الوحدانية بين المتكلمين وفلاسفة الفيض

إعـــداد

د/ عواد محمود عواد سالم

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة :

الحمد لله الذي خلق فسوى وقدر فهدى، تفضل علينا بنعمتي الإيجاد والإمداد، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعـــد:

فإن ثقافتنا الإسلامية النظرية ذاخرة بالكنوز المعرفية المتنوعة، التي يجد فيها كل راغب للمعرفة ما يشبع نهمه، ومن بين فروع ثقافتنا الإسلامية يبرز التراث الكلامي والفلسفي فى منطقة متميزة، وهى تلك المنطقة العقلية التى يعتمد البحث فيها على التجرد الذهني والتأمل العقلي الحر، ونتيجة لهذا المنهج العقلاني أثيرت قضايا كانت محل خلاف بين العقليين والنصيين، ولندع هذه المعارك الفكرية بين النصيين والعقليين الآن، ولنتجه إلى أهل العقل وأتباع المنهج العقلي لنرى هل كان كلهم فى استعمال العقل على قدم المساواة ؟

وبإزاء هذا التساؤل: نقول لم يكن أهل المنهج العقلي على قدم المساواة، وهم متفاوتون على طوائف :

١ ـ طائفة اعتدلت فى تعقلها، وأدركوا أن العقل مهما علا فلن يجاوز قدره، ولن يخرج عن عجزه فى الكثير من المواطن وعن قصوره عن إدراك بعض المطالب ؛ فلابد له من هاد يهديه ومرشد يرشده، هذا المرشد هو الشرع ؛ ولذا فقد زاوج هؤلاء بين العقل والنقل وسلموا للنقل أعنة الأمور، وهؤلاء هم متكلموا أهل السنة.

٢ ـ طائفة أخذت بالعقل والنقل، ولكنهم جعلوا القيادة للعقل ودور النص يقتصر على تعضيد ومؤازرة العقل، وهؤلاء هم المعتزلة.

٣ـ طائفة التزمت التزاماً تاماً بالمنهج العقلى، وبحثت القضايا بحثاً عقلياً حراً لم يتقيدوا فيه بنقل، وهم الفلاسفة، وهؤلاء لجمعهم بين الإعجاب بفلسفة أرسطو وتدينهم بحثوا القضايا الدينية واضعين نصب أعينهم التوفيق بين مقررات الدين الإسلامى وفلسفة أرسطو.

ونتيجة لذلك برزت كثير من القضايا الغريبة على الثقافة الإسلامية، وهذه القضايا تولدت من بحث القضايا العقدية بطريقة فلسفية موغلة فى التعقل، وقضية الوحدانية من أوفر القضايا العقدية حظاً من الاهتمام والعناية، ونظراً لكون عقيدة التوحيد أصل الدين، وهى المقصد الأهم من دعوة الرسل فقد بحثها المتكلمون والفلاسفة على السواء، وكان لكلٍ طريقته الخاصة فى الاستدلال عليها، ونظراً لاختلاف الفريقين فى منهج إثبات الوحدانية والأصول التى انبنى عليها منهج كل منهما، فقد اتخذت قضية الاستدلال على الوحدانية طابعين مختلفين:

١ ـ طابع دينى: وهذا ظاهر عند المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة، فقد كان كل هدفهم من قضية الوحدانية إقامة الأدلة النقلية عليها من باب التدعيم لنصوص الوحدانية والتصدى للمخالفين فيها من الثنوية والنصارى والصابئة.

٢ ـ طابع فلسفى: وهذا الطابع ظاهر عند فلاسفة المسلمين ـ لاسيما الفارابى وابن سينا ـ الذين تناولوا الوحدانية، ورتبوا على إثباتها القول بنظرية الفيض لتفسير قضية الخلق، ووجود العالم الكثيرعن الواحد.

وهكذا فقد كانت الوحدانية من القضايا الخلافية بين المتكلمين والفلاسفة، لا من جهة أصلها، ولكن من جهة طريقة الاستدلال عليها، وما ترتب عليها، ونظراً لتعدد مذاهب فلاسفة الإسلام فى تلك القضية، فقد ركزت على رأى الفارابى وابن سينا فقط لما لهما من أفكار أثارت خلافاً وجدلاً، وقد سطرت ـ بعون الله وتوفيقه ـ هذه الوريقات لطرح هذه القضية،

وقد رتبتها على مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة:

١ ـ المبحث الأول عقيدة التوحيد

٢ ـ المبحث الثانى: طريقة المتكلمين فى الاستدلال على الوحدانية

٣ ـ المبحث الثالث: أدلة الفلاسفة على الوحدانية.

٤ ـ المبحث الرابع نظرية الفيض عند الفلاسفة.

المبحث الأول: عقيدة التوحيد وصفة الوحدانية

ماهية التوحيد:

التوحيد هو إفراد المعبود بالعبادة والتأليه والتقديس، واعتقاد وحدانيته وتفرده فى ذاته وصفاته وأفعاله، والتوحيد بهذا المعنى من أهم مقاصد الأديان عامة، والإسلام بصفة خاصة إن لم يكن أهمها على الاطلاق ؛ لأن معظم الناس كانوا مشركين لما جاء الإسلام، قال تعالى ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [سورة يوسف آية: ١٠٦]، وكذلك حكى القرآن الكريم عن عقيدتهم، وبين أنهم لم يجحدوا وجود الخالق، وإنما أثبتوه لكنهم أشركوا معه غيره، قال تعالى ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [سورة الزمر آية: ٣٨]، ولكنهم اتخذوا الأصنام وسيلة إلى الله تقربهم إليه زلفى، قال تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ [سورة الزمر آية: ٣]

وكذلك كان الشرك دين كل الطوائف التى جاء الإسلام عليها، فالنصارى واليهود على اتخاذ أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، والصابئة والمجوس وسائر الثنوية على اتخاذ الاثنين الأزليين، وإثبات إلهى الخير والشر.

ولم تكن الأمم السابقة أحسن حالاً، فقد شاع الشرك بينهم، واتخذ صوراً وألواناً شتى، ولذلك نجد أن الدعوة التى تواتر عليها كل الرسل هى إفراد المعبود بالعبادة وإثبات التوحيد، ثم يشرعون بعد ذلك فى بلاغ الرسالة الخاصة، ولقد حكى القرآن الكريم دعوة الرسل إلى أقوامهم مصدرة بقوله تعالى ﴿ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾، وهذا يجعلنا نقرر أن التوحيد كان هو معركة الرسل الأساسية فى مهامهم البلاغية، فالرسل ما أتوا ليعلمونا وجود الله تعالى، وإنما أتوا ليعلمونا التوحيد، قال تعالى ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [سورة محمد آية: ١٩]،

والخلق إنما أشركوا بعد إثباتهم لوجود الله، أشركوا باثباتهم لذات أخرى، أو بوصفه تعالى بما لا يليق به، أو نفوا عنه صفات الكمال. (١)

أما الآيات التى يظن أنها جاءت لإثبات الوجود فليست من ذلك فى قليل ولا كثير، إنها تبين عظمة الله وجلاله وهيمنته على كل العالم، لا يعزب عنه مثقال ذرة (٢)

التوحيد فطرة الإنسان:

إذن: عقيدة التوحيد مركوزة فى الفطرة السليمة، فالفطرة السليمة تجعل فى يقين الإنسان إيماناً عميقاً بأنه يدين بوجوده وحياته إلى مصدر واحد لا يمكن أن يتعدد، فالإنسان بكل ما فيه من شعور ووجدان وتعقل وعناصر مادية وغيرها لا يمكن أن ينظر إلى نفسه على أساس أنه متعدد المصادر، بمعنى: أن موجداً أوجد روحه، وآخر أوجد عقله، وثالث أوجد شعوره ووجدانه، وهكذا فعقيدة التوحيد عقيدة فطرية يستطيع كل إنسان أن يدركها بالتأمل فى نفسه، ولا يتشكك فيها(٣)

وبالرغم من أن عقيدة التوحيد فطرة فى الأنفس، وتشهد بها الآيات المبثوثة فى الآفاق، ولايمكن أن نفسر وجودنا ووجود ما حولنا إلا على أساسها، إلا أننا وجدنا من خالف فطرته، وسبح ضد تيار غريزته، فأثبت آلهة أخرى مع الله تعالى، وقد حاول هؤلاء التوفيق بين ما فُطر عليه من التوجه إلى إله واحد وبين ماتنزع إليه نفوسهم الأمارة بالسوء، فأخذوا يتلمسون لأنفسهم الأعذار والتأويلات:

---

(١) راجع:اليواقيت والجواهر للشعرانى ص٥٣ ط أولى بيروت ١٩٩٨

(٢) راجع: التفكير الفلسفى فى الإسلام د/ عبد الحليم محمود ص ٣٨ ط رابعة ١٩٧٧، وعقيدتنا د/ محمد ربيع جوهرى ١/ ٤٦، ٤٧ ط مكتبة الإيمان بالقاهرة

(٣) راجع: العقيدة وبناء الإنسان د/ عبد الفتاح بركة ص ٢٣، ط دار التراث الإسلامى - بدون

فتارة يدعون أنها تقربهم إلى الله، فهى الوسيط بينهم وبين الخالق، ومع ذلك لم يدع أحدهم أن هذه الآلهة لها فعل أو تصرف فى الكون بأن تخلق أو ترزق أو تنفع أو تضر، فكل من أثبت الألوهية لغير الله دعواه زائفة، فإنه لم يدع الألوهية للغير لكونه يفعل فعل الآلهة، ولكنها دعوى فحسب، وأنى يستويان ؟ ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة النحل آية: ١٧]، وهذا الادعاء الوهمى أفسد حياة من أشرك، فقد أنفق حياته فى عبادة وتقديس ما لا يغنى عنه من الله شيئاً، فهؤلاء قدموا الولاء لمن لا يستحق، قدموه للذين لا يملكون موتاً ولاحياة ولانشوراً، وغفلوا عن العرفان بالفضل لأهله، فذهبت أعمالهم هباءاً منثوراً، وضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، فهؤلاء راغموا فطرتهم حيث عبدوا من لا يستحق، وهووا بأنفسهم، وحطوا من كرامتهم بعبادة هذه المعبودات الزائفة. (١)

التوحيد دعوة الرسل أجمعين:

الميل إلى التوحيد ـ كما رأينا ـ فطرة فى النفوس وترشد إليه الآيات الكونية، ومع هذا فالأوهام والخرافات وأثر البيئة والتنشئة كل ذلك قد يلوث هذه الفطرة، ويعكر صفوها ؛ ولذلك كانت من رحمة الله وحكمته أنه لم يترك الإنسان عبثاً، ولم يدعه هملاً، بل أرسل إليه رسلاً مبشرين ومنذرين، يصححون مسار الفطر ويقومون انحرافها، ويأخذون بأيدى البشر إلى طريق التوحيد بعدما ضلوا.

فجاء كل رسل الله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ داعين إلى التوحيد، رافعين لواءه، قال تعالى ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٥]، وقد بذلت رسل الله كل الجهد فى الدعوة إلى هذه العقيدة، ودعوا إلى ترسيخها بكل سبيل ؛ لأن عقيدة التوحيد هى أساس العقائد، " فهى التى تجمع الإنسان ومداركه وجميع ملكاته العقلية والنفسية والروحية والبدنية على الإله الواحد، فلا ينزع إلى الأوهام، ولايتمزق بين الخيالات، ولا تجتذبه

(١) راجع: العقيدة وبناء الإنسان ص٢٤

أنواع المغريات بين أطراف اليمين واليسار، فيسير على غير هدى، ويسعى إلى غير غاية، ويفقد قيمته فى النهاية " (١)

منهج القرآن فى الدعوة إلى التوحيد:

إذا كانت الدعوة إلى التوحيد هى دعوة الأنبياء جميعاً، فإن القرآن الكريم بوصفه الكتاب المهيمن على كل ما سواه من الكتب قد سلك فى هذه الدعوة مسلكاً متميزاً يقوم على جانبين:

أ ـ جانب تقريرى: أى يقرر عقيدة التوحيد، وقد يكون هذا التقرير على سبيل الإخبار كقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [سورة آل عمران آية: ٢]، أو على سبيل الأمر للنبى ولغيره كقوله تعالى ﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص آية: ١]، وقوله ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [سورة محمد آية: ١٩]

ب ـ جانب دفاعى: أى يدافع عن عقيدة التوحيد، ويرد على المخالفين، فقد ناقش القرآن عقيدة الشرك، وبين أن القول بالشرك يلزم عنه فساد العالم، ومعنى الفساد هو عدم التكون والوجود أصلاً، قال تعالى ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [سورة االأنبياء آية: ٢٢]، وقد استنبط المتكلمون من هذه الآية ما يسمى ببرهان التمانع. (٢)

وكذلك ناقش القرآن أصناف المشركين، وفند مقالاتهم، فناقش الصابئة والمنجمين وعبدة الأوثان، كما ناقش أهل الكتاب، ونعى عليهم جحودهم، فأنكر على اليهود قولهم: عزير ابن الله، وأنكر على النصارى قولهم: المسيح ابن الله، واعتبر هذا القول مضاهياً لقول الذين كفروا من قبل، قال تعالى ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ

(١) السابق ص ٢٧ وراجع مدخل لدراسة علم الكلام د / محمد صالح محمد ص ٣١ ط أولى دار قباء بالقاهرة ٢٠٠١

(٢) راجع: اللمع ص ٢٢، وشرح العقائد النسفية.للسعد ١ / ٨٩ (مجموعة الحواشى البهية) ط كردستان العلمية، حاشية الدسوقى على أم البراهين ص١٦٣ ط أخيرة ـ الحلبى ١٩٣٩

عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ [سورة التوبة آية: ٣٠].

