حقيقة التوحيد بين الذات والصفات
عند المعتزلة والفلاسفة
وموقف الغزالي منهم

بحث مقدم من

د / عزة محمد مصطفي حسين الجندي

قسم العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية فرع البنات بالإسكندرية جامعة الأزهر

والمعارة إلي جامعة القصيم كلية الشريعة والدراسات الإسلامية للبنات ببريده

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا علي الظالمين. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الموصوف بصفات الجلال، المنعوت بنعوت الكمال، والمنزه عما يضاد كماله من سلب حقائق أسمائه وصفاته. فنفي حقائق أسمائه وصفاته متضمن للتعطيل والتشبيه، وإثبات حقائقها علي وجه الكمال الذي لا يستحقه سواه هو حقيقة التوحيد والتنزيه.

فالمعطل جاحد لكمال المعبود، والممثل مشبه له بالعبيد، والموحد مبين لحقائق أسمائه وكمال أوصافه وذلك قطب رحى التوحيد، فالمعطل يعبد عدماً، والممثل يعبد صنماً، والموحد يعبد رباً ليس كمثله شئ له الأسماء الحسني والصفات العلي وسع كل شئ رحمة وعلماً

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وأمينه علي وحيه، وخيرته من خلقه وحجته علي عباده، فهو رحمته المهداة إلي العالمين، ونعمته التي أتمها علي أتباعه من المؤمنين. أرسله الله علي حين فترة من الرسل، فأخرج الله به الناس من الظلمات إلي النور، وفتح به أعيناً عمياً وأذناً صماً وقلوباً غلفا صلوات ربي وسلامه عليه وعلي آله وأصحابه أما بعد.

فقد حاول الإنسان منذ القد م أن يتوصل إلي المعرفة بالله، فهو تارة يعمل عقله في مشكلة الألوهيه أملاً منه أن يتوصل إلي ما فيه طمأنينة نفسه المتطلعة في قلق إلي اسكناه المجهول، وتارة يقر بعجز عقله عن الخوض في هذه المشكلة، فيركن إلي الإيمان البسيط بالله، وتارة يري غير هذا وذاك، فيذهب إلي إلتماس المعرفة بالله في نفسه، ويسلك طريق التصوف الذي يعتمد علي تطهير النفس من علائق الحس وأدران البدن.

اتجهت عقول البشر إذن، وستتجه دائماً إلي هذه الحقيقة الخالدة، الله. ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف، فإن شيئا واحداً ظل وسيظل فوق مستوي الإدراك وهو كنه الذات الإلهية، وما تتصف به من صفات سامية.

جاء الإسلام كدين سماوي فلبي احتياجات العقول المتطلعة إلي خالقها، ودعا إلي الإقرار بوجوده تعالي، وأنه الخالق لكل شئ، وأنه واحد لا شريك له،

وقد أقر المسلمون في أول الأمر بما جاء به الإسلام في هذا الشأن ولم يمنعوا النظر فيه، ولم يخوضوا في الجدل بشأنه.

ثم ظهر فريق من المتشككين، شك في هذه العقائد وأثار حولها خلافاً وجدالاً، وظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية، وانقسم المسلمون بصدد العقائد إلي أقسام متعددة وفرق متباينة، وكل فرقة تذهب مذهباً خاصاً، ووجد أعداء الإسلام فرصة سانحة فكادوا للإسلام، وخاضوا في البحث في عقائده، ووجهوا طعنات قوية إلي هذه العقائد البسيطة في جوهرها، كما دسوا علي أهله معتقدات غريبة أحياناً.

فأثار بعض غلاة الشيعة شبهات التشبيه والتجسيم، وهي شبهات خطيرة في تاريخ العقائد الإسلامية، وبالغ بعض المعتزلة في نفي الصفات فأدي بهم ذلك إلي التعطيل، ووقف أهل السنة والجماعة، ومنهم الأشعرية موقف المثبت للصفات، وبالغ بعض أهل السنة في إثبات الصفات أحياناً، فاقتربوا من التشبيه.

وأيضاً مما كثر النزاع فيه من مسائل الاعتقاد، الصفات وعلاقتها بالذات، هل هي غير الذات أم زائدة عليها ؟ وهل المجموع يستلزم التركيب المستلزم للافتقار والإمكان أم لا ؟ وهل كون الصفات زائدة علي الذات يستلزم افتقار الذات إليها ؟ وهل تعدد الصفات يستلزم تكثر القدماء أم لا ؟ وهل الصفات أجزاء للذات أم لا ؟ إلي غير ذلك من المسائل التي اهتم بها الباحثون وحصل بينهم الخلاف فيها.

وفي رأينا أن عقول الباحثين في العقائد بحثاً نظرياً، بين التشبيه والتجسيم، والتعطيل، والإثبات، والتنزيه والوقوف عند حد الإيمان دون التأويل، في مشكلة الذات والصفات، لم تتوصل إلي شئ مقنع يرضي النفوس التي تبحث دائماً عن المجهول وتتطلع إلي عالم آخر هو عالم الحق والخير والجمال، وتتحرق شوقاً إلي مبدعها الأول، الله، الذي ليس كمثله شئ.

لقد أثبت الإمام الغزالي الصفات لله عز وجل، ويمكننا القول بأن مذهبه يعد ممثلاً لواحد من تيارين ساد الحياة الفكرية في مجال البحث الإلهي آنذاك، ونعني به تيار الإثبات في حين كان هناك تيار آخر يقف علي النقيض منه، وقد

تمثل في نفي صفات المعاني عن الباري عز وجل، وكان ممن تزعموه، المعتزلة متابعين في ذلك الفلاسفة.

وقد أرجع الغزالي السبب في نشأة كلا التيارين إلي تلك الشبهات التي أثارتها السبئية أواخر عهد الخلفاء الراشدين، فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم، والتي تابعهم في القول بها بعد ذلك بعض غلاة الشيعة، إلي الحد الذي دفع بأصحاب الفرق المختلفة إلي محاولة رد هذه الشبهات دفاعاً عن العقيدة الإسلامية ودعائمها من التشويش، بأساليب اختلفت فيما بينهم، وترتبت عليها نتائج تباينت في درجة اقترابها أو ابتعادها عن مذهب السلف من الصحابة والتابعين.

كما أن القرآن الكريم قد ظهرت فيه آيات تصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل، وهي سلوب كلها، وصريحة في بابها، فوجب الإيمان بها، وقد فسرها النبي صلي الله عليه وسلم والصحابة والتابعين علي ظاهرها. ثم وردت آيات آخري قليلة توهم التشبيه، مرة في الذات ومرة في الصفات.

وفي هذا البحث سنحاول أن نبرز اتجاهين من اتجاهات المتكلمين في هذه المشكلة العقائدية الهامة. الاتجاه الأول: وهو تيار النفي متمثلاً في المعتزلة والفلاسفة، والتيار الثاني هو تيار الإثبات متمثلاً في الإمام الغزالي. حيث أن مسألة الذات وعلاقتها بالصفات، من أهم المسائل التي التصقت بالفلاسفة والمعتزلة والأشعرية، حيث أخذ هذا الجانب حيزاً كبيراً من الصراع العقدي، مما كان له الأثر الكبير في التركيز علي مباحثه والتنقيب عن دواخله. ولقد اجتهد الإمام الغزالي، وسخر إمكاناته العقلية، وقلمه السيال، في الرد علي المعتزلة والفلاسفة ودحض شبهاتهم.

وقد ظل رحمه الله طول حياته يطوف في آفاق المعرفة، وهو ينشد الوصول إلي الحقيقة، يخوض الأمواج العاتية، وتتجاذبه التيارات العنيفة من كل جانب. ولكن قبل أن نعرض موقف الغزالي من قضية العلاقة بين الذات والصفات، لابد من إلقاء الضوء علي رأي كل من المعتزلة والفلاسفة حول هذه القضية وذلك لكي يتضح لنا الموضوع بشكل كامل.

أولاً: أسباب اختيار الموضوع وأهميته :

١- أن هذا الموضوع له علاقة بأول ركن من أركان الإيمان وأهمها علي الإطلاق، ألا وهو الإيمان بالله عز وجل، وأهم باب فيه وهو ذاته وصفاته.
٢- يعد توحيد الذات والصفات من أهم مباحث علم التوحيد، إذ أن العباد لا يمكن أن يعرفوا ربهم حق المعرفة إلا إذا تعرفوا عليه من خلال النصوص التي وردت في الكتاب والسنة، والتي فصلت وبينت ووضحت أسماؤه وصفاته بما لا يدع مجالاً للزيادة أو النقصان.
٣- يعد هذا الموضوع خدمة كبيرة في هدم المنهج الذي تقوم عليه مقالة التعطيل للصفات، فهذه المقالة بمختلف مدارسها الفلسفية والكلامية، قامت علي مبدأ النفي في باب الصفات، وإن اختلفت درجات نفيهم باختلاف غلوهم في هذا الباب.
٤- ومن الأسباب أيضاً الرغبة الشخصية في التعمق في دراسة مسائل التوحيد، وخاصة توحيد الأسماء والصفات، وذلك لأهميته والثمار التي يجنيها العبد من خلال فهم هذا العلم، الذي هو أصل العلوم كلها وأشرفها.
٥- وقد دفعني إلي اختيار الغزالي موضوعاً للبحث، شغف قديم إلي معرفة هذه الشخصية المتميزة، فمنذ بدأت أطالع كتب التراث هالني أن أجد اسمه مسطوراً في كل علم. العقيدة، والفلسفة والفقه، والأصول، والأخلاق والتربية
٦- أيضاً دفعني إلي اختيار هذا الموضوع أني رأيت الإمام الغزالي هدفاً للنقد بين المادحين والقادحين. هؤلاء يكيلون له المدح والثناء، وألئك يحطون من شأنه..

ثانياً: تحديد مشكلة البحث:

يمكن تحديد مشكلة البحث من خلال الإجابة علي التساؤلات الآتية:

١- ما هو رأي المعتزلة في العلاقة بين الذات والصفات ؟
٢- ما هو رأي الفلاسفة حول هذا الموضوع ؟

٣- ما هو موقف الغزالي من المعتزلة والفلاسفة في بحوثهم حول مسألة الذات وعلاقتها بالصفات ؟ وما هو رأيه حول هذه القضية الشائكة ؟
٤- وأخيراً: هل الصفات عين الذات، أم غير الذات، أم لا هي الذات ولا هي غيرها ؟

ثالثاً: منهج البحث: سلكت الباحثة في هذا البحث:

١- المنهج الاستقرائي حيث قامت من خلال هذا المنهج بعمل استقراء لنصوص المعتزلة والفلاسفة والإمام الغزالي حول موضوع العلاقة بين الذات والصفات، ثم قامت بتوزيعها حسب موضوعات البحث.
٢- المنهج التحليلي: وهو تحليل النصوص بما يتوافق مع المنهج العلمي والأمانة العلمية.
٣- المنهج المقارن: وهو إبراز أوجه الشبه والاختلاف بين التيارات المتناحرة.ولا يخفى علي أحد الصعوبات التي يمكن أن تقابل الباحث وهو يكتب في مثل هذه الموضوعات الشائكة من صعوبة الأسلوب، بالإضافة إلي جفافه، حيث لابد من الخوض في متاهات علم الكلام. بالإضافة إلي تشعب الموضوع.

رابعاً: خطة البحث:

وقد تكونت هذه الدراسة من مقدمة، تمهيد، وعدة مباحث:

المقدمة: وفيها: أسباب اختيار الموضوع وأهميته، مشكلة البحث، منهج البحث، وأخيراً خطته.

التمهيد.بعنوان: توطئة، ويشتمل علي مطلبين الأول بعنوان: تحديد المصطلحات. والثاني: موقف الصحابة من مسألة الذات والصفات.

المبحث الأول : رأي المعتزلة في العلاقة بين الذات والصفات.

المبحث الثاني : رأي الفلاسفة في العلاقة بين الذات والصفات.

المبحث الثالث: رأي الإمام الغزالي في العلاقة بين الذات والصفات

المبحث الرابع:الأسماء وعلاقتها بالذات والصفات عند الإمام الغزالي.

المبحث الخامس : الجذور الأشعرية في مذهب الغزالي فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها.

المبحث السادس : المذهب الغزالي برؤية نقدية.

الخاتمة وقائمة المراجع:

وبعد: فإني أحمد الله – تعالي – حمداً طيباً مباركاً فيه، كما يحب ربنا ويرضي، حمداً يليق بجلاله وكماله وعظيم سلطانه، علي ما وفقني إليه في كتابة هذا البحث، وما هيأ لي من السبل لفهمه، وما أمدني به من العون والتوفيق، فالحمد لله في الأولي والآخرة.

التمهيد: توطئة

المطلب الأول: التعريف بالمصطلحات الأساسية في البحث

قبل الحديث عن موقف كل من الفلاسفة والمعتزلة من مسألة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية وردود الغزالي عليهم لابد من توطئة موجزة للمصطلحات الأساسية في البحث:

أولاً التوحيد:

التوحيد بمعناه العام هو " الإقرار بوحدانية الله "، وهو مبدأ مشترك بين جميع المسلمين، وأقرته جميع الفرق الإسلامية. و المقصود بالتوحيد هنا، هو التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها. وبمعني آخر هل الصفات هي الذات أم غيرها ؟ والذي يظهر لنا أن ذلك نشأ من خلال ردود أهل الكلام علي النصارى.

حيث وجد المعتزلة النصارى قد تصوروا الله علي أنه جوهر [1]، له أقانيم أو صفات يتقوم بها، هي صفات الوجود والعلم والحياة، وقد أدي هذا التصور عند النصارى إلي اعتبار هذه الصفات ذات كيان مستقل عن الله. والنظر إليها علي أنها أشخاص مستقلة عنه سبحانه. وكانت النتيجة أن ساقهم هذا القول إلي إثبات إلهين. [2]

أمام هذه الآراء التي وجدها المعتزلة عند أصحاب الديانات الأخرى، وعند بعض الفرق الإسلامية، ظنوا أن تحقيق التوحيد والخلوص من شرك النصارى لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالي.

ولذلك انقسمت فرق المسلمين فيها، بين ناف لوجودية الصفات كالفلاسفة والمعتزلة. ومن قال بوجوديتها ولكن حكم بأنها محدثة كالكرامية وأذنابهم الحشوية، ومن قال بوجوديتها وقدمها قدم الذات وهم أهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية..

---

١ الجوهر : هو ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته، ومتعين بماهيته. راجع المعجم الفلسفي/ مجمع اللغة العربية/ ص ٦٤/ الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية/ ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م.

٢ راجع د. يحيي هويدي/ دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية/ ص ١٠٨/ دار الثقافة للطباعة والنشر.

ثانياً: تعريف الذات: المقصود بالذات هنا ذات الله سبحانه وتعالي، والإنسان لا يستطيع الإحاطة بحقيقة الذات الإلهية، والوقوف علي كنهها، لأن تصورها مستحيل، كون الذات الإلهية لا يحاط بها، ولا يعرف كنهها، لا في الذهن ولا في الخارج، لأنه سبحانه مطلق وما يرد في ذهن الإنسان محدد. قال تعالي: " يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما " [١] ويقول: " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير " [٢]

ثالثاً : تعريف الصفة:

الصفة:" لغة النعت.

وشرعاً هي الاسم الدال علي بعض أحوال الذات نحو طويل وقصير، وقال البعض: ما دل علي معني زائد علي الذات. محسوس كالأبيض أو معقول كالعلم." [٣]

ويعرفها الجرجاني بأنها: " الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها. " [٤] وهي ما وقع الوصف مشتقاً منها، وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه.

وقيل هي:" ما قام بالذات الإلهية مما يميزها عن غيرها، ووردت به نصوص الكتاب والسنة ". [٥]

---

١ سورة طه/ آية " ١١٠ ".
٢ سورة الشورى/ آية " ١١".
٣ زين الدين محمد عبد الرؤف المناوي/ التوقيف علي مهمات التعريف/ ص ٢١٧/ ط أولي / عالم الكتب/ ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م.
٤ السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي/ التعريفات/ ص ١٣٦/ وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل/ منشورات محمد علي بيضون/ ط الثانية/ دار الكتب العلمية/ بيروت – لبنان/ ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م.
٥ محمد خليفة علي التميمي/ الصفات الإلهية. تعريفها. أقسامها/ ص ١٢/ ط أولي/ أضواء السلف/ ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢ م.

وأخيراً يعرفها الباقلاني بأنها: الشئ الذي يوجد بالموصوف، أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت، الذي يصدر عن الصفة. [١] والصفات هنا يقصد بها صفات الله سبحانه وتعالي، وفي الحقيقة أن مسألة الصفات تعتبر من أهم المشاكل الكلامية، وأعظمها تشعباً، وأكثرها مثاراً للخلاف وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من مثبتين ونفاه.. [٢]

رابعاً : تعريف المعتزلة: النشأة، والأصول:

المعتزلة هي: حركة فكرية، نشأت تعبيراً عن تيار فكري يتجه اتجاهاً معيناً في فهم العقائد. [٣] وقد ظهرت في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري علي جهة التقريب. [٤]وقد اعتمدت علي العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية، وذلك لتأثرها ببعض الفلسفات. [٥] وعلي الرغم من تعدد الروايات في سبب أو أسباب نشأتها، ومع حقيقة تضافر عدد من العوامل المختلفة التي أدت إلي ذلك، [٦] إلا أن اللحظة التاريخية التي وجد فيها مصطلح الاعتزال دالاً علي اختيارات عقدية لم تكن معروفة من قبل عند المسلمين، تعود إلي الواقعة التي تضمنت، إفصاح مؤسس هذه الفرقة " واصل بن عطاء " ت ١٣١ه عن رأيه في حكم

١ راجع محمد بن الطيب الباقلاني/ تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل/ ص ٢٣٣/ تحقيق عماد الدين أحمد حيدر/ مؤسسة الكتب الثقافية/ ١٤٠٧ هـ.
٢ راجع ابن عساكر/ تاريخ دمشق/ ج ٥٥/ ص ٢٠٤/ مرجع سابق. راجع أيضاً ابن كثير/ طبقات الشافعيين/ ج ١/ ص ٥٣٥/ مرجع سابق.
٣ راجع حسين مروة/ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية/ القسم الثاني/ ص ٦٣٩/ ط ١٩٧٨ م.
٤ راجع زهدي جارالله/ المعتزلة/ ص ٢/ ط المؤسسة العربية/ بيروت/ ١٤١٠ هـ.
٥ راجع د. مانع بن حماد الجهني/ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة/ المجلد الأول/ ص ٦٩/ ط الثالثة/ دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.
٦ راجع محمد إبراهيم الفيومي/ المعتزلة تكوين العقل العربي/ ص ١٠٠وما بعدها/ ط دار الفكر العربي/ القاهرة/ ط أولي/ ١٤٢٣هـ ، راجع أيضاً زهدي جارالله/ المعتزلة ص ٢٢ وما بعدها. راجع أيضاً عواد المعتق/ المعتزلة وأصولهم الخمسة/ ص ٣٠ وما بعدها/ ط الرابعة/ مكتبة الرشد/ الرياض/ ١٤٢١ هـ.

مرتكب الكبيرة ؛ حيث شكل هذا الرأي الجديد، محور هويتهم والأصل الذي انفردوا به من بين سائر الفرق الإسلامية. [١]

وهذه الواقعة هي أنه دخل رجل علي" الحسن البصري" فقال: يا إمام الدين ! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ؛ فكيف تحكم لنا بذلك اعتقادا ؟ وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم قام واعتزل إلي أسطوانة من أسطوانات المسجد يكرر ما أجاب به علي جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسمي وأصحابه معتزلة. [٢]

مثل هذا الرأي – والذي عرف فيما بعد بأصل المنزلة بين المنزلتين، بما ترتب عليه من آثار وتداعيات – بداية الخوض في مضامين عقدية وكلامية أخري أدت إلي تكوين خمسة أصول عامة [٣]تعبر عن هوية هذه الفرقة الناشئة في البصرة.

إلا أن البحث العلمي يرفض ما قد يستفاد من هذه الروايات، لأنها تدل علي أن المعتزلة حركة فردية قام بها شخص معين، هو واصل بن عطاء. كما

---

١ يقول ابن تيمية : " هذا خاصة المعتزلة التي انفردوا بها، وسائر أقوالهم قد شاركهم فيها غيرهم ". الفرقان بين الحق والباطل/ ص ٢٦٧/ تحقيق د. حمد العصلاني/ مركز ابن تيمية/ الرياض/ ط أولي/ ١٤٣٣هـ.

٢ راجع الشريف المرتضي علي بن الحسين الموسوي العلوي/ أمالي المرتضي غرر الفوائد ودرر القلائد/ ج ١/ ص ١٦٧/ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم/ مكتبة د. مروان العطية/ ط أولي/ دار إحياء الكتب العربية/ ١٣٧٣ هـ – ١٩٥٤ م. راجع أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج١/ ص ٦١، ٦٢/ تحقيق عبد الأمير مهنا/ دار المعرفة بيروت/ ط أولي/ ١٤١٠ هـ. راجع أيضاً تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي/ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار/ ج ٤/ ٣٤٦/ ط دار الكتب العلمية/ ط أولي/ ١٤١٠ هـ. راجع أيضاً عادل العوا/ المعتزلة والفكر الحر/ ص ٤٥/ ط أولي/ الأهالي للطباعة والنشر.، ويمكن أن يكون معني قول الحسن البصري " اعتزلنا واصل " : الاعتزال الحسي بمفارقته الجماعة، وقد يكون المقصود الاعتزال المعنوي، باعتزاله قول جمهور الأمة في حكم مرتكب الكبيرة. راجع عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي/ الفرق بين الفرق/ ص ١١٨/ تحقيق محي الدين عبد الحميد/ المكتبة العصرية/ صيدا – بيروت/ ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م.

٣ هي : التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. راجع عبد الجبار الهمذاني/ الأصول الخمسة/ ص ٦٧/ تحقيق فيصل بدير عون/ مطبوعات جامعة الكويت/ ط أولي/ ١٩٩٨م.

يرفض البحث العلمي ما قد يستفاد منها أيضاً، من أن انتقال واصل من حلقة إلي أخري في المسجد نفسه، هو الذي يحدد نشأة المعتزلة، بحيث يبدو أنها وجدت بصورة عفوية فجائية اقترنت بعمل جسدي انفعالي

إن فهم المسألة علي هذه الصورة، ما هو إلا تبسيط مبتذل وتشويه لتلك الحركة الفكرية، ولا شك أن من نقلوا تلك الروايات، لا يقصدون ذلك، إننا نحن الذين نقرأ المادة التاريخية، التي قدموها لنا، ونستطيع أن نفهم منها ما يتفق مع منهج البحث والاستنتاج.[١]

غير أن هناك نصوصاً تاريخية أخري تدل علي أن اسم المعتزلة، جاء تعبيراً عن موقف فكري يمثل تياراً لا أفراداً، يقول " الإسفراييني "" ٤٧١ " : " فسموا معتزلة لاعتزالهم مجالس المسلمين." [٢] وصيغة الجمع هنا تدل علي أن المعتزلة حركة فكرية عامة، كانت تفكر علي غير ما كان يفكر جمهور المسلمين.

وقد كان المعتزلة حربا علي أصحاب الديانات الأخرى، ممن قالوا بتعدد الآلهة، وقد اعترضتهم مشكلة الصفات وأسماء الله الحسني، فوقفوا منها موقفاً واضحاً، وفسروها تفسير يصون معني الوحدانية، وبحثوا في حقيقة الصفة، هل هي عين الذات ؟ أم هي أمر زائد علي الذات، وفرقوا بين الصفات بعضها وبعض، ولن نقف عند هذه الصفات صفة صفة، فمن بينها ما يتطلب بحثاً بذاته، ولكنها عولجت في الجملة علاجاً يحقق معني التوحيد.

١ راجع حسين مروة/ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية/ القسم الثاني/ ص ٦٣٩، ٦٤٠. مرجع سابق.

٢ أبو المظفر الإسفراييني/ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين/ ص ٢٢/ تحقيق كمال يوسف الحوت/ ط أولي/ عالم الكتب/ ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣م. راجع أيضاً حسين مروة/ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية/ القسم الثاني/ ص ٦٣٩، ٦٤٠. مرجع سابق.

خامساً : المقصود بالفلاسفة: أعني بهم في هذا البحث الفلاسفة المنتسبين إلي الإسلام، أمثال " ابن سينا "، و " الفارابي " الذين تأثروا بالفلسفات اليونانية، وأدخلوها في الإسلام. [1]

سادساً : التعريف بالإمام الغزالي:

أولاً: اسمه ونشأته: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ولد عام " ٤٥٠هـ – ١٠٥٩ م " بقرية غزالة بمدينة طوس، وسط مجتمع تتجاذبه التيارات المختلفة، والتي تمثلت في المناظرات الكلامية، والمحاورات الفلسفية، وقد نشأ في بيت فقير لأب صوفي لا يملك غير حرفته، ولكن كانت لديه رغبة شديدة في تعليم ولديه محمد وأحمد، وحينما حضرته الوفاة عهد إلي صديق له متصوف برعاية ولديه، وأعطاه ما لديه من مال يسير، اجتهد الرجل في تنفيذ وصية الأب علي خير وجه حتى نفذ ما تركه لهما أبوهما من المال وتعذر عليه القيام برعايتهما والإنفاق عليهما، فألحقهما بإحدى المدارس التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، والتي كانت تكفل طلاب العلم فيها. [2]

ثانياً: دراسته: درس في صباه علي عدد من العلماء والأعلام، وأخذ الفقه علي الإمام " أحمد الراذكاني " في طوس، ثم سافر إلي جرجان فأخذ عن الإمام " أبي نصر االإسماعيلي "، وعاد بعد ذلك إلي طوس حيث بقي ثلاث سنين، ثم انتقل إلي نيسابور والتحق بالمدرسة النظامية،، حيث تلقي فيها علم أصول الفقه، وعلم الكلام علي" أبي المعالي الجويني إمام الحرمين " ولازمه فتره ينهل من علمه ويأخذ عنه حتى برع في الفقه وأصوله، وأصول الدين والمنطق والفلسفة وصار علي علم واسع بالخلاف والجدل.

---

١ راجع سليمان الفص/ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة/ ج ١/ ص ٢٨/ دار العاصمة للنشر والتوزيع.

٢ راجع تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي/ طبقات الشافعية الكبري/ ج ٦/ ص ١٩١/ تحقيق محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو/ ط الثانية/ دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٢هـ، راجع أيضاً أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي/ طبقات الشافعيين/ ج ١/ ٥٣٣/ تحقيق أحمد عمر هاشم، محمد زنهم/ مكتبة الثقافة الدينية/ ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م. راجع أيضاً سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي/ العقد المذهب في طبقات حملة المذهب/ ج ١/ ص ١١٦، ١١٧/ تحقيق أيمن نصر الأزهر، سيد مهني، ط أولي/ دار الكتب العلمية بيروت/ ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م.

وكان الجويني لا يخفي إعجابه به، بل كان دائم الثناء عليه والمفاخرة به، وقد استقر المقام بالغزالي في نيسابور فترة طويلة، وظل بها حتى توفي شيخه الإمام الجويني عام " ٤٧٨ ه – ١٠٨٥ م "، ثم غادرها وهو لم يتجاوز الثامن والعشرين من عمره.

خرج الغزالي إلي " المعسكر " فقصد الوزير السلجوقي " نظام الملك " الذي كان معروفاً بتقديره للعلم ورعايته للعلماء، واستطاع الغزالي أن يحقق شهرة واسعة بعد أن ناظر عدداً من الأئمة والعلماء، وأفحم الخصوم، والمنافسين حتى اعترفوا له بالعلم والفضل، فارتفع بذلك ذكره وذاع صيته ودار اسمه في الآفاق.

واختاره " نظام الملك " للتدريس بالمدرسة النظامية في بغداد فقصدها في سنة " ٤٨٤ ه – ١٠٩١ م " وكان قد بلغ الرابعة والثلاثين من عمره، وقد استقبل فيها استقبالاً، وكانت له مهابة وجلال في نفوس العامة والخاصة، حتى غلبت حشمته الأمراء والملوك والوزراء. [١]

وقد صرف الغزالي همته إلي عقد المناظرات، ووجه جهده إلي محاولة التماس الحقيقة، والتي اختلفت حولها الفرق الأربعة التي سيطرة علي الحياة الفكرية في عصره وهي: الفلاسفة الذين يدعون أنهم أهل النظر والمنطق والبرهان، والمتكلمون الذين يرون أنهم أهل الرأي والنظر، والباطنية الذين يزعمون أنهم هم المخصوصون بالأخذ عن الإمام المعصوم، والصوفية الذين يقولون بأنهم خواص الحضرة الإلهية وأهل المشاهدة والمكاشفة.

وفاته: توفي الإمام الغزالي في " ١٤ من جماد الآخرة ٥٠٥ ه = ١٩ من ديسمبر ١١١١م عن عمر بلغ خمساً وخمسين عاماً، ترك تراثاً صوفياً وفقهياً وفلسفياً

١ راجع أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان/ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان/ ج ٤/ ٢١٦/ تحقيق احسان عباس/ ط أولي/ دار صادر بيروت/ ١٩٧١ م، راجع أيضاً أبوالقاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر/ ج ٥٥/ ص ١٠٣، ٢٠٤/ تحقيق عمرو بن غرامه العمروي/ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع/ ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م، راجع أيضاً أبو الفدا إسماعيل بن كثير طبقات الشافعيين/ ج ١/ ص ٥٣٤/ مرجع سابق.

كبيراً بلغ ٤٥٧ مصنفاً ما بين كتاب ورسالة، كثير منها لا يزال مخطوطاً ومعظمها مفقود. [١]

المطلب الثاني:

موقف الصحابة من مسألة الذات والصفات

درج الناس في الصدر الأول من الإسلام، علي التسليم بما جاء في الكتاب والسنة، فيما يمس الصفات الإلهية وغيرها من المسائل، وكان التوحيد الخالص رائدهم، وكان التنزيه هو الفكرة الرئيسية التي تحدد فهمهم لعقائد الدين، ولم نشهد لدي السلف هذا الجدل في العقائد علي النحو الذي سنراه لدي المعتزلة والغزالي وغيره من الأشاعرة، فلم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف لدي الصحابة.

حيث إن السلف غلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ولا لتأويلها، وهذا معني قول الكثير منهم آمنوا بها كما جاءت ولا تتعرضوا لتأويلها لجواز أن يكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له. [٢]

إذ كانوا متحققين بالإيمان علماً وعملاً، ولذلك فلم يجنحوا إلي التعمق والبحث الجدلي في أمور العقائد. وعلي ذلك فقد مضي زمن النبي صلي الله عليه وسلم والمسلمون علي عقيدة واحدة هي ما جاء في كتاب الله، لأنهم أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، فأزال نور الصحبة عنهم ظلمة الشكوك والأوهام. [٣]

---

١ راجع ابن عساكر/ تاريخ دمشق/ ج ٥٥/ ص ٢٠٤. راجع أيضاً أبو الفدا إسماعيل بن كثير/ طبقات الشافعيين/ ج ١/ ص ٥٣٥/ مرجع سابق.

