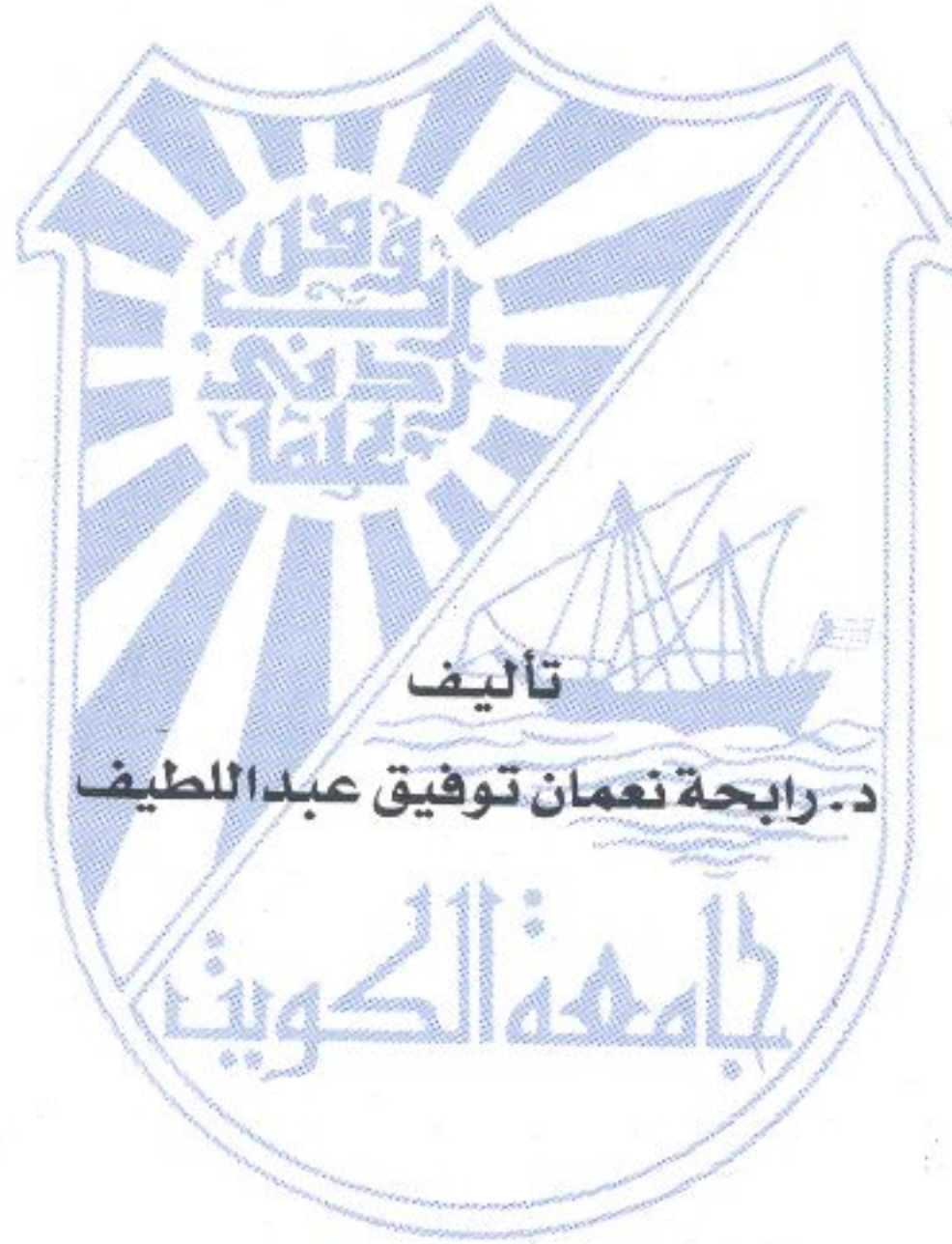




مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي





مطبوعات جامعة الكويت

مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي

تأليف

د. رابحة نعمان توفيق عبداللطيف

جامعة الكويت - كلية الآداب - قسم الفلسفة

الطبعة الأولى/ ١٩٩٧

جميع الحقوق محفوظة - لجامعة الكويت - لجنة التأليف والتعريب والنشر - الشويخ

ص.ب : 5486 - الرمز البريدي 13055 - الصفاة - ت : ٤٨٤٣١٨٥

كتاب : **مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي**

تأليف : د. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف

الطبعة الاولى - ١٩٩٧

All Rights Reserved to Kuwait University - The Authorship, Translation and Publication
Committee - Al-Shuwaikh - P.O. Box : 5486 Safat, Code No. 13055 Kuwait
Tel. & Fax : 4843185

مقدمة البحث

مقدمة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون.
والصلاة والسلام على أكرم المرسلين محمد النبي العربي الأمين، وعلى آله وصحبه
أجمعين.

وبعد،

تعتبر «مشكلة الذات الإلهية وصفاتها» إحدى المشكلات الهامة والبارزة في مجال
الدراسات الإسلامية الكلامية والفلسفية، فلقد امتد نطاق البحث فيها إلى جميع الفرق
الإسلامية، وشغلت أذهان المتكلمين على مدى قرون طويلة، فأوسعوها دراسة وبحثاً،
وأفردوا لها مباحث خاصة نالت كثيراً من اهتماماتهم ومناقشاتهم، فتوعدت آراؤهم حولها
واختلفت وجهات نظرهم بازائها، وبلغ بينهم النزاع مبلغاً كبيراً أدى بهم إلى تبادل الاتهامات
بالكفر والالحاد، وأيا كانت وجهات النظر، وأيا كانت الآراء فإنها في آخر الأمر أدت إلى
وجود نوع من الاحتدام الفكري النشط الذي ساعد كثيراً على إثراء الفكر الإسلامي
وإمداه بدراسات عميقة ومباحث كثيرة متنوعة، وأنتج تراثاً ضخماً في مجال علم الكلام
والفلسفة.

وترجع أهمية هذه المشكلة باعتبارها إحدى القضايا الهامة والرئيسية في علم الكلام،
إلى أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأهم عقيدة من عقائد الدين الإسلامي، وهي عقيدة التوحيد،
فالدين الإسلامي وهو يقرر عقيدة التوحيد، إنما يدعو إلى عبادة اله واحد أحد، فرد
صمد، لا شريك له ولا نظير، يجل عن الأفهام ولا تحيط به الأوهام، ويجل عن الحصر
والعدد ولا يحده زمان ولا يحويه مكان ولا تبلغ له غاية، ولا تدرك له نهاية، فيأمر بالإيمان
به وبالإقرار بوجوده، وكان لا بد من التعريف بالذات الإلهية في حدود إمكانية العقل البشري
وطاقته واتخذ لهذا الغرض سبيلين هما:

١ - دعوة الأذهان وتوجيه الأنظار إلى الموجودات وإطالة النظر فيها، فحث على التفكير
في خلق السموات والأرض وسائر المخلوقات، وما فيها من عظمة ونظام وإحكام والتوصل
من هذا كله إلى أن هذا العالم وهذه الموجودات لا يمكن أن تكون إلا من صنع ذات تلو على
جميع ذوات الموجودات، وتسمو عليها وتفوقها علماً وقدرة...

٢ - وأما السبيل الآخر للتعريف بالذات الإلهية، فبإطلاق أسماء عليها ووصفها بما يليق
بها من صفات، وقد ورد في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تشير إلى وجود الله
تعالى، وتذكر له تعالى العديد من الأسماء وتصفه بما يليق به من الصفات، فجاء منها ما
يصفه تعالى بالتنزيه المطلق ومنها ما يصفه بصفات يوصف بها البشر مما يوحى بالتشبيه

أحيانا بالذات وأحيانا أخرى بالصفات، كأن تذكر لله تعالى من الأعضاء والجوارح ما للإنسان المخلوق كاليد والعين والوجه، أو تذكر له تعالى جهة ومكانا واستواء ومجيئاً وعلواً ونزولاً.

فالقُرآن الكريم إذن يتضمن آيات تفيد تنزية الذات تنزيهاً مطلقاً وآيات توهم التشبيه، ولم تكن الآراء لتجتمع حول فهم موحد لهذه الآيات، أو لتتفق حول تفسير معين، بل لقد اختلف المسلمون اختلافاً شديداً حول فهمها وتفسيرها، ومن هنا فقد اكتسب البحث في الذات والصفات أهمية خاصة، واحتل مكانه كبيرة. هذا إلى جانب أن عقيدة التوحيد تشكل طرفاً متناقضاً تماماً مع عقيدة التثليث المسيحية التي كانت ترى أن الإقانيم الثلاثة عبارة عن صفات زائدة على الذات مستقلة عنها مما يؤدي إلى مشاركة الذات الإلهية في القدم والألوهية، كما تقف عقيدة التوحيد كطرف معارض أيضاً لكل تيارات التشبيه والتجسيم على اختلافها واختلاف مصادر القول بها. وهذا أيضاً يضيف المزيد من الأهمية على هذه المشكلة. هذا إلى جانب أن البحث في هذه المشكلة قد نتجت عنه مباحث على درجة كبيرة من الأهمية، مثل المباحث التي أثيرت حول «مشكلة خلق القرآن» و «مشكلة رؤية الله تعالى»، فقد دار نزاع شديد أوضح ما تتجلى صورته بين موقفين أساسيين متعارضين، أحدهما يرمى إلى إثبات كلام الله تعالى قديماً، وإثبات أنه تعالى يمكن أن يكون مرثياً في الآخرة، في حين يرمى الآخر إلى نفي قدم كلام الله تعالى، ونفي رؤيته، لأن إثبات كون كلامه تعالى قديماً يؤدي إلى وجود قديمين، ولأن إثبات كونه تعالى مرثياً يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، وفي ذلك خروج عن عقيدة التوحيد الخالص التي يسعى إليها كلا الفريقين، ولكن اختلف أسلوب كل منهما وطريقته.

فانطلاقاً من المفهوم الخاص للتوحيد انبثق البحث في مشكلة الذات الإلهية والصفات(*)، وتنازعت آراء المسلمين حولها، واختلفت مواقفهم وتعددت وجهات نظرهم، فالمسلمون في الصدر الأول للإسلام تناولوا ماجاء في الشرع كما جاء، فأخذوا بالدلالة الظاهرة للنص، وقرأوا آيات الصفات وأمروها كما جاءت دون تأويل، وفهموا منها أن لا تعطيل ولا تكييف، في حين بالغت طائفة فيما بعد في الإثبات، فأضفت على الله تعالى صفات المخلوقين، فوهقت في التشبيه والتجسيم. وكان لا بد من مواجهة هذه الأفكار التشبيهية والتجسيمية وردّها، دفاعاً عن عقيدة التوحيد وحفاظاً عليها.

ولما كان المعتزلة من أهم الفرق الإسلامية التي طفقت جاهدة بكل ما لديها من قوة

(*) اختلف المفكرون حول تحديد السبب في ظهور مشكلة الصفات وتحديد مصدر القول بها، هل يرجع لمصادر خارجية ومؤثرات أجنبية، أو هو يرجع إلى المصدر الديني الإسلامي نفسه... وسوف أتطرق لبحث هذا الموضوع فيما بعد.

وامكانيات تناصر مبدأ التوحيد وتعمل على الدفاع عنه وحمايته من كل عناصر الشرك وبواعثه، وتناهض كل تيارات التشبيه والتجسيم، فإنها أولت البحث في الذات والصفات عناية خاصة، وأضفت عليه أهمية كبيرة، فقد وسعت البحث في هذه المشكلة وعمقته. وجاء رجال الفكر الاعتزالي بالعديد من المحاولات التي استهدفت معالجة قضايا أساسية في المشكلة وهي: علاقة الذات بالصفات، وكيفية استحقاقها للصفات، وكيفية اتساق القول بوجود أسماء وصفات إلهية في النص الديني دون أن يتعارض ذلك ومبدأ الوجدانية الخالصة. ولهذا فقد مر البحث على أيديهم بمراحل متعددة كونت مذهباً اعتزالياً في الذات والصفات متميزاً، وقائماً على منهج عقلي اعتمد إلى حد كبير على استخدام الأدلة العقلية والطرق البرهانية والتي تدل بوضوح على استفادتهم من الفسلفات اليونانية. ومعنى هذا أن رجال الفكر الاعتزالي كانوا قد ساهموا مساهمة فعالة في تطوير البحث في «مشكلة الذات والصفات» بطرحهم الحلول المتعددة والتفسيرات المبتكرة التي تناولت علاقة الذات بالصفات.

فمشكلة الذات الإلهية وصفاتها إذن كانت موضع اهتمام شديد من قبل المعتزلة، بل وأيضاً من قبل معظم المتكلمين الإسلاميين.

إلا أننا نلاحظ أن معظم الدارسين والباحثين الآن لم يتعرضوا لدراسة هذه المشكلة بصورة مستقلة وكموضوع قائم بذاته إذ أنهم كثيراً ما تناولوها من خلال دراستهم لمجموع آراء هذا المتكلم أو ذاك أو ضمن مجموع قضايا ومسائل كلامية مختلفة.

ولذا رأيت أن أتناول هذه المشكلة كمبحث مستقل له أصوله الخاصة به، وله تطوراته المختلفة، ومنهجه المتميز به، ورأيت أن أتناولها لدى أحد كبار رجال الفكر الاعتزالي، وهو القاضي عبد الجبار المعتزلي، الذي يضم نتاج الفكر الاعتزالي ويحتويه، ويعبر عن أهم تطوراته ويمثل أهم مراحلها. وتعتبر كتبه ومؤلفاته عن مذهب الاعتزالي متسق متكامل، وعن منهج عقلي محدد واضح.

ولقد تناولت في هذا البحث المشكلة لديه، وحاولت أن أتبع رأيه فيها وفي كل القضايا المرتبطة بها والمسائل المتفرعة عن البحث فيها، ويلاحظ أن القاضي عبد الجبار وهو يدرس هذه المشكلة ويبحثها إنما كان يتميز بإطلاع واسع وثقافة متميزة في مختلف العلوم الإسلامية، فقد كان متكلماً فقيهاً مفسراً، وكان ضليعاً في اللغة وأصولها، وعالماً بمختلف الديانات والآراء والمذاهب غير الإسلامية كاليهودية والمسيحية والثنية والمجوسية والوثنية... وغيرها، إلى جانب إحاطته الواسعة أيضاً بالفرق الإسلامية وتعمقه في فهم آرائها كفرق المشبهة والمجسمة باختلاف طوائفهم، كما أحاط بآراء الأشعرية وتعمق في فهم

مذهبهم خاصة وأنه كان أشعريا تحول إلى الاعتزال، وهذا إلى جانب كونه معتزليا عالما بأصول المذهب متعمقا فيه، ملما بجميع آراء شيوخته.

وقد كان لذلك كله أكبر الأثر في تكوين رأي القاضي عبد الجبار وهو بصدد معالجة مشكلة الذات الالهية وصفاتها والبحث فيها، فقد احتلت هذه المشكلة مكانه واسعة من فكره ودراسته، وشكلت موضوعا من أهم الموضوعات التي طرحها للبحث والمناقشة واشتملت عليها مؤلفاته في علم الكلام... فقد قام بدراستها دراسة وافية ووسع البحث فيها واضفى عليها أبعاداً تتسم بالعمق والشمول، وقد اكتسبت هذه المشكلة أهميتها الخاصة لديه من حيث أنها تعبر عن مفهوم الألوهية، ومن حيث أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ التوحيد الذي يعتبر أهم أصل سعى لتأكيدهِ والحفاظ عليه، فألله تعالى موجود واحد متفرد لا سبيل إلى معرفته تعالى إلا عن طريق الصفات، ومن هنا فقد سعى القاضي عبد الجبار لمعالجة موضوع اتصال الذات بالصفات بحيث لا يشوب الألوهية أدنى تصور من التشبيه والتمثيل.

وعلى هذا فقد خصصت هذا البحث لدراسة «مشكلة الذات الالهية وصفاتها» عند القاضي عبد الجبار، ولم تكن هذه الدراسة سهلة يسيرة، ذلك أن الدراسة التي تتناول فكر القاضي عبد الجبار إنما تتطوى على الكثير من الصعوبات، وتتطلب جهداً متصلاً وعملاً دائباً، ويرجع ذلك لسعة أفق القاضي عبد الجبار وعمق معرفته وإلمامه بمختلف العقائد والآراء والمذاهب، ولأن بحوثه كانت تتصف بغزارتها وتنوعها وشمولها، ثم أن كتاباته كانت تقوم على أسلوب يعتمد على جدل لفظي، ومناقشات طويلة، ويتسم في أحيان كثيرة بالفموض وصعوبة العبارة - وإن كانت جزلة متينة - إذ لم يكن عرضه للفكرة مباشراً بل كان يطيل في العرض ويسهب فيه، وكثيراً ما كان يميل إلى التكرار.

هذا إلى جانب الصعوبة التي تتعلق بطبيعة البحث في «مشكلة الذات الالهية وصفاتها»، فهي تعتبر من المشكلات الشائكة المتشعبة التي كثر حولها الخلاف وتنوعت حولها الآراء، حتى أصبحت موضع نزاع عنيف لا بين مختلف الفرق الاسلامية فقط، بل وحتى داخل الفرقة الواحدة والمذهب الواحد، مما يتطلب الاطلاع على معظم هذه الآراء ودراستها حتى تيسر المقارنة والموازنة بين هذه الآراء لتتبلور المشكلة وتتضح أبعادها عند دراستها لدى القاضي عبد الجبار.

ولقد اعتمدت في هذه الدراسة على:

١ - المنهج التاريخي: ومن خلال هذا المنهج تتبعت أصل المشكلة ونشأتها وتطورها في الفكر الاسلامي، ومواقف مختلف الفرق الاسلامية منها، ورأيت أن اتباع هذا المنهج من الضرورة

والأهمية بمكان، إذ عن طريقه اتضحت مشكلة الذات والصفات، وتبلورت أمامنا كل الآراء والتصورات ومختلف التفسيرات لمعالجتها وبحثها منذ نشأتها لحين وصولها للقاضي عبد الجبار الذي وصل بها إلى نمط متقدم من التفسير والتحليل، وطريقة متقدمة وواضحة في التقسيم والتبويب.

٢ - المنهج المقارن: إن معظم الفرق الإسلامية والكلامية كانت تسعى من أجل هدف واحد، وهو: الحفاظ على فكرة التوحيد الخالص والتزيه المطلق للباري عز وجل، ولكن اختلفت بهم السبل وتشعبت بهم الطرق، باختلاف الظروف والعوامل والمؤثرات فتعددت آراؤهم ومذاهبهم. وكان لابد من اتباع المنهج المقارن الذي حاولت فيه أن أبين أوجه الاختلاف أو الاتفاق بين هذه الآراء المتعددة والمذاهب المتباينة التي عالجت المشكلة خاصة وأن الكثير منها إنما كان ردة فعل عنيفة من قبل المعتزلة لمواجهة هذه الآراء ومناهضتها، وأن آراء المعتزلة أيضا كان لها صدى كبيرا. وأثرا بالغا في خلق وبعث آراء أخرى مناهضة. والقاضي عبد الجبار كأحد كبار رجال المعتزلة كان يميل وبصورة دائمة إلى مناقشة مختلف الآراء التي تناولت هذه الفكرة وتعرضت لها لذا فقد اعتمدت أسلوب المقارنة بين هذه الآراء المتضاربة لبيان أوجه اختلافها.

٣ - المنهج النقدي: حاولت فيه أن أبين طريقة القاضي عبد الجبار والأسلوب الذي اتبعه في معالجته للمشكلة، والمنهج الذي سار عليه خلال دراسته لها، وقد التزمت إلى حد كبير بعرض أسلوبه كما عرضه، وطريقته التي سار عليها، ولم أشأ أن أخرج عن طريقته فيها، حرصا على عرض أفكاره وآرائه كما هي دون الخروج عن المقصود بها، هذا مع الإشارة بين الحين والآخر إلى الجوانب الإيجابية أو السلبية في آرائه. هذا إلى جانب الإشارة إلى الآراء المخالفة لرأيه، فعرضتها، وطرحتها للمناقشة والنقد، معتمدة في ذلك إلى حد كبير على مصادرها الأصلية وليس فقط على رأي القاضي فيها، وعرضه لها، وذلك حتى يتسنى الحكم الصحيح عليها، وإن كان القاضي في معظمها يلتزم الموضوعية والدقة في العرض.

وقد قسمت هذا البحث إلى خمسة فصول تتضمن كل منها عدة مباحث وهذه الفصول هي:

الأول: مشكلة الذات الالهية وصفاتها قبل القاضي عبد الجبار.

الثاني: الصفات والأسماء الالهية وتقسيما من خلال ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار.

الثالث: مشكلة الذات الالهية والصفات عند القاضي عبد الجبار.

الرابع: صفة الكلام ومشكلة خلق القرآن.

الخامس: رؤية الله تعالى.

فقد تناولت في الفصل الأول منه:

تعريف بالقاضى عبد الجبار المعتزلى، ثم تناولت بحث المشكلة من حيث ارتباطها بعقيدة التوحيد فى الفكر الاسلامى، وأسباب ظهورها ومصادر القول بها، ثم أتبعته بالتطور التاريخى لها منذ الصدر الأول للإسلام، لحين وصولها للقاضى عبد الجبار مبينة آراء أهم الفرق الاسلامية التى تعرضت لبحث هذه المشكلة ودراستها، خاصة وأن القاضى عبد الجبار كان قد واجه معظم تلك الآراء وعرض لكثير منها بالتحليل والنقد والدراسة وحاول نقص الكثير منها ودفعه.

أما الفصل الثانى:

فقد تناولت فيه: مبحثاً يتعلق بأنواع الصفات الالهية وتقسيمها وعددها لدى المتكلمين عموماً، ثم مبحث فى الأسماء الالهية تناولت فيه الخلاف الدائر حول هذه الأسماء الواردة بالشريعة ومواقف كل من أهل السلف والكلاية والأشعرية من هذا الموضوع ثم لموقف المعتزلة من خلال ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار مبينة فيه معنى الاسم والمسمى والتسمية وكيفية تقسيم الأسماء الالهية وكيفية استعمالها فى حق الله تعالى، ثم مبحث يتضمن بيان الفرق بين الأسماء والصفات، ومبحث يعرض فيه الخلاف القائم حول الأسماء وهل هي توقيفية بالشريعة أو توفيقية تتم بالمواضعه والقياس؟

أما الفصل الثالث:

فهو عبارة عن عرض لمشكلة الذات الالهية وصفاتها لدى القاضى عبد الجبار، وقد قسمته إلى مبحثين رئيسيين: الأول: يتضمن البحث فى موضوع الذات الالهية وإثبات الطريق إلى الله تعالى ورأيه فى معرفته تعالى والاستدلال على وجوده تعالى عن طريق إثبات حدوث الأعراض والأجسام. وأما الثانى: فيتضمن بحث القاضى عبد الجبار فى الصفات الإلهية، مبينة الطريق التى اعتمدها فى معرفة الصفات، ثم تتبعت تقسيمه لها إلى صفات ذات وصفات فعل، وصفات نفي، مبينة تفصيله لكل صفة من الصفات على حده، وتفسيره لكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات. ثم أتبعته بموقفه من الصفات الخبرية الواردة بالنص، ثم أعقبت هذا الفصل بتعليقات على رأى القاضى عبد الجبار فى مشكلة الذات الالهية وصفاتها.

أما الفصل الرابع:

فهو يدور حول مشكلة كلام الله تعالى أو مشكلة خلق القرآن التى نشأت أساساً من الخلاف الدائر حول كلام الله تعالى على أساس أنه صفة من صفات الله تعالى، فهل هذه الصفة أزلية قديمة؟ أو هى حادثة مخلوقة؟ ولقد كان لهذه المشكلة أهمية كبيرة فى تاريخ الفكر الاسلامى ولها تطوراتها المختلفة، ولقد عملت فى هذا الفصل على إبراز هذه الأهمية، وهذه المكانة مبينة المواقف المختلفة حولها، ثم عرضت فيما بعد لرأى

القاضى عبد الجبار الذى لا يخرج عن الاطار العام لرأى المعتزلة فيها . وكان قد تناول المشكلة بالتفصيل التام، ويبحث كل ما يرتبط بها من موضوعات بدقة بالغة، وعمل على الرد على كل الأقوال المعارضة والمخالفة.

وأما الفصل الخامس

فقد تناولت فيه موضوع رؤية الله تعالى عند القاضى عبد الجبار، فعرضت أولاً لذكر بعض النصوص الواردة حول الرؤية سواء بالكتاب أو بالسنة، ثم تناولت الخلاف حول موضوع الرؤية خاصة بين المعتزلة والأشعرية، وانتقلت بعد ذلك لبحث موضوع الرؤية من وجهة نظر القاضى عبد الجبار، الذى بحث فى الرأى، والمرئى، والشروط اللازمة للرؤية بالأبصار، وعرض أدلته السمعية والعقلية التى تؤكد نفي الرؤية، إلى جانب عرضه للأدلة السمعية والعقلية التى تؤيد رأيه فى نفي رؤية الله تعالى، إلى جانب عرضه لأدلة المخالفين له - الأشعرية - والعمل على ردها وإبطالها .

ولقد أنهيت البحث بخاتمة تضمنت عرضاً لأهم الملاحظات والنتائج التى أسفرت عنها الدراسة، وتولد عنها البحث.

ولئن كنت قد جانبى الصواب فى بعض جوانب هذا البحث، ولئن كانت الدراسة لم تأت مستوفاة كاملة، إلا أنني قد بذلت أقصى جهدى، وقدمت ما أستطيع، وحسبى أننى ألقى الضوء على قضية من أهم القضايا التى أثرت فى الفكر الإسلامى ولدى أحد كبار شخصيات الفكر الاعتزالي الذى تعد مؤلفاته، ونتاجه الفكرى، موسوعة ضخمة أمدتنا بأراء وفيرة، ومعلومات غزيرة عن تراث المعتزلة الذى ظل إلى عهد قريب يعتمد فى دراسته على أصل ومصادر غير اعتزالية.