وقد ساق القرآن الكريم كل ما يتعلق بعقيدة التوحيد ـ وبالعقائد عموماً ـ تقريراً ونقداً فى سهولة ويسر، ولعل هذا المنهج القرآنى وسلاسته هو الذى جعل ابن رشد يقلل من قيمة مناهج المتكلمين والفلاسفة فى الاستدلال على العقائد. (١)

رسولنا وعقيدة التوحيد:

أما عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقد وضع عقيدة التوحيد فى صورتها النهائية التى كانت عليها منذ أن خلق الله آدم، وضعها فى صورتها النقية بعدما أزال عنها شوائب التحريفات البشرية التى ألصقها بها المنحرفون عن مناهج الرسل والأنبياء السابقين، وليس بغريب أن نرى كل هذه الاهتمام بهذه العقيدة ؛ إذ إنها هى محور العقائد وعماد الأمر، وهى سارية فى كل مبادئ الدين كسريان الماء فى العود الأخضر بحيث تصبغ المؤمن بصبغتها الشاملة، فتوجه فكره وسلوكه وعواطفه، وتطبعه بطابع العبودية الخالصة لله، فلا يسلم أمره إلا له، ولا يسأل إلا هو، ولا يرضى أن يخلع صفة الألوهية على غيره. (٢)

هذا عن عقيدة التوحيد كمعتقد، ماذا عن الوحدانية كصفة لله تعالى، وكموضوع من موضوعات علم الكلام ؟

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص٤٥، والمدرسة السلفية د / محمد عبد الستار نصار ص ١٤

(٢) العقيدة وبناء الانسان ٢٩، وراجع خلاصة علم الكلام د/ عبد الهادى الفضلى ص ٨١، ط دار المؤرخ العربى، طبعة ثانية ١٩٩٣

مفهوم الوحدانية عند متكلمى أهل السنة:

الوحدانية: من التنزيهات، وهذا القسم يسميه علماء علم الكلام بالسلوب، أو الصفات السلبية، وهى التى تنفى عن موصوفها ما لا يليق به [١]

وتأتى هذه التنزيهات فى صدر الكلام عن الصفات كنوع من التخلية للذات عما لا يليق بجلاله تعالى، ثم تأتى بعدها الصفات الثبوتية لتمثل جانب التحلية والوصف، والتخلية مقدمة على التحلية، وفى هذا موافقة للقلرآن الكريم، قال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى آية: ١١]، فقد قدم نفى المثلية، وهوتنزيه على السمع والبصر، وهما صفتان وجوديتان. [٢]

فالوحدانية من هذا النوع من الصفات، فهى تنزه الله عن التعدد، والتعدد الذى تنفيه الوحدانية من الله تعالى ليس قاصراً فقط على تعدد الذات، وإنما هو أشمل وأكمل من ذلك، ويتضح هذا من خلال تعريف المتكلمين لها.

فالوحدانية عندهم تعنى: التفرد المطلق فى الذات وفى الصفات وفى الأفعال، وهى بهذا المعنى متضمنة جوانب ثلاثة: ـ

أ ـ وحدانية الذات ب ـ وحدانية الصفات ج ـ وحدانية الأفعال

وهذه الجوانب الثلاثة تنفى عن الله تعالى الكموم الخمسة، وبيان ذلك كما يلى:

أ ـ وحدانية الذات: تنفى عن الله أمرين: ـ

(١) وقد حكى الآمدى فيها خلافاً، فذكر أن البعض يرجعها إلى صفة نفسية غير معللة، ويرجعها أبوهاشم الجبائى إلى نفى ما عدا الموجود الفرد، وحكى فيها الجوينى نفس الخلاف وذكر قولاً يقضى بأن الوحدانية معنى زائد وحكم بشذوذه. راجع: الأبكار ٩١/٢، والشامل ١٧١

(٢) راجع: حاشية الأمير على جوهرة التوحيد ص ٦٤

أولهما: وجود ذات تشابه ذاته تعالى، وهذا يسمى بالكم المنفصل فى الذات، فالذات الأخرى هى كم وعدد، وهى منفصلة عن ذاته تعالى، ولذا ناسب أن تسمى بالكم المنفصل فى الذات.

ثانيهما: تركب ذاته من أجزاء، وهذا يسمى بالكم المتصل فى الذات، فالأجزاء ـ على فرضها ـ كم، وهى متصلة بالذات ؛ ولذا ناسب أن تسمى بالكم المتصل فى الذات.

ب ـ أما وحدانية الصفات: فتنفى عن صفاته أمرين:

أولهما: أن تكون له صفتان من جنس واحد: كقدرتين وعلمين وإرادتين، وهذا يسمى بالكم المتصل فى الصفات ؛ لإن الصفات التى تعددت من جنس واحد هى لموصوف واحد، فكانت متصلة بذاته ؛ ولذا سميت بالكم المتصل فى الصفات.

ولعل من قال بإثبات اليدين والعينين على المعنى الذى جاءت به اللغة ـ بجانب شائبة التشبيه والتجسيم التى لحقته ـ يتناقض قوله مع وحدانية الصفات، فإثبات الصفتين اللتين هما من جنس واحد إثبات لكم متصل فى الصفات، وهو مخالف لمعنى الوحدانية الشامل.

ثانيهما: أن يكون لغير الله صفات تشبه صفاته تعالى، وهى تسمى بالكم المنفصل فى الصفات، فغيره منفصل عنه، وصفات غيره كذلك، فالقول بصفات لغيره تشبه صفاته هى إثبات لكم منفصل فى الصفات، ووحدانية الصفات تنفيه.

ج ـ وحدانية الأفعال: ومعناها: عدم مشاركة غير الله له فى فعل من أفعاله الخاصة كالرزق والإحياء والإماتة، وقد وسع علماء الأشاعرة دائرة وحدانية الأفعال، ففسروها بأنها تعنى أن لا يكون لغير الله فعل من أفعاله على وجه

الإيجاد، فالله هوالموجد وحده، وهو الفاعل وحده، وأما ما ينسب للعباد من أفعال فهى على جهة الكسب والاختيار لا على جهة الاختراع والإيجاد [١]

الله خالق كل شئ وحده... سبحانه وبه العباد مكلفة

خير وشر ليس يخلق غيره.... إياهما هذه طريقة مزلفة [٢]

ووحدانية الأفعال بهذا المعنى تنفى عن الله تعالى الكم المنفصل فى الأفعال، وهو أن يكون لغيره فعل من أفعاله الخاصة أو يكون لغيره فعل أصلاً على الحقيقة.

وأما الكم المتصل فى الأفعال فليس بممتنع بل هو واقع، فلله تعالى أفعال كثيرة من خلق ورزق وإحياء وإماتة وغيرها. [٣]

فالوحدانية إذن معناها أشمل، ودلالتها أوسع من مجرد نفى الشريك والشبيه، بل تتعدى ذلك لتنفى الكموم الخمسة السابقة، وبنفيها يثبت التفرد فى الذات، والأحدية التى تعنى عدم التركب فى الذات، وتثبت وحدة الصفات، وتنتفى المماثلة فيها،، وكذا يثبت كون الله هو الفاعل وحده على الحقيقة [٤]

وقد جعل إمام الحرمين مفهوم الوحدانية أصلاً فى نفى التركب فى الذات، ويلزم عنه نفى المثيل مطلقاً، يقول فى الإرشاد: " البارى سبحانه وتعالى واحد، والواحد فى اصطلاح الأصوليين: الشئ الذى لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشئ لوقع الاكتفاء بذلك، والرب سبحانه وتعالى موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض والانقسام، وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثيل له ولا نظير "[٥]

---

(١) راجع: تحفة المريد ص ٦٦، وحاشية الدسوقى على السنوسية ١٥٩، وحاشية البيجورى على السنوسية ١٨،١٩ ط الحلبى ط ٣ / ١٩٥٥

(٢) الطبقات ٣٨٣/٣

(٣) راجع: حاشية البيجورى على جوهرة التوحيد ص ١١٤ ط دار السلام

(٤) شرح المعالم ٤٦٤

(٥) الإرشاد ٢٦

وقد تعقب الآمدى هذا المفهوم فضعفه واعتبر أن الواحد قد يطلق على القابل للانقسام باعتبار اختصاصه بصفات لا يشاركه فيها غيره، كما يقال فلان واحد عصره ولا مثيل له فى صفاته. (١)

ولا يبعد أن يكون كلام إمام الحرمين مفيداً للوحدانية الشاملة النافية للكموم الخمسة، فقد عبر عنها بنفى المثيل مطلقاً، وهذا النفى يتناول نفى المثيل فى الذات، وفى الصفات، وفى الأفعال، وأما تفسيره للوحدانية بمعنى عدم التركب: فهو من باب الاهتمام بشأنها تأسياً بالقرآن الكريم فى قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾، فقد أفرد الأحدية اهتماماً بشأنها، ثم أثبت الوحدانية بقوله ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ والوحدانية ـ كموضوع ـ أشرف مباحث علم الكلام ؛ ولذا سمى هذا العلم باسم علم التوحيد تسمية للشئ باسم أشرف أجزائه.

ولذلك فقد اهتم بها المتكلمون والفلاسفة اهتماماً بالغاً، وتنوعت على هذا المطلب العظيم أدلتهم، وشغل هذا المطلب فى مؤلفاتهم حيزاً كبيراً، وفيما يلى بيان لطرق الاستدلال على الوحدانية بين المتكلمين والفلاسفة.

(١) راجع: الأبكار ٨٩/٢

المبحث الثانى: منهج المتكلمين فى الاستدلال على الوحدانية

أولاً: أدلة الوحدانية عند أهل السنة:

الغالب فى أدلة أهل السنة على الوحدانية هو الاستدلال على نفى ذات أخرى تشارك ذات الله تعالى ؛ إذ إن الاستدلال على نفى التركيب فى الذات له موضع آخر، وهو بيان أن الله سبحانه ليس بجسم ؛ لأن التركب يعود إلى الجسمية وقابلية الانقسام، فنفى الجسمية نفى للتركيب.

وأما الاستدلال على وحدانية الصفات: فمحله الكلام فى وحدة الصفات، وكونه تعالى ليس مماثلاً للحوادث، وكذلك وحدانية الأفعال بحثها متكلمو أهل السنة فى إطار الحديث عن أفعاله تعالى، فلكل جزئية من جزئيات الوحدانية الشاملة بحث آخر وموضع آخر.(١)

فالمقصود بالبحث هنا هو أدلة أهل السنة على نفى ذات أخرى تشارك ذاته تعالى:

إذا تمهد ذلك نقول: انقسمت أدلة أهل السنة على الوحدانية إلى قسمين: ـ

أ ـ أدلة سمعية (نقلية) ب ـ أدلة عقلية

أولاً: الأدلة العقلية:

المسلك الأول: برهان التمانع : وهو أجل وأشهر الأدلة على وحدانيته تعالى، وهذا الدليل مرده إلى قوله تعالى ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾، وعلى هذا الدليل اعتمد أكثر الأئمة، وهو دليل برهانى يفيد القطع لاستناده إلى مقدمات ضرورية على ما سيأتى تفصيله.

وعلى الجانب المقابل يرى (عمر النسفى) مؤلف العقيدة النسفية وشارحها (السعد التفتازانى) أن هذا الدليل (إقناعى) أى يفيد الظن لا القطع ؛ لأن معنى

(١) راجع: تحفة المريد ص ١١٤

الفساد هواختلال نظام العالم بعد وجوده، أما لوقلنا: إن الفساد هو عدم التكون والوجود فالدليل قطعى بلا خلاف. (١)

تقرير برهان التمانع والتوارد: وتقريره كما يلى:

لو قدرنا وجود إلهين تامى القدرة والإرادة لما وجد شئ من العالم، لكن عدم وجود شئ من العالم باطل بالمشاهدة، فما أدى إليه ــ وهو التعدد ــ باطل، وإذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية.

بيان ملازمة عدم وجود العالم لفرض وجود إلهين:

لو وجد إلهين تامى القدرة والإرادة والعلم، فإما أن يتفقا أو يختلفا، والأقرب فى حكم العادة أنهما سيختلفان، وأما العقل فيفرض الحالتين أى: الاختلاف والاتفاق، ومن هنا كان لهذا الدليل فى حكم العقل جهتين:

١ ـ جهة التمانع: ومعناها الاختلاف والتناقض.

فعلى فرض وجود إلهين مختلفين ـ وهما تامى الألوهية ـ وقدرنا أن أحدهما أراد تحريك جسم وأراد الآخر تسكينه، أو أراد أحدهما موت شخص ما، وأراد الآخر حياته، فنحن أما الاحتمالات الآتية:

١ ـ أن يحصل مرادهما معاً: فيلزم عليه اجتماع النقيضين، وهو محال وفاقاً.

٢ـ أن لا يحصل مرادهما معاً: وهو محال لما يلزم عليه من ارتفاع النقيضين، كذلك يلزم عليه أن يكون كلُ منهما عاجزاً، والعاجز لا يكون إلهاً، كما أنه يفضى إلى قدم العالم إن كان العجز قديماً ؛ لأن العجز يقتضى معجوزاً عنه، فيكون

(١) راجع: شرح السعد على النسفية ٨٩/١، وقارن: حاشية الدسوقى على أم البراهين ١٦٣

المعجوز عنه قديماً، وهو ممتنع، أو يؤدى إلى حدوث الإله إن كان العجز حادثاً[١]

٣ـ أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر: ويلزم عليه عجز الإلهين معاً، فمن لم يحصل مراده عاجز ابتداءًا، ومن حصل مراده عاجز أيضاً ؛ لأنه مماثل للعاجز، وما صدق على أحد المثلين يصدق على مثيله، فثبت أن القول بوجود إلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة فكان القول بالتعدد باطلاً [٢]

اعتراضات على برهان التمانع: وقد ورد عليه اعتراضات منها: ـ

ا ـ هذه المحالات مترتبة على اختلاف الإلهين فى الإرادة، وهو غير مسلم، فلابد أولاً من إثبات وقوع المخالفة بين الإلهين المقدرين، وهذه المخالفة تثبت بوجوه كلها ضعيفة ومنها :

أ ـ أنا لو قدرنا انفرادهما صح تعلق إرادة أحدهما بالحركة والآخر بالسكون، فلو امتنع هذا حال الاجتماع انقلب الجائز محالاً.

ب ـ أن تعلق إرادة كل منهما بالحركة أو بالسكون حالة الانفراد أزلى، فوجب القول ببقاء صحة هذا التعلق حال الاجتماع ؛ لأن الأزلى لا يزول.