٢ راجع العلامة عبد الرحمن بن خلدون/ المقدمة/ ص ٥١٧/ المطبعة الشرقية.، راجع أيضاً أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ١٠٤/ تحقيق محمد سيد كيلاني/ ط الثانية/ دار المعرفة/ ١٣٩٥ هـ ــ ١٩٧٥ م.

٣ راجع مصطفي عبد الرازق/ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية/ ص ٢٧٢/ لجنة التأليف والترجمة والنشر/ ١٣٦٣ هـ ــ ١٩٤٤م/ القاهرة.

فقد خشي الصحابة أن يؤدي البحث العقلي في مجال العقائد إلي انقسام المسلمين، فنهوا عن ذلك وحرصوا علي توحيد الكلمة بأن يكونوا علي منهاج واحد في أصول العقائد، وإن كان ثمة خلاف بينهم فهو في فروع الأحكام الشرعية كالميراث وغيره.[١]

يقول ابن قيم الجوزية: " قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم علي إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية، كلمة واحدة من أولهم إلي آخرهم. " [٢]

غير أنه لم يلبث أن تشكك بعض أهل الأهواء من المسلمين في العقيدة الإسلامية وذلك في أواخر عصر الصحابة، فأطلقوا العنان لتأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالذات والصفات، وذهبوا في تأويلهم مذاهب بعيدة عن مذاهب السلف فأثاروا بذلك مشكلات وشبهات. [٣]

وأيضاً اتبع هؤلاء ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه.[٤] وقد تمثلت الشبهات التي أثيرت حول العقائد قبيل المائة سنة من الهجرة، في مسألة القدر والاستطاعة، وقد قام بها كلاً من غيلان الدمشقي، ومعبد الجهني، والجعد بن درهم [٥]. ومنها أيضاً – فيما يذكر المقريزي – الشبهات التي ابتدعها جهم بن صفوان، حيث تكلم في الصفات، و لم يكن الكلام فيها معروفاً، إذ نفي أن يكون

١ راجع البغدادي/ الفرق بين الفرق/ ص ١٤. مرجع سابق.
٢ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية/ أعلام الموقعين عن رب العالمين/ ج١/ ص ٣٩/ رتبه وضبطه محمد عبد السلام ابراهيم/ دار الكتب العلمية/ بيروت – لبنان/ ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦م.
٣ راجع البغدادي/ الفرق بين الفرق/ ص ١٨، ٢٠. مرجع سابق.
٤ راجع ابن خلدون/ المقدمة/ ص ٥١٧. والتشبيه هو : تصور الإله في ذاته وصفاته علي غرار الإنسان، والفكرة في أساسها وثنية قديمة. راجع المعجم الفلسفي/ مجمع اللغة العربية/ ص ٤٤.مرجع سابق.
٥ راجع البغدادي/ الفرق بين الفرق/ ص ١٤، ١٥.

لله صفة، فبث الشك بذلك في نفوس المسلمين، واجتذب إليه أنصار كثيرون يميلون إلي رأيه. [١]

وقد أرجع الغزالي السبب في نشأة علم الكلام إلي ظهور هؤلاء المبتدعة الباحثين فيما ورد في نصوص القرآن والسنة عن عقائد علي النحو الذي لم يكن معروفاً للصحابة ومن تابعهم، ومحاولة المسلمين المتمسكين بالسنة رد حججهم وكشف شبهاتهم. [٢]

ويوضح المقريزي موقف صحابة النبي صلي الله عليه وسلم من مسألة الذات والصفات فيقول: أنهم سكتوا عن الكلام في الصفات، ولم يفرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة فعل [٣] ولكنهم أثبتوا له سبحانه صفات أزلية، من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، وأنهم قد ساقوا الكلام في هذه الصفات سوقاً واحداً فلم يميزوا بينها ولم يبحثوها بطريقة منهجية، مثلما فعل المتكلمون فيما بعد. [٤]

يقول: " وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه علي نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوق، فأثبتوا رضي الله عنهم الصفات بلا تشبيه، ونزهوا الله من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلي تأويل شئ من هذا ورأوا بإجماعهم اجراء الصفات كما وردت. ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به علي وحدانية الله، وعلي إثبات نبوة محمد صلي الله

---

١ راجع تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي/ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية/ ج ٤/ ص ١٧٩، ١٩٠/ وضع حواشيه/ خليل المنصور/ ط أولي/ دار الكتب العلمية/ بيروت – لبنان/ ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨م.

٢ راجع حجة الإسلام الغزالي/ المنقذ من الضلال/ ص ١٣٤/ بقلم عبد الحليم محمود/ ط الثالثة/ ١٩٦٢ م/ مكتبة الأنجلو المصرية.

٣ وقد فرق المتكلمون فيما بعد بين ما يسمي بالصفات الذاتية والصفات الفعلية. راجع أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٠١/ دار الثقافة للنشر والتوزيع. فالصفات الذاتية كما يذكر الجرجاني هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها، نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها. والصفات الفعلية هي ما يجوز أن يوصف الله بضدها، كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها. راجع العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني/ التعريفات/ ص ١١٤/ تحقيق محمد صديق المنشاوي/ دار الفضيلة.

٤ راجع المقريزي/ الخطط المقريزية/ ص ١٨٨. مرجع سابق.

عليه وسلم سوي كتاب الله، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة، فمضي عصر الصحابة رضي الله عنهم علي هذا النحو ".[1]

ويمكن لنا أن نقول أن الكلام في الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الغلاة المتطرفين، كالسبئية [2] الذين ذهبوا إلي التشبيه، وتابعهم بعد ذلك علي مذهبهم بعض غلاة الشيعة الآخرين. وهؤلاء شبهوا الذات الإلهية بذوات المخلوقين واعتبروها أحياناً جسماً له صفات الأجسام.

ويري التفتازاني أن السبئية وغيرهم من فرق الغلاة، قد تأثروا في قولهم بالتشبيه والتجسيم بمذاهب اليهود والنصاري، إذ أن اليهود قد سبقوهم إلي تشبيه الخالق بالمخلوق، بل قد يكونوا أول من أحدث القول بالتشبيه، كما شبه النصارى من بعدهم الخلق " المسيح " بالخالق، متأثرين بهم، ومن ثم سرت هذه الشبهات إلي أذهان أولئك الغلاة، وعملت عملها في آرائهم، وقد تجرد للرد علي هؤلاء فرق متكلمي الإسلام ومن أبرز هؤلاء الملطي.[3]

والجدير بالذكر أن التشبيه لم يظهر عند غلاة الشيعة فحسب، وإنما ظهر أيضاً عند الكرامية، وهم أصحاب عبد الله بن كرام السجستاني، وهو من مثبتي الصفات إلا أنه ينتهي إلي التشبيه والتجسيم.[4] وكان من الطبيعي أن تثير آراء ابن

---

١ المرجع السابق/ نفس الصفحة/ بتصرف يسير. وجدير بالذكر أن ابن حزم في الفصل يذهب إلي أبعد من ذلك فيقول : وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالي عز وجل، فمحال لا يجوز، لأن الله تعالي لم ينص قط في كلامه المنزل علي لفظ الصفات، ولا علي لفظ الصفة، ولا حُفظ عن النبي ﷺ بأن الله تعالي ذو صفة أو صفات، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين.....فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده، بل هي بدعة منكرة، وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من الرافضة، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام. راجع الإمام أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي/ الفصل في الملل والأهواء والنحل/ ج ٢/ ص ١٣/ تحقيق يوسف البقاعي/ دار إحياء التراث العربي/ بيرو – لبنان. بتصرف

٢ السبئية : هم أتباع عبد الله بن سبأ، قال لعلي رضي الله عنه، أنت الإله فنفاه علي إلي المدائن، راجع الجرجاني/ التعريفات/ ص ١٠١. مرجع سابق.

٣ راجع الإمام أبي الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي/ التنبيه والرد علي أهل الأهواء والبدع/ المقدمة ص ع، ص ١٤/ قدم له وعلق عليه محمد زاهد الحسن الكوثري/ ١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨ م/ مكتبة المثني ومكتبة المعارف

٤ راجع المقريزي/ الخطط المقريزية/ ج ٤/ ص ١٩٠. مرجع سابق

كرام وأتباعه الفرق الإسلامية الأخري، لما فيها من مخالفة ظاهرة لما أوجبه الإسلام من اعتقاد التنزيه، ومن ثم فقد هب المعتزلة لمناظرة الكرامية.

يقول المقريزي: " وكان بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة ". [١]وأيضاً فقد نهض للرد علي الكرامية متكلموا أهل السنة.

وهناك بعد ذلك فريق من المتكلمين أصحاب الحديث، أثبتوا هم الآخرون الصفات ولكنهم بالغوا كسابقيهم في الإثبات حتى وقعوا في التشبيه والتجسيم [٢] وهم " الحشوية " [٣]،فقد أخذوا النصوص الدينية بظواهرها، إذ لا مدخل للعقل عندهم في معرفة الله، ولذلك فهم يقفون في مسألة الذات والصفات عند حدود الألفاظ في النصوص القرآنية ونصوص الأحاديث كالاستواء والوجه واليدين والجنب والمجئ والإتيان والفوقية وغير ذلك، ولم يذهبوا فيما وراءها بحثاً عن تفسير أو تأويل، فأجروها علي ظاهرها أعني ما يفهم عند الإطلاق علي الأجسام. [٤]

وفي ذلك يقول ابن رشد: أما الفرقة التي تدعي الحشوية، فإنهم قالوا أن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل، أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به، يكفي فيه أن يتلقي من صاحب الشرع، ويؤمن به إيمانا، كما يتلقي منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل. وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق الذي وصفه للجميع، مفضية إلي معرفة وجو د الله.....فهذا حال الحشوية مع ظاهر الشرع. [٥]

---

١ المرجع السابق/ نفس الصفحة.

٢٢ التجسيم هو التعبير عن المجرد بالمحسوس، وعن الأفكار والمدركات العقلية بالصور المحسوسة. راجع أحمد مختار عبد الحميد/ معجم اللغة العربية المعاصرة/ ج ١/ ص ٣٧٥/ ط أولي/ عالم الكتب/ ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م

٣٣٣ الحشوية : نسبة إلي الحشو أو الحشا، وهم طائفة تمسكوا بالظواهر، وذهبوا إلي التجسيم. راجع مجمع اللغة العربية/ إبراهيم مصطفي، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار/ ص ١٧٧/ دار الدعوة القاهرة.

٤ راجع الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ١٠٥، ١٠٦.

٥ ابن رشد/ مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام/ ص ٣١/ تقديم وتحقيق/ محمود قاسم/ مكتبة الأنجلو المصرية/ ١٩٦٤ م.

من خلال ما سبق يتضح أن الأولون من المسلمين، رأوا الوقوف عند ما ورد فيه النص،وعدم الخروج قيد شعرة عما صرح به الدين، والنطق بما نطق به، والسكوت عما سكت عنه، دون الدخول في تفاصيل المتشابهات والجدال فيها، وقد قبل رسول الله صلي الله عليه وسلم قول الجارية، التي كانت تعتقد أن الله في السماء، لأن عقلها لا يقوي علي أكثر من ذلك.

وروي عن مالك بن أنس أنه سئل: كيف استوي ؟ فأطرق برأسه ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. فهؤلاء رأوا الوقوف عند ما جاء به الدين، وذلك لأحد سببين: إما لأن هذه البحوث لا تصلح للعامة. أو لأن ما يتعلق بالله وصفاته شئ وراء العقل لا يمكن أن يصل إليه الإنسان إلا بأن يقيس الله علي نفسه. وذلك خطأ كبير. [1]

هذا وبعد أن تحدثنا عن إثبات الصفات لدي متقدمي المتكلمين، من أهل السنة والمشبهة والمجسمة،إلا أن ثمة تيار آخر تناول مشكلة الذات والصفات، غير ذلك الذي ذكرناه عند المشبهة والمجسمة، ومضاد له تماماً وهو تيار نفي الصفات.وقد تمثل هذا التيار في المعتزلة الفلاسفة.وسنبدأ أولاً بالحديث عن المعتزلة تم نتبع ذلك بالحديث عن الفلاسفة.

ثم نتبع ذلك برد الغزالي عليهم جميعا، مع ذكر موقفه من هذه القضية. وهل كان بدعاً في آرائه ؟ أم كان متأثراً بغيرة ؟ كل هذه الأسئلة سنجيب عليها في هذا البحث إن شاء الله.

١ راجع أحمد أمين/ ضحي الإسلام/ ج ٣/ ص ٦٩٧/ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة/ ١٣٥١هـ – ١٩٣٣م.

المبحث الأول

رأي المعتزلة في مسألة العلاقة بين الذات والصفات

ظهر القول بنفي الصفات أول ما ظهر لدي الجهم ابن صفوان ت " ١٣٢ "ه [١]، ويصور المقريزي فتنته بقوله: " ثم حدث بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم مذهب جهم بن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به، فإنه نفي أن يكون لله تعالي صفة، وأورد علي أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير ". [٢]

وقد ذهب جهم إلي أنه لا يجوز أن يوصف الباري تعالي بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفي كونه تعالي حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة والفعل والخلق. [٣]

فلما جاء واصل بن عطاء، رأس المعتزلة وشيخهم، أخذ عن جهم وأتباعه فكرة نفي الصفات، ومن هنا لقبهم خصومهم بالجهمية لموافقتهم لهم في هذا الصدد، ولكن المعتزلة رفضوا هذه التسمية. [٤]

ويري الشهرستاني: أن القول بنفي الصفات الذي قال به واصل بن عطاء لم يبلغ مرحلة الاكتمال بشبهاته وحججه حتى يكون مقالة خاصة بالمعتزلة يقول: " وقد كانت تلك المقالة في بدئها.....غير نضيجه، وكان واصل يشرع

---

١ يذكر بعض المؤرخين أن الجعد بن درهم كان أول من أظهر القول بنفي الصفات، وعنه أخذ جهم هذه المقالة. راجع جمال الدين بن نباته المصري/ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون/ ص ٢٩٣/ تحقيق أبو الفضل إبراهيم/ دار الفكر العربي.

٢ المقريزي/ الخطط المقريزية/ ج ٤/ ص ١٩٠. مرجع سابق.

٣ الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ٨٦. مرجع سابق.

٤ راجع أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ص ١١٣. مرجع سابق. يقول الشيخ جمال الدين القاسمي : أطلق لفظ الجهمية علي المعتزلة، لما يجمعهما من القول بمسائل تتفقان عليها، فالمعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفي الصفات، والرؤية، وخلق القرآن، وإن كان لكل فروع غير ما للأخرى، إلا أن ما توافقوا فيه من مسائل كبيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد. راجع تاريخ الجهمية والمعتزلة/ ص ٥٩/ ط أولي/ مؤسسة الرسالة/ ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩ م. ويسمي المعتزلة أيضاً بالقدرية، وذلك لإسنادهم أفعال العباد لقدرتهم وإنكارهم القدر فيها، موافقةً لرأي معبد الجهني وغيلان الدمشقي القدريين/ راجع تاريخ الجهمية والمعتزلة/ ص ٧١.

فيها علي قول ظاهر، وهو الاتفاق علي استحالة وجود إلهين، حيث قال: من أثبت معني وصفة قديمة فقد أثبت إلهين ". [١]

ولا يمنع أن يكون قوله هذا، النواة الأولي التي انطلق منها تبني المعتزلة لمذهب الجهمية في الصفات، وتطويره علي يد من جاء بعد ه من أئمتهم الذين عاصروا حركة الترجمة لكتب الفلسفة القديمة، واختلاط المسلمين بالشعوب المجاورة بعد توسع الفتح الإسلامي، والذين كان لهم اشتغال كبير بعلوم الأوائل، وقد تأثر المعتزلة بهؤلاء الفلاسفة واقتبسوا عنهم مذهبهم في نفي الصفات.

غير أن حقيقة القول بنفي الصفات عند واصل وعند من تقدمه من الجهمية هي فيما يري التفتازاني كانت بمثابة رد فعل طبيعي لما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات، غير أن واصل في دفاعه عن العقيدة الإسلامية قد بالغ في الاتجاه المضاد للتشبيه، فوقع بذلك هو وأصحابه في نفي الصفات أو التعطيل. [٢]

وهناك من يري أنه كان بنفيه للصفات يرمي إلي إنكار المذهب الثنوي الذي كان يجد له بعض المؤيدين، فواصل يري استحالة وجود قديمين أزليين، و إثبات المعني والصفة القديمة هو إثبات إلهين، وهذا يتعارض مع جوهر الإسلام. [٣]

وقد تأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بالفلسفة، فأخذوا يؤيدون مقالته في نفي الصفات ببراهين عقلية، فانتهي الأمر بهم إلي أن قالوا بقول الفلاسفة في هذا الشأن. [٤]

وبذلك نفي المعتزلة الصفات عن الله، وليس المقصود بها الصفات السلبية[٥]، مثل قولهم " ليس كمثله شئ " ولا الصفات السلبية معني والإيجابية

---

١ الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ٤٦.راجع أيضاً أحمد علي زهرة/ الكلام والفلسفة عند الخوارج والمعتزلة/ ص ١٢٥/ ط أولي/ ٢٠٠٤م نينوي للدراسات والنشر والتوزيع.
٢ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٣ راجع أحمد علي زهرة/ الكلام والفلسفة عند الخوارج والمعتزلة/ ص ١٢٦.مرجع سابق.
٤ راجع الشهرستاني/ الملل والنحل/ ح ١/ ص ٤٦.مرجع سابق.
٥ الصفات السلبية : هي ما نفاه الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو علي لسان رسوله صلي الله عليه وسلم، وكلها صفات نقص، مثل النوم، والموت، والعجز، والتعب، فيجب نفيها =

لفظاً، مثل قوله تعالي: " قل هو الله أحد " [1]. بل المقصود بها الصفات الإيجابية لفظاً ومعني، مثل العلم والإرادة والكلام. ولم ينكر المعتزلة الصفات، والقرآن يقول بها صراحة، ولا سبيل إلي إنكار ما جاء في كتاب الله المنزل، لكنهم ينكرون كونها قديمة، وكونها زائدة علي الذات. [2]

مما سبق يتضح أن مفكري المعتزلة قد تأثروا برأس فرقتهم فيما يتعلق بنفيهم للصفات، وقد زادوا عليه استخدامهم الحجاج العقلي في تعضيد دعواهم، حيث ذهب جميع شيوخ المعتزلة إلي إنكار صفاته تعالي الثبوتية [3] السبع الزائدة علي ذاته، باعتبار أن إثبات الصفات يعد مخلاً بالتوحيد بناءً علي فهمهم لمعني الواحد والأحد، فقالوا بأن صفاته تعالي وذاته شيئاً واحداً، وليس فيها كثرة بأي وجه من الوجوه. وقد اختلفت أقوالهم في التعبير عن هذا المعني علي النحو الآتي:

القول الأول: لا يوجد علاقة بين ذات الباري وصفاته مطلقاً:

وهذا ما كان عليه المعتزلة قبل اختلاط فكرهم بالفلسفة، ويتضح ذلك من خلال قول واصل بن عطاء " من أثبت معني وصفة قديمة فقد أثبت إلهين ". [4] وإذا كان واصل ابن عطاء قد اكتفي بما قرر، فإن تلاميذه قد توسعوا في ذلك كل التوسع، ويكفي أن نشير إلي ثلاثة منهم قدموا لهذه المشكلة حلولاً مختلفة،وإن تلاقت عند هدف واحد وهم العلاف، والنظام، وأبو هاشم الجبائي.

=عن الله عز وجل مع إثبات أن الله موصوف بكمال ضدها. راجع محمد بن صالح بن عثيمين/ القواعد المثلي في صفات الله و أسمائه الحسني/ ص ٣١،٣٢/ تحقيق أشرف عبد المقصود عبد الرحيم/ ط الثانية/ مؤسسة السنة/ ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.

١ سورة الإخلاص/ آية " ١ ".

٢ راجع حربي عباس عطيتوا/ مختارات في نصوص الفلسفة الإسلامية/ ص ٨، ٩/ دار المعرفة الجامعية/ ١٩٩٤م. راجع أيضاً حسين مروة/ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية/ القسم الثاني/ ص ٦٥٨/ مرجع سابق.

٣ الصفات الثبوتية : هي ما أثبته الله تعالي لنفسه في كتابه أو علي لسان رسوله صلي الله عليه وسلم، وهي كثيرة جداً منها : العلم، والحياة، والقدرة، والعزة، والحكمة، والنزول، والاستواء وغيرها، فالصفات الثبوتية أكثر بكثير من الصفات السلبية، فمعرفة الله الأصل فيها الإثبات، والسلب تابع، ومقصوده تكميل الإثبات. راجع محمد بن عثيمين/ القواعد المثلي في صفات الله وأسمائه الحسني/ ص ٣١. مرجع سابق.

٤ الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج/ ص ٤٦.

القول الثاني: الصفات عين الذات:

جاء المعتزلي الكبير أبو الهذيل العلاف " ١٣٥ – ٢٢٧ " هـ " ٧٥١ - ٨٤٢ ". بصيغة جديدة لمسألة الصفات، وإن لم تخرج جوهرياً عن نطاق وحدة الذات والصفات في التفكير المعتزلي العام، وهذه الصيغة هي أن الصفات وجوهاً للذات، بمعني أن الصفات عبارة عن وجوهاً واعتبارات ذهنية، لا حقيقة لها تميزها عن الذات، فالذات هي الصفات، والصفات هي الذات، وبذلك تكون الصفة عين الصفة الأخرى يقول أبو الهزيل " إنه تعالي عالم بعلم هو هو ". [١]

فهو سبحانه عالم بعلم هو ذاته، وقادر بقدرة هي ذاته، فالذات تسمي باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً، وبالمقدور قدرة ونحو ذلك. وعلي هذا يكون مذهب العلاف هو عين ما ذهب إليه الفلاسفة في هذا الشأن، والذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وترجع إلي السلوب واللوازم.

يقول الشهرستاني: أن العلاف انفرد بعشر قواعد، منها: " أن الباري تعالي عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه. وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلي السلوب واللوازم ". [٢]

ويذكر الأشعري أن أبا الهذيل أخذ قوله من أرسطو، فإن أرسطو قال في بعض كتبه: إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله. فحسن أبو الهزيل لفظ أرسطو. وقال: علمه هو هو وقدرته هي هو . [٣]

ويري الشهرستاني أن هناك تشابهاً بين رأي العلاف في الصفات وبين أقانيم النصارى، إذ يقول: " وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات " العلم والقدرة والحياة " وجوهاً للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى " [٤] .

---

١ عبد الجبار بن أحمد/ شرح الأصول الخمسة/ ص ١٨٣/ تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم/ حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان/ ط الثالثة/ مكتبة وهبة/ ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

٢ الشهرستاني/ الملل والنحل/ ح ١/ ص ٥٠.

٣ الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري/ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين/ ص ٤٨٥/ عني بتصحيحه هلموت ريتر/ بيروت ١٤٢٦ه – ٢٠٠٠م/ دار النشر " كلاوس شقارتس فرلاغ " برلين.

٤ الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ٥٠.مرجع سابق.

وبناء علي ذلك يكون العلاف قد خالف غيره من المعتزلة، إذ ذهب أكثرهم إلي نفي الصفات، فقالوا:" عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به ؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية. " [١]

فكأن العلاف يثبت الصفات علي أنها عين الذات. وإلي هذا الخلاف يشير الشهرستاني بقوله: " والفرق بين قول القائل. عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته، أن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة. أو إثبات صفة هي بعينها ذات. [٢]

مما سبق يتضح أن العلاف ذهب في الصفات مذهباً جديداً، فلا فرق عنده بين الصفة والذات، فالصفة عين الذات، وكان يعمم ذلك في الصفات كلها. [٣] وهذا القول يقترب من قول النصاري في الأقانيم الثلاثة، كما ذهب الشهرستاني، كما يقترب من قول أرسطو القائل بأن الله علم كله، قدرة كله، وحياة كله.كما ذهب الأشعري.

إلا أننا نريد أن نناقش رأي الشهرستاني ورأي الأشعري فيما ذهبوا إليه فنقول:

أولاً: إن الخط العام لمسألة الصفات عند العلاف يجري في إطار الخط العام لهذه المسألة عند معظم مفكري المعتزلة، وهو خط لا يلتقي مع مفهوم الأقانيم المسيحية ذات التركيب المعقد الذي يصعب تخليصه من فكرة التعدد والتجسد، وكلتاهما بعيدة عن تفكير المعتزلة والعلاف.

ثانياً: يصعب الأخذ برأي الأشعري، لأن أرسطو لم يبحث مسألة الصفات، وإنما بحث مسألة الإدراك الإلهي، إذ قرر أنه يستحيل أن يكون موضوع هذا الإدراك شيئاً غير الذات الإلهية، بمعني أن الإدراك الإلهي لا يمكن أن يرتبط بموضوع أقل شرفاً من الذات الإلهية.

---

١ المرجع السابق/ ص ٤٤، ٤٥.
٢ المرجع السابق/ ص ٥٠.
٣ يقول د. ابراهيم مدكور : أن العلاف بهذا الرأي كان يعارض معاصراً آخر، هو عبد الله بن كلاب السلفي. راجع في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/ ج ٢/ ص ٤١. مرجع سابق.

ثالثاً: العلاف يثبت صفة العلم لله، وهذا يقتضي ارتباط علمه تعالي بالموجودات الجزئية، وهذا يناقض رأي أرسطو، فالله عنده لا يعلم إلا ذاته فقط. [١]

القول الثالث : الصفات عائدة إلى معنى السلب:

ننتقل لخطوة جديدة في مسألة الصفات عند المعتزلة، لنري نوعاً جديداً من التفكير في هذه المسألة، يظهر لدي معتزلي آخر، عاصر العلاف وتتلمذ عليه وهو " إبراهيم بن سيار النظام " " ٢٢١هـ – ٨٤٥ م " حيث جعل الصفات تعود إلي معني السلب، وذلك لأنه يري ما يراه زملائه تماماً في تنزيه الله وتوحيده، فنراه يحاول أن يحل مشكلة الصفات علي نحو خاص. فيقول: معني قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعني قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعني قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه وكذلك قوله في سائر صفات الذات علي هذا الترتيب. [٢]

ومذهب النظام لا يختلف عن مذهب العلاف، يقول الأشعري موضحاً رأي النظام في نفي الصفات: " أن الله لم يزل سميعاً بصيراً قديماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله في سائر الصفات ". [٣]

معني هذا أن إثبات صفة لله هو إثبات ذاته، ونفي ضد هذه الصفة عنه. وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفي عن الله من وجوه النقص، فمعني عالم عنده ليس معني قادر، ولا معني عالم معني حي، فرأيه يختلف من هذه الزاوية عما ارتآه العلاف في هذا المقام.

ويقرر النظام أن إثبات الصفة لله هو في الحقيقة علي سبيل التوسع، إذ هو لو حققت الأمر، إثبات ذاته. فالوجه مثلاً يطلق علي الله علي سبيل التوسع، ومعناه الذات، واليد معناها النعمة. ويري النظام أن لله تعالي علماً وقدرة توسعاً، أما في الحقيقة فإننا نثبته عالماً قادراً. غير أن النظام كان لا يقول: " له حياة

١ راجع حسين مروة/ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية/ القسم الثاني/ ص ٦٦٠، ٦٦١/ مرجع سابق.
٢ الأشعري/ مقالات الإسلاميين/ ج ١/ ص ٢٣٣/ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد/ ط أولي/ ١٣٦٩ هـ – ١٩٥٠ م/ مكتبة النهضة المصرية
٣ محمد عبد الهادي أبو ريده/ إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية/ ص ٨٠، ٨١/ لجنة التأليف والترجمة والنشر. راجع أيضاً الأشعري/ مقالات الإسلاميين/ ص ٤٨٦.

وسمع وبصر، لأن الله سبحانه – فيما يري – أطلق صفة العلم علي ذاته في القرآن الكريم، تماماً كما أطلق القوة ، ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر. [١]

وكذلك ذهب النظام وأتباعه من المعتزلة – فيما يذكر السيد مرتضي – إلي أن قدرة الله تعالي وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغي أن يقال عنها أنها أشياء أو أعراض، ولا يقال إنها بعض منه، وذلك لأنها صفات، كما لا يجوز وصف صفة بصفة أخري. وكان النظام يقول أن أفعال العباد صفاتهم، وليست جزءاً منهم. [٢]

وكما نلاحظ أن النظام بقي في عرضه لفلسفته منسجماً مع رأي المعتزلة، فهو يؤكد أن وجود الله في ذاته، أما ذكر الصفات فهي لكي ينفي عن الله مضادها. بمعني أن مدلولها سلبي دائماً، واختلاف الصفات راجع إلي اختلاف أضدادها المنفية عن الله، وليس في هذا الاختلاف ما يؤدي إلي تعدد مطلقاً، فليست الصفة عين الذات كما قال العلاف، بل هي إثبات لها وسلب نقص عنها. [٣]

ومن الجدير بالذكر أن الخلاف الذي أشار إليه الشهرستاني بين العلاف وغيره من المعتزلة، هو من قبيل الخلاف اللفظي، وحاصل رأي العلاف هو حاصل رأيهم. [٤] فالنظام يلتزم ذلك الخط المعتزلي العام في هذه المسألة، من حيث نفي الصفات الزائدة عن ذات الله القديمة، ولكنه يري أن لكل صفة منها جانباً إيجابياً هو إثبات الذات، وجانباً سلباً هو نفي ضدها عن الذات.

وقد فطن الأشعري إلي ذلك – فيما يذكر د. تفتازاني – فأشار إليه بقوله: " وكان أبو الهذيل كلما قيل له: أتقول أن لله علماً ؟ قال: أقول إن له علماً هو

١راجع محمد عبد الهادي أبو ريدة/ إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية/ ص ٨١. راجع أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ١١٧، ١١٨.

٢ راجع سيد مرتضي بن داعي حسني رازي/ تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام/ ص ٥٥/ تصحيح عباس إقبال/ طهران ١٣١٣/ مطبعة مجلس. راجع أيضاً محمد عبد الهادي أبو ريدة/ إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية/ ص ٨٢.

٣ راجع إبراهيم مدكور/ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/ ج٢/ ص ٤٢. راجع أيضاً حسين مروة/ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية/ القسم الثاني/ ص ٦٦٣/ ط ١٩٧٨ م.

٤ أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ص ١١٥.