ولا يفوتنى بعد هذه المقدمة - عرفانا بالجميل - أن أقدم وافر شكرى وامتنانى لاستاذى الفاضل «لاستاذي الدكتور / عاطف العراقى» استاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، على تفضله بالإشراف على هذه الدراسة ومتابعتها، والذى كان دائم النصح والمشورة، وكان بحق رمز الاخلاص والعطاء، كما أقدم شكرى وامتنانى، لكل من تفضل بإسداء النصح، وتقديم المشورة والتزويد بالمصادر والمراجع.

والله من وراء القصد،،،،

الباحث

الفصل الأول

مشكلة الذات الإلهية وصفاتها قبل القاضى عبد الجبار

- تعريف بالقاضى عبد الجبار.
- إرتباط مشكلة الذات الإلهية وصفاتها بقضية التوحيد.
- أسباب ظهور مشكلة الصفات ومصادر القول بها.
- مشكلة الذات الالهية والصفات فى الصدر الأول للاسلام.
- مشكلة الذات الالهية والصفات لدى المشبه والمجسمة.
- مشكلة الذات الالهية والصفات لدى المعتزلة.

المبحث الأول

تعريف بالقاضي عبد الجبار

حياته:

هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله الهمداني الأسد آبادي. عاش في القرن الرابع، والنصف الأول من القرن الخامس الهجري، ولم تتفق مصادر ترجمته على ذكر سنة ميلاده أو وفاته بالتحديد، ولكن يمكن القول أنه ولد في إحدى السنوات ما بين سنة ٢٢٠ هـ إلى سنة ٢٢٤ هـ. وتوفي بالري في إحدى السنوات ما بين سنة ٤١٤ هـ إلى سنة ٤١٦ هـ، وجاء ترتيبه في الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة، كما أشار ابن المرتضى.

كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول. مذهب الأشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي، ولما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر، عرف الحق (ويقصد ابن المرتضى، المذهب الاعتزالي، فانقاد له وانتقل إلى أبي إسحاق بن عياش فقرأ عليه، ورحل إلى بغداد وقام عند الشيخ أبي عبد الله البصري مدة حتى فاق الأقران... وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها... (١).

استدعاه الصاحب بن عباد وزير بني بويه إلى الري سنة ٣٦٠ هـ، وتكونت بينهما علاقة وطيدة. وبقي في الري يقوم بالدرس والاملاء ويرتحل إلى البلاد المجاورة للغرض نفسه، إلى أن توفي فيها.

مكانته العلمية:

كان غزير العلم متنوع الثقافة واسع الاطلاع، أحاط بمختلف العلوم الإسلامية، إبتداء بدراسة القرآن واللغة والحديث والتفسير، وبلغ في الفقه مبلغا عظيما، وكان قد درس الفقه الحنفي وتحول عنه للفقه الشافعي نزولا لرغبة شيخه، وقد أشار المؤرخون إلى دراسته في الفقه، فابن خلدون مثلا، اعتبر كتاب العهد للقاضي، ضمن كتب أربعة هي «قواعد هذا الفن وأركانه» (٢). ولكنه انصرف عن الفقه إلى الكلام فائلا: للفقه أقوام يقومون به طلبا لأسباب الدنيا، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى» (٣). وقد تعمق في دراسة علم

(١) طبقات الحاكم الجشمي: ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٦٥-٣٦٦، تحقيق فؤاد سعيد ط. تونس ١٩٧٤. وأيضا ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ص ١٩٤، تحقيق: محمد جواد شكور / دار الفكر - لبنان ١٩٤٧.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ج ٣. ص ١٠٣١. مصر / دار الشعب (د.ت).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ص ١٩٥.

الكلام وفي ذلك يقول الحاكم: «وليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محله في العلم والفضل، فإنه الذي فتح علم الكلام ونشر بروده ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب وضمنها دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد قبله^(١). وقد أجمع من أرخ له على أنه من أئمة المعتزلة وشيوخهم ووضعوه على رأس المعتزلة، فقال الذهبي: «كان رأس الأشعرية في هذا العصر أبو إسحق الاسفرايني ورأس المعتزلة القاضي عبد الجبار...»^(٢).

شيوخه وتلاميذه:

- انتقل القاضي عبد الجبار من بلد إلى بلد في طلب العلم والتقى بكبار العلماء في عصره، وأخذ عنهم، ومن أهم من أخذ عنهم الاعتزال هم:
- الزبير بن عبد الواحد الأسد آبادي. (ت: ٣٤٧هـ)^(٣).
 - أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سلم القطان (ت: ٣٤٥هـ)^(٤).
 - أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزي، وهو أحد كبار المعتزلة، ومن أصحاب أبي علي الجبائي^(٥).
 - أبو اسحق بن عياش^(٦).
 - أبو هاشم الجبائي (ت ٣٦٧هـ)، وأبو علي بن خلاد.
 - أبو عبد الله البصري^(٧).

لقد تلقى القاضي عبد الجبار عن هؤلاء الشيوخ وغيرهم. ويلاحظ أنهم تركوا أثرا واضحا في فكره إذ كان لأرائهم دور كبير في تكوين فكره واتساق مذهبه وتكامله، وبلورة منهجه، إذ كثيرا ما يعمد إلى آراء شيوخه بالتحليل والمناقشة، فيأخذ ما يتفق ويتسق مع رأيه، ويرفض ما لا يتفق معه مبطلا إياه بالأدلة والحجج.

وأما تلاميذه:

فلأنه قضى فترة طويلة من حياته في الاملاء والتدريس والتأليف، فقد كون تلاميذه وأصحابه والناقلون عنه مدرسة ضخمة تضم نخبة من الرجال الذين خلفوا وراءهم دراسات

(١) طبقات الحاكم الجشمي: ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٦٥، وأيضا: ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ص ١٩٤.

(٢) السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٤٦١، تحقيق: محمد محي الدين / دار الفكر - بيروت ١٩٧٤م.

(٣) السمعاتي: الأنساب، ج ١، ص ٢١١.

(٤) السبكي: طبقات، ج ٢، ص ٢١٩، تحقيق: محمود محمد الطناحي ١٩٦٤م.

(٥) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج ١١، ص ١١٣، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

(٦) ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ص ١٩٤.

(٧) ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ص ١٩٤.

- كلامية ثرية يعتبر معظمها امتدادا لرأى القاضى عبد الجبار، ومن أشهر تلاميذه:
- أبو رشيد سعيد النيسابورى الذى انتهت إليه رئاسة المعتزلة بعد القاضى وكان القاضى يلقبه بالشيخ^(١).
 - أبو الحسن محمد بن على البصرى (ت: سنة ٤٧٦هـ)، وهو صاحب كتاب المعتمد فى أصول الفقه^(٢).
 - أبو محمد بن أحمد بن متويه (ت: سنة ٤٦٨هـ) أخذ عن القاضى وله كتب مشهورة منها: التذكرة فى لطيف الكلام^(٣).

آثاره ومؤلفاته:

- تتوعد آثاره ومؤلفاته بتتوع دراساته وبحوثة وقد ذكر الحاكم: أن له أربع مائة ألف ورقة مما صنّف فى كل فن^(٤)، ففى التفسير وعلوم القرآن نجد له:
- ١ - الأدلة فى علوم القرآن.
 - ٢ - متشابه القرآن: حقه: د. عدنان زرزور، جزءان / دار التراث - القاهرة.
 - ٣ - التفسير الكبير المعروف بـ«المحيط».
 - ٤ - تنزيه القرآن عن المطاعن. تم تحقيقه ونشرته دار النهضة الحديثة - بيروت.

وفى الحديث:

- تثبيت دلائل النبوة. تم تحقيقه.
- نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد.

وفى أصول الفقه:

- الاختلاف فى أصول الفقه.
- أصول الفقه.
- شرح العمدة.
- العمدة.
- مجموع العهد.
- النهاية.

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، ص ١٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٥.

أما في الجدل وعلم الكلام وأصول الدين:

- الخلاف بين الشيخين أبي علي وأبي هاشم.

- الاعتماد.

- التجريد.

- تقريب الأصول.

- تكملة الجوامع.

- تكملة الشرح.

- تهذيب الشرح.

- جوابات مسائل أبي رشيد.

- الخوارزميات.

- الدواعي والصوارف.

- الرازيات.

- زيادات الأصول.

- شرح الأصول الخمسة. حققه د. عبد الكريم عثمان، ط. مصر ١٩٦٥.

- شرح المقالات.

- القاشانيات.

- كتاب القضاء والقدر.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. حققه: فؤاد سيد ط. تونس ١٩٧٤.

- المفنى في أصول الدين: وهو أضخم كتبه بل من أضخم الكتب التي تضمنت مسائل علم الكلام. ويقع في عشرين جزءاً عثر على أربعة عشرة جزء منها وفقد الباقي وقد ابتدأ القاضى في إملائه سنة ٣٦٠هـ. وانتهى منه في سنة ٣٨٠هـ. وقد تم تحقيق ما عثر عليه من أجزاء.

وهذا إلى جانب عدد آخر من مؤلفاته، وسنكنفى بذكر هذا القدر وقد وردت إشارات إلى هذه الكتب لدى الحاكم^(١) وابن المرتضى، وابن متويه. وبعضها أشار إليه القاضى نفسه

(١) أتى الحاكم على ذكر عدد كبير من مصنفات القاضى عبد الجبار ومؤلفاته في مختلف العلوم كالكلام والفقه والشروح والجوابات والمسائل وعلوم القرآن والمواعظ.. وهو مع ذكره لهذا العدد الكبير من المؤلفات والتصانيف أشار إلى وجود مؤلفات وكتب أخرى لم تصله ولم تبلغه، ثم أوضح أن ذكر جميع مؤلفات القاضى وحصرها يتعذر لكثرتها.

انظر: طبقات الحاكم: ضمن كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٦٧-٣٦٩.

الحاكم: هو أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الجشمى البيهقى، معتزلى زيدى، كان إماماً عالماً مصنفاً، ولد سنة ٤١٣هـ، توفى مقتولاً بمكة سنة ٤٩٤هـ، له مصنفات في فنون كثيرة. منها كتاب التأثير في علم الكلام - كتاب التهذيب في التفسير - كتاب السفينة في علم التاريخ... إلى غير ذلك من مؤلفات عديدة بلغت اثنان وأربعون مؤلفاً.

انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٥٣ - ٣٥٨.

فى بعض كتبه، كنفقض اللمع فى المعنى وشرح الأصول، وكشرح الجوامع: أشار إليه فى
المغنى...

وتجدر الإشارة إلى أن كتب القاضى عبد الجبار التى وصلت إلينا: كالمغنى وشرح
الأصول، والمحيط بالتكليف، ومتشابه القرآن، وتزيه القرآن عن المطاعن إلى جانب كتبه فى
طبقات المعتزلة. أفادت كثيرا فى إمدادنا بمعلومات غزيرة، وإعطائنا معرفة واسعة وعميقة
عن الفكر الاعتزالي الذى ظل إلى عهد غير بعيد يعتمد على دراسته من خلال كتب
ومؤلفات غير اعتزالية. إذ أصبحت دراسة الفكر الاعتزالي فيما بعد قائمة على أساس
الاستمداد من أصول الفكر الاعتزالي نفسه ومن خلال آراء المعتزلة أنفسهم، لا سيما وأن
القاضى عبد الجبار يعتبر تلك الحصيلة الفكرية الواسعة التى انصبت فيها معظم الآراء
الاعتزالية، والذي يمثل مرحلة هامة من مراحل الفكر الاعتزالي.

المبحث الثانى

ارتباط مشكلة الذات الالهية والصفات بقضية التوحيد

حرص المعتزلة حرصا شديدا على البحث فى موضوع التوحيد واعتبروه من أهم
أصولهم فهو يشكل ركنا أساسيا فى أصولهم الخمسة التى اتفقوا عليها والتى رأوا أنه لا
يصح أن يطلق اسم الاعتزال إلا على من اعتبر هذه الأصول بمجموعها. ولذا فقد نال البحث
فى هذا الأصل عناية خاصة لديهم وركزوا على الاهتمام به فاتخذ لديهم مفهوما خاصا
وذهبوا فى تحليله وتفسيره إلى أبعد حد. وقد قال الأستاذ أحمد أمين مبينا أهمية هذا
الأصل لديهم: «وقد عد هذا المبدأ من أهم مبادئ المعتزلة لأنهم ذهبوا فى تفسيره تفسيراً
خاصا وبلغوا فى تحليله وفلسفته أقصى حد فقد نسب إليهم خاصة»^(١).

وهكذا نجد أن المعتزلة اهتموا ببحث قضية التوحيد اهتماما خاصا أدى إلى ظهور
قضايا أخرى هامة كانت نتيجة البحث العميق فى هذه القضية، كظهور مشكلة الذات
والصفات التى تفرع عنها «مشكلة الرؤية» و«خلق القرآن»، ولقد كان لكل مشكلة من هذه
المشاكل نصيب كبير من البحث الدقيق لديهم فطرحوا آراءهم فيها وأثبتوها فى مقابل
الآراء المخالفة.

ولكن هذا لا يعنى أن المعتزلة وحدهم الذين تطرقوا للبحث فى هذا القضية، فالبحث
فى موضوع التوحيد لم يكن أمرا مستحدثا على يد المعتزلة، ولم يكونوا هم أول من أبدعه

(١) أحمد أمين: ضعى الاسلام، ج١، ص٢٢. مطبعة التأليف والترجمة والنشر - ط٢ - ١٩٤٢.

أو أوجده «فهو ليس من عنديات المعتزلة إذن ولا من استتباطهم ولكنهم تميزوا به دون غيرهم بالتفسيرات التي أعطوها بشأنه»^(١).

فقضية التوحيد كانت هي القضية الأساسية التي جاءت بها جميع الأديان السماوية وعبرت عنها بوضوح تام، وأكدت عليها تأكيداً قاطعاً، فجميع هذه الأديان تقرر أن هذه القضية هي القاعدة الأساسية والركيزة الأولى التي يجب أن يقام عليها الدين. وقد دعا الدين الإسلامي إلى اعتناق عقيدة التوحيد فقرر القرآن الكريم هذه العقيدة في كثير من آياته: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٢)، ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٣).

لقد جاء إذن معنى التوحيد في القرآن الكريم واتضحت غايته، فالتوحيد معنى وغاية هو: اعتقاد الله - تعالى - واحداً لا شريك له، وأوضح الشيخ محمد عبده هذا المعنى قائلاً: «أصل معنى التوحيد: اعتقاد الله - تعالى - واحداً لا شريك له، أي إثبات الوحدة لله تعالى في الذات والفعل في خلق الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد، وهذا المطلوب كان الغاية العظمى من بعثة النبي ﷺ كما تشهد بذلك آيات الكتاب العزيز...»^(٤).

فالإسلام دين توحيد محض دعا إلى توحيد الله تعالى توحيداً مطلقاً خالصاً من كل أدران التشبيه والتجسيم وأكد على تنزيه الله تعالى تنزيهاً تاماً بحيث لا يخالط هذه الوحدة نوع من التركيب أو النقص. وبذلك كانت عقيدة التوحيد التي أكد عليها الإسلام وقررها تستلزم نفي الجسيمة عنه تعالى وتقتضي نفي الألوهية عن غيره - تعالى - وبذلك يكون التنزيه التام له تعالى، فهو واحد بذاته وصفاته وأفعاله، فوحدة الذات، تعنى عدم التركيب من أجزاء فهي ليست متعددة، فسبقت في المخالفة للحوادث فلا توجد ذات تشبه ذاته تعالى وأما وحدة الصفات: فيعنى بها: عدم تعددها من جنس واحد كقدرتين فأكثر وعلمين فأكثر، وكذلك يراد بها عدم وجود صفة لغير الله سبحانه تشبه صفة الله سبحانه وتعالى. وأما وحدة الأفعال: بمعنى أنه لا تأثير لغيره - تعالى - في فعل من الأفعال ويراد بها عدم وجود فعل لغيره تعالى يشبه فعله ويمثله^(٥).

(١) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروه وآخرون، ج ٢، ص ١٧٥، منشورات عويدات - بيروت ١٩٨٢.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٥٥.

(٣) سورة آل عمران: آية ٦.

(٤) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد: تحقيق محمود أبو رية، ص ٤٣، دار إحياء العلوم - ط ٢ - ١٩٧٩.

(٥) الشيخ إبراهيم بن محمد البيجورى: العلامة الشيخ إبراهيم اللقاني: جوهرة التوحيد المسماة تحفة المرید، ص ٥٩، دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٢، وأيضاً: السيد سابق: تبسيط العقائد الإسلامية، ص ٤٠.

فالقُرآن الكريم يتضمن آيات يؤدي معناها إلى إيجاد مفهوم التوحيد بمعناه الخالص أي باعتقاد أن الله تعالى واحد لا شريك له في صفات أو في فعل، أي تنزيهه تنزيها مطلقا يسمو به عن مماثلة الحوادث، فهو تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾^(١).

لكن إلى جانب هذه الآيات التي تؤكد مفهوم التوحيد وتؤدي إلى التنزيه التام وردت به آيات أخرى تبدو ظاهريا غير متفقة تماما ومفهوم التوحيد المطلق، وتصف الله تعالى بصفات يتصف بها المخلوق، أي بصفات من «صفات البشر ما يشاركها في الاسم أو الجنس كالقدرة والاختيار والسمع والبصر، وعزت إليه أموراً يوجد ما يشابهها في الإنسان كالاستواء على العرش وكالوجه واليدين»^(٢).

فإزاء هذه الآيات كان لابد وألا يكون جميع المسلمين متفقين فيها على رأي واحد وذلك يرجع لاختلاف مستويات التفكير ودرجات الفهم والادراك واختلاف التصورات، هذا إلى جانب عوامل اختلاف الثقافات والبيئات والمعتقدات، وتفاوت الآراء ووجهات النظر والتي كان سببها امتزاج المسلمين بغيرهم من الأمم الأخرى.

لذلك وجد من المسلمين من قرأوا هذه الآيات وسلموا بها وتوقفوا عند ظواهرها حتى إذا أرادوا لها تأويلاً لم يكن ذلك التأويل ليخرج عما يحتمله اللفظ ويمثل هؤلاء «أهل السلف من الصحابة والتابعين الذين أثبتوا لله تعالى صفات الألوهية والكمال وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله»^(٣).

ومنهم من بالغ في الإثبات فوصل به إلى حد التشبيه وذلك لعدم القدرة على تصور وجود فرق بين صفات الخالق والمخلوق، بحيث لم يستطيع هؤلاء تخطي دائرة المحسوسات والارتقاء بمستوى التفكير بحيث يصل إلى هذه القدرة على التمييز، وفي ذلك نجد الشيخ أبو علي الجبائي يقول :-

«فأما التشبيه فإنما كان سبب حدوثه في هذه الأمة أن قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما تصوره، فلما تركوا النظر وركبوا طريقة التقليد أدهم ذلك إلى ما قلنا، ولو نظروا بعقولهم لعلموا أن محدث العالم إذا كان هو الأول أنه لا يجوز أن يكون إلا قديماً، مخالفاً للأجسام

(١) سورة الشورى: آية ١١.

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ٢٢.

(٣) ابن خلدون / المقدمة / ط باريس سنة ١٨٧٨م ص ٤٧ .

والأعراض وتعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة في كتاب الله... (١)

إن مثل هذا التصور ومثل هذا الرأي لم يكن من الممكن أن يستمر دون أن يوجد من يعارضه في الفكر الإسلامي، فقد تصدى له السلف من الصحابة والتابعين فعارضوه إذ كانوا يرون أن التوحيد الخالص إنما يتم بالتفويض والتسليم وعدم الخروج عن النص بالتأويل، كما تصدى له «الجهمية» الذين كانوا يرون أن التوحيد الخالص لله تعالى لا يمكن أن يتم إلا بتزيه الخالق تعالى تنزيها تاما يسمو به عن معاملة المخلوقات أو مشابقتها في الذات أو الصفات أو الأفعال، لذلك لجأوا إلى القول بنفى هذه الصفات وتعطيلها وإلى تأويل كل نص يوحى بوجود شبه بين الله تعالى والأشياء الحادثة، أي أنهم لجأوا إلى تأويل الآيات الخبرية التي يفيد ظاهرها التشبيهية. وكان أن بحثوا «مسألة الصفات»، وكان أول من أثرت على يديه هذه المشكلة «الجهم بن صفوان» الذي تلقاها عن «الجمد ابن درهم» وذلك عند بدء تسرب آراء تشبيهية وتجسيمية على يد «مقاتل بن سليمان» الذي أخذ ينشر بدعة القول بالتشبيه، وعلى يد أتباعه من الحشوية الذين أخذوا يتجهون نحو التشبيه الغليظ والتجسيم بأخذهم بآيات التشبيهية على ظاهرها وبتفسيرها بالاسرائيليات وقاموا بوضع الأحاديث المكذوبة «كحديث المقام المحمود».

رأى هؤلاء الجهمية تفشى القول بالتشبيه والتجسيم وتسرب حشو الحديث والاسرائيليات فتصدوا لمجابقتها بالقول بنفى الصفات ونادوا بالتأويل من أجل التنزيه (٢). ولقد كان لموقفهم هذا من الآراء التجسيمية والتشبيهية صدى كبير لدى المعتزلة الذين كانت لديهم الرغبة الشديدة في التصدي للدفاع عن التوحيد والوحدانية، وهم يعنون بالتوحيد، كما جاء في صبح الأعشى .. «نفى الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عزوجل» (٣).

فهم إذن يرون أن التوحيد الخالص لله تعالى لا يمكن أن يتم إلا بتزيه الخالق تعالى تنزيها تاما بحيث لا يماثله شيء من المخلوقات لافي ذات ولا في صفات ولا في أفعال، لذلك رأوا اعتبار آيات التنزيه من محكم الكتاب التي يجب أن يفسر في ضوءها كل متشابه وأثبتوا هذه الصفات أحكاما ذهنية مجردة، ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسموا ذلك توحيداً (٤).

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة / القاض عبدالجبار، أبي القاسم البغلي / الحاكم الجشمي، تحقيق : فؤاد السيد.

(٢) أحمد محمود صبحي / في علم الكلام / ج ١ ص ١٧ . مؤسسة الثقافة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٢ .

(٣) القلقشندي / صبح الأعشى / ج ١٣ ص ٢٥١ .

(٤) ابن خلدون ، المقدمة : ص ٤٧ .

فالبحث في التوحيد إذن، نتج عنه وتفرع منه، البحث في "مشكلة الذات الالهية والصفات"، وسنقوم هنا ببيان مفهوم التوحيد والوحدانية لدى أهل السلف، ونقصد بهم هنا أوائل الصحابة والتابعين، ثم لدى الأشاعرة، ولدى المعتزلة.

ونود الإشارة أولاً إلى المقصود بالتوحيد وتعريفه معتمدين في ذلك على تعريف القاضي عبدالجبار له؛ إذ عرفه من الجانب اللغوي والجانب الاصطلاحي قائلاً: «إن التوحيد في أصل اللغة؛ عما به يصير الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسوداً، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً، لما لم يكن الخبر صدقاً الا هو واحداً، فصار بذلك كالأثبات، فإن في أصل اللغة كالإيجاب، يقال: أثبت في القرطاس أي أوجدته فيه، ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء فيقال: إن فلانا يثبت الأغراض أي يخبر عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهي موجودة.

وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو يعني العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والاقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والاقرار جمعياً لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً»^(١).

أولاً: مفهوم التوحيد لدى أهل السلف :-

وأعنى بأهل السلف هنا، أوائل الصحابة والتابعين وتابعيهم الذين تناولوا الأمور الالهية لأعلى الطرق الكلامية أو الفلسفية، فهؤلاء يطلقون مفهوم الوحدانية ويقصدون به: أن الله تعالى واحد لا شريك له مع إثبات صفات الكمال، وكونه فاعلاً بقدرته واختياره ومشيئته وأن له فعلاً حقيقة، فمن ثم فسروا التوحيد بنفي التشبيه والتعطيل، وذكر الشهرستاني تصورهم لمعنى التوحيد فقال: «وأما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية: إن الله تعالى واحد في ذاته، لا قسيم له في صفاته الأزلية، لا نظير له، وواحد في أفعاله، لا شريك له».

فأهل السلف إذن منذ بادىء أمرهم آمنوا بالله تعالى واحداً واحداً ونزهوه تعالى عن المثل والنظير، فهو تعالى «ليس كمثله شيء» وهو تعالى لا يشبه أحد من خلقه ولا أحد من خلقه يشبهه. وإزاء ماورد من الصفات الخيرية التي تصف الله تعالى باليد والعين، والوجه، أو

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٢٨، تحقيق د. عبدالكريم عثمان - مصر ١٩٦٥ والمغني: ج ٤ الرؤية ص ٢٤٢، تحقيق د. مصطفى حلمي، د. أبو الوفاء، مصر، (د ت)

تلك التي تصفه تعالى بالاستواء على العرش أو الرضى أو الغضب أو تصفه بالمجىء.. وغيرها، فانهم أثبتوها كما هي من غير تشبيه أو تعطيل وقد عبر أئمتهم عن ذلك - ونكتفى هنا بذكر أقوال بعض الأئمة كابن حنبل وابن قتيبة وأبو سعيد عثمان الدرامي :-

فأحمد بن حنبل كان يقول :-

«هذه الأحاديث نرويتها كما جاءت». كما قال أيضا :

«من صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله - تعالى(١)- وقال: «... صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة من يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، وأقر جميع ما جاءت به الأنبياء والرسل وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه، ولم يشك في إيمانه ... ولم يكفر أحدا من أهل التوحيد بذنب وإرجاء ما غاب من الأمور إلى الله وفوض أمره إلى الله...»(٢) .

وقد ورد أيضا رأى عبدالله بن مسلم بن قتيبة في ماورد من أخبار على النحو الآتي :-

«وعدل القول في هذه الأخبار أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها فنؤمن بالرؤية والتجلي وأنه يعجب وينزل إلى السماء وأنه على العرش استوى وبالنفس واليدين من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو حد أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غدا إن شاء الله تعالى»(٣) .

