المأمون قائده العربي هزيمة بن أعين ، لأن هذا القائد قال له إن الفرس بلاعبون به . وقد مات هزيمة هذا في سجنه . وقد كانت كبيرة الكيانات - عند حصوم المأمون - أنه جعل علياً الرضى - إمام الشيعة - ولياً للعهد ، كما روجه وابنه بنس له . انظر : القاضي عبد الجبار : المعنى . ج ٧ " خلق القرآن " مواضع مختلفة ، ابن الجوزي : المسظم في تاريخ الملوك والأمم . حيدر آباد . الدكي . ج ١ ص ١٧٢ ، أحمد أمين : ضحى الإسلام . النهضة العربية . ج ٢ ص ١٦١ ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة . ص ٩٥ : ٩٩ ، المسعودي : مروج الذهب . ج ٤ ص ٢٨ ، المستشار عبد الحليم الجندي : أحمد بن حنبل . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧م ص ٣٣٣ : ٣٧٣ .

المستوى الفكري. فعندما نقرأ كتاب المأمون " قد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم ، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ، ممن لا نظر له ولا رواية ، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه ، أهل جهالة وعمى عنه ، وضلالة عن حقيقة دينه ، وقصور أن يفتروا الله حق قدره ، ويعرفوه كنه معرفته ، ويفرقوا بينه وبين خلقه وبين ما أنزل من القرآن ، فأطبقوا على أنه قديم لم يخلقه الله تعالى ويخترعه ، ثم انتسبوا إلى السنة ، وأنهم أهل الحق والجماعة ، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر ، فاستطالوا بذلك وأغروا به الجهال ، حتى مال قوم من أهل السميت الكاذب ، والتخشع لغير الله ، إلى موافقتهم ، فنزعوا الحق إلى باطلهم ، واتخذوا من دون الله وليجة إلى ضلالهم . فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة المنقوصون من التوحيد حظاً ، أوعية الجهالة ، وأعلام الكذب ، ولسان إبليس في أوليائه ، والهائل على أعدائه ، من أهل دين الله ، وأحق أن يتهم في صدقه ، وتطرح شهادته ولا يوثق به ، من عمى عن رشد وحظه من الإيمان بالتوحيد ، وكان عما سوى ذلك أعمى وأضل سبيلاً ، فإن أكذب الناس من كذب على الله ووحيه ، وتخرص الباطل ، ولم يعرف الله حق معرفته " ١ ... عندما نقرأ هذا الكتاب تأخذنا الدهشة ، لأن الخليفة المأمون قد أراد " حمل الناس على غير ما يعتقدون ، وإكراههم على أمر لم تمض به سنة ، ولم يجدوا فيه برهاناً من أنفسهم ، مع أن الإكراه على أصل الأصول ، وما به العصمة والنجاة - وهو الدين الحق - قد أباه الشرع ، ونهى عنه في غير موضع من التنزيل الكريم ، كآية " لا إكراه في الدين " ٢ وآية " أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " ٣ وآية " وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر " ٤ وغير هذه الآيات الكريمة كثير ٥ . لكن الأمر " انتقام من اضطهاد سابق ، ومقابلة له بالمثل في جزاء

١ جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة . مؤسسة الرسالة . بيروت ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ط ١ ص ٦٥ : ٦٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٤٥ ، تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية . دار المعرفة للطباعة والنشر . بيروت ج ٢ ص ٢٠٥ : ٢٢٠

٢ سورة البقرة : آية رقم ٢٥٦

٣ سورة يونس : آية رقم ٩٩

٤ سورة الكهف : آية رقم ٢٩

٥ القاسمي : تاريخ الجهمية . ص ٦٨

الاعتداء بنظيره ، إذ كان للأثرية دولة في عهد الأمويين وصدر من الخلافة العباسية ، وكانت أقوالهم في تكفير مخالفيهم ورميهم - المخالفين - بالزندقة وهدر مهمهم ، تغري بهم ، وتحفظ الأمراء عليهم ، وتستفز نوي البطش منهم على الإيقاع بهم ^١ .
ويعلق القاسمي على هذه المسألة بقوله " ما من فرقة من فرق الإسلام إلا وهبت لها رويحة ، ودالت لها دولة ؛ كما اتفق المختار بن عبد الله للكيسانية ، ويزيد بن الوليد للغيلانية ، وإبراهيم بن عبيد الله للزيدية ، والمأمون لسائر الشيعة ، والمعتصم والوائق للمعتزلة ، والمتوكل للنواصب والحشوية ، لكن المتبعين للرسول صلى الله عليه وسلم يتبعون الحق ويرحمون من خالفهم باجتهاد ، حيث عنره الله ورسوله ، وإنما الرحمة هنا لأنهم تجمعهم أخوة الإيمان ، فقد قال الله تعالى : رحماء بينهم ^٢ .
فالمؤمنون - مهما اختلفت اجتهاداتهم ، وتباينت مداركهم - أخوة يتراحمون ، ولا يتباغضون ، ولا يلزم من اختلاف الرأي اختلاف القلوب " ^٣ .

ويعصور لنا أبو الحسن الأشعري الموقف الاعتزالي من هذه القضية في " المقالات " ... فيقول : اختلف المعتزلة في كلام الله سبحانه وتعالى : هل هو جسم ، أم ليس بجسم ؟ وفي خلقه ، على سنة أقاويل :

فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنه مخلوق ، وأنه لا شيء إلا وهو جسم .

والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخلق عرض ، وهو حركة ، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة ، وأن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله وخلق ، وإنما يفعل الإنسان القراءة ، والقراءة حركة ، وهو غير القرآن . وهذا هو قول النظام وأصحابه . وأحال النظام أن يكون كلام الله في

^١ القاسمي : تاريخ الجهمية . ص ٦٩ ، د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية . ص ٦١

^٢ سورة الفتح : آية رقم ٣٩ .

^٣ القاسمي : تاريخ الجهمية . ص ٧٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية . دار المعرفة . ص ٦٦ : ٩١ ، ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة . اختصار . محمد بن الموصلي . مكتبة الرياض الحديثة . الرياض . ج ١ ص ٢٠٦ ، ٣٠٧

أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد ، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله تعالى فيه .

والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوق لله ، وهو عرض ، وأبوا أن يكون جسماً ، وزعموا أنه يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال . وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه ، وكذلك قوله في كلام الخلق : أنه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد .

والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرض ، وأنه مخلوق . وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد ، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره . وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين .

والفرقة الخامسة منهم أصحاب معمر ، يزعمون أن القرآن عرض ، والأعراض - عندهم - قسمان : قسم منهما يفعله الأحياء ، والقسم الآخر يفعله الأموات ، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء . والقرآن مفعول ، وهو عرض ، ومحال أن يكون الله قد فعله في الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله ، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يُسمع منه ، إن سُمع من شجرة فهو فعل لها ، وحيث سُمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه .

والفرقة السادسة منهم ترى أن كلام الله عرض مخلوق ، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد . وهذا قول الإسكافي^١ .

يقول أبو رشيد : أعلم أن أبا هاشم قال : إن ابتداء اللغات لا يكون إلا بالمواضعة . وقال أبو القاسم : إن ابتداءها لا يكون إلا بتوقيف^٢ .

^١ - الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٣٦٦ : ١٦٩ ، وفي هذه المسألة انظر : القاضي عبد الجبار : المعنى . ج ٧ " خلق القرآن " ص ٣١ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام . ص ٢٨٨ ، ٣٤٠ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٤٥ ، ابن حزم : الفصل ج ٣ ص ٩٩ ، الجويني : الإرشاد . ص ١٢٢ ، ابن المرتضى اليماني : إنباء الحق على الخلق . مطبعة الأدب . مصر ١٣١٨ هـ ص ١٢٥ .
^٢ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٥٨

كما تلزم الإشارة إلى أن أبا علي الجبائي قد كان يقول بجواز أن يكون ابتداء اللغة بالتوقيف ، ويجوز أن يكون بالمواضعة^١ ، لكنه كان في تفسيره يذهب إلى القول بأن ابتداء اللغة توفيق^٢ .

ويقف أبو رشيد إلى جانب القول بأن ابتداء اللغة اصطلاح وتوفيق ومواضعة ، اعتماداً على النظر في مراد الله تعالى من الكلام واللغة ، وهذا المراد ليس إلا مخاطبة الناس بغرض إفهامهم مراداته تعالى ، المتمثلة في أوامره ونواهيه ، وإظهار نعمه وآلائه ، كما أنه يعتمد - من وجه آخر - على النظر في " مسؤولية " الإنسان و " حريته " وهذان بهما ينفصل الإنسان عن سائر المخلوقات ، حيث يعتمد علمه بالله تعالى - ذاتاً وصفات - على الاستدلال والنظر وليس على الاضطرار ، وهذا القول لا بد وأن يتأدى بنا إلى القول بالمواضعة والاتفاق والاصطلاح في الخطاب اللغوي ، إذ لو كان الله تعالى قد أوقف للناس على لغة الخطاب ومراداتها ، لانتفى القول الاعتزالي بأن معرفة الله تعالى اكتسابية نظراً وليست اضطرارية .

يقول أبو رشيد : الذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن غرض القديم تعالى بخطابه لنا إفهامنا ، فلا بد من أن يمكننا أن نعلم مراده بخطابه ، ولا يجوز أن نضطر إلى قصده عند الخطاب ، لأن ذلك لا يجوز مع التكليف ، لما بين في الكتاب أن العلم بالله تعالى إذا كان من فعلنا ، كان أقوى في اللطف ، واللطف يجب أن يفعل بالمكلف على أقوى الوجوه ، وإذا لم يجز أن نعلم ذاته باضطرار ، لم يجز أن نعلم صفته باضطرار ، وإذا كان كذلك فلا سبيل إلى العلم بمراده إلا بخطابه ، ولا يجوز أن نعلم مراده إلا تقمناً لمواضعة عليه ، فيحمل كلامه على ما تقتضيه طبيعة تلك المواضعة ، إذا لم يدل دليل على أنه أراد غيرها وضع لها في الأصل ، لأنه إذا لم يرد به ذلك ، ولم يبين مراده ، كان ملغزاً ومعمياً ، وذلك لا يحسن من الله تعالى ، فلا بد من أن تتقدم المواضعة^٣ .

^١ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

^٢ ابن متوية : التذكرة . ص ٣٩٦

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ١٥٨

ويقول ابن متوية : إن الخطاب الصادر عن الله تعالى ، يكون الغرض به معرفة مراده بخطابه ، فإذا لم يتقدم للمخاطب مواضعة على تلك اللغة مع غيره ، ولم يكن في حكم المواضع مع نفسه على لغة ، لم يفهم بالخطاب منها شيئاً ، فيجب تقدم المواضعة ، لتصح معرفة الله بخطابه^١ .

والقول بمواضعة اللغة واصطلاحيتها ، يعد توجهاً عقلياً يتفق - لأبعد حد - مع منزع أبي رشيد ذي البعد العقلاني ، وهو - في الوقت نفسه - يبين مدى التزام أبي رشيد بأصول المعتزلة ومبادئهم ؛ فأبو رشيد - هنا - لا يجيز جبرية اللغة أو توقيفها ، لأن هذا القول سيؤدي إلى الاضطرار في معرفة الله تعالى ومراداته ، مما ينفي عن التكليف فائدته وحكمته ، ومن ثم يبطل هذا القول قاعدة كبرى من قواعد المعتزلة ، وهي قاعدة العدل ، ذلك لأن الاضطرار لو جاز مع التكليف إلى قصده ، لما كان في الخطاب من الله تعالى إلى الناس فائدة . كما أن المعتزلة يجعلون العلم بذات الله تعالى علم استدلال ونظر ، ذلك لأن هذا العلم لو اعتمد على النظر والاستدلال ، لكان اللطف فيه أبلغ وأعمق ، ولكان الإيمان به أشد وأوثق ، فإذا كان العلم بالله تعالى - ذاتاً - يعتمد - عند أبي رشيد ، والمعتزلة من ثم - على الاستدلال ، فكيف يجوز الاعتماد على الاستدلال في الأصل ، بينما في الفرع على الاضطرار ، بمعنى أن هذا الأصل - وهو ذات الله تعالى - لا يجوز أن يُعلم باستدلال ، والفرع باضطرار^٢ . وقد ذهب مخالفو أبي رشيد إلى اعتبار أن التوفيق جائز ، شريطة أن يسبقه توقيف ، فأبو القاسم يذهب إلى القول بأن " المواضعة على اللغة لا تمكن إلا بعد تقدم غيرها من المواضع على الكلام ، أو من المواضعة على الكتابة " ^٣ .

لكن أبا رشيد - ومدرسته - يذهبون إلى غير هذا المذهب - فهو يقول مورداً اعتراض أبي القاسم من كتابه " عيون المسائل " : قيل في عيون المسائل : لا يمكن الاصطلاح على لغة إلا إذا تقدمتها لغة ، فشافه بعضهم بعضاً أو كتابة ، حتى يصح

^١ ابن متوية : التذكرة . ص ٣٩٦ ، ٤٠٠

^٢ ابن متوية : التذكرة . ص ٣٩٧ ، أبو رشيد : المسائل ، ص ١٥٩

^٣ ابن متوية : التذكرة . ص ٣٩٧

أن يصطلحوا على غيرها . فإن قال قائل : هذا ممكن . فليختبر نفسه ، فإن ذلك يجده متعزراً^١ .

إلا أن أبا رشيد في رده على هذا الاعتراض ، يقرّ بإمكانية المشافهة هنا ، لا على سبيل تقديم التوقيف على المواضعة ، بل على سبيل إضافة مهارات الإشارة زيادةً في الإيضاح بين لغتين قد تتعارضان ، كخطاب العربي لغيره من الناس الذين لا يفهمون لغته .

يقول أبو رشيد : إن هذا ممكن ، لأن أحنأ إذا عرف صفة الحروف التي يتكلم بها ضرورة ، وعلم أنه يمكنه أن يفعلها بلسانه ولهواته ، صح أن يفعلها ويضم إليها من الإشارات ما يقع الاضطرار عندها إلى قصده ، نحو صنيعة مع التركي ، إذا أردنا أن نكلمه بالفارسية ، فكما أن إفهامه بالفارسية بما نضيفه إليها من الإشارة المقتضية للاضطرار إلى القصد ممكن ، وكذلك حال اللغة التي نبتديها ، فمن أين أنه لا يقع الإفهام بها ، وأما لا يقع ذلك من الناس ، لأن لا داعي لهم إليه^٢ .

وقد احتج المخالفون - كذلك - بقول الله تعالى " وعلم آدم الأسماء كلها " ^٣ . لكن أبا رشيد يرى أن هذه الآية الكريمة لا تخبرنا أنه لم تكن هناك مواضعة بين آدم عليه

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ١٦٠

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ١٦٠

^٣ سورة البقرة : آية رقم ٣١ ، ولا يجب أن نقحم النصوص الدينية المقدسة في مجال الخبرات العلمية البشرية ، حيث إنه في مسألة علاقة النص الديني المقدس - قرآنًا وسنة - بالعلوم وتطبيقاتها : هل هي علاقة تحفيزية ، أم علاقة تفسيرية . وجد قولان : الأول . يراها علاقة تفسيرية ، بمعنى اشتغال النص الديني على التطورات التي شهدتها - وسيشهدها - العلم . والثاني . يراها علاقة تحفيزية ، بمعنى عدم إلحاق الثابت الصادق - النص الديني - بالمتغير احتمالي الصدق - العلم - . وعلى حين يعتمد أنصار القول الأول - في الغالب الأعم - على تفسيرات وتأويلات للنص ، لا على النص نفسه ، يعتمد أنصار القول الثاني على أن ربط الدين بالنظريات العلمية سيؤدي إلى أمرين : أن المسلم " سينتظر !! " حتى تثبت نظرية ما ، ثم يبحث في النص الديني عما يؤيدها ، ولو تعسفاً . وأن صاحب هذه النظرية أو تلك ، غالباً ما يكون غير مسلم ، وفي هذا إدانة للمسلم بمقتضيات النص نفسه : إذ الإسلام يأمر أتباعه أن يكونوا الأقوى والأعلم . ومن ثم يرى هؤلاء أن " القرآن الكريم لم ينزل ليدل على نظرية من نظريات الهندسة مثلاً ، ولا ليقرر قانوناً من قوانينها ، وكذلك علم الهندسة ، لم يوضع ليجد القرآن ويؤيد آياته ويبين أسرارها ، وهكذا القول في سائر العلوم الكونية والصناعات العالمية ، وإن كان القرآن قد دعا المسلمين إلى تعلمها وحذقها والتمهر فيها ، خصوصاً عند الحاجة إليها =

السلام وغيره ، كما أنه من غير الممتنع أن يكون تعليم الله تعالى لآدم عليه السلام الأسماء التي كانوا يتداولونها وقتها ، أو يكون تعليمه الأسماء التي ستقع عليها المواضعة فيما بعد ، بمعنى أن " قوله تعالى " وعلم آدم الأسماء كلها " يدل على ذلك ، لأنه علم آدم سائر الأسماء في سائر اللغات . والجواب أن ظاهره يقتضي الأسماء التي كانوا يتكلمون بها ، علم آدم عليه السلام ذلك ، وليس فيه أن المواضعة لم تقع عليها من قبل . وقيل المراد تعليمه الأسماء التي تقع عليها المواضعة فيما بعد ، ليكون إخباره بذلك معجزاً ، وليس في ذلك أنه لم تقدم مواضعة بين آدم عليه السلام وغيره ، أو لم يكن قد تكلم آدم على مواضعة متقدمة ، وليس فيه أنه لم يتكلم فيما علمه من الأسماء على ما يطابق مواضعة متقدمة^١ .

??????

سادساً : الحركة والسكون :

البحث في مسألة الحركة والسكون ، أعتبر عند أبي رشيد - والمعتزلة - مدخلاً للقول بحدوث الأجسام ، والقول بحدوث الأجسام هو مدخل للقول بحدوث العالم ، والقول بحدوث العالم أخذ عند أبي رشيد - والمعتزلة - مدخلاً للقول باحتياج هذا العالم إلى محدث يحدثه ، ومن ثم فقد صارت الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أكوأناً ، وصار الجسم - من حيث كونه حادثاً - لا يخلو من الكون ، وكذلك الجوهر ، وبذلك صار الكلام في الحركة والسكون من دواعي أبي رشيد للتدليل على حدوث العالم^٢ .

وفي ذلك الأمر نجد اختلافاً وخلافاً ، بين المتكلمين سواء بالنسبة لصفة الحركة والسكون ، أو بالنسبة لطبيعة العلاقة بين كل منهما ، فيما عُرف بـ " مثلية الحركة

= "انظر : محمد عبد الرازق الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن ، مطبعة الحلبي القاهرة . ج ١ ص ١٧

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ١٦١

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ١٩ ، ٢٠ ، أبو رشيد : الديوان . ص ٧٦ ، ٨٠ ، ٢٣١ ، ابن متوية : التذكرة . ص ٩١ ، الإيجي : المواقف . طبعة القسطنطينية ١٩٢٨م ج ٢ ص ١٦٢ ، البغدادي : أصول الدين . ص ٤٠ ، ٤١ ،

والسكون ، أو كون كليهما من جنس واحد " أو بالنسبة لإمكانية توليد الحركة السكون من عدمه^١ .

ويورد لنا أبو الحسن الأشعري صور الاختلاف هذه ... فيقول : معنى الحركة الكون ، والحركات كلها اعتمادات ، ومنها انتقال ، ومنها ما ليس بانتقال ، وهذا قول النظام . وقال معمر : معنى السكون : أنه الكون ، ولا سكون إلا كون ، ولا كون إلا سكون . وقال أبو الهذيل : الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات ، وحركة الجسم من المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني ، في حال كونه فيها ، وهي انتقاله عن المكان الأول ، وخروجه عنه ، وسكون الجسم في المكان هو لبثه فيه زمانين ، فلا بد في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ، ولا بد للسكون من زمانين . وقال عباد : الحركات والسكون مماسات . وزعم أن معنى حركة معنى زوال . وقال بشر بن المعتمر : الحركة تحدث لا في المكان الأول ، ولا في المكان الثاني ، ولكن يتحرك الجسم عن الأول إلى الثاني^٢ .

ويقول جاكياً عن الجبائي : كان الجبائي يزعم أن الحركة والسكون أكوان ، وأن معنى الحركة معنى الزوال ، فلا حركة إلا وهي زوال ، وأنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال ، وأن الحركة المعدومة تسمى زوالاً قبل كونها ، ولا تسمى انتقالاً^٣ . وهذا معناه ذهب أبي علي إلى القول بأن الحركة والسكون أعراض تحل في الجسم أو في الجوهر ، كما يذهب أبو علي إلى القول بعدم بقاء الحركات ، إذ الحركات لو بقيت لكانت سكوناً ، وهذا معناه تجدد الحركة تجدداً مستمراً ودائماً^٤ . ويقول أبو الحسن الأشعري : كان الجبائي يقول : إن للحجر في حال انحداره وقات . وكان يقول : إن القوس الموترة فيها حركات خفيفة ، وكذلك الحائط . وتلك

^١ القاضي عبد الجبار : المغني ج٤ " رؤية الباري " ص ٣٣١ ، بينيس : مذهب الذرة ص ٢٠ وما بعدها ، علي فهمي خشيم : الجبائيان ص ١٥٩ .

^٢ الأشعري : مقالات الإسلاميين ج٢ ص ٤٢ : ٤٥ .

^٣ الأشعري : المصدر السابق ، نفس الموضوع .

^٤ القاضي عبد الجبار : المغني ج٤ " رؤية الباري " ص ٣٣١ : ٣٣٣ ، أبو رشيد : المسائل ص ١٧٣ ، الإيجي : المواقف ، طبعة القسطنطينية ج٢ ص ١٤٤ ، ١٤٥ ، د. البير نصري : فلسفة المعتزلة ج١ ص ١٩٧ .

الحركات هي التي تولد وقوع الحائط ، والحركات التي في القوس هي التي تولد انقطاع التوتر^١ .

ومسألة الحركة والسكون عند أبي رشيد ، تقع ضمن الكلام في الأكوان ، ونجده - والقاضي عبد الجبار وأبا هاشم - يقولون بأن الحركات والسكنات من جنس واحد ، بمعنى أنهم يذهبون إلى القول بعدم وجود اختلاف أو تضاد بين الحركة وبين السكون ، رغم أن الظاهر من الحركة والسكون يوحي بغير ذلك ، هذا بينما نجد أبا علي الجبائي وأبا القاسم البلخي ، يذهبان إلى القول بأن الحركة مخالفة للسكون ومضادة له^٢ .

ولأبي رشيد دلالات تثبت ما يذهب إليه من القول بأن الحركة والسكون من جنس واحد ، ومن هذه الدلالات :

* كون الحركة لها صفة البقاء ، وإذا بقيت الحركة فهي سكون ، والبقاء ليس من المعاني التي توجب تضاد الأجناس ، مما يعني أن الحركة والسكون من جنس واحد ، فنحن " قد عرفنا أن الحركة يجوز البقاء عليها ، وإذا بقيت كانت سكوناً ، وقد عرفنا أن بقاء الشيء لا يقلب حقيقته ، فلولا أن السكون من جنس الحركة إذا كانت الجهة واحدة ، لكان يجب إذا بقيت الحركة أن يكون قد انقلب جنسها " ^٣ .

* أن الحركة توجب من صفات الكون ما يوجب السكون ، مما يدل على كونهما جنساً واحداً ، فالحركة والسكون " إذا كانت محاذاتهما واحدة ، فأحدهما يوجب من الصفة مثل ما يوجب الآخر ، لأن صفة الجوهر بكونه كائناً في تلك المحاذاة التي حصل فيها صفة واحدة ، ولا يجوز في الجنسين المختلفين أن يكونا موجبين لصفة واحدة " ^٤ .

١- الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩

٢- أبو رشيد : المسائل ص ١٩ ، ٢٠

٣- أبو رشيد : المصدر السابق ص ٧٣ ، ١٧٧

٤- أبو رشيد : المصدر السابق ص ١٧٣

وأبو رشيد يعرض آراء مخالفيه ، والتي بها ينصرون مذهبهم^١ الذاهب إلى اعتبار أن الحركة ضد السكون ، وأنهما ليسا جنساً واحداً ، وهذا المذهب - كما هو واضح - مخالف لمذهب أبي رشيد ، ثم يبين لنا أبو رشيد ربوده على آراء الخصوم والمخالفين رأياً برأي ، وقد كانت الآراء والربود كما يلي :

* القول بتضاد الحركة مع السكون ، يمكن التدليل عليه من مجرد النظر في مسألة الإدراك ، فالحركة والسكون من الأكوان المدركة لمساً وبصراً ، وحتى الضرير يمكنه إدراك الجسم المتحرك من الجسم غير المتحرك ، بمجرد استخدام حاسة اللمس ، ومن ثم يقع التمييز والفصل . لكن أبا رشيد في ربوده على تلك الدلالة ، يرى أنها قد بُنيت على أمرين : الأول . كون الحركة والسكون مدركين . والثاني . أن الفصل بطريق الحواس المدركة يوجب القول بالاختلاف .

فأما الأمر الأول ، وهو القول بإدراك الأكوان . فهذا ما لا يقول به أبو رشيد^٢ . وأما الأمر الثاني ، وهو الاعتماد على أن فصل الحواس يوجب الاختلاف ، فإن هذا الاختلاف - عند أبي رشيد - لا يصح إلا إذا كان متعلقاً بالاختلاف لا بأمر سواء ، كالفصل في الحركة والسكون ، يكون لا لأنهما مختلفان ، بل لأنهما تعاقبا : الواحد على الآخر .

يقول أبو رشيد عن مذهب مخالفيه : إن الحركة والسكون مدركتان بالحاستين : بالعين واللمس ، ونحن نفصل بالإدراك بين الحركة والسكون ، كما نفصل بين السواد والبياض^٣ .

^١ يذهب الدكتور عاطف العراقي إلى ضرورة أن يسمع المرء أقاويل المخالفين له في كل شيء يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق ... فيجب "على من أراد أن يقول الحق ، ألا يكون معانداً لمن خالفه الرأي ، بل يكون منصفاً يختار للخصم ما يختار لنفسه من صواب الحجج " انظر : د. عاطف العراقي : النزعة العقلية . ص ٥٥ ، وواضح - هنا - أن أبا رشيد قد أخذ بالمنهج العقلي غير المتعصب ، إذ نراه يعرض آراء بعض مخالفيه وسابقه ، قبل أن يعرض آراءه هو ، ونراه يدرس هذه الآراء المخالفة له دراسة عقلية موضوعية ، يعوم بالرد عليها .

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٢١٢

^٣ رشيد : المصدر السابق . ص ١٧٥

ثم يقول مبيناً تهافت هذا القول : إن هذا القول مبني على أمرين : أحدهما . أن الحركات والسكنات تُدرك . والثاني . أن مجرد الفصل بالإدراك بين شيئين ، يدل على الاختلاف . فأما الأمر الأول . فنقول : إن الأكوان لا تُدرك بشيء من الحواس . وأما الأمر الثاني . فليس يصح ، لأن الفصل بالإدراك إنما يدل على الاختلاف ، متى لم يكن تعلقه بأمر آخر سوى الاختلاف ، ولهذا نقضي باختلاف السوادين إذا كان أحدهما حالاً ، والآخر غير حاله ، لأجل أن هذا الفصل يمكن أن يتعلق بأمر آخر سوى اختلافهما ، وهو أن أحدهما قد خلص عن لون آخر في خلال أجزاء الجسم ، والآخر لم يخلص ، وأن أحدهما أكثر ، فكذا وقع الفصل ، وهكذا القول في أنا أنما نفصل بين الحركة والسكون ، أنا لو سلمنا أنهما مدركان لأجل أن أحدهما رُئي بعد أن لم يكن مرئياً ، والآخر رُئي بعد رُئي مثله ، فكذا وقع الفصل لا لأنهما مختلفان^١ .

* احتج أبو القاسم لاختلاف الحركة عن السكون ، بالاعتماد على القول بأن الحركة ليس يجوز عليها البقاء ، بينما السكون يجوز عليه البقاء ، ومن ثم صاراً مختلفين^٢ .

لكن احتجاج أبي القاسم بهذه المقولة ليس يجوز ، ذلك لأن أبا القاسم يقول بأن الأعراض كلها ليس يجوز عليها البقاء^٣ .

يقول أبو رشيد عن مذهب أبي القاسم : إن الحركة لا يجوز عليها البقاء ، وإن السكون يجوز عليه البقاء ، وما لا يجوز أن يبقى لا بد من أن يخالف في الجنس ما يجوز عليه البقاء^٤ .

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ١٧٥ ، ١٧٦

^٢ القاضي عبد الجبار : المغني . ج ٤ " رؤية الباري " ص ٣٣١ ، د. البير نصري : فلسفة

المعتزلة . ج ١ ص ١٩٧

^٣ الإيجي : المواقف . ج ٢ ص ٤٤١

^٤ أبو رشيد : المسائل . ص ١٧٥

ثم يبين رأيه في هذا القول ... فيقول : إن الحركة كالسكون في جواز البقاء عليها ، وليس يمكن أبا القاسم أن يتعلق بذلك ، لأن عنده أن الأعراض كلها سواء في أن البقاء مستحيل عليها^١ .

* القول بإمكانية التولد من الحركة واستحالة من السكون ، مما يوجب الاختلاف بينهما ضرورة . وهذا المذهب لا يذهب إليه أبو رشيد ، فهو - أبو رشيد - يذهب إلى اعتبار أن الحركة لا تولد لا حركة ولا سكوناً ، وكذلك السكون ... فيقول عارضاً رأي مخالفه : إن الحركة تولد ، والسكون لا يولد ، وما يولد في الجنس يخالف ما يستحيل أن يولد^٢ . ثم يقول رداً على هذا القول : إن من يتعلق بهذا الكلام ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يقول بأن الحركة تولد حركة أخرى ، أو تولد السكون ، والسكون لا يجوز أن يولد السكون . وإما أن يقول بأن الحركة يصح أن تولد التأليف والألم ، والسكون لا يجوز أن يولدهما ، فإن أراد الوجه الأول ، فذلك متنازع فيه ، لأن عندنا أن الحركة لا يجوز أن تولد حركة أخرى ، ولا سكوناً ، كما لا يجوز أن يولد السكون السكون^٣ .

* القول بتضاد الحركة مع السكون قياساً على القول باختلاف السواد مع البياض . كن أبا رشيد عندما يرفض هذه المقولة ، يبني رفضه هذا على القول بأن الذهاب إلى القول بتضاد الحركة مع السكون ، يكون القائل به إما عالمياً به ، أو لا يكون ، فإن كان الذهاب إلى هذا القول غير عالم به ، فهذا ليس شأننا ، وإن كان عالمياً به ، فإن

^١ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ١٧٦

^٢ أبو رشيد : المسائل ، ص ١٧٥

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ١٧٦ ، وقضية عدم توليد الضد للضد هذه ، ليست تقف عند مجرد الحدود الطبيعية الفيزيقية ، بل إن أبا هاشم وتلميذه : القاضي عبد الجبار وأبا رشيد ، قد عبروا بها من المجال الطبيعي إلى المجال الأخلاقي الميتافيزيقي ، ذلك لأن القول بأن الحركة تولد سكوناً ، على المستوى الطبيعي ، سيؤدي إلى جواز القول بأن المعصية تولد توبة ، على المستوى الأخلاقي ، وهذا ما لا يقول به أبو رشيد ولا القاضي عبد الجبار ولا أبو هاشم ، ومن ثم يجد أبا رشيد - هنا - قد كان أشد اتساقاً حسب ربط بين فكره الفيزيقي والأخلاقي . انظر : القاضي عبد الجبار : المغني ، ج ٤ " رؤية الباري " ص ٣٣١ ، ٣٣٣ ، أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، د. البير نصري : فلسفة لمعبره ، ج ١ ص ١٩٧

هذا العلم سيكون إما ضرورياً وإما اكتسابياً ، ومعلوم لنا أنه لا ضرورة في هذا العلم ، وأما الكسب في هذا العلم ، فلا دليل يقوم عليه عند القائلين به .

يقول أبو رشيد عن مذهب المخالفين : إن العقلاء كما يقضون باختلاف السواد والبياض ، يقضون باختلاف الحركة والسكون وتضادهما^١ . ثم يفند هذا القول ... فيقول : إن من يقضي من العقلاء بتضاد الحركة والسكون واختلافهما ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يعلم ذلك من حالهما ، أو لا يعلم ذلك ، فإن كان لا يعلمه ، فلا يعتد بقوله ، وإن كان يعلمه ، فليس يخلو من أحد أمرين : إما أن يعلمه باضطراب ، أو يعلمه باستدلال ، ودعوى الضرورة فيه لا يمكن ، لأنه كان يجب أن نشاركه في هذا العلم ، فيجب أن نقول بأن ذلك معلوم للعقلاء باستدلال ، فإن قال بذلك ، فالجواب أن ينكر دليلهم الذي علموا به لاختلاف الحركة والسكون ، ولا يقتصر على مجرد قضائهم باختلافهما^٢ .

??????

سابعاً : المكان :

إحاقاً للكلام عن الحركة والأجسام ، والعلاقة الواقعة بينهما ، يأتي حديث أبي رشيد عن " المكان " وماهيته ، أو مائيته ، وفق تعبير أبي رشيد نفسه . والخلاف في هذه المسألة يقع بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد ، في اللفظ أكثر مما يقع في المفهوم ، ذلك لأن البصريين يرون أن " المكان هو ما يعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه يقله ، ويمنع اعتماده من توليد الهوي^٣ " ، في الوقت الذي يرى فيه أبو القاسم البلخي أن المكان هو " ما أحاط بغيره من جميع جوانبه " .^٤

يقول أبو الحسن الأشعري : واختلفوا في المكان : فقال قائلون : مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكناً فيه . وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسه ،

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ١٧٥

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ١٧٧

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٣٠

^٤ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

فإذا تماس الشيطان ، فكل واحد منهما مكان لصاحبه . وقال قائلون : مكان الشيء ما يمنعه من الهوي ، معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد . وقال قائلون : مكان الأشياء هو الجو ، وذلك أن الأشياء كلها فيه . وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء^١ .