هو، وأنه عالم بعلم هو هو وكذلك قوله في سائر صفات الذات، فنفي أبو الهزيل العلم من حيث أوهم أنه أثبته وذلك أنه لم يثبت إلا الباري فقط." [١]

ويضاف إلي ذلك أن أبا الهذيل كان يقول: معني أن الله عالم أنه قادر، ومعني أنه حي أنه قادر، وهذا لازم له فيما يذكر الأشعري، مادام لا يثبت للباري صفات إلا علي سبيل أنها هي هو. وكان إذا قيل له:" فلم اختلفت الصفات فقيل عالم، وقيل قادر، وقيل حي. فكان يجيب: لاختلاف المعلوم والمقدور. " [٢] وهو ليس اختلافاً حقيقياً فيما يري.

وعليه قد أثبت العلاف صفات الذات الإلهية علي أنها عين الذات، فإننا إذا أضفنا صفة العلم إلي الله، فهذا إثبات علم هو الله ونفي الجهل عنه، ومعني أن الله عالم عنده هو معني أنه قادر، ومعني أنه قادر هو معني أنه حي، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاثة عنده وهي " العلم والقدرة والحياة " – كما يقول د. تفتازاني – بمثابة وجوه أو أحوال للذات الإلهية، فضلاً عن أنه ليس هناك اختلاف جوهري بين إثبات العلاف الصفات علي أنها عين الذات، وبين أن ينفيها. [٣]

القول الرابع : الصفات أحوال وراء الذات:

أما المذهب الأخير فيما يتعلق بالصفات الإلهية وارتباطها بالذات عند المعتزلة، والذي يمثل تحولاً عن آراء المتقدمين منهم، فهو مذهب " أبي هاشم المعتزلي " " ٢٧٥ – ٣٢١ ه " وقد ذهب إلي إثبات الصفات أحوالاً وراء الذات، بمعني أن الصفة هي الحال التي تكون خارج الذات ومنفصلة عنها ولا تتعلق بها، يقول أبو هاشم: يستحق الله تعالي هذه الصفات لما هو عليه في ذاته ". [٤]

فالله عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً وهي العالمية. وفي رأيه أن الصفة تعلم علي الذات لا بإنفرادها، فأثبت

١ الأشعري/ مقالات الإسلاميين/ ج ٢/ ص ٤٨٦. ط كلاوس شقارتس فرلاغ برليت.
٢ المصدر السابق/ نفس الصفحة.
٣ راجع أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ص ١١٦، ١١٧.
٤ القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص ١١٨.

بذلك أحولاً.[1] هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا محدثة، ولا تعرف مستقلة وإنما دائماً مع الذات. [2] فمعني عالم " أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأتي الأفعال المحكمة منه ". [3]

ويري أبو هاشم أن العقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشئ مطلقاً، وبين معرفته علي صفته. فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً، فكون العالم عالماً هو حال وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك القول في صفة القدرة والحياة. فالصفات – فيما يري أبو هاشم – هي أحوال للذات الإلهية، أو هي مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بواسطة المعاني الكلية. وهذا لا يستتبع عنده أن تكون الأحوال زائدة علي الذات، أو تكون هي عين الذات، فالأحوال عنده هي أشبه ما تكون بالاعتبارات العقلية أو الوجوه المعنوية للذات الإلهية. [4]

بمعني أن الأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة، بها تُعرف وبها تتميز عن غيرها، ونظرية الأحوال كنظرية المعاني، ترمي إلي إثبات أن الذات

---

١ يذهب الشهرستاني إلي أن الحال ليس له حد حقيقي حتي يمكن تعريفه بوجه شامل، إذ يقول : " أما بيان الحال، وما هو أعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتي نعرفها بحدها وحقيقتها علي وجه يشمل جميع الأحوال، فإنه يؤدي إلي إثبات الحال " للحال "، بل لها ضابط وحاصر بالقسمة، وهي تنقسم إلي مايعلل، وإلي مالا يعلل، وما يعلل فهي أحكام لمعان قائمة بذوات، ومالا يعلل فهو صفات ليس أحكاماً لمعان ". عبد الكريم الشهرستاني/ نهاية الإقدام في علم الكلام/ حرره وصححه الفرد جيوم. وانظر أيضاً تعريف الآمدي للصفة الحالية " المعللة " والصفة الغير معللة في " المبين " حيث يعرف " الصفة الحالية " بقوله : " وهي ما يعبر عنها بالصفة المعللة، فما كانت في الحكم بها علي الذات تفتقر إلي قيام صفة أخري بالذات ؛ ككون العالم عالماً والقادر قادراً ".سيف الدين الآمدي/ المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين/ ص ١٢٠/ تحقيق وتقديم د. حسن محمود الشافعي/ ط الثانية/ مكتبة وهبة/ ١٤١٣ه – ١٩٩٣ م. أما الصفة الغير معللة، فيعرفها قائلاً وهي التي لا يفتقر الحكم بها علي الذات إلي قيام صفة أخري بالذات، كالعلم والقدرة ونحوهما. وقد يعبر عنها بالصفات النفسية " المبين/ ص ١٢١. والجدير بالذكر أن تعريف الباقلاني للاحوال هو نفس تعريف أبو هاشم له إلا أن الباقلاني يفترق في أن الحال ليست عنده لا معلومة ولا مجهوله كما هو شأن الحال عند أبي هاشم. وقد اعتبر الباقلاني الصفات أحوالاً تماماً كما اعتبرها كذلك الغزالي..

٢ راجع الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ٨٢. راجع أيضاً الشهرستاني/ نهاية الإقدام في علم الكلام/ ص ١٣٣.

٣ القاضي عبد الجبار/ المغني في أبواب التوحيد والعدل/ ج ٥/ ٢١٩.

٤ أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ص ١٢٠. بتصرف يسير.

الإلهية واحدة، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف إلا عن طريق الذات، وكأنه بهذا يقترب من السلف، فيسلم بالصفات، ولكنه يعدها مجرد أحوال يدركها الذهن، ولا وجود لها في الخارج. ولعل هذا هو الذي يسر للباقلاني والجويني من أئمة الأشاعرة الأخذ بهذه الفكرة.

ولا ضير في القول بأن الأحوال أمور اعتبارية، أما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم. وقد لاحظ الشهرستاني بحق أنه كان الأجدر بأبي هاشم أن يقول أنها موجودة في الأذهان. [١]

ويري د. تفتازاني أن رأي أبي هاشم في الصفات علي هذا النحو، كان يتوسط بين رأيين هما رأي المعتزلة في نفي الصفات، ورأي أهل السنة ومن تابعهم من الأشاعرة في إثباتها، إذ أنه كان يثبت الصفات علي وجه، ثم يعود فينفيها علي وجه آخر. [٢]

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة علي اختلاف فرقهم وإن كانوا قد نفوا الصفات، فإن حجتهم جميعاً علي ذلك كانت واحدة، وهي أن الصفات لو كانت زائدة علي الذات، فإنها لا تخلو إما أن تكون محدثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالي، وإما أن تكون تلك الصفات قديمة، مما يلزم عنه تعدد القدماء، لأن أخص وصف له سبحانه هو القدم. [٣] ومن ثم فلو كانت الصفات قديمة كهو، لشاركته في الألوهية، وقد كفر النصارى لقولهم بقدم ثلاثة، فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك. [٤]

وأيضاً يستدل المعتزلة علي نفيهم للصفات بدليل مؤداه، " أنه لو كان الباري عالماً، بعلم زائد علي ذاته، وحي بحياة زائدة علي ذاته، كما نري ذلك في

---

١ الشهرستاني/ نهاية الإقدام في علم الكلام/ ص ١٤٨، ١٤٩.
٢ أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ص ١٤٨، ١٤٩. راجع أيضاً جلال محمد موسي/ نشأة الأشعرية وتطورها/ ص ١٢٩/ دار الكتاب اللبناني بيروت/ ١٩٨٢ م.
٣ راجع القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص ١٩٦،،١٩٧. راجع أيضاً الشهرستاني/ نهاية الإقدام في علم الكلام/ ص ١٩٩.، راجع جلال محمد موسي/ نشأة الأشعرية وتطورها/ ص ١٣٤. راجع أيضاً أبي الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي/ الانتصار والرد علي ابن الراوندي الملحد/ ص ١١١/ مقدمة وتحقيق الدكتور نبرج/ مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة/ ١٣٤٤ه – ١٩٥٢م.
٤ راجع محمد إبراهيم الفيومي/ المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار/ ص ١٠٨/ ط أولي/ دار الفكر العربي/ ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م.

الإنسان، لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه نراها في صفة الجسمية "، [١] وهو نفس الدليل الذي يستدل به الفلاسفة في هذا المجال.

كذلك كان من جملة ما اعتمد عليه المعتزلة في التوحيد بين الذات والصفات، هو تحديدهم لمعني الوحدانية، ونفيهم التركيب والانقسام في حقه تعالي " إذ لو كان مركباً لاحتاج كل جزء إلي غيره، لأن كل مركب يفتقر إلي غيره، والله منزه عن الافتقار إلي الغير". [٢] وهي نفس الحجة التي اعتمد عليها الفلاسفة. في نفيهم الصفات عن الباري تعالي، انطلاقاً من نفس الأصل الذي انطلق منه مفكرو المعتزلة، إذ كانوا أول من فلسف فكرة الوحدانية من متكلمي الإسلام. [٣]

وإذا كانت فكرة نفي الصفات عند المعتزلة قد انبثقت من قولهم بالتوحيد، فقد نجمت أيضاً عن قولهم بالتنزيه، إذ نزهوا الباري تعالي عن المادة وأعراضها تنزيهاً تاماً. [٤] فحاربوا بذلك المذاهب المتعلقة بالتشبيه والتجسيم، والتي سرت عداوتها إلي الإسلام من الديانات الأخرى وبخاصة اليهودية.

بقيت نقطة أخيرة لابد من الإشارة إليها، وهي أن المعتزلة رغم نفيهم لصفات الباري المعنوية، قد أثبتوا له الأسماء فأطلقوا عليه حياً وعليماً وقديراً. [٥] إلا أنهم رغم ذلك لا يقرون بأسماء الله الحسني كلها علي الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها علي سبيل المجاز، [٦] وهم بذلك قد فارقوا الجهمية الذين نفوا أسماء الله

١ عاطف العراقي/ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد/ ص ١٠٩، ١١٠. ط الثانية/ دار المعارف/ ١٩٨٤م.
٢ المرجع السابق/ ١٠٩.، راجع أيضاً أحمد علي زهرة/ الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج/ ص ٩٢/ مرجع سابق.
٣ راجع إبراهيم مدكور/ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/ ج ٢/ ص ٣٩/ مرجع سابق.راجع أيضاً جلال محمد موسي/ نشأة الأشعرية وتطورها/ ص ١٢٣/ مرجع سابق.
٤ راجع الخياط المعتزلي/ الانتصار والرد علي بن الراوندي الملحد/ ص ٦. راجع أيضاً الأشعري/ مقالات الإسلاميين/ ج١/ ص ٢١٦/ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مرجع سابق.
٥ ابن تيمية/ منهاج السنة/ ج ١/ ص ٢٣٧.
٦ راجع جمال الدين القاسمي الدمشقي/ تاريخ الجهمية والمعتزلة/ ص ٥٤. مرجع سابق.

الحسني كنفيهم لصفاته.ولذلك كان جهم أشد تعطيلاً، لأنه ينفي الأسماء والصفات.[١]

من خلال ما سبق يتضح أن المعتزلة عندما بحثوا مشكلة الذات والصفات، وقفوا منها موقفاً واضحاً، وفسروها تفسير يصون معني الوحدانية، ويتمشي مع مبدأهم الأول وهو التوحيد، فردوا بذلك علي المجوسية القائلين بإلهين، وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له، كما ردوا علي الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع، كما أثبتوا وحدة الذات الإلهية فنفوا الصفات الزائدة علي الذات، لأنها تؤدي إلي الشرك، والإقرار بقدمها يعني الإقرار بوجود قديمين. واعتبارها زائدة علي الذات، يلزمها خصائص الأعراض، لأن القائم بالشئ محتاج إليه، حتي لولاه لما تحقق له وجود، وعندما يصبح الله تعالي محلاً للأعراض يلزمه التركيب والتجسيم والانقسام ويكون المركب مفتقراً إلي أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلي غيره ممكن وليس واجباً بذاته.

وبناء علي ذلك فإن المعتزلة " لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات لذات واحدة، ولكنهم ينكرون إثبات صفات هي ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالي ". [٢] بمعني أن المعتزلة أثبتوا الذات مجردة عن الصفات، وزعموا أن الله لا يقوم به صفة، فنفوا قيام الصفات الذاتية والفعلية بالله تعالي، وجعلوا إضافة الصفات إلي الله تعالي إما من باب إضافة الملك والتشريف، أو من إضافة وصف" أي القول " من غير قيام معني به.

غير أن الغلو في المنطق قد يؤدي أحياناً إلي العكس، فالمعتزلة وإن كانوا قد اتفقوا فيما بينهم علي نفي صفات الله الثبوتية انطلاقاً من قولهم بالتوحيد والتنزيه، إلا أنهم قد انتهوا في ذلك إلي آراء تتعارض مع أصلهم في التوحيد والتنزيه.

فعلي سبيل المثال، نري البصريين منهم قد ذهبوا فيما يتعلق بالإرادة، إلي أن إرادته سبحانه ليست قديمة بل إنها محدثة لا في محل. [٣] وهي بلا نزاع

١ المصدر السابق/ ص ٦٠.
٢ الشهرستاني/ نهاية الإقدام/ ص ١٩٩، ٢٠٠ مرجع سابق، راجع أيضاً عاطف العراقي/ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد/ ص ١٠٩. مرجع سابق.
٣ البغدادي/ الفرق بين الفرق/ ص ٣٣٤، ٣٣٧.

صفة ضرورية لله، وإلا حدثت الأشياء بالطبع، وهذا مالا يقره المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية، ولكنها ليست عين الذات، لأن الصفات الذاتية عامة التعلق، مما يؤدي إلي إرادة الله للفواحش، تعالي عن ذلك علواً كبيراً، وهذا باطل. كما أنها ليست قديمة بمعزل عن الذات، لأن هذا يؤدي إلي تعدد القدماء. ولذلك فلن يبق إلا أن تكون حادثة لا سيما وهي متجددة. وحدوثها وتجددها – فيما يري البصريون من المعتزلة – يحولان دون أن تكون قائمة بذات الله، فهي إذن حادثة لا في محل. [1]

وقد أحس معتزلة آخرون بما في هذا القول من تهافت، فردوا الإرادة إلي العلم أو القدرة. [2] لأنه لا يجوز أن تكون الإرادة حادثة، لأنها لو كانت حادثة، فإما أن يحدثها الله في نفسه، أو في غيره، أو تكون مستقلة بذاته، وجميع هذه الفروض مستحيلة، حيث يترتب علي الأول، أن يكون الله محلاً للحوادث، وعلي الثاني أن يكون من تحل فيه إرادة الله مريداً بإرادة الله، أما الثالث فهو محال أيضاً لأن الصفة ستقوم بنفسها، وهذا معناه تعدد القدماء حقيقة. [3]

من خلال ما سبق يتضح لنا عدة أمور:

أولاً: إن المعتزلة لا يثبتون للباري تعالي أي صفة تقوم به حقيقة، لأن ذلك يتعارض مع مفهومهم للتوحيد وطريقة إثباته. فهم أثبتوا التوحيد بدليل الحدوث، وقيام أي صفة من الصفات الثبوتية بالباري تعالي يبطل دليلهم علي التوحيد، وهذه التفسيرات كما نراها، تفسيرات متقاربة تختلف شكلاً وتتحد جوهراً، وتلتقي في إثبات أن لا شئ غير الذات، وأن الصفات تختلف باختلاف إدراكاتنا نحن لمعاني ذاته. [4]

ثانياً : إن المعتزلة يتحاشون إثبات هذه الصفات كمعان زائدة وراء الذات، لأن ذلك في رأيهم ضد التوحيد الواجب إثباته لله تعالي، إذ أن ذات الله

١ راجع الشهرستاني/ نهاية الإقدام في علم الكلام/ ص ٢٤٥، ٢٥١.
٢ المصدر السابق/ ص ٢٣٨. راجع أيضاً إبراهيم مدكور/ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/ ج ٢/ ص٤٠.
٣ ابن رشد/ مناهج الأدلة في عقائد الملة/ مقدمة د. محمود قاسم/ ص ٤١. مرجع سابق.
٤ أحمد أمين/ ضحي الإسلام/ ج٣/ ص ٣٠/ ط السابعة/ مكتبة النهضة المصرية..

واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، وأن صفاته ليست وراء ذاته معاني قائمة بذاته بل هي ذاته.

ثالثاً : التزم المعتزلة هذا التفسير لأنهم وجدوا أن القول بأنه قادر بقدرة، وعالم بعلم....الخ يعني أن هناك علماً وعالماً، وقدرة وقادراً، والنتيجة الحاصلة هي: تعدد الموصوفات بتعدد الصفات أي تعدد الآلهة أو تعدد القدماء. وذلك يناقض مبدأ التوحيد أيضاً.

رابعاً : ولعل المعتزلة كانوا يتفادون الوقوع في الثنائية الفارسية التي تقول بإلهين قديمين، وهذا ما جعل " أحمد أمين " يعلق علي مذهبهم بقوله: كانت نظرتهم في توحيد الله، في غاية السمو والرفعة، حيث طبقوا قوله تعالي " ليس كمثله شئ " أبدع تطبيق، وحاربوا الأنظار الوضعية، مثل المجسمة الذين جعلوا الله جسماً، وهذا المسلك من المعتزلة كان لابد منه، لأنه أشبه برد فعل لبعض العقائد في زمنهم. [1]

وأخيراً فإني أتعجب من المعتزلة، وهم أرباب الكلام والبحث في المعقولات، لم تستوعب عقولهم أن الذات لا يمكن أن تنفك عن صفاتها، ومن ثم فلا شبه ولا تعدد. ويكشف لنا الدكتور صبحي عن حقيقة موقف المعتزلة في هذا الموضوع، فيري أنهم قد نظروا إلي الذات الإلهية نظرة ماصدقية تتصل بالكم، فاستبعدوا بذلك أي تصور يترتب عليه إثبات الصفات مغايرة للذات مفارقة لها. ومن ثم رفضوا القول بقيام الصفات بالذات، معتبرين أن التوحيد لا يكون إلا بإثبات صفات هي هي الذات، غافلين عن كون الذات تتعلق بالوجود العيني، وأن الصفات تتعلق بالوجود الذهني المتعدد فالاعتقاد أن معني الصفة غير معني الذات ليس المقصود به – فيما يري د. صبحي ذاتاً مجردة عن الصفات كما ذهب إلي ذلك الأشاعرة، وإنما يعني أن الصفة ليست عين ذات الموصوف. وهو يري أن هذه المشكلة ظلت تواجه المعتزلة، ولم تجد حلاً إلا علي أيدي أبو هاشم حين قال بنظريته في الأحوال، وإن كنا لا نتفق معه في القول بالأحوال. [2]

---

١ أحمد أمين/ ضحي الإسلام/ ج ٣/ ص ٧٣٧.

٢ راجع أحمد محمود صبحي/ في علم الكلام " دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "/ ج٢/ االأشاعرة/ ص ٦٣، ٦٤/ ط الخامسة/ دار النهضة العربية/ ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.

وعلي أي حال فقد أثبت المعتزلة الصفات، ولكنهم عطلوا معانيها، وهذا هو ما يؤخذ علي المعتزلة، إلا أنهم كانوا مجتهدين والمجتهد إذا أصاب له أجران، وإن أخطأ له أجر. والمعتزلة لم يقصدوا بذلك إلا التوحيد الخالص.

وأخيراً أثبت المعتزلة الأسماء دون الصفات، حيث أن الأسماء تدل علي الذات دلالة واحدة فقط، وهي المطابقة فالأسماء كلها مترادفات لا تدل علي صفات، ولا يشتق منها صفات لله تعالي، فلا يصفون الله بشئ من الصفات التي تشتق من أسمائه سبحانه وتعالي. ونقول للمعتزلة كما أنكم تثبتون الأسماء، فأثبتوا أيضاً الصفات، فكما تقولون: الأسماء لا تشبه الأسماء، فكذلك الصفات لا تشبه الصفات

هذا وبعد أن عرضنا رأي المعتزلة في موضوع العلاقة بين الذات والصفات، ننتقل للحديث عن موقف الفلاسفة حول هذا الموضوع، لنرى هل كان لهم رأي آخر مختلف مع ما ذهب إليه المعتزلة ؟ أم أنهم ذهبوا إلي نفس ما ذهب إليه المعتزلة ؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في المبحث القادم إن شاء الله.

المبحث الثاني

رأي الفلاسفة في العلاقة بين الذات والصفات

لقد بحث فلاسفة الإسلام " كابن سينا "، " والفارابي "، والكندي "، وابن رشد "، وكذلك "ابن طفيل " صفات الله تعالي، انطلاقاً من قولهم بالوحدانية. [١] حيث ذهبوا إلي نفي الصفات اعتقاداً منهم أن إثباتها يؤدي إلي حصول التكثر مما ينافي وحدانية المبدأ الأول. [٢] ولقد كان الفلاسفة احدي الفرقتين اللتين ركز الغزالي هجومه عليها في هذا المجال. وسوف نقوم بتوضيح مذهبهم في الصفحات القادمة ليتضح لنا مدي متابعة الفلاسفة للمعتزلة فيما ذهبوا إليه من نفي الصفات. ولكن في البداية لابد أن نشير إلي أنه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في اتصاف الله بالصفات السلبية، مثل أنه ليس بجسم، ولا بالصفات الإضافية مثل هو الأول والآخر، ولكن الخلاف في الصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها فقد جوزها أهل السنة علي اختلاف فيما بينهم في كميتها، ونفاها الفلاسفة.[٣] وسوف نقوم بعرض آراء الفلاسفة حول هذا الموضوع فيما يلي:

أولاً : الكندي:

وكما وحد المعتزلة بين ذات الله تعالي وصفاته، فقد ذهب نفس المذهب في المشرق " الكندي " إذ أننا نلمس في فكره تياراً اعتزاليا وذلك حين ينفي الصفات، فهو يحاول أن يثبت وحدانية الله بالنظر إلي الله من جهة ذاته. " بل نراه أيضاً يحاول أن يؤكد علي وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف في ذلك عن بقية الموجودات المخلوقة، أي عدم الشبة بينه تعالي وبين خلقه ". [٤]

---

١ راجع د. محمد عاطف العراقي/ ثورة العقل في الفلسفة العربية/ ص ٩٩/ ط الرابعة/ دار المعارف/ ١٩٧٨ م.
٢ المرجع السابق/ ص ٩٧.
٣ راجع رضا سعادة/ مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلي الطوسي والخواجة زاده/ ص ٩٢، ٩٣/ ط أولي/ دار الفكر اللبناني/ ١٩٩٠ م.
٤ محمد عاطف العراقي/ دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق/ ص ٧١/ ط الثانية/ دار المعارف/ ١٩٧٣ م.

يقول الكندي مقرراً ذلك: إن الواحد الحق ليس هو شئ من المعقولات، ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلي غيره، بل واحد مرسل لا يقبل التكثر، ولا هيولي ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشئ من باقي المعقولات، ولا ذو جنس، ولا موصوف بشئ مما ينفي أن يكون واحداً بالحقيقة. إنه الواحد بالذات الذي لا يتكثر البتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة. [١]

معني هذا أننا لا يمكن أن نصف الله بأي صفة إيجابية إلا صفة الوحدة وما يتصل بها من صفات ذاتية، وينبغي أن ننفي عنه صفات الأجسام فهو " ليس كمثله شئ ". والكندي في ذلك شأنه شأن المعتزلة الذين عاشرهم واستفاد منهم، ينزه الله عن كل ما عداه، بمعني أن كل ما خطر علي بالنا من صفات فالله مباين لها. [٢]

فالله عنده واحد غير متكثر، ولا يشبه خلقه في شئ، دائم لا يفني. [٣] وهو. " الإنية الحق التي لم تكن ليس [٤] ولا تكون ليساً أبداً، لم يزل ولا يزال أيس أبداً". [٥] وهو الخالق القادر، والمبدع الحكيم. [٦]

---

١ راجع كتاب الكندي إلي المعتصم بالله في الفلسفة الأولي/ ص ١٤٠، ١٤١/ تقديم وتحقيق أحمد فؤاد الأهواني/ ط أولي/ دار إحياء الكتب العربية/ ١٣٦٧ هـ - ١٩٦٨ م. راجع أيضاً أبو يعقوب بن إسحاق الكندي/ رسائل الكندي الفلسفية/ القسم الأول/ ص ١٠٤/ تحقيق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة/ ط الثانية/ دار الفكر العربي/ لجنة التأليف/ مكتبة الخانجي/ القاهرة. راجع أيضاً فيصل بدير عون/ الفلسفة الإسلامية في المشرق/ ص ١٢٩/ دار الثقافة للنشر والتوزيع/ القاهرة/ ١٩٨٠ م.

٢ راجع فيصل عون/ الفلسفة الإسلامية في المشرق/ ص ١٣٠

٣ راجع أبو يعقوب بن إسحاق الكندي/ رسائل الكندي الفلسفية/ ص ٢٠٧/ تحقيق/ محمد عبد الهادي أبو ريدة/ دار الفكر العربي/ مطبعة الاعتماد/ ١٣٦٩ هـ – ١٩٥٠ م.

٤ وقد استعمل الكندي ومن بعده الفارابي وابن سينا لفظي الليس والأيس للتقابل بين العدم والوجود. راجع د. إبراهيم مدكور/ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/ ج ٢/ ص ٨١/ دار المعارف/ مكتبة الدراسات الفلسفية.

٥ أبو يعقوب بن إسحاق الكندي/ رسائل الكندي الفلسفية/ ص ٢١٥.مرجع سابق.

٦ المرجع السابق/ ص ٢٠٠.

أما عن علاقة الذات الإلهية بصفاتها فإن مذهب الكندي يشير إلي أنه جاري المعتزلة في هذا الصدد أيضاً، فالصفات عنده هي عين الذات الإلهية لأنها وحدة واحدة، فكله سبحانه علم، وكله قدرة وكله حياة، إنه سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته حي بحياة وحياته ذاته. [١]

من خلال ما سبق يتضح أن " الكندي " يثبت للباري صفات الذات والأفعال والسلوب، ويردها جميعاً إلي الذات، فهي ليست شيئاً متميزاً من الذات، ولا منفصلة عنها. " تماماً كما فعل المعتزلة. " ونلمح في هذا التصوير آثاراً أرسطية، إلا أنها لم تخرج بفيلسوف العرب عن

أساس العقيدة الإسلامية [٢] وروحها التي تقوم علي التوحيد، وتثبت لله القوة المطلقة والخلق والإبداع ". [٣]

ثانياً: الفارابي [٤] وابن سينا [٥]:

ذهب الفارابي إلي أن واجب الوجود واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، وقد استخدم فكرة " التام " كمفتاح للبرهنة علي الوحدانية:

١ راجع فيصل عون/ الفلسفة الإسلامية في المشرق/ ص ١٣٤، ١٣٥. مرجع سابق.
٢ بمعني أن الله عند الكندي خالق هذا العالم، له صفة الخلق والإبداع، وهذا هو الرباط بين العالم وبين خالقه، بخلاف إله أرسطو فهو إله مثالي أشبه بتمثال، يدرك هذا العالم ولا يحركه، فهو يتحرك بذاته، لأنه عنده قديم. وعلي ذلك فإن مفهوم الإله عند الكندي متفق مع روح الإسلام وتعاليمه، فالله حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، عالم الغيب والشهادة وسع كل شئ علما. راجع فيصل بدير عون/ الفلسفة الإسلامية في المشرق/ ص ١٣٥، ١٣٦.
٣ د. إبراهيم مدكور/ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/ ج ٢/ ص ٨١.
٤ الفارابي : هو أبو نصر الفارابي، يطلق عليه اسم المعلم الثاني، له مؤلفات عديدة منها : المدينة الفاضلة، عيون المسائل، نصوص في الحكمة، توفي سنة ٣٣٩ هـ. راجع عبد الرحمن بدوي/ موسوعة الفلسفة/ ج ٢/ ص ٩٣ وما بعدها/ ط أولي/ المؤسسة العربية للنشر والتوزيع/ ١٩٨٤ م
٥ ابن سينا : يطلق عليه اسم الشيخ الرئيس، وأهم مؤلفاته : الشفاء، والنجاه، والإشارات والتنبيهات، توفي سنة ٤٢٨ هـ. راجع عبد.الرحمن بدوي/ الموسوعة الفلسفية/ ج ١/ ص ٤٠ وما بعدها. مرجع سابق.

" فالتام هو مالا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده، وذلك في أي شئ كان.".[١]

وإذا كان الله تاماً، فإنه لابد أن يكون واحداً، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشئ آخر غيره. [٢] فواجب الوجود واحد بمعني " أن الحقيقة التي له ليست لشئ غيره، وواحد بمعني أنه لا يقبل التجزئ. [٣]

ولما كان واجب الوجود واحداً من كل وجه، فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة. [٤] إذ لو قلنا أن له تعالي صورة، لأدي هذا إلي القول بأن له مادة، لأن الصورة لا توجد إلا في مادة. أيضاً فليس له تعالي مادة، لأن القول بأن له مادة يستتبعه القول بأن له صورة، إذ المادة لابد أن يكون لها صورة. ولو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالي، فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين، كما هو الحال في الأجسام، إذ تتألف من مادة ومن صورة. [٥]

فالله فيما يري " الفاربي "غير مركب من مادة وصورة كما هو الحال في سائر الموجودات، وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة، فالله لا ينقسم لأنه غير مركب.

فالفلاسفة إذن ينفون عن الله تعالي صفاته استناداً إلي حجة التركيب السابقة، وهي التي يقررها ابن تيمية حكاية عنهم بقوله: " لو كان له صفة لكان مركباً،

١ أبو نصر الفارابي/ آراء أهل المدينة الفاضلة/ ص ٣٩، ٤٠/ تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر/ ط الثانية/ دار المشرق/ المطبعة الكاثوليكية/ بيروت – لبنان/ ١٩٨٦ م.
٢ راجع المصدر السابق/ ص ٤٠. بتصرف.
٣ أبو نصر الفاربي/ عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة/ ص ٥/ ضمن كتاب رسائل فلسفية/ ط أولي/ مطبعة دار المعارف العثمانية/ ١٣٤٩ هـ.
٤ المرجع السابق/ نفس الصفحة/ بتصرف.
٥ راجع أبو نصر الفارابي/ آراء المدينة الفاضلة/ ص ٣٨/ بتصرف. راجع أيضاً جميل صليبا/ تاريخ الفلسفة العربية/ ص ١٤٨/ الشركة العالمية للكتاب/ دار الكتاب العالمي/ الدار الإفريقية العربية/ ١٩٨٩م. راجع أيضاً حنا الفاخوري – خليل الجر/ تاريخ الفلسفة العربية/ ج٢/ " الفلسفة العربية في الشرق والغرب "/ دار الجيل بيروت/ ط الثالثة/ ١٩٩٣. م.