وأبو سعيد عثمان الدرامي - في رده على الجهميه :

قال في آيات وأحاديث الاستواء والنزول والعلو والرؤية والعلم وغيرها بعد أن أورد ذكرها ما يأتي :-

«فهذه الأحاديث قد جاءت كلها أو أكثرها في نزول الرب تبارك وتعالى في هذه المواطن وعلى تصديقها والإيمان بها، أدركنا أهل الفقه والبصر في مشايخنا لا ينكرها منهم أحد ولا يمتنع من روايتها حتى ظهرت هذه العصابة «ويقصد بهم الجهميه» فعارضت آثار الرسول (ﷺ) برد وتشمروا لدفعها بجد فقالوا : كيف نزول هذا ؟ قلنا : لم نكلف كيفية نزوله في ديننا ولا فعله قلوبنا، وليس كمثله شيء من خلقه، فنشبهه منه فعلا أو صفة بفعالهم

(١) عقائد السلف / تحقيق النشار والطالبي / ص ١٠ . مكتبة الآثار السلفية والاسكندرية ١٩٨١ .

(٢) المرجع السابق / ص ١٠ .

(٣) المرجع السابق / ص ٤١ .

وصفاتهم لكن ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء وكيف منه غير معقول والايمان بقول رسول الله (ﷺ) نزوله واجب، ولايسأل الرب عما يفعل كيف يفعل وهم يسألون، لأنه القادر على مايشاء أن يفعله كيف يشاء، وإنما يقال : لفعل المخلوق الضعيف الذي لاقدرة له إلا على ما أقدره الله تعالى عليه كيف يصنع وكيف قدر لو قدر، ولو قد آمنتكم به لقلنا لكم : ليس نزوله من سماء إلى سماء بأشد عليه ولا أعجب من استوائه عليها إذ خلقها بدءا فكما قدر على الأولى منها كيف يشاء فكذلك يقدر على الأخرى كيف يشاء، وليس قول رسول الله (ﷺ) هي نزوله بأعجب من قول الله تبارك وتعالى : «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة» ومن قوله : «وجاء ربك والملك صفا صفا» فكما يقدر على هذا يقدر على ذلك فهذا الناطق من قول الله - عزوجل - ذلك المحفوظ من قول رسول الله (ﷺ) بأخبار ليس عليها غبار...» (١) .

فمما سبق يتضح لنا أن غاية ما فهمه أهل السلف من التوحيد هو أن لا تشبيهه ولا تعطيل.

ثانيا : مفهوم التوحيد والوحدانية عند الأشاعرة :-

قال الأشاعرة : الواحد هو الشيء الذي لايصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه فالباري تعالى هي ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لاشبيه له وواحد في أفعاله لاشريك له.

«وقد استدلل الأشعري على أن الله تعالى واحد لامثيل له ولايشاركة موجود في صنع العالم فقال : "إن سأل سائل : لم قلتم إن صانع الأشياء واحد ؟ قيل له : لأن الاثنين لايجري تديبرهما على نظام واحد ولايتسق على احكام، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانا وأراد الآخر أن يميته، لم يخل أن يتم مرادهما جمعيا أو لا يتم مرادهما جميعا لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حال واحدة، وان لم يتم مرادهما جمعيا وجب عجزهما . والعاجز لا يكون إلها ولاقدима . فدل على ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد وقد قال الله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (٢) . فهذا نعني احتجاجنا آنفا» (٣) .

(١) المرجع السابق / ص ٢٩٢ .

أبو سعيد الدرامي : ضمن عقائد السلف : ص ٢٩٢ .

(٢) سورة الأنبياء : آية : ٢٢ .

(٣) الأشعري : اللمع ص ٢٠ - ص ٢١ ، تحقيق د. حمود غرابه - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ص ١٩٧٥ .
(الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام : ص ٩١ وما بعدها . نشر الفرد جيوم، مكتبة زهران (دت).

ومثل ذلك أيضا قال الجويني :

«والرب سبحانه وتعالى موجود فرد متقدس عن قبول التبويض والانقسام ، وقد يراد بتسميته واحدا أنه لا مثل له ولا نظير ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية إيضاح الدليل على أن الاله ليس بمؤلف إذ لو كان كذلك تعالى عنه وتقدس لكان كل بعض قائما بنفسه عالما، حيا، قادرا، وذلك تصريح باثبات إلهين»^(١).

وهكذا نجد أن الأشاعرة اكدوا وحدانية الله تعالى معتمدين في ذلك على استنباط أدلتهم من نصوص القرآن الكريم مثل قوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله عما يصفون﴾^(٢)، وقوله تعالى : ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾^(٣).

فآيات الوحدانية كانت محل نظر المتكلمين، إذ أخذوا يستنبطون منها أدلتهم على وحدانية الله تعالى، أشهر أدلتهم التي استخرجوها «دليل التمانع» الذي استخدمه «الأشعري، والجويني».

وبذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الله تعالى، ليس كمثله شيء، أي لا يشبهه شيئا ولا يشبهه شيء لأنه لو أشبه المحدثات لكان حكمه كحكمها، وهو تعالى واحد إذ لو كان أكثر من إله لما جرى تدبير العالم على الاحكام والنظام، وأنه تعالى قادر، سميع، بصير، حي، وهذه الصفات أزلية قديمة قدم الله تعالى، ومن المحال أن نتصور الذات الالهية دون هذه الصفات، وتضيف الأشاعرة : أن الصفات الالهية ليست هي الله وليست غير الله. وهذا يعني أن صفات الله تعالى قائمة بذاته ليست هي ذاته، وليست هي غير ذاته، ولا يمكن أن نتصور أن الله تعالى حي بغير حياة أو عالما بغير علم، أو قادرا بغير قدرة أو مريدا بغير إرادته، إذ لا معنى لعالم إلا أنه ذو علم، ولا معنى لقادر إلا أنه ذو قدرة ولا معنى لمريد إلا أنه ذو إرادته.

وبهذا يكون الأشاعرة قد أثبتوا لله تعالى صفات أزلية سبع هي :

العلم، القدرة، الحياة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، لأنه يستحيل أن يتصف الله تعالى بأضداد هذه الصفات.

ويمكن الاستدلال على رأي الأشاعرة في هذه المسألة برأي الأشعري نفسه، فهو يرى أن كلام الله - تعالى - يجب أن يؤخذ على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج عن ظاهره إلى المجاز إلا

(١) الجويني: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٥٢. تحقيق: محمد يوسف موسى - مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٠م.

(٢) سورة المؤمنون / آية ٩١.

(٣) سورة الاسراء / آية ٤٢.

بحججه، ويظهر هذا واضحا في تفسيره لما أخبر عنه القرآن من استواء على العرش ومن إثبات يدين ووجه وعينين إذ هو يجري هذه الألفاظ على ظاهرها وينكر على المعتزلة تأويلهم «الاستواء» بالملك والقهر، ويقول: يستوى على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار. وأنكر عليهم تأويل اليد بالنعمة، وقال: يد ووجه وعين بلا كيف (١).

ثالثا: مفهوم التوحيد لدى المعتزلة وتفسيرهم له :-

اتفق المعتزلة على أصل التوحيد، ونصبوا أنفسهم للدفاع عن التوحيد الخالص الذي يليق بجلال الله تعالى ويتناسب وكماله الأعلى ووحدته التي يجب أن تكون وحدة مطلقة لا يشوبها شائبة من نقص أو افتقار، لقد استهدفوا تنزيه الله تعالى تنزيها تاما مطلقا وأرادوا السمو بالذات الالهية عن كل ما يؤدي إلى وجود شبهه بينه تعالى وبين مخلوقاته وهكذا كان التوحيد لديهم يعني رد كل شبهات التشبيهية ويعني التصدي لأصحاب الديانات الأخرى سواء كانوا نصارى أو يهود أو ثنويين أو مجوس، فقدموا البراهين العقلية التي تثبت وحدانية الله تعالى.

فاذا كان للمعتزلة هذا الدور الجليل في نصرة مبدأ التوحيد حتى أن أحد كبار المعتزلة وهو "النظام" قال في نزعه الأخير: «اللهم إن كنت تعلم اني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهباً إلا شدته بالتوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي» (٢). فماذا يعني التوحيد في الفكر الاعتزالي؟

لقد عبر عدد كبير من المتكلمين عن معنى التوحيد في الفهم الاعتزالي بعضهم من المعتزلة أنفسهم وبعضهم من غير المعتزلة، وفيما يلي إشارة إلى أهم ما قيل في هذا الموضوع: فقد عبر القاضي عبد الجبار عن مفهوم التوحيد لديهم مبينا أن اعتقادهم بأن الله تعالى واحد كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك، وأنهم لا يقصدون أنه تعالى واحد في الوجود، لأن غيره من الموجودات يشاركه في ذلك، بل هو تعالى واحد في صفاته التي يتميز بها عن سائر المخلوقات، ويتصف بها على النحو الذي لا يتصف بها غيره، فاستحقاقه تعالى للصفات على نحو يخالف به سائر المستحقين لها. فاذا قالوا موجود قديم فقد ميزوه عن الموجود المحدث، واذا قالوا قادر ميزوه عن القادر بقدره، واذا قالوا سميع بصير ميزوه عن يحتاج إلى صحة الآلات والحواس ... وهكذا فانهم اعتمدوا في بيان صفاته التي يستحقها

(١) انظر تفصيل ذلك: الأشعري: الابانة عن أصول الديانة: ص ١٠٥ - ص ١٤٠ .

تحقيق: د. فوقيه حسين - دار الانصار - القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) القاضي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٢٦٤ .

على بيان ما يضادها لأنهم قالوا : ليس في مباينة الشيء لغيره أوكد من التضاد ... وما يقتضيه مفهوم التوحيد لديهم أيضا : الاجماع على أن يكون بمعنى أزلي، وقالوا : في هذه الصفات هو واحد لانظير له، ولاشبيه ولاعديل، ولاتدركه الأبصار في الدنيا والآخرة، وذلك أن ماوقع عليه البصر فمحدود ضعيف محاط به ... ويقتضى التوحيد لديهم أيضا، نفي الجسميه وكل مايلزم عنها فهو تعالى ليس بجسم ولاعرض ولايجوز عليه ما يجوز على الأجسام، وقالوا : إن من قال يجوز المكان عليه والجوارح والأعضاء والنزول والصعود وسائر مايصح في الجسم فهو مشبه (١).

كما عبر «الأشعري» وبصورة واضحة تماما عن معنى التوحيد لدى المعتزلة، فقد فصل في كل ما اعتقدوه فيه فقال : «أجمعت المعتزلة على أن الله تعالى واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولاشبح ولاجثة، ولاصورة، ولالحم، ولادم، ولاشخص، ولاجوهر، ولاعرض، ولابذى لون ولاطعم ولارائحة ولامجسة ولابذى حراره ولارطوبه ولايوسه، ولاطول ولاعرض ولاعمق ولااجتماع ولاافتراق، ولايتحرك ولايسكن، ولايتبعض وليس بذى أبعاد وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولابذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولايحيط به مكان، ولايجري عليه زمان. ولاتجوز عليه المماسه ولا العزله ولا الحلول في الأماكن، ولايوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم. ولايوصف بأنه متناه ولايوصف بمساحة ولاذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولاوالد ولامولود، ولاتحيط به الأقدار، ولاتحجبه الأقدار، ولاتحجبه الأستار، ولاتدركه الحواس ولايقاس بالناس، ولايشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجري عليه الآفات ولاتحل به العاهات، وكل ماخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادرا حيا، ولايزال كذلك لاتراه العيون، ولاتدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر، حي لا كالعلماء القادرين، وأنه القديم وحده ولاقديم غيره، ولاله سواء، ولا شريك له في ملكه ولاوزير له في سلطانه ولامعين على إنشاء ما أنشأ وخلق ماخلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر، ولا أصعب عليه منه، ولايجوز عليه اجترار المنافع ولاتلحقه المضار، ولايناله السرور واللذات، ولايصل إليه الأذي والآلام، ليس بذى غايه فيتناهي، ولايجوز عليه الفناء، ولايلحقه العجز والنقص، وتقديس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء» (٢).

(١) القاضي : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين : ج ١ : ص ٢٣٦ .

تحقيق : محمد محي الدين عبدالحميد - مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٩ م.

فالتوحيد عند المعتزلة إذن إنما يعني الاعتقاد بأن الله تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وأنه وحده متفرد بكمال التنزيه، وأن صفاته ليست قديمة وليست هي معان قائمة به لأنه لو شاركتها الصفات في القدم الذي هو أخص وصف لشاركته في الألوهية (١).

فالتوحيد لديهم ارتبط ارتباطاً شديداً بفكرتهم عن الله تعالى وكماله الأعلى وتنزيهه المطلق ولذا فقد كونوا لهم آراء ومذاهب خاصة متميزة تفسر وجود الصفات الإلهية، منكرين تماماً إثباتها زائدة على الذات وأنها معان قديمة قائمة بها. وخلاصة القول أن بحثهم في التوحيد وتحليلهم له والذهاب إلى تنزيه الله تعالى إلى أبعد حدود التنزيه أدى بهم إلى البحث في «مشكلة الذات الإلهية والصفات» التي اتخذت لديهم أهمية خاصة، وسوف نقوم بتتبع الأسباب والمصادر التي أدت إلى ظهور المشكلة ثم نتبعه بعرض التطور التاريخي الذي مرت به في الصدر الأول للإسلام، ثم لدى المشبهة والمجسمة، ثم لدى المعتزلة حتى وصولها للقاضي عبدالجبار حيث سأتناولها بالتفصيل لديه، مع مراعاة بيان الطريقة والكيفية التي تمت بها معالجة المشكلة وبحثها خلال هذا التطور.

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ ص ٤٤ .

تحقيق : محمد عبدالعزيز الوكيل / القاهرة - (دت)

المبحث الثالث

أسباب ظهور مشكلة الصفات ومصادر القول بها

إن الأسباب التي أدت إلى ظهور مشكلة الصفات لا تختلف في جوهرها وأساسها عن الأسباب التي أدت إلى نشأة علم الكلام، والتي كانت وما زالت موضع نقاش كبير بين الباحثين سواء كانوا من المسلمين أو المستشرقين، هل السبب يرجع لعوامل خارجية بتأثير من العقائد الدينية المخالفة للدين الاسلامي والآراء الفلسفية التي وجدها المسلمون عند أهل البلاد المفتوحة؟ أو أنه يرجع لعوامل داخلية ناشئة من الاسلام نفسه، ومتولدة عن طبيعة النص الديني، وكنتيجة للتطور السياسي والاجتماعي الذي حدث في الأمة الاسلامية نفسها؟

ونظرا لأن «مشكلة الصفات» تمثل موضوعا من أهم الموضوعات التي يعالجها علم الكلام، وقضية أساسية شغلت أذهان المتكلمين، فقد توزعت حولها آراء مؤرخي الفكر الاسلامي وكتاب الفرق والمقالات، وانقسموا إلى فريقين :-

الفريق الأول :

يرى أن السبب في ظهور «مشكلة الصفات» إنما يرجع إلى عوامل خارجية ومؤثرات أجنبية، وإن اختلفوا حول تحديد المصدر المؤثر، فجمع ردها إلى الفلسفة اليونانية، وآخر ردها إلى الديانة اليهودية أو المسيحية وممن يقولون بهذا الرأي :-

- ١- بعض مؤرخي الفكر الإسلامي.
- ٢- بعض كتاب الفرق والمقالات.
- ٣- جمع من المستشرقين.
- ٤- جمع من الباحثين العرب المحدثين.

أولا : بعض مؤرخي الفكر الاسلامي : مثل :-

- وابن قتيبة (٢١٣هـ - ٢٧٦هـ) روى أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة ابن سعيد المجلى (+ ١١٩هـ) وكان من أتباع عبدالله بن سبأ اليهودي.
- وأحمد بن الخطيب البغدادي (٤٩٠هـ) الذي ذكر أن «بشرا المريس» المرجيء المعتزلي أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهوديا صباغا بالكوفة (١).

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : ج ٧ ص ٦١ .

- ابن الأثير (ت : ٦٣٠هـ) الذي كان يرى أن «مشكلة خلق القرآن» - وهي متفرعة من مشكلة الصفات - كانت أول ما كانت على يد «ليبيد الأعصم» عدو النبي (ﷺ). وهو أول من نشرها، وقد كان يقول بخلق التوراة وعنه أخذ ابن اخته طالوت هذه المقالة، وصنف في خلق القرآن وكان أول من فعل ذلك في الإسلام، وكان طالوت هذا زنديقا فأفشى الزندقة (١).

ثانيا : بعض كتاب الفرق والمقالات :

كالأشعري والبغدادي وابن حزم والشهرستاني، أرجعوا كثيرا من أقوال المشبهة والمجسمة والمعتزلة إلى أصول يونانية أو يهودية أو مسيحية، ورأوا تأثر الفرق الإسلامية في أصول مذاهبها، وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات الإسلامية.

فالأشعري مثلا : رد أيضا أقوال المعتزلة في الصفات إلى مصادر أجنبية ممثلة في الفلسفة اليونانية وقد قال : أنهم أخذوا قولهم في الصفات عن إخوانهم المتفلسفة (٢) فأراءه أبو الهذيل في الصفات القائلة : إن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته (٣) .. ردها الأشعري إلى أرسطو الذي قال في بعض كتبه أن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله (٤).

وقول الأشعري هذا قد يبدو فيه شيء من المبالغة ذلك أن علم الكلام وإن كان قد تأثر ببعض جوانبه بعوامل وموثرات خارجية قد يكون مصدرها الفلسفة اليونانية، أو الفلسفات الشرقية، أو بعض الديانات المسيحية أو اليهودية أو الديانات الشرقية على اختلافها، إلا أننا نرى أن أكبر هذا الأثر إنما كان متمثلا في الطريقة والمنهج في معالجة بعض المسائل. أما بالنسبة لفكرة الألوهية وتصوير الله تعالى بصفات معينة ففي ذلك خلاف كبير بين تصور المسلمين وتصوير فلاسفة اليونان، فتصور أرسطو لله تعالى قائم على القول بأنه محرك أول يتحرك، وهو فعل محض، وفعله التعقل ولا يعقل إلا ذاته، فالعقل والمعقول فيه واحد، ومعني هذا، أنه لايعني بالعالم، ولايعلمه ولايدبر من أمره شيئا، وهذا التصور مخالف لتصور أبي الهذيل، وأيضا لدى جميع المتكلمين، فالله تعالى في تصورهم عالم، محيط بكل ما خلق، وهو تعالى يوالى عنايته وتدييره لخلقه.

(١) ابن الأثير : الكامل في التاريخ : ج ٧ ص ٤٩ . تحقيق : نخبة من العلماء - دار الكتاب العربي بيروت ط ٤ ١٩٨٢م.

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ج ١ : ص ٢٨٢ .

(٣) المرجع السابق : ج ٢ : ص ١٧٧ .

(٤) المرجع السابق : ج ٢ : ص ٢٠١ .

ثم أن الأشعري ذكر أيضا أن معمرا، لعدم قوله أن الباري - تعالى - قديم قد شابه بعض الفلاسفة الذين حكى عنهم : أنهم كانوا لا يقولون إن الباري - تعالى - قديم (١).

وأما الشهرستاني : فعند ذكره للقاعدة الأولى من القواعد الأربعة التي يدور عليها اعتزال الواصليه يقول : «القول بنفى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والادارة، والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيحة .. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة» (٢). وفي موضع آخر وعند ذكره لآراء أبي الهذيل العلاف أوضح أن أقواله هذه مقتبسة من الفلاسفة حيناً، ومتأثرة أو هي بعينها أقانيم النصارى حيناً آخر، فقد ذكر قول أبي الهذيل : «إن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته ... «وعلق عليه بقوله» وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرية فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معان قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم» (٣) كما قال أيضا : «واذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى (٤).

كما قال أيضا : «أبو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة فقال : الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه» (٥). ولقد ذكر أيضا عددا من المعتزلة كانوا يميلون إلى مذهب الفلاسفة، كالنظام، ومعمرا، فقد ذكر أن معمرا لما كان يميل إلى مذهب الفلاسفة، فقد أخذ عنهم قولهم : أنه ليس علم الباري تعالى علما انفعاليا، أي تابعا للمعلوم، بل علمه علم فعلى، فهو من حيث هو فاعل عالم، وعلمه هو الذي أوجب الفعل وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لامحالة ولايجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه، وأنه علم وعقل، وكونه عقلا وعاقلا، ومعقولا شيء واحد. فقال : أنه لايصح القول بأن الله يعلم نفسه لأنه لو علم نفسه لكان ذلك مؤديا إلى التمايز بين العالم والمعلوم، كما لايصح القول بأنه تعالى يعلم غيره لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون علمه تحصيل من غيره (٦).

ثالثا : بعض المستشرقين :-

وعلى هذا الرأي أيضا جمع من المستشرقين مثل بكر، وفون كريمر، وماكدونالد

(١) المرجع السابق : ج ٢ : ص ٢٠١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ : ص ٤٦ .

(٣) المرجع السابق : ص ٤٩ - ٥٠ .

(٤) المرجع السابق : ص ٥٠ .

(٥) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام : ص ١٨٠ .

(٦) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ : ص ٦٨ .

وولفسون، حيث يرون أن هذه «مشكلة» إنما ظهرت بتأثير عوامل أجنبية خارجة عن الاسلام ولقد اختلفوا حول تحديد وتعيين المصدر المؤثر، فمنهم من قال بتأثير اللاهوت الفلسفي اليوناني، ومنهم من قال بتأثير علم الكلام المسيحي الذي امتد داخل الفكر الاسلامي من خلال كتابات القديس «يوحنا الدمشقي» وتلميذه «تيودور أبو هريرة». وقد أشار «ميكفرت» الى نماذج من الكتب التي صنفها «يحيى الدمشقي» كتاب في الدفاع عن النصرانية وضعه في شكل محاورات بين عربي ومسيحي.

وقد أقام هؤلاء رأيهم على أساس وجود نوع من المشابهة بين القضايا التي عولجت في اللاهوت المسيحي وكانت مثار بحث في علم الكلام المسيحي، وبين القضايا التي كانت موضع معالجة ونقاش في علم الكلام الاسلامي، اذ لا يمكن أن يكون ذلك من قبيل المصادفات أو من قبيل توارد الأفكار (١).

ولقد قال «ماكدونالد» ان القول بأن القرآن غير مخلوق مأخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي في صدر الأب (٢).

ويرى «دي بور» أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثير، فتأثرت العقائد الاسلامية في تكونها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والفنوصية (٣).

ولقد استدل «دي بور» على أقواله هذه بما يأتي :

١- وجود مشابهة قوية بين مذاهب المتكلمين، والعقائد المسيحية وضرب مثالا لذلك بمسألة الاختيار، اذ أن هذه المسألة لم تبحث من جميع أطرافها، كما بحثت من قبل المسيحيين في الشرق في أيام الفتح الاسلامي.

٢- ان المسلمين الأوائل الذين قالوا «بالاختيار» كانوا تلامذة لأساتذة مسيحيين (٤).

(١) زهدى جار الله : المعتزلة : ص ٢٥ - ٢٧ . الأملية للنشر والتوزيع - بيروت - ١٩٧٢ .

(٢) Macdonald : The Development of Muslim Theology, P. 234

Published Amarko Book Agency - New Delhi

(٣) دي بور : ترجمة د. عبدالهادي أبو ريده : تاريخ الفلسفة في الاسلام : ص ٤٨ - ٤٩ .

(٤) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام : ترجمة د. عبدالهادي أبو ريده : ص ٤٩ - مطبعة التأليف والترجمة والنشر

القاهرة ١٩٢٨م.

ثم أنه بعد أن ذكر تأثير المسلمين بالمسيحيين ذهب الى القول بتأثرهم بعناصر فلسفية محضة من المذاهب الفنوصية إولا، ومما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات المسيحية المصطبغه بفلسفة اليونان^(١). وقد ذكر في موضع آخر تأثير بعض المتكلمين ببعض عناصر الفلسفة اليونانية فقال - أثناء عرضه لفلسفة أبي الهذيل : "إن كلمة التكوين - التي تعبر عن الارادة الالهية الحادثة لاهي محل، لدى أبي الهذيل هي المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث، وهذه الكلمات المعبرة عن الارادة الالهية هي بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الافلاطونية أو عقول الأفلاك...^(٢).

رابعاً : بعض الباحثين العرب المحدثين :-

والى جانب هؤلاء المستشرقين نجد عددا من الباحثين العرب ممن يرجعون أسباب ظهور مشكلة الصفات إلى عوامل ومؤثرات أجنبية خارجية ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال :

- الأستاذ زهدى جارالله حيث يرى أن الديانات الأخرى أثرت في ظهور الاعتزال - بشكل عام - وأن أرباب الديانات الأخرى أثاروا بين المسلمين مسائل لاهوتية لم تكن لتخطر لهم على بال^(٣). ثم ذكر أنه ... «قد كان لليهود، ولاشك، بعض الأثر في ظهور المعتزلة ويظن أنهم هم الذين نشروا مقالة خلق القرآن»^(٤). ثم أنه يرى أن الديانة التي كان لها أكبر الأثر في الاعتزال أكثر من غيرها هي المسيحية، ثم أورد عددا من الأدلة التي تبين تأثير المعتزلة بالمسائل اللاهوتية التي أثارها المسلمون فيما بعد^(٥)، ثم قام بعرض بعض مسائل العقائد المتشابهة التي بحثت في اللاهوت المسيحي، وبحثت في علم الكلام الاسلامي، والتي لا يمكن أن تكون من قبيل الصدف أو من قبيل توارد الأفكار^(٦).

كما قال في موضع آخر «ويظهر لنا مما تقدم مبلغ تطور عقيدة المعتزلة في الصفات الأزلية، ومقدار تأثرهم بالفلسفة اليونانية»^(٧).

- كما نذكر أيضا الأستاذ «على مصطفى الغرابي»: والذي كان يرى أن للفلسفة اليونانية أكثر كبير على الكثير من قضايا علم الكلام وعلى مشكلة الصفات، ويظهر هذا جليا

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام: ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة: ص ٥٨.

(٣) زهدى جار الله: المعتزلة: ص ٢٢.