ج ـ أن صحة تعلق إرادة كل منهما بالحركة أو بالسكون ثابتة لنفس الإرادة وذاتها، فلو امتنع حالة الاجتماع لزم قلب الحقائق. [٣]

وهذه الأوجه هى التى تدل على حتمية اختلاف الإلهين عند الاجتماع، وهى كلها ضعيفة رد عليها غير واحدٍ من المتكلمين، ومن أبرزهم الإمام الآمدى فى الأبكار، فقد ذكرها وفندها واحداً تلو الآخر كما يلى:

---

(١) راجع: تحفة المريد ١١٥

(٢) شرح المعالم ٤٦٧، والأربعين للرازى ٣١٣/١ ونهاية الإقدام ص ٩٢، والأبكار ٩٧ وغاية المرام ص ١٢٥

(٣) راجع: الأبكار ٩٨/٢

الرد على الوجه الأول: أن ما كان محالاً حالة الاجتماع غير ماكان جائزاً حالة الانفراد ؛ فإن الجائز هو صحة إرادة الحركة أو السكون بشرط الانفراد، ولم يزل هذا جائزاً على هذا الوجه، والمحال هو إرادة الحركة والسكون، ولكن بشرط الاجتماع.

الرد على الثانى: قولهم الأزلى لا يزول فيه نظر، فلا نسلم بامتناع زوال كل أزلى، فعدم العالم قبل وجوده كان أزلياً وقد انقطع هذا العدم بحدوث العالم.

كذلك القول بأن صحة تعلق إرادة الإله بالحركة والسكون أزلية ليس على اطلاقه وإنما هو مشروط بحالة الانفراد.

الرد على الثالث: ماذكرتموه منقوض بامتناع تعلق إرادة الإله المنفرد بالحركة والسكون معاً، فإذا كانت الإرادة ثابتة له لنفسها وذاتها فلماذا امتنع تعلق إرادته بالشئ وضده ؟ (١)

وفوق ما تقدم أورد الإمام الرازى أدلة على امتناع وقوع المخالفة بينهما ومنها:

١ـ أن لو فرضنا وجود إلهين لوجب أن يكون كل واحدٍ منهما حكيماً، والحكيم هو الذى لا يفعل إلا الأفضل والأولى، والأفضل فى كل شئ واحد، فلا يصح أن يريد كل منهما إلا الأفضل لكونه حكيماً، وإذا ثبتت حكمتهما امتنعت المخالفة.

٢ ـ إذا وجد إلهان فلا بد أن يكونا عالمين بما سيكون ومريدين له، فيلزم أن يكون المعلوم المراد واحداً، فيتفق الإلهان على الشيء الواحد، فتثبت الموافقة وتنتفى المخالفة.(٢)

إذن فمدار برهان التمانع على إثبات وقوع الخلاف بين الإلهين المقدرين، والحرف الذى تجتمع عليه الأسئلة والاعتراضات الواردة عليه تجويز وجود

(١) راجع : الأبكار ص ٢/ ٩٩ وغاية المرام ١٥٢ والشامل ١٧٤

(٢) راجع: الأربعين ٣١٤/١، والمطالب العالية ٩٢/٢

إلهين غير مختلفين، وقد أحسن الشهرستانى تصوير هذا قائلاً: " ومبنى دلالة التمانع على تحقيق الاختلاف أو تقديره، وذلك غير جائز فبطل التمسك بها. (١)

ولأجل هذه الاعتراضات حكم الآمدى على هذا الدليل بالضعف فقال: " وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم فى الإثبات مسلكين ضعيفين " ثم ذكرهما، وأولهما برهان التمانع. (٢)

ولعل العلامة السعد قد استشعر أن برهان التمانع محل اعتراضات، فحكم بأن دلالته ظنية، واعتبره دليلاً إقناعياً لا برهانياً. (٣)

على أن ورود الاعتراضات على دليل ما لا تمنع من الاعتماد عليه لا سيما إذا كانت الاعتراضات الواردة عليه مدفوعة ومردود عليها.

٢ ـ جهة التوارد: ومعناها الاتفاق.

كل ما ذكر على فرض اختلاف الإلهين، وهو المسمى بجانب التمانع، أما الجهة الأخرى وهى: تجويز الاتفاق، أو ما يسمى بالتوارد فتقريرها كما يلى: ـ

لو جاز اتفاق الإلهين على إيجاد موجود ما، فالاحتمالات العقلية هنا أربعة: ـ

١ـ أن يوجداه معاً على سبيل الترتيب بأن يوجد أحدهما شيئاً، ويوجد الآخر نفس الشئ، وهذا تحصيل للحاصل، وهو محال.

٢ ـ أن يوجداه استقلالاً، فى وقت واحد، ومن جهة واحدة، فيلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وهو محال.

٣ ـ أن يوجداه معاونة بأن يعاون كلُ منهما الآخر، فيلزم عليه احتياج كلاهما وعجزه، وهو محال فى حق الإله.

---

(١) نهاية الإقدام ٩٤

(٢) غاية المرام ص ١٥١

(٣) راجع: شرح العقائد النسفية ١/ ٨٩

٤ ـ أن يوجداه تقسيماً بأن يوجد أحدهما السماء والآخر الأرض، أو يوجد أحدهما الخير والآخر الشر، أو يوجد أحدهما الجواهر والآخر يوجد الأعراض، وهذا محال أيضاً ؛ إذ يلزم عليه عجز كلاهما واحتياجه، فلو قسمت بينهما الجواهر والأعراض لزم أن يحتاج خالق الأعراض لفعل خالق الجواهر ؛ لأن الأعراض لا توجد مستقلة عن الجواهر.

ولو قسمت بينهما السموات والأرض، فإنا نقول: هل خالق السماء يقدر على خلق الأرض أو العكس ؟ إن كان الجواب بنعم: كان وجود الآخر لا حاجة له، وأيضاً إن كان قادراً كقدرته: لم يتميز أحدهما فى القدرة عن الآخر، فيكون المقدور بين قادرين، ولا تكون نسبة المقدور إلى أحدهما أولى من نسبته إلى الآخر، وإن كان الجواب بلا كان عاجزاً، والعاجز لا يكون إلهاً. (١)

وإذا بطلت هذه الاحتمالات بطل احتمال التعدد على فرض اتفاق الإلهين وتواردهما كما بطل على فرض اختلافهما وتمانعهما، وإذا تم هذا الدليل، بطل التعدد، وثبتت الوحدانية، وهو المطلوب.

المسلك الثانى: وهو يقوم على الاستدلال على وحدانيته تعالى بآثاره، فالحس يدل على افتقار الحوادث إلى موجد تنتهى إليه ؛ لأنها كانت دائرة بين الوجود والعدم، لكن لما وجدت، وترجح الوجود على العدم اضطررنا إلى إثبات مرجح، وهو الله تعالى، فيكون واحداً ؛ لأن المستقل بالترجيح لا يكون إلا واحداً. (٢)

وقد ضعف الآمدى الاعتماد على هذا الدليل ؛ لأنه راجع إلى الحكم بنفى المدلول لعدم الدليل، وهو باطل ؛ لأن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول، إلا أن الشهرستانى تمسك بهذه الطريقة فى الاستدلال، ودافع عنها، وأرجع نقد من

(١) راجع: الاقتصاد فى الاعتقاد ٦/١ ط مكتبة الإيمان والحصون الحميدية تأليف حسين أفندى الجسر ص١٥، عقيدتنا ١٤٨/١

(٢) راجع: نهاية الإقدام ٩٣، ٩٤

انتقدها إلى عدم فهمه لها، فقال " ولقد استهزئ بهذه الطريقة من لم يدرك غورها" (١)

المسلك الثالث: لو فرضنا إلهين: لكان كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات، ونسبة المقدورات إلى كليهما سواء، فيلزم أن يكون المقدور إما:

ـ واقع بقدرتهما معاً، وهو محال ؛لأن إسناد الأثر إلى مؤثره التام يوجبه لغيره،، وكونه واجباً يمنع من إسناده إلى قدرة الثانى.

ـ أو يكون واقعاً بلا شئ منهما، وهو محال ؛ لاستحالة موجود بلا موجد، وكذلك يلزم عليه اجتماع النفى والإثبات.

ـ أو يكون واقعاً بقدرة أحدهما دون الآخر، وهو محال ؛ لأنهما متساويان، فليس أحدهما بأولى من الآخر بالاقتدار، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح.

وهذا المسلك اعتمد عليه الرازى ـ وهو قريب من شق التوارد ـ من برهان التمانع والتوارد ـ وتابعه على ذلك ابن التلمسانى الفهرى فى شرح المعالم. (٢)

المسلك الرابع : وجود الإله الواحد كافٍ فى تدبير العالم وخلقه، ووجود الثانى الزائد عليه غير معلوم لا ضرورة ولا نظراً، فلا طريقة لإثباته، فوجب الاقتصار على الإله الواحد (٣)

وقد اعتمد الإمام أبو منصور الماتريدى على أدلة يعود أغلبها إلى ملاحظة الآثار الكونية، وتعتمد على النظر فى الأنفس والآفاق، ومنها ما يلى:

. لوكان الإله أكثر من واحد: لتقلب فيهم التدبير على صور مضطربة، لكن لما سارت ظواهر العالم على نسق واحد، دل هذا على انتفاء التعدد وثبوت

(١) نهاية الإقدام ٩٦ وراجع منه ٩٧

(٢) راجع: الأربعين ٣١٧/١، ٣١٨، وشرح المعالم ٤٧١ وغاية المرام ١٥٤، والمطالب العالية ٩٧/٢

(٣) المطالب العالية ٩٨/٢

الوحدانية، فالأزمنة تتحول من صيف إلى شتاء، والنبات يسير فى مراحل نمو ثابتة، وكذلك الشمس والقمر والنجوم والكواكب تجرى لمستقر لها وفق نظام محكم متقن، كل ذلك لا يمكن إسناده لغير الواحد.

. العالم على اختلاف أجناسه وتباعد عناصره لا يتفاوت ولا يتضارب، وإذا ثبت ذلك ثبت استناد العالم إلى الواحد.

. بعض الأشياء فى العالم قد تكون ضرراً من جهة ونفعاً من جهة أخرى، والذى جعل الشئ الواحد جامعاً بين الضرر والنفع لا يكون إلا واحداً.

وكذلك الجسم الواحد الذى يجمع جواهر من حقها التنافر والتباعد، فجسم الإنسان يجمع بين البارد والحار والكثيف واللطيف، ولو تخيلنا تركها بلا تدبير لفسد الكل، فلزم القول بوجود مدبرها الواحد، فملاحظة الخلق وما فيه من إحكام وتدبير على اختلاف الطبائع يدل على وحدانية الخالق تبارك وتعالى. (١)

ثانياً: الأدلة السمعية:

وبجانب الاستدلال على الوحدانية بالدلائل الكونية والعقلية تقف الأدلة السمعية مرشدة وهادية إلى هذا المطلب العظيم، بل إن الأدلة السمعية يجوز أن تستقل بالدلالة على الوحدانية ؛ لأن ثبوت النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحداً.

وقد اعترض ابن التلمسانى على ذلك، وتقرير ما ذكره: أنا لا نسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بالوحدانية ؛لأن الرسول إذا ادعى الرسالة أيده الله بالمعجزة، فلا يتحقق صدقه إلا إذا علمنا أن المعجزة التى أجراها الله على يديه لا يقدر عليها غير من أرسله، وهذا يتوقف على إثبات الوحدانية. (٢)

(١) راجع: التوحيد للماتريدى ٢١- ٢٣

(٢) راجع: شرح المعالم ٤٦٥

وقد يجاب على ذلك:بأن إثبات الوحدانية يكون بعد ثبوت صدق الرسول، فلا تتوقف النبوة على الوحدانية، ومتى ظهر الخارق للعادة على يدى الرسول ثبت صدقه، ولسنا بحاجة إلى تأمل آخر.

وقد تنوعت الأدلة السمعية على الوحدانية، ومنها:

أ- آيات الكتاب العزيز مثل: قوله تعالى ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [سورة البقرة آية: ١٦٣]، وقوله تعالى ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [سورة محمد آية: ١٩]، وقوله عز وجل ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ [سورة آل عمران آية: ٢]

ب - إجماع الرسل على الوحدانية.

ج - أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم، وهى أكثر من أن تحصى ومنها حديث (بنى الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله...الحديث)

التوحيد عند المعتزلة:

يعد التوحيد عند المعتزلة من أصولهم الأصيلة التى قام عليها مذهبهم، والتى لا يعد المرء معتزلياً إلا إذا اعتنقها، وقد انتظمت هذه الأصول فى خمسة هى: العدل - التوحيد - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فهذه هى أصولهم الأساسية التى كونت البناء الفكرى لدى المعتزلة، وهى عقائدهم التى إليها يلجأون، وعليها يجادلون. (١)

والتوحيد من بين هذه الأصول هو أصل نحلتهم، ولُب مذهبهم، ويقوم هذا الأصل على تنزيهه تعالى عن كل ما يخل بالتوحيد، فالله واحد أحد ليس كمثله شئ، فليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ودم ولا شخص ولا

(١) راجع: التنبيه والرد ص٣٥، ط الأزهرية للتراث.

جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة...، ويتعالى عن المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والألم، وليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء. (١)

فالمعتزلة من أشد الفرق حرصاً على التنزيه وفراراً من التشبيه والتجسيم، وهذه هى ترجمة التوحيد عندهم، وقد بنوا على هذا الأصل أموراً خالفوا بها جماهير أهل السنة، وتصادموا بها مع صريح النصوص، فلجأوا إلى التأويلات البعيدة، ومن أفكارهم التى ترتبت على أصل التوحيد عندهم: القول باستحالة رؤية الله تعالى، ونفى الصفات، والقول بخلق القرآن، وغيرها مما ظنوه مناقضاً للتوحيد. (٢)

هذا عن التوحيد، فماذا عن الوحدانية وأدلتها عندهم ؟

مفهوم الوحدانية عند المعتزلة :

الوحدانية عند المعتزلة تطلق على ثلاثة معان وهى:

١ـ الواحد: هو الذى لا يقبل القسمة، فلا يتجزأ ولا يتبعض، وهذا المعنى ليس صفة مدح لله لمشاركة غيره له فى هذا المعنى، فالجوهر الفرد غير قابل للقسمة.

٢ـ الواحد: هو المتفرد بالقدم، فلا قديم إلا هو.

٣ـ الواحد: هو المتفرد بسائر صفات الألوهية التى يستحقها لنفسه ولذاته.