والملاحظ في هذه القضية ، أن أبا رشيد - وإن خالف أبا القاسم في تعريف المكان - فإنه يخالف شيخه أبا هاشم في شروط المكان وخصائصه . فهو - أبو رشيد - في أول الكلام يرد على أبي القاسم ، ثم يأتي رده - أو ربوده - على أبي هاشم ... فيقول : ذهب شيوخنا إلى أن المكان ما يعتمد عليه الجسم الثقيل ، على وجه يقله ويمنع اعتماده من توليد الهوي . وقال شيخنا أبو القاسم^٢ : إن المكان ما أحاط بغيره من جميع جوانبه . وهذا أيضاً خلاف في عبارة ، وهو اسم المكان : على ماذا يقع . والصحيح ما قاله شيوخنا ، لأن أهل اللغة لا يصفون القنسوة المحيطة بالرأس بأنها مكان للرأس ، ولا يصفون القميص المحيط بالإنسان بأنه مكان له . ألا ترى أنهم لا يقولون إذا نزع الإنسان قميصه أنه فارق مكانه ، ولو وصفوا القميص بأنه مكان له ، لكانوا يقولون فيه إنه متمكن في القميص ، كما يقولون متمكن على الأرض ، ولا شبهة في أنهم لا يقولون في القنديل المعلق به أنه في مكان ، وإن علموا إحاطة الهواء به ، لما لم يكن متمكناً على شيء يقله ، وهذا بَيِّن^٣ .

إلى هذا الكلام ينتهي رد أبي رشيد على أبي القاسم ، لتبدأ ربوده على أبي هاشم ، فأبو هاشم يرى ضرورة وجوب أن يكون المكان الحاوي أكبر أجزاء من المحتوى ، بينما لا يرى أبو رشيد هذه الضرورة . هذا ... ولأبي هاشم دلالات يؤيد بها ما يذهب إليه ... وهي :

^١ - الأسعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٣٠

^٢ من الملاحظ - هنا - أن أبا رشيد يخاطب أبا القاسم بـ "شيخنا" تجلّة له واحتراماً رغم ما سبهما من خلاف كبير ، وذلك الأمر برياً صورة طيبة عن الحوار بين المعتزلة بعضهم ، رغم الاختلافات الفكرية التي كانت قائمة بينهم .

^٣ - يسجد : المسائل ص ١٨٨ ، ١٨٩

* أن الحجر العظيم ، لما كان أكبر أجزاء من اليد الحاملة له ، لم تعد اليد مكاناً له ، ولا يجب أن يكون هو متمكناً عليها ، بينما الأمر على عكس ذلك تماماً بالنسبة للذئابة ذات الجسم الصغير ، قياساً باليد ... " فالحجر العظيم لا يجوز أن يكون متمكناً على يد الواحد منا ، لأنه أكبر منها ، والذئابة يجوز أن تتمكن عليها ، لأن اليد أكبر منها " ^١ .

* الهواء لا يحمل الحجر ، والحجر لا يستقر في الهواء ، لأن الهواء أقل أجزاء من الحجر وكتلته ... " فالحجر لا يقف في الجو ، لأن ما يلاقيه من الهواء أقل جزء منه " ^٢ .

* أن المكان لو صار أقل جزء من المحتوى أو من المتمكن ، لم يصح أن يقله ... " فالمكان إذا لم يكن أكبر من المتمكن ، كان ما في المتمكن من الاعتماد رافعاً له ، فلا يصح ، والحالة هذه ، أن يقله " ^٣ .

ويورد أبو رشيد ردوده على هذه النقاط موضحاً عدم ضرورة وجوب أن يكون المكان أكبر جزء مما فيه ... فيقول : فإن قيل : فهل يجب أن يكون المكان أكبر جزء من المتمكن ؟ قيل له : لا يجب ذلك ، وقد كان شيخنا أبو هاشم يذهب إلى أنه يجب أن يكون أكبر من المتمكن ^٤ .

واعترضات أبي رشيد وردوده على شيخه أبي هاشم ، هي كما يلي :

* يرى أبو رشيد أن المكان هو ما يمنع ما فوقه من الهواء . وهذا ليس ضرورياً فيه أن يكون المكان أكثر أجزاء من المتمكن ، بل كل ما يجب فيه هو أن يكون أكثر سكناً وأكثر تماسكاً ، ليصبح بذلك أن يكون مكاناً وإن قلت أجزاؤه ... فالمكان " لا يجب أن يكون أكثر أجزاء من المتمكن ، لأجل أن المكان من حقه أن يمنع ما فوقه من الهواء ، وقد ثبت أن المنع لا يقع بنفس الأجزاء ، وإنما يقع بما يحدث فيه من

^١ - أبو رشيد : المصدر السابق . ص ١٨٩

^٢ - أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

^٣ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٨٩

^٤ - أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

السكون ، فإذا كان سكوناً مكافئاً لسائر ما يتولد عن تلك الاعتمادات التي في المتمكن، صح أن يمنعه ، وإن لم تكن أجزاؤه أكثر منه ^١ .

* عدم استواء الحجر على اليد ، ليس لكون اليد - المكان - أقل أجزاء من الحجر ، بل لأن اليد ليس فيها من الكون ما يمنع الحجر العظيم من السقوط ، فإن فعل فيها من الأكوان ما يمنع الحجر من توليد هذا السقوط ، صار متمكناً على اليد . يقول أبو رشيد : إن الحجر لا يصح أن يتمكن على اليد متى لم يفعل في اليد من الأكوان ما يمنع اعتماد الحجر من توليد الهوي ، فإذا فعل ذلك ، صح أن يتمكن على اليد ^٢ .

* عدم كون الهواء مكاناً للحجر ، لا لأن الهواء أقل أجزاء ، بل لأن الهواء أقل تماسكاً ، مما مكن الحجر من أن يخترقه ، ومن ثم حدث الهوي ، مما يتعارض مع تعريف أبي رشيد للمكان ... فمما ذكره المخالفون من " أن الحجر لا يقف على الهواء ، فإنه إنما لا يقف لأجل أنه ليس في الهواء من السكون ما يقع به المنع ، لاعتماد الحجر من توليد الهوي ، لأنه يجب أن يكون في المكان صلابة ، حتى لا يجرفه الجسم الثقيل ، ولهذا إذا جمع الهواء في زق ، وحصل هناك اكتناز وصلابة ، صح أن يقف الحجر عليه ولا يرسب فيه ^٣ . ومما ذكره أبو رشيد " وأما الوجه الثالث ^٤ فبعيد ، لأجل أن المكان ، وإن لم يكن أكثر أجزاء من المتمكن ، فإنه إذا كان فيه من السكون ما يزيد على ما في المتمكن من الثقيل ، صح أن يمنعه ^٥ .

??????

ثامناً : شكل الأرض ، وعلة سكونها !

^١ أبو رشيد : المصدر السابق ، نفس الموضوع

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق ، نفس الموضوع

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ١٩٠

^٤ يقصد قول أبي هاشم : إن المكان إذا لم يكن أكبر من المتمكن ، كان ما في المتمكن من الاعتماد رافعاً له ، فلا يصح ، والحالة هذه ، أن يقله .

^٥ أبو رشيد : المسائل . ص ١٩٠

عندما نبحث هذه القضية - شكل الأرض وعلة سكونها !!! - فإننا بذلك نكون ما زلنا نبحث في الحركة والسكون ، وارتباطهما بالأجسام .

وقضية شكل الأرض هذه ، وعلة سكونها ، تُعتبر - بكل المقاييس - من القضايا التي تجاوزها العلم الحديث بمراحل ، ومنذ وقت طويل ، سواءً لما أضافته تطورات العلم وتقنياته ، أو لما اشتملت عليه هذه الأبحاث الكلامية القديمة ، في هذه القضية ، من أخطاء على الصعيدين : المناهج والنتائج .

لكننا آثرنا أن نورد هذه القضية - في ختام البحث في الطبيعيات عند أبي رشيد - رغم تجاوز العلم لها ، لما فيها من قيمة عليا ، نتبين من خلالها أن المتكلمين الأوائل قد كانوا على اطلاع شامل وواسع على التيارات العلمية التي كانت قبلهم ، أو كانت معاصرة لهم ، كما أن هذه القضية تبين لنا مدى انفتاح الفكر الكلامي الإسلامي على التيارات الثقافية والعلمية ، الوافدة منها والقائمة ، مما أعطى للبيان الكلامي قوةً ، جعلته يعايش ملابسات وقته وزمانه ، ولا يتقهقر ليختبئ في الغيبات حيناً ، أو يلتمس من " النقل " حلاً لمشكلات علمية ، لم ينزل هذا " النقل " بشأنها ، حيناً آخر .

ويعرض أبو الحسن الأشعري صورةً عن هذه الاختلافات التي قد كانت قائمة بين المتكلمين في هذا الأمر ... فيقول : قال قائلون من أهل التوحيد ، منهم أبو الهذيل وغيره : إن الله ، سبحانه ، سكن الأرض وسكن العالم ، وجعلها واقفة لا على شيء . وقال قائلون : خلق الله ، سبحانه ، تحت العالم جسماً صغاداً ، من طبعه الصعود ، عمل ذلك الجسم في الصعود كعمل العالم في الهبوط ، فلما اعتدل ذلك وتقام ، وقف العالم ووقفت الأرض . وقال قائلون : إن الله ، سبحانه ، يخلق تحت الأرض ، في كل وقت ، جسماً ثم يفنيه في الوقت الثاني ، ويخلق في حال بقائه جسماً آخر ، فتكون الأرض واقفةً على ذلك الجسم ، وليس يجوز أن يهوي ذلك الجسم في حال حدوثه ، ولا يحتاج إلى مكان يقفه ، لأن الشيء يستحيل أن يتحرك

في حال حدوثه ويسكن . وقال قائلون : إن الله ، سبحانه ، خلق الأرض من جسمين : أحدهما ثقيل ، والآخر خفيف على اعتدال ، فوقفت الأرض لذلك ^١ .

وأبو رشيد ، في قضية شكل الأرض : هل هي كرية أم مسطحة ؟ ، يعطي لنفسه قدراً أكبر من حرية القول برأي مستقل تماماً عن شيخه أبي هاشم ، ذلك أن أبا هاشم لم يجزم بأمر من الأمرين : هل الأرض كرية الشكل أم مسطحة ، وإن كان أبو هاشم يميل إلى القول بكون الأرض كرية ^٢ ، ذلك في حين نجد أبا علي يذهب إلى القول بأن الأرض مسطحة ، في حين يجزم أبو القاسم بأن الأرض كرية .

يقول أبو رشيد : ذهب شيخنا أبو علي إلى أن الأرض مسطحة وليست بكرية ، وتوقف في ذلك شيخنا أبو هاشم ، ويميل إلى القول بأنها كرية ، وأما شيخنا أبو القاسم فإنه يذهب إلى أن الأرض كرية ^٣ .

ويقول الحسن بن متوية : اختلف الشيوخ في شكل الأرض ، فقال أبو علي : هو مسطح وليس بكري ، وقد توقف أبو هاشم ، وكلامه إذا نكر سكون الأرض ، يقتضي أنه قائل بأنها كرية الشكل ، لأنه يقول إن نصف كرة الأرض يختص باعتماد سفلًا . وأما أبو القاسم فقد قطع بأنها كرية ^٤ .

وإذا كان أبو رشيد يعطي لنفسه الحرية ليقول بأن الأرض مسطحة ، فإننا نجد - في هذه المسألة - لا يبلل على رأيه هذا ، بقدر ما يعرض ، في كثير من السطور ، لرأي القائلين بالقولين : القول بكرية الأرض ، والقول بسطحية الأرض ، مع إيراد ما يؤيد كل قول من القولين ، وذلك كله يرينا انفتاح أبي رشيد على ثقافات الغير وعلومهم .

وقد بدأ أبو رشيد ببيان ما به يصح القول بأن الأرض ليست كرية ، وهو في ذلك يورد ثلاث دلالات :

^١ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٢ ، ٢٣

^٢ - أبو رشيد : المسائل ص ١٨ ، ١٠٠ ، ابن متوية : التذكرة ص ٥٣٦ ، ٥٣٩

^٣ - أبو رشيد : المسائل ص ١٠٠

^٤ - ابن متوية : التذكرة ص ٥٣٦ ، ٥٣٧

* أن الأرض لو كانت كرية الشكل ، لكان يجب تساوي بُعد أطرافها من سائر جهات الفلك ، ولكان يجب أن نرى الشمس عند الشروق وعند الغروب كما هي عند الظهيرة ، وقت أن تكون الشمس عمودية على الأرض ، بمعنى أن الأرض " لو كانت كرية ، وكانت في وسط الفلك ، على الحد الذي يذهبون إليه ، لكان بعدها عن سائر جهات الفلك بُعداً واحداً ، وكانت تجري مجرى نقطة وضعت في وسط الدائرة ، في أن بعدها من سائر أجزاء النقطة بُعداً واحداً ، ولو كان كذلك ، لكان يجب أن لا نرى الشمس عند الطلوع والغروب ، كأنها أكثر مما تُرى إذا بلغت كبد السماء . وعلى موضوع مذهبهم ، يجب أن يكون بعدها من الأرض إذا بلغت في وسط السماء ، كبعدها عند ما تطلع ، وإذا كان كذلك ، فالواجب أن لا تُرى كأنها أكبر في حال الطلوع وكأنها أصغر عند حصولها في وسط السماء " ^١ .

* أن كروية الأرض تمنع ثبات مياه البحار والأنهار وتجعلها سيلاناً دائماً !!! ، لكن أبا رشيد - مع إirاده هذه الدلالة - يرد عليها وينقضها ، حيث يذهب إلى أنه بالإمكان الرد على هذا القول بأن على الأرض مواضع مقعرة ، مما يجعل الماء يثبت ولا يسيل ، على الرغم من كروية الأرض ... فالأرض " لو كانت كرية ، لكانت المياه لا تثبت في البحار ، وكانت تسيل عنها " ^٢ ... لكن يمكن " أن يُقال رداً على هذا القول بالقول : إن في الأرض مواضع كثيرة فيها تقعر ، فيثبت الماء فيها ، وإن كان شكل الأرض كروياً " ^٣ .

وهذه الدلالة الثالثة سمعية ، وفيها يعتمد أبو رشيد على قول الله تعالى " والأرض بعد ذلك دحاها " ^٤ ، ليقول بأن الأرض قد دحاها الله تعالى ، أي بسطها . لكنه في مواضع أخرى يرد على هذا القول ، بأنه من الجائز أن يكون كلام الله تعالى - في هذه الآية الكريمة - مقصوداً به بعض الأرض لا كل الأرض ، حيث في الأرض

^١ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٠٠ ، ١٠١ .

^٢ - أبو رشيد : المسائل . ص ١٠٠ .

^٣ - أبو رشيد : المصدر السابق . ص ١٠١ .

^٤ - سورة النازعات : آية رقم ٣٠ .

مواضع مسطحة . فيمكن القول - من ثم - بأن نحاهما أي بسطها " إن الله تعالى أراد بعض الأرض ، وفي الأرض مواضع مسطحة ، ولا يمنع تخصيص ذلك إذا دل الدليل عليه " ^١ .

ثم نجد أبا رشيد يعرض - بعد ذلك - رأي القائلين بكروية الأرض ، ويورد ما من شأنه نصرته ما يذهبون إليه ، وذلك في نقاط ... منها :

* أن أرسطو يذهب إلى القول بأن الأرض كرية ، لإمكان إيصال أطراف الأرض بالمركز بطريقة واحدة مستوية ، مما يعني أن بُعد جميع الأطراف - أو نقاط المحيط - واحدة بالنسبة للوسط أو المركز ، وذلك الأمر من خصائص الأشكال الكرية .

يقول أبو رشيد : إن أرسطو قد نكر أن الذي يدل على ذلك ^٢ أنه وجد آخر الأرض ؛ على مقدار ثقلها ، يسلك إلى المركز ، ما لم يمنعها مانع ، بالطبع سلوكاً مستوياً ، وكذلك سلوكها بأجمعها ، لو توهمناها خارجة عن المركز . قال : فلما كان سلوك آخر الأرض من جميع النواحي إلى المركز سلوكاً مستوياً ، كان بُعد جميع النواحي من الوسط سواء ، والشكل الكائن على هذه الصورة كروي ^٣ .

* أن كسوف القمر يتخذ شكلاً كريباً ، ومعلوم لنا أن الأرض هي علة كسوف القمر ، فلما كان الكسوف كريباً ، كانت علة الكسوف كرية كذلك . بمعنى أنه " لما كانت علة كسوف القمر هي ستر الأرض له ، وحيلولتها بينه وبين الشمس ، وقد وجدنا القمر ينكسف على هيئة الكرة ، فلو كان ما يستره غير كروي ، لكان ستره غير كروي " ^٤ .

^١ - أبو رشيد : المسائل ، ص ١٠١

^٢ - في كتاب : السماء والعالم ، المقالة الثانية

^٣ - أبو رشيد : المسائل ، ص ١٠١

^٤ - أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ١٠٢

* أن ظهور أنواع من الكواكب وعدم ظهور أنواع منها ، يدل على أن الأرض كرية ومحدبة ، لأننا "إذا انتقلنا إلى ناحية الفرقدين ، استبان لنا نوع من أنواع الكواكب وخفي عنا نوع منها ، وذلك لتحجب الأرض وكونها كرية" ^١ .

* أن عدم كروية الأرض يعني طلوع الشمس على سطحها كله دفعة واحدة ، لأن الأرض "لو كانت مسطحة ، لكان طلوع الشمس على أهل الأرض في وقت واحد" ^٢ . ثم - بعد ذلك - نجد أبا رشيد وهو يقول : قد بان الآن أن الأولى أن يقال إن الأرض مسطحة ^٣ !!!

والأرض عند البصريين والبغداديين ساكنة ^٤ !!! ورغم أن المدرستين - البصرية والبغدادية - تتفقان على أن الأرض ساكنة ، إلا أن الخلاف الكائن بينهما يقع في "علة سكون الأرض" ^٥ !!! فالبغداديون يرون أن علة سكونها وقوعها في نقطة المركز من الفلك ، والفلك من سائر جهاتها مرتفع . والبصريون يرون أن علة سكونها أن الله تعالى سكنها حالاً بعد حال .

يقول أبو رشيد : ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الأرض يجوز أن يقال إنها سكنت ، لأن الله تعالى يسكنها حالاً بعد حال ، ويجوز أن يقال إن النصف التحتاني منها يختص باعتماد صعوداً ، والنصف الفوقاني يختص باعتماد سفلاً ، وتكافؤ الاعتمادان ، فلذلك وقفت . وقال شيخنا أبو علي : إنما وقفت لأجل أن الله تعالى يسكنها حالاً بعد حال . وقال شيخنا أبو القاسم : إن الأرض إنما سكنت لأنها حصلت في المركز من الفلك ، والفلك من سائر جهاتها مرتفع ^٥ .

??????

١- أبو رشيد : المصدر السابق . ص ١٠٣
٢- أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع
٣- أبو رشيد : المصدر السابق . ص ١٠٤
٤- أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٠
٥- أبو رشيد : المسائل . ص ١٩٢ . ١٩٥

الفصل الثالث :

المشكلة الإنسانية عند أبي رشيد النيسابوري

obeikandi.com

الفصل الثالث :المشكلة الإنسانية عند أبي رشيد النيسابوري

أولاً :البنى والقدر

ثانياً :العلوم والاعتقادات

ثالثاً :النظر والاستدلال

رابعاً :الإرادة والشهوة

obeikandi.com

أولاً : البنى والقدر

obeikandi.com

أولاً: البنى والقدر

١ - الإنسان

الحياة وعلاقتها بالبدن

الموت وعلاقته بالبدن

ب - ماهية القدرة الإنسانية ، وعلاقتها بالعدل الإلهي

القدر غير متجانسة

القدرة وعلاقتها بالفعل المباشر والمتولد

ج - العجز وعلاقته بالفعل الإنساني

د - المنع والممنوع وعلاقتها بالفعل الإنساني

هـ - الأخذ والترك وعلاقتها بالاختيار الإنساني

ثانياً: العلوم والاعتقادات

١ - العلم ووسيلته

ب - التقليد وعلاقته بالاعتقاد وسكون النفس

ج - العلم المكتسب وعلاقته بالاضطرار

د - المعارف وعلاقتها بالمقاصد

هـ - المعرفة الاستدلالية والإقرار الكلامي وعلاقتها بالعقيدة

و - العلم بقدم الله تعالى وعلاقته بالعلم بكونه تعالى خالقاً للأشياء

ز - الشك وعلاقته بالظن والاعتقاد

obeikandi.com

أولاً: النبي والقدر :

١- الإنسان :

ليس لدينا شك في أن أبا رشيد - ومن خلال قراءة أفكاره وتوجهاته - قد كان في كل بحوثه الكلامية والفلسفية ، ينظر إلى الإنسان باعتباره نقطة الاهتمام التي تدور حولها ، ومن أجلها ، كل الدراسات والأبحاث ، ولقد كان شأن أبي رشيد في ذلك ، شأن باقي أفراد المدرسة الاعتزالية ، اعتبار " المشكلة الإنسانية " هي القضية الأولى ، والمسألة الأهم ، التي وضعوا لأجلها أصولهم الخمسة .

ونؤكد أن هذا الرأي يصدق على فكر أبي رشيد ، الذي يتناول عالم الشواهد ، كما يصدق - تماماً - على فكره الذي يتناول عالم الغيب ، فما كان بحث أبي رشيد في المسائل الطبيعية ومتعلقاتها كالجوهر والعرض ، وما شابهما من مسائل فيزيائية طبيعية ، إلا للوصول إلى القول بوجود إله مغاير لمخلوقاته الكائنة والفاصلة ، وذلك كله يعتبر تمهيداً للكلام في العلاقة بين الله تعالى وبين الإنسان ، وما يترتب على ذلك من دراسات كلامية ، على قدر كبير من الدقة والطرافة ، تتعلق بالقدرة والصلاح والأصلح وحرية الإنسان ، إلى غير ذلك من المسائل التي تتعلق بالكلام عن التوحيد وقضايا الإنسان ، سعيًا وراء تأكيد حريته وقدرته ، اعتماداً على كونه موجوداً عاقلاً يحمل تبعات ما يمل به عليه عقله . ومن هنا فقد صح القول بأن البحث في قضايا الإنسان يعتبر هو قضية القضايا عند أبي رشيد . وهذا - عندنا - أغلب الظن ، إن لم يكن جملة اليقين^١ .

وحقيقة الأمر ، فنحن لا نجد رجال المعتزلة قد اتفقوا على تعريف " جامع مانع " حين أراحوا أن " يحلوا " الإنسان به ، ويعرفوه من خلاله^٢ .

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٢١ ، د. سعيد مراد : مدرسة البصرة . ص ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، د. سعيد مراد : أبي متوية . ص ٤٠٨ ، د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان . القاهرة ١٩٧٥ م ص ١٩٥
^٢ القاضي عبد الحبار : المعنى . ج ١١ " التكليف " ص ٣١٠ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٢٥ : ٢٨

فعلى حين يذهب البعض إلى اعتبار أن الإنسان هو الروح ، نجد آخرين يذهبون إلى القول بأن الإنسان جمع من الجسد والروح معاً : فليس الجسد وحده هو الإنسان ، وليست الروح وحدها هي الإنسان ، ولكن الإنسان هو الجسد والروح معاً . ومن ناحية أخرى ، يذهب البعض إلى اعتبار أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، فهو واحد ، وقد جعلوا ذلك الجزء هو القلب .

وقد اختلف المتكلمون والفلاسفة في حقيقة النفس والبدن ، ومن ثم في حقيقة الإنسان : ما هو؟ ومن ثم فقد صار صحيحاً أن يقال إنه " إما أن يكون جسماً ، أو عرضاً سارياً في الجسم ، أو لاجسماً ولا عرضاً سارياً في الجسم . فأما القسم الأول ، وهو أنه جسم ، فذلك الجسم إما أن يكون هو هذا البدن ، وإما أن يكون جسماً مشابكاً لهذا البدن ، وإما أن يكون جسماً خارجاً عنه . فأما القول بأن نفس الإنسان جسم خارج عنه ، فهذا ما لم يقل به أحد . وأما أن نفس الإنسان عبارة عن هذا البدن المعين والهيكل المخصوص ، فهو قول جمهور الخلق ، وهو المختار عند أكثر المتكلمين . وأما القول بأن الإنسان عبارة عن جسم مخصص موجود في داخل هذا البدن ، فالتائلون به اختلفوا في تعيين نفس ذلك الجسم على وجوه : الأول : قال بعضهم إنه عبارة عن الأخلاط الأربعة التي يتولد منها هذا البدن . والثاني : قال بعضهم إنه هو الدم . والثالث : إنه عبارة عن الدم اللطيف الذي يتولد من الجانب الأيسر من القلب وينفذ في الشريانات إلى سائر الأعضاء . والرابع : إنه الروح الذي يصعد من القلب إلى الدماغ ، ويتكيف بالكيفي الصالحة لقبول قوة الحفظ والفكر . والخامس : وهو قول ابن الراوندي ، إنه جزء لا يتجزأ في القلب . والسادس : وهو أنه جسم مخالف بالماهية للجسم الذي تتولد منه الأعضاء ، وذلك الجسم نوراني علوي خفيف ، حي لذاته ، متحرك ، ينفذ في جواهر الأعضاء ويسري فيها سريان النار في الفحم ، وسريان ماء الورد في الورد ، وسريان الدهن في السمسم . فما دامت هذه الأعضاء تبقى صالحة لقبول الآثار الفاضلة عن الجسم اللطيف الشريف ، وهو قوة الحس والحركة الإرادية ، بقي في ذلك الجسم مشابكاً لهذه الأعضاء ، وأفادها هذه الآثار الشريفة والقوى النورانية ، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب

استيلاء الأخلاط الغليظة عليها ، وخرجت عن قبول تلك الآثار ، فارق للروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح . والسابع : إن الإنسان عبارة عن أجزاء صلبة قوية باقية من أول العمر إلى آخره ، مصونة عن التبدل والتغير . والثامن : إن الإنسان عبارة عن الأعضاء الرئيسية التي لا يمكن بقاء الأعراض مع فقدانها ^١ .

هذا ... ويعرض لنا أبو الحسن الأشعري هذه الآراء في تعريفه للإنسان ، برهاناً تقدمه على عناية المعتزلة بمناقشة كل ما يتصل بأمور الروح والجسد ، من حيث هما عنصرا الإنسان ^٢ .

يقول الأشعري : قال أبو الهذيل العلاف : إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان ^٣ .

ولقد كان أبو الهذيل العلاف يفرق بين الجسد والنفس " التي هي - عنده - عرض كسائر أعراض الجسم " ^٤ .

كما كان أبو الهذيل يذهب إلى اعتبار " النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عرض ، وأنه يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، تعويلاً على قوله تعالى " الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها " ^٥ .

ثم يقول الأشعري : وحكي أن قوماً قالوا : إن البدن هو الإنسان ^٦ .
ثم يقول حاكياً عن أبي بكر الأصم ^٧ : قال أبو بكر الأصم : إن الإنسان هو الذي يرى ، وهو شيء واحد لا روح له ، وهو جوهر واحد ، ونفسي إلا ما كان محسوساً

^١ - فخر الدين الرازي : المطالب ج. ٧ ص ٢٥ : ٢٧

^٢ - علي فهمي خشيم : الجبائيان . ص ١٨٠ وما بعدهما

^٣ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج. ٢ ص ٢٥ ، ٢٦

^٤ - علي فهمي خشيم : الجبائيان . ص ١٨٠ ، ١٨١

^٥ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج. ٢ ص ٢٠ ، والآية الكريمة من سورة الزمر : رقم ٤٢

^٦ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج. ٢ ص ٢٥

^٧ - من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة - هو - يقول القاضي عبد الجبار - أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم ، وكان جليل القدر ، يكاتبه السلطان . قيل : كان يصلي ومعه في مسجده بالبصرة ثمانون شيخاً ، وهو أحد من له الرئاسة . ولأبي الهذيل معه مناظرات ، وكان أبو علي الجبائي لا يذكر أحداً =

مركزاً^١.

وواضح مما سبق أن أبا الهذيل العلاف وأبا بكر الأصم يتفقان في القول بأن حقيقة الإنسان هي حقيقة مادية ، وهذا القول يقول به معظم رجال المعتزلة ، وقد اعتمد هذا القسم من رجال المعتزلة القائلين بمادية الإنسان ، اعتمدوا على قول الله تعالى " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر " ^٢ ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، يقول الأشعري حاكياً عن بشر بن المعتز : قال بشر بن المعتز : إن الإنسان جسد وروح ، وإنهما جميعاً إنسان ، وإن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح ^٣ .

ثم يقول ، حاكياً عن النظام : قال النظام : إن الإنسان هو الروح ، ولكنها مداخل للبدن مشابكة له ، وإن كل هذا في كل هذا ، وإن البدن آفة عليه ، وحبس وضاعط له ^٤ . وواضح من هذا الكلام أن الإنسان جمع بين ما هو روحي وما هو مادي ^٥ .

وإذا كان الذاهبون إلى القول بوحادية الشخص الإنسان الجسمية معتمدين على الدليل السمعي في قوله تعالى " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين " ^٦ ، فإن الذاهبين إلى القول بثنائية الإنسان الجسمية والروحية ، معتمدون - كذلك - على الدليل السمعي ، في قوله تعالى " وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من خمأ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين " ^٧ .

= في تفسيره إلا الأصم ، وإذا ذكره قال : لو أخذ في فقهه ولغته لكان خيراً له . وأخذ عنه ابن علية . انظر : القاضي عبد الجبار . المنية والأمل . ص ٥٢

^١ الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٢٦

^٢ سورة المؤمنون : الآيات رقم ١٢ : ١٤

^٣ الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٢٥

^٤ الأشعري : المصدر السابق . ج ٢ ص ٣٦

^٥ د. البير نصري : فلسفة المعتزلة . ج ٢ ص ٨١

^٦ سورة المؤمنون : آية رقم ١٢

^٧ سورة الحجر : الآيات رقم ٢٨ ، ٢٩

ويمكن التأكيد على أن القول بمادية الإنسان ، إنما جاءت تأثراً بالفلسفة الرواقية ، تأسيساً على أن " كثيراً من الآراء الرواقية ، ممتزجة بأفكار أفلاطونية جديدة ، كانت موجودة عند كثيرين من فلاسفة الإسلام ، كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي ، ولكن ربما كان أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق في نظريات علم الكلام ، وخاصة عند كثيرين من شيوخ المعتزلة " ^١ .

إلا أن القول الآخر ، والذي يدل على ثنائية الشخص الإنسان الجسمية والروحية ، يعتبر الأقرب إلى الروح الإسلامية ، مما جعله مقبولاً لدى جمهور المسلمين ، وتنبأه كثير من أئمة الإسلام : كابن تيمية وابن القيم ^٢ .

يقول ابن القيم : النفس جسم مخالف لهذا الجسم المحسوس ، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ، ينفذ في جوهر الأعضاء ، ويسري فيها سريان الماء في الورد ، وسريان الدهن في الزيتون ، والنار في الفحم . فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف ، بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية ، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها ، وخرجت عن قبول تلك الآثار ، فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح ^٣ .

وواضح من النص السابق ، أنه كما يقترب - النص - من التصور الإسلامي الذي يقر بجسمية الإنسان وروحيته ، فإنه يقترب - كذلك - من التصور اليوناني للجسم ؛ فعلى حين جعل الفيثاغوريون النفس متعالية غير متصلة بالأجسام ، وكذلك أفلاطون ، ذهب أرسطو إلى القول بأن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة

١. د. عثمان أمين . الفلسفة الرواقية . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٧١م ط٢

ص ٢٨٢

٢ السراج الطوسي : اللمع . القاهرة ١٩٦٠م ص ٥٥٤ وما بعدها

٣ ابن القيم : الروح . تحقيق . د. محمد أنيس عبادة . مكتبة نصير . القاهرة ١٩٧٩م

ص ٢٩٠

بالقوة . وهذا معناه الاعتراف بثنائية الإنسان الجسمية والروحية ، مثلما ذهب إليه ابن القيم ، وجعل الحياة مرهونةً بسلامة الأعضاء للقيام بوظائفها كاملة^١ .

??????

الحياة وعلاقتها بالبدن :

وعن إشكالية الحياة وعلاقتها بالبدن ، يعرض لنا أبو الحسن الأشعري آراء المعتزلة في هذه القضية ... فيقول : منهم من زعم أن القتل عرض يحل في القاتل ، والحياة جسم لطيف يحل في جسد المقتول ، وإنما يضاد الحياة الموت الذي هو جسم يمنعها من الحس ، الذي هو خاصتها ، فبهذا سُمي موتاً ، وهو موت وميت ، كما أنها حياة وحي . وزعم أن الإمامة ، التي هي إدخال الله عز وجل الجسم المضاد لها عليها ، تكون وحسها قائم ، كما أن القتل ، الذي هو إدخال ذلك الجسم أيضاً عليها ، يكون وحسها قائم^٢ .

لكن قول ابن القيم ، وأرسطو وفلاسفة المسلمين ، بأن الحياة مرهونةً بسلامة الأعضاء للقيام بما يحب أن تقوم به من أعمال وحركات ، هذا القول ينكرنا بما ذهب إليه - قبل - أبو الهذيل العلاف ، من جواز سلب النفس أو الروح ، دون سلب الحياة ، ما دامت أعضاء البدن سليمة^٣ .