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٥) المرجع السابق ص ٢٣.

(٦) المرجع السابق ص ٢٦-٢٧.

(٧) المرجع السابق ص ٦٧.

وواضحا من خلال كتابه: «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة اليونانية»، فلقد بين مدى تأثر أبي الهذيل بالفلسفة اليونانية في أقواله وآرائه في الذات والصفات فبعد أن عرض رأيه في الذات: «علق بقوله: «وإذن يكون أبو الهذيل قد اتفق مع الافلاطونية الحديثة على أن الأله لا تحيط به حواسنا ولا أوهامنا، ولا يمكن أن نتخليه أو ندركه بأفهامنا ولهذا كان كلاهما (أبو الهذيل، والافلاطونية الحديثة) قد منع أن يكون لله ماهية يمكن إدراكها أو فهم كنهها، إنما فقط نتحقق وجود الاله دون أن نعرف ماهيته»^(١).

كما بين أن المسلك الذي اتبعه أبو الهذيل في وصفه للذات جاء مغايرا لمسلك القرآن في الصفات والذي يتمثل في اتجاهين أحدهما: سلبي يفيد التنزيه، والآخر: إيجابي يبدو في ظاهرة التشبيه، والمسلك الغالب في إطلاق الأوصاف على الله تعالى هو المسلك الإيجابي، بينما الغالب على آراء أبي الهذيل في هذه الأوصاف المسلك السلبي الذي يتجلى فيه الروح الفلسفي، فلقد أتى بتعبيرات فلسفية، لم يأت بها القرآن الكريم ولم يعبر هذه التعبيرات الفلسفية المعقدة، وإنما أتى بعقيدة ظاهرة لأن المسلمين في أول عهدهم لم يكن لهم علم بهذه المصطلحات^(٢) كما أن القرآن الكريم في منهجه بالقول بالصفات لم يكن قد ميز بين صفات الذات وصفات الفعل، وهذا ما قام به أبو الهذيل، إذ عمل على تقسيم الصفات إلى: ذاتية، وفعلية. أما في قوله بالصفات الذاتية فقد كان أثر الفلسفة اليونانية واضحا فيها، إذ أن أرسطو في مقالته «اللام» في وصفه المحرك الأول قد صرح بأن صفات المحرك الأول في نفس ذاته. وبالرغم من أن أبا الهذيل قد منع أن يقال أن الله علم أو قدرة كما قال أرسطو - وهو بهذا لم يكن أرسطو طاليا محضا - إلا أنه أراد أن «يوفق بين ماجاء به القرآن وماقالت به الفلسفة، فإن القرآن قد أثبت لله هذه الصفات، والفلسفة تمنع أن يكون لله صفات^(٣)». فتوسط أبو الهذيل وأثبت لله صفات كما قال القرآن ولكنها ليست أمرا مغايرا للذات كما يفيد الحمل بل هي نفس الذات كما قالت الفلسفة فيكون قد جعل الحمل في القرآن على معنى مغايرة المفهوم فقط لا أن هناك حقيقتين، حقيقة هي الذات وحقيقة أخرى هي الصفة، بل هناك حقيقة واحدة هي الذات وموصوفة بما يترتب على الصفات التي اتصفت بها كالانكشاف في العلم والتأثير في القدرة^(٤).

(١) د. علي مصطفى الفرابي: «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة اليونانية: ص ٣٦. القاهرة - مطبعة المعادة - ١٩٤٨.

(٢) المرجع السابق ص ٣٧، ص ٤٢.

(٣) يشير ابن رشد إلى أن الفلاسفة لم ينقوا الصفات عن الله تعالى بل استنوها إليه على سبيل التنزيه فتخيل إلى المتكلمين أنهم من المعطلة.

انظر: ماجد فخري: ابن رشد: ص ٨٤-٨٥.

(٤) د. علي مصطفى الفرابي: «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة اليونانية»، ص ٤٢.

ثم انه كما كان قد بين أن الأثر الأرسطى كان واضحا على آراء - أبي الهذيل - فى الصفات الذاتية، فانه أيضا يتضح الأثر الافلاطونى على هذا الآراء، حيث تقول هذه الفلسفة فى وصف الاله: «إن البارى - تعالى - لم يزل هويته فقط، وهو العلم المحض، وهو الارادة المحضة، وهو الجود والعدل والخير والحق لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء بل هي هو وهو هذه كلها - يقول الدكتور الغرابى: «إذا نظرت إلى هذا النص وقارنت بينه وبين ماذهب إليه أبو الهذيل من قوله: إن الله عالم بعلم هو وهو قادر بقدره هي هو، وحى بحياة هي هو، لم تجد بينهما فرقا»^(١).

وكذلك أيضا فى أقوال أبى الهذيل بالصفات الفعلية فقد ظهر واضحا أثر الفلسفة فيها: فقد اتخذ أبو الهذيل فى وصف الاله نفس القاعدة التى اتخذتها الفلسفة الافلاطونية الحديثة، وهي: النظر فى آثار الله سبحانه ثم انتزاع صفات خاصة منشؤها تلك الآثار والأفعال الناشئة عن الله. ثم ذكر أيضا منشأ فكرة أبى الهذيل فى صفات الأفعال ليس هو القرآن الكريم إذ أنها لو كانت من القرآن الكريم لما وقع فيها الخلاف بين علماء الكلام، ولذا فان منشأها قد يكون الافلاطونية المحدثه ويدل على ذلك وجود التشابه بين آراء هذه الفلسفة وبين آراء أبى الهذيل وبما أنها هي المتقدمة فلا بد وأن تكون هي المؤثرة، ويعبر عن ذلك بقوله: «... أننا وجدنا تشابها بين ما ذهب اليه الافلاطونية الحديثة ومقال به أبو الهذيل، وأحدهما متقدم والآخر متأخر وبالضرورة المتقدم هو الذى يؤثر فى المتأخر فتكون النتيجة أن أبا الهذيل يجوز أنه قد تأثر فى هذه الفكرة بالأفلاطونية الحديثة التى كانت معروفة عند الأمم التى اختلط بها أبو الهذيل وناظرها وناقشها فى مبادئها وآرائها»^(٢).

إن ما سبق يعتبر عرضا لآراء القائلين بوجود عوامل ومؤثرات خارجية ساعدت على ظهور مشكلة الصفات، فى الفكر الاسلامى وخاصة فى آراء المعتزلة المتعلقة بهذه المشكلة. ويلاحظ أن هؤلاء اختلفوا حول تحديد المصدر المؤثر وتعيينه فجمع منهم كان يرى أن المصدر هو الفلسفة اليونانية، وجمع آخر يرى أنه الديانة اليهودية أو المسيحية، وجمع ثالث يرى أنه الفلسفة اليونانية إلى جانب الديانة المسيحية. كما يلاحظ أن معظمهم قد استند فى رأيه إلى وجود التشابه بين الأقوال والآراء المتعلقة بالصفات والموجودة فى المصادر الأجنبية وبين الآراء المتعلقة بالصفات التى قال بها علماء الكلام المسلمين.

الفريق الثانى:

وهو يرى أن المشكلة إنما ظهرت يتأثير من عوامل داخلية ترجع لطبيعة النص الدينى

(١) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩.

سواء كان قرآنا أو حديثا نبويا، إذ قد وردت آيات وأحاديث تذكر لله - تعالى - أسماء متعددة، وتصفه بالكثير من الصفات، ووردت بعض الصفات الخيرية التي تذكر لله تعالى من الأوصاف ما نجده لدى البشر، فلقد أثار التساؤل والتوقف أمام هذه الآيات الحيرة في الأذهان، هل تفسر هذه الصفات حرفيا، وكما وردت بالظاهر، أي كما قال أهل الظاهر، من الحشوية والمشبهة أو أن لها معنى آخر يكمن وراء الظاهر وهو الذي يجب تأويله والأخذ به؟ كما قال الجهمية والمعتزلة؟ ومن هنا ظهرت مشكلة الصفات وأصبحت تشكل قضية مهمة من قضايا علم الكلام.

هذا إلى جانب عوامل لغوية: إذ كان للتفسير اللغوي دور كبير في تفسير النص القرآني والحديث النبوي مما أدى إلى اختلاف التفسيرات نتيجة للاختلافات اللغوية، إذ اختلفوا في المفهوم اللغوي للآيات المحكمات والمتشابهات، بلا شك نشأ عن هذا التجسيم والتزيه الأقوال المختلفة في الصفات وتكون هذه المشكلة - بذلك - ناتجة عن القول بالتفسير الحرفي للصفات وللتأويل، وتعتبر نتيجة طبيعية وحتمية للتطور الفكري الذي حدث في الإسلام نفسه، وليس للعوامل الخارجية والمؤثرات الأجنبية أي دور في تبلور المشكلة وإيجادها، وإن كانت قد ساعدت فيما بعد على تطورها وتعميقها.

وأود أن أشير إلى آراء بعض الباحثين الذين يقولون بالمصدر الإسلامي سواء كانوا من مفكري الإسلام أو من المستشرقين، أو من العرب المحدثين:-

أولا: الرأي القائل بالمؤثرات الإسلامية من القدماء:

ويمثله من مفكري الإسلام «ابن خلدون» الذي يرى أن المشكلة ترجع للإسلام نفسه ولطبيعة النص الديني، ويعبر عن ذلك قائلا: «... وردت في القرآن أي آخر توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات، فأما السلف: فغلبوا أدلة التزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم - أقرؤها كما جاءت أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها وتفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء، فيجب الوقف والاذعان له. وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه، عملا بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة أي التزيه المطلق... وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات، كاثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم»^(١).

(١) ابن خلدون: المقدمة: ص ٥٢٥.

ثانياً: بعض المستشرقين:

مثل فنسك وواط، إذ يقول «فنسك» ان نمو الفكر الدينى فى الاسلام، ذاتي وأصيل ولا أثر للمؤثرات الخارجية فيه»^(١).

ثالثاً: من العرب المحدثين:

نذكر الأستاذ الدكتور: سامى النشار الذى يرى أن علم الكلام بشكل عام إنما هو نتاج خالص للمسلمين، قد صدر عن بناء المجتمع الاسلامى، وهو اسلامى بحت، وإن كان قد أخذ بعض الأفكار الجزئية نتيجة لوجود المسلمين فى وسط فلسفى وأمام هجمات فلسفية من أديان أخرى^(٢).

ويرى أيضاً أنه ليس من السهل إرجاع أقوال المعتزلة بالصفات وخلق القرآن إلى مصادر خارجية حيث يقول: «... إن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتى خلق القرآن ونفى الصفات. وقد أخذ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد آراءهما فى هاتين المشكلتين عن القدرين، ولا تثبت النصوص أبداً أن هذين الشيخين الأوليين للمعتزلة أخذوا من مصدر مسيحي أو يهودى أو صابئي أو مانوي» ويذكر أيضاً أن المعتزلة اعتبروا أنفسهم أهل السنة والجماعة وأن سندهم مستمد من القرآن والسنة الصحيحة^(٣).

لقد اختلفت الآراء إذن حول أسباب ظهور مشكلة الصفات، ويتمثل هذا بوضوح لدى قائلين بوجود عوامل ومؤثرات خارجية ساعدت على ظهور هذه المشكلة ولدى قائلين بأن هذه المشكلة ما هى إلا وليدة التطور الفكرى الاسلامى نفسه وليس هناك أي أثر لوجود عوامل ومؤثرات أخرى خارجة عن الاسلام.

وفى الحقيقة أننا إذا دققنا النظر فى طبيعة النص الدينى وما يحتويه القرآن الكريم من آيات محكمات، وأخر متشابهات: «... منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»^(٤) نجد لهذه الآيات أثر كبير فى إيجاد مسألة الصفات وخلقها، وكذلك إذا ما دققنا النظر فى اللغة العربية وما يمكن أن توجده من اختلاف فى التفسيرات ترجع للمفهوم اللغوى، وما بها من

(١) Wensinck, A.J. "The Muslim Creed, p. 70 Cambridge.

Watt W.M. P Free Will and Predistination In early Islam, p.p. 38-40. London - 1948.

(٢) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام: ج ١، ص ٥٤. دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٠.

(٣) المرجع السابق: ج ١، ص ٤٠٨.

(٤) سورة آل عمران: آية ٧.

ثراء يمكن من استخدام الاستعارات والتشبيهات والكنايات يتبين لنا دور اللغة أيضا في المساعدة على إيجاد هذه المشكلة كما أن حرص المسلمين على التوحيد الخالص، والتزيه المحض لله تعالى، أمام التيارات التشبيهية والتجسيمية التي وردت على الفكر الاسلامي، كل ذلك ساعد على تبلور هذه المشكلة وظهورها. ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن ننكر وجود عوامل التأثير والتأثر بين الأمم في الأفكار والآراء والمعتقدات وبالتالي فاننا لا نستطيع أيضا أن ننكر وجود تأثير خارجي على هذه المشكلة، إلا أن هذا التأثير لا يتعدى الجوانب الشكلية لهذه المشكلة، كطريقة البحث فيها، وأسلوب معالجة قضاياها وموضوعاتها، فالتأثير إذن يقتصر على المنهج والطريقة وعلى عملية التوسيع والتطوير، وفي بعض الجزئيات ولدى بعض الأفراد.

وبوجه عام فإنه يمكن القول بأن مشكلة الصفات نشأت بتأثير من عوامل داخلية إسلامية، وتطورت وتعمقت فيما بعد بفعل مؤثرات أجنبية خارجية.

المبحث الرابع

مشكلة الذات الالهية والصفات في الصدر الأول الاسلام

لم تظهر هذه المشكلة في هذه الفترة ولم يتبلور البحث فيها، إذ امتاز العهد الأول للاسلام بأنه ذلك العهد الذي اجتمع فيه المسلمون على أمر واحد وغاية واحدة هي تشريع العقائد وتقريرها واعلاء كلمة الاسلام والسعى لاقامة دولة إسلامية وتوطيد أركانها، والحرص على تطبيق أحكام القرآن الكريم وتعاليمه والالتفاف حول النبي الكريم ﷺ، والاقبال على ما جاء به بلهفة وحماس فاستضاءوا بنور دعوته وساروا على نهج القرآن الكريم فلم يثر بينهم خلاف، ولم تسر بينهم فرقة وقد حرص النبي ﷺ على جمعهم وتوحيدهم والبعد بهم عن أسباب الفرقة والخلاف ودعاهم إلى الطاعة والتسليم وعدم التنازع وتلا عليهم قول الله تعالى: ﴿وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين﴾^(١). ونهاهم عن الجدل، وإثارة الخصومات، فحين تنازع قوم منهم في القدر خرج عليهم ﷺ غاضبا قائلا لهم: «أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه»^(٢). ولهذا أعرض المسلمون في عهد النبي ﷺ عن الجدل في أمور الدين والعقيدة، ولم تكن لتنشأ الحاجة لديهم إليه، فلم يطرقت موضوعه، ولم يجدوا سببا يدعوهم إلى التعمق في أي بحث نظري. وبرغم ما وجد في القرآن الكريم من دعوة لاصطناع الجدل في تبليغ الدعوة إلا أن هذا الجدل من نوع الجدل الرقيق القائم على

(١) سورة الأنفال: آية ٤٦.

(٢) الهروي: ذم علم الكلام: ص ٣٥. تحقيق: د. علي سامي النشار - ط أولى ١٩٤٧.

عرض الحجة بالحجة للوصول إلى الحق دون إثارة خصومة أو نزاع وقد ناقش الأستاذ مصطفى عبد الرزاق هذه الفكرة قائلاً: «ومهما يكن في القرآن من تعرض للجدل ومن دعوة إلى الجدل برفق عند الحاجة في قوله تعالى: ﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾^(١)، فالقرآن ليس كتاباً جدلياً ولم تقم دعوته إلى الإيمان على جدال»^(٢).

ولعل من أهم الأسباب التي جعلت المسلمين يبعدون عن الجدل هو وضوح العقيدة وجلالها، فهي تخاطب الفطرة الانسانية وتجلب العقل الانساني مما يجعل نفوذها إلى النفوس سهلاً يسيراً فتقبلها العقول بتسليم واقتناع بعيداً عن الجدل والبحث النظري. وإذا بدرت منهم بادرة لأعمال فكر وادامة نظر لم تكن إلا لفهم أحكام العبادات لضمان صحة سيرهم عليها لا لمحاولة تقصى أموراً غيبية كان القرآن الكريم قد وضع أصولها وأمر بالتوقف إزاءها، والتسليم لها. وإذا أشكل عليهم أمر من أمورها جنّبوا أنفسهم عناء البحث فيها ولجأوا إلى النبي ﷺ ليوضح لهم أشكاله ويجلي غموضه، وما كان ذلك منهم إلا لأنهم أدركوا زمان الوحي، وشرف صحبة النبي ﷺ وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام^(٣). وبذا كان النبي ﷺ المرجع في الحيرة والسراج في ظلمات الشبه^(٤).

وكان النبي ﷺ يتلو على المسلمين ما ينزل عليه من آيات القرآن الكريم وكان من هذه الآيات ما ينزه الله تعالى تنزيهاً مطلقاً ينفى أدنى مماثلة بين الخالق والمخلوق، فلا يشبهه تعالى شيئاً من مخلوقاته ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه. ولا تدع مجالاً لأدنى تصور يشوبه التشبيه والتجسيم «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»^(٥). كما كان ﷺ يتلو عليهم أيضاً من الآيات ما يصف الله تعالى بعدة صفات فهو سبحانه: القديم، القاهر، القوى، العادل، السميع، البصير، المرید... إلى غير ذلك من الصفات. ومن هذه الآيات ما يصفه تعالى بالمجئ والنزول والاستواء ويأنه تعالى ذو وجه ويد وساق. وكان المسلمون يستمعون إلى نبيهم الكريم وهو يتلو عليهم هذه الآيات، استمعوا إليه يصف لهم خالقهم بما وصف به نفسه في كتابه الحكيم، فلم يسأله أحد منهم في شيء من ذلك مثلما كانوا يسألون بحرص شديد عن جميع المسائل التي ترتبط بأمور الصلاة والصيام والزكاة والحج. إذ لم يخطر لأحد منهم وهم بين يدي النبي ﷺ أن يتساءل عن ماهية الذات أو ماهية

(١) سورة الأنعام: آية ١١٧.

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرزاق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ٢٧٢ (القاهرة: سنة ١٣٦٢ هـ سنة ١٩٤٤).

(٣) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل البكري، وعبد الوهاب أنور: ج ١، ص ١٦٢.

(٤) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد: ص ٤٥.

(٥) سورة الشورى: آية ١١.

الصفات، أو أن يتساءل عن علاقة الذات بالصفات وكيفية اتصاف الله تعالى بها أو وجه استحقاقه تعالى لها، إذ لم يقع في تفكير أحد منهم أن الذات شيء وأن الصفا شيء أو أنهما وجهان لحقيقة واحدة.. ولم يسألوا ما يد الله؟ وما عينه؟ وما علمه؟ وما قدرته؟ ولا كيف استوى على العرش ولا كيف جاء... أو غير ذلك مما دار حوله الجدل فيما بعد واشتد فيه الخصام والنزاع.

فهذا الموقف الذى التزمه المسلمون وكانوا عليه فى عهد النبى ﷺ هو نفس الموقف الذى التزموه فى عهد الخلفاء الراشدين فيما يتعلق بأمور العقيدة، إذ يفتبر عهد الخلفاء الراشدين امتدادا لعهد النبى ﷺ إذ لم يطرأ تغير كبير وأساسى بموجبه يمكن الفصل بين المهدين فالغالبية العظمى من المسلمين ظلت متمسكة بما كانت عليه أيام النبى ﷺ. فكانوا إذا قرأوا القرآن الكريم أو تلى عليهم لا يتكلمون فى فهمه ولا يبحثون فيما وراء ظواهره، إنما كانوا فقط ينصدعون بما يجدون فيه من أوامر وينقادون لها وينتهون عما فيه من نواهي دون نقاش أو جدال ولم تثر فى صدر أحد منهم ثائرة شك ولم يقفوا موقف تساؤل أو حيرة قط أمام صفة من صفات الله تعالى التى وردت بالكتاب والسنة بل أمروها كما جاءت دون لجوء إلى تفسيرها، ودون تكييف أو تمثيل، ولم يرد عن أحد منهم خلاف فى ذلك، فقضوا بأن آيات التشبيه التى تتسبب لله تعالى بعض الصفات التى تبدو متعارضة مع التوحيد، كنسبة اليد والوجه، والاستواء على العرش بأنها كلام الله تعالى وآمنوا بها، وأجمعوا على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها ظاهرها، ورأوا أنه يجب أن لا تفهم على حرفيتها كما أنه يجب أن لا تؤول أو تفسر بل إن كل ما يجب عليهم هو عدم فهم هذا الظاهر بمعنى صفات المخلوقين ولذلك فوضوا المراد منها على الله تعالى ونزهوه تعالى عن أي شبهة بالمخلوقات اتباعا لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾^(١).

وبهذا يكونون قد فهموا أن القرآن محكم ومتشابه أما المحكم ففهموا المراد منه، وأما المتشابه إذا أشكل عليهم توقفوا ووضوا، أمثالاً لحديث النبى ﷺ الذى ورد عن عائشة رضى الله عنها إذ قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾^(٢).

فقال: إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سعى الله فاحذروهم^(٣).

(١) سورة الشورى: آية ١١.

(٢) سورة آل عمران: آية ٧.

(٣) الهروى: ذم علم الكلام: ص ٢٩.

لذلك كفوا عقولهم عن البحث في أمور العقيدة تمثيا مع روح الدين الاسلامى الذى تلقوه عن النبى ﷺ منذ نشأة الاسلام، وهو الخضوع المطلق لكلام الله تعالى على يد رسوله الأمين دون محاولة للبحث بالعقول عن مغمضات الأمور ومغيباتها. وهدوا بفطرتهم على أن الله تعالى قد أكمل الدين، إذ قال - تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً﴾^(١). كما أبان لهم أصول الدين وأوضحها تمام الايضاح، فهم إذن ليسوا فى حاجة إلى النظر والاستدلال لفهمها، فاقتدوا برسولهم الكريم الذى لم يقل برأيه فى شىء لا يعلمه من أمور الدين حتى ينزل عليه الوحي من السماء، فلم يحاولوا هم من جانبهم إدخال آرائهم وتفسيراتهم فى مسائل الاعتقاد، وكان شعارهم فى ذلك: «أمروها كما جاءت» أو اقرؤها كما جاءت»^(٢).

وقد لاقى موقف المسلمين الأول فى صدر الاسلام إزاء مشكلة الذات الالهية والصفات، استحسان عدد كبير من أئمة السلف الذين رأوا أنه خير ما يجب عليهم احتذاؤه والسير على نهجه، كما أثار هذا الموقف أيضا اهتمام مفكرى الاسلام، فذهب عدد كبير منهم إلى ايضاح موقفهم هذا والتعبير عنه مبينين ما كان عليه السلف الصالح من حيطة وحذر تجاه أمور العقيدة ومسائلها الغيبية التى لا يستطيعون إدراكها والتوصل إليها بعقولهم. ففضلوا التسليم والتقويض ومن أهم من تطرق إلى هذا الموضوع:

١ - الشهرستاني: (٥٤٨هـ - ١١٥٢م) حيث يرى أنهم أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة... ولم يحاولوا التعمق فى بحث الصفات ولم يميزوا فيها بين صفات الذات وصفات الفعل، بل كانوا يسوقون الكلام سوقا واحدا، ويثبتون صفات خبرية مثل: اليدين والوجه... ويأخذون بها من غير تأويل^(٣).

٢ - ابن تيمية (١٢٦٢م - ١٣٢٧م): أشار إلى مذهب السلف مبينا أنهم لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ولا يمثلون ذاته تعالى بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله؛ فلم يعطلوا أسماء الحسنى، وصفاته العليا^(٤).

٣ - ابن خلدون: (٧٣٢هـ - ٨٠٨هـ) قال: «... فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها

(١) سورة المائدة: آية ٣.

(٢) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠٤٢.

(٣) انظر الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٩٢.

(٤) ابن تيمية: مجموع فتاوى: ج ٥: ص ٢٦-٢٧. تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم الحنبلى - المطبعة السلفية - ط ٢ - ١٤٠٣هـ.

ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها، يبحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم، اقرؤها كما جاءت، أي آمنوا أنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها، لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له^(١).

٤ - المقرئزي: (١٣٦٢ - ١٤٤٢م): عبر المقرئزي عن موقف المسلمين في الصدر الأول للإسلام تعبيراً واضحاً فقال: اعلم أن الله لما بعث من العرب نبيه محمد ﷺ رسولا إلى الناس جميعاً بما وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل على قلبه ﷺ الروح الأمين وبما أوحى إليه ربه تعالى، فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم قرويههم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهى وكما سأله ﷺ عن أحوال يوم القيامة والجنة والنار إذ لو سأله إنسان عن شيء من الصفات الإلهية ... لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام في الترغيب والترهيب وأحوال يوم القيامة والملاحم والفتن ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث النبوي ومن وقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم إنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف به الرب سبحانه نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا لله تعالى صفات أرلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقاً واحداً. وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد، ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية والامسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة رضي الله عنهم على هذا...^(٢).

٥- ابن القيم الجوزية (ت : ٧٥١هـ) : قال : «ولئن كانوا قد تنازعوا في كثير من الأحكام

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٨٣١.

(٢) المقرئزي: الخطط: ج ٢: ص ٢٠١ - ٢٠٢. دار التحرير للطبع والنشر - ١٢٧٠هـ.

إلا أنهم لم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، واتفقوا على إمرارها، مع فهم معانيها وإثبات حقائقها»^(١).

٦- الحافظ بن رجب الحنبلي (٧٠٦ هـ - ٧٩٥ هـ) قال : «والصواب ما عليه السلف الصالح من إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح من أحد منهم خلاف في ذلك البته»^(٢).