والمركب مفتقر إلي أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلي غيره لا يكون واجباً بنفسه ". [١]

و يقول "ابن سينا " معبراً عن ذلك المعني ما مؤداه، أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثرة فيه لا ذهناً ولا خارجاً، وكل ما يعبر عنه من أسمائه، فمرجعه إلي مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو إضافة.فإذا قيل له واحد عني به أنه موجود لا نظير له، وإذا قيل حق عني به أن وجوده لا يزول، وإذا قيل حي عني به أنه موجود لا يفسد. [٢]

أيضاً يعبر ابن رشد عن نفس المعني بقوله: فالوصف والموصوف بالنسبة للأشياء التي ليست في هيولي [٣] يرجعان إلي معني واحد من جميع الوجوه، دون أن نجد جهة بها يفصل المحمول عن الموضوع والوصف من الموصوف خارج الذهن، أعني في ذات الشئ وطبيعته [٤].

والفلاسفة رغم ذلك يقولون أن واجب الوجود خير محض وكمال محض وحق محض، وأنه عقل وعاقل ومعقول، وعشق وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذه، بل ويثبتون له العلم والقدرة والإرادة ونحو ذلك من الصفات، ويزعمون أن ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب في ذاته. [٥]

يقول الفارابي موحداً بين ذات الله وصفاته: " والعاشق منه هو المعشوق، وذلك علي خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة..... فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه. فأما

١ تقي الدين أبو العباس بن محمد بن تيمية/ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية/ ج ٢/ ص ١٦٤/ تحقيق محمد رشاد سالم/ ط أولي/ منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ ١٤٠٦ه – ١٩٨٦ م./ راجع أيضاً الإمام الغزالي/ تهافت الفلاسفة/ ص ١٧٦/ تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا/ ط الثامنة/ دار المعارف/ ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢م.

٢ راجع ابن سينا/ عيون المسائل/ مع شرح عيون الحكمة للإمام فخر الدين الرازي/ ج ٣/ ص ١١٤، ١١٦، ١٢٥ إلي ١٣٠/ مؤسسة الصادق للطباعة والنشر/ ١٤١٥ هـ.

٣ الهيولي هو : لفظ يوناني بمعني الأصل أو المادة. وفي الاصطلاح : جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال. د. جميل صليبا/ المعجم الفلسفي/ ج ٢/ ص ٥٣٦/ دار الكتاب اللبناني/ ١٩٨٢ م.

٤ راجع أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد/ تفسير ما بعد الطبيعة/ ص ١٦٢٢/ منتدي سور الأزبكية.

٥ راجع الإمام الغزالي/ تهافت الفلاسفة/ ص ١٦٤. مرجع سابق.

هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول، أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه ". [١]

وهذا يعني تمييز الفلاسفة التام بين الله من جهة، والموجودات الأخرى كلها ما عدا الله من جهة أخري " إذ أننا بالنسبة لله تعالي لا نستطيع أن نفرق بين ذات وموضوع تبحث فيه هذه الذات وتدركه. أما بالنسبة لنا فإننا لابد أن نفرق بين طرفين، طرف أول هو الذات المدركة، وطرف ثاني هو الموضوع الذي ندركه أو نحسه أو نعشقه، كما نقول مثلاً إن زيداً " الذات " يعشق الفضيلة " الموضوع ". [٢]

وعلي ذلك فإن فلاسفة الإسلام كانوا ينظرون إلي واجب الوجود حين يتحدثون عن صفاته، من جهة ذاته، ومن جهة مباينة للموجودات الأخرى.

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد وحدوا بالنسبة لله بين العقل والعاقل والمعقول، فقد اعتمدوا علي هذه الفكرة بالنسبة لصفة العلم. فالله عالم ولا يحتاج في أن يعلم إلي ذات أخري خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم، بل إنه مكتف بذاته، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد، تماماً كما نقول أن العقل والعاقل والمعقول منه شئ واحد. [٣]

ولما كان الباري يعقل ذاته ويعقل ما يصدر عنه من معلولات،وكان ذلك موهماً للكثرة في ذاته ضرورة تعدد العلوم بتعدد المعلومات، فإن أقوال الفلاسفة في هذا المجال تدل علي أنهم ينفون إلي حد كبير علم الله بالجزئيات، يدلنا علي ذلك قول ابن سينا: " ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل. ولا بعضها مع بعض.....ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شئ. فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة. فنقول: إنه لما كان يعقل ذاته، بذاته. ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته، لذاته ؛ أن يعقل الكثرة. جاءت الكثرة لازمه متأخرة، لا داخلة في الذات مقومه بها. وجاءت أيضاً علي ترتيب. وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة، لا تثلم الوحدة [٤]. والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية، وغير إضافية

١ أبو نصر الفارابي/ آراء أهل المدينة الفاضلة/ ص ٥٤. مرجع سابق.
٢ عاطف العراقي/ ثورة العقل في الفلسفة العربية/ ص ١٠٥. مرجع سابق.
٣ المرجع السابق/ ص ١٠٢.
٤ بمعني : لا تنافي الوحدة.

وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة الأسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته. " [١]

وقد ظن ابن سينا أنه بهذه المحاولة قد استطاع التوفيق بين الفلسفة التي تقول: أن الأول لا يعلم إلا ذاته ولا يعلم إلا الكليات، وبين الدين الذي يجعل الله عالماً بكل شئ.

أما "الفاربي" فإن أقواله في هذا المقام تدل علي نفس المعني، فهو يقول: " وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي دونها. فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها . فإنه إذا عقل ذاته، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ". [٢]

هذا النص يدل دلالة قاطعة علي نفيه لعلم الله بالجزئيات تماماً، وقد ذهب إلي ذلك غيره من فلاسفة الإسلام، وإن كان هو لم يصرح بذلك، وهذا هو الذي جعل آراؤه في مجال الخلود يشوبها التناقض والتذبذب وذلك نظراً لارتباط علم الله بالجزئيات التي تحدث في الكون بموضوع الثواب والعقاب، خصوصاً إذا أضفنا إلي ذلك قولنا بأن الصفات التي خلعها الفارابي علي الباري ونفيه لها قد جعلت الله بعيداً من زاوية ما عن مخلوقاته. [٣]

يقول الفارابي ملخصاً أهم صفاته تعالي: " هو واحد... هو خير محض، وعقل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم، وحي، وعالم، وقادر، ومريد، وله غاية الكمال والجمال والبهاء. وله أعظم السرور بذاته. وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ووجود

١ أبو علي بن سينا/ الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي/ ص ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥/ تحقيق د. سليمان دنيا/ القسم الثالث الإلهيات/ ط الثالثة/ دار المعارف.
٢ أبو نصر الفارابي/ كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات/ ص ٣٤/ تحقيق د. فوزي متري نجار/ الطبعة الكاثوليكية/ بيروت – لبنان/ وزارة التراث القومي والثقافة.
٣ راجع محمد عاطف العراقي/ ثورة العقل في الفلسفة العربية/ ص ١٠٣.مرجع سابق.

جميع الأشياء منه علي الوجه الذي يصل أثر وجوده إلي الأشياء فتصير موجودة. والموجودات كلها علي الترتيب حصلت من أثر وجوده ". [١]

ويقول في موضع آخر مرتباً علي نفيه الصفات قوله بالفيض [٢]: " واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له، واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له.....مبدأ كل فيض، وهو ظاهر علي ذاته، بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر..... فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه نفس ذاته، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلي ذاته. فهو الكل وحده، فهو الحق. وكيف لا وقد وجب. وهو الباطن، وكيف لا وقد ظهر. فهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث ظاهر. [٣]

وأيضاً يقول الفارابي معبراً عن توحيده و توحيد أقرانه من الفلاسفة بين ذات الله تعالي وصفاته أصدق تعبير: " ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته، وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته، وفيه الكثرة غير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير متناهية، وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير متناهية، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات، فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود. لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقي به إلي الذات... والترتيب يجمع الكثرة في نظام، والنظام وحدة ما. وإذا اعتبر الحق ذاتاً وصفاتاً، كان كل في وحدة، فإذا كان الكل متمثلاً في قدرته وعلمه [٤]، فمنهما يحصل الكل مفرداً عن اللواحق ثم يكتسي المواد، فهو كل الكل من حيث صفاته، وقد اشتملت عليه أحدية ذاته ". [٥]

---

١ أبو نصر الفارابي/ عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة/ ص ٥. مرجع سابق.
٢ الفيض هو : كثرة الماء، وفي الاصطلاح : فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود. راجع جميل صليبا/ المعجم الفلسفي/ ج ٢/ ص ١٧٢. مرجع سابق.
٣ أبو نصر الفارابي/ فصوص الحكم مع شرح نصوص الحكم/ ص ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤/ ضمن كتاب المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي/ ط أولي/ ١٣٢٥ هـ – ١٩٠٧ م/ مطبعة السعادة.
٤ والفارابي بذلك يرد الصفات جميعاً إلي العلم والقدرة وقد ذكر ذلك الغزالي في كتابه المقصد الأسني. راجع أبو حامد الغزالي/ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسني/ ص ١٧٥/ تحقيق د. فضله شماده/ دار المشرق/ بيروت – لبنان.
٥ المرجع السابق/ ص ١٧٢.

وأخيراً لم يفت الفارابي أن يشير إلي أسماء الله الحسني، فهو يري أن أسمائه تعالي تدل علي الكمال والجلال، دون أن تؤذن بشئ زائد عن الذات، وإنما تعبر عن علاقة الباري جل شأنه بمخلوقات. [١]

من خلال ما سبق يتضح أن قضية الذات وعلاقتها بالصفات الإلهية تقوم عند "الفارابي "وابن سينا " علي مبدأين الأول: التوحيد. والثاني التنزيه، فهم يقولون بتوحيد يرد الصفات إلي الذات. يقول د. " إبراهيم مدكور": " ولذلك عدوا بين المعطلة، ويستمسكون بالبساطة التي لا تسمح بأي تركيب في حقيقة الذات الإلهية ولا في مدلولها. ويذهبون إلي تنزيه ينفي الزمان والمكان، والمادية والجسمية، ويميز الخالق من المخلوق تميزاً تاماً، وهم بذلك يلتقون مع المعتزلة، وإن زادوا عليهم، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية. " [٢]

والواقع أن فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا أعمق في التنزيه وأبلغ في التجريد مما قال به المعتزلة، فهي تبعد الإله بعداً تاماً عن كل ماله شائبة الحس والمادة، وتصوره تصويراً عقلياً بحتاً، وهو تصوير أقرب إلي فكرة التسامي واللانهائية، لكن هذا التصور إن لاءم الخاصة فإنه لا يلائم العامة، وكان موضع نقد وملاحظات من جهات مختلفة. [٣]

فالفارابي وابن سينا قصروا العلم الإلهي علي الكليات، وهذا مخالف تماماً لما جاء به القرآن الكريم، الذي يخبرنا في كثير من آياته أن الله سبحانه وتعالي قد أحاط بكل شئ علما، قال تعالي في كتابه العزيز: " وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ". [٤]

١ راجع أبو نصر الفارابي/ آراء أهل المدينة الفاضلة/ ص ٥٩، ٦٠/ بتصرف.
٢ د. إبراهيم مدكور/ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/ ج٢/ ص ٨١. بتصرف يسير.
٣ المرجع السابق/ ص ٨٣.
٤ سورة الأنعام/ آية " ٥٩ ".

" غير أن فيلسوفي الإسلام، فيما نعتقد لم يقولا بهذا زيغاً ولا زندقة، وإنما قصد به الإمعان في تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة، ولكل منهما تبتلات ودعوات تؤذن بإيمان عميق. " [١]

ثالثاً: ابن طفيل [٢]:

وقد نحا ابن طفيل نفس النحو، إذ جري علي مذهب أقرانه من الفلاسفة في نفي الصفات، وإن كان قد ذهب إلي إثبات الوحدانية بطريق غير مباشر أي من خلال دراسته للصفات الإلهية الأخري، والتي تناولها بالبحث من خلال دراسته لموضوعات أخري في مذهبه [٣].

فهو يذهب نفس مذهب المعتزلة في نفي الصفات وذلك لا لشئ إلا أنه يري أن إثباتها يؤدي إلي حصول الكثرة في ذاته، حيث يري أن الصفات الإلهية علي نوعين: صفات ثبوت: كالعلم والقدرة والحكمة، وهي كلها راجعة إلي حقيقة ذاته لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، إذ الكثرة من صفات الأجسام، وعلم الله إذن ليس معني زائد علي ذاته، بل ذاته هي علمه، وعلمه هو ذاته، فهو العالم والمعلوم والعلم، إن صفات الثبوت كلها ترجع إلي معني واحد، هو حقيقة ذاته.

أما صفات السلب: فإنها كلها راجعة إلي التنزه عن الجسمية ولواحقها وما يتعلق بها ولو عن بعد. [٤]

---

١ المرجع السابق/ ص ٨٤.

٢ ابن طفيل : هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل الأندلسي، له مؤلفات في الطب والفلك، وأهم مؤلف له هو حي بن يقظان، توفي سنة ٥٨١ هـ. راجع عبد الرحمن بدوي/ موسوعة الفلسفة/ ج ١/ ص ٦٧ وما بعدها/ مرجع سابق.

٣ راجع عاطف العراقي/ الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل/ ص ١٤٦، ١٤٥/ ط الرابعة/ دار المعارف/ ١٩٨٥.

٤ راجع ابن طفيل/ حي بن يقظان/ ص ٤١/ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. راجع أيضاً د. عبد الحليم محمود/ فلسفة ابن طفيل وقصة " حي بن يقظان "/ ص ٧٣، ٧٤/ دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع/ القاهرة. راجع أيضاً د. عاطف العراقي/ الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل/ ص ١٤٥. مرجع سابق.

معني هذا أن صفات الثبوت أو صفات الإيجاب، تعد كلها راجعة إلي حقيقة ذاته، ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه. [١]

وهذا يعد تعبيراً من جانب ابن طفيل عن تأثره بالمعتزلة، إذ أنه يقول إن علمه بذاته ليس معني زائداً علي ذاته، بل ذاته هي علمه بذاته، كما أن صفات السلب راجعة إلي التنزه عن الجسمية. [٢]

ويقول ابن طفيل في إثباته لوحدانية الله من خلال تنزيهه للحق: " وما زال – حي – يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوي الجسمانية، وجميع القوي المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشي الكل واضمحل وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود."[٣]

أما عن صفة العلم والقدرة، فيذهب ابن طفيل إلي أن الله قادر وعالم، إذ أن إيجاد العالم يدل علي صفة القدرة، كما يدل أيضاً علي العلم. يقول ابن طفيل في رسالته: " إذا كان الله فاعلاً للعالم، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به. [٤] " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ". [٥]. وقدرة الله تعد غير متناهية، إذ أن الأجسام فحسب هي التي تعد متناهية، والله منزه عن الجسمية. [٦]

أيضاً ينفي ابن طفيل مثلما نفي غيره من الفلاسفة صفات النقص، إذ يري أن جميع صفات النقص الموجودة في المخلوقات يعد الله منزهاً عنها، فالله تعالي أعظم من مخلوقاته وأدوم وأتم منها، بحيث لا توجد نسبة بينه تعالي وبين مخلوقاته. فالله تعالي يتصف بجميع صفات الكمال، وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه، إنه تعالي فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس في الوجود كمال

١ راجع ابن طفيل/ حي بن يقظان/ ص ٤١ بتصرف.
٢ راجع د. عاطف العراقي/ الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل/ ص ١٤٦.
٣ ابن طفيل/ حي بن يقظان/ ص ٤٢.
٤ المرجع السابق/ ص ٢٨.
٥ سورة الملك/ آية ١٤.
٦ ابن طفيل/ حي بن يقظان/ ص ٢٩/ بتصرف.

ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله. [١] يقول: " الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها، ومنزه عن صفات النقص وبرئ منها ". [٢]

وأيضاً ينفي ابن طفيل عنه تعالي العدم حيث يقول محاولاً الربط بين نفي صفات النقص ونفي العدم: " لقد تتبع حي صفات النقص كلها، فرآه بريئاً منها، وليس معني النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته ". [٣]

فالعدم فيما يري ابن طفيل، لابد أن يكون منفياً عن الله تعالي، إذ أنه لا يوجد إلا في كائنات العالم السفلي. وقد سبق للفارابي أن بين أن العدم لا يوجد إلا في عالم ما تحت فلك القمر، إذ يحدث في الموجودات الحادثة المتغيرة، في حين أن الله سبحانه ليس بحادث ولا متغير. [٤]

والله – كما يذكر ابن طفل – أزلي أبدي، فهو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء. [٥]

أما عن مذهبه في التوحيد بين الذات والصفات، فنراه يعد ترديداً لما ارتآه غيره من فلاسفة الإسلام نقلاً عن إمامهم وأستاذهم أرسطو. يقول ابن طفيل: إن الله تعالي هو المعطي لكل وجود وجوده، " فلا وجود إلا هو، فهو الموجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو. " [٦]

من خلال ما سبق يتضح أن ابن طفيل لا يخصص مبحثاً مستقلاً من مباحث قصته الفلسفية، لدراسة الصفات الإلهية، والعلاقة بين هذه الصفات والذات علي النحو الذي نجده عند كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب، بل إنه يتحدث عن الصفات الإلهية في أثناء عرضه لآرائه في مشكلات أخري.

---

١ المرجع السابق، ص ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢.
٢ المرجع السابق/ ص ٣٢.
٣ المرجع السابق/ ص ٣٠.
٤ أبو نصر الفارابي/ آراء أهل المدينة الفاضلة/ ص ٣٧. بتصرف، راجع أيضاً د. عاطف العراقي/ ثورة العقل في الفلسفة العربية/ ص ١٠٠.
٥ راجع ابن طفيل/ حي بن يقظان/ ص ٣٠.
٦ المرجع السابق/ نفس الصفحة.

والدارس لما كتبه ابن طفيل عن الصفات الإلهية يجد أنه كان مستفيداً من المعتزلة في توحيدهم بين الذات والصفات، ومن الفارابي أيضاً كما أوضحنا سابقاً.

مما سبق يتضح أن:

١- الفلاسفة ينفون الكثرة عن الله من كل وجه ومع هذا فإنهم يقولون هو مبدأ، وأول، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعقل وعاقل ومعقول وعاشق، ومعشوق ولذيذ وملتذ....الخ وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معني واحد لا كثرة فيه.

٢- العمدة في فهم مذهبهم رد هذه الأمور جميعاً إلي السلب والإضافة، فالباري أول بالإضافة إلي الموجودات بعده، ومبدأ بالإشارة إلي وجود غيره منه، وموجود بمعنى معلوم. وجوهر بمعنى سلب العدم آخراً. [١]

٣- الفلاسفة يطلقون علي الله أسماء الصفات، فيقولون هو موجود، حي، قديم، باق، قادر، مريد، لكنهم يرجعونها إلي الصفات السلبية، فقديم يعني ليس مسبوقاً بالعدم، وباق ليس ملحوقاً به، وحي يعني ليس مثل الجمادات، وقدير ليس عاجز، ومريد ليس مكرهاً. [٢]

٤- يري الفلاسفة أنه تعالي إذا كان واحداً، وجب بالضرورة أن لا تكون له صفات زائدة علي ذاته فتدخل الكثرة فيه، فنفي الصفات مقصود به نفي الكثرة. [٣]

٥- إن فلاسفة الإسلام ذهبوا مذهباً قريباً من المعتزلة، فأنكروا تعدد الصفات، وحاولوا التنزيه المطلق، لكنهم لم يكونوا من المعطلة، فهم يقرون بالصفات ولا يمنعون إطلاقها علي الله، ثم يؤكدون في الوقت نفسه أن المفهوم منها واحد، وهو ذاته. وبديهي أنهم حرصوا علي التفرقة الفاصلة بين الله والإنسان، لأن ذات الإنسان مغايرة لصفاته، وكل صفة من هذه الصفات مباينة لغيرها، في حين أنه لا يحق لنا القول بأن الصفات مغايرة للذات بالنسبة إلي الله تعالي. فالله هو الوجود الأول، وهو

١ راجع رضا سعادة/ مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلي الطوسي والخواجة زادة/ ص ٨٧.
٢ المرجع السابق/ ص ٩٣.
٣ المرجع السابق/ ص ١٠٠.

واجب الوجود لذاته أو العلة الأولي أو الحق الذي أكسب كل شئ حقيقته، أما الصفات التي ورد ذكرها في القرآن، فلا سبيل إلي إنكارها، وإنما ينبغي أن تفهم علي أنها اعتبارات ذهنية لا غني عنها، حتي يستطيع عقل الإنسان القاصر أن يكون لنفسه فكرة عن حقيقة الذات الإلهية، ففي الجملة لم يكن الفلاسفة من المعطلة وإنما آثروا أن يذهبوا في التنزيه إلي أبعد حدوده. [1]

إلا أنه يجب أن نلاحظ أن العالم الإلهي لا يجب أن يقال فيه كثرة ولا وحدة ولا كل ولا بعض، فهو لا ينطبق علي أي لفظ من الألفاظ المسموعة حتى لا نتوهم فيه شئ علي خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من سعد به.

بعد هذا العرض الذي نأمل أن يكون شاملاً لما ارتآه فلاسفة الإسلام في موضوع الذات والصفات، والذي اتضح من خلاله رأي الفلاسفة في الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات، واتضح من خلاله أيضاً، أنهم يسلكوا بذلك مسلكاً مناقضاً للمسلك الذي صار فيه مثبتي الصفات من الأشاعرة وأسلافهم من أهل السنة، وبناء علي ذلك هاجمهم الغزالي هجوما عنيفاً، بل وصل الأمر إلي أنه كفرهم وأخرجهم من الملة، وذلك في ثلاثة مسائل تناولوها، وهي مسألة قدم العالم، مسألة أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأجسام، وأخيراً مسألة إنكارهم بعث الأجسام، وكل هذه المسائل لا علاقة لنا بها في بحثنا هذا لذلك لن نتطرق إليها.

أما التيار أو الاتجاه الآخر في موضوع الصفات الإلهية فيمثله المثبتون لتلك الصفات، وهم بالإضافة إلي طوائف المشبهة والمجسمة، أبناء المدرسة الأشعرية، وأسلافهم أهل السنة الذين أثبتوا لله تعالي صفاتاً توفيقية غير أن مفكري الأشعرية قد زادوا عليهم استخدام الحجاج العقلي لتعضيد وتقوية المذهب، لكي يكونوا علي قدم المساواة مع خصومهم من المعتزلة والفلاسفة.

ولذلك فإننا سننتقل موضحين مذهب الغزالي في تقرير العلاقة بين ذات الله وصفاته، وذلك نظراً لكونه أحد ممثلي هذا التيار في المدرسة الأشعرية، حيث

---

١ راجع ابن رشد/ مناهج الأدلة في عقائد الملة/ ص ٤٠/ مرجع سابق.

عمد الغزالي إلي نقد المعتزلة والفلاسفة، وبين بطلان ما ذهبوا إليه، وسوف نقوم بعرض ردود الغزالي عليهم وإفحامه لهم بالتفصيل إن شاء الله، ولا عجب في ذلك فهو عملاق الفكر العربي والإسلامي، هضم علوم الدنيا والدين، فتجاوز من سبقه، وأعي كل من حاول اللحاق به، وهذا هو ما سوف نتحدث عنه في المبحث القادم إن شاء الله.

المبحث الثالث

موقف الغزالي من المعتزلة والفلاسفة:

إذا كان المعتزلة والفلاسفة قد نفوا صفات المعاني عن الباري سبحانه واعتبروها عين ذاته، مستدلين علي صحة دعواهم بأدلة عقلية متنوعة، فقد تجرد الغزالي للرد عليهم بحجج مماثلة تتشابه في سياقها مع سوقهم لأدلتهم، مقسماً ردوده في هذا المجال إلي أربعة أقسام أو أحكام تضم الصفات الثبوتية أو المعنوية علي اختلافها وقد ذهب إلي توضيح الحكم الأول بقوله: أن الصفات المعنوية تعد زائدة علي الذات الإلهية. وهذا ما سنتحدث عنه في هذا المبحث إن شاء الله.

المطلب الأول : الصفات المعنوية تعد زائدة على الذات الإلهية:

فالباري سبحانه عالم بعلم، حي بحياة، قادر بقدرة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر. لأن الصفة لا تنفك عن موصوفها، فإن له سبحانه هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة. [1]

فالغزالي يري أن وصف العالم مثلاً، هو وصف يدل علي ذات له العلم، وعليه يكون دالاً علي اثنين لا واحد، وهما الذات والعلم. [2] فإذا ثبت كونه سبحانه موصوفاً بتلك الصفات، كان ذلك دالاً علي اتصافه بالعلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر وليس بمجرد الذات. [3] كما ذهب المعتزلة والفلاسفة نافين عنه تعالي صفاته القديمة، معتمدين علي أن تلك الصفات لو

١ راجع الإمام أبي حامد الغزالي/ قواعد العقائد في التوحيد/ ص ٥٩/ دراسة نصية للدكتور محمد عقيل بن علي المهدلي/ ط الثانية/ دار الحديث للنشر والتوزيع/ القاهرة، راجع أيضاً الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٧٥/ وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي/ منشورات محمد علي بيضون/ دار الكتب العلمية/ بيروت – لبنان/ ط أولي/ ٢٠٠٤ م – ١٤٢٤ه.

٢ راجع أبي حامد الغزالي/ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسني/ ص ٥٩/ تحقيق د. محمد عثمان الخشت/ مكتبة القرآن. بتصرف.

٣ راجع الإمام الغزالي/ قواعد العقائد/ ص ٥٩/ تحقيق وتعليق موسي محمد علي/ عالم الكتب/ ط الثانية/ ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ هـ ، راجع أيضاً الإمام الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٧٥. بتصرف.راجع أيضاً الغزالي/ قواعد العقائد في التوحيد/ ص ٥٩/ بتصرف.مرجع سابق.

كانت زائدة علي الذات، لشاركته في القدم، فيلزم من ذلك تعدد القدماء، كما أشرنا سابقاً. ولذلك انتهوا جميعاً إلي أن الصفات عين الذات.

ويذكر الغزالي أن المعتزلة والفلاسفة وإن نفوا عن الله الصفات، فلم يثبتوا بذلك إلا ذاتاً واحدة من كل وجه، فإنهم لم ينكروا الأفعال ولا كثرة السلوب ولا كثرة الإضافات. [١] وهو يضيف أنهم قد ردوا الصفات السبع جميعاً إلي صفة العلم، ثم ردوا العلم إلي الذات. [٢]

وذهبوا إلي أن السمع هو عبارة عن علم الباري التام المتعلق بالأصوات. وأن البصر هو علمه بالألوان وسائر المبصرات،والكلام عند المعتزلة يرجع إلي فعله، وهو ما يخلقه من الكلام في جسم من الجمادات، ويرجع عند الفلاسفة إلي سماع يخلقه في ذات النبي عليه الصلاة والسلام، من غير أن يكون له وجود من خارج. أما حياته فهي عندهم علمه بذاته، أما إرادة الباري فيوضح الغزالي أن معناها عندهم، أنه يعلم وجه الخير ونظامه، فيوجده كما يعلمه ؛ ويكون علمه بالشئ سبباً لوجود ذلك الشئ. [٣].

وأما القدرة فمعناها " أنه يفعل إذا شاء، ولا يفعل إذا شاء، وفعله معلوم، ومشيئته ترجع إلي علمه بوجه الخير، فما علم الله أن الخير في وجوده فيوجد منه، وما علم أن الخير في أن لا يوجد فلا يوجد منه. " [٤]

ولما كان العلم في الشاهد يحتاج في تحقيق المعلوم إلي القدرة، لأن الفعل في الشاهد إنما يكون بجارحة، فإنه يستتبع ذلك أن تكون الجارحة سليمة وموصوفة بالقدرة وذلك بخلافه في الغائب، فإن الباري لا يفعل بجارحه، ومن ثم كان علمه كافياً في وجود المعلوم. ونتيجة لذلك فإن القدرة أيضاً ترجع إلي العلم. [٥]

١ راجع الغزالي/ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسني/ ص ٢٥٣. مرجع سابق.
٢ المرجع السابق/ ص ٢٥٤.
٣ المرجع السابق/ نفس الصفحة. راجع أيضاً الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٧٥.
٤ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٥ المرجع السابق/ ص ٢٥٥/ بتصرف يسير.

" وعليه فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة، ولا القدرة إلا عين العلم، ولا العلم إلا عين الذات، فالكل إذن يرجع – فيما يذكر الفلاسفة – إلي عين الذات." [١]

ويذكر الغزالي أن الفلاسفة بعد أن ردوا صفات الباري إلي العلم، " زعموا أن العلم أيضاً يرجع إلي ذاته، لأنه يعلم ذاته بذاته، فيكون العلم والعالم والمعلوم واحد، وإنما يعلم غيره من ذاته، لأنه يعلم ذاته مبدأ كل موجود، فيعلم سائر الموجودات من ذاته علي سبيل التبعية، مما لا يوجب كثرة في ذاته ". [٢] وعليه فإن كل ما يوجب الكثرة في واجب الوجود، محال، ومن ثم وجب نفي الصفات عن المبدأ الأول. لأن إثباتها يوجب الكثرة أو حصول الإثنينية بمعني آخر علي قول الفلاسفة وهو محال أيضاً. [٣]

والواقع أن الفلاسفة والمعتزلة علي السواء،نفوا صفات الباري من العلم والقدرة والإرادة، لأنها توجب الكثرة وتعود إلي ذات واحدة، وليست زائدة علي الذات. وسلكوا في ذلك عدة مسالك لتبرير هذا الطرح، وهو علي الشكل التالي:

<u>الأول: يتعلق بالصفة والموصوف:</u>

مؤداه أنه لما ثبت مغايرة الصفة للموصوف استناداً إلي تعريف الغيرين. وهو: ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر بالإضافة إليه. [٤] كان ذلك لا يخلو: إما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده، أو يفتقر كل واحد إلي الآخر، أو يستغني واحد منهما عن الآخر ويحتاج الآخر إليه. ويترتب علي الغرض الأول أن يكون كل منهما واجب الوجود، وهي تثنية مطلقة، إذ أن معناها القول بتعدد الآلهة. [٥]

١ الإمام الغزالي/ تهافت الفلاسفة/ ص ١٦٧/ تحقيق سليمان دنيا/ ط السادسة/ دار المعارف القاهرة.
٢ الإمام الغزالي/ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسني/ ص ٢٥٥.
٣ راجع الغزالي/ تهافت الفلاسفة/ ص ١٧٢.
٤ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ، راجع أيضاً الغزالي/ تهافت الفلاسفة/ ص ١٧٢.
٥ راجع الغزالي/ تهافت الفلاسفة/ ص ١٧٢، ١٧٣. بتصرف.