والأخيران يمكن جعلهما واحداً، وهذا هو معنى الوحدانية الثابت له تعالى. (٣)

وقد جعل عبد الجبار الوحدانية على معنيين:

---

(١) راجع: الملل والنحل ٤٤/١، ٤٥، ونشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٤٢٢/١

(٢) راجع: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٤٢٢/١، وتاريخ المذاهب الإسلامية ١٢٧ ط دار الفكر العربى

(٣) راجع المغنى ٢٤١/٤

١ـ عدم قابلية الانقسام: وهو غير مختص به تعالى، وإن كان البارى كذلك، ولكن الجوهر الفرد يشاركه فى هذا المعنى.

٢ـ الاختصاص بصفات لا يشاركه فيها غيره، وهذا هو معنى الوحدانية الثابت لله تعالى ؛ لأنه مدح صرف. (١)

وذهب عباد ابن بشر إلى أن اطلاق اسم الواحد على الله لا يكون إلا على جهة المدح، ولا يصح إطلاقه بمعنى العدد ؛ وإلا لجاز أن يقال إنه تعالى ثان لغيره أو ثالث أو رابع، وكل ذلك واجب فيما يعد، وخالفه القاضى عبد الجبار، فذهب إلى أن إطلاق اسم الواحد يكون مدحاً إذا أريد به معنى التفرد فى صفات الألوهية، وأما إذا أريد به معنى عدم الانقسام فقد يطلق لا على سبيل المدح. (٢)

وأما التوحيد بالنسبة للذات: فهو ما يصير به الواحد واحداً بنفى الشبيه والمثيل.
وأما التوحيد بالنسبة للمكلفين: فيرجع إلى الإخبار والعلم بأن الله واحد. (٣)

وبالجملة: فالتوحيد عند المعتزلة يعنى: التفرد التام فى صفات الألوهية، وهو مقول على الله على سبيل المدح لا العدد، والتوحيد ثابت لله تعالى إذا انتفى الثانى، وهو حاصل للمكلف من خلال قوله وإخباره.

أصول أدلة الوحدانية عند المعتزلة:

إذا كان أهل السنة استدلوا على الوحدانية بأدلة منوعة اشتملت على الأدلة العقلية والسمعية والكونية، فإن المعتزلة قد سلكوا فى الاستدلال على هذه القضية مسلكاً عقلياً صرفاً، وقد بنوا أدلتهم على مقدمات وأصول عقلية ثلاثة، وهى كما يلى:

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ٢٧٧
(٢) راجع: المغنى ٢٤١/٤، والمحيط بالتكليف ٢١٧
(٣) راجع: المغنى ٢٤٢/٤

١ـ الأصل الأول: القديم قديمٌ لنفسه: القديم هو الذى لامفتتح لوجوده، وهو موجود وجوداً ذاتياً من غير افتقار إلى علة أو موجد ؛ لأنه لو افتقرإلى موجد لم يكن قديماً ؛ لأن الافتقار علامة الحدوث.(١)

وإذا صح ذلك وجب أن يكون البارى تعالى قديماً لذاته، وإذا شاركه غيره فى القدم يكون قديماً مثله ؛ لأن القدم أخص خصائص الألوهية. (٢)

٢ـ الأصل الثانى: اشتراك شيئين فى صفة ذاتية يوجب الاشتراك فى بقية الذاتيات ؛ لأن ما أوجب استحقاق هذه الصفة لأحدهما يوجبها للآخر، وكذلك صفات الذات لا تتجزئ، فحكمها واحد، فإذا ثبتت إحداها ثبتت البقية.

ولو فرضنا إمكان ثبوت بعض الذاتيات لذات دون الأخرى: لزم الجمع بين النقيضين، والأصل فيهما أنهما متوافقان، فلو تخالفا فى بعض الصفات الذاتية لزم القول بأن كلاهما موافق مخالف، وهذا تناقض، وإذا تماثلا فى كل شئ امتنعت الاثنينية، وبهذا يبطل القول بالتعدد، وتثبت الوحدانية.(٣)

٣ـ الأصل الثالث: المقدور الواحد لا يكون مقدوراً لقادرين: وهذا الأصل له مكان خاص فى استدلال المعتزلة على الوحدانية، يقول عبد الجبار " إعلم أن هذا الأصل لابد من معرفته فى الدلالة على أنه واحد ؛ لأن الأدلة المعتمد عليها فى ذلك أجمع مبنية عليه، ولايصح تصورها إلا به، فلذلك قدمناه " (٤)

وخلاصة هذا الأصل عندهم: أن الشئ الواحد لا يصح أن يقع مقدوراً لقادرين ؛ لأن المحدث لا يجوز أن يكون محدثاً من جهتين، ولا يجوز أن يحصل له بالحدوث إلا حالة واحدة، ولو جاز أن يكون الشئ الواحد محدثاً على وجهين، ويكون كلا الوجهين مفعولاً بفعل مستقل، وجرى فيه وجها الحدوث مجرى

(١) راجع: شرح المعالم ١٦٦، والمحصل ص ٨٠، وقارن النجاة ٦٤/٢
(٢) راجع: المغنى ٢٥٠/٤
(٣) راجع: المغنى ٢٥٢/٤
(٤) المغنى ٢٥٤/٤

الفعلين ـ لو جاز ذلك ـ لوجب إذا حدث الشئ الواحد من إحدى جهتى حدوثه دون الأخرى أن يكون موجوداً ؛ لأنه حدث من وجه، ويكون معدوماً ؛ لأنه لم يحدث من الوجه الآخر، فيكون الشئ الواحد موجوداً معدوماً، وهذا باطل، فما أدى إليه فهو باطل.

وإذا ثبت ذلك ثبت القول بأن المقدور الواحد لا يستند إلى قادرين ؛ وقد سلك الآمدى مسلكاً قريباً من هذا الأصل فى أدلته على الوحدانية. (١)

بعض أدلة المعتزلة على الوحدانية:

بعد تأسيس هذه الأصول أقام المعتزلة أدلتهم الخاصة على الوحدانية، ومنها:

الدليل الأول: لو كان معه تعالى قديم ثانٍ لشاركه فى القدرة وفى سائر الصفات، فيلزم أن يكون مقدورهما واحداً، وإلا لكانا مختلفين، ولو كان مقدورهما واحداً لزم وقوع المقدور بقدرة أحدهما، فيكونا متفقين مختلفين، أو يكون المقدور موجوداً لا موجوداً، والكل محال، فثبتت الوحدانية، واستحال القديم الثانى.

وقد نقل أبو المعين النسفى هذا الدليل، وحكم بضعفه، وأورد عليه اعتراضاً مفاده: أن هذا الدليل فاسد ؛ لأن أحد القادرين لو أوجد المقدور صار موجوداً، ولا يكون معدوماً بترك الآخر ؛ لأن العدم ليس بشئ، فلا يتعلق بفعل فاعل، ألا ترى لو أن رجلين كانا قادرين على نقل خشبة فنقلها أحدهما كانت منقولة بنقله، ولا يصح كونها غير منقولة بترك الآخر نقلها. (٢)

---

(١) راجع: المغنى ٢٥٤/٤ وقارن الابكار ١٠٤/٢

(٢) راجع: المغنى ص ٢٧٥/٤، وقارن تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى ٢٣٣/١ ط الأزهرية للتراث.

ونلحظ أن اعتراض النسفى يقوم على أن دليل المعتزلة يشتمل على أصل مرفوض عند أهل السنة، وهوكون المعدوم شيئاً وذاتاً فى العدم. (١)

الدليل الثانى: (وهو برهان التمانع) وتقريره عندهم: لو كان معه تعالى إله ثان لصح منه الممانعة ؛ لأن كلاهما قادر على الشئ، فإذا أراد أحدهما حركة جسم وأراد الآخر سكونه ففى تلك الحالة إما:

*أن يوجد كلا المرادين، وهو محال لتضادهما.

* أن لا يوجد كلا المرادين، وهو محال ؛ لما يلزم عليه من تناهى قدرة الإلهين وعجزهما، وهذ يبطل الألوهية مطلقاً فضلاً عن إبطال الثانى.

* أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وهو محال ؛ إذ يلزم أن يكون الثانى متناهى القدرة فيكون عاجزاً، وإذا بطلت هذه الاحتمالات بطل التعدد وثبتت الوحدانية. (٢)

وهذا الدليل مشابه فى جوهره لبرهان التمانع عند الأشاعرة، ويختلف عنه فى بعض التفاصيل. (٣)

الدليل الثالث: لو كان مع الله إله ثانٍ لأدى هذا إلى أن لا يعرف المكلف من تلزمه عبادته، حيث إنه لا يعرف من خلقه، وأنعم عليه، وفيه إسقاط للتكاليف، وهذا محال فتثبت الوحدانية، ويستحيل الثانى.

---

(١) لتفصيل الكلام فى شيئية المعدوم راجع: الشامل ص٢٣، ونهاية الإقدام ص ١٥٠، والأربعين ٨٢/١، وشرح المعالم ١٤٨، والفلسفة الإسلامية، محمد رضا المظفر ص ١٩ طبعة أولى بيروت ١٩٩٣

(٢) راجع: المحيط بالتكليف ٢١٨، المغنى ٢٧٥/٤، وشرح الأصول الخمسة ٢٧٨، والمختصر فى أصول الدين ص ٢٢٩ (ضمن مجموع رسائل العدل والتوحيد ط دار الشروق)

(٣) قارن المحصل ١٩٣، والإنصاف ٣٢، والأبكار ٩٧/٢

وهذا الدليل ضعيف ؛ إذ إن المكلف يجب عليه عبادة ربه، وشكر نعمه وإن لم يعرف المنعم، فشكر المنعم وعبادته واجبان على الجملة سواءً علم المكلف أن خالقه واحد أو لم يعلم، فهذا الدليل لا يسقط التكاليف، ولا تثبت به الوحدانية. (١)

الدليل الرابع: إثبات قديم ثانٍ كإثبات ثالث ورابع إلى مالا نهاية، ولو جاز ألهة لا نهاية لها، وفعل كل واحداً منهم فعلاً لوجدت أفعال لا نهاية لها، وهذا تسلسل محال.

ـ وهذا دليل ضعيف ؛ لأن القديم مع أنه لا نهاية لقدرته إلا أنه يوجد أفعالاً متناهية، فكذا القدماء على فرض كونهم، كما أنه عُلم استحالة وجود ما لا نهاية له مطلقاً فضلاً عن قدماء لاتتناهى. (٢)

الدليل الخامس: إثبات الشريك إثباتُ لما لا دليل عليه من جهة العقل، وما لا دليل عليه يجب نفيه، فإذا كانت مدركات الحواس يجب نفيها عند عدم سلامة الحاسة، كذلك ما كان مدركاً بدليل عقلى فاسد لا يلزم اعتماده، فما لم يدل عليه دليل أولى بالنفى. (٣)

وهذا الدليل ضعفه القاضى عبد الجبار قائلاً: " واعلم أن هذا الدليل لا يصح ؛ لأنا إنما نقضى بنفى ما لا دليل عليه من جهة العقل لا لأنه لا دليل عليه، لكن لكون إثباته يقتضى بطلان ما علم صحته، أو يقتضى إثبات ما لا يُعقل " (٤)

ومعنى هذا أن الدافع للاستدلال على الوحدانية هو الدفاع عن عقيدة التوحيد، فالمهم هو إثبات الواحد لا نفى الثانى، فالكلام على نفى الثانى ليس مقصوداً لذاته، ولكن لكون نفيه تدعيماً للأدلة على الوحدانية.

---

(١) راجع: المغنى ٢٢٣/٤

(٢) راجع: المغنى ٣٢٤/٤، وقارن تبصرة الأدلة ٢٣٣/١

(٣) راجع: المغنى ٢٢٦/٤

(٤) راجع: المغنى ٣٢٧/٤

الدليل السادس (الدليل السمعى): بعد ما توسع المعتزلة فى الأدلة العقلية رجعوا فى النهاية إلى دلالة السمع، بل اعتبروها هى الأصل فى المسألة، فقد ذهب أبو هاشم منهم إلى أن معرفة الوحدانية تتم بدلالة السمع دون العقل، ولو خُلينا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان فأكثر. (١)

وقد تابعه القاضى عبد الجبار على ذلك فذكر أن الأدلة السمعية على الوحدانية أكثر من أن تذكر، ومنها قوله تعالى ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [سورة البقرة آية: ١٦٣]، وقوله سبحانه ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [سورة محمد آية: ١٩]، وقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ [سورة آل عمران آية: ٢]، فظهر بذلك أن الوحدانية مما علم ضرورة من دين نبينا صلى الله عليه وسلم. (٢)

مقارنة بين طريقتى أهل السنة والمعتزلة فى الوحدانية :

طريقة أهل السنة وطريقة المعتزلة فى الاستدلال على الوحدانية يتشابهان فى أشياء ويختلفان فى أشياء، فمن أوجه التشابه:

١ـ يتشابهان فى اعتمادهما على أدلتى العقل والسمع ؛ والرد على طوائف المخالفين من الثنوية والنصارى والصابئة وغيرهم. (٣)

٢ ـ يتشابه الفريقان فيما يمكننا تسميته بـ (النقد الذاتى)، حيث إن كلاهما حشد كثيراً من الأدلة العقلية، ثم قاما بانتقائها ونقد الضعيف منها، ونلحظ ذلك واضحاً جلياً عند الآمدى والرازى من أهل السنة والقاضى عبد الجبار من المعتزلة.

٣ ـ يتشابه الفريقان فى الاهتمام بالوحدانية واستيفاء الكلام فيها من جانبيها التقريرى ـ بإقامة الأدلة المتنوعة عليها ـ والدفاعى ـ بالرد على المخالفين ـ،

---

(١) راجع تبصرة الأدلة ٢٣٤/١

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ص ٢٨٣، ٢٨٤

(٣) الجانب الدفاعى للوحدانية ومناقشة طوائف المخالفين فيها ربما نفرده ببحث مستقل إن شاء الله تعالى.

ويدل على هذا الاهتمام الحيز الكبير الذى شغلته صفة الوحدانية فى مصنفات الفريقين.

وبهذا يمكننا أن نقرر أن التشابه بين الفريقين فى هذه القضية كبير سواءً كان فى طريقة العرض، أو فى الاستدلال عليها، أو فى وضع القضية عند كل منهما.