فالتصوص السابقة توضح لنا موقف المسلمين في صدر الاسلام فيما يتعلق بمشكلة الذات الالهية والصفات والذي يتسم بالتسليم المطلق بكل ما جاء في الكتاب والسنة، والاتفاق على إجرائها كما وردت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، والاجماع على إثبات صفات أزلية له تعالى من العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام .. ، وإثبات ما أثبتته الله تعالى لنفسه مما ورد في القرآن الكريم وما جاء على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم.

(١) ابن القيم الجوزية : تحقيق : محمد عبدالرحمن حمزه : مختصر الصواعق المرسله على الجهميه والمعتله : ج ١ ص ٢١ . المطبعة السعقيه / القاهره .

(٢) الحافظ بن رجب الحنبلي : فضل علم السلف على علم الخلف : ص ٤٥ .
تحقيق : يحيى مختار غزواى - دار البشاه الاسلاميه - طادلى ١٩٨٢ .

المبحث الخامس

مشكلة الذات الالهية والصفات

لدى المشبهة والمجسمة

دار خلاف شديد بين المسلمين حول تصور الذات الالهية وحول الاسماء التي تطلق عليها، والصفات التي تتصف بها هذه الذات وكيفية استحقاقها لهذه الصفات. وكان هذا الخلاف شديدا وشائكا، فأدى الى انقسام المسلمين الى فرق متعددة ومذاهب متبانية ومن هذه الفرق، فرق المشبهة والمجسمة الذين ينقسمون بدورهم الى طوائف كثيرة متعددة ولكنهم جميعا اجتمعوا على عقيدة التشبيه التي ظهرت في الفكر الاسلامي منذ نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة.

وكان للمشبهة والمجسمة تصور معين للذات الالهية، وآراء خاصة في الصفات وفي النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي ورد فيها ذكر هذه الصفات، وهم في هذا التصور وهذه الآراء يخالفون جميع الفرق الاسلامية، فقد تكلم المشبهة في ذات الله تعالى، وخاضوا فيما تشابه من آيات القرآن الكريم، فاستوقفتم ظواهرها وحرفيتها، وأعرضوا عن المحكم، وأدى عدم معرفتهم بحسن التأويل وجهلهم بمعاني الآيات والأحاديث الى وصف الله تعالى بصفات هي مثل صفات المخلوقين، وقاسوا ما افوه من صفاتهم على صفاته تعالى فما شاهدوه في أنفسهم وما عرفوه من أحوالهم أطلقوه على الله تعالى. وقد تعددت أقوالهم واختلفت باختلاف أصنافهم وفرقهم، فمنهم من شبه بذات الله تعالى، ومنهم من شبه بصفاته تعالى (١). ومنهم من غلا في التشبيه فأعلن أن الله تعالى جسم وأنه يتصف بكل صفات الجسم وهم من عرفوا بالمجسمة. وفيما يلي مجمل لأقوالهم يطلعنا على آرائهم في الذات الالهية والصفات : قال بعضهم : ان الله تعالى جسم وله حد ونهاية، طويل، عريض، عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، ... وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الاقدار في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤ ... وهو ذو لون وطعم، ورائحة ومجسة (٢).

ومنهم من قال : ان الله تعالى على العرش مماس له وأنه لا يفضل عن العرش ولا يفضل العرش عنه (٢).

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ٢١٤ .

(٢) انظر : الأشعري : مقالات الاسلاميين : ج ١ : ص ١٠٨ .

(٣) المرجع السابق : نفس الصفحة .

وقال بعضهم : أن الله تعالى على صورة الانسان وأنكروا أن يكون لحما ودماء، وقالوا : هو نور ساطع يتلألأ بياضا، وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسه متغيرة. وآخرين قالوا : إن رب العالمين ضياء خالص، ونور بحت، وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد، وليس بذى صورة ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء، وأنكروا أن يكون على صورة الانسان أو على صورة الحيوان (١). وقال بعض الفلاة من الروافض كالبنانية : إن الله تعالى على صورة الانسان، ويعدم كله إلا وجهه، لقوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه» (٢) وكالمغيرية أتباع مغيره بن سعيد العجلي، زعموا : أن أعضاء معبودهم على صورة حروف الهجاء فالألف على صورة قدميه، وزعموا أنه رجل من نور على رأسه تاج من نور، وزعموا أن الله تعالى كتب بأصبعيه أعمال العباد من طاعة ومعصية ونظر وغضب من معاصيهم ففرق فاجتمع من عرقه بحران : عذب ومالح، وزعم أنه بكل مكان لا يخلو عنه مكان (٣).

كما قال بعض مشبهة الحشوية «كأبي دواد الجواربي» «و مقاتل بن سليمان» إن الله تعالى جسم وأنه جثه على صورة الانسان له أعضاء وجوارح من يد ورجل وساق ولسان وعينين وأنه من لحم ودم، وجوزوا عليه الانتقال والنزول والصعود والمصافحة، وأن المسلمين يعانقونه في الدنيا والآخرة. وقد ورد عن مقاتل قوله : «إن ربه سبعة أشبار بشير نفسه، وأنه مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه شيء» (٤). ومثله قول «الجواربي» إلا أنه قال : أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ماسوى ذلك (٥)، كما حكى عن مضر وكهمس، أنهم أجازوا روية الله تعالى في الدنيا، وأجازوا مصافحته وملامسته ومعانقته (٦).

من أقوال المشبهة والمجسمة السابقة نلاحظ ما يأتي :-

١- أنهم تكلموا في ذات الله تعالى وصفاته بمقتضى الحس كما تكلموا في الأجسام، وتصوروا ذاته تعالى على شكل إنساني فتسبوا إليه تعالى من الأعضاء والجوارح مالمالانسان كما أثبتوا لله تعالى من الصفات مالمالأجسام فتسبوا إليه تعالى الكمية والمقدار، وإن استدرك بعضهم قائلا : جسم لا كالأجسام. أو أنه جسم له ست جهات كما لسائر الأجسام إلا أنه لا يشبه الأجسام.

(١) المرجع السابق : ص ١٠٩ .

(٢) انظر : الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص ٥٧ . ذكرهم البغدادي في الفرق بين الفرق باسم البيانیه : انظر ص ٢٢٧ ، والآية ٨٩ من سورة : القصص .

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ٢٣٠ .

(٤) الأشعري : مقالات الاسلاميين : ج ١ : ص ٢٨٣ .

(٥) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٦) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ : ص ١٠٥ .

٢- إن عقيدة التشبيهية والتجسيم سرت إلى داخل الفكر الاسلامي بفعل عدة عوامل ومؤثرات، يرجع بعضها إلى :

أ- الاستعداد الفطري لدى البعض للقول بالتشبيه والتجسيم حيث لم تكن لديهم القدرة على التمييز والفصل بين الذات الالهية وبين ذوات المخلوقين فأضفوا عليها من الأحكام ومن الصفات ما وجدوه في أنفسهم وفي باقي المخلوقات، فاستوقفتهم ظواهر النصوص وحرفيتها، ولم يخطر ببالهم إمعان النظر في النص لتخطى ظاهرة أي أنهم لم يلتفتوا إلى إمكانية استخدام المجاز والتأويل حسب ما يقتضيه العقل وما تجيزه اللفظة، فلم يعرفوا حسن التأويل وأعرضوا عن المحكم، مما أوقعهم في التشبيهية وتآدى بهم إلى التجسيم.

ب- كما يرجع بعضها الآخر إلى تأثير الديانات والمعائد الأخرى القريبة من المسلمين كاليهودية والمسيحية والديانات الفارسية القديمة ... وغيرها. فالأثر اليهودي على مشبهة الاسلام يتضح من عدة جوانب أهمها : تسرب الاسرائيليات وحشو الأحاديث حيث أجرى المشبهة الأحاديث الواردة - في ذلك - على ما يتعارف من صفات الأجسام فزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي ﷺ ، ويذكر الشهرستاني أن أكثر هذه مقتبس من اليهود إذ التشبيهية فيهم طباع، وهو صرف خالص .. في القرائن منهم (١). ثم أن هناك من كبار المشبهة من يرجعوا لأصل يهودي، مثل : عبدالله بن سبأ الذي أظهر الاسلام وتستر به حتى يفسد الدين الاسلامي (٢).

أما الأثر المسيحي فيظهر من خلال المناقشات الطويلة والممتدة التي قام بها اللاهوتيون المسيح والتي بلغت أوجها على يد يوحنا النقوس المصري، والتي تدور حول طبيعة المسيح، وحديث القرآن عن هذه الطبيعة، والذي يتعارض تماما والتصوير المسيحي لها، ومن ثم انبري المسيحيون للتصدي لفكرة القرآن الكريم عن المسيح ومحاربتها. كما يتضح الأثر المسيحي أيضا من خلال عصر الترجمة في عهد الدولة العباسية، حيث كان معظم النقلة الذين ينقلون من اليونانية إلى السريانية من النصارى النساطرة القائلين بوجود طبيعتين للمسيح أحدهما بشريه والأخرى إلهيه، أو اليعاقبة القائلين بالطبيعة الواحدة فمثل هذا الوجود النصاراني بهذه الآراء والاعتقادات في داخل الفكر الاسلامي لا بد وأن يكون له أكبر الأثر في تسرب عقائد تشبيهية وتجسيمية فيه. هذا إلى جانب ما جاء في أقوال بعض المشبهة والمجسمة «كابن كرام» الذي وصف معبوده بأنه جوهر، كما زعمت النصارى إن الله تعالى جوهرًا (٣).

(١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ : ص ١١٢ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ٢٢٥ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٠٣ .

أما فيما يتعلق بأثر الديانات الفارسية القديمة، فإنه يمكن القول بأن بعض فرق المشبهة والمجسمة ظهر نتيجة لتسرب بعض آراء الثنوية إلى المسلمين ويؤيد «نيبرج» هذا الفكرة حيث يرى أن ظهور التشبيهية والتجسيم يرجع إلى الغلاة من الشيعة والروافض الذين هم محل امتزاج الثنوية بالاسلام (١).

وإذا ما نظرنا في أقوال بعض المشبهة والمجسمة والحشوية وآرائهم، فإننا نجد لديهم تصورات للذات الالهية تتشابه مع تصور الثنوية للنور والظلمة، «فمحمد بن كرام» مثلا يقول : «.... إنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي فيها يلاقي عرشه (٢). ويعلق «البغدادي» على قول ابن كرام هذا فيقول : «وهذا شبيه بقول الثنوية إن معبودهم الذي سموه نورا يتأهى من الجهة التي يلاقي الظلام، وان لم يتأهى من خمس جهات» (٣).

٣- اتضحت لنا مما سبق الأسباب والمؤثرات التي أدت إلى تسرب عقيدة التشبيهية والتجسيم بين المسلمين. وأيا كانت الأسباب والمؤثرات فإن هذه العقيدة واجهت رفضا شديدا من قبل الفرق الأخرى للمسلمين وعارضوها معارضة تامة ومن أهم من تصدى لهم منهم «المعتزلة».

ونشير هنا إلى موقف «القاضي عبد الجبار المعتزلي» من آراء المشبهة والمجسمة في الذات الالهية والصفات وتصورهم لها وكيفية تصديه لهم :

كان للقاضي عبد الجبار دور كبير في الدفاع عن عقيدة التوحيد الخالص والتنزيه المطلق لله تعالى، فبذل جهدا كبيرا في الرد على جميع الآراء التشبيهية والتجسيمية لأصناف المشبهة والمجسمة حيث تضمنت كتبه كلها وبخاصة المعنى (الجزء الخامس) عرضا لمذاهب الفرق غير الاسلامية، وبيانا لآرائهم متصديا لنقدهم والرد عليهم. فقد تناول جميع أقوال المانوية والديصانية والمجوسية والثنوية وأفرد فصولا لابطال مذاهبهم وابطال شبههم والاجابة عنها، وهذا أيضا ما فعله بالنسبة لآراء النصارى فذكر جملا من أقوالهم وابطل مذهبهم في التثليث والاتحاد .. إلى غير ذلك من آرائهم.

ولقد عارض بشدة فكرة التشبيه والتجسيم ورد على القائلين بأن الله تعالى جسم قائلا: إنه تعالى لو كان جسما لوجب أن لا يخلو من صفات المحدثات كالقرب والبعد، والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون محدثا كهذه الأجسام، ومحتاجا إلى مركب ومصور ومؤلف

(١) انظر : مقدمة كتاب الانتصار : لاي الحسين الخياط، تحقيق : د. نيبرج دار الكتب المصرية ١٩٢٥م ص ٥٥ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص : ٣٠٢ . دار الافاق الجديدة - ط ٥ - ١٩٨٢ .

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة .

كما تحتاج الأجسام الى ذلك. وأيضا لوكان الله تعالى جسما لما صح أن يبتدع الأفعال اختراعا في العالم، ثم لوكان جسما أيضا لكننا نعلم ونرى مايحصره، ولجاز أن تمتع الأمور عليه كالواحد منا، وهذا كله باطل.

فلايصح إذن وصفه تعالى بأنه جسم كما لايصح القول الذي تشبث به كثير من الجسمه وهو أنه تعالى جسم لا كالأجسام، لأنه لوجاز أن يوصف بأنه شخص وبأنه جثه، وان لم يشبه الأشخاص والجثث، ولجاز أن يقال : جسيم سمين، كما يقال في الشاهد (١)، وهذا باطل أيضا. ثم إن قولنا شيء لا كالأشياء وقادر لا كالقادرين، وعالم لا كالعالمين، لاينقض كلامنا في أنه لايصح أن يكون جسما لأن المراد به أنه تعالى قادر لذاته، عالم لذاته، وغير قادر لمعني وعالم لمعني. وليس كذلك القول : جسم لا كالأجسام، لأن الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا فان قال قائل : إنه جسم، فقد أثبت له الطول والعرض والعمق، وإذا قال لا كالأجسام، فكأنه قال : ليس بطويل ولاعريض ولاعميق، ويكون بهذا قد نفى ما أثبتته ودل على تناقض كلامه (٢). وكما نفى القاضي أن يكون الله تعالى جسما فإنه أيضا ينفي أن يكون تعالى عرضيا، لأن العرض هو عبارة عن الحوادث المخصوصة، والله تعالى قديم لم يزل ولايزال موجودا، فلا يوصف بذلك، كما لايقال جسم لما لم يكن طويلا عريضا عميقا، لأن هذا حقيقة الجسم (٣).

ويذهب القاضي بعد أن يثبت أن الله تعالى لايصح أن يكون جسما وعرضيا إلى قطع حجج المشبهة والجسمة التي استندوا إليها فيما ورد من آيات القرآن الكريم مما يذكر لله تعالى استواء، ومكانا وعلوا، ونزولا .. ومما يذكر له تعالى وجها، ويدا، وساقا ... مبينا أن هذه الآيات يجب أن تصرف عن ظاهرها وتؤول تأويلا يتفق مع التنزيه التام لله تعالى ومع مقتضيات اللغة والعقل. وقد ذكر في «أصول الدين» مجموعة كبيرة من الآيات مبينا كيفية تأويلها وموضعا المعني الذي يجب أن تفهم عليه. وسنقوم بذكر بعض منها :-

- قال تعالى : «ثم استوى على العرش» (٤). أول القاضي عبدالجبار هذه الآية على معني أنه تعالى استوى واقتدر وملك، ولم يرد تعالى بذلك أنه تمكن على العرش جالسا، وهذا كما يقال في اللغة : استوى البلد للأمير، واستوت هذه المملكة لفلان. واستشهد على ذلك بقول الشاعر :

(١) القاضي : أصول الدين : ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد : تحقيق : محمد عمارة : ص ١٨٥ وأيضا : المحيط بالتكليف : ص ٢٠١ .

(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٢١ .

(٣) القاضي : أصول الدين : ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد : ص ١٨٩ .

(٤) سورة : الرعد : آية : ٢ .

ولم يرد الشاعر هنا جلوسه، وإنما أراد استيلاءه واستعلاءه، ثم ذكر القاضي عبدالجبار أن الله تعالى اختص العرش بالذكر لأنه أعظم خلقه، فنبه به على أنه على غيره أشد اقتدار، كما قال: «رب العرش العظيم»^(١). ونبه ذلك على أنه بأن يكون ربا لغيره أولى.

- كما ذكر تأويل قوله تعالى: «أمنت من في السماء أن يخسف بكم الأرض»^(٢) أن في السماء نفحاته وضروب عقابه، لأن عادته تعالى أن ينزلها من هناك، ولهذا قال: «أن يخسف بكم الأرض» فنبه به على ذلك.

- وتأويل قوله تعالى: «يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله»^(٣): في ذات الله وفي طاعة الله، كما يقال: ملك فلان في جنب فلان مالا فاكتسب جاها.

- وتأويل قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق»^(٤)، يعني شدة أهوال يوم القيامة، كما يقال: كشفت الحرب لنا عن ساقها.

- وتأويل قوله تعالى «لا اله الا هو كل شيء هالك إلا وجهه»^(٥)، وقد عبر تعالى عن نفسه بذكر الوجه، مثلما يقال في اللغة: هذا وجه الرأي ووجه الأمر، ووجه الطريق.

- وتأويل قوله تعالى: «بل يدها مبسوطتان»^(٦) أي نعمتاه كما يقال: لفلان عندي يد، ويدان، وأيد، وأراد الله تعالى بذلك نعم الدنيا والدين، ابطلا لقول اليهود: ان يده مفلولة، لأنهم أرادوا أنه بخيل يقتر الأرزاق على خلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وهكذا استمر القاضي في تأويل كل ما قد يوحى باضفاء صفات التجسيم والتشبيه على الله تعالى، وبذلك يكون قد نفى نفيا قاطعا أن يكون الله تعالى جسما أو عرضا أو متصفا بأية صفة من صفات الحوادث وأثبت أن الله تعالى واحد في ذاته وفي صفاته وأفعاله وأنه تعالى منزه عن صفات المخلوقين وأنه «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير»^(٧).

(١) سورة: التوبة: آية ١٢٩ .

(٢) سورة: الملك: آية ١٦ .

(٣) سورة: الزمر: آية ٥٦ .

(٤) سورة: القلم: آية ٤٦ .

(٥) سورة: القصص: آية ٨٨ .

(٦) سورة: المائدة: آية ٦٤ .

(٧) سورة الشورى: آية: ١١ .

المبحث السادس

مشكلة الذات الالهية والصفات لدى المعتزلة

أولا : الذات الالهية :

١- الذات الالهية في القرآن الكريم :-

إن محاولة البحث عن ذات إلهية تسمو على مختلف الذوات وتضارق جميع المخلوقات يكاد يكون أمرا فطريا بالنسبة للعقل البشري، فهو إذ يتطلع إلى هذا الكون ويقلب ناظره في صفحاته، وما يحتويه من مخلوقات لأبد وأن يسلم بوجود قوة خالقه مدبرة، تتعالى على كل علم وتسمو فوق كل قدره. ومن هنا ينطلق الذهن للبحث عن هذه الذات التي تتميز عن مختلف الذوات وتعلو عليها، ولكن قصور العقل البشري يقف به عند حد التعرف فقط على وجود هذه الذات وليس أبعد من ذلك، إذ لا إمكانية ولا قدرة للوصول إلى معرفة الكنه والحقيقة، لذلك فأيات القرآن الكريم المتحدثة عن الذات الالهية كانت تقف عند حد التعريف بهذه الذات وتسميتها بالأسماء الحسنى ووصفها، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿واللهم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾^(١). كما يقول تعالى: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد﴾^(٢). و﴿هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس، السلام المؤمن المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر سبحانه الله عما يشركون. هو الخالق البارئ المصور، له الأسماء الحسنى، يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾^(٣). إلى غير ذلك من الآيات التي تتحدث عن الله تعالى وصفاته وهى جميعها تذكر الله تعالى وتصفه بأنه واحد أحد فى ذاته وصفاته وأفعاله، لا شريك له فى الملك أو العبادة، منزّه تنزيها تاما وخالصا عن مشابهة أحد من خلقه، متعال على كل شيء لا نظير له ولا مثل، هو وحده الخالق وهو وحده المدبر، ولا نجد آية واحدة تتحدث عن كيفية ذاته تعالى أو كيفية صفاته أو كنهها.

فإن القرآن الكريم إذن يعتمد منهجا معينا فى التعريف بالله تعالى وذلك عن طريق: الاقتصار على إثبات وجود الذات والصفات والأفعال ولا يتجاوز ذلك إلى البحث فى كنه الذات أو كيفيةها، وكذلك الصفات إذا ذكر صفة لا يذكرها مبينا كيف هى ولا ما هو كنهها ولا ماهى حقيقتها، فإذا أخبرنا تعالى بأنه على العرش استوى، أو أن له تعالى يدا أو عينا

(١) سورة البقرة: آية ١٦٣.

(٢) سورة الاخلاص.

(٣) سورة الحشر: الآيات: ٢٢، ٢٣، ٢٤.

لم يبين لنا كيفية استوائه تعالى، أو هل هو - تعالى - مماس للعرش أو غير مماس له، كما لم يبين لنا أن المجيء بنقله وحركة أم بغير حركة، أو أنه تعالى إذا جاء هل يخلو العرش منه أم لا؟ كما لم يبين لنا ما كيفية اليد والعين وغير ذلك مما ورد من صفات له تعالى نشابه صفات المخلوقين.

كما يعتمد القرآن الكريم في التعريف بالذات الالهية على توجيه العقل ودعوته إلى النظر في الكون والتفكير به، والاستدلال بالمظاهر الكونية على أن هذا الخلق وهذا الصنع لا يصدر إلا عن خالق عالم بما يخلق وله القدرة والاحاطة والتدبير، ولا يتجاوز بالعقل إلى أبعد من ذلك. مما يصعب على العقل البشري إدراكه وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾^(١). ولذا فإنه بموجب توجيه القرآن فإنه يكفيننا من العلم بالذات أن نعلم أنها موجودة فقط، ومن الصفات أن البارئ تعالى يتصف بها، وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو سبحانه وتعالى بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه.

٢ - الذات الالهية وتصور المعتزلة لها:

اتفق المعتزلة مع باقي المسلمين في إقرارهم بالعجز عن إدراك حقيقة الذات الالهية وكنها وراوا استحالة التوصل إلى ذلك. فتصور المعتزلة للذات الالهية إنما يقوم على فكرة التنزيه المطلق لله تعالى، فذاته تعالى متميزة تماما عن الأشياء المخلوقة والمشاركة مع الله في الشئئية، فهي واحدة من كل وجه لا يعترها نقص ولا يشوبها نوع من التركيب والتأليف حتى ولو كان وهميا أو خياليا أو منطوقيا. وتصوروا الله تعالى قديما، بل القدم أخص وصف لذاته، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، إنه الخالق للأشياء، وأنه وحده القديم وما سواه محدث. كما أنهم استبعدوا أي تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها، لذا نظرت إلى صلة الذات بالصفات نظرة ما صدقيه، أو كمية تتعلق بالكم^(٢)، فالتوحيد الذي يعد أهم أصل من أصول المعتزلة إنما يقوم على أساس فكرتهم عن الله - تعالى - أي أنه يرتبط بمفهوم الألوهية الذي عنوا بتحديدته إزاء آراء كثيرة فاسدة تتعلق بذات الله تعالى.

فإن الله تعالى عندهم: واحد ليس بجسم، بل هو تعالى منزه عن كل عوائل الجسمية، مستلزماتنا، فلا يجري عليه ما يجري عليها، فلا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا يتصف بما يتصف به المخلوق من نسبة الجوارح والأعضاء إليه - تعالى - وليس له ولد وليس بمولود، لا شريك له في ملكه ولا معين له على تدبير خلقه، وإن النص الذي أورده

(١) سورة الاسراء: آية ٢٦.

(٢) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام: ج ١، ص ٢٢٥.

الأشعري في مقالاته والذي سبق ذكره في صفحة ٢٨ يبين لنا تصور المعتزلة لله تعالى وتعريفهم له، وكيفية تفسيرهم لصفاته تعالى فهم في تصورهم لله تعالى يعتقدون اعتقادا راسخا بأنه تعالى، له مطلق الوجدانية، ولا يمكن أن يماثله شيء ويعبرون عن ذلك بقولهم: ﴿ان الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، وهم في هذا يرددون ماجاء في الآية الكريمة ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ والتي اعتبروها من محكم الكتاب، ودعوا إلى ضرورة تأويل كل آية تتضمن معنى التشبيه أو المماثلة مع المخلوقات فلا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه لذا فقد نفوا عنه تعالى كل معاني الجسمية ولوازمها وجاءت آراؤهم هذه بمثابة رد معارض لكل التصورات المناهضة للتوحيد والتي كانت قد جاءت على السنة المشبهة والمجسة واليهود والنصارى والثوية وغيرهم...

ويلاحظ أن موقف المعتزلة من الذات وتصورهم لها لا يختلف عن سائر المسلمين بل هو يتفق معهم. فإذا كان هذا موقفهم من الذات فما هو موقفهم إزاء ما ورد لله تعالى من صفات لهذه الذات؟

ثانياً: الصفات الالهية:

للمعتزلة رأى خاص بهم فيما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته إذ فسروا علاقة الذات بالصفات تفسيراً معيناً اختلف لدى شيوخهم اختلافاً شديداً، ولكنهم جميعاً اتفقوا على رفض الفكرة القائلة بوجود صفات قائمة بالذات قديمة معها، حتى لا يكون قديمين واستندوا إلى الدليل الآتي:

«لو كان الله تعالى عالماً بعلم، لكان لا يخلو: إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً. فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، ولا يجوز أن يكون معدوماً. وإن كان موجوداً، فلا يخلو، إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته»^(١).

كما أنهم يرون أنه لو قامت الحوادث بذات الباري تعالى لا تصف بها بعد أن لم يتصف ولو اتصف لتغير، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من تغير^(٢). فإذا ما تكلمنا عن علم الله - تعالى - مثلاً، لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات وإما أن تكون حادثة، فإذا كانت أزلية فكيف يمكنها أن تحل في الذات؟ وإذا

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٨٢.

(٢) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام: ص ١١٥.

حلت فيها كان هناك أزليان... وإذا كانت حادثة وحلت في الذات فكانت الذات قد تغيرت من حال «عدم العلم» إلى حال «العلم» والتغير دليل الحدوث فتكون الذات حادثة في صفاتها، وهذا مالا يتفق وكمالها تعالى»^(١).