ويبطل أيضاً القول باحتياج كل منهما للآخر، إذ يترتب عليه ألا يكون واحد منهما واجب الوجود، إذ أن واجب الوجود هو ما قوامه بذاته، مع استغنائه من كل وجه عن غيره. [١]

ويستحيل كذلك – كما يذكر الفلاسفة – أن يكون أحدهما محتاجاً دون الآخر، لأن المحتاج في هذه الحالة يكون معلولاً، ويكون الآخر هو واجب الوجود. فإذا كان الأول، وهو المحتاج معلولاً فإنه يكون بذلك مفتقراً إلي سبب أو علة، مما يـؤدي إلي أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب. [٢] وواجب الوجود لا ارتباط له بعلة أو سبب. [٣]

اعتراض الغزالي:

يرد الغزالي علي دليلهم الأول قائلاً: إن قولهم باستحالة الكثرة في واجب الوجود ليس لديهم برهان عليه. [٤] ويعترض أيضاً علي هذا الدليل بأن التقسيم خطأ. إذ " لمَ يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدهما علة للآخر " ؟

ويقرر الغزالي أن الأصح في هذا الشأن أن نقول: إن الذات في قوامها غير محتاجة إلي الصفات، في حين أن الصفات محتاجة إلي الموصوف كما هو الحال في الشاهد. [٥] وبهذا القول نجد الغزالي قد استطاع أن يزيل إلي حد ما الإشكال الذي أثاره الفلاسفة من كون إثبات الصفات مؤدياً إلي التثنية.

<u>الثاني: يتعلق بالعلم :</u>

حيث أن علم الباري وباقي صفاته، لو كان زائداً علي ذاته، لكان مفتقراً إليها، فيكون ممكناً لذاته واجباً لعله، وتلك العلة ليست إلا الذات، والموصوف بها

١ المرجع السابق/ ص ١٧٣/ بتصرف يسير.
٢ المرجع السابق/ نفس الصفحة/ بتصرف.
٣ المرجع السابق/ ص ١٦٠، ١٦١.
٤ المرجع السابق/ ص ١٧٣.

ليس إلا الذات، فتكون الذات فاعلة [١] وقابلة معا وهو محال. [٢] لأنه حينئذ يصدر عن الله الفعل والقبول معا، فيصدر عنه أثران وهو ممتنع. ولأن اجتماع فاعلية شئ وقابليته في واحد يستلزم اجتماع المتنافيين فالفاعلية تقتضي الوجوب، والقابلية تقتضي الإمكان، وهما متنافيان. [٣]

اعتراض الغزالي:

يرد الغزالي علي ذلك بقوله: أن واجب الوجود علي اصطلاحهم معترف به من جهة أنه ليس له علة فاعلة. غير أن الأصح أن نقول أنه كما ثبت أن ذاته قديمة ولا فاعل لها فكذلك تكون صفاته قديمة ولا فاعل لها، هذا من جهة العلة الفاعلية. [٤]

أما العلة القابلية للصفات، فإن الغزالي لا يعترف بها، ولكنه يستبدلها بالقول، إن الدليل لم يدل إلا علي إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات، وهو ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما أنه لا فاعل لذاته، وتكون هذه الصفات متقررة في ذاته، وليس قائمة بغيره كما هو الحال في الشاهد، فإن علمنا في ذاتنا، وذاتنا تكون محل له، وليست ذاتنا في محل. ولما كانت علة الافتقار عندهم – الفلاسفة – هي الحدوث، وصفاته تعالي ليست بحادثة، فإنه لا يكون فاعلاً لها. [٥] " فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات، إذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات ". [٦]

---

١ العلة الفاعلة : تسمي علة الوجود التي يوجد منها المعلول، أي تكون مؤثرة في المعلول موجدة له. راجع أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي/ التعريفات/ ص ١٥٦/ وضع حواشيه محمد باسل/ مرجع سابق.

٢ فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي/ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين/ ص ١٨٢/ تلخيص نصير الدين الطوسي/ مراجعة طه عبد الرؤف سعد/ مكتبة الكليات الأزهرية. راجع أيضاً الغزالي/ تهافت الفلاسفة/ ص ١٧٣، ١٧٤.

٣ راجع رضا سعادة/ مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلي الطوسي والخواجة زاده/ ص ٩٣.

٤ راجع الغزالي/ تهافت الفلاسفة/ ص ١٧٣، ١٧٤. مرجع سابق.

٥ المرجع السابق/ ص ١٧٤.

٦ المرجع السابق/ نفس الصفحة.

الدليل الثالث: يتعلق بالصفات:

أما الدليل الثاني الذي استدل به الفلاسفة علي صحة دعواهم بنفي الصفات، هو أن الصفات وإن لم تدخل في ماهية الأول، بل كانت عارضة بالإضافة إليه، كما هو الحال في الشاهد، فإنها تكون دائمة له، مما يستلزم أن تكون الصفات لازمة للماهية، وبذلك يمتنع تقومها بذاتها، فتكون بذلك أعراضاً، والأعراض لا تقوم بنفسها، فتكون بذلك ثابتة للذات، وتكون الذات بذلك سبباً فيها، مما يوجب كونها معلولة. [١]

اعتراض الغزالي:

يجيب الغزالي علي ذلك بقوله: إنكم إذا عنيتم بكون الصفات تابعة للذات، وأن الذات سبباً لها، بأن تكون الصفات مفعولة للذات، والذات فاعلة لها، فإن الذات ليست بفاعلة للصفات كما هو الحال في الشاهد. " فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلي ذاتنا، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا ". وإذا عنيتم بقولكم هذا أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل، فهو عين مذهبنا، وإن اختلفت تعبيراتكم عنه. [٢] ثم يقول الغزالي متسائلاً: لمَ يستحيل أن تكون الصفات قائمة بالذات، ومع ذلك فهي قديمة ولا فاعل لها ؟ !!![٣]

الدليل الرابع:

أيضاً استدل المعتزلة والفلاسفة علي عدم ثبوت صفات زائدة علي ذاته، بأن صفته تعالي صفة كمال، فلو قامت بذاته صفات زائدة لكان ناقصاً مستكملاً بهذه الصفات الزائدة.

---

١ المرجع السابق/ ص ١٧٥.
٢ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٣ المرجع السابق أيضاً/ نفس الصفحة.

اعتراض الغزالي:

يقول الغزالي: فإن قام الفلاسفة فألبسوا دليلهم السابق لباساً آخر فقالوا: إن إثبات الصفات يؤدي إلي أن يكون الأول محتاجاً إليها، فينجم عنه ألا يكون غنياً مطلقاً، إذ أن معني الغني المطلق هو من لا يحتاج إلي غير ذاته. [١]

كان رد الغزالي: بأن صفات الكمال لا تخالف ذات الكامل، إذ أنه كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة، فلا معني لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته، ولا معني لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية للحاجة بذاته، فالمحال في حق الله – هو فيما يري الغزالي – استفادته صفة كمال من غيره، لا اتصافه بصفة كمال هي غيره. ثم يتساءل الغزالي أيضاً " فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية " ؟ [٢]

الدليل الخامس : يتعلق بالتركيب والجسمية:

حيث ذهب الفلاسفة إلي القول: بأن إثبات ذات وصفة وحلول الصفة بالذات، ينجم عنه التركيب، وكل تركيب يحتاج إلي مركب، والمركب جسم، وهو السبب في نفي الجسمية عنه تعالي [٣].

اعتراض الغزالي:

إن الغزالي ينفي ما ادعوه، و يوضح أن هذا الاعتراض يشابه قول من يقول: أن كل موجود يحتاج إلي موجد، ولما كان الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد،كان موصوفاً قديماً، ولا علة لذاته، ولا لصفاته ولا لقيام صفة بذاته، ولكن الكل يعد قديماً، بلا علة. وهذا لا يقتضي – فيما يقول الغزالي – أن يكون الباري سبحانه جسماً، لأن الجسم يعد حادثاً، وعلة حدوثه أنه لا يخلو عن الحوادث. [٤]

١ المرجع السابق/ ص ١٧٥، ١٧٦.
٢ المرجع السابق/ ص ١٧٦.
٣ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٤ المرجع السابق/ نفس الصفحة.

ولذلك فهو يلزم الفلاسفة بأنهم إذا لم يستطيعوا أن يثبتوا حدوث الأجسام من ناحية كونها محلاً للحوادث، فليجيزوا إذن أن تكون العلة الأولي جسماً. [١]

ويلاحظ الغزالي أن الفلاسفة وإن نفوا عن الباري الصفات احترازاً عن لزوم الكثرة، فهم رغم ذلك لم يستطيعوا رد جميع الصفات إلي الذات، وبخاصة صفة العلم، إذ يلزم من القول بكونه عالماً، أن يكون علمه زائداً علي مجرد وجوده. [٢] وهم جميعاً يستوون في ذلك سواء منهم من سلموا بأن الأول يعلم غيره أو من نفوا منهم ذلك، فهم في كلتا الحالتين لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الكثرة.

ويذكر الغزالي أن المعتزلة وإن شاركوا الفلاسفة في نفيهم لصفات الباري المعنوية، إلا أنهم قد فارقوهم في إثبات صفتين منهما، وهما صفتا الإرادة والكلام . [٣] إذ ذهبوا إلي أن الباري مريد بإرادة زائدة علي ذاته، ومتكلم بكلام زائد علي ذاته، غير أن الإرادة يخلقها في غير محل، والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به. وهذا يعد باطلاً فيما يري الغزالي.

" والعجيب في المساجلة الكلامية بين الفلاسفة والمتكلمين، أن الفريقين يقران أحياناً كثيرة نفس المسائل العقدية، ورغم ذلك يبقى الصراع الفكري دائراً حول الطريقة البرهانية، أو تفضيل النقل علي العقل. فلا أحد من الفريقين مثلاً، إلا ويقر بوحدانية الله وعدم تعدده، لكن الخلاف يظهر حول مستلزمات هذه الوحدانية. وكلهم ينفون الجسمية عنه، ولا يجعله جسماً إلا قلة من المجسمة، الذين لا يعتد بهم بالنظر لكبار المتكلمين أمثال الأشعري. ومع ذلك فالغزالي يرفض براهين الفلاسفة، ويجادلهم في نفي الجسمية عنه تعالي ". [٤]

---

١ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٢ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٣ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٧٥.
٤ رضا سعادة/ مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلي الطوسي والخواجة زاده/ ص ١٠٦. مرجع سابق.

المطلب الثاني : أدلة الغزالي علي كون الصفات زائدة علي الذات، بعدة أدلة:

الدليل الأول:

" أن من ساعد علي أنه تعالي عالم فقد ساعد علي أن له علماً، فإن المفهوم من قولنا: عالم ومن له علم، واحد، فإن العاقل يعقل ذاتاً، ويعقلها علي حالة وصفة بعد ذلك، فيكون قد عقل صفة وموصوفاً. [١]

أما قول المعتزلة والفلاسفة عالم بلا علم، فهو فيما يري الغزالي كقول من يقول: " غني بلا مال، وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل، وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل، لا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل، كذلك لا يتصور عالم بلا علم، ولا علم بلا معلوم، ولا معلوم بلا عالم. بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض ". [٢]

والصفة عند الغزالي لا تعني سوي ما وقع الوصف مشتقاً منها وهو دال عليها، وعلي ذلك فالأحوال ليست إلا الصفات " فلا معني لكونه عالماً إلا كون الذات علي صفة وحال، تلك الصفة هي الحال وهي العلم ". [٣] والغزالي بذلك يخالف من أثبتوا الأحوال من المعتزلة ويعتبر أقوالهم في هذا المجال هوساً محضاً. [٤] وإن كان متفقاً مع من أثبتوها من الأشاعرة كالجويني والباقلاني.

الدليل الثاني:

وأيضاً يستدل الغزالي علي كون الصفات زائدة علي الذات، وأن الأحوال ليست إلا صفات - رداً بذلك علي المعتزلة والفلاسفة - بدليل مؤداه، أنه لو كانت الصفات نفس الذات، لكان العلم نفس الوجود، فكان المفهوم من العلم والوجود أمراً واحداً، وهو باطل. مما يدل علي كون العلم زائداً علي الوجود، وهذه الزيادة لا تخلو، إما أن تختص بذات الموجود، أم لا. ويبطل عدم اختصاصها بذات الموجود، إذ يخرج ذلك عن أن يكون وصفاً له. وإن كانت

١ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٢ الإمام الغزالي/ قواعد العقائد/ ص ١٨٩.
٣ راجع الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٧٦.
٤ المرجع السابق/ نفس الصفحة.

الزيادة مختصة بذات الموجود، فإنها ليست – فيما يذكر الغزالي – إلا العلم. [١] إذ الصفة هي " الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة علي الوجود التي يحسن أن يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم ". [٢]

الدليل الثالث:

أنه لا يصح أن نقول أن صفات الله عينه – كقول المعتزلة والفلاسفة – لأنها إدراك جزء، فإن " بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم". فيد زيد ليست هي زيد ولا هي غير زيد. [٣]

وعلي ذلك فإن الغزالي ينتهي إلي ما سبق وانتهي إليه أئمته فيقرر أن صفات الله ليست عين الذات، كما أنها ليست غير ذاته، لأن " كل بعض فليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل ". [٤] معني ذلك أن جزء معني الشئ ليس هو غيره، وإلا لأمكن أن نفهمه دونه، ولا هو عينه لافتقاره إلي غيره.

ويعبر الغزالي عن ذلك بقوله: " و اعلم أن الصفات السبع عند الأشاعرة، معان زائدة علي مفهوم الذات، وهي ثابتة الأعيان والأحكام، ومعني ثبوت الأعيان أنها ليست نفس الذات ولا خارجة منها ". [٥]

غير أن الغزالي يجيز القول بأن الصفات غير ذاته،وذلك بشرطين ":

الأول: ألا يكون هناك مانع شرعي يحول دون إطلاقنا هذا القول.

الثاني: أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالإضافات إليه. [٦] معني ذلك أنه لا يجوز إطلاق لفظ الغير إلا بعد التفصيل، فالله واحد

١ راجع المرجع السابق / نفس الصفحة. بتصرف.
٢ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٣ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٧٩.
٤ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٥ الإمام الغزالي/ روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ١٤٢/ ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي/ راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد/ المكتبة التوفيقية.
٦ الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٧٩. راجع أيضاً الغزالي/ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسني/ ص ٣٢/ تحقيق عبد الوهاب الجابي/ ط أولي ١٤٠٧ه – ١٩٨٧ م .قبرص.

بصفاته، وصفاته داخلة في مسمي اسم " الله "، وإن كان لا يطلق علي الصفة أنها إله أو خالق أو رازق، وليست صفاته غيره وليست هي.

وخلاصة القول: أن العلاقة بين الذات والصفات علاقة تلازم، فالإيمان بالذات يستلزم الإيمان بالصفات، وكذلك العكس، فلا يتصور وجود ذات مجردة عن الصفات في الخارج، كما لا يتحقق وجود صفة بدون ذات. خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة والفلاسفة، من اعتبارهم أن الصفات عين الذات.

وفي رأي أن مصدر الخطأ عند المعتزلة والفلاسفة كان نابعاً من إدخال المعايير والمقاييس الإنسانية في الأمور الإلهية، دون أدني مفارقة أو تمييز بين الخالق والمخلوق، فقد كانوا يتصورون مثلاً أن العلم أو الإرادة وسائر الصفات هي في حق الله تعالي، كما هي في حق الإنسان، ومن هنا لم يمكنهم فهم العلاقة الحقيقية بين الذات الإلهية وصفاتها. ولهذا نجد الغزالي قد أثبت لله تعالي صفات زائدة علي ذاته. وهو ما جاء به القرآن والسنة، كما أنه أدق للمنطق والعقل من نفي صفات الله تعالي.

وعلي ذلك فالإيمان بالله يعني: الإيمان بالذات العلية الواجبة الوجود، والإيمان بصفاته العلي. وعندما يقول المؤمن آمنت بالله، إنما يعني هذا الإيمان الشامل، أي الإيمان بذات لا تشبه الذوات متصفة بصفات الكمال، التي لا تشبه صفات خلقه. بل لصفاته حقائق، ولصفات خلقه حقائق مختلفة.

وأخيراً فقد استمتعنا - ونحن نزلاء عند الإمام الغزالي في أحضان كتابه " تهافت الفلاسفة - بلباقة هذا الرجل، وذلك رغم صعوبة الأسلوب وهو يبدع ويفكر ويرد علي المعتزلة والفلاسفة، ويتصدي لأدلتهم ويقدم البديل.

وقد انطلق في ردوده علي المعتزلة والفلاسفة من مبادئ المتكلمين ومنطلقاتهم، واستطاع بجدارة محاجتهم، بحجج قوية جداً غلبهم فيها معظم الأحيان. وهو في محاجته تلك لم يستند إلي أدلة من القرآن والسنة، بل استند إلي أدلة عقلية صرفه، وذلك لأن خطابه كان موجهاً بالأساس إلي المعتزلة والفلاسفة.

المطلب الثالث: صفات الباري عز وجل كلها قديمة قائمة بذاته تعالى

بعد أن انتهي الغزالي من الحديث عن الحكم الأول للصفات، انتقل إلي الحكم الثاني والثالث من الأحكام المتعلقة بصفات الباري المعنوية السبع، حيث ذهب إلي أنه من الواجب أن تقوم صفات الباري بذاته، والدليل علي ذلك، أنه لما دل الدليل علي وجود الصانع، فقد دل في الوقت نفسه علي صفاته، وهذا ليس معناه إلا قيام تلك الصفات بذاته. [١] إذ أنه " لا فرق بين كونه علي تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته ". [٢]

وهكذا يري الغزالي أننا إذا أثبتنا لله تعالي العلم، فقد أثبتنا بذلك علماً قائماً بذاته، وإذا أثبتنا له الإرادة، فقد أثبتنا إرادة قائمة بذاته، إذ لا فرق بين إثبات الصفات وبين قيامها بذاته، فهما عبارتان عن معني واحد. في حين أننا إذا أثبتنا له تعالي تلك الصفات ولم نثبت قيامها بذاته، فإن إثبات تلك الصفات يكون في هذه الحالة ونفيها سواء. يقول الغزالي: " فتسمية الذات مريدة بإرادة لم تقوم به، كتسميته متحركاً بحركة لم تقم به، وإذا لم تقم الإرادة به.... فسواء كانت موجودة أو معدومة، فقول القائل: أنه مريد لفظ خطأ لا معني له ". [٣]

وينبه الغزالي إلي أننا لا ينبغي أن نفهم من قيام الصفات بالذات، مفهومنا لقيام الأعراض بمحالها، كما ذهب الفلاسفة إلي ذلك، وليست الحقيقة كذلك، إذ أن الصفات تقوم بالذات قيام الصفات بالموصوفات، فهي قديمة ولا فاعل لها. [٤]

وبناء علي ذلك يتضح أن صفاته تعالي، لا يجوز أن يقوم شئ منها بغير ذاته تعالي سواء كان في محل أو لم يكن في محل. وعلي ذلك فالباري سبحانه عالم بعلم قائم بذاته، وقادر بقدرة قائمة بذاته، وسميع بسمع قائم بذاته، وبصير ببصر قائم بذاته، كما أنه سبحانه مريد بإرادة قائمة بذاته، ومتكلم بكلام قائم بذاته، وذلك خلافاً للمعتزلة، الذين أثبتوا للباري الإرادة والكلام، غير أنهم قالوا

١ راجع الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٧٩، ٨٠.
٢ المصدر السابق/ ص ٨٠
٣ المصدر السابق/ نفس الصفحة.
٤ راجع تهافت الفلاسفة/ ص ١٧٥.

أنه متكلم بكلام قائم في محل، ومريد بإرادة قائمة لا في محل، غير أننا نري أن ما حدي بالمعتزلة إلي قولهم هذا كان تنزيه الباري في المقام الأول، ولكنهم أخطأوا التعبير عن ذلك، فأثبتوا تلك الصفات وعطلوا معانيها. [١]

وبعد أن انتهي الغزالي من إثبات قيام الصفات بذاته تعالي، ذهب إلي قدمها، وذلك خلافاً للمعتزلة الذين ذهبوا إلي حدوث ثلاثة منها وهي: الإرادة، والعلم بالحوادث، والكلام. [٢]وعليه كان الباري مريد بإرادة قديمة، وقادر بقدرة قديمة، وعالم بعلم قديم، ومتكلم بكلام قديم، وكذلك الحال في باقي الصفات. [٣] " إذ يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات ". [٤]

ودليل الغزالي علي قدم الصفات هو: أنها إن كانت حادثة، فإما أن يحدثها الباري في ذاته، وهو سبحانه ليس محلاً للحوادث. وإما أن يحدثها في غير ذاته، وذلك أشهر في الاستحالة، كما أنه من المحال أن تكون محدثة وقائمة بذاتها، لأن الصفة لا تقوم بنفسها. [٥]

والواقع أن الغزالي قد أثبت قدم الصفات علي أساس استحالة كون الباري فيما لم يزل ولا يزال محلاً للحوادث. [٦] لأن ما كان محلاً للحوادث لا يخلو عنها، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث. [٧]

١ راجع د. أحمد محمد صبحي/ في علم الكلام " دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "/ ج ٢ " الأشاعرة "/ ص ٦٢، ٦٣.
٢ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٠.
٣ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٤ الغزالي/ قواعد العقائد/ ص ١٨٥.
٥ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٠. راجع أيضاً الغزالي/ قواعد العقائد/ ص ١٨٥، ١٨٦.
٦ راجع المصدران السابقان/ نفس الصفحات.
٧ راجع الغزالي/ قواعد العقائد/ ص ١٨٦.

و يستدل الغزالي علي ذلك بعدة أدلة: نذكر منها دليلين فقط وذلك لعدم الإطالة:

الدليل الأول :

أنه قد ثبت وجوب الوجود لله سبحانه نظراً لقدمه وأزليته، بينما اتصف الحادث بالإمكان والجواز نظراً لحدوثه، ولما كان مستحيلاً أن ينقلب الوجوب إلي الجواز، كان محالاً أن يكون واجب الذات جائز الصفات، إذ يترتب عليه اجتماع النقيضين: الجواز والوجوب، وهو محال بالضرورة. فلما كان ذلك كذلك، كان الباري سبحانه – فيما يري الغزالي – قديماً بذاته وصفاته " فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات ". [1]

الدليل الثاني:

أما الدليل الثاني الذي أورده الغزالي في استدلاله علي استحالة أن يكون الباري محلاً للحوادث، فإنه قد بناه علي القول الشائع، أننا إذا قدرنا قيام حادث بذاته تعالي، فإنه قبل حلوله به كان لا يخلو: إما أن يتصف بضده، أو بالخلو أو الانفكاك عنه - وهذا مخالف لما ارتأته الكرامية – ويري الغزالي أنه إذا كان ضد هذا الحادث، أو الانفكاك قديماً فإنه يستحيل عدمه لاستحالة عدم القديم، وإن كان حادثاً، كان قبله حادث وقبل الحادث حادث، مما يؤدي إلي حوادث لا أول لها وهو محال.[2]

وعليه يري الغزالي أنه لما ثبت استحالة أن يكون الباري محلاً للحوادث، وكانت علة حدوث الأجسام هي تعرضها للتغير وتقلب الأوصاف، وتلك ليست إلا حوادث تحل في الأجسام، فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغيير. [3] ويبني الغزالي علي ذلك ضرورة أن تكون صفاته تعالي جميعا قديمة.

---

١ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٠، ٨١.
٢ المرجع السابق/ ص ٨١.
٣ راجع الغزالي/ قواعد العقائد/ ص ١٨٦. مرجع سابق.

وبناء علي ما سبق يتضح أن الإمام الغزالي يركز علي أن القول في الصفات كالقول في الذات، يحتذي حذوه، فكما أن لله ذاتاً لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين. فكما أن الله قديم، فكذلك صفاته قديمة لأن القاعدة الشرعية العقلية تقول: قدم الذات يستلزم قدم الصفات.

المبحث الرابع

الأسماء وعلاقتها بالذات والصفات

فإذا انتقلنا من ذلك إلي بيان الحكم الرابع من أحكام الصفات، كما أوضحه الغزالي، وجدنا محور بحث الغزالي في هذا المقام يدور حول مسألة أسماء الله وهو بالطبع لم يبحثها بطريقة أفقية لا علاقة لها بالذات والصفات، بل إنه قدم لنا في هذا المجال بحثاً رأسياً لمشكلة الصفات والذات والأفعال، وعلاقتها بقضية الأسماء، بحيث يمكننا القول أن الغزالي قد قدم لنا في معرض توضيحه للحكم الرابع من الأحكام العامة لصفات الله، دراسة موجزة دقيقة، ربط فيها بين الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وبين أسمائها بطريقة منهجية سليمة.ولذلك خصصت لهذا الحكم مبحث خاص به.

ونحن في بحثنا لمذهب الغزالي في هذا المجال سوف نقتصر علي ما أورده الغزالي في كتابيه " الاقتصاد في الاعتقاد "، و " المقصد الأسني " من الربط بين الذات والصفات والأفعال وبين الأسماء، دون بحث موضوع الأسماء بطريقه مفصلة، نظراً للتطويل والإسهاب الذي إلتزمه الغزالي في بحثه لهذا الموضوع من ناحية، ولخروج ذلك عن دائرة بحثنا من ناحية أخري، إذ أن بحثنا يتعلق بقضية الأسماء فقط من جهة علاقتها بالذات والصفات.

وقبل أن نشرع في عرض مذهب الغزالي، يجدر بنا أن نشير إلي أن الغزالي وإن اتبع في بحثه لهذا المجال منهجاً دقيقاً بيد أنه لم يكن محدثِاً لهذا المنهج، بل إنه كان شائعاً عند من سبقوه من الأشاعرة متقدمين ومتأخرين.

و يبدأ الغزالي كلامه فيفرق بين معني الاسم والمسمي والتسمية، إذ يري أن معني الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة، والموجود في اللسان، والذي يدل علي المعني الذي في الذهن، فهو عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنساني للدلالة علي أعيان الأشياء. [1]

١ المرجع السابق/ ص ٤٢، ٤٣، ٤٤.

ولما كان الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة، فله واضع ووضع وموضوع له. [١] والموضوع له هو المسمَى، وهو المدلول عليه، أما الواضع فهو المسمِي، وأما الوضع فهو التسمية. والغزالي يري أن هذه الأسماء الثلاثة تعد بذلك متباينة المعاني. [٢] وهذا يعد مخالفاً لما ذهب إليه جميع أئمته من اعتبار الاسم هو المسمي وأنه غير التسمية، كما أنه يخالف قول المعتزلة بأن الاسم هو التسمية. [٣]

ثم ينتقل الغزالي بعد ذلك ليوضح معني الهو هو، كي يثبت تهافت قول من قال بأن الاسم هو المسمي، إذ يري أن لفظ الهو هو يطلق علي ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: يصدق إطلاقه علي كل شئ هو واحد في نفسه وله اسمان مترادفان لا يختلف مفهومهما ألبته. كقول القائل: الخمر هي العقار، والليث هو الأسد.

الوجه الثاني: يطلق علي الأسماء المتداخلة، كقول القائل: الصارم هو السيف، والمهند هو السيف.

الوجه الثالث: الشئ الواحد الذي وصف بوصفين، مثل قولنا الثلج أبيض وبارد. [٤] وبذلك فإن الغزالي يخطئ المعتزلة في قولهم بأن الاسم هو المسمى.

وترتيباً علي ذلك يري الغزالي أنه لا يصح القول بأن الاسم هو المسمى علي قياس الأسماء المترادفة لعدة أسباب: ١- الاسم لفظ دال والمسمى مدلول. ٢- الاسم عربي وعجمي وتركي، والمسمي قد لا يكون كذلك. ٣- الاسم يسئل عنه بما هو ؟ والمسمي يسئل عنه بمن هو ؟ ٤- الاسم قد يكون مجازاً والمسمي لا يكون كذلك. ٥- الاسم قد يتبدل والمسمي لا يتبدل. وعلي ذلك فإن الاسم عند الغزالي ليس هو المسمى. [٥]

---

١ المرجع السابق/ ص ٤٦.
٢ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٣ راجع السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني/ شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي/ ج ٨/ ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١./ دار الكتب العلمية.
٤ راجع الغزالي/ المقصد الأسني/ ص ٤٨، ٤٨.
٥ المرجع السابق/ ص ٤٩.

ويري الغزالي أن إطلاق القول بأن الاسم هو المسمي علي الوجه الثاني، يعد باطلاً، إذ يلزم منه أن تكون التسمية والمسمى والمسمي والاسم كلها بمعني واحد، وقد ثبت بطلانه.

أما الوجه الثالث: فإنه لا يجري في الاسم والمسمى، ولا في الاسم والتسمية. [١] وبناء علي ذلك يقرر الغزالي بطلان التأويلات السابقة للفظ " هو هو " فيما يتصل بالاسم والمسمى والتسمية، إذ تعد غير جارية فيما يتعلق بتلك المفهومات ألبته. لا حقيقتها ولا مجازها. غير أنه يجيز اطلاق ما يرجع منها إلي الترادف.ولكن بشرط ألا يكون في اللغة فرق بين مفهومي اللفظين، فإن كان بينهما فرق فلا يصح الاطلاق. [٢]

غير أن الغزالي وإن أحال أن يكون الاسم هو المسمى علي معني حقيقة الاسم وماهيته، فإنه قد أجاز القول بأن يكون الاسم هو المسمى، أو هو غيره، أو لا هو هو ولا هو غيره، باعتبار مفهوم الاسم ومدلوله. [٣]

حيث أن الاسم قد يكون دالاً علي ذات المسمى وحقيقته، كما هو الحال في أسماء الأنواع التي ليست مشتقة من مسمياتها، وهو كل اسم يقال في جواب ما هو ؟ مثل الإنسان، والعلم. وقد لا يكون دالاً علي حقيقة المسمى، كالأسماء المشتقة من مسمياتها كالعالم والكاتب، فإنه لا يدل علي حقيقة مسماه، بل علي صفة له. لأن لفظ العالم يدل علي ذات لها علم، ولفظ العلم لا يدل إلا علي العلم. ولا يصح أن تكون الأسماء لا هي المسمى ولا هي غيره، فإما أن يكون الاسم هو المسمى أو هو غيره، وهذا من ناحية اعتبار المفهومات لا المعاني، فمفهوم لفظ إنسان غير مفهوم لفظ العالم. فلا يجوز أن نقول عنه أنه هو هو إلا في حالة الذات الواحدة، إذا وصفت بأنها عالمة وأنها إنسان. [٤]

أما مسألة ربط الغزالي بين ذاته تعالي وصفاته وبين أسمائه، نراه يذهب إلي أن الأسامي التي تشتق لله تعالي من صفاته المعنوية السبع يصدق اطلاقها

---

١ المرجع السابق/ ص ٥٠، ٥١.
٢ المرجع السابق/ ص ٥٢.
٣ المرجع السابق/ ص ٥٣.
٤ المرجع السابق/ ص ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦.