أما عن أوجه الاختلاف: فبالتأمل فى مقالات الفريقين يمكننا ملاحظة بعض الفروق الدقيقة ومنها:

١ـ اعتمد أهل السنة فى الأساس على الأدلة السمعية ؛ لأن الوحدانية عندهم لا يتوقف صدق الرسول على ثبوتها، حتى إن برهان التمانع المعتمد عندهم يعود إلى قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾، وأما الأدلة العقلية فمنزلتها بعد الأدلة السمعية، وأكثرها محل اعتراض ونقد. (١)

أما المعتزلة: فإعمالاً لمنهجهم فى الاعتماد على العقل قدموا الأدلة العقلية، ولم يذكروا الأدلة السمعية إلا تتميماً للقول، وعلى سبيل الإشارة الخفيفة، إلا إن أبا هاشم الجبائى منهم قد اعتمد على أدلة السمع بعد تضعيفه للأدلة العقلية بما فيها برهان التمانع.(٢)

٢ ـ جاءت أدلة المعتزلة معبرة عن أصولهم، فقد ظهرت الأصول الإعتزالية من بين ثنايا أدلتهم على الوحدانية ومنها مثلاً:

أ ـ أن القدم أخص خصائص الإله، والمشاركة فيه مشاركة فى الألوهية.

ب ـ نفى الصفات، وذلك واضح من خلال قولهم: إن القديم قديم بذاته ولنفسه

(١) راجع: الإقتصاد فى الإعتقاد ٧٩، وتحفة المريد ص ١١٥، والأبكار ٨٩/٢، والمطالب العالية ٩١/٢

(٢) راجع: الإرشاد للجوينى ص ٢٧، وتبصرة الأدلة ص٢٣٤، وقارن شرح الأصول الخمسة ص ٢٨٣، ٢٨٤

ج ـ شيئية المعدوم، وذلك واضح من خلال قولهم: إن المقدور بين القادرين إذا أوجده أحدهما كان موجوداً بإيجاده معدوماً بإعدام الثانى.

د ـ أما طريقة أهل السنة فى الاستدلال فمبنية أيضاً على أمرين، وهما:

١ـ المنهج العام الذى ساروا عليه، وهو تقديم أدلة النقل على أدلة العقل.

٢ ـ القواعد العقلية المتفق عليها لدى كل العقلاء، وظهرت هذه القواعد واضحة جلية من خلال أدلتهم العقلية لا سيما برهان التمانع، ومن هذه القواعد العقلية مثلاً:

النقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان ـ ما يصدق على أحد المثلين يصدق على مثله ـ امتناع الترجيح بلامرجح ـ استحالة تحصيل الحاصل ـ استحالة استناد الأثر الواحد إلى مؤثرين ـ منافاة الاحتياج للوجوب الذاتى.

وبعد: فقد ظهر لنا مدى تشابه الطريقتين ظاهراً مع اختلافهما فى الجزئيات والأصول، ولعل هذا التشابه هو الذى جعلنى أضعهما معاً فى مبحث واحد، كما أن لفظ المتكلمين يشمل الفريقين معاً، وفيما يلى سننقل الكلام إلى منطقة أخرى، وننتقل إلى الحديث عن قوم آخرين كان لهم طريق خاص فى الاستدلال على الوحدانية، وهم الفلاسفة، وذلك من خلال المبحث التالى:

المبحث الثالث: طريقة الفلاسفة فى الاستدلال على الوحدانية

أولاً: معنى الواحد عند الفلاسفة:.

الواحد مطلقاً هو ما لا ينقسم، والواحد إما :

أ ـ واحد فى الجنس. ب ـ واحد فى النوع. ج ـ واحد فى العرض العام.

د ـ واحد فى النسبة. هـ ـ واحد فى الموضوع و ـ واحد فى العدد.

ز ـ واحد بالكلية: وهو ما كان حده ليس لغيره، وليس له فى كمال ذاته نظير.(١) هذا عن معنى الواحد مطلقاً، وكل ما سبق من فروع الواحد صادق على الحوادث فقط، والواحد مقول على أنواعه بالتشكيك، ومفهوم الواحد فى بعضها أقوى من بعض، والأكمل فى الوحدة هو الذى لا يمكن أن يكون شئ آخر أقوى منه فيها.(٢)

أما عن معنى الواحد الصادق على الله تعالى فيشتمل على ثلاثة معانٍ:

١ ـ المخالف بحقيقته لكل ما سواه.

٢ ـ الذى لا يقبل الانقسام، فليس له كم، ولا زمان أو مكان، ولا متى ولا أين.

٣ـ الذى لايماثل غيره، فالواحد بهذا المعنى هو ما كانت ذاته ليست من أشياء يتكون منها غيره، فالواحد الحق ذاته ليست مكونة من معانٍ كالصورة والمادة والأجناس والفصول، وهو لا ضد له ولا مثل. (٣)

فالواحد الحق لا يشاركه شئ من الأشياء فى ماهيته ؛ لأن كل ما سواه ممكن، فواجب الوجود لا يشارك غيره فى معنى جنسى أو نوعى، فليس جنساً لأنواع، وليس نوعاً من جنس، ومن ثم فلا حاجة إلى تمييزه عن غيره بالذات أو بالعرض

---

(١) راجع: النجاة ٧٦/٢

(٢) راجع: تفسير سورة الإخلاص لابن سينا ص٧٧(ضمن مجلة كلية الشريعة بالكويت العدد ٥١ عام ٢٠٠٢)

(٣) راجع: عيون المسائل ص ١٣٣

الخاص، فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن غيره بفصل أو خاصة، و هو بوجوب وجوده متميزعن كل ما عداه، وليس مشتركاً مع غيره، ومع عدم الاشتراك لا يكون التميز إلا بالذات.(١)

وبالجملة: فوحدانية الله عند الفلاسفة تقع على معنيين:

١ ـ عدم قبول الانقسام: فهو تعالى واحد من كل الوجوه ولا كثرة أصلاً.

٢ ـ انتفاء مثيله: فهو تعالى لا يشارك غيره فى أى شئ، وهو مخالف بحقيقته لكل ما سواه، فالوحدة من لوازم ذاته الواجبة، والكثرة لا تكون إلا فى الكائنات حيث يوجد الضعف والانقراض، يفنى شئ ليحل محله غيره، وبما أنه تعالى واجبُ لذاته فهو أزلى أبدى، لا يضعف، ولا يتغير، وليس ثمة إله سواه.

ثانياً: أدلة الفلاسفة على وحدانيته تعالى:

سلك الفلاسفة فى الاستدلال على وحدانيته تعالى مسلكاً عقلياً صرفاً، وأقاموا على هذا المطلب العظيم أدلتهم الخاصة، وفيما يلى بعضها:

١ ـ الدليل الأول: ثبوت وجوب الوجود لذاته وحده:

اتخذ الفلاسفة من ماهية الله تعالى ووجوبه الذاتى دليلاً على إثبات الوحدانية، فإننا إذا تناولنا الوجود الواجب بالتحليل لتوصلنا فى النهاية إلى التوحيد، واستحالة وجود واجبين ذاتيين، وإلا فلو وجدا لكانا إما أن يكونا:

ـ متفقين تماماً، فلا يكونا اثنين، مختلفين فيكون أحدهما هو الإله دون الآخر،

ـ متفقين فى أشياء ومختلفين فى أشياء، وما به الاختلاف غير ما به الاتفاق، فيلزم التركيب فيهما، وهذا محال، فيبطل الاثنين ويثبت الواحد. (٢)

---

(١) راجع: عيون المسائل ص ١٣٣

(٢) راجع: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام د/ محمد على أبو ريان ص٣٣٥ ط دار المعرفة الجامعية.

وقد أسبغ الفلاسفة على هذا الموجود الواجب لذاته عدة سمات منها:

أ ـ الواجب لاغنى عنه، والكل مفتقر إليه، وهو حتمى الوجود، ولا يمكن تصوره معدوماً بحال، بل متى فُرض كونه معدوماً يلزم عليه استناد العالم إلى لا مؤثر، وهو محال، فالواجب ضرورى الوجود. (١)

ب ـ الواجب موجود بذاته، لم يستمد الوجود من غيره، وعلى هذا فالواجب بذاته لا يمكن أن يكون واجباً بذاته وبغيره معاً ؛ لأن مفهومهما متناقض، فالواجب بذاته مستغن مطلقاً، والواجب بغيره مفتقر دائماً. (٢)

ج ـ الواجب بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة، ولا يتألف من أجزاء وأبعاض، ولا يُعرف بالحد، فليس جنساً ولا نوعاً، ولا بحاجة لأن يتميز بفصول وخواص، يقول ابن سينا: " إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع، فيتقوم منها، لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد. " (٣)

د ـ الواجب تام بمعنى أنه واجب بجميع جهاته، فليس واجباً من جهة وممكناً من أخرى، وبالتالى فلا يكون الواجب معلولاً لعلة أخرى.

هـ ـ الواجب خير محض وكمال محض ؛ لأنه غاية كل موجود، وإليه يسعى كل شئ، ولا يتم وجود أى شئ إلا به، وهو لخصوصية ذاته أحق من أى حقيقة. (٤)

وبناءً على هذه الخواص السابقة انحصر نوع واجب الوجود فى واحد، فواجب الوجود لذاته لا يكون إلا واحداً ؛ لأن المقتضى للوجوب الذاتى إما:

---

(١) راجع: النجاة ٧٧/٢، وعيون المسائل ١٣٣

(٢) راجع: شرح المعالم ص ١٥٥

(٣) النجاة ٨٠/٢، وراجع: فصوص الحكم ١٩٨، وشرح المعالم ١٥٦

(٤) راجع:النجاة ٢/ ٨١

ـ **ذات نوعه:** أى خصوصية ذاته ـ أو علة خارجية لا جائز أن تقتضيه علة خارجية لامتناع أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره، فلزم أن يكون المقتضى للوجوب خصوصية ذاته وتفرد نوعه، فلا يكون إلا واحداً.

ومما يؤكد هذا التفرد المطلق أيضاً: أن كل جوهرين إنما يكونا اثنين إما: لاختلافهما معنىً، أو لاختلافهما باعتبارات أخرى: كالزمان والمكان وغيرها، والواجب لا يشارك غيره فى شئ منها فلا يكون إلا واحداً، وكل ما خالف غيره لا لمعنى لا يتعلق إلا بذاته تعالى فقط، وبناءاً على ذلك فالله لا يخالف مثله بالعدد ؛ لأنه لا مثل له أصلاً ؛ لأن المثل مخالف بالعدد، فبان بذلك أن واجب الوجود لا ند له ولا مثل ولا ضد، لأن الأنداد والأمثال والأضداد متشاركة ومتخالفة فى الموضوع، والله تعالى برئ عن الموضوعات المادية. (١)

البرهان على انحصار الوجوب الذاتى فى واحد:

لما كان انحصار الوجوب الذاتى فى واحد هو الدليل الأقوى فى الوحدانية لدى الفلاسفة اهتموا بالاستدلال عليه، وقد قرر ابن سينا هذا الدليل كما يلى:

وجوب الوجود إما أن يكون لازماً للماهية، أو يكون هو نفس واجب الوجود.

ـ أولاً: لا جائز أن يكون وجوب الوجود من لوازم الماهية، فإن الماهية ستكون سبباً لوجوب الوجود، فيكون الواجب متوقفاً على سبب فلا يكون واجباً بذاته.

ـ ثانياً: لا جائز أن يكون وجوب الوجود ماهية أو داخلاً فيها، فلو كان ماهية عاد إلى النوعية الواحدة ؛ إذ لو كان وجوب الوجود ماهية كان نفس واجب الوجود، فعاد الأمر إلى الواحد، وانتفت المشاركة، وإن كان وجوب الوجود داخلاً فى الماهية، فلو افترضنا اثنين، فإما: أن يكون وجوب الوجود بعينه ثابت لهما،

(١) راجع: النجاة ٨٣/٢، والفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية د/ عبد الرحمن بدوى ص ٣٤، ط أولى ١٩٨٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

فيكون وجوب الوجود مشتركاً بينهما، وهذا محال، أو يكون لكل منهما ماهية أخرى، وحينئذٍ:

ـ إن لم يشتركا فى شئ: لم يكونا على معنى واحد مقول عليهما بالتساوى، فلا يكونا واجبى الوجود، أو يكون أحدهما ليس واجب الوجود.

ـ وإن اشتركا فى شئ، ثم كان لكل منهما معنى تتم به ماهيته، فيكون كل واحد منهما منقسماً، فلا يكون واجباً، فيبطل كون الواجب اثنين وينحصر فى واحد. (١)

الدليل الثانى: دليل الهوية والأحدية.

وهذا الدليل مستمد من سورة الإخلاص، ويقوم على أن الله تعالى هو الواجب الذاتى، وهو المبدأ الأول، وهو السبب فى وجود كل ما سواه، ومعرفته أشرف المعارف، إلا أننا لا يمكن أن نعرف كنه ذاته، فليس أمامنا إلا أن نعرفه بصفاته ولوازمه، وأول لوازم ذاته: إثبات ضرورة وجوده، واستغنائه عن كل ما سواه، وواحدنيته، فنقطة الانطلاق فى إثبات وحدانيته هى التفرقة الحاسمة بين الواجب والممكن.