وهكذا لكي يجنب المعتزلة أنفسهم مغبة القول بصفات قديمة قائمة بذات الباري تعالى زائدة عليها وما يؤدي إليه هذا القول من شرك، وتصور تعدد وكثرة في الذات الالهية فقد نضوا كل صفة زائدة قديمة عنها، وردوا جميع الصفات إلى الذات، ولكن هل يعنى هذا لديهم، أنهم يعتبرون الذات الالهية مجرد فكرة مجردة خالية المضمون أو أنهم لا يصفون الله بما وصف به نفسه في القرآن الكريم؟ لم ينقل عن أحد منهم أنه قال بذلك إلا أنهم بنفيهم للصفات إنما كانوا يردونها لاعتبارات ذهنية للذات، «فاذا ما تكلموا عن الصفات الالهية فانهم ينظرون إليها كمجرد اعتبارات ذهنية وينكرون إنكارا قطعيا وجود صفات في الله حقيقة قديمة ومتميزة عن الجوهر وقائمة به»^(٢)، وتختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة كما يقال الجوهر متميز قائم بالنفس وقابل للعرض، لونه وسواد وقايم بالمحل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونها ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قايمه بالذات ولا بتعدد أحوال ثابتة في الذات»^(٣).

وهكذا فان المعتزلة عندما أرادوا التسامى بفكرة الألوهية وتقيتها من كل آثار التشبيه والتجسيم، نفوا القول بوجود صفات زائدة على الذات مستقلة عنها لأنهم رأوا أن هذا يوافق قول النصارى ويطابقه، كما رفضوا حمل الصفات على أنها معان قائمة بالذات لأنهم رأوا أيضا أن هذا يجعل الله تعالى محلا للحوادث مما يتنافى مع فكرة التنزيه لله تعالى. ومن هنا فقد لجأ شيوخ المعتزلة إلى تفسير الصفات تفسيرات جاءت مختلفة ومتنوعة حتى توافق هذه الفكرة وتؤيدها. وقد ابتدأهم واصل بن عطاء الذي أخذ مقالته في الصفات عن «الجمد بن درهم» و«الجهنم بن صفوان»^(٤). وقال إن صفات الله - تعالى - هي عين ذاته ليدلل على استحالة وجود إلهين قديمين، وقد وصف الشهرستاني مقالته هذه بعدم النضج^(٥). ووصفها أيضا «ماكد ونالد» بأنها صياغة للألوهية في صورة وحدانية مبهمة». ولم يكن واصل بن عطاء قد استخدم الأدلة البرهانية لتبرير موقفه. أما من جاء بعده فقد

(١) د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الاسلام الأسبقين: ص ٢٨-٢٩. مطبعة دار نشر الثقافة - الاسكندرية - ددت).

(٢) د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الاسلام الأسبقين: ص ٤٢.

(٣) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام: ص ١٩٢-١٩٣.

(٤) أنظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج ٥: ص ١٠٤، والمقرئزي: الخطط ج ٤، ص ١٨٤.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٤٦.

«شرعوا في مطالعة كتب الفلاسفة»^(١). فأخذوا يتكلمون في الصفات ويبحثونها تعمق، ويستفيضون في البحث في العلاقة بين الذات والصفات، وكان كل منهم يحاول أن يبحث عن لفظ مناسب، أو تعبير ملائم بحيث يؤدي هذا اللفظ وهذا التعبير إلى وصف الذات الالهية بصفاتها دون أن يفضي عليها ما يعارض وحدانيتها وتزويها.

فأبو الهذيل العلاف اعتبر الذات والصفات شيئاً واحداً فقال: «الباري عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرته وقدرته ذاته... وكان يثبت الصفة وينفي ضدها فيقول: «إذا قلت إن الباري عالم فقد ثبت علما هو الله ونفيت عن الله جهلا، ودلت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت إن الباري قادر فقد ثبت قدرة هي الله، ونفيت عن الله عجزا ودلت على مقدور أن يكون أو لا يكون، وكذلك كان قوله في سائر أوصاف الذات...»^(٢) ومن الملاحظ هنا أن أبا الهذيل لم يصف الله تعالى بصفات إيجابية لأنه يرى أن ذلك يؤدي إلى التركيب وهو محال على الله تعالى. ومن هنا فقد فسر الصفات تفسيراً سلبياً. فلم ينف وجود الصفة كلية بل أثبت الصفة عين الذات.

وقد قام النظام بمحاولة أخرى: فكان يرى أن صفات الله - تعالى - هي إثبات لذاته، وفي الوقت نفسه نفي ضد هذه الصفات أو مسلوباتها. وكان يقول: «إذا ثبت الباري عالماً قادراً حياً سميماً بصيراً قديماً أثبت ذاته وأنفى عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب»^(٣). وهو يذكر أن الاختلاف في الصفات لا يؤدي إلى تعدد في الذات لأنه إنما يرجع لاختلاف الأضداد المنفية عنها^(٤).

ومعمر الذي تطور القول بالصفات على يده متخذاً شكلاً آخر، فقد تهرب من استعمال لفظ الصفات ولجأ لاستخدام لفظ «المعاني» فبنى قوله في الصفات على أساس من نظرية المعاني فقال: إن الباري عالم بعلم وأن علمه كان علم له لمعنى وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية... وكذلك قوله في سائر صفات الذات^(٥).

وقد دفع أبو علي الجبائي بالمشكلة دفعة أخرى فذهب إلى أن الله تعالى عالم لذاته، قادر لذاته، ومعنى قوله «لذاته» أي لا يقتضى كونه عالماً صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً^(٦). ويذكر القاضي عبد الجبار أن لفظ «لذاته» الذي جاء به أبو علي يعبر تعبيراً

(١) الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٤٦.

(٢) الأشمري: مقالات الإسلاميين: ج ٢، ص ١٧٧-١٧٨.

(٣) المرجع السابق: ج ٢، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(٤) انظر: المرجع السابق: ص ٤٨٧.

(٥) المرجع السابق: ج ٢، ص ١٨٠.

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٨٠.

دقيقا عن مقصد العلاف إذ قال: عالم بعلم هو هو، ذلك أنه أراد ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتلخص له العبارة^(١).

وذهب أبو هاشم الجبائي إلى تفسير الصفات الالهية على أنها أحوال، فكان يقول: إذا قلنا إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة هي العلم وهي وراء كونه ذاتا. وهكذا في سائر الصفات، وتأتي فوق هذه الأحوال حالة أخرى عامة توجبها كلها. وهذه الأحوال ليست هي معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذات وهي لا موجودة ولا معلومة لأنها لو وجدت لصارت قديمة مثل الذات وهذا يعني تعدد القدماء وهو شرك. ولا معدومة لأن المعدوم في رأيه شيء. ولا معلومة بانفرادها لأنها لو علمت لصارت أشياء أيضا لأن من رأيه أنه لا تعلم إلا الأشياء والذوات. ولا هي مجهولة ولا قديمة لأنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية أخص الأوصاف «القدمية»، والاشترار في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم فتصبح آلهة. ولا حادثة لأنها لو كانت محدثة لكان الله تعالى محلا للحوادث. فالأحوال وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة تعرف الذات عليها، فهي لا تدرك على انفراد إلا بعلاقتها مع الذات فقط إذ قد يعلم الشيء مع غيره، ولا يعلم على حياله كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسه مالم ينضم إليه جوهر آخر^(٢).

مما سبق يتبين لنا أنه يتبع آراء المعتزلة إزاء «مشكلة الذات الالهية والصفات» ويتبع طريقة معالجتهم لها يتضح لنا أنهم اجتمعوا على غاية واحدة وهدف واحد وهو الحفاظ على أهم مبادئهم وهو التوحيد، فبمقتضاه أعلنوا آراءهم في الصفات وقدموا فيها مباحث مستفيضة، وبمقتضاه واجهوا الآراء المخالفة والمعارضة وردوها، وبمقتضاه أيضا ذهبوا إلى تأويل كل الآيات والأحاديث التي تبدو موحية بالتشبيه والمماثلة بين المخلوقات.

وبهذا فقد مرت المشكلة على أيديهم بمراحل متعددة، وتطور البحث فيها تطورا كبيرا، كان قد بلغ ذروته على يد القاضي عبد الجبار، الذي وإن لم يكن قد أضاف شيئا مبتكرا إلى المشكلة إلا أنه قدم نمطا جديدا في بحثها ودراستها، وتناولها من جميع أطرافها وجوانبها، وعمق البحث في كل ما يتصل بها ويتفرع عنها من مسائل وموضوعات، وهذا ما سنتاوله بالتفصيل في هذا البحث في الفصول التالية.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٨٣.

(٢) أنظر: الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام: ص ١٣٢-١٣٧.

الفصل الثاني

- الصفات والأسماء الالهية من خلال ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار**
- أنواع الصفات الالهية وأقسامها وعددها.**
- تقسيم المعتزلة والقاضي عبد الجبار للصفات.**
- الأسماء الالهية.**

المبحث الأول

أنواع الصفات الالهية وأقسامها وعددها

إن معظم متكلمي الاسلام حين تناولوا « موضوع الصفات الالهية » وتطرقوا للبحث فيها، توخوا الحذر الشديد في حديثهم عن الذات الالهية من حيث ماهيتها وحقيقتها لاعتقادهم الراسخ في فشل أية محاولة ترمى إلى التعرف على هذه الحقيقة وهذا الكنه، لذلك كانت الموضوعات التي تدور حول الذات، والتي تناولوها بالبحث والتحليل هي محاولة إثبات الذات وإيجاد الأدلة التي تساعد على ذلك، وحاولوا التعرف على الذات عن طريق التعرف على ما تتصف به، وليس معنى ذلك أنهم حاولوا البحث في كيفية هذه الصفات وحقيقتها، لأنهم أدركوا استحالة ذلك كأدراكهم لاستحالة التعرف على حقيقة الذات المتصفة بها، لذلك تناولوا الصفات من حيث عددها، وأنواعها، وأقسامها، وكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات، وما هي علاقة الصفة بالذات؟ هل هي الذات؟ أم هي غير الذات؟ وهل هي قديمة قدم الذات أم هي محدثة، وهل هي قائمة بالذات أم زائدة عليها؟

ومن هنا كانت بحوثهم في الصفات ماهي إلا محاولة للإجابة على هذه الأسئلة ووضع تفسيرات لها، فكان أن جاء كل منهم بالتفسير الذي يتسق ومقتضيات مذهبه، فاختلوا حول كيفية استحقاق الصفات لله تعالى، وفي علاقة الصفة بالذات وفي أقسام الصفات وأنواعها وعددها.

ويلاحظ أنهم جميعاً كانوا قد اتفقوا حول موضوع واحد لم ينشأ بينهم أي خلاف فيه وهو إثبات صفات كمالية لله تعالى حسبما وصف به نفسه، كما أنهم جميعاً كانوا يتوخون الحذر الشديد لاجتناب أية شبهة تؤدي إلى القول بوجود شريك لله تعالى في قدمه.

وهذا يعني أنهم جميعاً كانوا يجتمعون على هدف واحد، وهو تنزيه الله تعالى والتسامي به بحيث يكون منزهاً عن جميع مخلوقاته، ولكنهم لم يتفقوا على طريق واحد للوصول إلى هذا الهدف فاختلقت بهم السبل وتشعبت بهم المسالك، فكان لكل منهم وجهة نظر خاصة به من حيث تقسيم الصفات وعددها وكيفية علاقتها بالذات الالهية. وقبل أن نتحدث عن تقسيم الصفات نبين موقفهم من «لفظ الصفة أو الصفات أولاً» فالمسلمون الأوائل لم يستخدموا لفظ «الصفة» أو «الصفات» لعدم ورود مثل هذه الألفاظ في النص الديني أو الاجماع، ولذا فإن البعض يرى أن إطلاق لفظ «الصفات» على الله - تعالى - لا يجوز وهو يقول في ذلك: «... وإما إطلاق لفظ الصفة أو الصفات لله عز وجل فمحال لا يجوز، لأن الله لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ «الصفات» ولا على لفظ «الصفة» ولا حفظ

عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات ولا جاء قط عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين، ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به، ولو قلنا أن الاجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة^(١).

وابن حزم يرى أن هذا اللفظ لم يرد في الكتاب أو السنة وأنه أول ماورد، ورد على يد المعتزلة وهشام وغيره من الرافضة ثم تابعهم على ذلك المتكلمين فيما بعد، «... لم يأت باطلاقها فيه نص ولا اجماع أصلا ولا أثر عن السلف، والعجب من اقتصارهم على لفظ «الصفات» ومنعهم من القول بأنها نعوت وسمات ولا فرق بين هذه الألفاظ لافي لغة ولا في معنى ولا في نص ولا في اجماع»^(٢).

ولقد تطرق ابن حزم للحديث الذي روى من طريق عبد الله بن وهب عن عمرو بن الحارث عن سعيد بن أبي هلال عن أبي الرجاء محمد بن عبد الرحمن عن أمه عمره عن عائشة (رضي الله عنها) في الرجل الذي كان يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في كل ركعة مع سورة أخرى، أن الرسول ﷺ أمر أن يسأل عن ذلك فقال: هي صفة الرحمن فأنا أحبها فأخبره - عليه السلام - أن الله يحبه». فقال (أي ابن الحزم) أن هذا الحديث قد انفرد به سعيد بن أبي هلال، وهو ليس بقوي، لذلك لا يحتج به لاثبات ورود هذا اللفظ في النص الديني^(٣).

وهكذا فإننا إذا دققنا البحث في الكتاب والسنة فإنا لا نجد هذا اللفظ «الصفة» في النص الديني وإن كانت قد وردت صيغة الفعل من كلمة «الصفة» على نحو ماورد في القرآن الكريم: ﴿سبحانه وتعالى عما يصفون﴾^(٤) و﴿ولكم الويل مما تصفون﴾^(٥)، و﴿وتصف أسنتهم الكذب﴾^(٦) ووردت صيغة الاسم كالاتي: ﴿سيجزئهم وصفحهم﴾^(٧).

ويلاحظ أن ورد اللفظ في الآيات السابقة إنما يشير إلى ما لا يستحب إطلاقه على الله تعالى وهو مما ورد من قبل الكافرين على الله تعالى، أما إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى كإشارة لمدحه تعالى فهذا لم يرد في النص القرآني والحديث. كما أننا لا نجد أيضا فروقا

(١) ابن حزم / الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ٢، ص ٩٥. مكتبة السلام - القاهرة - (دبت).

(٢) ابن حزم / الفصل - ص ٦٩، ج ٢.

(٣) ابن حزم / الفصل - ص ٩٥، ج ٢.

(٤) سورة الأعمام: آية ١٠٠.

(٥) سورة الأنبياء: آية ١٨.

(٦) سورة النحل: آية ٦٢.

(٧) سورة الانعام: آية ١٢٩.

واضحة بين الصفات بعضها والبعض الآخر، إذ لا تمييز ولا فعل بينهما في الكتاب أو السنة، فلا نكاد نجد ما يسمى بصفات الذات أو ما يسمى بصفات الفعل، كما لا نجد ذكراً لصفات نفسية أخرى معنوية، هذا وإن كانت قد وجدت الإشارة إلى معان ثابتة لله تعالى وهذه قد تكون على الإطلاق كالعلم مثلاً فالله - تعالى - عليم في كل زمان وفي كل مكان، وإلى معان منفية عنه تعالى على الإطلاق كالظلم مثلاً فهو منفي عنه تعالى في كل حال وفي كل وقت، هذا إلى جانب معان لاهي كلية الثبوت ولاهي كلية السلب كالإرادة التي قد تثبت له تعالى بالنظر إلى شيء وقد تنفى عنه تعالى بالنظر إلى شيء آخر كما هي آية (١) ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (٢).

إلا أن هذه الإشارة الواردة في الكتاب الكريم لم تدفع الصحابة أو من تابعهم حينما نظروا في الصفات الواردة بالنص إلى العمل على البحث في تفصيلاتها أو التمييز بينها، ولكن جاء هذا فيما بعد وحينما أخذ المتكلمون في الفكر الإسلامي يدققون النظر في الصفات ويتعمقون في البحث فيها ظهر التمييز واضحاً بين أنواع الصفات بشكل واضح. وكان أن بدأ «أبو حنيفة» بوضع فروق دقيقة وواضحة بين صفات الله تعالى فقد قسم الصفات إلى:

١ - الصفات الذاتية.

٢ - الصفات الفعلية.

وذلك حين قال: والله تعالى واحد، لا من طريق العدد ولكن من طريق أنه لا يشبه شيئاً من الأشياء ولا يشبهه شيء من خلقه، لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية، وذكر الصفات التي تدرج ضمن صفات الذات فقال: «... أما الذاتية: الحياة، والقدرة، والعلم، والكلام، والسمع والبصر والإرادة وأما الفعلية: فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل، كما ذكر أنه تعالى: «لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم» (٣).

فأبو حنيفة هنا حدد الصفات الذاتية بسبع هي: الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والإرادة، هذه الصفات الذاتية هي كل صفة بوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها وهي كلها قديمة، فالله تعالى لم يزل عالماً بعلم والعلم صفة في الأزل.. وهكذا في باقي الصفات الذاتية.

(١) الشيخ المفيد / شرح عقائد الصدوق بذيّل أوائل المقالات، ص ١٤٨-١٤٩، تحقيق: فضل الله الزنجاني - طهران - ط ٢، ١٣٥٨هـ.

(٢) سورة البقرة: آية ١٨٥.

(٣) أبو حنيفة / نعمان بن ثابت الكوفي (ت ١٥٠هـ) كتاب الفقه الأكبر، ص ٤.

كما أنه أيضا بين الصفات الفعلية: بأنها تلك الصفات التي يوصف الله تعالى بها وبضدها وهذه أيضا قديمة، فإله تعالى خالق بتخليقه والتخليق صفة له في الأزل وفاعلا بفعله والفعل صفة في الأزل والفاعل صفة في الأزل وفعل الله تعالى غير مخلوق^(١).

ورأي أبو حنيفة في اعتبار صفات الذات والفعل كلها قديمة. خالفه فيها معظم المتكلمين فيما بعد، «فالمعتزلة» اعتبروا صفات الفعل محدثة وليست قديمة لأنها لا توجد ولا يتصف بها الله تعالى إلا عند ارادة الفعل أو وجوده، وكذلك «الأشاعرة» إذ اعتبروا صفات الأفعال كلها حادثة ذلك أن صفات الأفعال: كالرازق والمحیی والممیت لها تعلق بالأشياء الحادثة، فلو كانت قديمة لكانت متعلقاتها أيضا قديمة مما يؤدي الى القول بقديم العالم أي أنهم عندما يتحدثون عن الصفات الفعلية فإنهم إنما يتحدثون عنها على أساس أن التكوين الذي هو أساس صفات الأفعال هو عين المكون الذي هو الرزق أو الاحياء أو الأماتة أو غير ذلك من صفات الأفعال، ومن ثم فصفت الأفعال عندهم حادثة وليست هي قديمة كصفات الذات. ولكن «الماتريدية» خالفوا المعتزلة والأشاعرة هذا الرأي وبذلك يكونون قد وافقوا أبا حنيفة في اعتبار صفات الأفعال قديمة، فقد كان «الماتريدي» يرى أن صفات الذات والفعل كلها قديمة، وعلى رأيه أيضا «النسفي» إذ يقول: «وأما صفات الفعل كالتخليق والترزيق والأنعام والاحسان والرحمن والمغفرة والهداية قديمات أزليات»^(٢).

فصفات الأفعال لدى الماتريدية قديمة وليست حادثة لأنهم يذهبون الى أن «التكوين» الذي هو مبدأ صفات الأفعال، وهو بمعنى الاخراج من العدم الذي هو صفة أزلية لله تعالى قديمة مثلها، مثل الارادة والحياة والعلم الى آخر هذه الصفات.

وهذا التقسيم للصفات الى ذاتية وفعلية قد جرى لدى الغالبية من متكلمي الاسلام، وذلك على الرغم من اختلافهم في المفهوم العام للصفات، حيث كان لكل منهم تصورا خاصا عن هذا المفهوم.

ومن هنا فإنه يمكن القول بأن الصفات تنقسم الى نوعين أو قسمين رئيسيين هما:

أولا: صفات الذات (*) :-

وهي ترجع الى الذات وتسبب اليها، وتكون الذات مستحقة لها استحقاقا لازما لا بمعنى

(١) أبو حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي: كتاب الفقه الأكبر، ص ٥.

(٢) النسفي: بحر الكلام في علم التوحيد، ص ١٧ / مصر ١٩١٠م.

(*) ذهب بعض المتكلمين عند حديثهم عن صفات الذات الى اعتبار «الصفات السلبية» التي تنزه الله تعالى من مثل كونه مجردا ليس في جهة ولا حيز، و«الصفات الاضافية»: مثل كونه تعالى: عالما، قادرا، مريدا، متكلمًا، داخله =

سواها، ولا يصح خلو الذات منها، فهو تعالى لم يزل مستحقا لها ولا يزال، كما لا توصف الذات بضد هذا النوع من الصفات، فيوصف الله تعالى قادرا، عالما، حيا، ولا يوصف بأنه تعالى عاجزا، جاهلا، ميتا.

ثانيا: صفات الأفعال:

وهي التي يصح أن يوصف البارئ تعالى بضدها وبالقدرة على ضدها، وهي تلك التي تشتق من الفعل مثل: الخالق، والمحيي، والمميت، والرازق، والمعطي، فمثل هذه الصفات يجوز أن يوصف البارئ تعالى بضدها وبالقدرة على ضدها وذلك على العكس من الصفات الذاتية التي لا يجوز أن يوصف الخالق بضدها أو خروجه عنها.

وهذا التقسيم أو التمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال قد يكون على أساس أنه إذا اشتق اسم الله تعالى من فعل الله أو من فعل غيره «كالمعبود» كانت هذه الصفات صفات أفعال، وما عدا ذلك فهو من صفات الذات.

مما سبق يتبين لنا أنه إذا كان معظم المتكلمين قد قسموا الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال وصفات معنى، فإنهم اختلفوا في معنى صفة الذات والفعل والمعنى، وذلك يرجع إلى تصور كل منهم لمفهوم الصفات بشكل عام، فقد قال المعتزلة بصفات الذات والمعنى والأفعال، وكذلك قال بها الأشاعرة إلا أن مدلول اللفظ يختلف لدى كل منهما: فالصفات الذاتية عند المعتزلة كالعلم والقدرة، والسمع والبصر لا تقتضى أمرا زائدا على الذات، وهم يثبتون هذه الصفة «عين الذات» فاذا وصف تعالى بأنه عالم لا يلزم عن ذلك أن له علما واذا وصف بأنه قادر لا يلزم من ذلك أن له قدرة، والصفات الذاتية لدى «الأشاعرة» من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام صفات له أزلية قائمة بذاته، وهي ليست ذاته ولا غير ذاته، فلا يتصور أن يكون الذات عالما بغير علم أو قادرا بغير قدرة أو حيا بغير حياة أو مريدا بغير إرادة أو متكلم بغير كلام لأنه من غير المعقول القول عالم ولا علم أو قادر ولا قدرة.. فهو تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بإذن، وباصر ببصر هو رؤية لا عين، ومتكلم لا من جنس الأصوات»^(١).

= ضمن صفات الذات، وفي ذلك يقول «الرازي» عند تقسيمه للصفات إلى: صفات ثبوتية حقيقية، صفات ثبوتية إضافية. صفات تركيب من هذه الأقسام الثلاثة وهي أربعة: أما أن تكون: صفة حقيقية مع إضافة، أو صفة حقيقية مع سلبية، أو صفة إضافية مع سلبية، أو مجموع صفة حقيقية وسلبية وإضافية... أن مراد المتكلمين عن «الصفة الذاتية» أحد هذه الأقسام السابقة أو ما تركيب منها وأن قولهم الصفة الذاتية يجب أن يفسر بأحد هذه الأقسام.

انظر: الرازي: لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات: ص ٢٢-٢٣.

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٩٠.

والصفات المعنوية إذا قال بها «المتزلة» فإنهم يعنون بها تلك الصفات التي تستحقها الذات لمعنى، وإذا قال بها «الأشاعرة» فإنها تعنى لديهم تلك الصفات التي تدل على معان أزلية قائمة بالذات.

ويلاحظ أن هناك بين المتكلمين حول ما اعتبروه من صفات الأفعال كالارادة مثلا: فقد اعتبرها المتزلة من صفات الفعل «فلم يثبتوا الله تعالى مريدا بذاته، لأن الصفات الذاتية يجب تعميمها، فهي عامة التعلق وحينئذ يجب تعلق كونه مريدا للفواحش والقبائح، وهذا باطل» (١). في حين اعتبرها الأشاعرة من الصفات الذاتية مثلها في ذلك مثل العلم والقدرة. فالارادة التي وصف بها الأشاعرة الله سبحانه «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه فهي عندهم صفة ذات وليست صفة فعل، وأنها تخصص الأشياء وليست تكونها» (٢).

وكذلك صفة «الكلام» فالكلام عند المتزلة لا يمكن أن يكون صفة لله تعالى هي ذاته كالعلم والقدرة، وفي ذلك يقول «القاضي عبد الجبار»: «إنه تعالى ذكره متكلم بكلام، وأنه ليس بمتكلم لنفسه ولا بقديم، وأنه متكلم بكلم محدث وأن طريق إثباته متكلم هو طريق إثبات كلامه حادثا من جهته «فكلامه تعالى هو فعله...» ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول. لم يكن ثم كان وأنه غير الله عز وجل، وأنه أحدثه بحسب مصالح لعباد وهو قادر على أمثاله وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناه من حيث فعله وكلهم يقول: إنه عز وجل متكلم به» (٣).

كما اختلف المتكلمون أيضا حول مسألة صفات الأفعال من حيث حدوث هذه الصفات أو قدمها: فقد اتفق كل من المتزلة والأشاعرة على أن صفات الأفعال حادثة لأنهم يرون أن هذه الصفات تتعلق بالأشياء الحادثة إذ لو كانت قديمة لكانت هذه الأشياء قديمة مما يؤدي إلى القول بقديم العالم، في حين ترى الماتريدية أن صفات الأفعال قديمة، وترى الكلائية القول بنفي صفات الأفعال.