عليه أزلاً وأبداً " فهو في القدم كان حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلماً ". أما الأسماء المشتقة من أفعال الباري فقد تطلق عليه في الأزل أو لا تطلق. [١]

وتفصيل ذلك يوضحه الغزالي في كتابه " المقصد الأسني " إذ أنه اقتصر في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد " علي ذكر الأسماء التي تتعلق بصفات الباري المعنوية دون غيرها، غير أننا يمكن أن نجد تفصيلاً لذلك في " المقصد الأسني " إذ أنه قد أوقفه علي بحث قضية الأسماء. إذ يعبر عما سلف بقوله: أن الله سبحانه إذا كان موصوفاً بصفات معنوية سبع، فإن أوصافه سبحانه لا تقتصر علي ذلك، بل هناك أوصافاً أخري مشتقة له من أفعاله، وأخري من ماهيته، فضلاً عن الصفات التي تتركب من مجموع صفتين، أو تلك التي تتركب من صفة وإضافة، أو صفة وسلب، أو سلب وإضافة. ولذلك تتعدد الأسماء وتتكثر، غير أنها ترجع في النهاية إلي ذات واحدة. [٢]

ويحصر الغزالي تلك الأسماء جميعاً، فيذهب إلي أن مجموعها يرجع إلي:

١- مالا يدل منها إلا علي الذات: كالله، والحق، إذ يراد به الذات من حيث هي واجبة الوجود، وهذه تطلق عليه أزلاً وأبداً.
٢- ما يدل علي الذات مع سلب أوجه النقص عن ذاته، كالقدوس، والسلام، والغني، والأحد. فالقدوس- فيما يري الغزالي – هو المسلوب عنه كل ما يخطر بالبال ويدخل الوهم من أوجه النقص، والسلام هو المسلوب عنه العيوب، والغني هو المسلوب عنه الحاجة، والأحد هو المسلوب عنه النظير والقسمة. وهذه الأسماء يصدق إطلاقها علي الباري أزلاً وأبداً. [٣] لأنها تدل علي الذات من ناحية، ومن ناحية أخري تشير إلي السلب، فيكون السلب لذاته، وما سلب عنه لذاته فإنه يلازم الذات علي الدوام. [٤]
٣- ما يرجع إلي الذات مع إضافة إلي غيره، كالعلي والعظيم والأول والآخر والظاهر والباطن وأمثالها، فالعلي هو الذات التي هي فوق سائر الذوات في المرتبة. والعظيم يدل علي الذات من حيث تجاوز حدود الإدراكات،

١ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٧.
٢ راجع الغزالي/ المقصد الأسني/ ص ١٤٠.
٣ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٧.، راجع أيضاً الغزالي/ المقصد الأسني/ ص ١٤٠.
٤ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٧/ بتصرف.

وأما الأول فهو السابق علي الموجودات، والآخر هو الذي إليه مصير الموجودات، فهذان الاسمان لا يجتمعان في وصفه إلا بالإضافة إلي الموجودات. والظاهر هو الذات بالإضافة إلي دلالة العقل، أما الباطن فهو الذات مضافة إلي إدراك الحس والوهم، [١] وتوضيح ذلك يمكن أن نتلمسه في قوله تعالي " ليس كمثله شئ " وقوله " وهو السميع البصير"[٢] فإن تلك الآيتين قد وردتا في سورة واحدة، غير أن الله سبحانه أراد بالآية الأولي معني الظهور، وهو الإدراك العقلي المجرد للذات عن لواحقها، وأراد بالآية الثانية البطون، وهو الإدراك الحسي والوهمي والذي ندركه بالسمع والبصر.

ويري الغزالي أن هذه الطائفة من الأسماء قد تطلق فيراد بها ذات الباري إذا لم تضاف إلي خلقه، ومن ثم يصدق إطلاقها في هذه الحالة عليه أزلاً وأبداً، وقد تطلق ويراد بها أفعال الباري بالإضافة إلي خلقه، وفي هذه الحالة تكون من صفات أفعاله، ومن ثم يصدق إطلاقها عليه سبحانه أبداً لا أزلاً.

٤- ومن الأسماء ما يرجع إلي الذات مع سلب أو إضافة. كالملك والعزيز. وفي ذلك يوضح الغزالي متابعاً أئمته أن اسم الملك يدل علي ذات لا تحتاج إلي شئ ويحتاج إليه كل شئ، أما العزيز فهو الذي لا نظير له وهو مما يصعب نيله والوصول إليه [٣]. وهو يري أن هذه الأسماء يصدق إطلاقها علي الله سبحانه في الأزل والأبد، إذ أنها ترجع إلي الذات من جهة إضافتها إليه تعالي، كما أنها ترجع إلي الصفات السلبية من جهة سلب النقص عن ذاته تعالي من ناحية أخري.

٥- أيضاً يقرر الغزالي أن من أسمائه تعالي ما يرجع إلي صفة من صفات المعاني، كالعليم، والقادر، والحي، والسميع، والبصير، والمتكلم. وتلك يصدق إطلاقها عليه سبحانه فيما لم يزل ولا يزال، عند من يعتقد قدم هذه الصفات . [٤] وهو في ذلك يردد ما ذهب إليه جميع من سبقوه من الأشاعرة متقدمين ومتأخرين.

---

١ راجع الغزالي/ المقصد الأسني/ ص ١٤٠.
٢ سورة الشورى/ آية " ١١ ".
٣ المرجع السابق/ ص ١٤١.
٤ الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٨. راجع أيضاً الغزالي/ المقصد الاسني/ ص ١٤١.

٦- ومن أسماء الباري سبحانه ما يرجع إلي صفة من صفات المعاني كالعلم مع إضافة، كالخبير والحكيم والشهيد والمحصي. إذ أن اسم الخبير يدل علي العلم مضافاً إلي الأمور الباطنة. والشهيد يدل علي العلم مضافاً إلي ما يشاهد. أما الحكيم فيدل علي العلم مضافاً إلي أشرف الموجودات. والمحصي يدل علي العلم من حيث يحيط بمعلومات محصورة معدودة التفصيل. [١]

٧- و من أسمائه تعالي الحسني ما يرجع إلي صفة القدرة مع زيادة إضافة، كالقهار والقوي والمقتدر والمتين، فإن القوة هي تمام القدرة، والمتانة شدتها، والقهر هو تأثيرها في المقدور بالغلبة. [٢]

ويؤكد الغزالي أن هذه الأسماء كسابقتها، إذ يصدق إطلاقها علي الله سبحانه وتعالي أزلاً وأبداً نظراً لتعلقها بالصفات القديمة. غير أنها قد تدل علي أفعاله بالإضافة إلي خلقه، وفي هذه الحالة تكون من صفات فعله، فتكون حادثة كفعله، قد تطلق عليه فيما لا يزال وليس في الأزل.

٨- أما ما يرجع من الأسماء إلي صفات الفعل، كالخالق والباري والمصور والوهاب والرازق والفتاح والقابض والباسط والخافض والرافع والمعز والمذل والمغني والهادي والمانع والمميت والمحي والوالي والتواب ونظائرها، فإنها يصدق إطلاقها علي الباري سبحانه في الأزل إذا نظرنا إليها من جهة ما هي بالقوة. فإذا نظرنا إليها من جهة ما هي بالفعل، لم تصدق عليه في الأزل. [٣]

وهو يوضح ذلك بمثال السيف، إذ أنه يسمي وهو في الغمد صارماً، كما يسمي كذلك عند حصول القطع به، ولكنه يسمي في الحالة الأولي صارماً من جهة ما هو بالقوة، ومعناه " أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده، بل لأمر آخر

١ راجع الغزالي/ المقصد الأسني/ ص ١٤١.
٢ المرجع السابق/ نفس الصفحة.
٣ راجع الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٨. راجع أيضاً الغزالي/ المقصد الأسني/ ص ١٤١.

وراء ذاته. " في حين أن تسميته بالصارم في هذه الحالة الثانية ترجع إلي ما هو به بالفعل، أي عند مباشرة القطع به. [١]

وبناءً علي ذلك فإن الأسماء المشتقة لله تعالي من أفعاله تجري مجري تسمية السيف في الغمد بالصارم فتكون بذلك صادقة عليه في الأزل، لأن كل ما يشترط لتحقيق الفعل يكون موجوداً في الأزل، فإذا تم الفعل لم يكن لتجدد شئ في ذاته تعالي. بينما تجري تلك الأسماء مجري تسمية السيف بالصارم عند القطع، فلا تكون صادقة علي الباري في الأزل.

وأخيراً يذهب الغزالي إلي أن صفات الله سبحانه وتعالي تعد توقيفية من جهة ما يرجع منها إلي الأسماء، فإنه موقوف بالإذن فيه. غير أنها تعد توفيقية من ناحية ما يرجع منها إلي الأوصاف، فيكون الصادق منها مباح دون الكاذب، ولكن بشرط ألا يوهم ذلك النقص في حقه تعالي. [٢]

وذلك لأن الوصف يعد خبراً عن أمر، والخبر ينقسم إلي صدق وكذب، وقد دل الشرع علي تحريم الكذب إلا بعارض ، تماماً كما دل علي إباحة الصدق إلا بعارض، وكما أنه يجوز لنا أن نصف زيداً بأنه موجود، فكذلك في حق الله تعالي، سواء ورد الشرع بذلك أو لم يرد، فنقول أنه موجود وقديم. [٣] علي أن يراعي في ذلك ألا يكون موهماً للنقص في حق الباري، فأما مالا يوهم نقصاً أو ما يدل علي مدح، فذلك – فيما يري – مطلق مباح بالدليل الذي أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة.

وفي ذلك يري الغزالي أننا إذا أطلقنا عليه سبحانه اسم " المذل " – وهو من أسمائه الحسني – منفرداً، فإنه يكون موهماً للنقص في حقه

١ الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ ص ٨٨.
٢ راجع الغزالي/ المقصد الأسني/ ص ١٥٤.
٣ المرجع السابق/ ص ١٥٥.

تعالي، ولكننا إذا ما قرناه باسمه " المعز "، كان مجموعهما وصف مدح، إذ يدل علي أن طرفي الأمور بيديه. [1]

مما سبق يتضح أن هناك علاقة وثيقة بين ذات الله وصفاته وأسمائه، وخلاصة هذه المسألة:

١- أن صفات الله تعالي يعبر عنها في القرآن والسنة بأسماء متعددة، فمثلاً صفة علم الله تعالي عبر القرآن عنها باسم العالم والعليم والعلام، وصفة الرحمة عبر عنها باسم الرحمن والرحيم وذي الرحمة، فالصفة واحدة والأسماء المعبرة عنها متعددة، وجميع الأسماء ترجع إلي صفاته المعنوية السبع. وهي صادقة عليه سبحانه أزلاً وأبداً، بخلاف الأسماء المشتقة من أفعاله تعالي فقد تطلق عليه في الأزل أو لا تطلق.
٢- صفات الله سبحانه تعد توقيفية من جهة ما يرجع منها إلي الأسماء، فلا مجال للعقل فيها، حيث لا يسمي الله عز وجل إلا بما جاء به الكتاب والسنة، بلا زيادة ولا نقصان، لأن العقل قاصرعن معرفة ما يستحقه الله تعالي من الأسماء فوجب الوقوف في ذلك علي النص. أما ما يرجع إلي الأوصاف فإنها تعد توفيقية، بمعني أن العقل إن دل علي أن الباري عالم فإنه من الواجب أن نسميه عالماً، وإن لم يسم هو سبحانه نفسه بذلك، لأن العقل قد دل علي المعني، وكذلك الحال في سائر أسماء الله تعالي، وهذا اجتهاد رائع من الإمام الغزالي إلا أني لا أتفق معه في ذلك، فهذا الباب ليس من أبواب الاجتهاد. فلا يجوز أن يشتق من الفعل أو من الصفة اسماً لله تعالي بمجرد العقل، إلا إذا ورد نص علي ذلك من الكتاب والسنة. لأنه لا يعلم الله إلا الله. فأسماء الله كسائر أمور الاعتقاد هي من قبيل الأخبار، والأخبار لا تثبت إلا بالنصوص الواردة عن الله عز وجل وعن رسوله.
٣- أما مسألة هل الاسم هو المسمي أم غيره، فإن الغزالي يري أنه من المستحيل أن يكون الاسم هو المسمي من حيث الحقيقة، إلا أنه أجاز القول بأن الاسم هو المسمي من حيث مفهوم الاسم ومدلوله، فالاسم

١ المرجع السابق/ ص ١٥٥.

والتسمية والمسمي عد الغزالي ألفاظ متباينة المقصود، يصح علي الواحد منها أن يقال: " هو غير الثاني " لا أنه " هو " لأن الغير في مقابلة " الهو هو ".وهذا يعد مخالفاً لما ذهب إليه جميع أئمته من اعتبار الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية، كما أنه يخالف قول المعتزلة بأن الاسم هو التسمية، ونحن نري أن المسألة أبسط من ذلك بكثير، نوضح ذلك فنقول: الاسم قد يراد به المسمي تارة، فإذا قلت: يا الله ! فأنت تنادي من ؟ تنادي ذات الله عز وجل. أما إذا قلت الله تعالي اسم عربي، فأنت الآن أردت بكلمة الله الاسم، وليس المسمي. فكلمة الله أحياناً نريد بها المسمي، وأحياناً نريد بها الاسم. والله أعلم. وبذلك نكون قد وصلنا إلي نهاية مذهب الغزالي في هذا الموضوع، إلا أننا نتساءل هل كان الغزالي متأثر في مذهبه بمن سبقه من الأشاعرة، أم متفرداً بتلك الآراء ؟ هذا ما سنعرفه في المبحث القادم إن شاء الله.

المبحث الخامس

الجذور الأشعرية في مذهب الغزالي فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وبين صفاتها

أولاً: رأي الأشعري في مسألة علاقة الذات الإلهية بصفاتها:

ولنبدأ بتوضيح رأي الأشعري في مشكلة العلاقة بين الذات والصفات وكيفية بحثه فيها، لكي يتسنى لنا معرفة مدي تأثر الغزالي به في هذا الموضوع.غير أننا نقول أن بحث الأشعري لهذه المشكلة ورأيه فيها لم يكن منتظماً بحيث يمكن الحصول عليه مجموعاً في فصل أو باب منفرد من فصول وأبواب مؤلفاته، كما هو الحال عند تلامذته من مفكري الأشعرية، بل كان عبارة عن آراء متناثرة مبعثرة ومتداخلة أوردها في معرض بحثه للصفات. ولذلك فقد استندنا في بحثنا لمذهبه بالإضافة إلي ما استطعنا استخلاصه من مؤلفاته، إلي المراجع التي بحثت في مذهب الأشاعرة سواء كانت قديمة أو حديثة.

فالأشعري بعد أن أثبت لله تعالي صفاته الوجودية، أثبت له أيضاً صفاتاً معنوية، وذهب إلي أن تلك الصفات زائدة علي الذات، لأن هذا ما يثبته العقل السليم، لا السمع فقط. [١] فهو سبحانه عالم بعلم، قادر بقدرة، وكذلك الحال في جميع الصفات. [٢]

ودليل الأشعري علي ذلك هو ثبوت هذه الصفات للموصوف بها في الشاهد، حيث أن " وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً ". [٣] وعليه فلا معني للعالم إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة. ومن ثم يري الأشعري أن من قال عالم ولا علم، أو قادر ولا قدرة، كان مناقضاً للمعقول، فضلاً عن أنه يتساوي ومن أثبتها له ونفي قيامها بذاته وهو يقصد الفلاسفة، [٤] الذين شاركوا المعتزلة في القول بنفي الصفات وترادف معانيها، في حين أن مفهوم كل صفة يغاير

١ راجع الأشعري/ مقالات الإسلاميين/ ج ١/ ص ١٢٨.
٢ راجع أبي الحسن الأشعري/ اللمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع/ ص ٢٤، ٣٠/ تقديم وتصحيح حمودة غرابة/ مطبعة مصر/ ١٩٥٥ م. بتصرف
٣ الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ٩٤.
٤ راجع أبي الحسن الأشعري/ الإبانة عن أصول الديانة/ ص ١٤٤/ تحقيق دكتورة فوقية حسين محمود/ ط أولي/ دار الأنصار/ جامعة عين شمس/ القاهرة/ ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧م.

مفهوم الأخري. ومن ثم ألزمهم الأشعري إمكان القول : يا عالم اغفر لي. [١] فهو يري أنه طالما لم تفترق الذات عن الصفات في المعني، فإنه لا تمايز بين معني العلم ومعني أي صفة أخري.

وإثبات اختلاف الصفات عن بعضها في المعني، لا يكون في نظر الأشعري إلا بإثبات هذه الصفات قائمة بالذات، إذ لا معني لتصور القدرة الإلهية منفكة أو مستقلة عن الذات الإلهية، وكذلك العلم. وهذا معناه أن الأشعري قد أثبت الصفات قائمة بالذات، فلا هي الذات ولا هي غير الذات. ولكن ذلك ليس معناه، مغايرة الصفات للذات،[٢] يقول " ليس إذا دل الفعل الحكمي علي أن للإنسان علماً دل علي أنه غيره، كما ليس إذا دل علي أنه عالم دل علي أنه متغاير علي وجه من الوجوه ". [٣] إذ أن ذلك هو عين الاعتقاد المسيحي. وما ترتب من تثليث. [٤]

. من خلال ما سبق يتضح أن الأشعري قد أثبت الصفات قائمة بالذات، فلا هي الذات ولا هي غير الذات. وقد أثبتها أيضاً قديمة كهو [٥] فهو سبحانه لم يزل موصوفاً بها.

وهو يستدل علي ذلك بأدلة متنوعة، منها: أنه لما ثبت له تعالي وصف الحياة، فإن الحي إذا لم يكن موصوفاً بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات في الأزل، لكان موصوفاً بأضدادها وهي أفات يتعالي سبحانه عن الاتصاف بها، وإذا كان كذلك لاستحال أن يتصف بتلك الصفات الآن، وقد ثبت اتصافه بها، مما يدل علي أنه تعالي لم يزل موصوفاً بتلك الصفات. [٦]

أيضاً من أدلة الأشعري علي قدم صفات الباري تعالي المعنوية، ما نقله عنه الشهرستاني، من أنه تعالي ملك، له الأمر والنهي. فهو آمر ناه. فلا يخلو: إما أن يكون آمر بأمر قديم أم محدث. فإن كان محدثاً، فلا يخلو: إما أن

---

١ راجع الأشعري/ الإبانة/ ص ١٤٤.
٢ راجع أحمد محمود صبحي/ في علم الكلام " دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "/ ص ٦٣. مرجع سابق.
٣ راجع الأشعري/ اللمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع/ ص ٢٨.
٤ راجع/ أحمد صبحي/ في علم الكلام/ ج ٢/ ص ٦٢.
٥ راجع الأشعري/ اللمع/ ص ٤٥.
٦ المرجع السابق/ ص ٢٥، ٢٦/ بتصرف.

يحدثه في ذاته، أو في محل، أو لا في محل، ويستحيل أن يحدثه في ذاته لئلا يكون محلاً للحوادث،ويستحيل أن يحدثه في محل فيكون المحل موصوفاً به، ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه قديم، قائم به، صفة له. وكذلك في سائر الصفات. [١]

وهكذا يتضح مما سبق أن الأشعري قد أثبت قدم الصفات، وقيامها بذات الباري، وأنها زائدة علي الذات. وقد رد الأشعري علي المعتزلة الذين وإن اتفق معهم في القول بوحدة الذات، وهما في هذه الوحدة يعارضان الثنوية والمسيحية غير أنه يختلف معهم اختلافاً بيناً في الصفات. وخلاصة رأي الأشعري في ذلك أن اعتبار الصفة هي الذات مع الاعتراف بأن الصفات متعددة، سيؤدي إلي تناقض في الذات، فإذا علم فيعلم بالذات التي هي علم وقدرة وإرادة.فتعين أنها قائمة بالذات [٢] وبناء علي ذلك فإن النتيجة التي لا محيص عنها أن صفاته تعالي " أزلية قائمة بذاته، لا يقال هي هو ولا غيره، ولا هي هو ولا هي غيره ". [٣]

وبذلك فإن الأشعري قد استطاع – فيما يري د. النشار – أن يحل مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الإسلامي. [٤] هذا في الوقت الذي ارتأى فيه بعض الباحثين أن الأشعري لم يقدم لنا بصدد هذه المشكلة حلاً مقنعاً.وسوف نقوم بعرض آراء بعض الباحثين.

أولاً: الدكتور عبد الرحمن بدوي:

يري أن الأشعري في قوله بأن الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها، قد اتسم بالغموض، فلم يقدم حلاً للمشكلة ولا هو برافع للتناقض بين مذهبه ومذهب المعتزلة، كما أن ردود الأشعري علي المعتزلة في قولهم: بأن الصفات عين الذات، غير مفيدة معهم لأنهم يثبتون الصفات ولا ينفونها، ولكنهم يقولون بأنها

١ راجع الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ٩٥./ بتصرف يسير.
٢ راجع في ذلك كتاب الأشعري/ مقالات الإسلاميين/ ج ٢/ ص ٢٥٥، وراجع أيضاً الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ٩٤، ٩٥.
٣ راجع أيضاً الشهرستاني/ الملل والنحل/ ج ١/ ص ٩٥.
٤ راجع علي سامي النشار/ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام/ ج ١/ ص ٤٣٢/ ط التاسعة/ دار المعارف.

عين الذات أو أنها وجوهاً للذات. ولذلك يعتبر د. بدوي أن التوفيق في هذا المجال كان حليفاً للمعتزلة دون الأشعري. [١]

ثانياً الدكتور أحمد صبحي:

إذ يري أن الأشعري قد انتقد الموقف المعتزلي، وتحاشي التصور المسيحي، وترك المشكلة معلقة، فقال بصفات لا هي هو ولا هي غيره قائمة بالذات فلم يقدم بذلك حلاً لها. [٢]

ثالثاً: الدكتور محمود قاسم:

يري أن موقف الأشعري من هذه المشكلة يعد غير مفهوم لأن الصفات إما أن تكون الذات أو لا تكون. " ولا ندري كيف تكون الصفات لا هي هو ولا هي غيره، علي حد تعبيره فإن العقل الإنساني العادي وغير العادي يلمح نوعاً من التناقض البديهي في هذا التعبير ". [٣]

وأخيراً يقول" البغدادي " : لقد كان الأشعري فذاً في قوله أن الصفات لا هي الذات ولا هي غير الذات فهو من ناحية ينفي أن تكون الذات والصفات واحدة فيتعدد القديم، لأن الذات قديمة والقديم واحد، وينفي من ناحية أخري أن تكون الصفات مستقلة بذاتها،فتكون ذواتاً منفصلة تجري عليها أحكام الذات، من القدم والأزلية والوجودية، وهو عين ما ذهب إليه النصارى في قولهم بالأقانيم وتجسد أقنوم العلم منها في شخص المسيح وبذلك يري الأشعري أن الصفات تقوم بالذات وبينهما علاقة " فكل معني لا يقوم بنفسه، فهو صفه لما قام به ووصف له ". [٤] وليست الواحدة منهما هي الأخرى

١ راجع عبد الرحمن بدوي/ مذاهب الإسلاميين/ ج ١/ ص ٥٤٨/ دار العلم للملايين/ بيروت/ ١٩٩٧ م.
٢ راجع أحمد صبحي/ في علم الكلام/ ج ٢/ ص ٦٣، ٦٤.
٣ ابن رشد/ / مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام/ ص ٤١، ٤٢. مرجع سابق.
٤ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي/ أصول الدين/ ص ١٤٩/ تحقيق وتعليق أحمد شمس الدين/ منشورات محمد علي بيضون/ ط أولي/ دار الكتب العلمية/ بيروت – لبنان/ ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م.

ثانياً: رأي الأشعري حول علاقة أسمائه تعالي الحسني بذاته وصفاته:

فإذا انتقلنا من ذلك لنستطلع رأي الأشعري حول علاقة أسمائه تعالي الحسني بذاته وصفاته، فالمأثور عنه لدي أصحابه أنه يقيس هذه القضية علي قضية العلاقة بين الذات والصفات، فالاسم هو المسمي في الصفات الوجودية، والاسم غير المسمي في الصفات الفعلية، والاسم لا هو المسمي ولا هو غيره بالنسبة للصفات المعنوية. [١]

وتفصيل ذلك أن لله عز وجل أسماء وصفات، وأسماؤه صفاته، وصفاته أوصافه، [٢] فما كان من أسمائه الحسني دالاً علي الذات من غير اعتبار معني فيه نحو: الله والموجود والذات، فهي بعينه المسمي.

وأما الأسماء التي تدل علي صفات حقيقية قائمة بذات الباري تعالي، فإنه كما ثبت كون تلك الصفات قائمة بذاته تعالي لا هي هو ولا غيره، فكذلك الحال في الأسماء الدالة علي تلك الصفات. وإذن فالأسماء في هذا القسم – فيما يذكر الأشعري – لا هي الذات ولا هي غير الذات. فإن المسمي ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته، ولا غيرها.

وقد يكون الاسم – فيما يشير الأشعري – غير المسمي، كما في حالة الأسماء المشتقه من أفعاله، فإنها ولا شك غيره.[٣]، لأن الاسم كالخالق هو نفس الخالق، وخلقه غير ذاته.

وخلاصة القول في ذلك، أن مذهب الأشعري في العلاقة بين أسماء الله الحسني وبين ذاته وصفاته، هي عين قوله في العلاقة بين الذات والصفات، وهو في الوقت نفسه عين ما ذهب إليه الغزالي في هذا الموضوع، وإن كان الغزالي قد أقام تقسيمه للأسماء باعتبار الألفاظ لا المعاني.

---

١ راجع سيف الدين الآمدي/ أبكار الأفكار في أصول الدين/ ج ٢/ ص ٤٩٥/ تحقيق أحمد محمد المهدي/ ط الثانية/ مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة/ مركز تحقيق التراث/ ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م. راجع أيضاً البغدادي/ أصول الدين/ ص ١٣٧.

٢ راجع البغدادي/ أصول الدين/ ص ١٤٩.

٣ راجع السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني/ شرح المواقف للإيجي/ ج ٨/ ص ٢٢٩، ٢٣٠.

ثانياً: االباقلاني :

فإذا انتقلنا في بحثنا للجذور الأشعرية في مذهب الغزالي فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وبين صفاتها، من مؤسس المذهب إلي تلامذته، وجدنا الباقلاني يردد مذهب إمامه، تماماً كما ردده لاحقوه من الأشاعرة ومنهم الغزالي.

حيث يذهب الباقلاني إلي أن صفات الباري المعنوية تعد قديمة، فهي لازمة للذات الإلهية أزلاً وأبداً. [١] ودليل الباقلاني علي أن الباري سبحانه لم يزل موصوفاً بتلك الصفات، هو نفس دليل الأشعري، ولا داعي لتكراره مرة ثانية. [٢]

ويري الباقلاني أن وصف الله سبحانه لنفسه بصفات ذاته، مثل أنه حي عالم قادر كان وصفه لنفسه معني لا يقال هو هذه الصفات، ولا يقال هو غير هذه الصفات حيث أن " وصف القديم سبحانه لنفسه بصفات ذاته ليس بغير لصفات الذات ".

أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله، مثل قوله: إني خالق، رازق، فهو غير صفاته التي هي الخلق والرزق، لأن هذه الصفات أفعال لله، وهي محدثات ومن صفات أفعاله، وصفات الذات غير صفات الأفعال، لأنها كانت موجودة مع عدمها، فوجب أن يدل ذلك علي تغايرهما لأنفسهما. [٣]

مما سبق يتضح أن صفات الأفعال عند الباقلاني كما هي عند شيخه الأشعري، تماماً كما هي عند الغزالي وغيره من مفكري الأشاعرة، هي حادثة بعد أن لم تكن. بخلاف صفات ذاته فهي أزلية قديمة.

أيضاً يذهب الباقلاني متابعاً الأشعري، إلي أن صفات الباري المعنوية تعد زائدة علي الذات.إذ لا توجد به هذه الصفات، إلا وجب بوجودها أن يكون بوجودها حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً، بالعلم والإرادة والحياة والسمع

١ راجع أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني/ التمهيد/ ٢١٣، ٢١٤/ تصحيح ونشر الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي/ المكتبة الشرقية/ بيروت/ منشورات جامعة الحكمة في بغداد/ ١٩٥٧ م. بتصرف.
٢ المرجع السابق/ ص ١٩٧.
٣ المرجع السابق/ ص ٢١٥/ بتصرف. راجع أيضاً الباقلاني/ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به/ ص ٢٥/ تحقيق محمد زاهد الكوثري/ ط الثانية/ المكتبة الأزهرية للتراث/ دار التوفيق النموذجية/ ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠م.

والبصر، إذ هي علة في كونه كذلك [١] كما أنها قائمة بذات الباري لا يقال أنها هو ولا غيره، ويستدل علي ذلك بقوله: أنها لو كانت هي هو لكانت خالقة فاعلة مثله، كما أنها ليست غيره، لأن حد الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما للآخر، إما بزمان أو بمكان وهذا يستحيل تصوره في الله. [٢]

وهكذا أثبت الباقلاني كما أثبت من قبل الأشعري، أن صفات الله المعنوية قديمة أزلية قائمة بذاته تعالي وزائدة علي ذاته، فهو سبحانه عالم بعلم قديم، وقادر بقدرة قديمة، وكذلك الحال في سائر الصفات. [٣]

ويهمنا هنا أن نشير إلي أن الباقلاني كان من القائلين بالأحوال، غير أن ذلك لا يقدح في إثباته للصفات وعلاقتها بالذات، فقد اعتبر الحال صفة، مخالفاً بذلك لإمامه الذي أنكرها بإطلاق. [٤] ومتفقاً مع الغزالي، فإنه رغم إنكاره للأحوال فقد اعتبرها والصفات سواء.