١- ابن سينا : الشفاء " النفس " ، تحقيق . د. جورج قنوتاي . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٥ م ص ١٠ ، د. عبد الرحمن بدوي : أرسطو . دار القلم . بيروت ١٩٨٠ م ط ٢ ص ٢٣٦ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . دار المعارف . القاهرة . ص ١٥٦ ، د. محمود قاسم : في النفس والعقل . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٤٥ م ط ٢ ص ٩١ ، د. يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية . دار النهضة العربية ١٩٦٥ م ص ٢٠٧ ، الفجر الرازي : المطالب العالية . ج ٧ ص ٢٥ وما بعدها
٢- الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ١٠٩
٣- ابن سينا : الشفاء " النفس " . ص ١٠ ، ابن القيم : الروح . ص ٢٩٠ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٢٠ ، د. عبد الرحمن بدوي : أرسطو . ص ٢٣٦

وقد سبق وعلمنا أن أبا الهذيل العلاف ، في قوله هذا ، قد كان معتمداً على الدليل السمعي في قوله تعالى " الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها " ^١ . وبالعودة إلى أبي رشيد ، في معالجته لهذه المشكلة المتعلقة بالإنسانيات ^٢ ، نجد أنه يرفض جعل استمرارية الحياة مرهونة باستمرارية التغذية - كما أراد أبو القاسم - وإذا كان التغذية تقوية لأعضاء البدن ، فإن هذه الأعضاء لا بد وأن تهرم وتتلطف ، مما يجعلها بنية غير مؤهلة لتلقي آثار النفس أو الروح ، ومن ثم ينعم شرط دوام اتصال النفس بالبدن - والذي يعني عدم وجود الحياة ، إذ اتصال النفس بالبدن هو الحياة - ذي الآلات العاطبة ، هذا رغم أن الغذاء قد يكون في أحسن حال وخير كيف ^٣ .

يقول أبو رشيد : زعم أبو القاسم أن حياة الحيوان المحتاج إلى الغذاء لا تثبت إلا أن يتغذى ، مادامت هذه طبائعها . وعند شيوخنا أن الحياة ليست الغذاء ، والدليل على صحة ما قالوه ، أن الجال في ذلك يختلف في الحيوانات ، فيتغذى بعضها بما هو سم قاتل للآخر ، فالحنظل يتغذى به الطيبي . وبعد ... فإن أحوال الحيوان ، إذا منع من

^١ - سورة الزمر: آية رقم ٤٢

^٢ يعرض أبو رشيد في كتابه "المسائل في الخلاف" بحوثه في مبحث الإنسان ، وذلك بعد أن عرض لنا آراءه وآراء مخالفيه في قضايا العالم الطبيعي . وفي مبحث الإنسان ، يعالج أبو رشيد مسائل تتصل بمعنى الحياة والموت ، وماهية الإنسان ، تمهيداً لأن يعرض لنا - وبأسهاب شديد - معالجاته لقضايا القدرة ، وهي - كما يعلم دارسو علم الكلام والفلسفة - قضايا تقليدية ، توسعت دائرتها من خلال ذلك الصراع الفكري العنيف الذي قد كان بين المعتزلة والأشاعرة ، وفي ذلك يعرض أبو رشيد تصورات في إمكانية وصف الإنسان بالقدرة من عدمه ، وإذا استطاع الإنسان أن يفعل ، فهل يقدر على الترك في أن ؟ وهل هذه القدرة تقع قبل الفعل أم في وقته ؟ وكذلك يعرض أبو رشيد مسائل وقضايا العلم والتقليد ، مبرزاً موقفه العقلاني الراض اعتبار التقليد علماً ، ويصل أبو رشيد إلى قضية عقدية معرفية في أن واحد ، حين يذهب إلى القول بأن معرفة الله تعالى تعد بوحيداً ، وأن معرفته سبحانه قديماً هي الأصل في اعتقاده تعالى خالقاً للأشياء والكائنات . ويخلص أبو رشيد من ذلك كله إلى القول بأن المعرفة مرهونة بالدليل العقلي والتعويل عليه ، كما يدرس أبو رشيد في هذا المبحث الإنساني قضايا الإرادة والشهوة والنفار والإدراك . انظر في تفصيل ذلك : أبو رشيد النيسابوري : المسائل في الخلاف . مواضع مختلفة .

^٣ الفخر الرازي : المطالب العالية . ج ٧ ص ٢٥ : ٣٧

الغذاء ، تختلف في مروتها ، ولو كان ذلك موجباً لما اختلفت ، كما لا يختلف في انتقاء الحياة عند بطلان البنية المخصوصة^١ .

وواضح من إشارة أبي رشيد إلى " البنية المخصوصة " أنه يجعل البدن ذا الأعضاء المخصوصة المستعدة لاستقبال آثار النفس ، شرطاً لاستمرار الحياة ، والتي هي العلاقة بين هذه " البنية المخصوصة " والنفس . ولعل هذا أن يذكرنا بتعريف فلسفي وكلامي عن الجسم ، بـ " أنها - النفس - كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة " بمعنى أن الجسم المؤهل لقبول النفس ، هو الجسم الطبيعي صاحب الأعضاء المخصصة لممارسة الحياة .

لكن فناء هذه البنية المخصوصة يعني انعدام الصلة بين البدن وبين النفس ، لكنه لا يعني فناء النفس ، فـ " الإنسان عبارة عن جوهر مجرد مغاير لهذا البدن ، والنفس باقية بعد موت البدن ، ولما بينا بالدليل أن النفس جوهر مجرد ، كان قولنا : النفس باقية بعد موت البدن ، مفرعاً على هذا الأصل^٢ .

??????

الموت وعلاقته بالبدن :

وإذا كانت " البنية المخصوصة " المؤهلة للأخذ عن النفس ، هي شرط استمرارية الحياة ، فإن إعدام هذه " البنية المخصوصة " ليس نتيجة لورود الموت^٣ . ويعرض لنا أبو رشيد هذه المسألة ، نافياً كون الموت سبباً لنفي الحياة عن البدن ، إذ أنه يعتبر الموت غير معنى ، وأن الموت ليس ضداً للحياة . وإذا كان الموت ليس ضداً للحياة ، ومن ثم فهو ليس النافي لها ، فإن سبب انتفاء الحياة عن البدن ، يكون

^١ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٤ .

^٢ الفخر الرازي : المطالب العالية ، ج ٧ ص ٢١٢ .

^٣ الموت عند أبي رشيد ليس معنى ولا عرضاً ، بينما هو عند أبي القاسم عرض ، وقد توقف أبو هاشم في هذه المسألة ، وإن كان أميل إلى ما يذهب إليه أبو رشيد . انظر : أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٢٥ ، الفخر الرازي : المطالب العالية ، ج ٧ ص ٢١٢ .

تبعاً لانعدام خصائص البدن ، مما يجعله عاطلاً من أسباب الاتصال بالنفس ، وهذا ما يسميه أبو رشيد " التفريق " ... فقد ذهب أبو القاسم إلى أن " الموت معنى ، وأبو هاشم ربما توقف في إثبات الموت ، وربما قوي نفيه . والصحيح عندنا - يقول أبو رشيد - أن ننفي الموت ، والذي يدل على أن الموت ليس بمعنى ، أن إثبات معنى غير مدرَك لا يمكن ، إلا أن يكون هناك حكم موجب عنه أو حالة ، وتجويز خلاف ذلك يؤدي إلى الجهالات ، وقد ثبت أنه لا حكم يتوصل به إلى إثبات الموت ، إلا انتفاء الحياة عن المحل " ^١ .

ثم يعرض رأي مخالفه ، ويعرض رده عليهم ، فيقول : فإن قيل : قد عرفنا أن الحياة عند التفريق تنتفي ، وعلمنا أنه لا ينفيها ، فلا بد من معنى آخر يحصل مع التفريق ، يكون ضدّاً للحياة ونافياً لها . قيل له : إن التفريق ينفي ما تحتاج الحياة في الوجود إليه ، فيكون نافياً لها بواسطة ^٢ .

فاذا خُير أبو رشيد بين القول بـ " عرضية الموت " أو بكونه - الموت - معنى ، وبين القول بعدم ضدية الموت للحياة ، نجده وهو يرفض جعل الموت ضدّاً للحياة ، حتى لو سلمنا بكونه عرضاً ومعنى .

وأبو رشيد له ، في هذه القضية ، تدليلات على درجة راقية من الطرافة والدقة والمنطقية ، وتظهر لنا من خلالها قدرة أبي رشيد على الحجاج والرد على الخصوم بإيراد الأدلة وإقامة الحجج والبراهين :

ويعتمد أبو رشيد في رفضه كون الموت ضدّاً للحياة ، على القول بأن الضد تجوز عليه المثلية ، اعتماداً على وجوب إيجاد صفة جملة ، على عكس ما يوجب الضد الآخر ، وهذا القول متناقض ، لأن الجملة كالشيء الواحد ، ولخاصية الحياة ، نجد أن أجزاء الجسم الحي تشكل شيئاً واحداً ، ومن هنا فكل ما صير الأجزاء في حكم الشيء الواحد ، وجب أن يكون مثلاً لا ضدّاً .

^١ - أبو رشيد : المسائل . ص ٢٣٥

^٢ - أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

يقول أبو رشيد : ذهب أبو القاسم إلى أن الموت معنى يضاد الحياة ، وأبو هاشم حين أثبت الموت معنى ، قال إنه لا يضادها . فالذي يدل على أن الموت إن كان معنى لا يجوز أن يضاد الحياة في الحقيقة ، أنه لو كان ضدًا لعاد إلى أن يكون مثلها ، لأن ذلك الضد لا بد من أن يكون موجباً لصفة الجملة ، بالعكس مما توجبه الحياة ، ولا توجب صفة للجملة إلا والجملة كالشيء الواحد ، فيجب أن يكون أنما صارت كالشيء الواحد به ، ولا يمكن إثبات معنى غير هذا الضد أثر في أن يصير الجملة كالشيء الواحد ، وقد ثبت أن الحياة ، لأمر يرجع إلى جنسها ، تصير الأجزاء في حكم الشيء الواحد ، فكل ما شاركه في هذه القضية ، يجب أن يكون مثلها ، فلذلك قلنا إنه لو كان ضدًا لها ، لكان الضد مثلًا^١ .

وفي موضع آخر ، يعتمد أبو رشيد ، في نفيه كون الموت ضدًا للحياة ، على أن الضد يجب أن يكون في غير حاجة إلى ما لا يحتاجه الضد الآخر ، وإلا التبس المتضاد بما لا يتضاده ، بمعنى أنه " لو كان الموت مضادًا للحياة ، لافتقر إلى كل ما تفتقر إليه الحياة ، لأن ذلك من حكم الضدين ، إذ لو افتقر أحد الضدين إلى ما لا يفتقر الضد الآخر إليه ، لالتبس المتضاد بما لا يتضاده ، إذ كان لا يمكن القطع على أن وجود ذلك الضد يمتنع لأجل هذا الضد ، بل لانتفاء ما يحتاج في وجوده إليه ، فثبت أن الموت لو كان معنى ، كان لا يضاد الحياة " ^٢ .

??????

ب - ماهية القدرة الإنسانية ، وعلاقتها بالعدل الإلهي :

لما كنا قد ذهبنا إلى تقديم القول بأن الإنسان عند أبي رشيد ، ومن ثم المعتزلة ، هو محور الاهتمام ، ومحط البحث والدراسة ، كان لا بد لنا أن نقدم دراسة أبي

^١ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٢٥ ، ٢٣٦ .

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٢٣٦ ، ولمزيد عن علاقة الحياة والموت بالعدل ، انظر

أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٣٦ ، ٢٤١ .

رشيد في قضية تعتبر من أدق القضايا اتصالاً بالجانب الإنساني ، وتعلقاً به من ناحية ، وبالإرادة الإلهية والذات المقدسة من ناحية أخرى ، ألا وهي قضية الفعل الإنساني ، وعلاقة ذلك بحرية الإنسان ، ومن ثم مسؤوليته ، وعلاقة ذلك - أيضاً - بالذات الإلهية ، ومن ثم العدل في الثواب والعقاب .

ومشكلة الفعل الإنساني تناولتها الفرق الإسلامية على ثلاث صور :

- * أصحاب حرية الإرادة . وهم الذين يقولون بأن الإنسان له قدرة واستطاعة ، فهو قادر خالق لأفعاله وقادر عليها ... " فقد حدث في زمن المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة ، من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم ^١ ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة ^٢ .
- * أصحاب مبدأ الجبر . وهم الذين يقولون بأن الإنسان مجبر في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة أصلاً ، وقد ذهب الجبرية إلى " نفي القدرة ، وزعموا أن ما يُسمى

^١ - هو الجعد بن درهم، القائل بنفي الجبر، وكان قولاً ترفضه الدولة الأموية، وترصد القائلين به، مستترين بتأويلات دينية. وقد قتل الجعد هذا بأمر من هشام بن عبد الملك، على يد عامله على العراق: خالد القسري، الذي صلى الأضحى، ثم قال للناس: اذهبوا فضحوا، تقبل الله منكم، وإني مضح بالجعد، ثم نزل من على المنبر فذبحه (هكذا!!!) والتاريخ يبين لنا أن خالداً هذا كانت أمه، وبيعت، نصرانية، وكان سبباً لعلي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، وقد بنى خالد لأمه مكاناً في قبلة المسجد، وكان يضرب لها بالناقوس، لدرجة أن بعض الشعراء ذمه وهجاه... فقالوا فيه :

ألا قطع الرحمن طهر مطية	أتتنا تهادى من دمشق بخالد
فكيف يؤم الناس من كانت أمه	تدين بأن الله ليس بواحد
بنى ضيعة فيها النصاري لأمه	ويهدم من كفر منار المساجد

والغريب أن خالداً هذا حبس شهوراً بأمر من يوسف الثقفي، إلى أن قتله يوسف. ولعلنا نلاحظ - هنا - أن قتل الجعد كان تدبيراً سياسياً، جعل الدين ستاراً عليه تقية وتمويهاً. انظر لمزيد من التفصيل، القاسمي: تاريخ الجهمية، ص ٣٦، ٤٣، ٤٤، ٤٧، هبة الله بن الحسن اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ج ٢، ص ٢١٢، محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، ص ٢٤١، ٢٤٦، أبو العرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق: سمير جابر، دار السكر، ص ١٠٢، ج ١، ص ٤٠٢، ج ٢، ص ٢٢، ٢٣، محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٦١ وما بعدها

١ - ي: الفرق بين الفرق، ص ١٤

كسباً للعبد ، أو فعلاً له ، فهو على سبيل التوسع والتجوز في الإطلاق ، والحركات الاختيارية والإرادية بمثابة الرعدة والرعشة " ^١ .

* أصحاب مبدأ التوسط . وهم أهل السنة ، الذين يذهبون إلى القول بأن الله تعالى " هو الخالق وحده ، ولا يجوز أن يكون هناك خالق سواه ، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم ، وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها ، حسننها وقبيحها ، خلق الله تعالى ، لا خالق لها غيره ، فهي منه خلق وللعباد كسب " ^٢ و " فعل القادر القديم خلق ، وفعل القادر المحدث كسب ، فتعالى القديم عن كسب وجل ، وصغر المحدث عن الخلق وذل " ^٣ .

جاء في " الانتصار " لن القول بالعدل فيه " أن الله تعالى لا يحب الشر والفساد ، وهو بريء من ذلك ، ولا يخلق ولا يفعل إلا ما فيه مصلحة العباد ، وأفعال العباد منسوبة إليهم يفعلونها بقدرة خلقها الله فيهم ، ولهم استطاعة قبل الفعل " ^٤ .

ومعلوم لنا أن الأصل لثنائي من أصول المعتزلة الخمسة هو أصل العدل ، وهو ألصق الأصول بهذه القضية ، وقد وضعوه بشأنها في المقام الأول ، لأنه كان من الضروري أن يبحث المعتزلة هذه القضية ويردوا على الجبرية ^٥ ، ذلك لأن المعتزلة

^١ - الجويني : الشامل . ص ٢١٥ ، د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية . ص ١٢٥ ، ١٢٦

^٢ - الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . تحقيق . محمد زاهد الكوثري . مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٦٣ م ص ١٤٤ ، د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب . ص ١٢٩ ، ١٤٨

^٣ - البيهقي : الاعتقاد على مذهب السلف . القاهرة ١٩٨٤ م ص ٧٤ ، الفخر الرازي : المطالب العالية . ج ٩ ص ٣١ ، د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٤٠٨ : ٤١٠

^٤ - الحياط : الانتصار . ص ٢٢

^٥ - الجبرية . هم القائلون بنفي الفعل حقيقة عن العبد ، وإضافته إلى الله تعالى . ويمكن الإشارة إلى أن هناك جبرية غالية ، لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، وجبرية متوسطة ، وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً . انظر : الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٨٥ ، التهانوي : الكشف . ج ١ ص ٢٨٢

تذهب إلى القول بخلق الإنسان لأفعاله ، وبأن الله تعالى غير قادر بقدرة محدثة ، وأنه تعالى غير خالق لأفعال العباد^١ .

وعن قضية أفعال العباد وعلاقة الله تعالى بهذه الأفعال ، يذهب الفخر الرازي إلى أن مذهب الأشعرية هو أنه "عند تحريك هذا القلم ، خلق الله تعالى أربعة أعراض ، ليس منها عرض سبباً للآخر ، بل هي متقارنة في الوجود لا غير . العرض الأول . إرادتي أن أحرك القلم . والعرض الثاني . قدرتي على تحريك القلم . والعرض الثالث . نفس الحركة الإنسانية ، أي حركة اليد . والعرض الرابع . تحريك القلم . لأنهم زعموا أن الإنسان إذا أراد شيئاً ففعله فقد خلقت له الإرادة ، وخلقت له القدرة على فعل ما أراد ، وخلق له الفعل ، لأنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ، ولا أثر لها في الفعل"^٢ .

هذا ... ويذهب الرازي إلى القول بأن أفعال العباد كلها بتقدير الله ، وأن العبد غير مستقل بالفعل أو الترك ، تأسيساً على قوله بأن "كل موجود إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، أو لا يكون . والقسم الأول هو الله تعالى ، والقسم الثاني هو كل ما سواه ، وهذا القسم تكون حقيقته قابلة للعدم ، وقابلة للوجود : أما كونها قابلة للعدم ، فلأن حقيقته إن لم تكن قابلة للعدم ، كان واجب الوجود لذاته ، وكنا قد فرضنا أنه ليس كذلك ، وهذا خلف ، وأما كونها قابلة للوجود ، فلأننا فرضناها موجودة ، ولا شك أن أفعال العباد قسم من الممكنات ، فوجب القطع بانتهائها في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته"^٣ .

هذا ... ويحاول الرازي الاستناد إلى أدلة سمعية ، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، كرم الله وجهه ، فيروي عنه أنه "خطب فقال : وأعجب ما في الإنسان قلبه ، فإن سنح له الرجاء ، أنله الطمع . وإن هاج به الطمع ، أهلكه الحرص . وإن

^١ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٢٢٩ ، القاضي عبد الجبار : المغني ج ٨

^٢ "خلوق" ص ٣٣٢ ، الفخر الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٢٨

بحايط : الانصار ، ص ٢٤ ، د. سعيد مراد : ابن متوية ، ص ٤١٣

- الفخر الرازي : المطالب العالية ج ٩ ص ٣١

نجر الرازي : المصدر السابق ج ٩ ص ٣٣ ، ٣٤

ملكه اليأس ، قتله الأسف . وإن عرض له الغضب ، اشتد به الغيظ . وإن أسعده الرضى ، نسي التحفظ . وإن ناله الخوف ، شغله الحذر . وإن أصابته مصيبة ، قصمه الجذع . وإن وجد مალًا ، أضغاه الغنى . وإن عضته الفاقة ، شغله البلاء . وإن جهده الجوع ، قعد به الضعف . فكل تقصير به مضر ، وكل إفراط له مفسد ^١ . ثم يعلق الرازي على ماسبق ، فيقول : هذا تصريح من أمير المؤمنين - رحمه الله - بأن أفعال الجوارح مترتبة على أفعال القلوب ، وأن أفعال القلوب مترتب بعضها على بعض ، ترتباً ضرورياً ، لا مجال للعبد في قطع بعضها عن بعض ^٢ .

وعن علاقة هذه القضية بكل الجانبين : الجانب الإنساني ، والجانب الإلهي ، يقول الدكتور محمد عمارة : أصل العنل هو الخاص بمبحث الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان ، والتعديل والتجوير بالنسبة للذات الإلهية ، وكل ما يتصل بهذه القضية من جزئيات وتفصيلات . وفي إطار هذا الأصل كان الصراع الفكري والعملية بين القائلين بالعنل والتوحيد ، وبين المجبرة ساسة كانوا أم مفكرين . وهذا الأصل يعني إثبات القدرة والمشية والاستطاعة للإنسان ، ونسبة أفعاله إليه ، على سبيل الحقيقة لا المجاز ، ومن ثم اعتبار الجزاء من ثواب وعقاب ، جزاءً وفاقاً لما قدمته يد الإنسان المكلف من أعمال ، ومن ثم نسبة العنل إلى الذات الإلهية ونفي الجور عنها ، على عكس الذين قالوا بالجبر ، ونفوا عن الإنسان الحرية والاختيار ^٣ .

وإذا كان الله تعالى غير قادر بقدرة محدثة ، فإن المعتزلة يرون أن الأفعال الاختيارية توجد وتقع بالقدرة الحادثة ، وهذه القدرة الحادثة هي قدرة العبد ، وبذلك تكون أفعال العباد مقدورة لهم ، ليتحملوا مسؤولية فعلهم ، إذ لا يجوز توبيخ العبد أو الثناء عليه بما لا يقع منه ، فإذا كانت الأفعال بخلق الله تعالى ، لبطلت قاعدة التكليف

^١ الفخر الرازي : المطالب العالية . ج ٩ ص ٤٥ ، ٤٦ .

^٢ الفخر الرازي : المصدر السابق . نفس الموضوع ، الأشعري : الإبانة . ص ١٦١ ، ١٨١ .

٣٢٥ ،

^٣ د. محمد عمارة . المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية . ص ٤٦ .

والمدح والذم والثواب والعقاب^١. إذ أن " الأمر والنهي ، وغيرهما من الأحكام ، من أقوى الأدلة على حرية الإنسان في أن يفعل أو لا يفعل . وهذا يعني أن الاستدلال بطريقة الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام الراجعة إلى الأفعال ، لا تستقيم إلا إذا ثبت أن الإنسان فاعل على الحقيقة ، إذ لو لم تكن محدثين للفعل ، لما حسن الأمر والنهي وغيرهما من الأفعال "٢ .

وبذلك يكون الفعل الإنساني خالصاً للإنسان ، وليس محدثاً فيه ، مما يفتح الطريق - من المنظور الاعتزالي - أمام القول بحرية الإنسان - ومن ثم قدرته على تحمل مسؤولية فعله - على المستوى الفيزيقي والميتافيزيقي ، كما أن هذا المنظور الاعتزالي يقيم فصلاً ضرورياً بين الفعل الإنساني بشقيه : الحسن والقبيح ، أو الخير والشرير ، وبين الفعل الإلهي بشقه الواحد : الحسن أو الخير^٣ .

يقول أبو الحسين البصري : اعلم أن كل قادر ، بما يعلمه كل عاقل ، أنه قادر مميز ، فإنه يقدر على إيجاد الأفعال على كل وجه من قبح وحسن ووجوب وغير ذلك ، وكل قادر فإنا نجوز منه فعل الحسن ، إلا من أخبر الله ورسوله أنه لا يفعله ، فأما القبيح ، فإن الله تعالى لا يفعله لحكمته ، ولا تفعله ملائكته لأنها معصومة منه^٤ .

وعند تعرض أبي رشيد لقضية الفعل الإنساني ، وارتباطه بالقدرة ، يضع شروطاً لصحة وقوع هذا الفعل عن هذه القدرة ، إذ لا بد - عنده - من وجود الآلات التي تعين على إيقاع الفعل من قبل الإنسان ، وهذا ما يسميه أبو رشيد " التتام الأجزاء " . وهنا يبين لنا أبو رشيد معنى القدرة ، ومعنى الصحة ، ومعنى العافية ، مساوياً بين معنى كل من الصحة والعافية ، جاعلاً القدرة معنى غير هذين المعنيين ،

^١ القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، القاضي عبد الجبار : فصل الاعتزال . ص ١٩٩ ، الفخر الرازي : المطالب العالية . ج ٩ ص ٩ ، د. عاطف العراقي : تحديد في المذاهب . ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

^٢ د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٤١٩ .

- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٤ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ٢٠٨ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٤٠ ، ٢٨٠ ، أبو سعيد : الديوان . ص ٩٣ : ١٠٠ .

بو الحسن البصري : المعتمد في أصول الفقه . ج ١ ص ٢٤٢ .

إذ يجوز حصول الصحة على أعم وجوهها ، وتكون القدرة - رغم ذلك - منفتحة غير كائنة .

يقول أبو رشيد : اعلم أن أبا القاسم قال في القدرة إنها هي الصحة الزائدة . وأراد بها العافية لا التمام الأجزاء . واعلم أن العافية ، إن لم يُرد بها اعتدال المزاج وزوال الأمراض ، لم تُعقل ، والمعقول من اعتدال وتساوي المزاج تساوي الحرارة والبرودة والبيوسة والرطوبة ، ولا تجوز أن تكون هذه المعاني لصحة وجودها في الجمد واستحالة وجود القدرة فيه ، ولأن هذه المعاني لا تتعلق بالغير ، والقدرة تتعلق بالغير ، وإن أراد بالعافية زوال المرض ، فذلك نفى ، والقادر يكون قادراً لوجود معنى^١ .

ونرى أبا رشيد - وإن وضع تأثيره بشيخيه الكبيرين : أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار ، وذلك في مجال الإلهيات والطبيعات - فإنه في مجال بحوث الإنسان تتضح استقلاليتته وقلة أخذه عن أبي هاشم وقاضي القضاة ، فإن قاضي القضاة عندما تعرض لقضية الفعل الإنساني ، جعل من شروط ذلك الفعل المشيئة والقدرة القبلية ، ثم جعل من الضروري " احتياج الفعل إلى الآلات والقدرة وارتفاع الحواجز"^٢ .

وفي ذلك يجعل أبو رشيد من شروط الفعل الإنساني التمام الأجزاء^٣ .

وعن عين هذه القضية ، يقول أبو الحسن الأشعري : واختلف المعتزلة : هل الاستطاعة هي الصحة والسلامة ، أم غير الصحة والسلامة ؟ فقال أبو الهذيل ومعمر والمردار : هي عرض ، وهي غير الصحة والسلامة . وقال بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس وغيلان : إن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وخلوها من الآفات^٤ .

??????

^١ - أبو رشيد : المسائل . ص ٢٤١ ، ٢٤٢

^٢ - القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ٣٩٩ ، ٣٠٠ ، الإيجي : المواقف . ج ٢ ص ٩٩

^٣ - أبو رشيد : المسائل . ص ٢٤١

^٤ - الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٣٩٩ ، ٣٠٠

القدر غير متجانسة :

عند أبي رشيد ، في هذه المسألة ، رأيان جديران بالاعتبار ، إذ أنه ، أولاً ، يذهب إلى القول باختلاف القدر وعدم تجانسها ، لأن الإرادة - عنده - لا تصح باللسان ، كما أن الكلام - عنده - لا يصح بالقلب ، ومن ثم فالقدر عند أبي رشيد مختلفة غير متجانسة ، وهو ، ثانياً ، يذهب إلى القول بإحالة وجود قدرتين لمقدور واحد ، أو بمعنى آخر ، وجود مقدور واحد لقادرين . وفي هذا الرأي ما فيه من تنزيه راق للذات الإلهية عن مشاركة الفعل الإنساني بشوائبه وسقطاته ، فيما سوف نعرض له بعد قليل .

وعن اختلاف القدر يقول أبو الحسن الأشعري : اختلفت المعتزلة : هل القدرة التي يكون بها الكلام باللسان ، هي التي يكون بها المشي بالرجل أم لا ؟ فقال قائلون : القدرة التي يكون بها الكلام باللسان ، هي التي يكون بها المشي بالرجل ، ومحلها واحد ، وإنما امتنع الكلام بالرجل ، لاختلاف الموانع . وقال قوم : القدرة على الكلام غير القدرة على المشي ، ومحل كل قدرة غير محل القدرة الأخرى ، فقدرة المشي في الرجل ، وقدرة الإرادة في القلب ، وقدرة النظر في العين^١ .

ثم يقول في موضع آخر : قال قائلون : القدر كلها من جنس واحد ، وقد يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي ، وإن لم يتجانس المقدور عليه . وقال قائلون : لا يجوز أن تكون قدرة الكلام من قدرة المشي^٢ .

وعن اختلاف القدر ، يقول أبو رشيد : القدرة على المشي مخالفة للقدرة على الكلام ، لأن الإرادة لا تصح باللسان ، ولا الكلام بالقلب ، وعندنا أن القدر مختلفة^٣ . ويدلل أبو رشيد على صحة مذهبه هذا في اختلاف القدر ... فيقول : والذي يدل على ذلك - اختلاف القدر - أن البعض لا ينوب مناب البعض فيما يرجع إلى ذاته ، لأن الذي يصح ببعضها ، يستحيل بالأخرى^٤ .

^١ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٠٥

^٢ - الأشعري : المصدر السابق ج ١ ص ٣٠٦

^٣ - ابن رشد : المسائل ص ٢٤٣

كما أن أبا رشيد يدلل على كون القدر غير متجانسة اعتماداً على أن الضد ينفي كل الأضداد الأخرى ، فلو كانت القدر غير مختلفة ، لوجب إذا انتفت قدرة ، أن تنتفي باقي القدر ، إذ انتفاء الشبيه يوجب انتفاء كل الأشباه . بمعنى أن القدر " لو كانت غير مختلفة ، لكان يصح أن ينفيها عجز واحد ، لأن حالها مع الكل سواء " .^٢

وهذا الكلام عن اختلاف القدر ، وما سيليه من كلام عن عدم جواز وجود مقدر واحد لقادرين ، واختصاص كل قدرة بمقدورها ، يعتبر - فيما نرى ، وبدرجة ما - عن الارتباط اللازم والضروري بين الأسباب والمسببات ، وذلك نتيجة لما ذهب إليه المعتزلة من القول بأن الفعل الصادر من الإنسان يكون مقدوراً له ، إما بالمباشرة ، وإما بالتوليد^٣ .

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٤٢

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٤٤

^٣ الفعل المباشر . ما كان مباشراً من العبد ، كما يمشي الماشي ، ويقوم القائم ، ويقعد القاعد . وأما الفعل المتولد ، فهو الفعل الصادر عن العبد ، ولكن بواسطة ، كأن يلقي المرء حجراً على آخر فيقتله . انظر . القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٨١ ، القاضي عبد الجبار : المعنى . ج ٩ "التوليد" . ص ٢٧ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٩٢ ، د . عاطف العراقي : البرعة العقلية . ص ١٦٥ ، د . سعيد مراد : ابن متوية . ص ٤٢٢ ، وإذا كان هذا هو موقف المعتزلة من الفعل الإنساني ، فإن موقف الأشاعرة على غير ذلك ، إذ أنهم يذهبون إلى القول بأن العبد غير مستقل بفعله ، لا بالفعل ولا بالترك . ويقدم لما الفخر الرازي تدليلاته على كون العبد غير مستقل بنفسه سواء بالفعل أو بالترك ... فيقول : القادر على الفعل المخصوص ، إما أن يصح منه الترك ، وإما أن لا يصح . والقسم الثاني يقتضي أن تكون تلك القدرة مستلزماً لذلك الفعل ، وعند حصول تلك القدرة يجب الفعل ، وعند فقدانها يمتنع الفعل ، فكان القول بالخير لازماً . وأما القسم الأول فيقول : لما كانت تلك القدرة صالحة للفعل والترك ، كان رجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على مرجح ، أو لا يتوقف . والقسم الثاني يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر لا لمرجح ، وذلك يلزم منه نفي الصانع ، وأيضاً فعلى هذا التدبير ، يكون وقوع الفعل بدلاً عن الترك محض الاتفاق ولم يكن مستنداً إلى العبد ، فيكون الخير لازماً . وأما القسم الأول ، فنقول : ذلك المرجح إما أن يكون من العبد ، أو من غيره ، أو لا منه ولا من غيره ، ولا جائز أن يكون من العبد ، وإلا عاد التقسيم الأول فيه ، ويلزم إما التسلسل وإما الخير . والقسم الثالث ، فنقول : أيضاً باطل ، لأنه يقتضي حوار حدوث الشيء لا لمحدث ولا لمؤثر ، ويلزم منه نفي الصانع ، ويلزم منه أيضاً القول بالخير على ما بيناه ، ولما بطل هذان القسمان ، ثبت أن ذلك المرجح إنما حدث بإحداث الغير ، فنقول : ذلك المرجح إنما يكون مرجحاً إذا اقتضى رجحان جانب الفعل على جانب الترك ، وعند حصول هذا الرجحان يجب الفعل ، وذلك لأن طرف الترك حال كونه مساوياً لطرف الفعل ، كان ممتنع الرجحان ، فحال حصوله مرجحاً أولاً أن يصير ممتنع الرجحان ، وإذا صار لمرجوح ممتنعاً ، صار الراجح واجباً ، ضرورة أنه لا خروج =

وفي ذلك يقول الدكتور عاطف العراقي : إن الذين يصعدون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرة - كالأشاعرة - ينكرون الترابط الضروري بين السبب والمسبب ، ويصعدون بهذا الترابط مباشرة إلى الله ، فهو الذي خلق لنا عادة ما بأن يترتب على هذا الفعل المعين فعل معين ، وهو القادر على خرق العادة في أي وقت يشاء . وهذا على العكس من نظرة الفريق الذي يسلم بحرية الإنسان - المعتزلة - وأنه يؤثر في مجرى الحوادث^١ .