ومن أخص صفاته أنه تعالى واحد، ويدل على وحدانيته أمران:

١ـ الهوية ٢ـ الأحدية

أولاً: الهوية: وهى المستفادة من قوله تعالى (قل هوالله)، فلفظة هو تعنى المطلق الواجب الذاتى الذى لم يستمد الوجود من غيره، فهويته مستفادة من ذاته المنفردة،.يقول ابن سينا: " الهو المطلق هو الذى لا تكون هويته موقوفة على غيره، فإن كل من كانت هويته موقوفة على غيره مستفادة منه: فمتى لم يعتبر

(١) راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ٣٩، النجاة ٨٥/٢، ٨٤، والإشارات ١٩/٣، فى الفلسفة الإسلامية د /إبراهيم مدكور ٨١/٢ ط دار المعارف، وتاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام د/ محمد على أبو ريان ص ٣٣٥

غيره لم يكن هو هو، وكل من كانت هويته مستفادة من ذاته فسواء اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو " (١)

وهكذا نرى ابن سينا يدور فى نفس الفلك، وهو إثبات التفرد المطلق والتفرقة بين الواجب والممكن، فالواجب هويته من ذاته، والكل مفتقر إليه، وليس على هذه الصفة إلا هو، والممكن هويته من غيره، ووجوده وجود اعتبارى ظلى، وتقرير ابن سينا للهوية ينبنى على أن وجود الواجب عين ماهيته، وعلى القول ببساطة الواجب ؛ لأنه لو كان الوجود زائداً على الماهية لزم التركيب فى ذاته. (٢)

فلفظ هو يعطينا أخص وصف الإله، وهو الوحدانية ؛ لأن الهوية الذاتية لا تكون إلا لواحد، كما يعطينا المعنى المرادف لذاته، فالماهية الواجبة هى الهوية الحقيقية التى لا هوية إلا هى، وكأن ابن سينا يرى أن إثبات وجود الله ووحدانيته وسائر صفاته ليست بحاجة إلى حشد الأدلة كما فعل المتكلمون، بل يكفى فى ذلك أن نثبت أنه هو، فإن الهوية تثبت الوحدانية، وتنفى النظير والشبيه والند والضد، وهى تساوى ما يعنيه المتكلمون بنفى الكم المنفصل فى الذات. (٣)

ثانياً: الأحدية: والأحدية هى المعنى المتمم للوحدة المطلقة، وهى تعنى عدم التركب من أجزاء، فالواحد لا يتم وصفه بذلك إلا إذا استغنى عن المشارك من جهة وتنزه عن التركيب من جهة أخرى، ووصف الأحدية هوغاية الكمال فى

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا ص ٧١

(٢) وإلى مثل هذا ذهب الإمام الأشعرى، وخالف فى ذلك جمهور الأشاعرة، وقالوا بأن الوجود زائد على الماهية * راجع: الأربعين ١٤٣/١، وشرح المعالم ١٤٤، ويمكن التوفيق بين القولين بأن يقال: من قال بزيادة الوجود على الماهية كلامه محمول على مفهوم كلٍ منهما، ومن قال بأن الوجود عين الماهية: فكلامه على ما إذا تحقق الشئ بالوجود، فوجوده حينئذٍ عين ماهيته. * راجع: الفلسفة الإسلامية، محمد رضا المظفر ص ١٤، ١٥، ط دار الصفوة بيروت، ١٩٩٣.

(٣) راجع: النجاة ٨٣/٢، وقارن تحفة المريد ٦٦ ط الحلبى

الوحدانية، وإثبات الأحدية ينفى عن الذات التقوم من أجزاء، وينفى كذلك الشريك. (١)

فالأحدية عندهم مبالغة فى الوحدة التامة وتتميم لمعناها، فإن الوحدة لا تتم إلا بالتفرد فى الذات (الهوية)، وعدم التركب من أجزاء (الأحدية)، والوحدة التامة الثابتة له تعالى لا يمكن أن تكون وحدة أخرى أكمل منها.(٢)

والأحدية فى ذاته أحدية مطلقة، تنزهه عن الانقسام والتقوم بالفصول والاتصال بالمواد، وتنزهه عن الأبعاض والأشكال والألوان، فالأحدية هى طريق الوحدانية، فقوله أحد دال على أنه واحد من كل الوجوه، منزه عن سائر وجوه التشبيه التى تشين الوحدة الكاملة والبساطة الحقة اللائقة بكرم وجهه جل جلاله.(٣)

الدليل الثالث: دليل التعين:

وهو أشهر أدلتهم وتقريره عندهم: يمتنع وجود موجودين واجبى الوجود لوجهين:

ـ الوجه الأول: لو كان هناك واجبى وجود لزم أن يتمايزا بصفات بجانب الوجوب، وهو الماهية المشتركة بينهما، فيكون كل منهما مركباً من الماهية المشتركة، والتعين الخاص، والتركيب ينافى الألوهية، فيمتنع التعدد ويثبت الواحد.

ـ الوجه الثانى: أن الوجود الواجب هو المستلزم لتميز الله عن كل ما سواه، فتثبت الوحدانية بثبوت الوجود الواجب، ولو لم يكن الوجوب هو المستلزم للتميز لزم أمران باطلان وهما:

---

(١) راجع: عيون المسائل ١٣٣، وتفسير سورة الإخلاص ٧٦

(٢) راجع: تفسير سورة الإخلاص ص ٧٧، ٧٨

(٣) راجع: تفسير سورة الإخلاص ٧٨

١ ـ أن يكون التميز مستلزماً للوجود الواجب، فيتأخر الوجوب عن التميز والتعين ضرورة تأخر المعلول عن علته، ويكون الوجوب معللاً بعلة، وهذا محال.

٢ ـ أن لا يستلزم شئ منهما الآخر، وهو محال فلا يتحقق وجوب بلا تعين ؛ لاستحالة وجود ماهية بدون صفات، وكذا يستحيل التعين بلا ماهية، فلو وجد التعين بلا وجوب لكان واجباً، وهو محال لاستحالة واجب بلا وجوب، وإذا بطل كل ما سبق لزم أن يكون الوجوب هو المقتضى للتعين فتثبت الوحدانية ويمتنع التعدد. (١)

الدليل الرابع: لو فرض وجود اثنين واجبى الوجود فإما:

١ـ أن يتفقا من كل وجه، فلا يكونا اثنين. ٢ـ أن يختلفا من كل وجه، فلا اشتراك أصلاً فى وجوب الوجود. ٣ـ أن يتفقا فى أشياء ويختلفا فى أشياء، وحينئذٍ فإما:

أ ـ أن يشتركا فى وجوب الوجود، ويختلفا فى الخصائص المميزة، فيلزم التركيب فى ذاتهما وهو محال. (٢)

ب ـ أو يشتركا فى الصفات دون وجوب الوجود، فلا يكون واجبين، فذات الواجب منهما بسيط، وذات الآخر منقسمة. (٣)

الدليل الخامس: لو لم يكن البارى واحداً لكان له من يماثله فى الوجود ويتميز عنه بشئ آخر، فلا يكون البارى تام الوجود ؛ لأن تام الوجود هو ما لا يكون له نظير من نوعه، والله تعالى هو التام فى العظم، فلا يوجد عظم من نوعه خارج عنه، وهو التام المطلق، وهذا يقتضى أن يكون واحداً.(٤)

---

(١) راجع: شرح المواقف ٤٦/٨

(٢) راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ٣٩

(٣) راجع النجاة ٨٤/٢ والأبكار ٩٣/٢

(٤) راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ٤٠

وهذا الدليل يعود إلى قاعدة انحصار الوجوب الذاتى فى واحد، غير أنه ينظر إلى جهة أخرى من جهات التميز والانفراد، وهى جهة الكمال المطلق.

وبالتأمل فى أدلة الفلاسفة على الوحدانية ندرك أن فكرة الألوهية عندهم تقوم على أساسين هما: ١ـ التفرد ٢ـ التنزيه

فهم يقولون بتوحيد يرد الصفات إلى الذات، وكل صفات الله عندهم تعود إلى سلوب وإضافات ؛ ولذا عدوا من المعطلة النافين للصفات، و هم يتمسكون بالبساطة ونفى التركيب عن الإله، وينزهونه عن الزمان والمكان والمواد والصور، ويفصلون بين الخالق والمخلوق تماماً، وهم فى نفي الصفات يلتقون مع المعتزلة وإن زادوا عليهم ؛ لأن تصورهم للألوهية أعمق فى التجريد، وأدخل فى باب التسامى. (١)

وهكذا فقد أقام الفلاسفة بناءهم الفلسفى فى الوحدانية بناءًا عقلياً تجريدياً صرفاً، حتى إنهم لما استأنسوا بأدلة القرآن على الوحدانية أرجعوها لقواعدهم، فقوله تعالى (قل هو الله أحد) جعلوه قاعدة للهوية الذاتية.

وكما أن مقدمات الأدلة جاءت مساوقة لأصولهم، فقد حاولوا جعل النتائج طريقاً لمقاصدهم، وبعبارة أوضح أقول: لما انتهى الفلاسفة إلى أن الله واحد من كل وجه، ولا كثرة فيه أصلاً لم يقفوا عند هذا الحد، بل رتبوا على هذه النتيجة أصلاً من أخطر أصولهم، وبنوا عليه نظرية من أخطر نظرياتهم، فبعد ما أثبتوا الوحدانية قالوا بأن الواحد يصدر عنه واحد، وبالمشاهدة نجد أن العالم متكثر، فكيف نفسر صدور الكثرة عن الواحد ؟

ولحل هذا الإشكال قالوا بنظرية الفيض أو العقول العشرة التى حاولوا عن طريقها تفسير الخلق والإبداع، وفيما يلى سنتناول هذه النظرية بإيجاز باعتبارها نتيجة مترتبة على الوحدانية عند الفلاسفة.

---

(١) راجع: فى الفلسفة الإسلامية د/ إبراهيم مدكور ٨١/٢.

المبحث الرابع : نظرية الفيض عند الفلاسفة

نظرية الفيض من معالم الفلسفة الفارابية والسينوية تحديداً، وهى صيغة كلٍ منهما للتوفيق بين الفكر الدينى والفلسفى، وهذه النظرية كتب فيها كثيراً، وقتلت بحثاً، وحينما أكتب فيها لا أدعى أننى سآتى بما لم تأت به الأوائل، ولكنى سأتناولها تناولاً موجزاً في النقاط التالية باعتبارها من نتائج الوحدانية عند كل منهما:

أ ـ ينبنى القول بالفيض على مسلمات وهى :

١ـ أن الله واحد من كل الوجوه لا كثرة فيه مطلقاً. (١)

٢ـ أنه تعالى عقل برئ عن المادة، كما أنه عاقل ومعقول لأنه يعقل ذاته. (٢)

٣ـ الواحد لايصدر عنه إلا واحداً. (٣)

٤ ـ الكثرة فى عالم العناصر مشاهدة معلومة ضرورة.

وبناءًا على هذا قالوا بأن الواحد يصدر عنه واحد، ولما كانت الكثرة فى العالم مشاهدة كان لا بد من واسطة بين الواحد والكثرة،والواسطة هى العقول العشرة.(٤)

---

(١) راجع: النجاة ٨٣/٢، والإشارات ٤٤/٣

(٢) راجع: النجاة ٩٩/٢، وعيون المسائل ٢٠٠

(٣) راجع: الإشارات ٢١٣/٣

(٤) وهذه النظرية تأثر فيها الفلاسفة بالأفلاطونية المحدثة، حتى إن بعض الباحثين يرى أن نظرية الفيض مأخوذة من تاسوعات أفلوطين. راجع تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص٣٣٧

ب ـ علة الفيض: علل الفلاسفة الفيض بالعلم، وقرروا أن الموجودات تصدر عن الله بواسطة علمه بذاته، يقول الفارابى: " وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير.. فإذن علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه " (١)

فالله يعقل ذاته، وصدور العالم عنه نتيجة حتمية لهذا التعقل، فعلم الله بالأشياء تأسيس وتشييد لوجودها، وعملية التعقل هذه عملية آلية حتمية، لا تخضع لإرادة أو اختياره، بل هو صدور تلقائى نتيجة لقابلية وخصوبة المنفعل، وسعة وغنى الفاعل، فالله يفيض على كل قابل ما يستحقه من غير بخل ولا احتجاب. (٢)

ج ـ سبب القول بالفيض: الذى دعا الفلاسفة للخروج بهذه النظرية هو تفادى التكثر المفضى إلى التغير فى الذات ؛ لأن الواحد لو صدر عنه الكثير لزم القول بتعدد الفاعلين أو بالكثرة فى الذات، وكأنهم بذلك يحاولون إضفاء نزعة تنزيهية على الفيض، يقول ابن سينا: " فقد صح أن الواجب بذاته واحد... فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل.. فإن ذلك يؤدى إلى تكثر ذاته " (٣)

د ـ مراتب الفيض: مراتب فيض الموجودات عند الفلاسفة خمسة:

١ـ المرتبة الأولى صدور العقل الأول وبقية العقول: فالله جوهر وعقل يعقل ذاته، فيصدر عنه عقل أول، وهذا العقل واحد بالعدد، كثيربالعرض ؛ لأنه ممكن بذاته واجب بإيجاب المبدأ الأول له، فهو واحد باعتبار موجده، متعدد باعتبار ذاته، وهذه التعددية هى التى تسمح بصدور الكثرة عنه. (٤)

وهذا العقل الأول له فعلان ينتج عن كل منهما أثر:

---

(١) عيون المسائل ١٣٤

(٢) راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ٦١، وتاريخ الفكرالفلسفى فى الإسلام ٣٣٧

(٣) النجاة ٣٣/٢ بتصرف

(٤) راجع: عيون المسائل ١٣٤، والمدينة الفاضلة ٦١، والإشارات ٢١٤/٣، وتاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ٣٣٨

أ ـ يعقل موجده: فينتج عنه عقل ثان.

ب ـ يعقل ذاته: فيحصل عنه فلك أول، وهو الفلك الأعلى (السماء الأولى)

ثم تتوالى عملية الصدور الآلية تنازلياً:

فالعقل الثانى يعقل موجده فيصدر عنه ثالث، ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك ثانى، وهو كرة الكواكب، والثالث يعقل موجده فيصدر عنه رابع، ويعقل ذاته فيصدرعنه فلك ثالث، وهو كرة زحل، والعقل الرابع يعقل موجده، فينتج عنه عقل خامس، ويعقل ذاته، فينتج عنه فلك رابع، وهو كرة المشترى، والخامس كذلك يعقل موجده فيصدر عنه سادس، ويعقل ذاته فيصدرعنه فلك خامس، وهو كرة المريخ، والعقل السادس يعقل موجده، فينتج عنه سابع، ويعقل ذاته، فينتج عنه فلك سادس، وهو كرة الشمس، والعقل السابع يعقل موجده، فيصدر عنه ثامن، ويعقل ذاته، فيصدر عنه فلك سابع، وهو كرة الزهرة، والعقل الثامن يعقل موجده، فيصدر عنه تاسع، ويعقل ذاته، فيصدر عنه فلك سابع، وهو كرة عطارد، والعقل التاسع يعقل موجده، فيصدر عنه العقل العاشر، ويعقل ذاته، فيصدر عنه فلك ثامن، وهو كرة فلك القمر، وبهذا تتشكل المرتبة الأولى من الموجودات الممكنة، وهى الموجودات اللامادية، التى لا تحتاج إلى مادة أو موضوع، وهى الأجرام العلوية. (١)

٢ ـ المرتبة الثانية: وهى التى يوجد فيها العقل الفعال، ويصدر معه فلك القمر، وسمى بالعقل الفعال ؛لأنه هو الذى يفعل فى عالم العناصر، وهو الواسطة بين

(١) راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ٦٢، والإشارات ٢١٦/٣، والفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية د/ جمال المرزوقى ص ٨٨ ط أولى، دار الهداية ٢٠٠٢

العالم العلوى والعالم السفلى، وهو المدبر لما تحت فلك القمر، وهو لا مادى أيضاً. (١)

٣ـ المرتبة الثالثة: وهى التى يوجد فيها النفس والعناصر الأربعة.