فالباقلاني قد مال إلي اعتبار الصفات أحوالاً، فلم يختلف مع الجبائي في هذه المسألة إلا من حيث العبارة، فكون الحي حياً عنده، وكون العالم عالماً، وكون القادر قادراً، راجع إلي حال وراء الحياة والعلم والقدرة، وهي العالمية والقادرية والحياة، فهي – فيما يذكر – أحكام لمعان قائمة بالذات وزائدة علي الذات. وهو يري خلافاً لأبي هاشم أن الحال لابد وأن تكون معلومة، إذ يقول: " الحال لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة. فإن كانت غير معروفه ولا معلومة، فلا سبيل إلي معرفتها والدلالة عليها.... لأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام دليل عليه ". [٥]

أما عن مذهب الباقلاني في علاقة أسمائه تعالي بذاته وصفاته، فهو أن الباري قديم بأسمائه، لم يزل مسمياً لنفسه بها، كما أنه قديم بصفات ذاته وواصفاً

---

١ الباقلاني/ التمهيد/ ص ١٩٧، ١٩٨.
٢ الباقلاني/ الإنصاف/ ص ٢٥. بتصرف.
٣ المرجع السابق/ ص ٢٣. بتصرف.
٤راجع الباقلاني/ التمهيد/ ص ٢٠١، راجع أيضاً إمام الحرمين الجويني/ الشامل في أصول الدين/ ص ٦٣٠، ٦٣١/ تحقيق علي سامي النشار، سهير محمد مختار، فيصل بدير عون/ منشأة المعارف/ مكتبة علم أصول الدين.
٥ الباقلاني/ التمهيد/ ٢٠٠، ٢٠١.

لنفسه بصفاته. [١] والاسم عند الباقلاني – كما عند إمامه الأشعري – " هو المسمي نفسه أو صفة متعلقة به، وأنه غير التسمية ". [٢] وهو يستدل علي ذلك بأدلة سمعية هي نفس أدلة الأشعري، كقوله تعالي " ما تعبدون من دونه إلا أسماءً سميتموها أنتم وأباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ". [٣] فأخبر تعالي أنهم يعبدون أسماء. وهم إنما عبدوا الأشخاص لا القول الذي هو التسمية، مما يدل علي أن الاسم هو المسمي وأنه غير التسمية. [٤] ويدل علي أن الاسم هو المسمي قوله تعالي: " سبح اسم ربك الأعلى " [٥] أي سبح ربك الأعلى. وهذا يؤيد قول الباقلاني : " إن كثيراً من الأسماء هي المسميات، وأن الاسم ليس من التسمية في شئ ". [٦]

والباقلاني يقسم أسماؤه تعالي، تماماً كما قسمها إمامه إلي قسمين:

القسم الأول: هي الأسماء الراجعة إلي ذاته، وهي هو تعالي، مثل كونه موجوداً وقديماً وذاتاً وواحداً.

القسم الثاني: قسم هو لله تعالي " وهو الصفة الحاصلة. وهي علي ضربين: إما أن تكون صفة ذات، أو صفة فعل ".فإذا كان الاسم يرجع إلي صفة ذات، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر، فإنها - كما يشير الباقلاني – أسماء له، ولا يقال هي غيره، نظراً لاستحالة مفارقتها له. وتلك الأسماء كصفاته تعالي القائمة بالذات: لا يقال هي هو ولا هي غيره. أما أسماؤه الراجعة إلي إثبات صفه من صفات فعله، ككونه عدلاً ومحسناً ونحوها، فهي غيره، لأنه قد كان موجوداً متقدماً عليها مع عدمها. [٧]

وقد رد الباقلاني علي من اعترض، بأنه لو كان الاسم هو المسمي، لكان من قال " نار " احترق فاه، ومن قال " زيد " وجد زيد فيه، لأن اسم النار واسم

١ راجع الباقلاني/ الإنصاف/ ص ٢٣.
٢ الباقلاني/ التمهيد/ ص ٢٢٧.
٣ سورة يوسف/ آية ٤٥.
٤ راجع الباقلاني التمهيد/ ص ٢٢٩.
٥ سورة الأعلي/ آية ١.
٦ الباقلاني/ التمهيد/ ص ٢٢٩، ٢٣٠.
٧ المرجع السابق/ ص ٢٣٠.

زيد فيه. يقول الباقلاني: إن القول الموجود في الفم ليس باسم زيد واسم النار، وإنما هو تسمية ودلالة علي الاسم. [١]

وأخيراً يري الباقلاني أنه لا توجد أسماء مشتركة بين الباري وخلقه، لأن أسماءه هي نفسه أو صفة تتعلق بنفسه، ونفسه تعالي وصفات نفسه لا يجوز أن تكون مشتركة بينه وبين خلقه، إلا أن التسمية التي تجري عليه تعالي والتي يدل بها علي اسمه، يجوز أن يجري بعضها علي خلقه ليدل بها علي أن للخلق أسماء هي هم أو أوصاف تعلقت بهم، نحو القول بأن الله عالم قادر سميع خالق رازق. ومنها تسميات لا يجوز أن تجري إلا علي الله سبحانه، مثل قولنا: الله، الرحمن، الإله، الخالق، المبدع، وما جري مجري ذلك مما لا يجوز إجراؤه علي الخلق. [٢]

غير أن الباقلاني بصفة عامة يؤكد أن أسماء وصفات المخلوقين لا يمكن أن تشترك في المعني مع أسمائه تعالي وصفاته، إذ أنه سبحانه ومخلوقاته ليسا بمثلين. [٣]

من خلال ما سبق يتضح أن مذهب الباقلاني سواء فيما يتصل بالعلاقة بين الذات والصفات أو ما يتعلق بقضية الأسماء وصلتها بالذات والصفات، لا يخرج في شئ عما أثبته الغزالي، أو ما أثبته إمامه الأشعري.

ثالثاً البغدادي :

فإذا انتقلنا من الباقلاني إلي البغدادي، وجدنا مذهبه في هذا الموضوع هو صورة مطابقة لما ذهب إليه أئمته، فالباري تعالي موصوف بصفات قديمة زائدة علي ذاته،" لأن في نفي الصفة نفي الموصوف، كما أن في نفي الفعل نفي الفاعل، وفي نفي الكلام نفي المتكلم "، كما أنها قائمة بالذات. [٤] لا يقال هي الذات ولا هي غيرها.

١ المرجع السابق/ ص ٢٣٢.
٢ المرجع السابق/ ص ٢٣٣.
٣ المرجع السابق/ ص ٢٣٥، ٢٣٦.
٤ راجع أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي/ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم/ ص ٢٨٨ دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت/ مكتبة ابن سينا.

أما عن أسمائه تعالي وعلاقتها بذاته وصفاته، فنراه يردد نفس كلام من سبقه لذلك فلا داعي لتكراره مرة ثانية،[1] إلا أنني أحب أن أذكر نقطه أخيره عن البغدادي حيث اتفق معه فيها الغزالي من بعده، وهي أن من أسماء الله تعالي ما يحتمل معنيين، كالبديع والحكيم والظاهر والباطن والجبار والحميد ونحوها، وهذه الأسماء إن دلت علي ذاته بغير إضافة إلي خلقه، كانت صفة أزلية له، وإن أضيفت إلي فعله بالنسبة لخلقه، كانت فعلاً له ولم تكن من أوصافه الأزلية.فالحكيم " إن أخذناه من الحكمة التي هي العلم كان من أسمائه الأزلية، وإن أخذناه من إحكام أفعاله وإتقانها كان مشتقاً من فعله ولم يكن من أوصافه الأزلية. [2]

رابعاً الجويني:

فإذا انتقلنا في تقصينا الجذور الأشعرية في مذهب الغزالي، إلي أستاذه ومنبع تأثره الأول الجويني، رأينا تشابهاً يكاد يكون تاماً بين مذهب الأخير ومذهب تلميذه الغزالي، وبينه وبين مذهب الأشعري. فالجويني يثبت لله صفاتاً ذاتية قائمة بذاته وزائدة علي ذاته، ويستدل علي ذلك بنفس الدليل التقليدي لدي الأشعري.وهو ما يمكن أن نسميه " دليل الحياة " [3]

وهو يعرف تلك الصفات الذاتية بأنها " الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف "، مثل كون العالم عالماً معلل بالعلم القائم بالعالم، وكون القادر قادراً معلل بالقدرة القائمة بالقادر، وكذلك الحال في بقية الصفات. وهي بالطبع تختلف عن الصفات النفسية مثل القدم، والوجود، والقيام بالنفس، والوحدانية، ومخالفة الحوادث، فهذه الصفات غير معللة بأمر زائد، فالحكم فيها

١ المرجع السابق/ ص ٢٩١.
٢ البغدادي/ أصول الدين/ ص ١٤٧. راجع أيضاً الفرق بين الفرق/ ص ٢٩١.
٣ راجع عبد الملك الجويني إمام الحرمين أبو المعالي/ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة/ ص ٩٤، ٩٧/ تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود/ مراجعة د. محمود الخضيري/ ط الثانية/ عالم الكتب/ ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م.

بين الصفة والموصوف ليس حكم العلة بالمعلول [١]. والجويني بذلك يخالف المعتزلة، الذين ردوا صفات الباري المعنوية إلي الذات.[٢]

ودليل الجويني علي كون صفات الباري المعنوية زائدة علي ذاته، هو نفس دليل أئمته، وهو أيضاً نفس دليل تلميذه الغزالي، إذ أنه قد تقرر في العقول " أن ما يعلم به المعلوم علم، فلو علم الباري تعالي المعلوم بنفسه، لكان نفسه علماً، إذ كل متعلق بمعلوم تعلق إحاطة به: علم ". [٣]

وهو يري كما رأي الغزالي من قبل، أن قول المعتزلة بأن الباري مريد بإرادة حادثة، وأنه عالم قادر حي لنفسه، متكلم بكلام حادث مخلوق، يعد قولاً لا أساس له ولا برهان عليه، " فلو عكس عاكس ما قالوه، وزعم: أنه عالم بعلم حادث، مريد بنفسه، لم يجدوا بين ما اعتقدوه وبين ما ألزموه فصلاً ". [٤]

والصفات عند الجويني قديمة كهو، ودليل الجويني علي قدم الصفات هو نفس دليل الغزالي. فإنها لو كانت حادثة لم يجز قيامها بذات الباري، إذ أنه سبحانه ليس محلاً للحوادث " فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث ". [٥] ولابد أن نشير إلي أن الجويني وإن كان قد استدل علي قدم الصفات بنفس دليل من سبقوه، إلا أننا نراه يلجأ إلي فكرة الأحوال مخالفاً بذلك أئمته كالأشعري والباقلاني، [٦] وقد قلنا سابقاً أن الباقلاني من القائلين بالأحوال، إلا أنه يعتبرها صفات موجودة معلومة. أما الجويني فقد مال فيها إلي قول أبي هاشم حيث اعتبرها صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدوم. [٧]

ويري د. عبد الرحمن بدوي أن قول الجويني بالأحوال قد سهل عليه إثبات قدم صفات الباري، دون أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن في ذلك تعدد

---

١ راجع إمام الحرمين الجويني/ الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد/ ص ٢٠/ تحقيق د. محمد يوسف موسي، علي عبد المنعم عبد الحميد/ مكتبة الخانجي/ جامعة الأزهر للنشر والتوزيع/ ١٣٦٩ هـ – ١٩٥٠ م
٢ راجع الجويني/ لمع الأدلة/ ص ١٠٠.
٣ المصدر السابق/ ص ١٠٠.
٤ المصدر السابق/ نفس الصفحة.
٥ المصد السابق/ ص ١٣٠.
٦ الجويني/ الشامل/ ص ٦٣١.
٧ الجويني/ الارشاد/ ص ٨٠.

للقدماء، لأنها أحوال، والأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم، وإذن فلا تعدد في ذات الله بإثبات هذه الصفات قديمة. [١]

وبناء علي ذلك يثبت الجويني للباري عز وجل صفات قديمة قائمة بذاته وزائدة علي الذات، ولا يعني ذلك – فيما يري الجويني متابعاً أئمته – أنها مغايرة للذات " إذ يمتنع إطلاق الغيرية[٢] في صفات الباري تعالي وذاته ". [٣] وهو نفس قول أئمته ونفس قول الغزالي. وإذا كانت صفات الله عند الجويني ليست أغياراً للذات، فإنها أيضاً ليست هي الذات، وإنما هي موجودات، كما أنها ليست متغايرة في أنفسها. [٤]

وأخيراً إذا كانت الصفات قديمة بقدم الذات، فإنها لا توصف – فيما يري الجويني – بالبقاء، إذ البقاء عنده ليس صفة معنوية زائدة علي الذات، وإنما هو الوجود المستمر. [٥]

أما عن قضية الأسماء وعلاقتها بذات الله وصفاته، فإن الجويني يري كأئمته أن الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية، وهذا يخالف ما ذهب إليه المعتزلة، حيث سووا بين الاسم والتسمية والوصف والصفة، ويرد الجويني عليهم مؤكداً، أن الاسم يفارق التسمية ويراد به المسمى، وهو يستدل علي ذلك بأدلة سمعية من القرآن الكريم هي نفسها التي سبق واستدل بها أئمته، كما استدل بها الغزالي. [٦]

ويذهب الجويني مذهب إمامه في أن الأسماء تتنزل منزلة الصفات، وقد جري علي ذلك الغزالي فيما سبق أن أوضحناه، كما أنه يورد نفس التقسيم الذي وضعه الأشعري لأسماء الرب، كما أنه يري متابعاً أئمته من الأشاعرة ومتبوعاً بالغزالي، أن أسماء الله منها: ما يدل علي الذات، ومنها ما يدل علي الصفات،

---

١ عبد الرحمن بدوي/ مذاهب الإسلاميين/ ج ١/ ٧٣٣.
٢ تعرف الغيرية بأنها : الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم. راجع الجويني/ الارشاد/ ص ١٣٧.
٣ الجويني/ الارشاد/ ص ١٣٨.
٤ المصدر السابق/ ص ١٣٨.
٥ المصدر السابق/ ص ١٣٩.
٦ المصدر السابق/ ص ١٤١، ١٤٢.

ومنها ما يدل علي الأفعال، ومنها ما يدل علي النفس فيما يتقدس الباري عنه كالقدوس ونحوه. [١]

وأخيراً فإن الجويني يعتمد علي الشرع في إثبات أسماء الله، يقول: " ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالي وصفاته أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاقه، منعناه ". فإذا لم يرد الشرع في هذه المسألة بتحريم ولا تحليل، فإن الجويني يجيز إطلاق الأسماء علي الباري تعالي بما لا يوهم النقص في حقه. [٢] وهو نفس ما ذهب إليه الغزالي في هذا المقام.

من خلال ما سبق يتضح مدي تأثر الغزالي بمن سبقه من الأشاعرة في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية. ويمكن أن نلخص أبرز النقاط التي تأثر فيها الإمام الغزالي بأئمته فيما يلي:

١- الجميع يثبت الصفات لله عز وجل ولا يقتصروا علي إثبات الصفات السبع كما هو شائع عنهم، حتى وصل الأمر إلي تكفيرهم.
٢- تأثر الإمام الغزالي بأئمته في مسألة العلاقة بين الذات والصفات، فالجميع متفق علي العلاقة الوثيقة بين الذات والصفات، وعلاقة أسمائه تعالي الحسني بذاته وصفاته.
٣- ذهب الإمام الغزالي إلي أن الاسم هو المسمي وأنه غير التسمية، تماماً كالوصف والصفة، فالوصف هو قول الواصف وهو حادث، بخلاف الصفة القائمة بذات الله تعالي فهي قديمة أزلية. وهذا يعد مخالفاً لما ذهب إليه جميع أئمته، من اعتبار الاسم هو المسمي وأنه غير التسمية كما أنه يخالف قول المعتزلة بأن الاسم هو التسمية.
٤- تأثر الإمام الغزالي بمن سبقه من الأشاعرة، في أن الاسم هو المسمي في الصفات الوجودية، والاسم غير المسمي في الصفات الفعلية، والاسم لا هو المسمي ولا هو غيره بالنسبة للصفات المعنوية.
٥- الجميع يقسم الصفات إلي صفات ذات وصفات فعل، فصفات الأفعال عند الغزالي وغيره من مفكري الأشعرية، حادثة بعد أن لم تكن.

---

١ المصدر السابق/ ص ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥.
٢ المصدر السابق/ ١٤٣.

بخلاف صفات الذات فهي قديمة أزلية. لا يقال أنها هو ولا غيره. إلا أننا وجدنا الباقلاني يميل إلي القول بالأحوال، إلا أنه يخالف أبو هاشم في قوله إن الحال لا هي موجودة ولا معدومة، حيث يري أنها معلومة.

٦- الجميع متفق علي أن أسماء الله تعالي منها ما يدل علي الذات، مثل الله، الموجود الرحمن. ومنها ما يدل علي الصفات القديمة كالعالم والقادر ونحوها، ومنها ما يدل علي الأفعال، كالرزاق والخالق وغيرها، وأيضاً منها ما يحتمل معنيين كالملك

٧- الجميع متفق علي أن كل ما ورد الشرع بإطلاقه علي الله أطلقوه، وما منع الشرع من إطلاقه منعوه، وما لم يرد فيه تحليل ولا تحريم أجازوه. ولكني أختلف معهم في هذا الأمر، فالجواز ليس دليلاً عقلياً ولا قياساً لفظياً،وإلا كان تسمية الرب تعالي بكونه فقيهاً وعاقلاً، مع صحة معاني هذه التسميات في حقه، وهي العلم والعقل، والفقه، وهي أولي من تسميته بالمكر والخديعة والكيد، مع إشكالها في ظواهرها، مما يدل علي أن المأخذ في ذلك هو الإطلاق والإذن من الشارع. [١]

إلا أن رأي الغزالي وأئمته حول مسألة الذات والصفات لم يسلم من النقد، وهذا ما سنتحدث عنه في المبحث القادم إن شاء الله.

١ راجع سيف الدين الآمدي/ أبكار الأفكار في أصول الدين/ ج ٢/ ٥٠١. مرجع سابق.

المبحث السادس

موقف الغزالي وأئمته برؤية نقدية

كما قلنا لم يسلم رأي الغزالي وأئمته من النقد، في مسألة العلاقة بين الذات والصفات، فقد نقده كثيرون، كان من بينهم ابن رشد فيلسوف الأندلس.والذي ذهب إلي أن رأي الأشاعرة في هذه المسألة، لابد وأن يلزم عنه القول بجسمية الله سبحانه وتعالي، أو القول بتعدد الآلهة. [١] حيث ذهب إلي أن تساؤلهم عن صفات الله، وهل هي الذات، أم أنها زائدة علي الذات. أي هل هي صفة نفسية أو معنوية، يعد من البدع التي يأباها الشرع. [٢]

فإذا كان الغزالي وأئمته قد قالوا بأن هذه الصفات معنوية، وأنها زائدة علي الذات، وأن الله عالم بعلم زائد علي ذاته، وحي بحياة زائدة علي ذاته كالحال في الشاهد، فإن هذا القول فيما يري ابن رشد يؤدي إلي تجويز الكثرة علي المبدأ الأول، طالما أنهم يجعلونه ذاتاً وصفاتاً، [٣] كما يلزمهم أن يكون الخالق جسماً " لأنه يكون هناك صفه وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم ". [٤]

فابن رشد يري أنه لا يد للأشاعرة بناءً علي ما ذهبوا إليه في ذلك، من أن يقولوا بأن الذات قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو أن يقولوا أن كل واحد منهما قائم بنفسه، وهذا يؤدي إلي قول النصارى بأن الأقانيم ثلاثة: الوجود والحياه والعلم. [٥]وقد قال تعالي " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة " [٦].

أيضاً يلزم ابن رشد الغزالي وأئمته بناء علي مذهبهم، أن يقولوا: بأن أحدهما أي- الذات والصفات – قائم بذاته، والآخر قائم بالقائم بذاته، وهذا يستتبع

١ ابن رشد/ الكشف عن مناهج الأدلة/ ص ٤٦. تقديم وتحقيق محمود قاسم/ مرجع سابق
٢ المصدر السابق/ نفس الصفحة/ ص ٤٤/ راجع أيضاً أرسطو/ تفسير ما بعد الطبيعة/ ج١/ ص ٣١٣. مرجع سابق.
٣ ابن رشد/ تهافت التهافت/ ص ٧٦.
٤ ابن رشد/ مناهج الأدلة/ ص ٤٦، ص ١٦٥.
٥ المصدر السابق/ ١٦٥، ١٦٦.
٦ سورة المائدة/ آية ٧٣.

أن يكون سبحانه جوهراً وعرضاً، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره، " والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة ". [١]

وفي مقابل ما ذهب إليه الغزالي وأئمته حول موضوع العلاقة بين الذات والصفات، يذهب ابن رشد مذهب غيره من الفلاسفة، أنه يمكن تصور الذات الواحدة، ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر هذه الصفات. [٢] وهو يؤكد علي ذلك في أكثر من موضع في مؤلفاته الفلسفية، وذلك حين يري أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها، وبخاصة إذا كانت تلك الصفات موجودة بالفعل. وأما إذا كانت موجودة بالقوة، فلا يمتنع عنده وعند غيره من الفلاسفة، أن يكون واحداً بالفعل كثيراً بالقوة. [٣]

ومن ذلك يتضح أن المعتزلة وإن كانوا قد وحدوا بين الذات والصفات، وذهبوا إلي أن إطلاق صفه من الصفات معناه نفي ضد هذه الصفة، فإن ابن رشد في تحليله للصفات الإلهية، يعد كما يذكر د. عاطف العراقي: أقرب إلي المعتزلة منه إلي الأشاعرة، ولكن هذا ليس معناه أنه قد اتفق معهم فيما ذهبوا إليه في هذا الشأن، إذ أن توحيده بين الذات والصفات لا يؤدي به إلي ما قصده المعتزلة من وراء توحيدهم. [٤] بل إنه توجه بنقده إليهم في قولهم بأن الذات والصفات هما شئُ واحد، إذ يري أن ذلك يعد بعيداً عن المعارف الأولي، بل هو ضدها. [٥]

كما أن استفادة ابن رشد من العناصر الفلسفية، والمؤثرات الأرسطية إلي درجة كبيرة، وعدم وقوفه عند الطابع الجدلي الذي اتسمت به دراسة المتكلمين

١ ابن رشد/ مناهج الأدلة/ ١٦٦.
٢ أبو الوليد محمد بن رشد/ تهافت التهافت/ ص ٥٦٠/ القسم الأول/ تحقيق سليمان دنيا/ ط أولي/ دار المعارف/ ١٩٦٤ م.
٣ المصدر السابق/ ص ٧٩، ٨٠.
٤ عاطف العراقي/ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد/ ص ١١٧.
٥ ابن رشد/ مناهج الأدلة/ ص ١٦٦. راجع أيضاً عاطف العراقي/ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد/ ص ١١٩

لهذا الموضوع، قد أبعده إلي حد كبير عن التشابه ومذهب المعتزلة في هذا الشأن. [١]

وينتهي ابن رشد في نقده لمذهب الغزالي و الأشاعرة في موضوع العلاقة بين الذات والصفات، إلي أن الآراء التي قالوا بها حول هذه المشكلة، تعد بعيدة عن أفهام الجمهور، فضلاً عن كون التصريح بها يعد بدعة، إذ هي تضلل الجمهور ولا ترشدهم. [٢]

غير أننا نلاحظ أن ابن رشد في نقده للغزالي وأئمته من الأشاعرة، كان كثير التحامل عليهم، فإنه إذا كان قد رأى أن في إثباتهم للصفات، إثبات صفه وموصوف وحامل ومحمول، وهذا في رأيه حال الجسم، فإن ذلك يعد من وجهة نظرنا التي اتفقنا فيها مع د. التفتازاني فيما ذهب إليه، غير لازم لمذهبهم، فضلاً عن أنهم قد استندوا في إثباتهم للصفات إلي النقل. [٣]

يقول سعد الدين التفتازاني: " ثبت تعالي أنه: عالم قادر حي إلي غير ذلك، ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل علي معني زائد علي مفهوم الواجب. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ". [٤]

وأيضاً نتفق مع ما ذهب إليه " التفتازاني " في قوله: بأن إثبات الأشاعرة للصفات، لا يترتب عليه بالضرورة إثبات صفات مستقلة كأقانيم النصارى، كما ذهب إلي ذلك ابن رشد، إذ يختلف مذهب النصارى في ذلك، مع ما أثبته الأشاعرة اختلافاً بيناً، [٥] ويعضد ذلك تعقيب السعد علي قول الأشاعرة بأن

١ راجع عاطف العراقي/ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد/ ١١٧، ١١٨، ١١٩. بتصرف.
٢ ابن رشد/ مناهج الأدلة/ ص ١٦٦. راجع أيضاً عاطف العراقي/ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد/ ص ١١٩.
٣ أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ص ١٣٠.
٤ سعد الدين التفتازاني/ شرح العقائد النسفية/ ص ٣٦. تحقيق أحمد حجازي السقا/ ط أولي/ مكتبة الكليات الأزهرية/ ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م.
٥ أبو الوفا التفتازاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ١٣١.

صفات الله تعالي ليست عين الذات ولا غير الذات، بأن هذا القول لا يلزم عنه قدم الغير، ولا كثرة القدماء، مما يُلزم قول النصارى. يقول: " النصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك، لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي: الوجود والعلم والحياة، وسموها الآب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلي بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك عن المحل والانتقال، فكانت الأقانيم ذواتاً متغايرة.... فالأولي أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات ". [1]

أيضاً يري سعد الدين التفتازاني أن الأشاعرة لم يقولوا بما نسبه إليهم ابن رشد من أن الصفة عرض، إذ يقول: " صرح مشايخنا رحمهم الله.....أن الله تعالي عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري، ولا مكتسب، وكذا في سائر الصفات ". [2]

أيضاً ممن وجهوا نقدهم إلي الغزالي وغيره من مفكري الأشعرية فيما ذهبوا إليه حول مشكلة العلاقة بين الذات والصفات، ابن تيمية " ٧٢٧ ه " حيث رأي أنه ينبغي الرجوع إلي العقيدة في مسألة الذات والصفات، حيث يجب وصف الله تعالي بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسول الله صلي الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكليف ولا تمثيل، فللباري سبحانه صفات العلم والقدرة والبصر، ولكن هذه الصفات لا تلحقها الأعراض التي تلحق صفات المخلوقين كالعلم الإنساني، والقدرة الإنسانية. [3]

وكما نري الكل مجتهد في الوصول إلي حقيقة الذات الإلهية، ولكن أني لهم ذلك، و يبدوا لي أن الجميع تجاوزا حدهم ودخلوا في سفسطات لا طائل منها، وليس العقل البشري بمستطيع شيئاً من ذلك، فهل نستطيع أن نقول بالنسبة إلي

١ سعد الدين التفتازاني/ شرح العقائد النسفية/ ص ٣٧، ٣٨.
٢ المصدر السابق/ ص ٦٧، راجع أيضاً أبو الوفا التفتا زاني/ علم الكلام وبعض مشكلاته/ ص ١٣١.
٣ راجع ابن تيمية/ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية/ ج ٢/ ص ١١١، ٤٨٢/ مرجع سابق.

أنفسنا أن علمنا غير ذاتنا، وقدرتنا غير ذاتنا أو هي هي ؟ فكيف نستطيع أن نقول ذلك في الله، إن عقولنا ضعيفة، ومحاولة الوقوف علي مثل هذه الموضوعات ليست في متناول العقل البشري، الذي لا يستطيع إلا إدراك بعض صفات الحقيقة فحسب، فكيف نريد أن نصل إلي حقيقة أن الذات في وحدة مع الصفات أم لا ؟

يقول د." محمود شلتوت " أسماء الله وصفاته لا دخل للإنسان فيها، وليس للمسلم أن يناجي ربه باسم أوصفة لم يضعه الله لنفسه، فهو أعلم بما يدل علي ذاته وآثاره وصفاته، ولا يُتلقي ذلك إلا عنه سبحانه عن طريق قرآنه، أو عن طريق إخبار الرسول القطعي، قال تعالي: " ولله الأسماء الحسني فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه ".

كما أن ذات الله لا توصف ولا تدرك، والقرآن حينما أراد أن يرشد الإنسان إلي الله الخالق، كان هدفه الهداية إلي معرفته تعالي بآثاره الدالة علي صفاته، وكمال جلاله وجماله وتنزهه عن المماثلة لخلق، أو الاتحاد أو الحلول في شئ مما خلق، وأوصد أمامه باب التطلع إلي معرفة حقيقته وذاته تعالي، وصرفه عن محاولة التفكير في هذا الجانب، قال تعالي: ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو علي كل شئ وكيل لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ".[1]

وقص علينا القرآن أن موسي عليه السلام طلب من ربه أن يريه نفسه لينظر إليه، فقال له: " لن تراني ولكن انظر إلي الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلي ربه للجبل جعله دكا وخر موسي صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين "[2].

ومن هنا كان العجز عن إدراك حقيقة الذات الأقدس، عقيدة من عقائد الإيمان بالله، وكان في الوقت نفسه برهاناً علي سمو الإلوهية الحقة عن الدخول

١ سورة الأنعام/ آية " ١٠٢، ١٠٣ ".
٢ سورة الأعراف/ آية " ١٤٢ ".

في دائرة التفكير العقلي المحدود بطبيعته، الذي لا يجد مجالاً لتخطي ما وراء الكون الذي يتناوله، وتجري فيه مقارناته، وكان الإرشاد إلي معرفته، وإلي الإيمان بوجوده من جانب النظر في آثاره.[١]

وهذا مما لا يختلف عليه عاقلان، ولا يتماري فيه فريقان، ولا يختصم حوله علماء المسلمين، لكن شطحات الفكر وخيالات العقل دفعت بالمتكلمين إلي جدل طويل حول مباحث لا يدركون كنهها، ولا يعرفون حقيقتها، ولا يستطيعون لها حلاً، فقد طرحوا تساؤلات لا يمكن أن يصلوا إلي حلها، هل الصفة عين الذات أم لا ؟ أجاب المعتزلة والفلاسفة بأن الصفة عين الذات، واختار الغزالي وأئمته، أنها لا هي الذات ولا غير الذات، فما كان من المعتزلة إلا أن شنعت علي الأشاعرة بأنهم يعددون القدماء، ويلزمونهم القول بآلهة شتي، وإذا كان النصارى قد كفروا بثلاثة أقانيم، فكيف بمن يقول بسبع صفات قديمة مغايرة للذات الإلهية ؟

رد مثبتو الصفات بأن المعتزلة معطلة، جردوا الذات الإلهية عن التأثير في الكون والكائنات، وجعلوها وهماً لا حقيقة لها، وخيالاً لا وجود له. ورأي المحققون من العلماء أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، فلا بأس في اعتقاد أحد الطرفين النفي والإثبات في هذه المسألة.[٢]

وقد قدم" الدواني" "٩٢٨ ه – ١٥٢٢م " [٣] تحقيقاً لقول الفلاسفة بعينية الصفات، بأن ذاته تعالي من حيث إنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه – علم، ولما كان مبدأ الانكشاف علي ذاته بذاته كان عالماً بذاته. وكذا الحال في القدرة

١ راجع الإمام الأكبر محمود شلتوت/ الإسلام عقيدة وشريعة/ ص ٢٥، ٢٦، ٢٧/ دار الشروق.
٢ راجع محمد سيد أحمد المسير/ الإلهيات/ ص ١٢٦/ دار الاعتصام/ ١٤١٨ه – ١٩٩٨ م.
٣ هو محمد بن أسعد الصديقي الدواني جلال الدين، قاض، وباحث، وفقيه ومتكلم، منطقي، ويعد من الفلاسفة، من أهم مؤلفاته : " حاشية علي التجريد "، " شرح العقائد العضدية " راجع عمر رضا كحالة/ معجم المؤلفين/ ج ٣/ ص ١٢٦/ ط أولي/ مؤسسة الرسالة بيروت/ ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م.