أما القول بعدم وجود قدرتين لمقدور واحد ، أو وجود مقدور واحد لقادرين ، فيقول فيه أبو رشيد : إنما أحلنا تعلق القدرتين بمقدور واحد ، لما في ذلك من وجوب كون مقدور واحد لقادرين^٢ .

وهذه العبارة ذات الكلمات القليلة ، تبرز لنا بعداً عقدياً تنزيهياً يتعلق بالذات الإلهية تعلقاً مباشراً ، إذ أنه يعني استحالة أن يقدر الواحد منا ، والله تعالى ، على خلق الفعل الإنساني ، مما يفسح المجال رحباً أمام القول بأن الإنسان هو القادر على الفعل الإنساني ، وهذا ما يعرف عند رجال المدرسة الاعتزالية بـ " دليل التمانع"^٣ تأكيداً على حرية الإنسان ، وعلى قدرته على الاختيار ، والفعل والترك ، خلقاً لأفعاله ، وتحملاً لمصيره ، قبالة من ينكرون ذلك كله ، ويسئون الظن بالإنسان ،

= عن البقيضين ، فثبت أن صدور الفعل عن العبد موقوف على أن يفعل غيره فيه هذا المرجح . انظر . الفخر الرازي : المطالب العالية . ج ٩ ص ٢١ : ٢٢ ، ٤٦ ، ٥٧ ، ج ٢ ص ٧٢
١- د. عاطف العراقي : تحديد في المذاهب . ص ٥٠ هامش ٢ ، وعن علاقة السبب بالمسبب ، يقول أبو رشيد : إن السبب إذا حصل ، والمحل محتمل ، ولا مانع يمنع من التوليد ، فالواجب أن يولد المسبب . وليس في هذه المسألة شبهة . انظر . أبو رشيد : المسائل . ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، القاضي عبد الجبار : المغني . ج ٩ " التوليد " ص ١٦١
٢- أبو رشيد : المسائل . ص ٢٤٤ ، ٢٤٥

٣- القول بالتمانع يقوم أساساً على القول إنه إذا أراد الله تعالى فعل فعل ، وأراد العبد عدم فعل هذا الفعل ، للزم عن ذلك أمر من ثلاثة أمور : إما أن يقع مراد الله تعالى ومراد العبد معاً ، وهذا معناه وقوع النقيضين ، إذ الله تعالى يريد الفعل والعبد يريد إعدام الفعل وإما أن لا يقع المرادان معاً ، فيرتفع النقيضان . وإما أن يقع مراد أحد القادرين ، فيكون معنى هذا أن تتقدم قدرة القادر الآخر . انظر . القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢١٧ ، ٢١٨ ، القاضي : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٧٩ ، أبو رشيد : الديوان . ص ٦٢٥ ، أبو رشيد : المسائل . ص ٢٣٠ ، الإيجي : المواقف . ج ٢ ص ٢٥٢ ، الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد . ص ٤٢

ولا يعتقدون فيه أكثر من مجرد آلة أو أداة مجبرة على الفعل ... إن فعلت ، والترك ... إن تركت .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، ترى المعتزلة أنه لا يجوز ، عقدياً ، القول بأن الله تعالى ، وتقدسست أسماؤه ، عن ذلك علواً كبيراً ، يستحق النعم لاشتراكه في فعل العباد ، وأفعال العباد منها القبيح ، ومنها الناقص ، ومنها الظالم ، والله سبحانه متعال ومنزه عن القبح والنقص والظلم . ولهذا فهم يقولون : فإن قال قائل : أتقولون في أفعال العباد إن الله جل وعز لم يخلقها ؟ قيل له : نعم . بل هي من جهتهم واقعة حادثة ، والدليل على ذلك ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقدرهم . وأيضاً ، فلأنهم يمدحون على الحسن من فعلهم ، وعلى القبيح يذمون ، فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب ، ونذم من يفعل الظلم والسرقة ، ولا يحسن منا مدح أحد على كونه وهيبته ، ولا نذمه على طوله وصورته^١ . و : وأيضاً ، نحن نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقدر وارتفاع الحواجز ، لأنه إذا أراد أحد الرمي والإصابة ، فلا بد له من قوس وآلة ، وأن لا يكون بينه وبين المرمى حاجز ، وأن يكون عالماً ، وأن يكون قوياً ليبلغ الرمي بشدة اعتماده . ولو كان من فعل الله ، لما احتاج إلى ذلك ، لأنه تعالى ، فيما يفعله ، لا يحتاج إلى هذه الأمور ، تعالى الله عن ذلك^٢ . و : وأيضاً ، فلأن فاعل ذلك مذموم ناقص سخي ، في العقول ظالم ، فإن كان تعالى هو الفاعل لكل ظلم ، لوجب نذمه ، وأن يوصف بأنه ظالم . وهذا كفر من قلته ، لأن الأمة ، بأسرها ، تقول إن من وصف الله بأنه ظالم فقد كفر ، لا بالقول ، لكن بالمعنى ، ومعناه أنه فعل الظلم ، فمن قال ذلك فهو كافر إذن^٣ . و : وأيضاً ، فلو كانت هذه الأفاعيل الله خلقها لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقبحت المسائلة والمحاسبة والمعاقبة ، لأنه تعالى لا يجوز أن

^١ القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٨ .

^٢ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ، نفس الموضوع ، د . سعيد مراد : ابن متوية

ص ٤١٨ .

^٣ القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٨ .

يأمر بما لا يفعله ، وينهي عما خلقه . والنبي كيف يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان ، والله تعالى هو الخالق للكفر فيهم ، والمانع لهم عن الإيمان ؟ ومن يأمر بالمعروف ، كيف يأمر به ، والمعروف ليس من فعله ؟ وكيف ينكر المنكر ، وإنما خلقه الله فيهم ؟ ولماذا نجاهد الأعداء ، والله خلقهم لذلك ؟ وكيف يحسن من الله تعالى المسألة والمحاسبة ، وجميع ما وقع من الأفعال هو الذي خلقه ^١ ؟

لكن هناك من ينكر وقف أفعال العباد على العباد ، ويجعلها منسوبة لله تعالى ، وهم في ذلك يقولون : لو لم يكن الله تعالى موجداً لأفعال العباد ، لامتنع كونه تعالى عالماً بها قبل وقوعها . والمتكلمون متفقون على أن الله تعالى عالم بها قبل وقوعها ، فيلزم القطع بأنه تعالى موجد لهذه الأفعال ^٢ .

??????

القدرة وعلاقتها بالفعل المباشر والمتولد :

يقيم أبو رشيد تفرقة ضرورية بين قدرة الله تعالى ، وبين قدرة العبد - الإنسان - فيجعل الأخيرة تنصف بالمحدودية ، وبأنها تتعلق بجزء واحد من جنس واحد لفعل واحد في وقت واحد ، هذا ... وقد جوز أبو رشيد أن تتولد عن هذا الفعل الواحد أفعال كثيرة ، تكون كثرتها ، أو قلتها ، على حسب حال الجسم الذي تتولد فيه الأفعال . ذلك عكس القدرة الإلهية القديمة ، إذ أنها قدرة لا متناهية .

يقول أبو رشيد : لا يجوز أن يوجد بالقدرة الواحدة ، في الوقت الواحد ، أكثر من فعل واحد مباشر ، ويجوز أن توجد أفعال كثيرة متولدة ، في الوقت الواحد ، وتكثر هذه الأفعال وتقل ، على حسب حال الجسم الذي تتولد فيه ، في صلابته واسترخائه وثقله وخفته ^٣ . و : والذي يدل على صحة ما ذكرناه ، أن القدرة لو تعدت في التعلق عن جزء واحد من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد ولا حاصر ،

^١ القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ٢٠٩ ، الشريف المرتضي : إنقاذ البشر من الجبر والقدر . تحقيق . د. محمد عمارة . ضمن رسائل العدل والتوحيد . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١ م ج ١ ص ٣٧٤ : ٢٩٠

^٢ الفخر الرازي : المطالب العالية . ج ٩ ص ٥٧

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٤٦

لوجب أن تتعلق بما لا يتناهى ، ولو تعلقت بما لا يتناهى مما هذا سبيله ، لوجب أن لا يقع التفاضل بين القادرين ، وأن يصح منا ممانعة القديم^١ .

??????

ج - العجز وعلاقته بالفعل الإنساني :

هذه المسألة وقع بسببها خلاف بين المعتزلة . وقبل أن نعرض لمذهب أبي رشيد في مسألة العجز وعلاقته بالقدرة على الفعل ، وهل يقع التضاد بينهما ، أم أنهما - فقط - مختلفان وليسا متناقضين ؟ وهل العجز هو المرض أم لا ؟ نقول : قبل أن نعرض لهذا كله ، لا بد - أولاً - من النظر في إرث المعتزلة في هذه المسألة ... فقد " اختلفت المعتزلة في العجز : يقول الأصم : إنه هو العاجز ، وليس له عجز غيره يعجز به . وقال أكثر المعتزلة : العجز غير العاجز . وقال عباد : العجز غير الإنسان ، ولا أقول غير العاجز ، لأن قولي : عاجز خبرٌ عن إنسان وعجز^٢ . ثم اختلفوا في علاقة العجز بالفعل : هل العجز عجز عن شيء أم لا ؟ على مقالتين : فزعم عباد أن العجز لا يقال إنه عجز عن شيء ، وإن القوة لا تكون قوة على شيء . وقال أكثر المعتزلة : العجز عجز عن الفعل^٣ . ثم اختلفوا في العجز وعلاقته بزمنية الفعل . فاختلف الذين أثبتوا العجز عجزاً عن الفعل : هل هو عجز عنه في حاله ، أو هو في حال ثانية ؟ على ثلاثة أقاويل : فقال قائلون : الإنسان يعجز عن الفعل في الثاني ، والعجز لا ينفي الفعل في حال حدوثه ، بل قد يكون مجامعاً له ، وهو عجز عن غيره . وقال آخرون : العجز - وإن كان عجزاً عن الفعل في الثانية - فإن الفعل ينتفي في حال العجز لا للعجز ، ولكن للضرورة المجامعة . وقال آخرون : العجز ينفي الفعل في حاله ، ومحال وجود الفعل مع العجز . وأجمع القائلون بأن العجز عجز عن شيء ، من المعتزلة ، أن العجز يكون عجزاً عن أفعال كثيرة^٤ .

١- أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٤٦

٢- الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٠٩

٣- الأشعري : المصدر السابق ، نفس الموضع

٤- الأشعري : المصدر السابق ج ١ ص ٣٠٩ ، ٣١٠

تلك كانت آراء المعتزلة ، بما فيها من الاختلاف والاتفاق ، ولقد كان لأبي رشيد رأي في هذه المسألة ، يقوم على رفض اعتبار العجز معنى ، ويقوم - كذلك - على رفض اعتبار المرض هو العجز لاعتبار أن المرض يختص بمحل الحركة ، ومحل الحركة ليس هو القدرة ، إذ القدرة ترجع إلى غير المحل ، هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ، نعلم أن المرض لا يضاد القدرة ، بل يضاد الصحة ، وقد علمنا أن القدرة غير الصحة والعافية^١ ، كما أننا لو اعتبرنا المرض قطعاً لعضو ما ، لما جاز أن يضاد القدرة ، لأن القطع يضاد المجاورة ، إذ أنه فصل وانفصال ، وهذان مضادان للمجاورة ، وليساً مضادين للقدرة ، ومن ثم يصبح العجز غير مضاد للقدرة . يقول أبو رشيد : كان أبو القاسم يذهب إلى أن العجز هو الزمانة والمرض ، كما أن القدرة هي الصحة والعافية . وذهب أبو علي إلى أن العجز معنى يضاد القدرة ، وإليه كان يذهب أبو هاشم أولاً ، ثم توقف فيما أملاه آخراً في كتابه " نقض الأبواب " .^٢ وقال الشيخ أبو عبد الله^٣ : إنه معنى يضاد القدرة . وقاضي القضاة قطع على نفيه . وهو الصحيح^٤ .

^١ هذه الدراسة ، ص ٢٢٦ وما بعدها

^٢ من المعروف عن أبي هاشم قدرته على التأليف ، كآبيه أبي علي الجبائي ، وذلك في شتى مجالات علم الكلام ومجالات العلوم الدينية المختلفة ، هذا ... وقد بلغ ما ألفه أبو هاشم الجبائي مائة وستين كتاباً ، ومنهم كتاب " الأبواب الكبير " وقد وضعه أبو هاشم للرد على عباد بن سليمان في كتابه " الأبواب " . انظر : جمال الدين القفطي : تاريخ الحكماء . ليبسك ١٢٣٠ هـ ص ٤٠ ، ابن النديم : الفهرست . ص ٢٦١

^٣ هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري ، أخذ عن أبي علي بن خلاد أولاً ، ثم أخذ عن أبي هاشم ، ولكنه بلغ بجدته ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم ، وما صبر على ذلك في علم الكلام ، صبر على مثله في الفقه ، فإنه لازم مجلس أبي الحسن الكرخي الزمان الطويل ، حالاً بعد حال ، ولم يحظ في الدنيا بما جرت به العادة لعلماء ، بل كان في بغداد يصبر على الشدائد وهو مكب على العلم وطلبه ، وبلغ أمره في علم الكلام أن أبا الحسن الأزرق كان يرجع إليه ، وربما حضر عنده وسمع ما يجري ، وكان من تلامذته من أهل البيت ، عليهم السلام ، أبو عبد الله الداعي ، وكان البصري يقول لغيره - الداعي - من تلامذته : لا تتكلموا في حضرة الشريف في مسألتين ، فإن قلبه لا يحتمل : مسألة النص ، ومسألة سهم ذوي القربى . وكان البصري يميل إلى علي رضي الله عنه ، ميلاً عظيماً . انظر : القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص ٨٨ ، ٩٠

^٤ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٥٠

وكعادة أبي رشيد، نجدده وهو يعرض دلالته برهاناً على صحة ما يذهب إليه... فيقول: والذي يدل على ذلك، أنه إذا لم يكن مدركاً، فلا طريق إلى إثباته إلا حالة موجبة عنه، وتلك الحال إذا لم نعلم كون الذات عليها ضرورة، فلا بد من أن يكون إلى معرفتها سبيل بحكم صادر عنها، وذلك الحكم ليس إلا تعذر الفعل، وهذا تم من غير هذه الصفة، فلا يجوز أن يكون طريقاً إليها، فالواجب أن تنفي^١.

والعجز ليس ضداً للقدرة، حيث إن "الزمانة تختص بالمحل، فلا يجوز أن تنافي ما يجمع لا إلى المحل، على أن الزمانة قد تكون بقطع الرجل، فلا يجوز أن يضاد القدرة، لأنه يضاد المجاورة، فكان يجب أن يضاد الشيء الواحد شئيين مختلفين غير ضدين. وقد تكون الزمانة أيضاً بالجفاف واليبوسة، فكيف يجوز أن تكون ضد القدرة؟^٢

والعجز ليس نافياً للفعل، ولذلك جاء القول "في كلام أبي القاسم أن العجز أنما ينفي الفعل الذي لو وجد لوجد بعده بلا فصل، وهذا خطأ، لأن العجز لو نفي الفعل لنفي كل ما كان من جنسه من فعل الله تعالى، وقد علمنا أنه يصح أن يوجد ما يفعله الله تعالى من الحركة، فكيف يجوز أن يضاد ما يفعله من الحركة؟ على أن الشيء لا ينفي ما يوجد بعده، لأن الطاريء بأن يطرأ فينفي الباقي أولى من أن يكون الباقي مانعاً للطاريء"^٣.

ومن القضايا التي تمثل قدراً كبيراً من الأهمية، ذهاب أبي رشيد إلى القول بأن القادر يجب أن يكون قادراً على الفعل وضده، إيماناً منه بحرية الإنسان وقدرته على الفعل والتصرف، لأن الإنسان - عند أبي رشيد - حر مختار، بمعنى أنه لو "كان العجز ضداً للفعل، لوجب أن يُقدر على العجز وعلى القدرة، لأن من حق القادر على شيء أن يكون قادراً على أجناس أضداده، إذا كانت له أضداد"^٤.

^١ - أبو رشيد: المسائل، ص ٢٥٠

^٢ - أبو رشيد: المصدر السابق، ص ٢٥١

^٣ - أبو رشيد: المصدر السابق، نفس الموضع

^٤ - أبو رشيد: المصدر السابق، نفس الموضع

د. المنع والممنوع وعلاقتهما بالفعل الإنساني :

ذهب البعض إلى أن تضاداً واقعاً بين المنع والممنوع من ناحية ، وبين القادر والقدرة من ناحية ثانية ، بمعنى أن الممنوع عاجز عن الفعل بشقيه : الأخذ والترك . وهذا توحيد بين المنع والعجز .

وبين لنا أبو الحسن الأشعري الخلاف في هذه القضية ... فيقول : اختلفت المعتزلة في الممنوع : هل هو قادر أم لا ؟ على أربعة أقاويل : فقال قائلون : إذا منع الإنسان من المشي بالقيد ، ومن الخروج من البيت بغلق الباب ، فهو قادر على ذلك ، مع المنع بالقيد وغلق الباب ، فالمنع لا يضاد القدرة . وقال آخرون : القدرة فيه ، ولكن لا نسميه قادراً على ما مُنع منه . وقال قائلون : بل نقول إنه قادر إذا حُل وأطلق . وقال جعفر بن حرب : الممنوع قادر ، وليس بقدر على شيء ، كما أن المنطوق جفنه بصير ولا يبصر^١ .

ومذهب أبي رشيد في ذلك ، أن المنع ليس عجزاً ، على عكس ما ذهب إليه أبو القاسم البلخي من القول بأن المنع قد يكون عجزاً ، وقد لا يكون عجزاً ، نافياً للقدرة ، لجواز كون منع مع قدرة . وموقف أبي القاسم في القولين ليس هو ما يذهب إليه أبو رشيد وشيوخه ، حيث يرى أنه " لا خلاف بين الشيوخ في أن المنع لا يكون عجزاً . ولقد اختلف قول أبي هاشم في المنع ، فقال مرة إن المنع قد يجامع القدرة ، وكل منع ينافي القدرة فإنه لا يجامعها . وأشار في هذا الوضع إلى أن المنع قد يكون عجزاً^٢ . ويقيم أبو رشيد دلالات كثيرة على قوله بأن المنع ليس عجزاً^٣ ... ومن هذه الدلالات :

* أن المنع لا بد أن يكون ضدّاً لما منعه ، بينما الفعل مخالف للقدرة لا ضد لها ، ومن ثم فما يضاد القدرة لا يجوز أن يضاد الفعل ، إذ الضد لا يضاد شيئين مختلفين غير متضادين ... ولهذا فهو يقول : القول بأن المنع عجز . لا يصح ، لأن المنع إما

^١ الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٠٨

^٢ أبو رشيد : المسائل ص ٢٥١ ، ٢٥٢

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق ص ٢٥٢ ، ٢٥٦

أن يكون ضدّاً لما هو منع منه ، أو جارٍ مجرى الضد له . ولا يجوز أن يكون العجز ضدّاً للفعل ، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يضاد شيئين مختلفين غير ضدين ، وقد ثبت أن الفعل يخالف القدرة ولا يضادها ، فلا يجوز أن يكون ما لا يضاد القدرة مضاداً لها^١ .

* القول بأن العجز ليس هو المنع من الفعل ، ومن ثم القول بأن المنع ليس هو العجز ، يعتمد - من ناحية ثانية - على القول السالف بأن القادر يقدر على الضدين ، مما يفيد أن القول بأن المنع ليس عجزاً يثبت أن الإنسان إذا منع أحداً غيره ، لجاز له أن يقدره ، لأن القادر على شيء ، لازم له أن يقدر على ضده . وهذا غير جائز . وفي ذلك يقول أبو رشيد : وبطل أيضاً على أن العجز لا يكون منعاً عن الفعل ، أن أحداً قد يمنع غيره من الفعل ، فلا يجوز أن يقال إنه يفعل فيه العجز ، لأنه لو صح أن يفعل فيه العجز ، نصح أن يفعل القدرة عليه^٢ ، ولا يمكن أن يقال إن أحداً لا يصح أن يمنع غيره ، لأننا نعلم ضرورة ، أن القوي منا يتأتى منه منع الضعيف من التصرف^٣ .

* أن الإنسان يمكن أن يكون قادراً ، مع امتناع موضوع قدرته عنه ، وهذا لا ينفي كونه قادراً ، ولو قلنا إن العجز منع ، لجاز للمرء أن يعجز عن الشيء ويأتيه ، بمعنى أن القادر منا " قد يمتنع عليه الفعل ، مع كونه قادراً ، فلو كان المنع عجزاً ، لكان قادراً على الشيء عاجزاً عنه " ^٤ .

ويلحق هذا الدليل - في معناه - بالدليل السابق ، وهو أنه إذا تساوت قدرة قارين في جنب جسم ، لتوقف الجسم ، لتساوي الطالبين ، وهنا صار كل من القارين ممنوعاً ، مع عدم انتفاء صفة كونه قادراً ، على غير صفة العجز ، إذ ليس من الجائز أن يكون العاجز قادراً ، مع جواز أن يكون الممنوع قادراً . ولهذا يقول أبو

^١ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٥٢ ، ٢٥٣

^٢ ذلك لأنه من حق القادر على شيء أن يكون قادراً على جنس ضده

^٣ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٥٣

^٤ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

رشيد : إن القادرين إذا تساوى مقدورهما ، وتجانبا جسماً ، فإن الجسم يقف بينهما ، ويكون فعل كل واحد منهما للاعتماد في ذلك الجسم منعاً للآخر من فعل ما حاوله من الحركة ، فيكون كل واحد منهما ممنوعاً ، مع كونه قادراً ، ولا يجوز أن يكون عاجزاً عما يقدر عليه ^١ .

ويعتمد هذا الدليل ، في أن المنع ليس عاجزاً ، على أن الله تعالى يمنعنا ، بما نعلمنا من العلوم الضرورية ، يمنعنا بذلك من فعل الجهل ، مع كوننا قادرين على هذا الجهل ، وهذا المنع من الله تعالى ليس تعجيزاً لنا ، لكوننا قادرين على فعل ما نحن عاجزين عنه ، وهذا لا يصح . وبهذا جاء القول " إن المنع لا يصح أن يكون عاجزاً ، لأن القديم تعالى يمنعنا بالعلوم الضرورية من فعل الجهل المضاد لها ، وهذا المنع يحل محل القدرة على الجهل ، ولا يجوز أن يقال إن هذه العلوم هي عجز ، لأن هذا يوجب أن يكون أحدنا قادراً على الشيء عاجزاً عنه ، إذ قد ثبت أنه قادر على الجهل بما يعلمه ضرورة ^٢ .

??????

هـ - الأخذ والترك وعلاقتهما بالاختيار الإنساني ^٣ :

مسألة الأخذ والترك هذه تتعلق - عند النيسابوري وشيخيه أبي هاشم وقاضي القضاة عبد الجبار - بقضية الاختيار الإنساني وحرية الإنسان في التصرف ، وهي تعني وجود حالة يكون فيها الإنسان القادر الفاعل ، في حالة لا هي فعل للفعل ، ولا هي ترك للفعل . وإذا كنا نجد أبا علي الجبائي يرفض أن يكون الإنسان لا فاعلاً للفعل ولا تاركاً للفعل ، إلا عند قيام مانع ما ، فإننا نجد الأشاعرة تذهب إلى نفس المذهب في رفض أن يكون الإنسان القادر خالياً من الفعل واللاعقل . لكن هناك خلافاً بين الموقفين : إذ أن أبا علي الجبائي يجعل رفضه لهذه القضية مشروطاً بوجود مانع ، أما الأشاعرة - ويصفهم القاضي عبد الجبار بالمجبرة - فينفون

- أبو رشيد : المسائل . ص ٢٥٤

- أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٥٥

- إمام الرازي : المطالب العالية . ج ٩ ص ٢١ وما بعدها

القضية نفيًا بآناً^١. وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار : وإن لم يستحق مدحاً ولا نماً ، ولا ثواباً ولا عقاباً ، بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئاً ، وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى في عرصات يوم القيامة ولا شيء له ولا شيء عليه ، وهذا خرق للإجماع وترك للكتاب ، فقد قال تعالى : فريق في الجنة وفريق في السعير^٢. والأصل في الجواب عن ذلك : أن لنا في هذا الباب مذهبين : أحدهما مذهب أبي علي . وهو أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الفعل والترك إلا عند مانع . ومذهبه مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة - يقصد الأشاعرة - فإنهم لا يجوزون ذلك البتة . والثاني مذهب أبي هاشم . وهو أنه يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك . وهو الصحيح الذي اخترناه^٣.

ومذهب أبي رشيد ، هو جواز خلو القادر بقدرة من الأخذ والترك ، مع ارتفاع الموانع^٤.

ونليل أبي رشيد في ذلك ، أن الحي الضعيف منا يمكنه تحريك العضو الثقيل للحي القوي دون أن يحركه هذا القوي أو يزيد تسكينه ، وهذا معناه أن القوي لم يحرك ولم يسكن ، أي أنه قد خلا من الأخذ والترك ، مع قدرته على ذلك ... فـ " القادر القوي إذا أرخى يده ، لم يتعذر على الضعيف تحريكها ، مع أنه يجد في تحريكها من الثقل والمشقة مثل ما يجد في تحريك يد الميت إذا كانت مثلها في الثقل ، فليس يخلو حال القوي من وجوه أربعة : إما أن يكون فاعلاً لكل ما يقدر عليه من الحركة في يده ، أو لبعض ما يقدر عليه ، أو لكل ما يقدر عليه من السكون ، أو لبعض ما يقدر عليه من السكون . ولا يجوز أن يقال إنه قادر أن يفعل بعض ما يقدر

^١ الإيجي : المواقف ج ٢ ص ١٠٤

^٢ سورة الشورى : آية رقم ٧

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٢٥

^٤ أبو رشيد : المسائل ص ٣٦٦ ، ونشير - هنا - إلى أن أبا هاشم بلغ من اهتمامه بقضية الاستحقاق هذه أن ألف كتاباً أسماه "استحقاق الذم" وقد خالف أبا هاشم كثيرون من المعتزلة ، علاوة على فصول أهل السنة . ولمذهب أبي هاشم تفرعات خلافية كثيرة ، لسنا نعتقد أن أبا هاشم قد كان يقصدها من وراء مذهبه هنا !! انظر : علي فهمي خشيم : الجبائيان ص ٢٤٧ ، ٢٥٤

عليه من الحركة ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يجد في تحريك يده من المشقة والتقل ما يجده في تحريك يد الميت إذا كانت في مثل ثقلها ، لأن القوي يكون معيناً له على هذا القول ، وإذا جاز أن يخلو بعض قدره من الأخذ والترك ، فيجب أن يجوز ذلك في سائر قدره . ولا يجوز أن يكون فاعلاً لبعض ما يقدر عليه من السكون ، لأنه كان يجب أن يجد في تحريك يده من المشقة أكثر مما يجده في تحريك يد الميت إذا كانت في مثل ثقلها . ولا يجوز أن يكون فاعلاً لكل ما يقدر عليه من السكون ، لأنه لو كان كذلك ، فيجب أن يتعذر على الضعيف تحريك يده ، وقد علمنا أنه لا يتعذر عليه تحريكها ، فيجب القضاء بأن هذا القادر قد خلا من فعل الحركة في يده ، وفعل السكون فيها " ^١ .

??????

^١ - أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ولأبي رشيد دلالات أخرى تأييداً لمذهبه هذا ، حيث يعالج هذه القضية بإسهاب شديد ، فيورد اعتراضات خصومه ، ثم يورد ردوده عليهم ، انظر : أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٦٧ ، ٢٨٢ .

obeikandi.com

ثانياً: العلوم والاعتقادات

obeikandi.com

يجب القول بأن أبا رشيد قد كان يعتمد في بحثه لقضية " العلوم والاعتقادات " ^١ على القول بأن العلم يعتمد - في المقام الأول - على العقل ووسائله ، التي منها النظر والاستدلال . كما يمكن القول بأن بحث أبي رشيد لهذه الإشكالية مرتبط - من زاوية ما - ببحوثه في الإلهيات ، ذلك لأن أبا رشيد ، وهو يبحث في إمكانية العلم ووسائله ، قد كان يهدف إلى الصعود من ذلك كله إلى القول بمعقولية الطبيعة ^٢ ، ومن ثم البحث في ماهية هذا الوجود وخالقه وصفاته ، التي يجب على الإنسان أن يثبتها لله تعالى ، والتي يجب نفيها عنه تعالى ، وهي تلك المشكلات التي نحسب أننا قد عالناها في الفصل الأول من القسم الثاني من هذه الدراسة ^٣ .

??????

١- العلم ووسائله :

لا يقع خلاف كبير بين أبي رشيد وخصومه في هذه القضية ، قضية العلم ووسائله ، على حسب ما أخبرنا به أبو رشيد نفسه ، إذ المعتزلة مجمعون على أن المعارف كلها عقلية ، وأن هناك توحيداً بين العقل والمعرفة ^٤ .

^١ الكلام في العلوم والاعتقادات فصل واسع ، يعالج فيه أبو رشيد ماهية العلم ، وهل يمكن اعتبار التقليد علماً ؟ وهل يمكن اعتبار معرفة الله تعالى توحيداً ؟ كما نجد أبا رشيد وهو يذهب إلى القول بأن العلم بالله تعالى قديماً ، يعد مدخلاً ضرورياً للعلم به تعالى خالقاً للأشياء والأكوان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية نجد أن أبا رشيد إذا كان لا يعتبر التقليد علماً أو نوعاً من العلوم ، فإنه يجعل الاعتماد على العقل والتعويل على دليله سبيلاً وحيداً للعلم والمعرفة . انظر : أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٢ ، ٢٨٧ ، ٢٤٤ .

^٢ يذهب أبو رشيد إلى القول بإمكانية المعرفة والعلم ، تحت ما أسماه " معقولية الطبيعة " ذلك لأن إنكار قيامهما سوف يعني أن فعل النظر غير مقدور للعباد ، ذلك لارتباط المعرفة والنظر ، إذ النظر هو وسيلة المعرفة ، ومن ثم صار النظر - عنده - من التكليف . انظر : د. سعيد مراد : ابن متوية ، ص ١٥٥ .

^٣ هذه الدراسة : ص ١١٢ وما بعدها ، وعن إشكالية العلم . انظر : القاضي عبد الجبار : المعنى ، ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ١٢ ، ١٧ ، ٢٢٥ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٤ ، ٥٠ ، البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٤ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٠ .

حسني ربه : العقل عند المعتزلة ، ص ٢٠ ، وهذا ويذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن من ليسب طرقاً للإدراك ، والإدراك يعد طريقاً للعلم ، ومن ثم فالخاصة ليست طريقاً للعلم . انظر : القاضي عبد الجبار : المعنى ، ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٦٠ ، د. سعيد مراد : ابن سينا ، ص ١٥٩ ، ١٦٥ ، ١٧٠ .

وفي العلم يقول القاضي عبد الجبار : العلم هو الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله ، وبذلك ينفصل عن غيره^١ .

هذا ... ويعرف القاضي عبد الجبار سكون النفس بقوله " سكون النفس هو التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه ، إذا رجع إليها ، بين أن يعتقد كون زيد في الدار مشاهدة ، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر الواحد من أفناء الناس ، فإنه يجد في إحدى الحالين مزية وحالة ، لا يجدها في الحالة الأخرى ، تلك المزية هي التي عبرنا عنها بسكون النفس^٢ .

وقد تسكن نفس الجاهل لما يعتقد ، ومن ثم يجعل القاضي عبد الجبار معياراً آخر للعلم ، وهو - إلى جانب سكون النفس - مطابقة الاعتقاد لما هو واقع^٣ . وأبو رشيد ، حين يذهب إلى أن العلم علم لما هو به ، وليس العلم علماً لعينه . إنما كان في ذلك الأمر يتفق مع مشايخه من المعتزلة ، وقد سبق أن علمنا أن المعتزلة متفقون على أن العقل هو مناط التكليف بالعلم ، ومن ثم لم يصر التقليد علماً ، رغم كونه من جنس العلم^٤ .

^١ القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٢ "النظر والمعارف" ص ١٢

^٢ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ، ص ١٥ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول

الخمسة ، ص ٤٦ ، ٤٧

^٣ القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٢ "النظر والمعارف" ص ١٢ ، ومن هنا يمكن القول بأن الفكر الاعتزالي يفسح المجال واسعاً للقول بحقائق الأشياء الخارجية ، احتراماً للواقع الكائن خارج النفس . ودليلنا على ذلك بحوث أبي رشيد في الجوهر والعرض والتجيز والوجود والجهة . وهي تلك البحوث التي تؤكد احترامه للواقع الحسي المادي .

^٤ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٠٢ ، ويجب أن نشير إلى أن العلوم المكتسبة لا تثبت دون العقل ، وهذا تأكيد على دور العقل في المعرفة الإنسانية ، من حيث إنه هو الذي يميز بدارية وفهم ليمنع من الوقوع في القبح ، أو الإخلال بالواجب . وواضح أن هذا المذهب هو أساس الفعل الإنساني وعلاقته بالنظرية الاعتزالية في الحسن والقبح العقليين ، ذلك لأن كل ما على المكلف فعله أو تركه ، مركز ومركب في العقول ، وإن كان الرازي لا يذهب إلى هذا المعتقد بإطلاق ، بمعنى أنه إذا كان المعتزلة يذهبون إلى القول بتحسين العقل وتقييحه ، فإن الرازي - والأشاعرة - يذهبون إلى "أن تحسين العقل وتقييحه بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل" انظر : الفخر الرازي : المطالب العالية ج ٢ ص ٢٨٩ ، ٢١٧ ، د. سعيد مراد : ابن متوية ، ص ١٨٠ ، وعن إشكالية الحسن والقبح : هل هما عقليان أم شرعيان ؟ بمعنى : هل مصدر التحسين والتقييح ذاتي متضمن فيما هو حسن وفيما هو قبيح ، أم هذا المصدر خارجي انتسابي ؟ وهذه النظرية متولدة عن مقام العقل عند المعتزلة سعياً منهم نحو ثبوتية الإثابة على الخير والعقاب =

وإلى ذلك يشير أبو رشيد بقوله " ذهب شيوينا إلى أن العلم لا يجوز أن يكون علماً لعينه ، وإنما يكون علماً لوقوعه على وجه . وقال أبو القاسم : إن العلم يكون علماً لعينه . والأقرب أن يكون الخلاف في أن العلم هل يكون علماً لعينه أم لا ، خلافاً في عبارة ، لأجل أن أبا القاسم يريد بقوله إن العلم علمٌ لعينه ، أنه عام لا بمعنى " ^١ . ثم يقول مدلاً على أن العلم علم لا لعينه ، بل لما هو عليه : لو كان العلم علماً لذاته ، لوجب أن تكون العلوم كلها متماثلة ، ولوجب أن لا يجوز أن يكون من جنس العلم ما ليس بعلم ، ولوجب القول بأنه كان لا يجوز فيما هو علم أن يوجد ولا يكون علماً ^٢ .