كما كان الخلاف أيضا حول التفريق بين صفات الذات وصفات الأفعال: فلقد فرق المتزلة بين هذين النوعين من الصفات: بأن ما يوصف الله تعالى به لا يوصف بضده فهو من صفات الذات، وما يوصف الله تعالى به وبضده فهو من صفات الأفعال.

(١) جار الله / زهدي / المتزلة، ص ٧١-٧٢.

(٢) الفرابي / د. على مصطفى، تاريخ الفرق الإسلامية، ص ٢٠٣.

(٣) القاضي: المغني: ج ٢، ص ٢.

أما الأشاعرة فيفرقون أيضا بين صفات الذات وصفات الأفعال على أساس أن ما يلزم بنفسه إلحاق نقص بالذات فهو من صفات الذات وما لا يلزم بنفسه النقص فهو من صفات الأفعال بمعنى أنه لو نقيت عن الله تعالى صفة القدرة مثلا للزم عنها الاتصاف بالعجز وهو نقص في حق الذات ولكن لو نقيت عن الله تعالى صفة الأحياء أو الاماته لا يلحقه بالله تعالى نقيصة بذلك، والقدرة هي من صفات الذات عندهم والأحياء والاماته من صفات الأفعال.

أما الماتريدية فلا يفرقون بين صفات الذات وصفات الأفعال لأنهم يعتبرون صفات الأفعال كلها ترجع إلى الصفة الأعم وهي «التكوين» وهي صفة للذات وحكمها حكم بقية صفات الذات^(١).

ويلاحظ أن المعتزلة أنفسهم قد اختلفوا فيما بينهم حول ما اعتبر من صفات الذات وما اعتبر من صفات الأفعال وسنذكر ذلك عند الحديث عن تقسيم المعتزلة للصفات.

المبحث الثاني

تقسيم المعتزلة والقاضي عبد الجبار للصفات

لم ينكر المعتزلة الصفات الالهية، لكنهم أنكروا كونها قديمة مع الذات قائمة بها زائدة عليها، ونظروا إليها على أنها أقوال وكنايات، بمعنى أنها مجرد اعتبارات ذهنية ومادامت كذلك فقد قسموها إلى:

١ - صفات ذات.

٢ - صفات أفعال.

أما صفات الذات فهي:

تلك الصفات التي لا يصح أن يوصف الله - تعالى - بضعها أو بالقدرة على ضدها، فاذا وصف الله تعالى بأنه عالم، فمن غير الجائز أن يوصف تعالى بضع هذه الصفة من الجهل، كما لا يصح أن يوصف تعالى بالقدرة على الجهل، وكذلك إذا وصف بالقدرة يستحيل وصفه بالعجز، ويستحيل أيضا وصفه بالقدرة على العجز، وهكذا في سائر صفات الذات، فكل وصف لا يوصف الاله بضعه أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الذات.

(١) النسفي: العقائد النسفية، شرح سعد الدين التفتازاني: ص ٧٧، ٩٠.

ومن المعروف أن صفة الذات إذا وصف بها الموصوف فإنه لا يجوز خروجه عنها بأي حال من الأحوال. وقد استدلل القاضي على ذلك بقوله:

«وأما الذي يدل على أن الموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، فهو أن الذات إنما يدخل في كونها ذاتا معلومة لاختصاصها بصفة الذات، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتا معلومة أصلا ولأن صفة الذات تجري مجرى صفة العلة مع العلة، فكما أن صفة العلة تجب مادامت العلة فكذلك صفة الذات تجب مادامت الذات»^(١).

هذا وقد كان للمعتزلة أقوال وآراء في صفات الذات، وقد ذكر الأشعري خلافهم فيها قال:

«واختلف المعتزلة، هل يقال: لله علم وقدرة أم لا؟ على أربعة فرق:

الأولى منهم:

فيرد أصحابها قول الأشاعرة: أن للباري علم ويرجعون إلى أنه عالم، وأن له قدرة ويرجعون إلى أنه قادر مستثنين في ذلك إلى ماورد في القرآن الكريم من إطلاق للعلم والقدرة حيث قال تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾^(٢) كما قال: ﴿أو لم يروا أن الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾^(٣) ويقولون: حياة بمعنى حي، وسمع بمعنى سميع، لقد رفض المعتزلة هذا وقالوا بإطلاق العلم والقدرة فقط لورودهما في النص القرآن، وعدم ورود غيرهما من الصفات في النص فلم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات فلم يقولوا حياة بمعنى حي ولا سمع بمعنى سميع، والقائل بهذا «النظام» وأكثر معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد.

والفرقة الثانية منهم يقولون:

إذا قلنا لله علم، فهو بمعنى معلوم، وإذا قلنا لله قدرة فهذا يعني أن لله مقدور، لأن الله - تعالى - أراد بدولا يحيطون بشيء من علمه أي (من معلومه)، ومن المتعارف عليه أن المسلمين إذا رأوا المطر قالوا: «هذه قدرة الله» وهم يقصدون بذلك مقدوره، واقتصر قولهم هذا على صفتي العلم والقدرة فقط، ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات.

(١) القاضي / شرح الأصول الخمسة ص ١٠٨.

(٢) سورة الأنبياء: آية ١٦٦.

(٣) سورة فصلت: آية ١٥.

والفرقة الثالثة:

يروون أن الصفة عين الذات فاذا قالوا لله علم فعلمه هو هو، وإذا قالوا لله قدرة، فقدرتة هي هو، وهذا كان قولهم في سائر صفات الذات، وعلى هذا الرأي «أبو الهذيل» وأصحابه.

أما الفرقة الرابعة:

فيرون أنه لا يقال لله علم، ولا يقال قدرة ولا يقال سمع ولا بصر، ولا يقال لا علم له ولا لا قدرة له، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذه المقالة أصحاب «عباد بن سليمان»^(١).

أما صفات الفعل فهي:

تلك الصفات التي يجوز أن يوصف الله تعالى بأضدادها وبالقدرة على أضدادها وذلك كالارادة يوصف البارئ تعالى بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره، وكذلك الحب، يوصف البارئ بضده من البغض، وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهي، والصدق، فقد يوصف البارئ - تعالى - بالقدرة على ضده من الكذب، وإن لم يوصف بالكذب، وقد يوصف بالمتضاد من كلامه، كالأمر والنهي، وكل اسم اشتق للبارئ من فعله كالقول متفضل، منعم، محسن، خالق، رازق، عادل، جواد، وما أشبه ذلك فهو من صفات الفعل، وكذلك كل اسم اشتق للبارئ من فعل غيره كالقول معبود من العبادة، وكالقول مدعو من دعاء غيره إياه، فليس من صفات الذات وكل ما جاز أن يرغب إلى البارئ فيه ليس من صفات الذات»^(٢).

ولقد أورد هذا التقسيم أبو الهذيل العلاف والنظام والجبائي وغيرهم، فأبو الهذيل ذهب إلى القول بأن الله - تعالى - عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته^(٣).

لقد أوضح أن هذه الصفات هي نفس ذات الله ومن هنا فقد سميت «بالصفات الذاتية».

وتحدث النظام أيضا عن صفات الذات فقال: معنى قولى عالم إثبات ذاته ونفى الجهل

(١) الأشعري: مقالات الاسلاميين: ج ١، ص ٢٦٥.

(٢) الأشعري / أبو الحسن / مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ص ٥٠٨-٥٠٩، ج ٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٥، ج ١.

عنه ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك في سائر صفات الذات على هذا الترتيب^(١).

ولقد أوضح النظام أن اختلاف صفات الذات إنما يرجع لاختلاف ما ينفي عنها من متضاداتها، وهذا لا يعني تعدد الصفات أو تعدد في الذات فليس هناك إلا الذات وكان يقول في ذلك: «أن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما ينفي عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمي والصمم وغير ذلك لا لاختلاف ذلك في نفسه».

ولقد وصف النظام الله - تعالى - بصفات أخرى غير العلم والقدرة والحياة وسماها أيضا «صفات ذاتية» مثل غني، عظيم، جليل، كبير، سيد، مالك، قاهر، وفسرها بمثل ما فسر الصفات الذاتية، فالله تعالى إذا وصف بـ«عزيز» كانت تعني إثبات ذاته ونفي الذلة عنه فتكون من الصفات الذاتية، وكذلك غني وعظيم وجليل... وهكذا، ثم أنه لم يطلق من صفات الذات غير العلم والقدرة فالله سبحانه أطلق العلم فقال: ﴿أنزله بعلمه﴾^(٢) وأطلق القدرة فقال: ﴿ألم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾^(٣) فأجاز أن يقال أن لله علما ونرجع إلى أنه عالم، ويقال له قدرة وترجع إلى أنه قادر، فالقول عالم وقادر إنما يعني إثبات ذاته تعالى مع نفي ضد هذه الصفة وهو الجهل أو العجز، أما باقي صفات الذات فلا يجوز فيها هذا الإطلاق، فلم يقل حياة بمعنى حي، ولا سمع بمعنى سميع، ولا بصر بمعنى بصير^(٤). وهكذا نجد أنه قد توسع في إطلاق العلم والقدرة وذلك لنزول القرآن بها بينما قيد في إطلاق السمع والبصر والحياة لعدم ورودها بالقرآن، وقد وافقه على قوله أكثر معتزلة البصريين وأكثر معتزلة البغداديين.

أما الجبائي (أبو علي) فقد فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال على نحو ما فعل المعتزلة. وكان يرى أن صفات الذات محدودة لأنها لا يصح أن يوصف البارئ بضعدها ولا بالقدرة على ضدها، أما صفات الأفعال فغير محدودة ولا يمكن حصرها لأن الأصل في اتصاف الله تعالى بها هو وجود أثرها بالفعل وبما أن أفعال الله تعالى لا تحصر فكذلك صفات الأفعال لا تحصر أيضا ولا يوقف بها عند حد، بل هي توجد وتتعدد حسب وجود الأفعال وتجدها ولكن يلاحظ أن الجبائي بالرغم من ذلك نص على بعض صفات الأفعال حين قال:

(١) الأشعري / مقالات الإسلاميين، ص ١٦٥، ج ١.

(٢) سورة النساء: آية ١٦٦.

(٣) سورة فصلت: آية ١٥.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ١ ص ١٨٧-١٨٨.

«إن الوصف لله تعالى بأنه مرید، محب، ودود، راض، ساخط، غضبان، موال، معاد، حلیم، رحمن، رحیم، راحم، خالق، رازق، باریء، مصور، محیی، ممیت، من صفات الأفعال»^(١).

كما كان يرى أن كل ما وصف الله بضده، أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال. أما «القاضي عبد الجبار»: فإنه قسم الصفات الالهية وبوبها على النحو الآتي:

- ١ - صفات ذاتية محضة لا يشاركه فيها غيره نحو كونه قديما غنيا عن العالمين.
- ٢ - صفات المشاركة الشكلية: وهذه يشاركه غيره في نفسها ويخالفة في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه موجودا، حيا، عالما، قادرا، إذ يستحق الله هذه الصفات لذاته بينما يستحق غيره هذه الصفات لغيره، فإنه هو الذي أقدر الانسان على الفعل.
- ٣ - صفات يشاركه فيها غيره في ذات الصفة أو في نفس جهة الاستحقاق نحو كونه مریدا كارها، غير أنه يريد ويكره لا بارادة وكراهة موجودتين في محل، بينما الانسان يريد ويكره لمعنيين محدثين في قلبه^(٢).

هذا وسنفصل الحديث عن رأي القاضي في تقسيم الصفات عند الحديث عن رأيه في الصفات فيما بعد.

ولقد اختلف المعتزلة بوجه عام في صفات الأفعال كالقول، خالق، رازق، محسن، جواد، وما أشبه ذلك، هل يقال أن الباري لم يزل غير خالق ولا رازق ولا جواد أم لا؟ إلى ثلاث فرق:

الفرقة الأولى منهم:

يرون أنه لا يمكن القول بأن الباري تعالى لم يزل خالقا ولا يقال لم يزل غير خالق، كما لا يقال لم يزل رازقا ولا يقال لم يزل غير رازق، وعمموا قولهم هذا على سائر صفات الأفعال ومن أصحاب هذا الرأي «عباد بن سليمان».

الفرقة الثانية:

يرون أن الباري - تعالى - لم يزل غير خالق ولا رازق، ولم يزل غير عادل ولا جائر ولم يزل غير محسن ولا مسيء، ولم يزل غير صادق ولا كاذب وهم لا يقفون عند القول (غير

(١) الأشعري / مقالات الاسلاميين، ج ٢، ص ٢١١.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨١-١٨٢.

صديق) لأنهم يرون أن ذلك يوهم بأنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا - كاذب وكذلك إذا توقف القول عند «لم يزل غير حلیم» أو هم ذلك أنه - تعالى - سفيه، ولذلك فهم يقيدون ولا يطلقون فيما يمكن أن يقع عنده الإيهام فلذلك يقولون لم يزل لا حلیمما ولا سفيها أما فيما لا يقع عنده الإيهام كالقول خالق، رازق، فيمكن القول لم يزل غير خالق ولا رازق. وعلى هذا الرأي «الجبائي».

الفرقة الثالثة:

يزعمون أن الباري - تعالى - لم يزل غير خالق ولا رازق ولا يقولون: لم يزل غير عادل ولا محسن ولا جواد ولا صادق ولا حلیم لا على تقييد ولا على إطلاق لما في ذلك من الإيهام وهكذا قول معتزلة البغداديين وطوائف من البصريين^(١).

وقد اختلف المعتزلة أيضا حول بعض الصفات، إذ كانت هذه الصفات تعتبر أحيانا من صفات الذات، وفي أحيان أخرى تعتبر من صفات الأفعال. ومن هذه الصفات ما يأتي:

صفة «الحكيم»:

فإنهم ينظرون إلى معنى هذه الصفة فإذا كانت بمعنى عليم فهي من صفات الذات أما إذا كانت على طريق اشتقاق الفعل فهي من صفات الفعل، وكذلك «صمد»: قد يوصف به لذاته وقد يوصف به بمعنى أنه مصمود إليه في النوائب فيوصف به من طريق الاشتقاق من الفعل.

وكذلك صفة «الكريم»:

اختلف البغداديون في القول: «الله كريم» هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل وقال: «عيسى الصوفي»: الوصف لله كريم بأنه من صفات الفعل والكرم هو الجود.

وكان «الإسكافي» يقول: كريم يحتمل وجهين:

أحدهما: صفة فعل إذا كان الكرم بمعنى الجود، والآخر صفة للنفس إذا أريد به الرفيع العالی على الأشياء بنفسه.

وكان «الجبائي» يقول: كريم بمعنى عزيز من صفات الله لذاته، أما إذا كان كريم بمعنى أنه جواد معط فهو من صفات الفعل^(٢).

(١) أبو الحسن الأشعري / مقالات الإسلاميين: ج ١، ص ٢٦٢-٢٦٤.

(٢) الأشعري / مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٩٤.

أما صفتي «الرحمن» و«الرحيم»:

فإن المعتزلة كلها اتفقت على أنهما من صفات الفعل إلا عبادا، فإنه كان يقول: «لم يزل الله رحمانا».

وفي صفة «الارادة»:

فقد ذكر «القاضي عبد الجبار» أنه لا خلاف بين المعتزلة في أن الارادة من صفات الفعل، وإنما كان الخلاف في ماهي. إلا ما روى عن «بشر بن المعتمر» أنه قال: إن الارادة من الله - تعالى - على وجهين:

١ - صفة ذات: فهو سبحانه لم يزل مريدا لجميع أفعاله وجميع طاعات عباد له لأنه لا يجوز عنده أن يعلم عالم صلاحا وخيرا ولا يريد. قال: فلما كان عالما بذلك أجمع كان مريدا له.

٢ - وصفة فعل: إذا كان المراد بها فعل نفسه وهي خلق له وهي قبل الفعل لأن الشئيين لا يكون أحدهما يصاحبه وهما معا، وإذا كان المراد بها فعل عباد فهي الأمر به^(١).

وحكى عن حفص الفرد أنه قال في ارادة الله - تعالى - أنها صفة، وأن فعله ارادة هي صفة في ذاته وصفة في فعله: فالارادة التي هي صفة في الفعل هي الأمر من الله بالطاعة، والتي هي صفة في الذات واقعة على كل شيء من فعله وفعل خلقه^(٢).

وقال النظام: إن ارادة الله إنما هي فعله أو أمره أو حكمه - وهذا وارد في اللغة، أو تكون ضميرا والضمير يستحيل على الله - تعالى - فلا يبقى إلا أن تكون ارادة الله إنما هي فعله^(٣).

وقال «عباد»: والوصف بأنه مرید من صفات الفعل^(٤).

ومن المعروف أن صفة الارادة لدى الأشاعرة من صفات الذات، وكذلك رأي المجبرة فيها: إذ قالوا في الارادة: «إنها من صفات الذات، وإنه تعالى لم يزل مريدا لكل ما يكون من فعله وفعل غيره، وقالوا أن المراد بذلك أنه ليس يأب له، ولا مستكره عليه، ولا مغلوب لأن من كان كذلك فلا بد من أن يكون مريدا»^(٥).

(١) القاضي: المفتي / ج٦، ص٢. تحقيق: الأب: ج. فتاوي - الدار المصرية للتأليف والترجمة (دبت).

(٢) المرجع السابق، ص٥.

(٣) القاضي / المفتي، ج٦، ص٤.

(٤) الأشعري: مقالات الاسلاميين ج٢، ص١٩٧.

(٥) القاضي / المفتي ج٦، ص٤.

وهي صفة «السمع»:

قالت طائفة من المعتزلة: إن الوصف لله بأنه سميع من صفات الذات غير أنه لا يقال يسمع الشيء في حال كونه، وقد ذهب إلى هذا القول «الجبائي» وزعم أنه يقال: إن الله لم يزل سميعا ولا يقال لم يزل سامعا، ولا يقال لم يزل يسمع، ذلك لأن السامع يسمع في الحال أي يعدي إلى «مسموع» ولما امتنع وجود المسموع في الأزل، لم يجوز أن يكون لم يزل سامعا. أما سميع فإنه لا يعدي إلى «مسموع» لذلك صح القول: «إن الله لم يزل سميعا». واستدل على ذلك بأنه يمكن أن يقال للنائم سميع وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه في حين لا يقال له إنه سامع»^(١).

عدد الصفات:

كما اختلف المتكلمون فيما اعتبروه من صفات الذات وما اعتبروه من صفات الأفعال فهم كذلك اختلفوا حول عدد الصفات الذاتية:

فقد حدد أهل السلف الصفات الذاتية أو الثبوتية بسبع صفات أزلية قائمة بالذات هي: العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام، وتابعهم على ذلك الأشاعرة وراة الماتريدية والطحاوية على الصفات السبع السابقة صفة ثامنة هي صفة «التكوين».

بينما اختلف المعتزلة فيما بينهم وعن غيرهم على عدد الصفات الذاتية، ويلاحظ أن المعتزلة كانوا دائما يميلون إلى الاقلال من عدد الصفات الذاتية فهي لم تزد على صفتي العلم والقدرة عند أبي علي وأبي هاشم وقام أبو الحسين البصري باختزالها إلى صفة واحدة هي «العالمية» وذكر «الشهرستاني» ذلك فقال:

«وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قال الجبائي أو حالات كما قال أبو هاشم وميل أبي الحسن البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة هي العالمية»^(٢).

ولقد ذكر الشهرستاني أيضا أن القاضي رد الصفات إلى كونه تعالى عالما قادرا مدركا^(٣)، ولكن القاضي هي الحقيقة قد أثبت لله تعالى أحوالا خمسة هي: الصفة الأخص أو الذاتية وأربع مقتضاة عنها وهي كونه قادرا وعالما، وحيا وموجودا، وأما كونه مدركا فإنه

(١) الأشعري / مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٥٥.

(٢) الشهرستاني / الملل والمحل: بهامش الفصل لابن حزم، ج ١، ص ٥٢.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٨٩.

متفرع على كونه حياً^(١). ويمكن القول بأن عموم المعتزلة اتفقوا على الصفات الخمس وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر.

هذا عن الصفات الذاتية أما الصفات الفعلية فإنها لما كانت غير قديمة ولا توجد ولا يتصف بها الله تعالى إلا عند إرادة وجود الفعل أو وجوده فإنه لا يمكن حصرها ولا الوقف بها عند عدد معين.

المبحث الثالث الأسماء الالهية

أولاً: تقديم:

لقد ورد في القرآن الكريم إثبات لأسماء الذات الالهية وذلك في قوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾^(٢)، و﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيما ندعوا فله الأسماء الحسنى﴾^(٣)، و﴿فاذكروا اسم الله عليها﴾^(٤).

كما ورد من الأحاديث ما يذكر أن الله تعالى تسعة وتسعون اسماً ومن هذه الأحاديث: ما ورد عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: «إن لله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة»^(٥).

وعن أبي هريرة أيضاً: قال: قال رسول الله ﷺ أنه قال: «إن لله تسعة وتسعون اسماً مائة غير واحد من حفظها دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر»^(*)^(٦).

وورد عن النبي ﷺ أنه إذا آوى إلى فراشه قوله: اللهم باسمك أحيا وباسمك أموت، وإذا

(١) القاضي عبد الجبار / شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٩.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٨٠.

(٣) سورة الاسراء: آية ١١٠.

(٤) سورة الحج: آية ٣٦.

(٥) البخاري ج ٨، ص ١٥٩.

(*) ليس في قول النبي ﷺ تسعة وتسعون اسماً حصر لأسماء الله ونفي لغيرها «وانما التخصيص بذكرها لأنها أشهر الأسماء وأبينها معاني، وفيها ورد الخبر أن من أحصاها دخل الجنة، وذلك يدل على أن المراد بقوله من أحصاها، من عدّها، وقيل في معناه من أطاقها بحسن المراعاة لها والمحافظة على حدودها، وقيل في معناها: من عرفها وعقل معانيها وأمن بها. (البيهقي: الأسماء والصفات، ص ١٧).

(٦) انظر: البيهقي: الأسماء والصفات للبيهقي: ص ١١٠.

أصبح قوله: الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور»(١).

كما أورد أبو عبد الله محمد بن محمد بن عيسى القاضي عن عبد الله بن مسلمة عن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن أبان بن عثمان قال: سمعت عثمان بن عفان يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من عبد يقول في صباح كل يوم ومساء كل ليلة، بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم ثلاث مرات فيضره شيء»(٢).

لقد ورد ذكر «للأسماء الالهية» في النص الديني إذن، وهذا إنما جاء لكي يحقق غرضاً أساسياً في فهم الذات الالهية، ذلك أن ادراك كنه هذه الذات أو الإحاطة بحقيقتها أمر يستحيل على الذهن البشري، إذ كيف يتسنى للمتأهلي إدراك اللا متناهي؟! وللحدث إدراك القديم؟! ولقد سلم المسلمون الأول بهذا الأمر، وجاءت أقوالهم معبرة عن هذا التسليم: «العجز عن درك الادراك إدراك».

ولذا فقد كان السبيل لفهم الذات وإدراك وجودها وأثرها وفعاليتها في الخلق هو تسميتها ووصفها، فقد أطلق الباري على نفسه تعالى أسماء تحقق معاني يمكن إدراكها وفهمها، ويمبر كل منها عن معنى معين ويعطى تصوراً لفهم الذات الالهية، وذلك في حدود إمكانية العقل الانساني وقدرته وتصف الله تعالى بكل ما ينبغي له من صفات الكمال والاجلال.

ولقد عبر «البيهقي» عن هذه المعاني «بالعقائد الخمسة» وهي مما يجب الاقرار بها واعتقادها في الباري سبحانه، وذكر أن أسماء الله تعالى إنما هي منقسمة بين هذه العقائد الخمسة فيلحق بكل واحدة منهم بعضها وقد يكون منها ما يلتحق بمعنيين أو أكثر، فبموجب هذه العقائد أو المعاني تحقق الأسماء الأغراض الآتية:

- ١ - إثبات الباري تعالى لتقع به مفارقة التعطيل.
- ٢ - إثبات وحدانيته تعالى لتقع به البراءة من الشرك.
- ٣ - إثبات أنه ليس بجوهر ولا عرض لتقع به البراءة من التشبيه.
- ٤ - إثبات أن وجود كل ما سواه كان من قبل إبداعه واختراعه إياه لتقع به البراءة من قول من يقول بالعلة والمعلول.

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ه - إثبات أنه مدبر ما أبدع ومصرفه على ما يشاء لتقع به البراءة من قول القائلين بالطبائع أو تدبير الكواكب أو تدبير الملائكة.

تلك «العقائد الخمس» يجب الاقرار بها واعتقادها في الباري سبحانه وتعالى. وأن أسماء الله تعالى التي ورد بها الكتاب والسنة وأجمع الأمة عليها إنما هي منقسمة بين العقائد الخمسة فيلحق بكل واحدة منهم بعضها وقد يكون منها ما يلتحق بمعنيين ويدخل في بابين أو أكثر^(١).

ولقد وضع الأسماء التي تتبع كل معنى من المعاني السابقة.
فالأسماء التي تتبع إثبات الباري منها:
القديم - الأول والآخر - الباقي - الحق المبين - الظاهر - الوارث.

والأسماء التي تثبت وحدانيته تعالى:
الواحد - الوتر - الكافي - العلي.

أما التي تثبت الابداع والاختراع له:
الله - الحكيم - السيد - الجليل - البديع - البادئ - الصانع - المصور - الملك -
المليك - الجبار.

والأسماء التي تتبع نفي التشبيه عنه تعالى:
الأحد - العظيم - العزيز - المتعالي - الباطن - الكبير - السلام - الغني - السبوح -
القدوس - المجيد - القريب - المحيط - الفعال - القدير - الغالب - الواسع - الجميل -
الواحد - القوي - المتين.