والإرادة وغيرها من الصفات. قالوا: وهذه المرتبة أعلي من أن تكون الصفات مغايرة للذات، فإنا مثلاً نحتاج في انكشاف الأشياء علينا إلي صفة مغايرة لنا، قائمة بنا، وهو تعالي لا يحتاج إليها بل بذاته تنكشف الأشياء عليه. ولذلك قيل: محصول كلامهم نفي الصفات، وإثبات نتائجها وغاياتها، أما المعتزلة فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج. [١]

و يقول د. محمود قاسم ونحن نتفق معه في الرأي أن المعتزلة انساقوا من حيث لا يشعرون إلي المماثلة بين الله والإنسان، وسلموا لخصومهم أن هناك فارقاً بين الموصوف والصفة، إذ أنهم لم يفعلوا في الواقع، سوي أن غيروا الأسماء، فقالوا بأن لله أحوالاً بدلاً من أن يقولوا إن له صفات، وتغيير الأسماء والمصطلحات لا يغني شيئاً، إذا كانت تعبر عن شئ أو حقيقة واحدة. وعلي الرغم من أن المعتزلة لم ينكروا الصفات الإلهية فقد اتهموا بأنهم معطلة، وترجع هذه التهمة إلي أن خصومهم لم ينصفوهم، ولم يحاولوا فهم السبب الذي دعاهم إلي التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها. أما الأشاعرة فقد ماثلوا بين عالم الغيب وعالم الشهادة فكما لا يجوز عقلاً أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كان لها صفات زائدة عليها ومغايرة لها، وتختلف كل صفة منها عن الأخرى، كذلك لا يجوز في رأيهم أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها. فالفارق بين المعتزلة والأشاعرة هو الفارق بين قوم أرادوا التفرقة الفاصلة بين الذات الإلهية وذات الإنسان، وقوم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الإعتبارات الإنسانية فطبقوها علي العالم الإلهي، وربما كان أولي بالفريقين أن يتركوا البحث في أمر صفات الله، وأن يسلموا بها تسليماً يرتضيه العقل من دون شك، والحق في رأينا أن مذهب السلف كان أكثر حكمة وأهدي سبيلاً [٢]

وبناء علي ذلك فإن معرفة حقيقة ذات الله وصفاته، من الأمور التي لا يمكن الوصول فيها إلي نتيجة مطلوبة، كونها فوق مستوي الإدراك العقلي، ورغم ذلك خاض المتكلمون والفلاسفة في هذا الموضوع وهم يعلمون أنه لا يمكن لأحد بلوغ تلك المعرفة، وما ذلك إلا لأن باب المعرفة مفتوح، فالمعرفة ممكنة والإكتناه محال. ولذا كان هذا البحث مقارنة بين مفهوم الذات الإلهية

١ المرجع السابق/ ص ١٢٦، ١٢٦..
٢ ابن رشد/ مناهج الأدلة في عقائد الملة/ مقدمة د. محمود قاسم/ ص ٣٩/ ٤٠.

والصفات عند كل من المعتزلة والفلاسفة والإمام الغزالي، لتأخذ بأيدينا إلي معرفة الله تعالي.

ولي كلمة أخيرة أحب أن أسجلها في هذا البحث: وهي أن الله سبحانه وتعالي إنما كلف عباده بأن يعتقدوا أنه عالم قادر مريد،كما جاء بذلك الكتاب المبين، ولم يكلفهم بما وراء ذلك مما خاض فيه علماء العقائد من أنه عالم بذاته أو بصفة زائدة علي ذاته، والدليل علي ذلك أنه لو جاء شخص واعتقد أن الله عالم بذاته، قادر بذاته بدون أن يخطر بباله شئ مما تكلم فيه علماء العقيدة، فإننا نجزم قطعاً بصحة إيمانه، ويشهد بذلك أن النبي صلي الله عليه وسلم، وصحابته الأبرار والتابعين لم يخوضوا في مثل هذه المباحث.

كما أنه لا يصح للباحث في مسائل الدين أن يطبق الاعتبارات الإنسانية علي الأمور الإلهية، وأن الإسلام جاء ليطهر العقائد من ذلك بسبب المماثلة بين الخالق والمخلوق كما فعل اليهود أو بين المخلوق والخالق كما فعل النصارى لقد جاء القرآن بقوله تعالي " ليس كمثله شئ " [1] ولكن أهل الجدل نسوا في حومة لججهم أن يرجعوا إلي هذه الآية، فعالجوا صفات الله كما لو كانت صفات إنسانية، وتساءلوا عن الصفات أهي ذاته أم لا ؟

١ سورة الشوري/ آية " ١١ ".

النتائج

من خلال ما سبق عرضه من آراء حول موضوع العلاقة بين الذات والصفات، عند المعتزلة والفلاسفة والإمام الغزالي، يمكننا أن نستخلص النتائج التالية:

١- بقي الإيمان في عهد الرسول صلي الله عليه وسلم، إيماناً عفوياً، خالياً من الخوض في صعاب التساؤلات الفكرية، المتصلة بذات الله وصفاته، واكتفي الناس بما وصف الله تعالي به نفسه الكريمة في كتابه العزيز، وبما وصفه به رسول الله صلي الله عليه وسلم.

٢- يتفق الجميع علي أن الله تعالي واجب الوجود، له ذات، أي أنه قائم بنفسه، غير محتاج إلي محل ليقوم فيه، ووجوده غير متوقف علي غيره، ثم اتفقوا علي أن هذه الذات لابد أن تكون قديمة، لا أول لوجودها، ولا يجوز أن يكون وجودها مستمداً من غيرها، فهي ليست ممكنة، ولا مفتقرة إلي غيرها في الوجود، وهذا ليس فيه نزاع أصلاً.

٣- يتفق المعتزلة والغزالي، علي أنه تعالي عالم، قادر، سميع، بصير، ولكنهم اختلفوا في أن صفاته تعالي التي هي مأخذ اشتقاق هذه الأسماء، وهي العلم والقدرة والسمع والبصر، هل هي غيره تعالي أو عينه أو ليست عينه ولا غيره ؟

٤- اجتهد المعتزلة في تأكيد وحدة الله المطلقة، وتنزيهه تعالي انطلاقاً من قوله تعالي " ليس كمثله شئ "، وهذا جعلهم ينفون عنه كل شوائب التشبيه، وتعدد الشركاء، فهو القديم الذي لا قديم سواه، وفي هذا إنكار للنصرانية القائلة باشتراك الأقانيم الثلاثة في طبيعة واحدة: الآب، والابن، وروح القدس، وأيضاً في هذا إنكار للديانات الثنائية التي تقول بإلهين، وأيضاً إنكار لكل ما ادعته المشبهة، من تشبيه وتجسيم، فكل هذه الإدعاءات تتنافي مع حقيقة التوحيد عند المعتزلة، وهذا أدي بهم إلي نفي الصفات.

يقول" أحمد أمين ": كانت نظرتهم في توحيد الله في غاية السمو والرفعة، حيث طبقوا قوله تعالي: " ليس كمثله شئ " أبدع تطبيق، وحاربوا

الأنظار الوضعية مثل المجسمة، فموقف المعتزلة كان بمثابة رد فعل لبعض العقائد في زمنهم. [1]

٧- أجمعت المعتزلة علي غاية واحدة، وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات، ومتميزة عنها، وقد سلكوا في ذلك طريقين: الأول: هو نفيها صراحة، فقالوا: عالم بذاته لا بعلم، والثاني: إثباتها اسما ونفيها فعلاً، فقالوا: عالم بعلم وعلمه ذاته، وهكذا في بقية الصفات، فكان الأول متفقاً مع الثاني في نفي الصفات.

٨- كما ذهب المعتزلة إلي التنزيه المطلق، ذهبوا إلي التوحيد بين الذات والصفات، فالله ذات ووجود، وهذا الوجود يتصف بصفات، ذكرها الله في كتابه، ووصف الله بها نفسه، عالم كبير قدير سميع بصير، ويعتبر المعتزلة هذه الصفات ليست زائدة علي الذات، وإنما هي عين الذات الإلهية، فالمعتزلة لا تنكر الصفات كما يظن البعض، ولكنهم ينكرون قيامها بالذات الإلهية، وذلك خوفاً من الوقوع في الشرك الذي وقع فيه النصارى، وكان التوحيد بين الذات والصفات هو طريقهم في الخروج من هذا المأزق. وخصومهم يسمونهم المعطلة أي عطلوا أن يكون للصفات وجود متمايز،وقد ترتب علي هذا المذهب بعض المواقف العقدية، مثل نفي رؤية الله تعالي.

٨- المعتزلة لم يقتنعوا بالإيمان بالصفات من غير تفصيل، بل سلطوا عليها عقولهم، وجرؤوا علي ما لم يجرؤ عليه غيرهم، وأعطوا العقل حريته في البحث والنظر فيما يتعلق بالذات والصفات، فخاضوا فيها، ولكن حسب المعتزلة أنهم أرادوا التوحيد في أقصي صوره، فتنكبوا ولم يصلوا إلي الحقيقة كاملة كما وصل إليها الغزالي وأئمته من أهل الحق في الإسلام.

٩- أما الفلاسفة فقد ذهبوا كغيرهم إلي أن الله موجود، وكل موجود متميز عن غيره بصفاته، وأهم صفات الله الوحدانية، وتوحيده يستدعي نفي الكثرة والتركيب والجسمية عنه، ولذلك نفى الفلاسفة الصفات لتعارضها مع مبدأ التوحيد مثلهم مثل المعتزلة في هذا الشأن.

٩- ورغم أنهم ينفون الكثرة عن الله، فإنهم يقولون بدلاً من ذلك أنه عاقل ومعقول ولذيذ وملتذ ولذة، وعالم ومعلوم وعلم، وفساد هذا القول جلي وواضح، كما أن العقل يشهد بفساد قولهم، وقد عدد الإمام الغزالي شبهات كل من المعتزلة والفلاسفة وبين وهنها وضعفها.

---

١ راجع أحمد أمين/ ضحي الإسلام/ ج ٣/ ص ٧٣٧.مرجع سابق.

١٠- استيفاء الغزالي لحجج الخصوم ودحضها بحجج عقلية، وهذا يدل علي سعة معرفته بالقوم، ولا عجب في ذلك فقد سبر أغوار علومهم، ثم انقلب عليهم مفنداً شبههم.

١١- اختلاف الغزالي مع كل من المعتزلة والفلاسفة فيما يخص العلاقة بين الذات والصفات، حيث ذهب إلي أن صفات الله عبارة عن معاني، وكل واحدة من هذه الصفات غير الأخرى،العلم غير القدرة، والقدرة غير العلم، فهي من حيث المعني متعددة، وهي غير الذات، لأن الله شئ والسمع والبصر والعلم والقدرة شئ آخر.وهذه الصفات معاني قديمة زائدة علي ذاته، ولكنها قائمة بالذات، لا أنها مستقلة بعضها عن البعض الآخر.

فالله عند الغزالي عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة، ومريد بإرادة، وكان ذلك أهم ما خالف فيه الغزالي كلاً من المعتزلة والفلاسفة، حيث أنه لا معني لكلمة عالم إلا أنه ذوا علم، ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة،فذهب الغزالي إلي أن هذه الصفات قائمة بذات الله تعالي، أي أنها ليست عين الذات، ولكنها ليست غير الذات، فهي قائمة بالذات زائدة عليها وهذه الصفات أزلية، لا فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال. والغزالي في ذلك متأثر بجميع من سبقه من الأشاعرة، وبخاصة الإمام الجويني.

١٢- كان الإمام الغزالي يتوسط بين المعتزلة والحشوية والمشبهة، حيث أنه رفض التشبيه مثل المعتزلة، وأثبت الصفات المعنوية لله تعالي، والتزم حدود السلف في التنزيه، ورد الصفات إلي سبع صفات قديمة، العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وقد ذهب إلي أن الأسماء مشتقة من هذه الصفات السبع الأزلية، وأما الأسماء المشتقة من صفات أفعاله كالخالق والرازق فغير أزلية.

ونقول: أن الغزالي وإن حصر الصفات في هذه السبع إلا أنه لم ينكر شيئاً من صفات الأفعال، وذلك حتي لا يشتبه علي الناس الأمر، فيعتقدون قدم متعلقات صفات الأفعال، بمعني أن فعل التخليق يقتضي مخلوقاً، وبالتالي نسبة القدم إلي المخلوق.

١٣- لقد كان الإمام الغزالي بمؤلَفه " تهافت الفلاسفة " أقوي من أفحم كلاً من المعتزلة والفلاسفة في مسألة العلاقة بين الذات والصفات، حيث ألجمهم بعنان

من الأدلة القوية، وهو في مناقشاته معهم يعبر عن موقف علمي دقيق يشهد له الحاضرين بأفضل مما شهد له به في الماضي.

١٤- ذهب الغزالي إلي أن صفات الله سبحانه وتعالي، تعد توقيفية من جهة ما يرجع منها إلي الأسماء، غير أنها تعد توفيقية من ناحية ما يرجع منها إلي الأوصاف، فيكون الصادق منها مباح دون الكاذب.

١٥- لا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في إطلاق الأسماء والصفات علي الله، إذا ورد بذلك إذن من الشرع، كما لا خلاف بينهم في أنه لا يجوز إطلاق اسم أو وصف علي الله ورد الشرع بالمنع فيه. وإنما اختلفوا فيما لم يرد به إذن أو منع، وكان الله موصوفاً بمعناه، ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في حقه تعالي، مثل السيد والجواد.

١٦- وأخيراً يري الغزالي أنه من المستحيل أن يكون الاسم هو المسمى من حيث الحقيقة، إلا أنه أجاز القول بأن الاسم هو المسمي من حيث مفهوم الاسم ومدلوله، وهذا يعد مخالفاً لما ذهب إليه جميع أئمته من اعتبار الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية، كما أنه يخالف قول المعتزلة بأن الاسم هو التسمية.

أسأل الله أن أكون قد وفقت في عرض هذه القضية، ومناقشتها علمياً بما يفيد، وأن يوفقنا جميعاً للعلم النافع والعمل الصالح. وصلي الله علي نبينا محمد وعلي آله وصحبه أجمعين.

المراجع

١- إبراهيم مدكور / في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق / دار المعارف / مكتبة الدراسات الفلسفية.
٢- إبراهيم مصطفى ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد النجار / مجمع اللغة العربية / دار الدعوة القاهرة.
٣- ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري / العقد المذهب في طبقات حملة المذهب / تحقيق أيمن نصر الأزهر، سيد فهمي / ط أولي / دار الكتب العلمية بيروت / ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م.
٤- ابن تيمية / الفرقان بين الحق والباطل / تحقيق د. محمد العصلاني / ط أولي / مركز ابن تيمية / الرياض / ط أولي / ١٤٣٣ هـ.
٥- ابن رشد / مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام / تقديم وتحقيق د. محمود قاسم / ط الثانية / مكتبة الأنجلو المصرية / ١٩٦٤م.
٦- ابن سينا / عيون المسائل مع شرح عيون الحكمة للإمام فخر الدين الرازي / مؤسسة الصادق للطباعة والنشر / ١٤١٥ هـ.
٧- ابن طفيل / حي بن يقظان / دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع / القاهرة.
٨- أبو الحسن الأشعري / الإبانة عن أصول الديانة / تحقيق دكتورة فوقية حسين محمود / ط أولى / دار الأنصار/ جامعة عين شمس / القاهرة / ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م.
٩- أبو الحسن الأشعري / اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع / تقديم وتصحيح حموده غرابه / مطبعة مصر / ١٩٥٥م.
١٠- أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي / الانتصار والرد علي بن الراوندي الملحد / مقدمة وتحقيق د نبرج / مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة / ١٣٤٤هـ – ١٩٥٢ م.

١١- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان / وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / تحقيق إحسان عباس / ط أولي / دار صادر بيروت / ١٩٧١ م.
١٢- أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي / طبقات الشافعيين / تحقيق أحمد عمر هاشم، محمد زنهم محمد / مكتبة الثقافة الدينية / ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م.
١٣- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر / تاريخ دمشق / تحقيق عمرو بن غرامه العمروي / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع / ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م.
١٤- أبو المظفر الإسفراييني / التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين / تحقيق كمال يوسف الحوت / ط أولي / عالم الكتب / ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م.
١٥- أبو الوفا التفتازاني / علم الكلام وبعض مشكلاته / دار الثقافة للنشر والتوزيع.
١٦- أبو الوليد محمد بن رشد / تهافت التهافت / القسم الأول / تحقيق سليمان دنيا / ط أولي / دار المعارف / ١٩٦٤ م.
١٧- أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد / تفسير ما بعد الطبيعة / منتدى سور الأزبكية.
١٨- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني / الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به / تحقيق محمد زاهد الكوثري / ط الثانية / المكتبة الأزهرية للتراث / دار التوفيق النموذجية / ١٤٢١ هـ -٢٠٠٠م.
١٩- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني / التمهيد / تصحيح ونشر الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي / المكتبة الشرقية بيروت / منشورات جامعة الحكمة بغداد / ١٩٥٧ م.
٢٠- أبو حامد الغزالي / الاقتصاد في الاعتقاد / وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي / ط أولي / منشورات محمد علي بيضون / دار الكتب العلمية بيروت – لبنان / ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م.
٢١- أبو حامد الغزالي / المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى / تحقيق فضله شماده / دار المشرق / بيروت – لبنان.وطبعة أخري

بتحقيق محمد عثمان الخشت / مكتبة القرآن. وطبعة أخري تحقيق عبد الوهاب الجابي / ط أولي / قبرص / ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م.
٢٢- أبو حامد الغزالي / روضة الطالبين وعمدة السالكين / ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي / راجعها وحققها إبراهيم أمين / المكتبة التوفيقية
٢٣- أبو حامد الغزالي / قواعد العقائد / تحقيق وتعليق موسى محمد علي / ط الثانية / عالم الكتب / ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.
٢٤- أبو علي بن سينا / الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي / تحقيق سليمان دنيا / القسم الثالث الإلهيات / ط الثالثة / دار المعارف.
٢٥- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي / أصول الدين / تحقيق وتعليق أحمد شمس الدين / منشورات محمد علي بيضون / ط أولي / دار الكتب العلمية بيروت – لبنان / ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢ م.
٢٦- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي / الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم / دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت / مكتبة ابن سينا .
٢٧- أبو نصر الفارابي / آراء أهل المدينة الفاضلة / تقديم وتعليق ألبير نصري نادر / ط الثانية / دار المشرق / المطبعة الكاثوليكية / بيروت – لبنان / ١٩٨٦ م.
٢٨- أبو نصر الفارابي / عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة / ضمن كتاب رسائل فلسفية / ط أولي / مطبعة دار المعارف العثمانية / ١٣٤٩ هـ.
٢٩- أبو نصر الفارابي / فصوص الحكم مع شرح نصوص الحكم / ضمن كتاب المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي / ط أولى / مطبعة السعادة / ١٣٢٥هـ – ١٩٠٧م.
٣٠- أبو نصر الفارابي / كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات / تحقيق فوزي متري نجار / المطبعة الكاثوليكية / بيروت – لبنان / وزارة التراث القومي والثقافة.
٣١- أبو يعقوب بن إسحاق الكندي / رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول / تحقيق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريده / ط الثانية / دار الفكر العربي /

لجنة التأليف / مكتبة الخانجي / القاهرة / وطبعة مكتبة الاعتماد / ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠ م.

٣٢- أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني / الملل والنحل / تحقيق عبد الأمير مهنا / دار المعرفة / بيروت / ط أولي / ١٤١٠ هـ، وطبعة أخري تحقيق سيد كيلاني / ط الثانية / دار المعرفة / ١٣٦٥ هـ.

٣٣- أحمد أمين / ضحى الإسلام / مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة / ١٣٥١هـ- ١٩٣٣م. وطبعة مكتبة النهضة المصرية / ط السابعة.

٣٤- أحمد علي زهرة / الكلام والفلسفة عند الخوارج والمعتزلة / ط أولي / نينوي للدراسات والنشر والتوزيع / ٢٠٠٤ م.

٣٥- أحمد محمود صبحي / في علم الكلام " دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين " / ط الخامسة / دار النهضة العربية / ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.

٣٦- أحمد مختار عبد الحميد /معجم اللغة العربية المعاصرة / ط أولى / عالم الكتب /١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

٣٧- الإمام أبو حامد الغزالي / قواعد العقائد في التوحيد / دراسة نصية للدكتور محمد عقيل بن علي المهدلي / ط الثانية / دار الحديث للنشر والتوزيع القاهرة.

٣٨- الإمام أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي / الفصل في الملل والأهواء والنحل / تحقيق يوسف البقاعي / دار إحياء التراث العربي / بيروت – لبنان

٣٩- الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري / مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين / تصحيح هلموت ريتر / دار النشر كلاوس شقارتس فرلاغ/ برلين / ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٠م. وطبعة أخري بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد / ط أولي / مكتبة النهضة المصرية / ١٣٦٩ هـ – ١٩٥٠ م.

٤٠- الإمام أبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي / التنبيه والرد علي أهل الأهواء والبدع / قدم له وعلق عليه محمد زاهد الحسن الكوثري / ١٣٨٨ه – ١٩٦٨ م / مكتبة المثني ومكتبة المعارف.

٤١- الإمام الأكبر محمود شلتوت / الإسلام عقيدة وشريعة / دار الشروق.

٤٢- الإمام الغزالي / تهافت الفلاسفة / تحقيق وتقديم سليمان دنيا / ط السادسة، وط الثامنة / دار المعارف / ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م.
٤٣- تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي / طبقات الشافعية الكبرى / تحقيق محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو / ط الثانية / دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٢هـ.
٤٤- تقي الدين أبو العباس بن محمد بن تيمية / منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة القدرية / تحقيق محمد رشاد سالم / ط أولي / منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية / ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.
٤٥- تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي / المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار / ط أولي / دار الكتب العلمية / ١٤١٠ ه. وطبعة أخري وضع هوامشها خليل المنصور / ط أولي / دار الكتب العلمية بيروت لبنان / ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م.
٤٦- جلال محمد موسي / نشأة الأشعرية وتطورها / دار الكتاب اللبناني بيروت / ١٩٨٢ م.
٤٧- جمال الدين ابن نباته المصري / سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون / تحقيق أبو الفضل إبراهيم / دارا لفكر العربي.
٤٨- جمال الدين القاسمي / تاريخ الجهمية والمعتزلة / ط أولي / مؤسسة الرسالة / ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩ م.
٤٩- جميل صليبا / المعجم الفلسفي / دار الكتاب اللبناني / ١٩٨٢م.
٥٠- جميل صليبا / تاريخ الفلسفة العربية / الشركة العالمية للكتاب / دار الكتاب العالمي / الدار الإفريقية العربية / ١٩٨٩ م.
٥١- حجة الإسلام الغزالي / المنقذ من الضلال / بقلم عبد الحليم محمود / ط الثالثة / مكتبة الأنجلو المصرية / ١٩٦٢ م.
٥٢- حربي عباس عطيتوا / مختارات في نصوص الفلسفة الإسلامية / دار المعرفة الجامعية / ١٩٩٤ م.
٥٣- حسين مروة / النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية / القسم الثاني / ط ١٩٧٨م
٥٤- حنا الفاخوري، خليل الجر / تاريخ الفلسفة العربية " الفلسفة العربية في الشرق والغرب " / ط الثالثة / دار الجيل بيروت / ١٩٩٣ م.

٥٥- رضا سعادة / مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلي الطوسي والخواجة زاده / ط أولي / دار الفكر اللبناني / ١٩٩٠م.
٥٦- زهدي جارالله / المعتزلة / ط المؤسسة العربية بيروت / ١٤١٠ ه.
٥٧- زين الدين محمد عبد الرؤف المناوي / التوقيف علي مهمات التعريف / ط أولي / عالم الكتب / ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م.
٥٨- سعد الدين التفتازاني / شرح العقائد النفسية / تحقيق أحمد حجازي السقا / ط أولي / مكتبة الكليات الأزهرية / ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧ م.
٥٩- سليمان الفص / موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة / دار العاصمة للنشر والتوزيع.
٦٠- سمش الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية / أعلام الموقعين عن رب العالمين / رتبه وضبطه محمد عبد السلام إبراهيم / دار الكتب العلمية / بيروت – لبنان / ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م.
٦١- السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي / التعريفات / وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل / منشورات محمد علي بيضون / ط الثانية / دار الكتب العلمية / بيروت – لبنان ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٠م، وطبعة أخري بتحقيق محمد صديق المنشاوي / دار الفضيلة.
٦٢- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني / شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي / دار الكتب العلمية.
٦٣- سيد مرتضي بن داعي حسني رازي / تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام / تصحيح عباس إقبال / مطبعة مجلس / طهران / ١٣١٣هـ.
٦٤- سيف الدين الآمدي / أبكار الأفكار في أصول الدين / تحقيق أحمد محمد المهدي / ط الثانية / مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة / مركز تحقيق التراث / ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م.
٦٥- سيف الدين الآمدي / المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين / تحقيق وتقديم حسن محمود الشافعي / ط الثانية / مكتبة وهبة / ١٤١٣هـ – ١٩٩٣ م.

٦٦- الشريف المرتضي علي بن الحسين الموسوي العلوي / أمالي المرتضي غرر الفوائد ودرر القلائد / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / مكتبة د. مروان العطية / ط أولي / دار إحياء الكتب العربية / ١٣٧٣هـ ــ ١٩٥٤ م.
٦٧- عادل العوا / المعتزلة والفكر الحر / ط أولي / الأهالي للطباعة والنشر.
٦٨- عاطف العراقي / المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد / ط الثانية / دار المعارف / ١٩٨٤ م.
٦٩- عاطف العراقي / الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل / ط الرابعة / دار المعارف / ١٩٨٥ م.
٧٠- عبد الجبار الهمذاني / الأصول الخمسة / تحقيق فيصل بدير عون / ط أولي / مطبوعات جامعة الكويت / ١٩٩٨ م.
٧١- عبد الجبار بن أحمد / شرح الأصول الخمسة / تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم / حققه وقدم له عبد الكريم عثمان / ط الثالثة / مكتبة وهبة / ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م.
٧٢- عبد الرحمن بدوي / مذاهب الإسلاميين / دار العلم للملايين / بيروت / ١٩٩٧
٧٣- عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة / ط أولي / المؤسسة العربية للنشر والتوزيع / ١٩٨٤ م.
٧٤- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي / الفرق بين الفرق / تحقيق محي الدين عبد الحميد / المكتبة العصرية / صيدا بيروت / ١٤١٦ هـ ــ ١٩٩٥ م.
٧٥- عبد الكريم الشهرستاني / نهاية الإقدام في علم الكلام / حرره وصححه الفرد جيوم.
٧٦- عبد الملك الجويني إمام الحرمين أبو المعالي / الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد / تحقيق محمد يوسف موسي، وعلي عبد المنعم عبد الحميد / مكتبة الخانجي / جامعة الأزهر للنشر والتوزيع / ١٣٦٩ هـ ــ ١٩٥٠ م.

٧٧- عبد الملك الجويني إمام الحرمين أبو المعالي / الشامل في أصول الدين / تحقيق علي سامي النشار، سهير محمد مختار، فيصل بدير عون / منشأة المعارف / مكتبة علم أصول الدين.
٧٨- عبد الملك الجويني إمام الحرمين أبو المعالي / لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة / تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود / مراجعة محمود الخضيري / ط الثانية / عالم الكتب / ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م.
٧٩- العلامة عبد الرحمن بن خلدون / المقدمة / المطبعة الشرقية.
٨٠- علي سامي النشار / نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / ط التاسعة / دار المعارف
٨١- عمر رضا كحالة / معجم المؤلفين / ط أولي / مؤسسة الرسالة بيروت / ١٤١٤هـ – ١٩٩٣ م.
٨٢- عواد المعتق / المعتزلة وأصولهم الخمسة /ط الرابعة / مكتبة الرشد / الرياض / ١٤٢١ هـ.
٨٣- فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي / محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين / تلخيص نصير الدين الطوسي / مراجعة طه عبد الرؤف سعد / مكتبة الكليات الأزهرية
٨٤- فيصل بدير عون / الفلسفة الإسلامية في المشرق / دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة / ١٩٨٠م.
٨٥- كتاب الكندي إلي المعتصم بالله في الفلسفة الأولي / تقديم وتحقيق أحمد فؤاد الأهواني / ط أولي / دار إحياء الكتب العربية / ١٣٦٧هـ – ١٩٦٨م.
٨٦- مانع بن حماد الجهني / الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة / ط الثالثة / دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.
٨٧- محمد إبراهيم الفيومي / المعتزلة تكوين العقل العربي / ط أولي / دار الفكر العربي / القاهرة / ١٤٢٣هـ.
٨٨- محمد إبراهيم الفيومي / المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار / ط أولي / دار الفكر العربي / ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م.

٨٩- محمد بن الطيب الباقلاني / تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل / تحقيق عماد الدين أحمد حيدر / مؤسسة الكتب الثقافية / ١٤٠٧ هـ.
٩٠- محمد بن صالح بن عثيمين / القواعد المثلي في صفات الله وأسمائه الحسنى / تحقيق أشرف عبد المقصود عبد الرحيم / ط الثانية / مؤسسة السنة ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.
٩١- محمد خليفة علي التميمي / الصفات الإلهية. تعريفها. وأقسامها / ط أولي / أضواء السلف / ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠٢ م.
٩٢- محمد سيد أحمد المسير / الإلهيات / دار الاعتصام / ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م.
٩٣- محمد عاطف العراقي / ثورة العقل في الفلسفة العربية / ط الرابعة / دار المعارف / ١٩٧٨م.
٩٤- محمد عاطف العراقي / دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق / ط الثالثة / دار المعارف ١٩٧٣ م.
٩٥- محمد عبد الهادي أبو ريدة / إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية / لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٩٦- مصطفي عبد الرازق / تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / لجنة التأليف والترجمة والنشر / ١٣٦٣ هـ – ١٩٤٤ م القاهرة.
٩٧- المعجم الفلسفي /مجمع اللغة العربية / الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية / ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م.
٩٨- يحي هويدي / دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية / دار الثقافة للطباعة والنشر.