وعن قول أبي رشيد بأن هناك ما هو من جنس العلم ، ولا يكون علماً ، تجب الإشارة إلى أن أبا رشيد يرى أن التقليد من جنس العلم ، ولكنه - التقليد - ليس علماً ، فالتقليد - عند أبي رشيد - قد يكون من جنس العلم ولا يكون علماً " وإذا جاز أن يوجد من جنس العلم ما لا يكون علماً ، وجب أن يكون علماً لأمر من الأمور ، لأنه لو لم يكن مخصص يخصصه بهذا الحكم ، لما كان هذا بأن يكون علماً أولى من غيره ، وذلك الأمر ليس إلا وقوعه على وجه " ^٣ .

ويضع أبو رشيد شروطاً ثلاثة ، كي يمكن اعتبار الاعتقاد علماً ... وهي :

* أن تكون وسيلة هذا الاعتقاد هي النظر .

* أن تكون وسيلة هذا الاعتقاد هي استحضار النظر .

* أن تكون وسيلة هذا الاعتقاد من فعل الشخص المعتقد ، وليس أخذاً عن روايات وأخبار أحاد الناس أو جموعهم . وفي ذلك يقول أبو رشيد " ذلك لا يخلو من

= على الشر ، لكون العقل متمكناً من المعرفة فالمسؤولية فالنواب أو العقاب . عن هذا كله : انظر : الإيجي : المواقف . ج ٢ ص ٣٦٢ وما بعدها ، د. علي فهمي خشيم : النزعة العقلية في تفكير المعتزلة . الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان . طرابلس ١٩٧٠م ط ٢ ص ٦٢ ، ٦٨ ، حسني زينة : العقل عند المعتزلة . ص ٩٧ ، ٩٩

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٨٧

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

وجوه ثلاثة : إما أن يكون وقوعه عن نظر .أو عن تذكر النظر .أو من فعل العالم بالمعتقد^١ .

والى نفس هذا المعنى ، يشير القاضي عبد الجبار ، حين كلامه عن سكون النفس المفضي إلى الاعتقاد الذي هو علم ... فيقول : هناك فرق بين أن يعتقد أحد كون زيد في الدار مشاهدة ، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس^٢ . وإذا كان أبو رشيد يربط بين الاعتقاد والعلم ، فإنه - كذلك - يربط بين العلم والمعرفة ، وهذا كله في إطار العقلية الاعتزالية ، التي تجعل المعارف كلها عقلية ، ومن ثم نجد أبا رشيد يجعل من أسباب كون الاعتقاد علماً سببين :

* أن يعتقد المرء صفة ما محمولة على ذات معينة ، وهذه الذات تشتمل على صفة أخرى ، ومن ثم يختار الإنسان العلم بأن هذه الذات على صفة أخرى ، وهذا يدل على أن أبا رشيد يجعل الحسن والقبح عقليين ، تماهياً مع المذهب الاعتزالي^٣ . يقول أبو رشيد : يعلم أحدنا أن الذات ، إذا كانت على صفة من الصفات ، فإنها لا تخلو من أن تكون على صفة أخرى ، ثم يعلم أن ذاتاً معينة على تلك الصفة ، فلا بد أن يختار عنده العلم بأنه على صفة أخرى ، هذا نحو أن يعلم أن الظلم قبيح ، ويعلم أن هذا الشيء بعينه بصفة الظلم ، فعند ذلك نختار العلم بأنه قبيح^٤ .

* أن يكون هذا الاعتقاد قد جاء تذكراً باعتباره علماً ، ثم يصدق هذا الاعتقاد بالمشاهدة الآتية . وفي هذا قيل : إنه يحصل عند تذكر العلوم ، نحو أن يذكر أنه كان عالماً بأن زيداً في الدار ، ثم يفعل عند ذلك الاعتقاد بكونه في الدار في ذلك الوقت ، فهذا الاعتقاد يكون علماً ، لأنه وقع عند تذكر العلم^٥ . ثم يقول أبو رشيد ، معلقاً على

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٨٧

^٢ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٤٧

^٣ القاضي عبد الجبار : المغني . ج ٦ ق ١ "التعديل والتجوير" تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني . ص ٢١٠ : ٢١٥ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٤٥ ، د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة . مكتبة النهضة العربية . القاهرة ١٩٧٦ م ط ١ ص ٤٣٦

^٤ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٨٨

^٥ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

النص السابق : وقد خرج على مذهب أبي هاشم وجه ، هو جواز أن يقلد غيره في علمه بأن زيدا في الدار ، ثم يبقى فيه الاعتقاد إلى أن يشاهده ، فيصير ذلك علماً^١ .

??????

ب - التقليد وعلاقته بالاعتقاد وسكون النفس^٢ :

يجعل أبو رشيد من قضية سكون النفس فيصلاً يفرق به بين الاعتقاد الذي يجوز أن يكون علماً ، وبين التقليد الذي ليس علماً^٣ ، رغم أن التقليد هو من جنس العلم . وفي ذلك ذهب أبو القاسم إلى " أن الاعتقاد الذي هو تقليد يكون علماً ، إذا كان معتقده على ما هو به . وعند شيوخ الاعتزال كلهم أنه لا يكون علماً ، والذي يدل على صحة هذا ما قيل إن الاعتقاد الذي وقع على سبيل التقليد لا يقتضي سكون النفس ، فإذا لم يقتض سكون النفس ، لم يجوز أن يكون علماً^٤ .

وإذا كان سكون النفس من الدواعي التي تجعل المعتقد علماً ، فإن الشك والارتياب والتردد والاضطراب ، هي من الأمور التي تنفي عن المعتقد صفة العلم . وعند تعرض أبي رشيد لهذه القضية ، يجعل معيار الاعتقاد الصحيح في المعرفة هو العقل أو الخبر الصادق الذي يأتي به نبي معجز لمن حوله . وهذا دليل - آخر - نقدمه على مدى تقديس أبي رشيد - والمعتزلة - للدين والعقل ، ضد ما قد أثير عليهم وأشيع عنهم ، وتأكيداً على ما أسميناه " الثأر المعنوي من المعتزلة " . ولذلك فقد جعل المعتزلة الحجج التي يعتد بها في مجال المعرفة والعلم ، ومن ثم في مجال العقيدة أربعاً ... هي : حجة العقل ، وحجة الكتاب ، وحجة السنة ، وحجة الإجماع^٥ .

^١ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٨٨ ، ٢٠٠

^٢ هذه الدراسة : ص ٢٠٩ وما بعدها ، ومواقع أخرى متفرقة

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٤ ، ٥٠ ، القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ١٥

^٤ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٠٢

^٥ جولد زهر : مذاهب التفسير الإسلامي ، ص ١٥٨ ، جولد زهر : العقيدة والشرعية ، ص ٩٠ ، رينان : ابن رشد والرشدية ، ترجمة ، عادل زعير ، القاهرة ١٩٥٧ م ص ١١٨ ، الفريد جيوم : الفلسفة والإلهيات ، ترجمة د. توفيق الطويل ، ضمن تراث الإسلام ١٩٣٦ م ج ١ ص ٧٦ ، د. البير نصري : فلسفة المعتزلة ، ج ١ ص ١٢٤ ، صالح المقبل : العلم الشامخ ، ص ١٧٣ ، القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٥ " التنبؤات والمعجزات " ص ٢٨ ، القاضي عبد =

يقول أبو رشيد : فإن قيل : لم قلتم إنه لا يقتضي سكون النفس ؟ قيل له : لأن المقلد يجوز على نفسه التشكك بأبني تشكيك ، لأن من قلّد غيره أن زيداً في الدار ، يفارق حاله حال من يعتقد كونه في الدار عند الإدراك له ، أو الاستدلال بخبر نبي صحت نبوته بالمعجز عنه . ألا ترى أنه إن شك وقيل له : لعل من أخبرك كذب عليك لغرض له في ذلك . لكان عند هذا يضطرب . ولا يكون هذا حال من اعتقد بعلم عن إدراك أو عن الاستدلال بخبر نبي . فلو كان التقليد مقتضياً لسكون النفس لكان لا فرق بينهما في هذا الوجه وهذه المزية^١ .

والى نفس هذه القضية ، بتفصيلاتها ، يشير القاضي عبد الجبار بقوله " إن سكون نفس الناظر إلى ما اعتقده ، ومفارقته للجاهل والشاك والظان ، يقتضي صحة نظره ، وكذلك يظهر من الناظر ما يقتضي سكون النفس إلى الحق ، ومن المخالفين من الاضطراب والمكابرة عند محاجتنا لهم ، يدل ذلك على عدم سكون النفس لهم^٢ " .

وإذا كانت صفة سكون النفس من لزوميات المعتقد الصحيح الذي يجوز أبو رشيد كونه علماً ، فإن أبا رشيد يدل على ذلك - إلى جانب تنبيلاتة السابقة - بأن التقليد يأتي سهلاً دون مشقة أو بذل مجهود ، بينما العلم - عامةً - يستلزم الجهد والبحث والمشقة ، فإذا كان التقليد علماً ، وتساوى هو والمعتقد الصحيح - العلم - فلماذا - إذاً - بذل المجهود ؟ ... بمعنى أنه " لو كان التقليد علماً مقتضياً لسكون النفس ، فالواجب أن يكون الناظر عبثاً قبيحاً ، لأنه إذا كان الغرض بالنظر الوصول إلى المعرفة والعلم ، ويمكن ذلك من دونه ، فأى فائدة في إتعاب النفس به^٣ ؟

??????

= الجبار : فضل الاعتزال . ص ١٢٨ ، ١٥٦ ، ١٩٤ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٨٨ ، الإمام يحيى بن الحسين : حجج العقل وحجج النقل . ضمن رسائل العدل والتوحيد . ج ٢ ص ٢٢٥ ، القاسم الرسي : كتاب أصول العدل . ضمن رسائل العدل والتوحيد . ج ١ ص ٩٦ ، حسني زينة : العقل عند المعتزلة . ص ٥٤

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٣٠٢

^٢ القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٦٩

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٣٠٢

ج - العلم المكتسب وعلاقته بالاضطرار :

يوحد المعتزلة بين العقل والمعرفة ، وبين العقل والعلم ، ذلك لأن العقل عندهم

- يقول الخوارزمي - هو نوع من العلم الضروري^١ .

والمعارف عند المعتزلة نوعان :

١ - ضرورية : وهي تلك النوع من المعرفة الذي يولد الإنسان وعقله مزود به .

ب - اكتسابية : وهي تلك النوع من المعرفة الذي لا يفطر العقل عليه ، وهذا

النوع له طرق وأدلت ، وله - كذلك - وسائل تحصيله ، من حواس وما شابه ذلك .

وكلا النوعين يعتمد - عند أبي رشيد - على العقل ، ذلك لأن القاضي عبد الجبار

يقول : الغرض بالعقلي ما يكون الطريق إليه تارة باضطرار ، وتارة باستدلال^٢ .

وواضح مما سبق ، أن المعرفة الضرورية - عند المعتزلة - ليست معتمدة على

النظر والاستدلال وطرائقهما ودروبهما ، بينما المعرفة الاكتسابية تكون متولدة عن

طريق النظر والاستدلال . ولهذا نجد القاضي عبد الجبار يتخذ - في هذه القضية -

موقفاً غير موقف الجبائي الكبير - أبي علي - الذي يرى من شروط المعرفة

الضرورية أن لا يقع التناقض فيها ، وأن تكون متسقة . إلا أن القاضي عبد الجبار

يجعل هذين الشرطين شرطين في المعرفة الاكتسابية فقط ، دون المعرفة الاضطرارية

... فيقول حاكياً عن أبي علي الجبائي : إنما يعلم العلم الصحيح من الفاسد ، ما يكون

قد بني على علم الاضطرار^٣ ولم تتناقض فروعه ، وأن ما بني على الدعوى ، أو

حصل بين فروعه وبين الأصل تناقض أو تعذر ، أو وقع ما يعترض به فيه فيجب

القضاء بفساده^٤ . و : إن معنى السلامة من الانتقاض إنما يصح في المكتسب دون

غيره^٥ .

^١ الخوارزمي : مفيد العلوم ومبهد الهموم . دار التقدم . القاهرة ١٩٠٦ م ص ٥٠

، حسني زينة : العقل عند المعتزلة . ص ٢٣

^٢ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٣

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٣١٢

^٤ القاضي عبد الجبار : المغني . ج ١٢ "النظر والمعارف" ص ٢٠١

^٥ القاضي عبد الجبار : المصدر السابق . ص ١٥ ، ٢٨٠

وعندما نعلم أن المعتزلة مجمعون على أن ما هو علم ضروري ، إنما هو مخلوق من قبل الله تعالى فينا جميعاً^١ ، فإن ذلك يعد نتيجة منطقية لمذهب المعتزلة العقلاني ، الذي يجعل العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وبذلك يكون الناس جميعاً متساويين أمام الله تعالى ، لأنه - سبحانه - وهبهم كلهم ما يتساوون به أمامه ، وما يتحملون به المسؤولية كاملة أمامه تعالى^٢ ... ولذلك يقول القاضي عبد الجبار : العلم الضروري هو الذي يحصل فينا ، لا من قبلنا ، ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه^٣ .

وإلى هذا الاتجاه - عند الجبائين : أبي علي وأبي هاشم - يشير أبو رشيد ... فيقول : قال أبو هاشم في " الجامع الصغير " :^٤ : ليس يعرف كون الشيء على صفة باستدلال بأن يعلم مثله ضرورة ، ثم يرد هذا إلى مثاله ، أنه لا يعلم محدث ضرورة ، ثم يعلم حدوث غيره قياساً عليه ، ولا يعلم قادر عالم ضرورة ، ثم يقاس عليه غيره ، ولا يعلم إثبات كون ضرورة في الجسم ، ثم يقاس في إثبات سائر الأكوان عليه ، لأن هذه العلوم تقع بأن ينظر الناظر في دليل فيتعرف به المثلول^٥ . و: وحكى أبو هاشم عن أبي علي أنه قال : إن الأصول الضرورية فيها ما يبنى عليه الاستدلال ، وفيها ما يرد إليه^٦ .

ومذهب أبي القاسم يحتمل القولين : إذ أنه لم يبين توجهه : هل إلى هذا أم إلى ذاك ؟ وهذا ما نفهمه من قول أبي رشيد " وأما أبو القاسم فيقول : وأما الثقة والنفس ،

^١ - صالح المقبل : العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ . مصر ١٣٢٨ هـ . ط ٢ ص ١٧٢

^٢ القاضي عبد الجبار : المعني . ج ١١ " التكليف " ص ٣٧١ ، ٣٨٤ ، ج ١٥ " التنبؤات والمعجزات " ص ٤٤

^٣ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٤٨ ، ٥٢ .
^٤ هو أحد كتب أبي هاشم الجبائي . انظر : القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٤٣٦ ، وعنه يقول خشيم : إن هذا الكتاب تلخيص للجامع الكبير . ويقول أيضاً : إن للقاضي عبد الجبار كتاباً اسمه " شرح الجامعين " انظر : علي فهمي خشيم : الجبائيان . ص ٣٢٢ .

^٥ أبو رشيد : المسائل . ص ٣١٢

^٦ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

فلن يحصل إلا بأن يصح عليه : إما في البديهية والضرورة ، أو بالدليل الذي يصح بالرد إليهما . وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد بالرد أنه يرد علم المكتسب إلى ما يتعلق بالنظر ، بمعنى أنه بذلك يتوصل إليه ، فالمعنى صحيح ، وليس يمكن أن يقطع بأنه كان مخالفاً لنا في المعنى " ١ .

وواضح من تعليق أبي رشيد هذا تفرقه الضرورية بين العلم الضروري ، وبين العلم المكتسب ، وأن أبا رشيد يذهب إلى أنه لا يجب أن يكون لكل علم مكتسب أصل من الاضطرار يُرد إليه ، جاعلاً المرء في العلم المكتسب النظر والاستدلال والدليل " ٢ .
??????

د - المعارف وعلاقتها بالمقاصد :

في هذه المسألة - كغيرها من المسائل الكلامية - اختلف المعتزلة : هل إذا قصد الناظر من وراء نظره واستدلاله أمراً قبيحاً ، يقبح نظره واستدلاله أم لا ؟ فنجد أبا الهذيل العلاف وأبا هاشم الجبائي ، يجعلان المقاصد غير المعارف ، ونجد أبا علي الجبائي وأبا القاسم ، يجعلان قبح المقاصد علّة في القول بقبح النظر نفسه . فالأمر " عند أبي الهذيل وأبي هاشم ، أنه وإن طلب بالنظر قبيحاً ، فالنظر حسن والطلب قبيح ، لأن الطلب - عندهما - إن قصد به قبيح ، لا يؤثر في حال النظر ، كما إن قصد بما صفة الظلم وجهاً حسناً ، لم يؤثر ذلك في حاله ، ولو قصد برد الوديعة الخديعة ، لم يخرج عن صفة التي لها يحسن " ٣ . والأمر " عند أبي علي ، أن النظر يقبح إذا طلب الناظر به الوصول إلى أمر قبيح ، فقال : السبب إذا قبح قبح مسببه ، وإذا حسن حسن مسببه ، ومتى عرى النظر عن هذا القصد حسن " ٤ . أما الأمر عند أبي القاسم ، فهو أن " المعرفة بالله تعالى ورسوله قد تكون قبيحة ، إذا قصد بالنظر

١ أبو رشيد : المسائل ، ص ٣١٣

٢ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٣١٢ : ٣١٥

٣ أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٣١٥

٤ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

وجهاً قبيحاً" ^١. ويلقى أبو رشيد على هذا بقوله " هذا لا يصح ، لأن القصد لا يؤثر في قبح النظر " ^٢.

وحقيقة الأمر ، فإن هذه المسألة اتخذها الخصوم - خصوم أبي رشيد والمعتزلة - وسيلةً للتدليل على القول ببطلان النظر سبيلاً إلى المعرفة ، ومن ثم العلم ، فذهبوا - من خلال تداعياتهم تلك - إلى القول بأن النظر يقبح إذا قبح مقصده ، واستدلوا على ذلك بأن المعصية لا تكون - أبداً - إيماناً ، بأن قالوا : إن الناظر الرامي من وراء نظره إلى هدم الشريعة والطعن فيها ، ثم آذاه نظره إلى اعتقاد صحة الشريعة ، ومن ثم أمن بها ، فإن إيمانه هذا - عندهم - لا يصح ، لأنه قصد من وراء نظره - أولاً - المعصية. وفي هذا قال أبو رشيد : قال أبو القاسم : لو أن رجلاً ممن عادى النبي - صلى الله عليه وسلم - فكّر في نفسه وقال : لأنظرن في أمره ، عليه الصلاة والسلام ، نظراً صحيحاً سليماً من الآفات ، فإن أفضى بي النظر إلى أنه محق ، كنت بوجوه الطعن عليه أعرف ، وعلى التحرز منه ، والتمويه عليه أقوى ، وإن أفضى بي النظر إلى أنه مبطل - وحاشاه عن ذلك - صرت إلى الراحة منه ، وتبينت خواء قوله دعوى بالحجج الواضحة : فنظر فأذاه النظر إلى المعرفة بالله ورسوله ، صلى الله عليه وسلم ، فكانت معرفته معصيةً. والمعصية لا تكون إيماناً ^٣.

لكن أبا رشيد لا يذهب هذا المذهب ، بل يذهب إلى ما قاله أبو الهذيل العلاف ، وأبو هاشم الجبائي ، من أن النظر لا يؤثر القصد في قبحه ، لكن الفعل يقبح للوجه الذي عليه يقع ... فيقول : إن القصد لا يؤثر في قبح الفعل ، وإنما يجوز أن يؤثر في وقوع الفعل على توجه الذي له يقبح ^٤. وينيل أبو رشيد على ما يذهب إليه ... فيقول : وينيل على صحة ما قلناه ، أن الفعل لو كان يقبح لمكان القصد ، لوجب أن

^١ أبو رشيد : المسائل. ص ٣١٥

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق. نفس الموضوع

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق. نفس الموضوع ، د. سعيد مراد : ابن متوية. ص ٤٤٠ وما بعدها

^٤ أبو رشيد : المسائل. ص ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٤٧ ولعل هذا أن يذكرنا باستخدام الطاقة الذرية لأغراض غير سلمية ، فالعلم - النظر - ليس مسؤولاً عن إساءة الاستخدام لأحد المنجزات العلمية. والأمنلة كثيرة ، علمياً وخلقياً .

يكون القصد يقبح ، لأنه إرادة للقيح ، وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما علّة في صاحبه ، وهذه الاستحالة بمنزلة تعليل الشيء^١ .

??????

هـ - المعرفة الاستدلالية والإقرار الكلامي وعلاقتهما بالعقيدة :

يذهب أبو رشيد إلى أن المعارف هي من قبيل الاكتسابيات ، والمعرفة الاكتسابية - عنده - تعتمد على النظر والاستدلال .

ويمكن اعتبار المعرفة منخلاً للعلم ، والعلم منخلاً للتكليف ، إذ المكلف عليه أن يفعل أو لا يفعل بعد أن يكون حراً في اختياره للفعل وإقدامه عليه ، وهذا كله يقوم على العلم والاعتقاد بصدق الدافع إلى الفعل ، ومن ثم يصبح الفعل دليلاً على العلم ، وقد يكون هذا الإعلام " بخلق العلم أو بنصب الدلالة ، فلهذا لا يكون أحدنا مكلفاً لغيره على الحقيقة ، وإنما يختص القديم ، جل وعز ، بالتكليف . وإذا أردنا بالإعلام ما ذكرناه ، صح في الكافر أنه مكلف ، فإنه - وإن لم يعرف ما كلف به - فهو معرض للمعرفة بنصب الدلالة ، وعلى هذا يصير الصبي - عند البلوغ - مكلفاً ، للتمكن في هذه الحالة من المعرفة^٢ .

وأعلى المعارف - عند أبي رشيد - هي معرفة الله تعالى ، نظراً واستدلالاً ، لا اضطراراً . ومن ثم تصبح معرفة الله تعالى اكتسابية استدلالية^٣ . وقد أدى هذا المذهب إلى أن يرد أبو رشيد على مخالفيه الذين ذهبوا إلى اعتبار أن معرفة الله تعالى ليست توحيداً ، تأسيساً على قولهم بأنه لو صح ذلك لكان الله تعالى موحداً ، حيث إنه عالم بأنه تعالى موجود واحد . ويشير أبو رشيد إلى هذه المسألة بقوله " أنكر أبو القاسم أن تكون المعرفة بالله تعالى توحيداً ... فقال : لو كانت توحيداً لكان الله تعالى لم يزل موحداً ، لأنه كان فيما لم يزل عالماً بأنه موجود إله قديم^٤ " . ثم يقول عن مذهبه هو ،

^١ - أبو رشيد : المسائل . ص ٣١٦

^٢ - د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٤٢٥

^٣ - أبو رشيد : المسائل . ص ٣٢٢

^٤ - أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٣٢٢

ومذهب شيوخه : وعند مشايخنا أن العلم بالله تعالى واحداً لا ثاني له في القدم والإلهية من جملة التوحيد ، ويسمى المرء موحداً إذا اكتسب من العلم ما هذا سبيله ، والله تعالى لا يلزم أن يوصف بأنه موحد ، وإن كان لم يزل عالماً بأنه واحد^١ .

ويرفض مخالفو أبي رشيد اعتبار معرفة الله تعالى توحيداً ، ويعتبرون التوحيد مجرد الإقرار القولي اللساني ... فعنهم يقول أبو رشيد : قالوا : التوحيد هو الإقرار بأن الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية^٢ . لكن هذا التعريف يُدخل - فيما يرى أبو رشيد - المنافقين فيه ، رغم أنهم أشد من الملحدين كراهيةً للتوحيد ، كما أن هذا التعريف يُخرج من تحت مظلة البكم ، وقد يكون هؤلاء البكم أكثر توحيداً من الناطقين غير البكم . ولذلك تكون المعرفة - عند أبي رشيد - توحيداً ، لأن المنافق ينطق وقد لا يعرف ، والأبكم قد يعرف ، لكنه عاجز عن النطق ، إذ شرط التكليف ليس النطق ، بل المعرفة والإدراك .

يقول أبو رشيد : فمن يكن منافقاً ومعتقداً لنفي الصانع ، فقد ارتكب تسميةً موحداً ، من حيث اقرّ بلسانه بذلك^٣ . و : والأخرس مأمور بالتوحيد ، ولا يتمكن من الإقرار ، وإنما يتمكن من المعرفة . فلو لم تكن المعرفة التي ذكرناها توحيداً ، لكان يجب أن يقال في الأخرس العاقل إنه غير مأمور بتوحيد الله تعالى ، وهذا - كما نقول لمن يزعم أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط - لو كان الأمر على ما فكرته ، لكان الأخرس غير مكلف بالإيمان ، كما لا يكلف بالإقرار^٤ .

??????

و - العلم بقديم الله تعالى وعلاقته بالعلم بكونه تعالى خالقاً للأشياء^٥ :

يذهب مخالفو أبي رشيد إلى اعتبار أن هناك علاقةً جبليّةً اطرادية ، بين كون المرء عالماً بأن الله تعالى قديم ، وبين كون المرء عالماً بأنه - تعالى - محدث

^١ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٢٢

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٤ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضوع

^٥ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٢٧

للأشياء وموجد لها . وقد فات هؤلاء أن المشركين - كلهم - يذهبون إلى القول بأن الله تعالى خالق للأشياء ، وهو - سبحانه - محدثها ومبدعها . وهم - مع ذلك - لا يقولون به - تعالى - إلهاً واحداً منفرداً بالقدم ، بل يذهبون إلى القول بأن هناك مع الله تعالى آلهة أخرى .

بل إن القرآن الكريم نفسه يحكي لنا عن عقيدة هؤلاء المشركين ... فيقول :
ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله^١ . ويقول :
ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله^٢ .
ويقول : ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله^٣ . ويقول : ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم^٤ . ويقول : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله^٥ .

^١ سورة العنكبوت : آية رقم ٦١

^٢ سورة العنكبوت : آية رقم ٦٢

^٣ سورة لقمان : آية رقم ٢٥ ، سورة الزمر : آية رقم ٢٨

^٤ سورة الزخرف : آية رقم ٩

^٥ سورة الزخرف : آية رقم ٨٧ ، هذا ... ويجب أن نعلم أن "الهدف من كل ما جاء به الوحي ، ومن كل ما بينه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، مما جاء به الوحي ، هو تصحيح المسار الديني للمجتمع العربي . هذا التصحيح الذي يقوم على أساس من تغيرات جذرية في الآراء والمعتقدات ، وفي التقاليد والعادات ، وفي القيم الأخلاقية والمعايير السلوكية ، وفي كل ما كان المجتمع العربي يمارس حياته الدينية ، وحياته الاجتماعية ، على أساس منه ، ثم أصبح بعيداً عن الحق والعدل ، بعيداً عن تلك المضامين القرآنية التي وضعها الله سبحانه وتعالى ليصحح المسار الديني في المجتمع العربي . ولقد كان المسار يتكون في هذا المجتمع من أديان ... هي : الشرك ؛ وكان أقوى هذه الديانات ، من حيث الكثرة العددية ، فقد كان هو الدين الذي يستقطب من حوله الكثرة الكثيرة من أبناء المجتمع العربي . الحنفية السمحاء ؛ وهي ملة الخليل إبراهيم عليه السلام ، وكان الذين يستقطبهم هذا الدين قلّة قليلة من السكان . ديانات أهل الكتاب من اليهودية والمسيحية ؛ وكان الذين تستقطبهم هذه الديانات يتكونون من مستوى القبائل ، مثل بني قريظة ، وبني قينقاع ، ومن أمثلة قبيلة تغلب " انظر في التمهيد : د. محمد أحمد خلف الله : ما هو الإسلام . مجلة اليقظة العربية . القاهرة . عدد يناير ١٩٩٠ م ص ٦ : ١٤

ويذهب أبو القاسم إلى القول بأن العالم بأن الله تعالى قديم ، عالم بأنه - تعالى - خالق للأشياء ، حيث إن أبا القاسم قد نكر أن " العلم بأن الله تعالى قديم ، هو أصل العلم بأنه تعالى خالق للأشياء " ^١ .

إلا أن أبا رشيد لا يقر كون معرفة أن الله تعالى موجد للأشياء مبنية على معرفته تعالى قديماً ، لجواز أن يكون الناظر منا قادراً على أن يعرف أن كل ما في الكون من المحدثات محتاجة إلى من يحدثها ، ثم يخلص من ذلك كله إلى أن هذا المحدث قادر لنفسه . لكن الناظر لم يسلك سبيل التعويل على النظر والدليل لمعرفة أن الله تعالى قديم موجود . وهذا القول يعد اتساقاً مع نظرية أبي رشيد المؤدية إلى معرفة الله تعالى عن طريق النظر في الدعاوى الأربع ^٢ ، للصعود إلى القول بوجود محدث مغاير لهذه الموجودات ، فضلاً عن معرفته تعالى موجوداً واحداً قديماً ، بكل ما تحمله كلمة " القدم " من معان إلهية .

وينتقد أبو رشيد أبا القاسم ... فيقول : كلام أبي القاسم في غاية الفساد ، لأنه يجوز أن يعلم أحدنا حدوث الأجسام ، وأن لها محدثاً غيرها ، ويعلم أن محدثها قادر لنفسه ، وأنه الخالق لكل عرض لا يقدر العباد على جنسه ، ومع ذلك لا يكون قد نظر في الدلالة على أنه موجود ، فضلاً عن أن يعلم أنه قديم ، وإذا كان كذلك لم يصح ما نكره ^٣ .

ثم يقسم لنا أبو رشيد العلوم إلى ثلاثة أقسام ، خالصاً من ذلك كله إلى أن معرفة الله تعالى استدلالية مكتسبة ، مبنية على معرفة أفعاله تعالى ^٤ ... فيقول : اعلم أن العلوم في ترتيب بعضها على بعض ، على ضروب ثلاثة : منها : ما يترتب بعضه على بعض لأمر يرجع إلى جنسه . وهذا كما نقول في العلم بالحال والذات . ألا ترى أنه كما يترتب العلم بالحال على العلم بالذات ، فكذلك يترتب كون اعتقاد كون الذات

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٣٣٧

^٢ هذه الدراسة . ص ١٥٥ وما بعدها ، ص ٢٢٤ وما بعدها

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٣٣٧

^٤ د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٢٤٨ : ٢٥٢

على حال اعتقاد كون الذات .ومنها : ما يترتب لأمر يرجع إلى كونه علماً ، حتى لو لم يكن علماً لكان لا يترتب .وهذا مثل ما قد علمنا أن العلم بالخفي يترتب على العلم بالجلي ، إذا كان بابهما واحداً ، ولو كان بدل العلم اعتقاد الخفي ، لكان لا يترتب على اعتقاد الجلي . ومنها : ما يترتب لأمر يرجع إلى كونه مكتسباً ، حتى لو كان ضرورياً ، لكان لا يترتب عليه .وهذا مثل ما يعلم أن العلم بالله تعالى إذا كان مكتسباً ، يترتب على العلم بأفعاله ، ولو كان ذلك ضرورياً لكان لا يترتب عليه ^١ .

??????

ز - الشك وعلاقته بالظن والاعتقاد :

يفرق أبو رشيد بين المعتقد والظن والشاك ، تفرقة مبنية على أساس تفرقته بين موضوع الشك ، وموضوعي الظن والاعتقاد ، وحين يقوم أبو رشيد بتفرقته هذه ، يجعلها قائمة على أساس فهمه لـ "المعنى" .

يقول أبو رشيد : ذهب أبو هاشم إلى أن الشك ليس بمعنى .وقال أبو القاسم : إن الشك معنى من المعاني يضاد العلم .كما قاله أبو علي ^٢ .

ويجعل أبو رشيد لذلك شروطاً ، إذا لم تتوافر في عرض من الأعراض ، لم يصح أن يصير معنى من المعاني .من ذلك أن الشك ليس مدركاً ، ولا دليل على إثباته .ولذلك لم يصح إثباته ... فيقول : والذي يدل على ما قاله أبو هاشم ، هو أن المعقول من الشاك ليس أكثر من أن ما خطر على باله لم يعلم أنه على صفة أو ليس عليها ، ولم يظن ولم يعتقد .فإذا كان كذلك ، لم يجز أن يكون معنى من المعاني ^٣ . و : يبين ذلك أن إثبات معنى ليس بمدرك ولا دليل على إثباته لا يصح ، لما يؤدي إلى الجهالات ^٤ .لأن الشك ليس هناك طريق للقول بتعلقه بوجود معنى من المعاني ، لأنه لا طريق للمرء للعلم به .كما أن أبا رشيد بنى قوله بنفي " معنية " الشك بناءً على

^١ - أبو رشيد :المسائل ،ص.٢٣٧ : ٢٣٠

^٢ - أبو رشيد :المصدر السابق ،ص.٢٣٨

^٣ - أبو رشيد :المصدر السابق ،ص.٢٣٨ ، ٢٣٩

^٤ - أبو رشيد :المصدر السابق ،ص.٢٣٩

قوله بنفي كون الشك ضدًا للعلم ، ذلك لأن العلم يتعلق بمتعلق واحد ، هو إيجاب المعرفة ، بينما الشك يتعلق بأمرين ، إذ الشاك لا إلى هذا ولا إلى ذاك . ولذلك يقول أبو رشيد : وما يدل أن لشك ليس بمعنى ، أنه لو كان معنى ملوجب أن يكون ضدًا للعلم ، لأنه كان يستحيل وجوده لمكان العلم ، فإذا كان ضدًا له ، وجب أن لا يتعلق بأكثر من متعلق واحد على طريق التفصيل ، كما وجب في العلم ، وقد عرفنا أن الشك إن كان معنى ، فإنه يتعلق بأمرين على طريق التفصيل ، وإذا صحت هذه الجملة ، وجب القضاء بنفي الشك^١ .