٤ ـ المرتبة الرابعة: وهى صور الأشياء المادية.

٥ ـ المرتبة الخامسة: وهى الأشياء المادية التى توجد فى عالم الكون والفساد.(٢)

ونلاحظ أن هذه المراتب هى للممكنات، وكأن الفلاسفة مازالوا يلحون بشدة، وفى كل مناسبة على التفرقة بين الواجب والممكن، فالواجب هنا خارج عن هذه المراتب باعتباره نوعاً منفرداً منحصراً فى واحد. (٣)

وبعد تمام هذه المراتب نعود إلى لب النظرية وهى العقول العشرة، فنقول: إن العقول عشرة إذا أخرجنا منها الأول (الله) باعتباره بعيداً عن إدراكنا، كما لا يفوتنا هنا أن نسجل فروقاً لاحظناها على الفيض عند الفارابى وابن سينا ومنها:

أـ أن ابن سينا لم يقطع بعلية العقول للأفلاك، بينما جزم بها الفارابى.

ب ـ لم يقطع ابن سينا بمساواة العقول للأفلاك أو بعدمه، وإنما جزم بأن العقول مستمرة مع الأفلاك، أما الفارابى فقد حدد العقول فى عشرة والأفلاك فى تسعة.(٤)

---

(١) راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ٦٢ تاريخ الفكر الفلسفى ٣٣٨، وتاريخ الفلسفة الإسلامية، هنرى كوربان ص ٢٦٢، ترجمة موسى الصدر، ط ٢عويدات للنشر والطباعة، بيروت ١٩٩٨.

(٢) النجاة ١٤٠/٢، وتاريخ الفلسفة الإسلامية، هنرى كوربان ص ٢٦٠

(٣) راجع تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق د / محمد لطفى جمعة ص ٢٢ ـ ٢٨ ط بيروت

(٤) راجع: المدينة الفاضلة ٦٢، وقارن الإشارات ٢١٥/٣، وشرح الطوسى بهامشه

ج ـ الفيض عند الفارابى ثنائى، فالعقل يفيض عنه عقل، وفلك، أما الفيض عند ابن سينا فهو ثلاثى، فالعقل يفيض عنه عقل، وصورة الفلك، وجرم الفلك. (١)

وقفة نقدية:

بعد هذا العرض الموجز لنظرية الفيض عند الفارابى وابن سينا يمكننا تسجيل الملاحظات التالية:

(١) نظرية الفيض بشكليها عند الفارابى وابن سينا ما هى إلا إعادة صياغة لفكرة واحدة، وهى نظرية الوسطاء التى تقوم على حتمية الوسيط فى الخلق بين الله والعالم، وهى نظرية أفلوطونية خالصة، فالفارابى وابن سينا يقولان بموجود واحد تصدر عنه الموجودات بواسطة العقول العشرة.

أما أفلوطين: فيقول بموجود واحد يصدر عنه العقل، وعن العقل تصدر النفس،، وعرف هذا باسم ثالوث أفلوطين، وهو مؤلف من العناصر التالية:

١ـ الواحد عنده لايمكن وصفه بصفة فوق كونه موجوداً، وهو خير مطلق حاضر فى كل مكان، ليس بمقدورنا أن نعرفه، فليس أمامنا إلا الصمت. (٢)

٢ـ العقل: وهو العنصر الثانى فى ثالوث أفلوطين، وهذا العقل صورة للواحد وهو أشبه بالنور المنبعث من الشمس الذى يرى به الواحد ذاته، والإنسان يمكنه أن يصل إلى معرفة العقل، ثم إلى معرفة الواحد.

٣ـ النفس: وهى العنصر الثالث عنده، والنفس ذات طبيعة مزدوجة ولها نزوعان:

أ ـ نزوع إلى أعلى صوب العقل ب ـ نزوع إلى أسفل صوب عالم الحس. (٣)

---

(١) راجع: النجاة ١٣٧/٢ والإشارات ٢٢/٣، و فى فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد) د/ محمود ماضى ص ٨٠، ط دار الدعوة ١٩٩٧، والفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ص ١٣٨

(٢) راجع: حكمة الغرب ٢٠٧/١

(٣) راجع: حكمة الغرب ٢٠٨/١، وتاريخ الفلسفة الغربية ٤٤٢/١

وليس بخاف علينا التشابه الواضح بين النظريتين:

فالإله عند الفارابى وابن سينا يساوى الواحد فى ثالوث أفلوطين، والعقل الأول عندهما هو العقل عند أفلوطين، والعقل الفعال عندهما يقابله النفس فى ثالوث أفلوطين، وبقية العقول زيادة شرح لنظرية الخلق.(١)

* وأيضا: تشتمل النظرية على مؤثرات أرسطية، وعلى عناصر من فكر بطليموس فى جانبها الفلكى، هذا بجانب الكساء الدينى الذى حاول كلاهما خلعه على الفيض من خلال إطلاق بعض الأسماء الدينية ـ أحياناً ـ كبديل للمصطلح الفلسفى: كعالم الربوبية على المرتبة الأولى للموجودات، وعالم الأمر على العقول المفارقة، وعالم الخلق على هيولى العالم وصوره، وبهذا فالنظرية عبارة عن خليط من أفكار متعددة المصادر متنوعة الاتجاهات. (٢)

(٢) وأيضاً: فالقول بالفيض يفضى إلى القول بقدم العالم ؛ لأن الفيض فعل ضرورى، والفيض هو عن الله القديم لا فى زمان، فيلزم أن يكون الفائض قديماً.(٣)

(٣) الفيض فعل تلقائى يحدث نتيجة جود المبدأ الأول وقابلية الفائض، وهذا يعنى أن الخلق غير إرادى، وأن الله ـ جل وعلا ـ مجبر فى فعله، فيكون موجباً بالذات وليس فاعلاً بالقدرة، ولا يتفق هذا مع كونه عالماً بذاته ؛ إذ كيف يكون عالماً لا مريداً ؟ ولما كان هذا يمس القول قدرة الله واختياره تصدى لهم المتكلمون.(٤)

---

(١) راجع: فى فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد) د/ محمود ماضى ص ٧٩

(٢) راجع: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى د/ زينب عفيفى ص ٣٢٢، ط دار الوفاء.

(٣) القول بقدم العالم عند الفلاسفة ناقشه عامة المتكلمين، وفصل القول فيه الإمام الغزالى تفصيلاً لا مزيد عليه. راجع: التهافت ص ٣٥، والأربعين ١٠١/١، وشرح المعالم ٢٠٨

(٤) راجع: شرح المعالم ٢٩٣

(٤) وأيضاً هذه النظرية الهزيلة لا يمكن أن تفسر التنوع والإبداع فى الكون، فهذا الإتقان لايمكن أن يكون نتيجة للصدور الآلى والفيض.

(٥) كذلك نظرية الفيض فى جملتها محاولة فاشلة ـ ممن انتحلها ـ للجمع بين تعاليم الإسلام وفلسفة أرسطو، فهذه النظرية قيلت للتوفيق بين الخلق الذى صرح به الإسلام وهيولى أرسطو الأزلية. (١)

(٦) كما أن لسائل أن يسأل كيف صدرت المواد عن عقول مجردة ؟ ولِمَ كانت العقول عشرة وكانت الأفلاك تسعة ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها لا يملك أمامها القائلون بالفيض إلا السكوت أو إحالة المسألة إلى الرياضات، وهذا عجز.

(٧) وأيضاً: نظرية الفيض ليست هى تلك النظرية التى يظهر من خلالها التقاء التصوف بالفلسفة كما ادعى بعض من حاول تزيين هذه النظرية للناظرين ؛ فإن هذا الكلام تمويه ؛ إذ إن الفلسفة والتصوف يختلفان منهجاً وموضوعاً ولا يلتقيان. (٢)

(٨) ومع تعاطف ابن رشد مع فلسفة الفارابى وابن سينا إلا أنه انتقد الفيض عندهما بشدة، واعتبره قولهما بالفيض تشويهاً لمذهب أرسطو إذا نُسب إليه. (٣)

اعتبره ابن رشد الفيض من باب لزوم ما لا يلزم ؛ إذ لا مانع أن تسرى القوة الواحدة فى أشياء كثيرة، وأن تصدر الكثرة عن الواحد، فإن الأجرام السماوية كلها تتحرك بمحرك واحد، ولها حركات مختلفة تخصها، ولا يمتنع تصور

(١) راجع: الفلسفة الإسلامية وأعلامها د / يوسف فرحات ص ١٠٤ ط تراديكسيم جنيف سويسرا طبعة أولى ١٩٨٦

(٢) راجع: الفارابى د/ سعيد زايد ص٤٢ ط ٣ دار المعارف، والفلسفة الإسلامية د/ أحمد فؤاد الأهوانى ص ٢٥ ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥

(٣) راجع الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية د/ جمال المرزوقى ص ٢٥٨

الكثرة تصوراً واحداً، فليس ثمة صدور ولا فيض، وإنما هما علة ومعلول، وبهذا يمكننا تفسير الخلق من غير لجوء إلى القول بالفيض. (١)

(٩) وأيضا: تتناقض نظرية الفيض تناقضاً واضحاً من خلال القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ومع ذلك يصدر عن الواحد الصادر عن الأول كثرة، وكذلك العقل الفعال واحد، وتصدر عنه الكثرة الكائنة فى عالم العناصر. (٢)

والبديل الذى يراه ابن رشد لنظرية الفيض هو القول بالعلية، وأن الله علة لكل ما سواه، ولما كان الإله لا يقاس بغيره صح أن يخلق الكثير، وهو واحد، فالله علة غائية للعالم، منه وجد وإليه مسعاه، وليس علة فيضية كما زعم الحكيمان. (٣)

الوحدانية عند الفلاسفة بين مؤيد ومعارض :

هذا ما يتعلق بنقد نظرية الفيض التى ترتبت على إثبات الفلاسفة الوحدانية، فماذا عن أصل القضية ذاتها، وهى طريقتهم فى إثبات الوحدانية، هل كانت محل رضا من العلماء أم محل نقد ؟ الحق هنا أننا بإزاء موقفين متباينين :

١ــ موقف المتكلمين المحافظين الذين يحاربون كل خروج، وينظرون إلى الفلاسفة غالباً نظرة الريبة والاتهام، ويمثل موقف هؤلاء الإمام الغزالى.

٢ ـ موقف الفلاسفة المناصرين الذين حاولوا الدفاع عن الفارابى وابن سينا وتوجيه كلامهما، ويمثل موقف هؤلاء ابن رشد، وفيما يلى توضيح موجز لكلا الموقفين:

---

(١) راجع النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد د/ عاطف محمد العراقى ص ٢٠٧، طبعة رابعة دار المعارف ١٩٨٤، والفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ٢٦٢

(٢) راجع الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ص ٢٦١

(٣) راجع: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنرى كوربان ص ٣٦٤، وفى فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد) د/ محمود ماضى ص ٨٥

أولاً : موقف الإمام الغزالى من طريقة الفلاسفة فى الوحدانية :

فكرة التوحيد عند الفلاسفة غلب عليها التنزيه والتجريد، فقد تناولوها تناولاً عقلياً خالصاً، بل أداهم المبالغة فى الوحدانية إلى نفى الصفات، ولكن هذه الفكرة لم تلق قبولاً عند الكثيرين، وقاموا بنقدها، ومن أخص الحملات التى قامت لمواجهتهم ما قام به الإمام الغزالى فى كتبه وبخاصة كتاب (تهافت الفلاسفة) الذى صنفه خصيصاً للرد عليهم، بعدما وعى كلامهم وصنف فيه كتابه (مقاصد الفلاسفة)، وقد أحصى الإمام الغزالى مآخذه عليهم فى نحو عشرين مسألة ثمان منها فى الإلهيات. (١)

وبين من خلال هذه المسائل عجز الفلاسفة عن إقامة الدليل المقنع فى الألوهية عامة وفى التوحيد خاصة، وأطال النفس معهم فى الحوار والجدل بعد حكاية كلامهم بأمانة، واستيعاب كل ما ذكره يخرج هذا البحث عن مقصوده ؛ لذا سأكتفى بمجرد نماذج موجزة لتكون تدعيماً لموقفه النقدى الذى ادعيناه :

١ـ ذكر الغزالى أن من أدلتهم: أن الواجب لوكان اثنين لكان وجوب الوجود مقولاً بالاشتراك عليهما، وحينئذٍ: إما أن يكون وجوب الوجود لذات الواجب،أولعلة.