وقد اعتمد خصوم أبي رشيد ، في اعتقادهم أن الشك معنى ، على أن الإنسان كان بعد أن لم يكن ، بمعنى أن الإنسان لم يكن شاكًا ثم صار شاكًا ، مما يعني أن القول بوجود الشك قد كان لوجود معنى به صار الشاك شاكًا .

يقول أبو رشيد : قالوا : قد عرفنا أن الإنسان قد حصل شاكًا بعد أن لم يكن شاكًا ، فيجب أن يكون شاكًا لمعنى ، لأن ذاته لم تحدث ولم تعدم ، ولا يجوز أن يكون شاكًا لعدم معنى . فالواجب أن يكون شاكًا لوجود معنى^٢ .

لكن أبا رشيد ينفي هذه المقولة ، تأسيساً على اعتباره النفي غير مثبت لوجود معنى ... فيقول : إن هذا لا يدل على إثبات المعنى ، بل يجب أن يثبت أن هذه المفارقة لا ترجع إلى خروج الحي من أن يكون عالمًا ، أو في حكم العالم . والنفي لا يجوز أن يعلل بوجود معنى^٣ .

??????

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٣٩

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٣٩ : ٢٤١

ثالثاً: النظر والاستدلال

obeikandi.com

ثلاثاً: النظر والاستدلال

أ - النظر وتوليد العلم

ب - الاستدلال وكونه النظر المؤدي إلى المعرفة

ج - النظر وكيف يكون نظراً صحيحاً

د - النظر وهل يكون ضدّاً للعلم

obeikandi.com

في هذا الفصل ، سنعرض لموقف أبي رشيد من أنوات المعرفة وطرقها ، وكيف أنه جعل النظر والاستدلال سبيلين للمعرفة ، ضد من جعلوا التقليد وسيلة للمعرفة ، أو جعلوا العقل متلقياً تابعاً ، فحطّوه - بذلك - عن وظيفته ، حتى صار العقل - عندهم - مستقبلاً ، بينما هو - عند أبي رشيد ، والمعتزلة - موجب^١ .

??????

١ - النظر وتوليد العلم :

النظر عند أبي رشيد - والمعتزلة - مَنَّا وليس فينا ، فهو - النظر - سلوك اكتسابي وليس فعلاً اضطرارياً جبرياً ، وإلا لتساوى في ذلك الناس كلهم . والمعلوم لنا خلاف ذلك .

ويهدف المعتزلة من النظر توليد العلم ، للعمل بما نعلم ، إذ النظر مولد للعلم ، وذلك غير ما ينتج عن معرفة من خبر الأحاد ، أو التقليد ، أو اتباع الأكثرين أو الأقلين^٢ .

يقول القاضي عبد الجبار : إن هذا التكليف لا بد له من ثمرة ، وهي الوصول إلى نهاية المطلوب ، والخلاص من نهاية المحذور ، إذ المعلوم أن نهاية المطلوب هو المنافع الخالصة الدائمة المفعولة على طريق الإجلال والإعظام ، ونهاية المحذور المضار الخالصة المفعولة على وجه الإهانة والاستخفاف . وليس المقصد بالتكليف إلا الإيصال إلى تلك المنافع^٣ .

مما سبق ، نعلم أن النظر - عند المعتزلة - يؤدي إلى توليد العلم ، والعلم لا بد من أن يكون تحت تصرف الإنسان ، يستجلب له المنافع ويدفع عنه المضار^٤ .

^١ القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٨٤ ، أبو حامد الغزالي :

الاقتصاد ص ٩٢

^٢ القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٨٤

^٣ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ١٤ ، ١٥

^٤ القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٩

وعن توليد النظر للعلم ، وشروط ذلك النظر ... يقول القاضي عبد الجبار حاكياً عن أبي هاشم الجبائي : قال أبو هاشم : إن سكوت نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ، يقتضي صحة نظره^١ .

وللنظر الصحيح شروط ، شرحها أبو رشيد ، تحت ما يمكن تسميته بـ "علاقة الدليل بما يدل عليه" ، ونحسب أننا قد عالجت هذه القضايا في دراستنا هذه^٢ . ويرفض أبو رشيد أن يكون توليد العلم محتاجاً إلى فعل أجزاء من النظر ، إذ أن جزءاً واحداً من النظر يؤدي إلى العلم متولداً ، ذلك لأن هذا العلم المتولد يعد مسبباً . وعند أبي رشيد - كما علمنا - لا يجوز أن يتولد متسبب عن أسباب كثيرة^٣ . لما قد عرفناه من استحالة وجود مقدر واحد بين قادرين .

يقول أبو رشيد : زعم بعض الجهال ممن ينسب إلى أبي القاسم ، أن الإنسان قد يفعل أجزاء من النظر ، ثم يعرض مانع عن تمامه ، فلا يحصل له العلم^٤ .

ثم يقول شارحاً مذهبه ومذهب شيوخه ومبيناً شروط النظر الصحيح المفضي إلى العلم : وعند شيوخنا لا يجوز أن يحتاج إلى أجزاء من النظر حتى يفعل العلم ، إلا إذا كان النظر نظراً في مقدمات تلك المسألة ، فأما إذا كان النظر في ابتداء دليل ، فيكفي أن يفعل جزءاً واحداً ، ويكون ذلك الجزء يوصل إلى المعرفة ، متى كان الناظر بالدليل على الوجه الذي يدل ، لأن السبب إذا حصل والمحل محتمل ولا مانع يمنع من التوليد ، فالواجب أن يولد المسبب . وليس في هذه المسألة شبهة ، لأن أجزاء من النظر لا يصح أن تولد ، ذلك لأننا قد بينا أن الأسباب الكثيرة لا تولد متسبباً واحداً ، لما يوجب أن يكون مقدر واحد بين قادرين^٥ .

^١ القاضي عبد الجبار : المعنى ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٦٩ .

^٢ أبو رشيد : الديوان ، ص ١٣٨ وما بعدها .

^٣ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٤ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٢٥٦ .

^٤ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٤٤ .

^٥ أبو رشيد : المصدر السابق ، نفس الموضوع ، أبو رشيد : الديوان ، ص ١٣٨ .

وعن هذه القضية ، يقول القاضي عبد الجبار : تقم العلم بأن المسبب الواحد لا يجوز أن يتولد عن أسباب كثيرة^١ .

??????

ب - الاستدلال وكونه النظر المؤدي إلى المعرفة :

عند أبي رشيد أن الاستدلال هو الطريق المفضي إلى المعرفة ، تأسيساً على القول بأن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبیح واجبات عقلية لا اضطرارية ، ما دلم المرء قد اكتمل له عقله وصحت منه الاستطاعة^٢ ... فقد " نكر بعض المنتسبين إلى البغداديين أن الاستدلال والاستنباط هو ضم معلوم إلى معلوم ، لتنتج البديهة منهما معلوماً^٣ .

هذا عن رأي المخالفين ، أما عن مذهب أبي رشيد ... فيقول عنه : وعندنا أن الاستدلال هو النظر المؤدي إلى المعرفة ، لأن هذا السبر يفيد الطلب في اللغة ، فيجب أن يكون المراد به ما نكرناه ، فأما قوله : ضم معلوم إلى معلوم ، فليس ذلك أكثر من استحضار العلمين ، نحو أن يعلم أن الظلم قبح ، ويعلم أن هذا بعينه ظلم ، فعند ذلك يختار العلم بأنه قبيح ، ولا يجوز أن يكون هذا العلم الثالث من مقتضى البديهة ، لأجل أن ما يعرف بالبديهة لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة ، وقد عرفنا أن من يعتقد في الظلم أنه عدل ، كاعتقاد الخوارج ، فإنه لا يعلم قبحه بل يعتقد حسنه^٤ .

??????

^١ القاضي عبد الجبار : المعنى ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٨٨
^٢ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٤٥ ، القاضي عبد الجبار : المعنى ج ١٢ " النظر والمعارف " ص ٥١٣ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتركيب ، ص ٢٣٦ : ٢٤٠ ، الإمام يحيى بن الحسين : رسائل العدل والتوحيد ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ج ٢ ص ٥٨
^٣ أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٤٥
^٤ أبو رشيد : المصدر السابق ، نفس الموضع

ج- النظر وكيف يكون نظراً صحيحاً :

لا يقع خلاف كبير في هذه المسألة ، بين أبي رشيد وأبي القاسم ، لأن كلا منهما يسعى إلى وضع أسس عقلية ، تقاس بها صحة النظر المؤدي إلى المعرفة : فأبو القاسم يذهب إلى أن من شروط النظر الصحيح ما يعرف الآن في أوساط مناهج البحث العلمي بـ " النزاهة والموضوعية " ^١ ، كما يوجب أبو القاسم على الناظر أن يكون نظره مرتباً ، وعلى غير عجل .

يقول أبو رشيد : قال أبو القاسم : إنما تعلم صحة النظر والعقل بالنظر والعقل ، ثم تعرف صحتها بهما ، وذلك أنا نعرف بهما أن كل نظر لزم صاحبه السبر والترتيب ، ولم يمل إلى إلف ولا عصبية فهو صحيح . وكل علم بُني على علم الحس وما في بداية العقول فهو غير فاسد . فيكون هذا النظر داخلاً فيما يشهد بصحته ، إذا كان ذلك حكمه ^٢ .

وصحة النظر عند أبي رشيد تتعلق بجنسه وبما يتولد عنه .

* جنس النظر . نبين ذلك بأن نقول إن أبا رشيد يجعل من شروط صحة النظر ، أن يكون موثقاً إلى منفعة دافعة لمضرة ، وأن يكون مشتملاً على الحسن متعرياً عن القبح والضرر .

وعن شروط صحة النظر المتعلقة بجنس النظر ، يقول أبو رشيد : إن النظر إذا قيل فيه إنه صحيح ، فإنه يحتمل أن يكون المراد به حسنه ، ويحتمل أن يكون المراد به توليده للعلم ، فأما جنس النظر فإنما يعلم من حيث يعلم أنه يوصل إلى منفعة ، وأنه متعري عن سائر وجوه القبح ، ويعلم أيضاً حسنه بأن يعلم أنه يتحرز عن الضرر ^٣ .

^١ - سيد عبد الستار ميهوب : الاتجاه التجريبي في فلسفة ابن سينا . مخطوط ماجستير . كلية الآداب . جامعة القاهرة ١٩٨٧ م ص ٨٥ ، ٨٦ .

^٢ - أبو رشيد : المسائل . ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

^٣ - أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٤٦ .

وإلى هذه القضية يشير القاضي عبد الجبار بقوله " إن هذا التكليف لا بد له من ثمرة ، وهي الوصول إلى المنافع الخالصة والخلاص من المضار الخالصة ، إذ ليس القصد من التكليف إلا الإيصال إلى تلك المنافع " ^١ .

* ما يتولد عن النظر . كما يشترط شيوخ أبي رشيد سكون النفس شرطاً للقول بصحة المتولد عن النظر - العلم - يشترط أبو رشيد - كذلك - سكون النفس للعلم كي يكون علماً صحيحاً ، ومن ثم يكون سببه - النظر - صحيحاً ... فيقول : فأما ما به يعلم أنه ما يتولد عن علم ، فهو باقتضاء للعلم بسكون النفس ، وقد بينّا أن سكون النفس تختص العلم دون غيره ^٢ .

??????

د - النظر وهل يكون ضدّاً للعلم :

ذهب أبو القاسم ، في تلك المسألة ، إلى أن كل مقدورات الإنسان لها ما يضادها . ولكن أبا رشيد ، وإن كان يجعل للمقدور ضدّاً ، إلا أنه يرفض أن يكون النظر ضدّاً للعلم ، أو أن يكون النظر له ضد ... فيقول : ذهب أبو القاسم إلى أن كل ما يقدر عليه العبد فله ضد . وعند شيوختنا أن النظر لا ضد له ^٣ .

ويتأسس مذهب أبي رشيد في أن النظر لا ضد له ، على القول بأنه بافتراض ضد للنظر ، لا يخلو من أمر من أمرين : إما أن يكون هذا الضد هو غير النظر . وإما أن يكون هذا الضد نظراً آخر :

* إذا كان ضد النظر غير النظر . إذا كان هذا الضد غير الضد ، فلا بد وأن يكون غير النظر وعلى العكس منه ، ومن ثم لا بد وأن نعلم ذلك من أنفسنا ، وما يتولد عن ذلك الضد ، لا بد وأن يكون على العكس مما يتولد عن النظر - أي العلم - ومعلوم لنا أن النظر جواز ، أو هو مقترن بالجواز ، بينما العلم تعلق باليقين . وذلك يبطل كون النظر ضدّاً للعلم .

^١ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ١٤ ، ١٥

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٣٤٦ ، أبو رشيد : الديوان . ص ١٣٨

^٣ أبو رشيد : المسائل . ص ٣٤٦ ، ٣٤٧

يقول أبو رشيد : الذي يدل على صحة ما قلناه ، أنه لا يخلو ضده - يقصد النظر - إن كان له ضد ، من أمرين : إما أن يكون ذلك الضد من غير قبيل النظر ، وإما أن يكون نظراً آخر . فإن كان ذلك الضد لا من قبيل النظر ، فلا بد من أن يكون معقولاً ، ولا بد من أن يوجب حالاً بالعكس مما يوجبه النظر ، ولا بد من أن نجد تلك الحالة من أنفسنا . وليس يمكن أن يشار إلى معنى يقال فيه إن هذا القول غير النظر ، لأن العلم المتولد عنه ، وإن كان لا يصح أن يجتمع مع النظر ، فليس لأجل أنه يضاده ، بل لأجل أن النظر يقترب بالتجوير ، والعلم بالمدلول يقتضي القطع والثبات وما هو بالعكس من التجوير . فكيف يصح أن يقال إن النظر يضاد العلم ؟ ولو كان ضداً له ، لكان إنما يتمتع وجود العلم لأجل نفس النظر ، لا لما يقترب به ^١ .

* إذا كان ضد النظر نظراً آخر . وهذا مما لا يجوزه أبو رشيد ، ذلك لأن " من حق الضدين ، إذا كانا متعلقين بالغير ، أن يكون متعلقهما واحداً . وقد علمنا أن الضدين لو كانا مثليين ، فكان يجب في الضد أن يكون مثلاً " ^٢ .

ويجب أن ننظر إلى مسألة " ضدية النظر للعلم " من مفهوم واسع لفكر أبي رشيد ، إذ أنها على قدر كبير من الأهمية ، ذلك لأننا قد عرفنا أن أبا رشيد يذهب إلى القول بأن حرية الإنسان إنما تعني قدرته على الفعل وضده ، وإذا كان كذلك ، لوجب أن يكون الإنسان عالماً جاهلاً ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يختار أن يكون جاهلاً ، بمعنى أنه يفعل " الجهل " مثلما يفعل " العلم " كما أن الإنسان لا يستطيع أن يختار أن لا يختار ^٣ ! كما يقول الصوفية .

??????

^١ أبو رشيد : المسائل ، ص ٣٤٧

^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع

رابعاً : الإرادة والشهوة

- ا - المرید وعلاقته بفعل الإرادة
- ب - الله تعالى وعلاقته بالإرادة الحادثة
- ج - إرادتنا واعتقادنا الضدين لا تتضادان
- د - الإرادة وعلاقتها بالمراد
- هـ - الإرادة وعلاقتها بوقت المراد
- و - الشهوة وعلاقتها بالفعل

obeikandi.com

يفرق أبو رشيد - والمعتزلة - بين الفعل الإرادي والفعل غير الإرادي : فالفعل الإرادي .هو ما يقدم عليه الإنسان - مع اختلاف بين المعتزلة : هل الإرادة قبل الفعل أم معه^١ ؟ - حراً مختاراً ، وهذا هو شأن كل الأفعال والحركات الاختيارية التي تصدر عن الإنسان ، فتكون منه وليست فيه . والفعل غير الإرادي .هو ما يحدث في الإنسان من حركات اضطرارية ، كرسعة يده وبقة قلبه .

??????

١-المريد وعلاقته بفعل الإرادة :

في مسألة علاقة الفاعل بفعل الإرادة ذاته ، وقع خلاف بين أبي رشيد وشيوخه من ناحية ، وبين أبي القاسم من ناحية أخرى ، حيث يذهب أبو القاسم إلى ضرورة أن يكون المريد للفعل فاعلاً للإرادة ذاتها .بينما يذهب أبو رشيد إلى نفي ذلك ، وإلى تجويز أن يخلق الله في العبد الإرادة ، ويكون العبد - في نفس الوقت - مريداً . يقول أبو رشيد : ذهب أبو القاسم إلى أن المريد لا بد من أن يكون فاعلاً للإرادة .وعند شيوخنا أن المريد لا يكون مريداً لأنه فعل الإرادة ، وأن الله تعالى يصح أن يفعل الإرادة في الواحد منا ، ويكون مريداً^٢ .

وتأسس دعوى أبي رشيد في أن الإنسان يكون مريداً - رغم كون الإرادة فيه وليست منه - على القول بأن المريد له - بكونه مريداً - حال ، وهذا الحال ليس لأن الفاعل فاعل للإرادة .لأن الفعلية لا حال لها .فالدلالة قد " دلّت على أن للمريد حالاً ، فلو أفاد الفعلية لما كان له بكونه مريداً حال ، لأنه لا يحصل للفاعل بكونه فاعلاً حال^٣ .

ويتعرض أبو رشيد لتفصيل مذهبه هذا ... فيقول : فإن قيل : دلوا على أن للمريد بكونه مريداً حالاً .قيل له : يدل على ذلك أن كونه مريداً يؤثر في وقوع الفعل على وجهه ، وما يؤثر في الفعل أو في أحكامه لا بد من أن يكون حالاً للفاعل ، يبين

١- الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢ ص ١٠٠ : ١٠٤

٢- أبو رشيد :المسائل ص٢٥٢

٣- أبو رسد :المصدر السابق ،نفس الموضع

ذلك أن كون القادر قادراً يؤثر في وقوع الفعل ، وله بكونه قادراً حال . وكونه عالماً يؤثر في وقوع الفعل على وجه الإحكام ، وله بذلك حال . كذلك يجب أن يكون للمريد بكونه مريداً حال^١ . و: يدل على ذلك أيضاً أن أحدنا يجد من نفسه أنه مريد ، كما يجد من نفسه أنه معتقد ، فما به يعلم أن للمعتقد بكونه معتقداً حالاً ، هو أن العلم بكونه معتقداً لا يتعلق إلا باختصاصه بحال ، وهذا قائم في كونه مريداً ، فيجب أن يكون له بذلك حال^٢ .

??????

ب - الله وعلاقته بالإرادة الحادثة :

جمهور المعتزلة مجمع على أن الله تعالى موصوف بالقدره على أن يخلق فينا الإرادة^٣ . لكن بعض المعتزلة ذهب إلى غير ذلك ، فكان أبو القاسم يذهب إلى القول بأن الله تعالى " لا يوصف بالقدره على أن يخلق فينا الإرادة "^٤ . فهو - أبو القاسم - أعلن رأيه هذا تأسيساً على قوله بأن فعل الإرادة ذاته من المريد لا من الله تعالى ، ذلك لأن المريد - عند أبي تقاسم - هو من فعل الإرادة .

وصحة مذهب أبي رشيد تقوم على عقيدة تنزيهية ، معتقدها أن الله تعالى قادر على فعل أي جنس من الأجناس ، إذ كل أجناس المقدورات مقدورة لله تعالى ... فالذي " يدل على صحة ما قيل - يقول أبو رشيد - أنه تعالى قادر على كل جنس من أجناس المقدورات "^٥ .

??????

ج - إرادتنا واعتقادا الضدين لا تتضادان :

^١ أبو رشيد : المسائل . ص ٢٥٢
^٢ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٢٥٤
^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع
^٤ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع
^٥ أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع . مع التذكير بالمنحوت الكلامي " ليس كل مقدر حتمي الوقوع "

في مذهب أبي هاشم ، في مسألة تضاد الإرادتين والاعتقادين ، قولان : الأول أن إرادتي الضدين تتضادان .والأخير .أن نوع الإرادة - عامة - لا تضاد فيها .فلقد كان أبو علي يذهب إلى القول بأن إرادتي الضدين تتضادان .وكان أبو هاشم يذهب إلى أن إرادتي الضدين تتضادان ، ثم رجع عن ذلك ، وقال بأن إرادتي الضدين لا تتضادان^١ .

وأبو رشيد - في هذه المسألة - يفرق بين إرادة الضدين من ناحية ، وإرادة الشيء على وجوه كثيرة من ناحية ثانية .وبذلك يصح استحباب السجود لله تعالى ، وتصح - في الوقت نفسه - كراهة السجود للشيطان ، وقد اجتمع هنا الضدان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ، فإنه يصح أن تجتمع إرادتا الضدين ، على سبيل التخيير والاختيار ... فـ " كل ضدين يتعلقان بالغير ، يجب فيهما أن يكون متعلقهما واحداً ، ولذلك لم تكن إرادة الشيء مضادة لكراهة غيره ، ولم تكن القدرة على الشيء مضادة للعجز عن غيره ، ولم تكن الشهوة للشيء مضادة للنفار عن غيره ، ولم يكن العلم بالشيء مضاداً للجهل بغيره .وإذا كان كذلك ، لم يجز - في هذين الاعتقادين - أن يقال بتضادهما ، مع تغاير متعلقهما "٢" و" إن أحداً يجوز أن يأمر بالضدين في حالة واحدة ، على وجه التخيير ، فيكون مريداً للضدين في وقت واحد "٣ .

??????

د-الإرادة وعلاقتها بالمراد :

تجب الإشارة - في هذه المسألة - إلى أن بحث أبي رشيد لقضية الإرادة وعلاقتها بمرادها ، إنما كان بحثاً في حرية الإنسان ، وحرية الإرادة الإنسانية ذاتها ، مع التمييز بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية ، ذلك فيما عُرِف عند المعتزلة بـ " حرية الأخذ والترك " ، وهي تلك المرحلة السابقة للإرادة نفسها ، وهي المرحلة

١- أبو رشيد :المسائل .ص٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٥٤

٢ أبو رشيد :المصدر السابق .ص٢٢١ ، د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤١٩

٣ أبو رشيد :المسائل .ص٢٥٤

المعروفة بـ " وقت العزم " أو هو وقت التردد بين الإقدام على الفعل والإحجام عنه . ومعلوم أن الحرية إنما تتمثل - أحسن تمثّل - في الوقت الذي يقف فيه الإنسان موقف المختار الذي له أن يفعل هذا ويترك ذلك ، تبعاً للدواعي والصوارف ، ومن ثم تختلف إرادة العبد عن إرادة الرب ، إذ إرادة العبد يلزمها وقت للعزم ، بينما إرادة الرب تعالى لا يلزمها وقت للعزم ؛ لأن الله تعالى لا يتردد بين فعلين ، بينما العبد يتردد بين الفعلين ^١ .

ويعرض لنا أبو الحسن الأشعري صورة الخلاف بين المعتزلة في هذه القضية ... فيقول : اختلفت المعتزلة في الإرادة : هل تكون موجبةً لمرادها أم لا ؟ فقال أبو الهذيل وإبراهيم النظام ومعمّر وجعفر بن حرب والإسكافي : إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل ، موجبةً لمرادها . وزعم الإسكافي أنه قد تكون إرادة غير موجبة ، فإذا لم توجب وقع مرادها في الثالث . وقال بشر بن المعتمر وهشام القوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر وأبو علي الجبائي : الإرادة لا تكون موجبة . وأجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجبة أن يمنع الإنسان من مرادها ^٢ .

وواضح - هنا - أن المعتزلة تجعل التردد والعزم والاستجابة للدواعي والصوارف ، مخلاً للقول بوقتتين : وقت يسبق الإرادة . وهو وقت الاختيار . ووقت الإرادة . وهو وقت الفعل الإرادي . فالإنسان يختار في الوقت الأول ، ويفعل في الوقت الثاني .

ويذهب أبو رشيد - مع غالبية المعتزلة - إلى القول بأن الإرادة لا تكون موجبة لمرادها ، وذلك على غير ما قاله أبو القاسم ، الذي يذهب إلى القول بأن الإرادة موجبة لمرادها ، بمعنى أن الكثير من شيوخ الاعتزال يرون أن " الإرادة لا يجوز أن تكون موجبة للمراد ، ويذهب أبو القاسم إلى أن الإرادة موجبة " ^٣ .

??????

^١ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٠٢ ، د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٤١٦

^٢ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٠٠

^٣ - أبو رشيد : المسائل . ص ٢٥٧ : ٣١١

هـ- الإرادة وعلاقتها بوقت المراد :

في ذلك يقول أبو الحسن الأشعري : واختلف الذين أنكروا الإرادة الموجبة ، في الإرادة للفعل : هل تجامع المراد أم لا ؟ على مقلتين : فمنهم من زعم أن الإرادة ، وإن كانت غير موجبة ، فلا تكون إلا قبل المراد . ومنهم - الجبائي - الذي زعم أن الإرادة التي هي قصد للفعل ، مع الفعل لا قبله ^١ .

وأبو رشيد - في هذه المسألة - يقدم لنا تفرقة بين الإرادة التي توجب مرادها على وجه دون آخر ، فتكون - بذلك - هي التي تلازم أو تقارن المراد ، وبين الإرادة التي ليست كذلك ، فتكون - بذلك - هي التي ليس من الضروري أن تلازم المراد .

يقول أبو رشيد : ذكر أبو القاسم أن الإرادة تكون متقدمة للمراد ، ولا يجوز أن تكون بمقارنة له . ونكر شيوخنا أن الإرادة على ضربين : أحدهما يؤثر في وقوع المراد على وجه . والآخر لا يؤثر فيه . فما يؤثر في وقوع المراد على وجه دون وجه ، يجب أن تكون مقارنة له ، أو لأول جزء من أجزائه . وما لا يؤثر فيه ، فإن كان مما يفعله لأمر يرجع إلى أن الداعي إلى المراد يدعو إلى الإرادة ، فيجب - أيضاً - أن تقارنه ، لأنها مع المراد كالشيء . وإن لم تكن كذلك فإنه يجوز أن تتقدم ، ويجوز أن تقارن ^٢ .

??????

و- الشهوة وعلاقتها بالفعل :

في هذه المسألة ، يجب التمييز بين الإرادة وبين الشهوة ، حيث الإرادة هي التي بها يفعل الفاعل في غيره مراداً ، وأما الشهوة فهي " ميل الطباع " ^٣ .

^١ الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٩٤ ، وعن وقت المراد وعلاقة ذلك بالإرادة ... يقول الدكتور سعيد مراد : إذا كان الإنسان فاعلاً على الحقيقة ، فلا بد من اختلاف أحوال . الفاعلين ، وذلك يقوم على تحليل الفعل الإنساني وتحديد أركانه . ونقطة البداية القول بأن اختلاف أحوال الفاعلين في أفعالهم مبنية على أن القدرة سابقة للفعل . انظر د. سعيد مراد : ابن متوية . ص ٤١٩

^٢ أبو رشيد : المسائل . ص ٣٦١ : ٣٦٢

^٣ أبو رشيد : المصدر السابق . ص ٣٦٩

ويذهب أبو رشيد إلى أن الشهوة في العبد وليست منه ، فهي - الشهوة - لا تدخل تحت مقدر العباد^١ .

وشهوة القبيح - من حيث كونها ميل الطباع - لا تكون قبيحة ، تأسيساً على أن الشهوة في العبد وليست منه ... فإن " الذي يدل على صحة أن الشهوة - شهوة القبيح - لا تكون قبيحة ، أنها لا يجوز أن تكون من فعلنا ، ويجب أن تكون من فعل الله تعالى فينا ، وقد ثبت أنه لا يجوز أن يختار القبيح ، فيجب أن نقضي بحسن الشهوة ، لأنها لا تدخل تحت مقدرنا " ^٢ .

كما يدل أبو رشيد على صحة مذهبه ، بالقول بأنه لو قبحت الشهوة ، لكان لا يحسن التكليف ، والتكليف من الله تعالى وهو - التكليف - لا يكون إلا مع شهوة القبيح ، والنفاذ عن الحسن^٣ . فذلك يعني " أن الشهوة للقبيح ، لو كانت تقبح ، لكان يجب أن لا يحسن من الله تعالى التكليف ، لأن التكليف لا يحسن إلا مع شهوة للقبيح والنفاذ عن الحسن ، وكل ما لا يتم إلا بقبيح فيجب أن يقبح ، وهذا أيضاً مبني على أن الشهوة من فعل الله تعالى تحصل " ^٤ . ويعني " أن شهوة القبيح لو كانت تقبح ، لكانت أنما تقبح من حيث إنها داعية إليه ، وكالمفسدة فيه . والشهوة لا تكون داعية إلى فعل القبيح ، ومن ثم لم يجز أن يقال يقبحها " ^٥ .

??????

^١ - أبو رشيد : المسائل ، ص ٢٧٠

^٢ - أبو رشيد : المصدر السابق ، ص ٣٦٩ ، ٢٧٠

^٣ - في الأثر : أن الجنة قد حقت بالمكاره ، وأن النار قد حقت بالشهوات . انظر : الإمام مسلم : صحيح مسلم . ج ٤ ص ٢١٧٤ حديث رقم ٢٨٢٢ ، عبد الله بن عدي الجرجاني : الكامل في ضعفاء الرجال . تحقيق . يحيى مختار غزاوي . دار الفكر . بيروت ١٩٨٨ م ط ٢ ج ٥ ص ١٤٧ ، ج ٧ ص ٢٠٢

^٤ - أبو رشيد : المسائل ، ص ٣٦٩

^٥ - أبو رشيد : المصدر السابق . نفس الموضع ، ولمزيد من معرفة موقف أبي رشيد من متعلقات الإرادة والشهوة . انظر : أبو رشيد : المسائل ، ص ٣٦٩ ، ٣٨١

الخاتمة والنتائج

obeikandi.com

الخاتمة والنتائج :

نستطيع - من هذه الدراسة - أن نتبين أصالة الفكر الإسلامي ، وذلك في أحد مصادره ، وهو الفكر الاعتزالي ، ببيان أن شخصية هذه الدراسة - أبو رشيد النيسابوري - كانت مفكراً إسلامياً أصيلاً ، سعى - من كل محاوراته - إلى الدفاع عن العقيدة وتنقية التوحيد ، وجعل الإنسان في المكان الذي أراده له خالقه سبحانه . وقد كان سند أبي رشيد في كل ذلك كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومن ذلك يمكننا أن نبين ما انتهت إليه الدراسة في النقاط التالية :

* أن الفكر الاعتزالي فكر تنويري ، وهو بذلك يصلح لأن يكون مشروعاً للأمة لتكوين - أو إعادة تكوين - العقل العربي الإسلامي ، وذلك قد ظهر واضحاً في مواقف المعتزلة من كثير من الاتجاهات الظلامية والغيبية التي أرادت تكبيل العقل الإسلامي / العربي ، وهي - هذه الاتجاهات - قائمة بيننا بأشكال وأسماء مختلفة .

* أن الدعوة إلى الجبر ، لم تتخذ الدين إلا وسيلة تأويلية ، بينما هي - في الحقيقة - كانت بواعز سياسي نفعي ، أوعزت به السلطة السياسية لبعض من فقهاء البلاط الخلفي لتبرير التحول من الخلافة الراشدة المبنية على الشورى إلى الملك العضوض المبنى على القول بالتوريث ، وذلك حين أعلن معاوية بن أبي سفيان توريث الحكم لابنه يزيد ، وكذلك كان الهدف من ذلك تبرير سفك دماء المسلمين - عامة - ودماء أهل البيت النبوي الشريف - خاصة - من خلال تأويل بعض آيات القرآن الكريم ، وبعض الأحاديث النبوية الشريفة .

* أن مذهب الإرادة الحرة - مذهب المعتزلة - إن لم يكن متصلاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه يتصل - على الأقل - بالصحابية الأجلاء ، مثل الصحابي أبي نر الغفاري . مع ضرورة تمحيص محاولات البعض قصر المسميات الدينية ، أو بعضها ، على فئة نون أخرى ، في محاولة لخلع هذه المسميات الدينية عن المعتزلة ، مع أنهم - المعتزلة - أخذوا بالقرآن الكريم والسنة معاً ، مما يظهر خواء هذه المحاولات ، فضلاً عن علم مشروعيتها .

* أن أبا رشيد يقدم للعقل على النقل تقديم معرفة لا تقديم تشريف ، لأن النقل عُرف بالعقل ، وبذلك يكون هذا التقديم تقديم وسيلة - آلة - ذلك لأننا لو أسقطنا شهادة العقول ، لما كان من اليسير علينا معرفة الله تعالى .

وإذا كان ذلك هو موقف أبي رشيد من القرآن الكريم ، فإن موقفه من السنة النبوية هو التقديس ، باعتبار أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع في الإسلام ، وبذلك يكون التمسك بالسنة هو طريق أبي رشيد ومعتقد ، هو ومدرسته ، وإذا كان هناك تحرّز في الحديث ، فلضرورة التأكد من صحة نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .

* أن أبا رشيد يربط ربطاً وثيقاً بين قضية تنزيه الله تعالى وبين البحث في الذات والصفات ، مما يجعل تلك تدليلاً على الاتساق الفكري في فكر أبي رشيد ، ذلك لأن إعلان أبي رشيد تنزيه الله تعالى سيوضح أكثر وأكثر حين يظهر لنا كيف يبحث في صفات الله تعالى ، وكيف ينفي عنه تعالى المشابهة والجسمية ، لأن أبا رشيد كان في بحثه هذا يذهب إلى التنزيه المطلق لله تعالى ، وإثبات ذاته سبحانه ذاتاً قديمة ، ونفي الصفات الزائدة على هذه الذات ، وذلك - عند أبي رشيد - هو عين التوحيد .

* أن أبا رشيد يرفض كل ما عدا النظر وسيلة للمعرفة - بوجه عام - ومعرفة الله تعالى - بوجه خاص - مما سيدفعه إلى القول بنفي التقليد ، سواء كان المقلد مقلداً لمن هم أكثر منه أو أصلح منه أو أزهّد منه ، ذلك لأن أبا رشيد يذهب إلى اعتبار أن المعرفة نوع من العمومية ، وكل ما يراد له العمومية ، يجب أن يعتمد على ما هو عام ومشترك بين الناس : العقل .

* أن أبا رشيد يقول بحدوث العالم ، وذلك من خلال القول بالدعوى الأربع ، وهذا - عنده - مدخل للكلام في الصفات بنوعيتها : الإثبات والنفي . إذ الكلام في قضية الصفات يلي التدليل على وجود الله تعالى محدثاً ، وذلك وفق قياس الغائب على الشاهد . وأبو رشيد في مبحثه هذا قد تجاوز كثيراً من التصورات غير العقلانية في تصور علاقة الذات بالصفات . وقد دفع أبا رشيد إلى البحث في هذه المسألة عوامل كثيرة ، لعل من أهمها أن النصوص الدينية لم تعرض لهذه المسألة عرضاً

قطعي الدلالة ، كما أن عصر أبي رشيد قد كان عصرًا مليئًا بالتيارات الفكرية المنحرفة ، والتي تمثلت في مقولات التشبيه والتجسيد والتجسيم والحلول .

* أن أبا رشيد يذهب إلى القول بوجود الأكوان ، ولو في الجزء المنفرد - الذرة - وأن هذه الأكوان حادثة ، وأن كل الأجسام تشتمل على هذه الأكوان ، فتكون حادثة مثلها ، إذ المشتمل على المحدث لا بد وأن يكون محدثًا مثله ، وذلك للتدليل على القول بحدوث العالم الطبيعي بجواهره وأعراضه .

* أن جوهر مذهب أبي رشيد هو القول بتنزيه الله تعالى ، ذلك لأن هدفه الأول هو الدفاع عن التوحيد ، وهذا سيدفعه إلى القول بشيئية المعلوم ، كمدخل للقول بتنزيه الله تعالى ، إذ لو قيل بغير ذلك ، للزم عن هذا القول تغير في علم القديم ، لما سيجد عليه من معلومات ومعارف ، وهذا أمر يتنافى مع مبدأ التنزيه المطلق لله تعالى الذي يرفعه أبو رشيد .

* اقتراب أبي رشيد من بعض الأقوال العلمية ، وذلك حين رفع القول بالخلاء في العالم . مع العلم بأن ذلك تم دون إلحاقه بجوانبه النظرية والتطبيقية ، إذ كان الهدف من وراء ذلك القول إثبات الحركة للقول بحدوث العالم واحتياجه إلى محدث ... وهو الله تعالى . لكن تبقى لأبي رشيد مزية جدية البحث ، وإن كان قد سلك طرقاً غير علمية ، إلا أن تدليلاته على قضيته تلك اتسمت بقدر كبير من سعة الأفق والقدرة على التحليل والبيان ، اعتماداً على البرهان ، لا على الجدل ولا على الخطابة .

* يذهب أبو رشيد إلى التنزيه المطلق ، وذلك حين يقدم لنا تدليلاته الكثيرة الراقية القائلة برفض القول بالطبائع ، إيماناً منه بأن القول بالطبائع يحد من قدرة الله تعالى ، وهي قدرة لا يحدها حد ، فهي قدرة مطلقة ، ومن ثم فإن أبا رشيد حين يرفض الذهاب إلى القول بالطبائع ، فإن رفضه هذا قد جاء سعياً وراء تأكيد القدرة الإلهية المطلقة ، مع إعلانه الالتزام - في الوقت نفسه - باحترام القوانين الطبيعية ، وعدم القول بتعطيلها أو نفيها .

* أبو رشيد متسق في مذهبه - بوجه عام - أكثر من كثيرين من المتكلمين السابقين عليه ، فهو حين يعرض لقضية اللغة وأصل نشأتها ، يربط ذلك بعقيدة

المعتزلة في خلق القرآن ، إذ من الضروري الربط بين التوجه العقلي. عنده وبين قوله بخلق القرآن ، هذا من ناحية ، وبين القول بأن اللغة اصطلاحية أو توفيقية ، من ناحية أخرى ، ذلك لأنه يجب الربط بين القول بقدم القرآن الكريم ، وبين القول بتوقيف اللغة ، مع التعرض لبيان الخطأ ، بل الأخطاء ، التي نتجت عن " جبر " الآخرين على اعتقاد " تصور " خلق القرآن .

* أبو رشيد متسق في مذهبه - بوجه عام - كذلك - من خلال عرضه لقضية عدم توليد الضد لل ضد ، ذلك لأنها قضية ليست تقف عند مجرد الحدود الطبيعية الفيزيائية ، بل إن أبا رشيد قد عبر بها إلى المجال الأخلاقي الميتافيزيقي ، لأن القول بتوليد الحركة للسكون - على المستوى الطبيعي - سيؤدي إلى القول بجواز توليد " تعصية للتوبة ، على مستوى الأخلاقي .

* أبو رشيد يقترب من التصور الفلسفي لعلاقة البدن بالحياة ، فعلى حين جعل بعض المتكلمين الحياة مرهونة بالتغذي ، يميل أبو رشيد إلى التصور الفلسفي والإسلامي من جعل الحياة هي سلامة الأعضاء ، أو بتعبيره هو " سلامة البنية المخصوصة " .

* دفاع أبي رشيد عن مبدأ الاعتزال الأول : العدل . ومبدأ التنزيه الإلهي ، يظهر واضحاً في تفرقه بين القدرة الإنسانية والقدرة الإلهية ، وقصر الفعل الإنساني على القدرة الإنسانية تنزيهاً لفعل الإلهي عن المثلية مع الفعل الإنساني المتصف بالضعف والخطأ .

* مبدأ " العقل أساس التكليف " يأخذ به أبو رشيد ، ويبدو هذا واضحاً في جعله الإقرار الكلامي ، دون المعرفة ، لا يعد توحيداً ، إذ لا بد من المعرفة ولو لم يُنطق بها ، كالحال مع البكم قبل التكليف ، وهذا هو مبدأ الإسلام في التكليف .

* ويبقى - بعد ذلك - أن نقول إنه من أخطاء أبي رشيد النيسابوري التي وقع فيها ، قوله بسكون الأرض وسطحيته ، وذلك اعتماداً على مناهج غير دقيقة - منها إحام النص الديني مفسراً للظواهر الطبيعية - مما أوصله إلى نتائج غير دقيقة . كما يؤخذ على أبي رشيد - والمعتزلة عامة - ربط الفكر الاعتزالي بالدولة سياسياً ، لأنه

ذهب إلى الري وقت أن كان القاضي عبد الجبار هو المتكلم الأثير لدى السلطة البويهية ، مما أدى إلى نفيتهم سياسياً ، وتهميشهم فكرياً واجتماعياً مباشرة بعد الانقلاب الذي حدث في عهد المتوكل ، ثم - مع مد الخط على استقامته - عرفنا إجراءات الثأر المعنوي والانتقام المعرفي من المعتزلة ، فكان من نتائج ذلك أن انقطعت الصلة بين الاعتزال - وهو الفكر التنويري - وبين جموع المسلمين ، مما ولّد انفصاماً لا زلنا نعاني منه حتى يومنا هذا ، بين المعقول النظري والممارسة العملية ، وبين المعتقد والسلوك ، وبين الوصف النصي والواقع المعاش . وهذا كله نرى ظواهره ونعاشيها . وكلنا رجاء ألا يطول ما نعانیه .

????????????

??????

???

obeikandi.com

المصادر والمراجع

obeikandi.com

المصادر والمراجع :

أولاً : مؤلفات أبي رشيد النيسابوري :

ديوان الأصول . تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة . دار الكتب . القاهرة ١٩٦٩م
المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين . تحقيق د. معن زيادة د. رضوان
السيد . دار الاتحاد . بغداد ١٩٧٩م

ثانياً : المصادر والمراجع العربية :

ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة . تحقيق . أبو الفضل إبراهيم . مطبعة الحلبي .
القاهرة ١٩٥٩م
ابن أبي شيبة العبسي (محمد بن عثمان) : العرش وما روي فيه . تحقيق . محمد
بن حمد الحمود . مكتبة العلا . الكويت ١٤٠٦هـ ط ١
ابن الأثير (محمد عبد الواحد) : أسد الغابة في معرفة الصحابة . القاهرة
١٢٨٦هـ

:الكامل في التاريخ . القاهرة ١٣٠٣هـ ، طبعة بتحقيق
أبو الفداء عبد الله القاضي . دار الكتب العلمية . بيروت ١٤١٥هـ / ١٩٥٥م ط ٢
:اللباب في تهذيب الأنساب . القاهرة ١٣٥٧هـ
ابن الأقفاني (محمد السنجاري) :نخب النخائر في أحوال الجواهر . تحقيق . الأب
أنستاسي الكرمل . المطبعة النصرية . مصر ١٩٣٩م
ابن تيمية (الإمام تقي الدين) :الفرقان بين الحق والباطل . مكتبة القاهرة
:الرسائل الكبرى . المطبعة العامرة . مصر ١٣٢٣هـ
:الفتاوى الكبرى . تحقيق . حسنين محمد مخلوف . مكتبة
أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ

منهاج السنة النبوية . بهامشه بيان موافقة صريح
المعقول لصحيح المنقول . دار الكتب العلمية . بيروت
:التوسل والوسيلة . المطبعة السلفية . القاهرة ١٤٠٠هـ

:السياسة الشرعية. مكتبة الخانجي. القاهرة ١٩٦٣م

:الإيمان. مكتبة أنس بن مالك. القاهرة ١٤٠٠هـ

:اقتضاء الصراط المستقيم. مكتبة أنس بن مالك. القاهرة

١٣٦٩هـ ط ٢

:معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها

الرسول صلى الله عليه وسلم. للمطبعة السلفية. القاهرة ١٤٠٠هـ

:في عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية. المطبعة السلفية

القاهرة ١٤٠١هـ ط ٣

:الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات

الله تعالى. المطبعة السلفية. القاهرة ١٣٩٧هـ ط ٢

:الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. نشر الكردي

والقباي. القاهرة ١٩٠٥م

:تفسير سورة الإخلاص. نشر وتصحيح النفساني.

القاهرة ١٣٢٣هـ

ابن الجندي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل. مصر ١٩٥٢م

ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي " أبو الفرج ") :المنتظم في تاريخ الملوك

والأمم. حيدر آباد ١٩٣٨م

:نم الهوى. تحقيق د. علي عبد الواحد وافي. دار الكتب

الحديثة. القاهرة ١٩٦٢م ط ١

:صفة الصفوة. حيدر آباد. الهند ١٣٥٦هـ ط ١

:تلبيس إبليس. مكتبة أنس بن مالك. القاهرة ١٤٠٠هـ

:الضعفاء والمتروكين. تحقيق. عبد الله القاضي. دار

الكتب العلمية. بيروت ١٤٠٦هـ ط ١

ابن حبان (محمد بن حبان البستي) :صحيح ابن حبان. تحقيق. سعيد الأرنؤوط.

مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٠٤هـ

ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي) :لسان الميزان .حيدر آباد ١٣٣٠هـ ،
طبعة بتحقيق دائرة المعارف النظامية بالهند .مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .بيروت
١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ط٣

:الإصابة في تمييز الصحابة.مطبعة السعادة ١٣٢٨هـ

ط١

:فتح الباري شرح صحيح البخاري .المطبعة الإمبرية .
القاهرة ١٣٠١هـ ، طبعة بتحقيق .محمد فؤاد عبد الباقي ، محب الدين الخطيب .
دار المعرفة .بيروت ١٣٧٩هـ
:تهذيب التهذيب .حيد آباد ١٣٢٦هـ

ابن حزم (الحافظ أبو محمد) :جمهرة أنساب العرب .دار المعارف .القاهرة
١٩٦٢م ط١

:الرد على ابن النغريلة اليهودي .تحقيق د .إحسان عباس
دار العروبة .القاهرة ١٩٦٠م

:مراتب الإجماع .ملحق به نقد مراتب الإجماع لابن
تيمية .دار زاهد القدسي .القاهرة ١٣٥٧هـ ط٣

:الفصل في الملل والنحل .مصر ١٩٢٩م ، طبعة مكتبة
السلام العالمية ، طبعة مكتبة الخانجي . القاهرة

: المحلي . جزء العقيدة . تحقيق . لجنة إحياء التراث
العربي . دار الآفاق الجديدة . بيروت

ابن حنبل (الإمام أحمد) :الرد على الزنادقة والجهمية.تحقيق.محمد حامد الفقي.
مكتبة السنة المحمدية .القاهرة ١٩٥٦م ، طبعة بتحقيق .محمد حسن راشد . المطبعة
السلفية .جدة ١٣٩٣هـ

:المسند .القاهرة ١٩٤٦م : ١٩٥٦م

ابن حمزة (الإمام يحيى العلوي) :مشكاة الأنوار .مصر ١٩٥٣م

- ابن حيوة (النعمان) : كتاب أساس التأويل . دار الثقافة . بيروت ١٩٦٠ م
- ابن خزيمة (محمد بن إسحق) : كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب . مراجعة . محمد خليل هراس . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠ هـ
- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة . تحقيق د . علي عبد الواحد وافي . مصر ١٩٦٠ م ، طبعة دار العلم . بيروت ١٩٨٤ م ط ٥
- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . تحقيق د . إحسان عباس . دار الثقافة . بيروت
- ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال . دار إحياء الكتب العربية . بيروت
- : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحقيق د محمود قاسم . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥٥ م
- : تهافت التهافت . تحقيق د . سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة ١٩٨٠ ، ١٩٨١ م
- ابن رسته : أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام . ضمن نوازل المخطوطات . تحقيق . عبد السلام هارون . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . مصر ١٩٥٤ م
- ابن زياد (أبو زكريا يحيى) : معاني القرآن . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ج ٣ تحقيق د . عبد الفتاح إسماعيل ١٩٧٢ م
- ابن سعد (محمد بن ميع البصري الزهري) : الطبقات الكبرى . لبنان ١٣٢٢ هـ ، طبعة دار صادر . بيروت
- ابن سعيد (سعيد) : ندوة الخلافة . دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي . دار النشر المغربية . الدار البيضاء ١٩٨٠ م
- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : عيون الحكمة . وكالة المطبوعات . الكويت ١٩٨٠ م ط ٢ . رسالة في السعادة . مطبعة مجلس وزارة المعارف
- العثمانية ١٣٥٣ هـ ط ١

رسالة القدر . مطبعة مجلس وزارة المعارف العثمانية

حيدر آباد . النكن ١٣٥٣هـ

:الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة.

جامعة الأزهر . مصر ١٩٨٠م

:الشفاء . النفس . تحقيق . الأب جورج شحاتة فنواطي . الهيئة

المصرية العامة للكتاب . مصر ١٩٧٥م

:الإشارات والتنبيهات . الإلهيات . مع شرح نصير الدين

الطوسي . القسم الثالث . تحقيق د . سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة ط ٢

ابن عباد (صاحب) :رسالة في الهداية والضلالة . تحقيق . حسين علي

محفوظ . طهران ١٩٥٥م

:رسائل صاحب بن عباد . تحقيق . عبد الوهاب عزام ،

د . شوقي ضيف . دار الفكر العربي ١٣٦٦هـ ط ١

:كتاب الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن

والعقل . تحقيق . الشيخ محمد حسن آل ياسين . ضمن نفائس المخطوطات . المجموعة

الأولى . للمطبعة الحيدرية . النجف ١٩٥٢م

:عنوان المعارف وذكر الخلائق . تحقيق . الشيخ محمد

حسن آل ياسين . دار التضامن . بغداد ١٩٦٣م

ابن عبد ربه (أحمد بن محمد) :العقد الفريد . تحقيق . أحمد أمين . لجنة التأليف

والترجمة والنشر . مصر ١٩٥٦م ط ٢ ، طبعة بتحقيق . محمد سعيد العريان . القاهرة

١٩٤٥م

ابن عبد الكريم (د . محسن) :أعيان الشيعة . دمشق ١٩٣٥م

ان عربي (محيي الدين) :الفتوحات المكية . دار الكتب العربية الكبرى . القاهرة

١٣٢٩هـ

:إنشاء الدوائر . تحقيق . د . نيبيرج . لين ١٣٣٩هـ

ابن عساكر (أبو القاسم) : تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري . دار الكتاب العربي . بيروت ١٩٧٩م

ابن عطاء (واصل) : خطبة واصل التي جانب فيها الرأء . ضمن نوانر المخطوطات . المجموعة الأولى . تحقيق . عبد السلام هارون ١٩٧٢م ط٢

ابن علان (محمد) : دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٧٧م

ابن العماد (أبو الفلاح) : شذرات الذهب في أخبار من ذهب . مكتبة القدسي . القاهرة ١٣٥٠هـ ، طبعة دار الآفاق الجديدة . بيروت

ابن عيسى (أحمد بن إبراهيم) : شرح قصيدة ابن القيم . تحقيق . زهير الشاويش . المكتب الإسلامي . بيروت ١٤٠٦هـ ط٣

ابن القاسم (الإمام الهادي إلى الحق أبو الحسين) : رسائل العنل والتوحيد . تحقيق د . محمد عمارة دار الهلال . القاهرة ١٩٧١م

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله) : عيون الأخبار . وزارة الإرشاد . مصر ١٩٦٣م

: الإمامة والسياسة . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٣م

: المعارف . تحقيق د. ثروت عكاشة . دار المعارف . القاهرة

١٩٨١م ط٤

: تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء الحديث

. مكتبة المتنبى . القاهرة

: تأويل مشكل القرآن . تحقيق . السيد أحمد صقر . مطبعة

الحلبي . القاهرة ١٩٥٤م

ابن القفطي (جمال الدين أبو الحسين) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء . مطبعة

السعادة . القاهرة ١٣٢٦هـ

ابن القيم (ابن فرحون برهان الدين المالكي) : الديباج المذهب في معرفة علماء

المذهب . طبقات المالكية . القاهرة ١٣٥١هـ

ابن القيم (شمس الدين) : اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة
والجهمية . القاهرة ١٣٥١هـ ، طبعة دار المعرفة

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل

مصر ١٣٢٣هـ ط ١

:أعلام الموقعين . مطبعة النيل . ١٣٢٥هـ

:الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة . اختصار .

محمد بن الموصلي . مكتبة الرياض الحديثة . الرياض

:إغاثة اللهفان من مصاديق الشيطان . تحقيق وتصحيح

وتعليق . محمد حامد الفقي . دار المعرفة . بيروت

:هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى . تحقيق

وتقديم وتعليق د . أحمد حجازي السقا . المكتبة القيمية . مصر ١٣٩٩هـ ط ٢

:الجواب الكافي . مطبعة أطلس . مصر ١٩٧٩م

:نحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح . مصر

:الروح . تحقيق د . محمد أنيس عبادة ، د . محمد فهمي

السرجاني . مكتبة مصر ١٩٧٩م

ابن كثير (الحافظ أبو الفدا) : تفسير القرآن العظيم . كتاب الشعب . مصر

:البداية والنهاية . دار الفكر . بيروت ١٩٧٨م ، طبعة

مكتبة المعارف . بيروت ١٩٨٧م

ابن متوية (الحسن) : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض . تحقيق وتقديم

وتعليق د . سامي نصر لطف ، د . فيصل بدير عون . تصدير د . إبراهيم بيومي مكيور .

دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٥م

ابن المثنى (أبو عبيدة معمر) : مجاز القرآن . تحقيق د . محمد فؤاد سركين .

مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٥٤م

ابن محمد (القاسم) : الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين وعمله في
المخلوقين وما يتصل بذلك من أصول الدين . تحقيق د . ألبير نصري نادر . دار
الطبعة . بيروت ١٩٨٠ م ط ١

ابن المرتضي (أحمد بن يحيى) : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار .
مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٤٧ م ط ١

طبقات المعتزلة . تحقيق . سوسنة ديفلد . بيروت ١٩٦١ م

ابن مزاحم (نصر) : وقعة صفيين . تحقيق وشرح . عبد السلام هارون .
المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر . مصر ١٩٦٢ م ط ٢ ، ١٩٨١ م ط ٣

ابن منظور (محمد بن مكرم) : لسان العرب . دار صادر . بيروت . ط ١
ابن نباتة المصري (جمال الدين محمود) : شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون
مطبعة الموسوعات . مصر ١٣٢١ هـ ط ٤

ابن نبي (مالك) : الظاهرة القرآنية . تحقيق د . عبد الصبور شاهين . مصر
١٩٦١ م ط ٢

ابن النديم : الفهرست . تحقيق . رضا تجدد . طهران ١٩٧١ م ، طبعة دار المعرفة .
بيروت ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م

ابن النعمان (للشيخ المفيد) : أوائل المقالات في المذاهب المختارات . تبريز
١٣٦٣ هـ ط ١

أبو ريان (د . محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . دار المعرفة
الجامعية . الإسكندرية ١٩٨٣ م

أبو رغيث (طاهر عبد الله) : التوبة والعفو الإلهي . مصر

أبو ريذة (د . محمد عبد الهادي) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية
والفلسفية . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . مصر ١٩٤٦ م

أبو زهرة (محمد) : الإمام زيد . مصر ١٩٥٩ م ط ١

ابن تيمية . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٧ م

مالك . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٨ م ط ٢

تاريخ المذاهب الإسلامية . دار الفكر العربي . القاهرة

١٩٧٢م ط١

محاضرات في النصرانية . معهد الدراسات الإسلامية

مصر ١٩٦٣م ط٣

أبو زيد (د.نصر حامد) : التفسير العقلي للقرآن . دراسة في قضية المجاز في القرآن . دار التنوير ، بيروت ١٩٨٣م ط٣

أبو العز (قاضي القضاة علي) : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية . تحقيق . أحمد شاكر . دار المعارف ١٣٧٣هـ

أبو النصر (أبو القاسم هبة الله) : أسباب النزول . وبهامشه الناسخ والمنسوخ لأبي الحسن النيسابوري . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ

أبو النصر (عمر) : الخوارج في الإسلام . مكتبة المعارف . بيروت ١٩٥٦م

إبراهيم (د.زكريا) : مشكلة الحرية . مكتبة مصر . القاهرة ١٩٧١م ط٣

الإبريسي (محمد بن علي السنوسي) : المسلسلات العشرة في الأحاديث النبوية . دار ليبيا للنشر والتوزيع . بنغازي ١٩٦٧م

الإسفرائيني (أبو المظفر) : التبصير في الدين . تحقيق وتعليق . محمد زاهد الكوثري . مطبعة الأنوار . القاهرة ١٩٤٠م ط١ ، طبعة ١٩٥٥ م

إسماعيل (د.محمود) : الحركات السرية في الإسلام . مصر ١٩٧٣م

الأشعري (أبو الحسن) : مسألة في الإيمان . ضمن مجموعة ست رسائل . مطبعة النجاح . مصر

الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق د . فوقية حسين محمود

دار الكتاب ١٩٨٧م

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . بيروت ١٩٥٢م ،

طبعة بتحقيق د . حمودة غرابة . القاهرة ١٩٧٥م

مقالات الإسلاميين . تحقيق . محمد محيي الدين عبد

الحميد . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٠م

الأصفهاني (أبو نعيم أحمد) : حلية الأولياء . دار الكتاب العربي . بيروت
١٤٠٥ هـ ط ٤

الأصفهاني (أبو عبد الله حمزة بن الحسن) : تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء .
بيروت ١٩٦١ م

الأصفهاني (أبو الفرج) : الأغاني . تحقيق . سمير جابر . دار الفكر . بيروت
الأصفهاني (أبو مسلم) : ملقط جامع التأويل . جمع . سعيد الأنصاري . كاكنا .
الهند ١٣٤٠ هـ

الأصفهاني (أبو نعيم) : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء . مصر ١٩٣٢ م
الأصفهاني (الراغب) : مقامة في التفسير . مصر ١٣٢٩ هـ ط ١
المفردات في غريب القرآن . تحقيق . محمد سيد كيلاني
مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٦١ م

الأصطخري (أبو إسحق) : مسالك الممالك . المكتبة العربية ١٩٦٧ م
آل الشيخ (عبد ترحمن) : فتح المجيد شرح كتاب التوحيد . مكتبة أنس بن مالك .
القاهرة ١٤٠٠ هـ ط ٢
الألوسي (د. حسام الدين) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . دار الشؤون الثقافية .
بغداد ١٩٨٦ م

الأمدي (سيف تدين) : غاية المرام في علم الكلام . تحقيق . حسن محمود عبد
اللطيف . مصر ١٩٧١ م

المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين . تحقيق
د. حسن محمود الشافعي . مصر ١٩٨٣ م

الإحكام في أصول الأحكام . مصر ١٩١٤ م
أمين (أحمد) : فجر الإسلام . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٨٢ م ط ١٣
نضحى الإسلام . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة

١٩٨٤ م ط ١

الأمين (السيد محسن) : أعيان الشيعة . مطبعة الإنصاف . بيروت ١٩٦٠ م

أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٧١م

ط٣

الأنلسي (صاعد) : طبقات الأمم . بيروت ١٩٢٢م

الإيجي (عضد الدين) : جواهر الكلام . مصر ١٩٣٥م ط١

:المواقف في علم الكلام . طبقات مختلفة

الباقلائي (أبو بكر) : التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج
والمعتزلة . تحقيق . محمود الخضيرى ، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة . دار الفكر
العربي . القاهرة ١٩٤٧م

:إعجاز القرآن . تحقيق . السيد أحمد صقر . دار المعارف .

ط١٢

:الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . نشرة

محمد زاهد الكوثري . مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٦٣م

الباقوري (أحمد حسن) : معاني القرآن بين الرواية والدراية . مصر ١٩٨٦م

بدوي (د. عبد الرحمن) : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . دار النهضة

العربية . القاهرة ١٩٦٥م ط٣

:مذاهب الإسلاميين . بيروت ١٩٧١م

:نور العرب في تكوين الفكر الأوربي في العصر

الوسيط . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٦٧م ط٢

البصري (الحسن) : رسالة في القدر . ضمن رسائل العنل والتوحيد . تحقيق د .

محمد عمارة . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١م

البصري (أبو الحسين) : المعتمد في أصول الفقه . جمع . الشيخ خليل الميس .

دار الكتب العلمية . بيروت ١٩٨٣م

البغدادي (أبو البركات) : المعتمد في الحكمة . حيدر آباد . الدكن ١٣٥٧ هـ ،

١٣٥٨هـ

البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق . تحقيق . محمد بنير . مصر ١٩١٠م

أصول الدين . لجنة إحياء التراث . دار الآفاق الجديدة .

بيروت ١٩٨١ م ط ١ ، طبعة مطبعة الدولة . استانبول ١٩٢٨ م

البكري (أبو عبيد) : معجم ما استعجم . مصر ١٩٥٤ م

بلبع (د. عبد الحكيم) : أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري . مكتبة

مصر ١٩٥٩ م

البلخي (أبو القاسم) : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . الدار التونسية للنشر .

تونس ١٩٧٤ م

بيصار (د. محمد) : في فلسفة ابن رشد . الوجود والخلق . دار الكتاب اللبناني

١٩٧٣ م ط ٣

البيضاوي (ناصر الدين) : أنوار التزليل وأسرار التأويل . مطبعة الحلبي .

القاهرة ١٩٦٨ م ط ١

بيضون (فاروق) : أثر الحضارة العربية في أوربا . بيروت ١٩٦٤ م

البيلي (د. محمد بركات) : دراسات في تاريخ الدولة العباسية . مصر ١٩٨٦ م

البيهولي (القاضي جعفر بن أحمد) : شرح قصيدة الصاحب بن عباد . تحقيق :

الشيخ محمد حسن آل ياسين . بغداد ١٩٦٧ م ط ١

البيهقي (علي بن أبي بكر) : مجمع الزوائد . دار الريان للتراث . القاهرة

البيهقي (علي بن زيد) : تاريخ حكماء الإسلام . نشرة محمد كرد علي . دمشق

١٩٤٦ م

: الاعتقاد على مذهب السلف . القاهرة ١٩٨٤ م

التفتازاني (د. أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته . دار الرائد العربي . مصر

: ابن سبعين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب اللبناني .

بيروت ١٩٧٣ م ط ١

التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية . المطبعة الأزهرية . مصر

١٩١٣ م ط ١

التتوحي (أبو القاسم) : الفرج بعد الشدة . مصر ١٩٥٥ م

التوحيدي (أبو حيان) : النخائر والبصائر . مصر .

:المقابسات . مصر ١٩٢٩م ط١

:الإمتاع والمؤانسة . لجنة التأليف والترجمة والنشر .

مصر ١٩٥٣م ط٢

التهانوي (محمد علي الفاروقي) : كشف اصطلاحات الفنون ، تحقيق د.لطفي

عبد البديع مصر ١٩٦٣م

الجاحظ (أبو عمرو) : البيان والتبيين . تحقيق . عبد السلام هارون . دار الكتب

العلمية . القاهرة ١٩٤٨م ، طبعة مطبعة الاستقامة . للقاهرة ١٩٤٧م ، طبعة دار الكتب

الحديثة ، طبعة بتحقيق المحامي فوزي عطوي . دار صعب . بيروت ١٩٦٨م ط١

:حجج النبوة جمع السنوبي . المكتبة التجارية . القاهرة

١٩٣٣م ، طبعة بيروت ١٩٦٩م

:رسائل الجاحظ . تحقيق . عبد السلام هارون . دار الكتب

العلمية . مصر ١٩٦٤م

:الحيوان . تحقيق . عبد السلام هارون . مطبعة الحلبي .

القاهرة ١٩٤٥م

:العثمانية . تحقيق . عبد السلام هارون . مكتبة الخانجي .

القاهرة ١٩٥٩م

جار الله (زهدي) : المعتزلة . مطبعة مصر ١٩٤٧م

الجر (د.خليل) : تاريخ الفلسفة العربية . بيروت ١٩٥٧م

الجرجاني : دلائل الإعجاز . مصر

الجرجاني (علي بن محمد) : التعريفات . نشرة فليجل . ليبسك ١٨١٥م ، طبعة

بتحقيق . إبراهيم الأبياري . دار الكتاب العربي . بيروت ١٤٠٥هـ ط١

:شرح المواقف في علم الكلام . الموقف الخامس

:الإلهيات . تحقيق د.محمد المهدي . المكتبة الأزهرية

الجرجاني (عبد الله بن عدي) : الكامل في ضعفاء الرجال ، تحقيق . يحيى مختار
غزاوي . دار الفكر . بيروت ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م ط ٣

الجصاص (أبو بكر) : أحكام القرآن . مطبعة الأوقاف . استانبول ١٣٣٥ هـ
الجعفري (ابن سمره) : طبقات فقهاء اليمن . تحقيق . فؤاد السيد . مصر ١٩٥٧ م
الجمحي (محمد بن سلام) : طبقات فحول الشعراء . تحقيق . محمود محمد
شاكر . دار المنني . جدة

الجندي (المستشار عبد الحليم) : أحمد بن حنبل . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧ م
أبو حنيفة . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٨ م
الشافعي . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٨ م

جواد (د. مصطفى) : تصحيح كتاب الجامع المختصر في عنوان التواريخ
وعيون السير . بغداد ١٩٣٤ م
الجويني (أبو المعالي) : الكافية في الجدل . تحقيق د . فوقية حسين محمود .
مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٧٩ م

الشامل في أصول الدين . تحقيق د. علي سنامي النشار ، د
فيصل بدير عون ، د . سهير مختار . منشأة المعارف . الإسكندرية ١٩٦٩ م
لمع الأدلة في قواعد أهل السنة . تحقيق د . فوقية حسين
محمود . مراجعة د. محمود الخضيرى . الدار المصرية للتأليف والنشر . القاهرة
١٩٦٥ م

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . تحقيق
د . محمد يوسف موسى . مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٥٠ م

الحاجري (د. طه) : الجاحظ . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٢ م
الحازمي (أبو بكر بن موسى) : الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار . مكتبة
عاطف . مصر

الحاكم النيسابوري (محمد بن عبد الله) : المستدرک على الصحيحين في الحديث .
تحقيق . مصطفى عبد القادر عطا . دار الكتب العلمية . بيروت ١٤١١ هـ ط ١

حتى (فيليب) : تاريخ العرب . تحقيق . محمد مبروك نافع . بيروت ١٩٥٢م ط١
حسب الله (علي) : أصول التشريع الإسلامي . دار المعارف . القاهرة ١٩٥٩م

ط٢

حسن (د.حسن إبراهيم) : تاريخ الإسلام السياسي . النهضة العربية . مصر

١٩٦٧م

حسن (محمد جواد) : معتزلة البصرة . مخطوط ماجستير . كلية الآداب . جامعة

الإسكندرية ١٩٧١م

حسن خان (محمد صديق) : خبيئة الأكواف في افتراق الأمم على المذاهب

والأديان . مطبعة الجولوب . القسطنطينية ١٢٩٦هـ

حسين (أبو ليابة) : موقف المعتزلة من السنة . تونس ١٩٧٩م

حسين (د.طه) : الفتنة الكبرى . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧م

الحصني (أبو بكر) : دفع شبه من شبه وتمرد . مطبعة الحلبي . القاهرة

١٣٥٠هـ

حكمي (حافظ بن أحمد) : معارج القبول شرح سلم الوصول إلى علم الأصول .

تحقيق . عمر بن محمود أبو عمر . دار ابن القيم . الدمام ١٤١٠هـ ط١

الحلي (الحسن بن يوسف بن المطهر) : أحكام الحق . مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ

منهاج الكرامة في معرفة الإمامة . مصر ١٩٦٢م

الحموي (ياقوت بن عبد الله) : معجم الأنبياء . دار المأمون

معجم البلدان . دار الفكر . بيروت ، طبعة مصر ١٩٠٦م

، طبعة طهران ١٩٦٥م

الحميري (نشوان) : الحور العين . تحقيق . كمال مصطفى . مكتبة الخانجي .

القاهرة ١٩٤٨م

خالد (محمد خالد) : من هنا نبدأ . القاهرة ١٩٦٦م

خشيم (د. علي فهمي) : الجبائيان . مكتبة الفكر . ليبيا ١٩٦٨م ط١

:النزعة العقلية في تفسير المعتزلة . الشركة العامة للنشر

والتوزيع والإعلان . طرابلس ١٩٧٠م ط٢

الخطيب البغدادي (أحمد بن علي) : تاريخ بغداد . دار الكتب العلمية . بيروت

الخضري (محمد) : أصول الفقه . المطبعة التجارية ١٩٦٩م ط٦

خلف (د. محمد أحمد) : مفاهيم قرآنية . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ٧٩

لسنة ١٩٨٤م

: ماهو الإسلام . مجلة البقعة العربية . القاهرة . عدد

يناير ١٩٩٠م

خليفة (حاجي) : كشف تظنون عن أسامي الكتب والفنون . طهران ١٩٤٧م

خليل (د. السيد محمد) : نشأة التفسير الديني في الكتب المقدسة والقرآن .

الإسكندرية ١٩٥٤م . ط١

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) : مفاتيح العلوم . مكتبة الكليات

الأزهرية . القاهرة ١٩٨١م ط٢

الخوارزمي (جمال الدين أبو بكر) : مفيد العلوم ومبهد الهموم . دار التقدم . مصر

١٩٠٦م

الخوانساري (محمد باقر) : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات .

طهران ١٣٠٧هـ

الخطاط (أبو الحسين بن عثمان) : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد .

تحقيق د. نيبيرج . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ١٩٨٨م

الدارقطني (علي بن عمر بن أحمد) : رؤية الله . تحقيق . مبروك إسماعيل مبروك .

مكتبة القرآن . القاهرة .

الدارمي (أبو سعيد) : الرد على الجهمية . لبنان ١٩٦٠م

:نقض أبي سعيد الدارمي على الضال المضل بشر

المريسي الحبار العنيد . منشأة المعارف . الإسكندرية ١٩٧١م

الدمشقي (أمين بدران) : المنخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل . مصر
١٣٤٣هـ

الدمشقي (تقي الدين أبو بكر) : كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار مطبعة
الحلبي . القاهرة

الدوري (د. عبد العزيز) : العصر العباسي الأول . بغداد ١٩٤٥م
الديلمي (اليماني) : قواعد عقائد آل محمد الباطنية .

الدينوري (أحمد بن داود) : الأخبار الطوال . مصر ١٩٦٠م

الدينوري (عبد الله بن مسلم بن قتيبة) : تأويل مختلف الحديث . تحقيق . محمد
زهدي النجار . دار الجيل . بيروت ١٣٩٣هـ / ١٩٧٢م

الذهبي (شمس الدين) : ميزان الاعتدال في نقد الرجال . مطبعة السعادة ١٩٠٧م

ط١

: العبر في أخبار من غير . تحقيق . صلاح المنجد .

الكويت ١٩٦٠م ، طبعة بيروت ١٩٢٩م

الذهبي (محمد بن أحمد) : سير أعلام النبلاء . تحقيق . شعيب الأرنؤوط ، محمد

نعيم العرقسوسي : مؤسسة الرسالة . بيروت ١٤١٣هـ ط٩

الذهبي (د. محمد حسين) : التفسير والمفسرون . دار الكتب الحديثة . القاهرة

١٩٦١م

الرازي (أبو حاتم) : كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية . تحقيق د . عبد الله

سلوم السامرائي . بغداد ١٩٧٢م

الرازي (أحمد بن محمد المظفر) : حجج القرآن . المكتبة المحمودية . مصر

الرازي التميمي (عبد الرحمن بن أبي حاتم) : الجرح والتعديل . دار إحياء

التراث العربي . بيروت ١٩٥٢م ط١

الرازي (فخر الدين) : المطالب العالية . تحقيق د . أحمد حجازي السقا . دار

نكتاب العربي . بيروت ١٩٨٧م ط١

أساس التدريس في علم الكلام . مطبعة الحلبي . القاهرة

١٩٣٥م

اعتقادات فرق المسلمين والمشركون . مكتبة الكليات

الأزهرية . القاهرة ، طبعة بتحقيق د . علي سامي النشار . النهضة العربية . القاهرة

١٩٣٨م ط١

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء

والحكماء . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة

الأربعون في أصول الدين . حيدر آباد . الدكن ١٣٥٣هـ

المسائل الخمسون في أصول الدين . مطبعة

كرستان العلمية . مصر ١٩١٠م

الرازي (محمد بن أبي بكر) : مسائل الرازي وأجوبتها . تحقيق . إبراهيم عطوة

عوض . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦١م

الراوي (د. عبد الستار) : فلسفة العقل . رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية . دار

الشؤون الثقافية . بغداد ١٩٨٦م

العقل والحرية . دراسة في فكر القاضي عبد الجبار

المعتزلي . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ١٩٨٠م ط١

الرسى (القاسم) : كتاب أصول العدل والتوحيد . ضمن رسائل العدل والتوحيد .

تحقيق د . محمد عمارة . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١م

الرضي (الشريف) : المحازات النبوية . تحقيق . محمد عبد النبي حسن . مطبعة

الحلبي . القاهرة ١٩٣٧م

حقائق التأويل في متشابه التنزيل . تصحيح . محمد آل

كاشف الغطاء . النجف ١٩٣٦م

الرفاعي (أحمد فريد) : عصر المأمون . بيروت ١٩٦١م

الرماني (أبو علي) : النكت في إعجاز القرآن . مصر ١٩٦٨م ط٢

الريس (د. محمد حسن) : النظريات السياسية الإسلامية . مصر ١٩٦٠م

- زادة (طامس كبرى) :مفتاح السعادة .تحقيق .كامل كامل بكير ، عبد الوهاب .
أبو النور .دار الكتب الحديثة .مصر
- زرزور (د.عنان) :الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير .دمشق
- الزرقاني (محمد عبد الرازق) :مناهل العرفان في علوم القرآن .مطبعة الحلبي
القاهرة.
- الزركلي (خير الدين) :الأعلام .مصر ١٩٥٥م ط٢ ، طبعة بيروت ١٩٨٠م
- الزواوي (رضا) :من العقيدة إلى السياسة .المجلة التونسية للدراسات الفلسفية
تونس ١٩٨٤م العدد الثاني
- زينة (حسني) :العقل عند المعتزلة ،تصور العقل عند القاضي عبد الجبار .دار
الآفاق الجديدة .بيروت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م ط٢
- السامرائي (د.عبد الله سلوم) :الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية .
بغداد ١٩٧٢م ط١
- السباعي (د.مصطفى) :السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي .دار العروبة .
مصر ١٩٦١م
- السبكي (تاج الدين) :طبقات الشافعية الكبرى .المطبعة الحسينية .القاهرة
١٣٢٤هـ ط١ ، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر .بيروت
- السجستاني (الإمام أبو بكر) :نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن .مراجعة .
الشيخ عبد الحليم بسيوني .دار الكتب العلمية .بيروت
- السلমানى (عبد العزيز المحمد) :الكواشف الجلية عن معاني الواسطية .مؤسسة
مكة للطباعة والإعلام .ط٤
- السمعاني :الأنساب .حيدر آباد ١٩٦٤م
- السيوطي (جلال الدين) :تاريخ الخلفاء .مصر ١٣٠٥م ، تحقيق .محمد محيي
الدين عبد الحميد .مطبعة السعادة .القاهرة ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م ط١
- :صون المنطق والكلام عن فن المنطق وعلم الكلام.
- تحقيق د .علي سامي النشار .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٤٧م ط١

نلب الباب في تحرير الإنساب .بريل ١٨٥١م

حسن المحاضرة .مصر ١٣٢٧هـ

مستهى العقول في منتهى النقول .مكتبة الجندي . مصر

١٩٦٥م

الشابي (د.علي) :مشكلة أفعال العباد في التفكير الإسلامي وموقف المعتزلة

منها .تونس ١٩٧٩م

الشاطبي (أبو إسحق) :الاعتصام .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ

الشافعي (الإمام محمد بن إدريس) :الرسالة .تحقيق وشرح .أحمد محمد شاكر.

القاهرة ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م

مسند الشافعي .دار الكتب العلمية .

بيروت

شرف (د.جلال) :الله والعالم والإنسان .مصر ١٩٧٥م

شرف (محمد ياسر) :الوحدة المطلقة عند ابن سبعين . بغداد ١٩٨١م

شلاله (يوسف) :المعجم الفلسفي .مصر ١٩٦٦م

شلتوت (الشيخ محمود) :من توجيهات الإسلام .دار الشعب .القاهرة ١٩٥٧م

الشهرزوري (شمس الدين) :نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء

والفلاسفة .حيدر أباد ١٩٧٦م

الشهرستاني (أبو الفتح) :الملل والنحل .تحقيق .سيد كيلاني .مطبعة الحلبي .

القاهرة ١٩٧٦م

أصول الدين .استانبول ١٩٢٨م

نهاية الإقدام في علم الكلام .تصحيح .الفريد جيوم .

أكسفورد ١٩٣١م ، طبعة بغداد ١٣٠٠هـ

الشوكاني (محمد بن علي) :نيل الأوطار .مكتبة الدعوة الإسلامية .

الشيبي (د.كامل مصطفى) :الصلة بين التصوف والاشيع .بغداد ١٩٦٣م ط١

:الفكر الشيعي والحركات الصوفية .بغداد ١٩٦٦م

- الصابوني(محمد علي):تفسير آيات الأحكام. مكتبة الغزالي. دمشق ١٩٧٧م ط٢
- صبحي(د.أحمد محمود):الزبدية. الزهراء للإعلام العربي.القاهرة ١٩٨٤م ط٢
- نظرية الإمامة. تحليل فلسفي. مصر ١٩٦٩م ط١
- في علم الكلام. دراسة فلسفية لأراء الفرق
- الإسلامية لأصول الدين. مؤسسة الثقافة الجامعية. الإسكندرية ١٩٨٢م ط٤
- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. مصر ١٩٦٩م ط١
- طبانة (د.بدوي):الصاحب بن عباد. مصر ١٩٦٣م ط١
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الأمم والملوك. تحقيق. محمد أبو
- الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٣م ، طبعة دار الكتب العلمية. بيروت
- ١٤٠٧هـ ط١
- جامع البيان من وجوه تأويل آي القرآن. تحقيق، محمود
- أحمد شاكر. مطبعة الحلبي. القاهرة ١٩٥٤م ط٢
- الطوسي (الخواجة): معالم أصول الدين. النجف
- الطويل (د.توفيق): فلسفة الأخلاق. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٧٦م ط٣
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة. مصر ١٩٥٨م
- أسس الفلسفة. مكتبة النهضة العربية. القاهرة ١٩٧٦م ط٦
- عباس (د.إحسان):الحسن البصري. دار الكتاب العربي ١٩٥٢م -
- عبد الباقي (محمد فؤاد):المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. مصر ١٣٧٨هـ
- عبد الجبار (قاضي القضاة): تثبت دلائل النبوة. تحقيق د. عبد الكريم عثمان .
- دار العربية للطباعة والنشر. بيروت ١٩٦٦م
- المنية والأمل. جمع. أحمد بن يحيى بن المرتضي
- تحقيق د. عصام الدين محمد علي. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية ١٩٨٥م
- تنزيه القرآن عن المطاعن. دار النهضة الحديثة
- بيروت ، المكتبة الأزهرية. القاهرة ١٣٢٩هـ

شرح الأصول الخمسة . تحقيق د . عبد الكريم عثمان

مكتبة وهبة . القاهرة ١٩٦٥م

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . تحقيق . فؤاد سيد

الدار التونسية للنشر . تونس ١٩٧٤م

منشابه القرآن . تحقيق د . عدنان زرور . دار التراث

مصر ١٩٦٩م

المختصر في أصول الدين . ضمن رسائل العدل

والتوحيد . تحقيق د . محمد عمارة . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١م ط١

المحيط بالتكليف . جمع . الحسن بن متوية . تحقيق

السيد عمر عزمي . مراجعة د . أحمد فؤاد الأهواني . الدار التونسية للتأليف والترجمة

المغني في أبواب التوحيد والعدل . بإشراف د . طه حسين

مراجعة د . إبراهيم بيومي منكور . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر . القاهرة

ج٤ " رؤية الباري " تحقيق د . محمد مصطفى حلمي ، د . ابو الوفا التفتازاني . ج٥ "

الفرق غير الإسلامية " تحقيق د . محمد محمود الخضيرى . ج٦ ق١ " التعديل

والتجوير " تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ، ق٢ " الإرادة " تحقيق . الأب جورج

شحاتة فنواي . ج٧ " خلق القرآن " تحقيق . إبراهيم الأبياري . ج٨ " المخلوق " تحقيق

د . توفيق الطويل ، سعيد زايد . ج٩ " التوليد " تحقيق د . توفيق الطويل ، سعيد زايد

ج١١ " التكليف " تحقيق د . محمد علي النجار ، عبد الحليم النجار . ج١٢ " النظر

والمعارف " تحقيق د . إبراهيم بيومي منكور . ج١٣ " اللطف " تحقيق د . أبو العلا

عفيفي . ج١٤ " الأصلح واستحقاق النعم " تحقيق . مصطفى السقا . ج١٥ " التنبؤات

والمعجزات " تحقيق د . محمد محمود الخضيرى ، د . محمود قاسم . ج١٦ " إعجاز

القرآن " تحقيق . أمين الخولي . ج١٧ " الشرعيات " تحقيق . أمين الخولي . ج٢٠ "

الإمامة " تحقيق د . عبد الحليم محمود ، د . سليمان دنيا

عبد الحميد (د . عرفان) : دراسات في الفرق الإسلامية . بغداد ١٩٦٧م ط٨

:الفلمفة الإسلامية . دراسة ونقد . بيروت

عبد الرزاق (مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٦ م ط ٣

عبد الرحمن (د. عائشة) : أبو العلاء المعري . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة / سلسلة الأعلام . رقم ٦ سنة ١٩٧٥ م

عبد العال (محمد جابر) : حركات الشيعة للمتطرفين . مطبعة المنية المحمدية ١٩٥٤ م

عبد المعطي (د. علي) : خصائص الفكر السياسي في الإسلام . مصر ١٩٧٥ م
عبد المنعم (محمود أحمد) : تفسير المعتزلة للقرآن . مخطوط ماجستير . كلية الآداب . جامعة عين شمس ١٩٧٣ م

عبد (الإمام محمد) : رسالة التوحيد . تحقيق . محمد أبو رية . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧ م ط ٥

العنواني (ابن أبي الأصبع) : بديع القرآن . مكتبة نهضة مصر . القاهرة ١٩٥٧ م
العراقي (د. محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٦ م ط ٥

: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٨ م ط ١

: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٦ م ط ٣

: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد . دار المعارف . القاهرة ١٩٨٠ م ط ١

العسلي (د. خالد) : جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي المكتبة الأهلية . بغداد ١٩٦٥ م

العشماوي (المستشار محمد سعيد) : الربا والفائدة في الإسلام . دار سينا للنشر . القاهرة ١٩٨٧ م ط ١

العلي (د. أحمد صالح) : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة . دار
الطليلة . بيروت ١٩٦٩ م

عمارة (د. محمد) : رسائل العزل والتوحيد . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١ م
:المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية . المؤسسة العربية
للنشر . بيروت ١٩٧٢ م ط١

:المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف .
القاهرة ط٢

العمري (أمين فضل الله) : مسالك الأبصار في ممالك الأمصار . القسم الخاص
بمملكة اليمن . تحقيق فؤاد سيد . دار الاعتصام ١٩٨٤ م
عودة (عبد القادر) : الإسلام وأوضاعنا السياسية . القاهرة ١٩٥١ م
الغرابي (د. علي مصطفى) : أبو الهذيل العلاف . مصر ١٩٤٩ م
الغزالي (أبو حامد) : قانون التأويل . تحقيق محمد زاهد الكوثري . مصر
١٩٤٠ م

:فضائح الباطنية . مصر ١٩٦٤ م
:جواهر القرآن . تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا .
مكتبة الجندي

:المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى . تحقيق .
محمد مصطفى أبو العلا . مكتبة الجندي

:رسائل الغزالي (رسائل القصور العوالي في فوائد
العقائد في التوحيد . إجماع العوام عن علم الكلام . المضمون به على غير أهله . فيصل
التفرقة بين الإسلام والزندقة) تحقيق محمد مصطفى أبو العلا . مكتبة الجندي
:تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٩٥٥ م ، طبعة القاهرة ١٩٥٨ م ،

طبعة بتحقيق د. سليمان ديبا . دار المعارف . القاهرة ١٩٨٠ م
:الاقتصاد في الاعتقاد . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٦ م

:إحياء علوم الدين ، وبذيله كتاب المغني عن حمل
الأسفار في الأسفار . وملحق به كتب : تعريف الأحياء بفضل الإحياء ، الإملاء على
إشكالات الإحياء ، وعوارف المعارف . مكتبة مصر
مقاصد الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا . دار المعارف .

القاهرة ١٩٦٣م

الغزالي (محمد) : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث . دار الشروق .
القاهرة ١٩٨٩م ط٤

الفارسي (ابن خزيمة) : الموجز في النسخ والمنسوخ . المطبعة العلمية . مصر
١٩٣٨م

فياض (د. عبد الله) : تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة . بغداد ١٩٧٠م
القاسمي (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة . مصر ١٣٣١هـ ، طبعة
مؤسسة الرسالة . بيروت ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ط١

:محاسن التأويل . ج١ مقدمة في قواعد التفسير . شرح
محمد فؤاد عبد الباقي . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٥٧م

القرشي (أبو الوفاء) : الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية . الهند ١٣٣٢هـ
القرطبي (ابن عبد البر) : القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب
والعجم . مصر ١٣٢٥هـ

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح) : تفسير القرطبي . تحقيق . أحمد
عبد العليم البربوني . دار الشعب . مصر ١٣٧٢هـ ط٢

القزويني (محمد المهدي) : آثار البلاد وأخبار العباد . دار صائر . بيروت
١٩٦٠م ط١

:قلائد الخرائد في أصول العقائد . تحقيق . جودت

القزويني . بغداد ١٩٧٢م

نُظ (سيد) : كيف نستوحي الإسلام . سلسلة مختارات من الفكر الإسلامي
"للمعاصر . سنة الجديد . القاهرة

- القمي (سعيد بن عبد الله) : المقالات والفرق . تحقيق د. محمد جواد مشكور .
طهران ١٩٦٣م ط١
- القمي (عباس بن محمد) : هدية الأحاباب في نكر المعروفين بالكنى والألقاب
والأنساب . النجف ١٣٤٩هـ
- القيصري (محمد بن طاهر) : تذكرة الحفاظ . تحقيق . حمدي عبد المجيد
إسماعيل . دار الصميعي . الرياض ١٤١٥هـ ط١
- كرد علي (محمد) : الإسلام والحضارة العربية . دار الكتب ١٩٣٤م
- الكرماني (أحمد بن عبد الله) : الفرق الإسلامية . تحقيق د. سليمان عبد الرسول .
مطبعة الإرشاد . بغداد ١٩٧٣م
- الكندي : في حدود الأشياء ورسومها . تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريذة .
القاهرة ١٩٥٠م
- اللاكائي (هبة الله بن الحسين) : شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب
والسنة وإجماع الصحابة . تحقيق د . أحمد سعد حمدان . دار طيبة . الرياض ١٤٠٢هـ
- لطف (د. سامي نصر) : فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي . مكتبة الحرية
الحديثة ١٩٧٨م ط١
- نماذج من فلسفة الإسلاميين . مكتبة سعيد رأفت . مصر
١٩٧٧م ، ١٩٧٨م
- الحرية والمسئولية في الفكر الفلسفي الإسلامي . مكتبة
الحرية الحديثة ١٩٧٧م
- نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين . الفرق الكلامية .
مصر ١٩٧٨م ط١
- الماتريدي (أبو منصور) : كتاب التوحيد . تحقيق د . فتح الله خليف . دار
الجامعات المصرية . الإسكندرية
- الماوردي : أعلام النبوة . مصر ١٩٣٥ ط١

المحاسبى (الحارث بن أسد) :العقل وفهم القرآن .تحقيق .حسين القوتلى .دار
الفكر .بيروت ١٩٧١م ط١

محمود (د.زكى نجيب) :المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري .دار الشروق .
القاهرة ١٩٧٨م ط٢

:تجديد الفكر العربى .دار الشروق .القاهرة ١٩٧٨م ط٥
محمود (د.عبد القادر) :الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى القديم
والحديث .الهيئة المصرية العامة للكتاب .القاهرة ١٩٨٦م
مكور (د.إبراهيم بيومى) :فى الفلسفة الإسلامية .منهج وتطبيقه .دار المعارف .
القاهرة ١٩٧٧م

مراد (د.سعيد) :مدرسة البصرة الاعتزالية .القاهرة ١٩٨٦م
:ابن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية .مخطوط مكتورة
جامعة الزقازيق .كلية الآداب ١٩٨٦م
المرتضى (السيد أبو الناعم علي بن طاهر) :تبصرة العوام فى معرفة مقالات
الأنام .نشرة عباس إقبال .طهران
المرتضى (الشريف) :كتاب غرر الفرائد .تحقيق .أبو الفضل إبراهيم .مطبعة
الحلبى .القاهرة ١٩٥٤م

:تنزيه الأنبياء والأئمة .النجف ١٢١٥هـ
:إنقاذ البشر من الجبر والقدر .ضمن رسائل العدل
والتوحيد .تحقيق د .محمد عمارة .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م
المراغى (محمد مصطفى) :بحث فى ترجمة القرآن الكريم وأحكامها .مصر
١٩٣٦م

المراكشى (محمد بن محمد بن عبد الله) :مجموعة الورد العام لجميع طوائف
الإسلام .ويليه الحصون السبعة المنبجة .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٣٤٠هـ

- مرسيه (الكاردينال) :كتاب الفلسفة النظرية أو علم الحكمة البشرية .ج ١ في علم المنطق بعلمه ، ج ٢ في العلم الكلي العام أو علم الوجود ، ج ٣ في علم اليقين . تحقيق .الخوري أسقف نعمة الله .المطبعة العلمية .دار صادر .بيروت ١٩١٣م
- المرصفي (الشيخ محمد حلوة) :ثبات الإيمان ونظرة القرآن في الرد على هاشم العربي الطاعن في القرآن وكتابه المسمى بالتنزيل .المطبعة العباسية مروة (حسين) :النزعات المادية في الإسلام .دار الفارابي .بيروت ١٩٨١م
- المسعودي (الحافظ أبو حسن) :الحديث المفيد في علم التوحيد .يشتمل على الإلهيات والتنبؤات والسمعيات .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٣٦م
- مروج الذهب ومعادن الجوهر .تحقيق .محيي الدين عبد الحميد .المكتبة التجارية ١٩٤٨م ، طبعة دار الفكر .بيروت ١٩٧٣م ط ٥
- مسلم (الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري) :صحيح مسلم .تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .دار إحياء التراث العربي .بيروت
- مطر (د.أميرة حلمي) :الفلسفة عند اليونان .دار النهضة العربية .القاهرة ١٩٧٧م ط ٢
- المعري (أبو العلاء) :رسالة الغفران . دار صادر .بيروت
- المقبلي (صالح) :العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٣١٨هـ ط ١ ، طبعة ١٣٢٨ ط ٢
- المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) :أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم .لندن ١٩٠٦م
- المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد عبد الواحد) :الأحاديث المختارة .تحقيق .عبد الملك بن عبد الله بن دهيش .مكتبة النهضة الحديثة .مكة المكرمة
- المقدسي (مظهر بن طاهر) :البدء والتاريخ .مصر ١٩٠٧م ، وطبعة مكتبة الثقافة الدينية .القاهرة
- المقري (أحمد بن محمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحقيق . إحسان عباس . دار صادر . بيروت ١٩٦٨م

- المقريري: الخطط المقريرية. مكتبة المليجي. القاهرة ١٣٢٦هـ.
- المكي (ابن حجر): الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة. تعليق. عبد الوهاب عبد اللطيف. مصر ١٩٦٥م ط٢
- المكي (تقي الدين الفاسي): العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين. تحقيق. فولد سيد. مصر ١٩٥٩م
- الملاحمي (محمود): الفائق في أصول الدين. مخطوط. دار الكتب المصرية. القاهرة. علم كلام ٨٩/ظ
- الملطي (أبو الحسين): التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تحقيق. محمد زاهد الكوثري. مكتبة المثنى. بغداد ١٩٦٨م، طبعة القاهرة ١٩٤٨م
- موسى (د. محمد يوسف): ابن تيمية. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٧م
- ميهوب (سيد عبد الستار): الاتجاه التجريبي في فلسفة ابن سينا. مخطوط ماجستير بكلية الآداب. جامعة القاهرة ١٩٨٧م
- نادر (د. البير نصري): أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٥٨م
- فلسفة المعتزلة. ج١ "التوحيد" مصر ١٩٥١م، ج٢ "العدل" بغداد ١٩٥٢م
- الناشئ (عبد الله بن محمد): مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات. تحقيق. يوسف فان إس. بيروت ١٩٧١م
- النسفي (أبو المعين): بحر الكلام في علم الكلام. مطبعة كردستان ١٩١١م
- النشار (د. علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف. القاهرة ١٩٨١م ط٨
- نعمة (الشيخ عبد الله): فلاسفة الشيعة. دار الحياة. بيروت
- النمر (د. عبد المنعم): الاجتهاد. دار الشروق. القاهرة

النميري (أبو عمر يوسف بن عبد البر) :جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله. مصر ١٣٤٦هـ

النويختي (أبو أحمد) :فرق الشيعة .استانبول ١٩٣١م
النووي (شرف الدين) :الأربعون النووية وشرحها .نشر .قصي الدين الخطيب .
المطبعة السلفية .القاهرة ١٣٩٧هـ ط ٣

النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله) :معرفة الحديث .نشرة .السيد معظم حسين مصطفى .دار الكتب العربية .مصر ١٩٣٧م

النيسابوري (نظام الدين الحسين بن محمد القمي) :غرائب القرآن ورغائب الفرقان .تحقيق .إبراهيم عطوة عوض .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٣٨١هـ
هارون (عبد السلام) :نوازل المخطوطات .القاهرة ١٩٧٢م ط ٢

الهندي (الشيخ رحمت الله) :إظهار الحق .تحقيق د.أحمد حجازي السقا .دار التراث العربي للطباعة والنشر ١٩٨٦م ط ٢

هويدي (فهيم) :القرآن والسلطان .دار الشروق .القاهرة ١٩٨١م
هويدي (د.يحيى) :دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية .دار الثقافة للطباعة والنشر .القاهرة ١٩٧٩م ط ٢

محاضرات في الفلسفة الإسلامية .مكتبة النهضة العربية

. القاهرة ١٩٦٥م

اليافعي (عبد الله بن أسعد) :نشر المحاسن الغالية .مطبعة الحلبي .القاهرة

١٩٦١م ط ١

اليحصبي (القاضي عيوض) :الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع

.تحقيق .السيد أحمد صقر .مصر ١٩٧٠م ط ١

اليمني (أبو عبد الله بن المرتضي) :إيثار الحق على الخلق .مطبعة الآداب .

مصر ١٣١٨هـ

ثالثاً: المصانير والمراجع غير العربية المترجمة :

أرنولد (توماس) : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن ، مصر ١٩٥٧م

إقبال (محمد) : التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ١٩٦٨م ط١

أوليري (دي لا سي) : الفكر العربي ومكانته في التاريخ . ترجمة د. تمام حسان . مصر ١٩٦١م ط١

حسان ، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٦١م
بارتولد (ف) : تاريخ الحضارة الإسلامية . ترجمة . حمزة طاهر ، دار المعارف . القاهرة ١٩٨٣م ط٥

بروكلمان (كارل) : تاريخ الشعوب الإسلامية . ترجمة . أمين فارس ، منير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٨م ط٥

بريتزل (أوتو) : مذهب الجواهر للفرد عند المعتزلمين الأولين في الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريذة . مصر ١٩٤٦م

بلات (شارل) : الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ، ترجمة . إبراهيم الكيلاني . دار البقطة العربية للتأليف والترجمة والنشر . دمشق ١٩٦١م

بلاشير (ريجيس) : تاريخ الأدب العربي . ترجمة . إبراهيم الكيلاني . دار الفكر . دمشق ١٩٥٦م

بينيس (س) : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود . ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريذة . مكتبة النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٤م

جولد زيهر (أرنست) : موقف أهل السنة من آراء وعلوم الأوائل ، ضمن كتاب التراث اليوناني . ترجمة د. عبد الرحمن بدوي . مكتبة النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٥م ط٢

جولد زيهر (أرنست) : موقف أهل السنة من آراء وعلوم الأوائل ، ضمن كتاب التراث اليوناني . ترجمة د. عبد الرحمن بدوي . مكتبة النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٥م ط٢

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د. عبد الحليم النجار.

مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٢٥م

العقيدة والشرعية في الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف

موسى، دار الكتاب المصري، القاهرة ١٩٤٦م، طبعة مكتبة دار الكتب الحديثة.

القاهرة ١٩٥٩م ط٢

جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة د. إحسان عباس، بيروت ١٩٦٤م

جيوم (الفريد): الإسلام، ترجمة جرجيس فتح الله، بيروت ١٩٧٢م ط٢

نسو (رينيه): العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد المجيد النواخلي.

مصر ١٩٥٩م

دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة

التأليف والترجمة والنشر، مصر ١٩٥٤م ط٢، طبعة القاهرة ١٩٣٨م

سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، ترجمة فهمي أبو الفضل، مراجعة

د. محمود فهمي حجازي، مصر ١٩٧١م

سيديو: تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة الحلبي، القاهرة

١٩٤٨م

علي (سيد أمير): روح الإسلام، ترجمة أمين محمود شريف، مصر ١٩٦٣م

العمرى (السيد جلال الدين): الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ترجمة

محمد أجمل أيوب، الكويت ١٩٨٠م

قلهوزن (فان): السيادة العربية في عهد بني أمية، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن.

مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥م

قلهوزن (بوليوس): الخوارج والشيعة، ترجمة د. عبد الرحمن بنوي، مصر

١٩٥٨م

فلوتن (فان): الدولة العربية، ترجمة يوسف العش، دمشق ١٩٥٦م

قنواتي (الأب جورج ثحانة): فلسفة الفكر الديني، ترجمة د. صبحي الصالح.

بيروت

كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة . نصير مروة ، محسن قبيسي .
بيروت ١٩٦٦م ط١

لاندر (روم) : الإسلام والعرب . ترجمة . منير البلعكي . بيروت ١٩٦٢م
لويون (جوستاف) : حضارة العرب . ترجمة . عادل زعيتر . مطبعة الحلبي .
القاهرة

لويس (د.برنارد) : أصول الإسماعيلية . ترجمة . خليل أحمد الحلو . مصر
١٩٤٧م

متر (آدم) : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . ترجمة د. محمد عبد
الهادي أبو ريدة . المغرب

ملفيل (والتر) : أحمد بن حنبل والمحنة . ترجمة . عبد العزيز عبد الحق . مصر
١٩٥٨م

مورجان (ك. و.) : الآراء والحركات في التاريخ الإسلامي . ترجمة شفيق
غريال . مؤسسة فرانكلين . مصر ١٩٦١م

نلليو (أ) : بحوث في المعتزلة . ضمن كتاب التراث اليوناني . ترجمة د. عبد
الرحمن بنوي . مصر ١٩٥٤م

وبزورث (شاخت) : تراث الإسلام . ترجمة د. محمد السمهوري . عالم المعرفة .
الكويت ١٩٧٨م

رابعاً : المصادر والمراجع غير العربية :

Arnold (Thomas) : The legacy of Islam . Oxford 1931
Brehier (E) : Historie de la philosophie .
Bohman (fazlar) : Islam . London . 1960
Dugat : Historie des philosophie et des theologicienne
Musulmans . Paris
Gardet (I) : La cit Musulmane vie sociale et politique . Paris
1961
Gibb (H) : Shorter encyclopedia of Islam . Leiden 1953

Laust (H):Les schismes de L'Islam .introduction a une etude de la religion Musulmane .Paris 1965

Macdonald :Development of Muslim theology jurist prudence and constitutional theory .London 1963

Nickolson :Literary history of the Arabs .London 1907

O,Loery (De Lacy) :Islam at the cross roads .London 1923

Tritton :Muslim theology .London 1947

W.(M) :Free will and predestination in early Islam .London 1947

????????????

??????

????

???