ـ وهذا الدليل ـ فى نظر الغزالى ـ فاسد المادة ؛ لأن تعليل الوجوب بذات الوجب أوبعلة خطأ ؛ لأن الواجب لا يفتقر فى وجوبه إلى علة ؛ ونحن قضينا بوجوبه تعالى من حيث انتفت الأولية عن وجوده ؛ وما لا أول له يستحيل أن يتعلق بفاعل أوبعلة، فالقول باحتياج الواجب إلى علة تخريف لا أصل له على حد تعبير الغزالى.(٢)

٢ـ كذلك انتقد قوله الأول لايعلم إلا ذاته وسألهم قائلاً ما تقولون فى الأنواع والأجناس الكثيرة هل علم الله بها عين علمه بنفسه أو بغيره ؟

---

(١) راجع: مقدمة التهافت ص ٤١ ط بيروت

(٢) راجع: التهافت ١١١ والإرشاد ٧٩

- إن قلتم غيره: أثبتم الكثرة ونقضتم قولكم، وإن قلتم علمه بغيره هو علمه بنفسه وقعتم فى وحدة الوجود. (١)

وبعد: فهذا مجرد غيض من فيض، فقد أطال الإمام الغزالى معهم الجدل، وما قدمناه كان مجرد إشارات وتنبيهات، وإلا فحملة الغزالى من أعنف الحملات التى قامت ضد أفكار الفلاسفة، وبدا فيها الغزالى أكثر تفلسفاً منهم، وهذه الحملة كانت انتصاراً للمذهب الحق ؛ ولذا لاقت قبولاً لدى الكثيرين، وإن كنا نأخذ على الغزالى أنه لم يكتف بتخطئتهم بل تجرأ وكفرهم، والأولى الإمساك عن تكفيرهم باعتبارهم متأولة، والقاعدة عند أهل السنة أن الأسلم الإمساك عن تكفير المتأول. (٢)

ويرى الدكتور مدكور أن حملة الغزالى قد تسببت فى عرقلة البحث الفلسفى فى الإسلام، كما أن الفارابى وابن سينا لم يقولا بالفيض زيغاً ولا زندقة، وإنما قصدوا به تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة، ولكل منهما تبتلات ودعوات تؤذن بإيمانٍ عميق. (٣)

ثانياً موقف ابن رشد من طريقة الفلاسفة فى الوحدانية :

على الجانب المقابل للإمام الغزالى كان لابن رشد موقف مغاير تماماً:

١- فابن رشد بوصفه الشارح الأكبر لتراث أرسطو تعاطف مع الفارابى وابن سينا وتبعهم فى كثير مما ذهبا إليه، ورد على الغزالى رداً عنيفاً، وتناول كتابه (تهافت الفلاسفة) بالنقد فى كتاب صنفه لهذا الغرض أسماه (تهافت التهافت) (٤)

---

(١) راجع: التهافت ١٢٣

(٢) راجع: شرح المعالم ٧٢٠

(٣) راجع: فى الفلسفة الإسلامية د / مدكور ٨٤/٢

(٤) راجع: مقدمة التهافت لابن رشد ص ١٥ طبعة أولى، ١٩٦٤، دار المعارف، تحقيق د/ سليمان دنيا، وانظر أيضاً: فى الفلسفة الإسلامية ٨٤/٢

٢ـ أما بالنسبة لقضية الوحدانية عندهم فيرى أنه ينبغى أن توضع فى قالبين مختلفين:

أ ـ القالب الخطابى: المبنى على إيقاظ الهمم وإثارة العواطف وهذا أليق بالعامة.

ب ـ القالب البرهانى: المبنى على الأدلة المنطقية اليقينية وهذا أليق بالخواص.

٣ـ كما نعى ابن رشد على كافة المتكلمين لإدخالهم المباحث الفلسفية فى العقائد مما تسبب فى تشويش عقيدة العوام ؛ ولذلك حرص ابن رشد على الرجوع إلى الكتاب والسنة والاستدلال بهما على كل ما يقصد إليه، وبهذا يقترب ابن رشد كثيراً من منهج النصيين الذين يؤثرون التفويض ويُمسكون عن التأويل. (١)

٤ـ كان لابن رشد موقف مضاد من الفيض ـ كما سبق أن أوضحنا عند التعرض لنقد النظرية ـ وبجانب هذا أبدى ابن رشد توافقاً مع الفارابى وابن سينا فى قضية قدم العالم، وادعى أنه ليس فى الشرع ما يعارضه. (٢)

ولسنا الآن بصدد مناقشة ابن رشد فى آرائه تفصيلاً، وما يهمنا هنا أن نؤكد على إصراره على التفرقة بين طريقى العوام والخواص فى الخطاب، وأن كلام الفلاسفة كان متوجهاً إلى الخواص، وبهذا يعد ابن رشد عقلانى وفى كل الوفاء لنزعته العقلية إن فى مخاطبته للعوام أوللخواص، وقد أخطأ من ظن أن كتبه الدينية تتعارض مع كتبه الفلسفية، ولئن كان بينهما خلاف، فهو راجع إلى المنهج والأسلوب: ـ

(١) راجع: فصل المقال لابن رشد ص٤٠

(٢) راجع: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٥، ط دار المعارف، ودراسات فى تاريخ الفلسفة العربية د/ كامل حمود ص٢٦٢، طبعة أولى، دار الكتاب اللبنانى ١٩٩٠

ـ فابن رشد يكتب كتبه الدينية مخاطباً بها العوام، فيتخير اللغة السهلة، ويتحاشى إيراد الدقائق والخواص فى التفاصيل، ويكتب كتبه الفلسفية للخاصة، فيحلل ويناقش ويقلب الأمور على وجوهها المختلفة. (١)

وهكذا فقد كانت لطريقة الفلاسفة فى الوحدانية ردود فعل متباينة، وسواء اتفقنا أو اختلفنا معهم فلابد أن نقر بأن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا مقلدة بقدر ما كانوا أصحاب فكر أصيل ونظريات مبتكرة كان له أثر فى الفكر الأوروبى. (٢)

(١) راجع: تاريخ الفلسفة والعلم فى أوربا الوسيطية، تأليف: جونر، ترجمة على مقلد و على زيعور ص ١٩٠، ط مؤسسة عز الدين للطباعة ـ بيروت، ١٩٩٣.

(٢) راجع: فى الفلسفة الإسلامية ٨٧/٢

خاتمة البحث :

وفى ختام هذه الدراسة الموجزة لمنهج المتكلمين والفلاسفة فى الاستدلال على الوحدانية، لايسعنى إلا تلخيص أهم الأفكار والنتائج التى تمخضت عنها:

١ ـ الوحدانية كمعتقد هى أم القضايا ولب الدين وأساسه، وعليها قامت السموات والأرض ومن أجلها بعث الرسل مبشرين ومنذرين.

٢ـ الوحدانية صبغة إنسانية يميل إليها كل ذى عقل سليم، وهى إذا تمكنت فى القلوب سارت قوة دافعة إلى الخير وموجهة للسلوك نحو الرشد والصلاح.

٣ـ الوحدانية ـ كموضوع علمى ـ اختلفت المناهج والفرق فى كيفية الاستدلال عليها، وقد رأينا أصول كل فرقة بادية من خلال مسالكهم فى إثبات الوحدانية:

ـ فقد وجدنا لدى الأشاعرة والماتريدية الأدلة العقلية التى تخاطب العقل السليم، وتقوم على قواعد المنطق المنضبط هذا بجانب الأدلة المعتمدة على النظر فى الأنفس والآفاق، وفوق كل ذلك تعلو الأدلة السمعية.

ـ أما عند المعتزلة فقد رأينا أصول المعتزلة تكاد تطل برأسها من بين السطور، وما بين الحين والأخر نقرأ فى كتبهم أن القديم الثانى محال، والمشارك فى القدم مشارك فى الألوهية، وهذا كله يصدر عن قولهم بأن القدم أخص وصف لله تعالى.

ـ وفى هذه القضية أيضاً برهن المعتزلة عملياً على اعتدادهم بأدلة النقل وفى هذا رد على كل من اتهمهم بالتنصل من النصوص والتنكر لها.

ـ وفى الجانب المقابل رأينا كيف أن الفلاسفة أوغلوا فى التجرد العقلى والتسامى فى هذه القضية، وتحت سطوة هذا المنهج العقلى التجريدى والرغبة فى التوفيق بين فلسفة أرسطو والدين كان لهم نظريات غريبة على الواقع الإسلامى، ومنها نظرية الفيض التى انبنت على الوحدانية عندهم، وحاولوا بها تفسير الخلق والإبداع.

ولقد كان لهذه النظرية ردود فعل متباينة، وتفرق العلماء حولها بين مؤيد ومعارض، فقد رأها المعارضون خروجاً عن الدين وزندقة متخفية فى الإسلام متسربلة بردائه، بينما رأها المؤيدون خطوة على طريق تقدم البحث الفلسفى، واعتبروها قمة التجرد العقلى والتسامى، وهى فى نظرهم ملتقى الفلسفة والتصوف.

ـ كل هذا أن دل على شئ فإنما يدل على غنى هذه القضية وثرائها الأمر الذى يجعلها تستحق دراسات أخرى أوسع وأشمل.

وبعد: فهذا هو جهد المقل أضعه بين أيدى القراء الكرام، وقد حاولت قدر جهدى أن أكون ابناً وفياً لتراثنا الكلامى والفلسفى، وأن أسهم ـ ولو بقدر ضئيل ـ فى طرح قضاياه وتوضيحها، فإن كان من توفيق فمن الله وحده، فمنه المنة، وإليه المرجع والمآب، وإن كانت الأخرى فمنى ومن الشيطان، وحسبى أنى بشر أخطئ وأصيب، فالله أسأل وبنبيه أتوسل أن يتقبل عملى هذا بقبول حسن، وأن يكون فى ميزان حسناتى يوم ألقاه، إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير، وهو نعم المولى ونعم النصير، وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى اللهم على سيدنا محمد وأله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب العلمية، ومن أهمها:

١ـ آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ط سابعة، دار المشرق بيروت.

٢ ـ أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدى تحقيق د/ أحمد المهدي ط ثانية دار الكتب المصرية ٢٠٠٤.

٣ ـ الأربعين فى أصول الدين للفخر الرازى ط الكليات الأزهرية ١٩٨٦

٤ ـ الإرشاد للجوينى ط /دار الكتب العلمية ١٩٩٥، ت/ زكريا عميرات

٥ـ إشارات المرام للبياضى ط الحلبى ١٩٤٩

٦ـ الإشارات والتنبيهات لابن سينا ط ٣ دار المعارف ت / د. سليمان دنيا

٧ـ تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة ط دار الفكر العربى

٨ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية هنرى كوربان، ط عويدات للنشر والطباعة ١٩٩٨

٩ ـ تاريخ الفلسفة الغربية، تأليف: برتراند راسل، ترجمة: د/ زكريا إبراهيم طبعة الهيئة العامة للكتاب.

١٠ ـ تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب د/ محمد لطفى جمعة ط بيروت

١١ـ تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى،الأزهرية للتراث ٢٠١٠ ت / د محمد الأنور

١٢ـ تفسير سورة الإخلاص لابن سينا (مجلة الدراسات الإسلامية بالكويت)

١٣ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة،مصطفى عبد الرازق ط الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٧

١٤ـ تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى ط بيروت ٢٠٠٤

١٥ـ تهافت التهافت لابن رشد ط دار المعارف ت / سليمان دنيا.
١٦ـ التوحيد لأبى منصور الماتريدى ط الجامعات المصرية، ت / فتح الله خليف
١٧ـ حاشية الأمير على الجوهرة ط الحلبى
١٨ـ حاشية الدسوقى على أم البراهين ط الحلبى
١٩ـ الحصون الحميدية، حسين أفندى الجسر ط صبيح
٢٠ـ حكمة الغرب، برتراند راسل، ترجمة: فؤاد زكريا ط عالم المعرفة، الكويت
٢١ ـشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار، ط وهبة القاهرة ت / عبد الكريم عثمان
٢٢ ـ شرح المعالم لابن التلمسانى ط الأزهرية للتراث ٢٠١١، ت / عواد محمود
٢٣ ـ شرح المقاصد للتفتازانى ط دار الكتب العلمية ٢٠٠١
٢٤ ـ شرح المواقف للسيد الشريف ط دار الكتب العلمية ١٩٩٨
٢٥ـ عقيدتنا د/ محمد ربيع جوهرى ط / مكتبة الإيمان.
٢٦ـ العقيدة وبناء الإنسان د / عبد الفتاح بركة ط دار التراث.
٢٧ـ غاية المرام للآمدى ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١
٢٨ـ الفارابى، سعيد زايد ط / دار المعارف.
٢٩ـ الفلسفة الإسلامية محمد رضا المظفر ط / دار الصحوة بيروت ١٩٩٣
٣٠ـ الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية د / جمال المرزوقى ط / دار الهداية.
٣١ـ الفلسفة الإسلامية أحمد فؤاد الأهوانى ط / الهيئة العامة للكتاب.
٣٢ـ الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى د/ زينب عفيفى ط / دار الوفاء.
٣٣ـ الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية د / عبد الرحمن بدوى ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٣٤ـ فى الفلسفة الإسلامية د / إبراهيم مدكور ط / دار المعارف

٣٥ـ فى فلسفة ابن سينا د /محمود ماضى ط / دار الدعوة
٣٦ ـ الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ط الجامعة الأزهرية
٣٧ـ اللمع لأبى الحسن الأشعرى ط الأزهرية للتراث ت / حمودة غرابة
٣٨ـ مجموع رسائل الفارابى ط الهيئة العامة للكتاب
٣٩ـ المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار ط المؤسسة العامة للتأليف والنشر.
٤١ـ المطالب العالية للرازى ط بيروت ١٩٩٩
٤٢ـ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار الهيئة العامة للتأليف
٤٣ـ النجاة لابن سينا ط ١٩٩٢ دار الجيل بيروت، ت/ عبد الرحمن عميرة
٤٤ـ النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ط / دار المعارف.
٤٥ـ نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ط / لندن.
٤٦ ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د/على سامى النشار ط دار المعارف ١٩٧٧

فهرس المحتويات

الموضـــــــوع	الصفحة
مقدمة	١٥
المبحث الأول: عقيدة التوحيد وصفة الوحدانية	١٨
ماهية التوحيد	١٨
التوحيد فطرة الإنسان	١٩
التوحيد دعوة الرسل أجمعين	٢٠
منهج القرآن فى الدعوة إلى التوحيد	٢١
رسولنا وعقيدة التوحيد	٢٢
مفهوم الوحدانية عند متكلمى أهل السنة	٢٣
المبحث الثاني : منهج المتكلمين فى الاستدلال على الوحدانية	٢٧
التوحيد عند المعتزلة	٣٥
مفهوم الوحدانية عند المعتزلة	٣٦
أصول أدلة الوحدانية عند المعتزلة	٣٧
بعض أدلة المعتزلة على الوحدانية	٣٩
المبحث الثالث: طريقة الفلاسفة فى الاستدلال على الوحدانية	٤٥
أولاً: معنى الواحدانية عند الفلاسفة	٤٥
ثانياً: أدلة الفلاسفة على وحدانيته تعالى	٤٦
البرهان على انحصار الوجوب الذاتى فى واحد	٤٨

الموضـــــــــوع	الصفحة
المبحث الرابع: نظرية الفيض عند الفلاسفة	٥٤
وقفة نقدية	٥٨
الوحدانية عند الفلاسفة بين مؤيد ومعارض	٦١
موقف الإمام الغزالى من طريقة الفلاسفة فى الوحدانية	٦٢
موقف ابن رشد من طريقة الفلاسفة فى الوحدانية	٦٣
خاتمة البحث	٦٦
المصادر والمراجع	٦٨
فهرس المحتويات	٧١