والأسماء التي تتبع إثبات التدبير له تعالى دون سواه:
المدبر - القيوم - الرحمن - الرحيم - الحكيم - الكريم - الاكرم - الصبور - العفو -
الغافر - الرؤوف - الصمد - الحميد - القاضي - القهار - الفتاح - الكاشف - اللطيف -
المؤمن - المهيمن.

ثانيا: اختلاف المتكلمين حول الأسماء الالهية الواردة بالشرع

كما اختلف المسلمون حول «الصفات» اختلفوا أيضا في «الأسماء» وقد قال المقدسي في

(١) البيهقي / الأسماء والصفات، ص ٢١.

ذلك: «إن إختلافهم في الأسماء كإختلافهم في الصفات»^(١)، فقد كثر الخائضون في الاسم والمسمى والتسمية، وتشبعت بهم الطرق، وذهبوا فيها مذاهب مختلفة. وفي هذا قال: «أبوبكر بن فورك»: اختلف الناس في حقيقة «الاسم»^(*) ولأهل اللغة في ذلك كلام، ولأهل الحقائق فيه بيان، وبين المتكلمين فيه خلاف.

فأما «أهل اللغة» فيقولون: الاسم حروف منظومة دالة على معنى مفرد ومنهم من يقول: إنه قول يدل على مذكور يضاف إليه، يعني الحديث والخبر.

وأما أهل الحقائق: فقد اختلفوا أيضا في معنى ذلك فمنهم من قال: اسم الشيء هو ذاته وعينه والتسمية عبارة عنه ودلالة عليه فيسمى اسما توسعا، وقالت الجهمية والمعتزلة: «الأسماء والصفات هي الأقوال الدالة على المسميات وهو قريب مما قاله أهل اللغة. والثالث: لا هو هو ولا غيره، كالعلم والعالم، ومنهم من قال: اسم الشيء هو صفته ووصفه.

(١) المقدسي: البدء والتاريخ: ج ١، ص ٩٩.

(*) معنى الاسم لغة:

اختلف اللغويون في حد الاسم وتعريفه وفي أصل اشتقاقه. وكان لهم حول ذلك كلام كثير، ففي أصل اشتقاقه: ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوسم وهو العلامة، واحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه مشتق من الوسم لأن الوسم في اللغة هو العلامة، والاسم وسم على «المسمى» وعلامة له يعرف به والدليل على ذلك، إذا قلت زيد، أو عمرو دل على المسمى، فصار كالوسم عليه، فهذا قالوا: إنه مشتق من الوسم، لذلك قال: «أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب»: الاسم سمة توضع على الشيء يعرف بها.

أما البصريون: فذهبوا إلى أن الاسم مشتق من السمو وهو العلو واحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه مشتق من السمو لأن السمو في اللغة هو «العلو» يقال: سما يسمو سموا إذا علا، ومنه سميت السماء سما لعلوها، والاسم يعطو على المسمى، ويدل على ما تحته من المعنى، ولذلك قال أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: «الاسم مادل على مسمى تحته». (انظر لسان العرب: س م و) وشرح موفق الدين بن يعيش على مفصل الزمخشري ص ٢٦، وكتاب: أسرار العربية لصاحب الانصاف الانباري: ص ٢) ففي حد الاسم وتعريفه قالوا:

الاسم في كلام العرب ما كان فاعلا أو مفعولا، أو واقعا في حيز الفاعل والمفعول به، وهذا الحد داخل في مقاييس النحو وليس يخرج عنه البته، ولا يدخل فيه ما ليس باسم وبعض النحويين قد حدوه حدا خارجا عن أوضاع النحو فقالوا: الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان... وهذا من كلام المنطقيين، وهو صحيح على أوضاعهم.

وقال آخرون: «الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى بلا زمان ولا يدل جزؤه على شيء من معناه». وأما «سبويه» فلم يحد الاسم حدا يفصله من غيره، ولكنه مثله فقال: والاسم: رجل، فارس..

وحد «المسيري» الاسم بقوله: «كل شيء دل لفظه على معنى غير مقترن بزمان محصل من معنى أو غيره فهو اسم». وقال الأخفش: «الاسم ما جاز فيه» ينفعني ويضرني» يعني ما جاز أن يخبر عنه.

وقال آخرون: «الاسم مادل على مسمى» وقال أبوبكر السراج: «الاسم مادل على معنى وذلك المعنى يكون شخصا وغير شخص، وقال أبو العباس المبرد: «الاسم ما كان واقعا على معنى نحو: رجل، فارس، زيد، وما أشبه ذلك. وقال أحمد بن فارس: ذكر لي عن بعض أهل العربية أن: الاسم ما كان مستقرا على المسمى وقت ذكره إياه ولازما.

والقول الذي يرتضيه (ابن فورك) ويؤكد أنه الحق قول من قال: اسم الشيء هو عينه وذاته، واسم الله هو الله وتقدير قول القائل: بسم الله أفعَل، أي بالله أفعَل وان اسمه هو هو، أي أنه تبنى رأي الأشعرية في هذا الموضوع^(١).

وهذا الخلاف الذي ورد في هذه المسألة يرفضه «الرازي» ويرى أنه ماكان له أن ينشأ ويحدث، وكان من الأجدر بالعقلاء ألا يتنازعا فيه، وأرجع سبب هذا الخلاف والنزاع إلى أن التصديق لم يكن مسبقا بالتصوير، «فكل تصديق لابد وأن يكون مسبقا بتصوير ماهية المحكوم عليه والمحكوم به»^(٢).

وسنتبع فيما يلي أوجه الخلاف هذه والتي تتمثل فيما يأتي:

- ١ - هل الاسم والمسمى والتسمية هي ألفاظ مترادفة أو هي ألفاظ مختلفة متباينة.
- ٢ - وفي الفرق بين الأسماء والصفات.
- ٢ - وفي هل الأسماء توقيفية لا تصح إلا بالأذن الشرعي أو أنها توفيقية تتم بالقياس والمواضعه.

وفيما يلي عرض لأوجه الخلاف والنزاع بين المتكلمين حول هذه المسائل:

موقف السلف من الأسماء الالهية:

يرى هؤلاء أن أسماءه تعالى هي هو، وهذا يعني أن الاسم والمسمى واحد وهم يرون أن التسمية غير المسمى^(٣)، فالله تعالى بجميع أسمائه واحد^(٤).

كما يرون أن أسماء الله تعالى هي تحقيق صفاته وسواء إذا قيل عبت الله أو الرحمن أو الرحيم... وسواء قال الرجل: كفرت بالله أو بالرحمن أو بالرحيم... وسواء أيضا أقلت: يا الله أو يا رحمن أو يا رحيم، وسواء عليك قلت: ربي الله أو ربي الرحمن، كما قال تعالى: ﴿والله المستعان على ما تصفون﴾^(٥).

كما قال تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾^(٦) و﴿يسبح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس﴾^(٧) فلو كان الاسم مخلوقا مستعارا غير الله لم يأمر الله - تعالى - أن يسبح مخلوقا غيره.

(١) ابن تيمية / مجموع فتاوى ابن تيمية / ج ٦، ص ١٨٩.

(٢) الرازي / لوامع البينات، ص ٢.

(٣) الأشعري / مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ج ١، ص ١٧٢.

(٤) النسفي / بحر الكلام في علم التوحيد، ص ٢٧.

(٥) سورة يوسف / آية ١٨.

(٦) سورة الأعلى: آية ١.

(٧) سورة الجمعة: آية ١.

وقال تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾^(١) وقد ذكر القرآن الآلهة التي تعبد من دون الله بأسمائها المخلوقة المستعمارة « إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباءكم^(٢). يعني أن أسماء الله تعالى لم تزل كما لم يزل الله وأنها بخلاف هذه الأسماء المخلوقة التي أعاروها الأصنام، والآلهة التي عبدوها من دون الله،

فإن لم تكن أسماء الله بخلافها فأي توبيخ لأسماء الآلهة المخلوقة إذا كانت أسماؤها وأسماء الله مخلوقة مستعمارة بمعنى واحد، وكلها من تسمية العباد! ويذكر الدارمي، أن القائلين بأن الأسماء مخلوقة وأنها غير الله، وعرفوا الله تعالى إلى عباده بأسماء ابتدعوها لا أن الله عرفهم بها نفسه، وأنهم بتأويلهم هذا في أسماء الله - تعالى - من تأويل أنه تعالى كان كشخص مجهول أو شجرة أو بيت... لم يسبق لشيء منها اسم، ولم يعرف ما هو حتى عرفه الخلق بعضهم بعضاً.

ولا تقاس أسماؤه تعالى بأسماء الخلق لأن أسماء الخلق مخلوقة مستعمارة، وليست أسماؤهم نفس صفاتهم، بل مخالفة لصفاتهم، وأسماء الله صفاته ليس شيء منها مخالفا لصفاته، ولا شيء من صفاته مخالفا لأسمائه، وقد يسمى الرجل حكيما وهو جاهل ويسمى عزيز وهو حقير، ولكن إذا قلنا الله فهو الله وهو الرحمن الرحيم لا يخالف اسم له صفه، ولا صفته اسما فكل أسمائه سواء، لم يزل كذلك ولا يزال، لم تحدث له صفة ولا اسم، ولم يكن كذلك خالقا قبل المخلوقين، ورازقا قبل المرزوقين وسميما قبل أن يسمع أصوات المخلوقين، وبصيرا قبل أن يرى أعيانهم مخلوقه^(٣).

لقد كان هذا مجمل آراء السلف في الأسماء الالهية، فأسماءه تعالى هي هو، فلم يفرقوا بين الاسم والمسمى، وهو تعالى كما سمى نفسه، لذا يمتنع التأويل في أسمائه تعالى، وأسماءه تعالى وصفاته ليس شيء منها يخالف صفاته ولا شيء من صفاته مخالفا لأسمائه، وهم بهذا لا يفرقون بين الاسم والصفة، ثم أنهم لا يرون قياس أسماءه تعالى بأسماء خلقه.

رأي الكلابية في الأسماء الالهية:

كان «عبد الله بن كلاب» وبعض أصحابه يرون أن : أسماء الله تعالى وصفاته لذاته

(١) سورة طه: آية ٨.

(٢) سورة النجم: آية ٢٢.

(٣) عثمان الدارمي / ضمن / عقائد السلف، تحقيق: د، علي سامي النشار، عمار جمعي الطالبي، ص ٣٦٢-٣٦٥.

لاهي الله ولاهي غيره، وقال بعض أصحابه: أسماء الباري لا يقال هي الباري ولا يقال هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: لاهي الباري ولا غيره^(١).

رأي الأشعرية في الأسماء الإلهية:

يخالف الأشاعرة رأي المعتزلة القائل: أن الاسم غير المسمى وعين التسمية، ويذهبون إلى أن الاسم هو المسمى، وأنه غير التسمية، يقول في ذلك «الفخر الرازي»: «المشهور من قول أصحابنا رحمهم الله أن الاسم نفس المسمى وغير التسمية»^(٢). وذلك أن التسمية كما عرفوها: «تخصيص الاسم ووضع الشيء، وهي فعل الواضع، وليس الاسم كذلك»^(٣) فهي «ترجع إلى لفظ المسمى الدال على الاسم، بينما الاسم لا يرجع إلى لفظه بل هو مدلول التسمية»^(٤)، فمن هنا كان لابد وأن يفاير «الاسم» «التسمية».

ولقد احتجوا بأن الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية بالحجج الآتية:
ونعرض هنا لحججهم التي أوردها الرازي، كما أورد الرد عليها معترضاً عليهم، إذ أنه كان يرى بطلان هذا القول فالألفاظ الثلاثة «الاسم» و«المسمى» و«التسمية» ألفاظ متباينة يختلف كل منها في معناه عن الآخر، وهو يرى أن لاسم إذا كان عبارة عن اللفظ الدال على الشيء بالوضع وكان المسمى عبارة عن نفس ذلك الشيء فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى وهذه الحجج التي أوردها ست تتمثل فيما يأتي:

١ - الحجة الأولى:

وهي مأخوذة من آيات يرد الأمر فيها بـ«تسبيح الله تعالى نحو: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾^(٥)، و«فسبح باسم ربك العظيم»^(٦)، و«تبارك اسم ذي الجلال والإكرام»^(٧).

فاذا كان المسبح هو الله تعالى فهذا يعني أن اسم الله هو الله، ولو صح أن الاسم غير المسمى لصح أن يكون تسبيح الاسم ليس تسبيحاً لله تعالى، فالاسم إذن هو عين المسمى.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين / ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٢) الفخر الرازي / لوامع البينات / شرح أسماء الله الحسنى والصفات، ص ٣.

(٣) الأبيجي / المواقف، ص ٢٢٢.

(٤) الجويني / الإرشاد، ص ١٤١.

(٥) سورة الأعلى: آية ١.

(٦) سورة الواقعة: آية ٧٤.

(٧) سورة الرحمن: آية ٧٨.

الرد على هذه الحجة من وجوه:

أ - كل هذه الآيات ورد فيها الاسم مضافا إلى الرب، والضرورة تقتضى التفاضل بين المضاف والمضاف إليه، لأن إضافة الشيء إلى نفسه مستحيلة، فاذن الاسم في هذه الآيات غير المسمى.

ب - لماذا لا يكون المقصود بالتسبيح هو الاسم فعلا بأن ينزه «الاسم» فلا يطلق على مسميات أخرى كالأصنام، أو ينزه بمعنى العلو والتمجيد والتعظيم... الخ.

ج - أو نقول: إن «اسم» في هذه الآيات صلة، فيكون معنى الآية: سبح ربك الأعلى، وعلى هذا الرأي جمع من المفسرين.

٢ - الحجة الثانية:

ماخوذة من الآية القرآنية التي تقول:

﴿ماتمبدون من دونه إلا أسماء سميتموها﴾^(١)، ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام وإنما عبدوا المسميات لا التسميات، وهذا يعني أن القرآن الكريم وحد بين الأسماء والمسميات، وهو ما يدل على أن الاسم عين المسمى.

الرد على هذه الحجة:

أ - الآية تدل على عكس المقصود من هذا المذهب، أي أنها تدل على أن الاسم غير المسمى لأن الآية تنص على أنهم وادعوا الأسماء، بينما المسميات ليست من وضعهم فاذن الاسم غير المسمى.

ب - إن اسم الآله كان يطلق على بعض الأصنام (اللات...) ومما لاشك فيه أن مسمى «الآله» غير حاصل في هذه الأصنام، فلو كان الاسم هو عين المسمى لحصل مسمى الآله ومعناه في الصنم بمجرد تسميته باسم «الآله»، واذن فقد يحصل الاسم ولا يحصل مسماه، وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى.

على أن المراد من الآية أن هذه الأصنام سميت باسم الآله فقط دون أن تكون إلها بالفعل كما يسمى الحقير الذليل نفسه باسم السلطان.

(١) سورة النجم: آية ٢٢.

٣ - الحجة الثالثة:

لو كان الاسم غير المسمى لكان الله تعالى في الأزل خاليا من كل اسم.

الرد على هذه الحجة:

يقول الرازي في الرد على هذه الحجة : نحن نقصد من «اسم» اللفظ الدال، وأنتم - القائلين بأن الاسم هو عين المسمى - قد أقررتم بأن هذه الألفاظ «الاسماء» ما كانت موجودة في الأزل، ولماذا لانقول : إن مدلولات هذه الاسماء هي التي كانت موجودة فقط، في الأزل دون ألفاظها وأسمائها ؟!

٤- الحجة الرابعة:

لو كان الاسم غير المسمى لكان من الممكن في قولنا : «محمد رسول الله» أن يكون الموصوف بالرسالة ليس هو ذات محمد وهذا معلوم الاستحالة.

٥- الحجة الخامسة:

الاستشهاد بقول ليبيد:
إلى الحول ثم اسم السلام عليكما
لاشك أن مقصودة نفس السلام، فالاسم هو عين المسمى.

٦- الحجة السادسة:

الاستشهاد بقول «سيبويه» الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء ...

الرد على الحجتين الخامسة والسادسة

لايصح الاستشهاد بأقوال الشعراء والأدباء فيما لايصح الاعتماد فيه، إلا على بداهة العقول والحجج العقلية والبراهين المنطقية.

مما سبق يتبين لنا أن «الرازي» رد القول: بأن الاسم هو المسمى وغير التسمية، كما رد

القول: بأن الاسم غير المسمى وعين التسمية، وكان يؤيد ماذهب إليه الغزالي من أن تلك الألفاظ مختلفة المعاني غير مترادفة.

وإذا كنا قد ذكرنا رأي «الرازي» في هذا المسألة وذكرنا الحجج التي رد بها عليهم فهذا لا يعني أنه هو وحده الذي عارض قولهم وتتبع حججهم حجة فحجة محاولا إبطالها والرد عليها، بل وجد عدد غير قليل من المفكرين قاموا بمثل ما قام به كابن حزم والغزالي، وغيرهم .. أما «ابن حزم» فقد أفرد فصلا في «الاسم» و«المسمى»، تناول فيه هذه المسألة وعرض حججهم وتقصاها حجة بعد حجة محاولا إبطالها ودحضها، سواء ما كان مستندا منها إلى آيات القرآن الكريم أو ما كان معتمدا على الاستشهاد بأقوال اللغويين.

كما نجد «الغزالي» أيضا رد هذا القول: (الاسم هو المسمى وغير التسميه) أو القول (الاسم غير المسمى وعين التسمية)، بل لقد عرف الاسم بأنه اللفظ الموضوع للدلالة، وكل موضوع للدلالة له واضح، ووضع، وموضوع له، يقال للموضوع له مسمى وهو المدلول عليه من حيث أنه يدل عليه، ويقال للواضع، المسمى ويقال للموضوع التسمية ... ويجري الاسم والتسمية، والمسمى، مجرى الحركة والتحريك والمتحرك والمحرك، فكما أن هذه أربعة أسام متباينة مختلفة، وكل منها يحمل معني مختلفا عن الآخر، فكذلك الاسم، والمسمى والتسمية، كل منها يختلف في معناه عن الآخر. ولا يقال أن الاسم هو المسمى على قياس الأسماء المترادفة، ذلك أن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم، إذ الاسم لفظ دال والمسمى مدلول وقد يكون غير لفظ، ولأن الاسم عجمي وتركي وعربي أي موضوع العجم والعرب والمسمى قد لا يكون كذلك، والاسم إذا سئل عنه قيل ماهو؟ والمسمى إذا سئل عنه ربما قيل من هو؟ كما إذا حضر شخص فيقال: ما اسمه؟ فيقال: زيد وإذا سئل عنه قيل من هو وإذا سمى التركي الجميل باسم الهنود، قيل اسم قبيح ومسمى حسن، وإذا سمى باسم كثير الحروف ثقيل المخارج قيل: اسم ثقيل ومسمى خفيف. والاسم قد يكون مجازا والمسمى لا يكون مجازا، والاسم قد يتبدل على سبيل التناول والمسمى لا يتبدل (١).

لقد استدلل الغزالي بما سبق على أن الاسم غير المسمى، بمعنى أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، فهذه كلها ألفاظ تحمل معان مختلفة متباينة.

ثالثا: رأي المعتزلة والقاضي عبد الجبار في الأسماء الالهية:

يمكن حصر الموضوعات التي تناولها المعتزلة في هذه المسألة فيما يأتي:

١- معنى الاسم والمسمى والتسمية.

(١) الغزالي: المقصد الاسمي: ص ١٢ - ١٤ - ١٥. مكتبة الجندي - القاهرة - (د ت)

- ٢- السبب في اختلاف الأسماء وتعددتها مع أن المسمى بها واحد .
- ٣- تقسيم المعتزلة للأسماء الالهية (من خلال ماذهب اليه القاضي عبدالجبار).
- ٤- الفرق بين الأسماء والصفات .
- ٥- مأخذ أسماء الله تعالى (هل الأسماء متوقفة على إذن الشرع أو أنها تتم بالمواضعة والقياس بمعنى أنها توفيقية؟).

معنى الاسم والمسمى والتسمية:

يلاحظ أن المعتزلة في بحثهم لمسألة الأسماء الالهية تناولوا معنى الاسم، والتسمية، والمسمى وراوا أن الاسم هو عين التسمية ورفضوا القول بأن الاسم هو المسمى. كما يلاحظ أنهم توسعوا في بحثهم لهذه المسألة على أيدي معتزلة الطبقة الثامنة وما بعدها ممثلة في أبرز من تناول هذه المسألة كالجبائين، «أبو علي» و «أبو هاشم» و «القاضي عبدالجبار»... وغيرهم. حيث اتخذ البحث في هذا الموضوع على أيديهم شكلا يكاد يكون أكثر إيضاحا وتفصيلا عن سبقهم، فلقد كان بحثهم فيها يتسم بالعمق وتفسيرهم لها يمتاز بالدقة، حيث نلاحظ أن الجبائي (أبا علي) مثلا قد ذهب إلى القول بأن الحكم على أسماء الله الحسنى إنما يكون بمقتضى شيئين هما:

العقل واللفة، وبعبارة أخرى، فسر الأسماء التي أطلقها الله تعالى على نفسه تفسيراً يتفق مع موجبات العقل ومقتضيات اللفة، ولقد كان للغة عنده، بل وعند المعتزلة بوجه عام، أهمية خاصة في إطلاق الأسماء على الله تعالى وتحديد معانيها، وجعل لها نصيباً كبيراً في تفسيره للأسماء والصفات، ومثال ذلك قوله: أن من الممكن أن يقال: إنه تعالى: «متعال» بمعنى منزّه، ولا يقال، رفيع، شريف، في الحقيقة لأنه مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه، ولأنه «شديد» إلا على سبيل المجاز لأنه مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه، ولأنه «شديد» إلا على سبيل المجاز لأن أصله من شدة البدن وقوته^(١).

فبحثهم إذن في هذه المسألة اتخذ طابعا عقليا مستندا على التحليل اللغوي في شرح الأسماء الحسنى وتفسيرها، وإذا ما حاولنا تتبع رأيهم في معنى «الاسم والمسمى والتسمية» نجد أنهم قد عرفوا الاسم وحدوه بأنه «مادل على معنى»^(٢) و«فرقوا بين معنى «الاسم» و «المسمى» الذي يحمل الاسم أو يدل عليه، وهم على هذا يذهبون إلى أن الاسم غير

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٢٠٩ ج ٢ .

(٢) المقدس / البدء والتاريخ / ج ١ ص ٩٩ - ١٠٠ .

المسمى، فهو معني آخر غير ذاته تعالى، ومن هنا فقد غلب القول على معظم المعتزلة بأن: الاسم غير المسمى ولكنه عين التسمية، ولقد أشاروا بالاسم «الذي هو غير المسمى» إلى القول الذي سماه الأشعرية «تسمية» وعبر البغدادي عن ذلك بقوله: «إن القدرية (ويقصد بهم المعتزلة) زعمت أن الاسم غير المسمى وأشاروا به إلى القول الذي سماه أصحابنا تسمية» (١).

وهذا يعني أنهم فرقوا بين الاسم والمسمى وذهبوا للتسوية بين الاسم والتسمية، ووجدوا بينهما مثلما وجدوا بين الوصف والصفة، فالاسم عندهم التسمية. ولم يكن في الأزل مسم، (٢). وقالوا: «لو لم تكن للباري في الأزل صفة ولا اسم، فإن الاسم والصفة أقوال المسلمين والواصفين، ولم يكن في الأزل قول عندهم» (٣). ولقد عبر «عباد بن سليمان» عن ذلك فقال: «إن صفات الباري هي الأقوال كنعو القول: يعلم ويقدر ويسمع ويبصر، وأن الأسماء هي الأقوال كنعو القول عالم، قادر، حي، سميع، بصير ..

.. وكان يقول: «إذا سئل عن معني القول: إن الله عالم، قال: إثبات اسم الله سبحانه، ومعه علم بمعلوم والقول قادر إثبات اسم الله سبحانه ومعه علم مقدور، والقول سميع إثبات اسم الله ومعه علم بمسموع والقول بصير إثبات اسم الله سبحانه ومعه علم بمبصر» (٤).

وقالوا في الاسم: «الاسم ليس إلا تسميتنا إياه» وقد كان معهم على هذا القول عامة «الخوارج» و«الزيدية» وكثير من «المرجئة»، أي أن قولهم في «الاسم» هو نفس قولهم في «الصفة». إذ قالوا: إن الصفة ليس إلا وصفنا إياه (٥).

وهذا يعني أنهم لم يفرقوا بين الصفة والموصوف. والاسم والتسمية، ولقد أوضح هذا أبو علي الجبائي فقال: إن الوصف هو الصفة وأن التسمية هي الاسم» (٦).

٢- اختلاف الأسماء وتعددتها مع أن المسمى بها واحد:

يرجع «أبو علي الجبائي» السبب في اختلاف التسميات مع أن المسمى بها واحد، إلى

(١) البغدادي: أصول الدين: ص ١١٥ .

(٢) الاسفراييني / التبصير في الدين / ص ٦٣ .

(٣) الجويني / الارشاد / ص ١٤١ .

(٤) الأشعري / مقالات الاسلاميين / ج ٢ ص ١٨٧ .

(٥) البزدوي / أصول الدين . ص ٨٨ - ٨٩ . تحقيق: د. هانز بترلينس - دار إحياء الكتب العربية ١٩٧٣ م .

(٦) الأشعري / مقالات الاسلاميين / ج ٢ ص ٢١١ .

اختلاف المعلوم والمقدور، لأن من المعلومات ما لايجوز أن يوصف القادر بأنه قادر عليه، وكذلك القول في سميع بصير فقد اختلف القول فيهما لاختلاف المسموعات والمبصرات، ثم انه أيضا يرجع اختلاف الأسماء والصفات إلى اختلاف الفوائد، التي يفيدها «الاسم» أو «الصفة» ، «فاذا قلت أن الباري تعالى عالم أفدتك علما به، ودلتك على معلومات وأكذبت من قال : إنه جاهل وأفدتك علما بأنه خلاف ما لايجوز أن يعلم، وإذا قلت: قادر أفدتك علما به وأنه بخلاف ما لايجوز أن يقدر، وأكذبت من زعم أنه عاجز ودلت على مقدورات، وإنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف العلوم التي أفدتك لما قلت إنه عالم، حي، سميع، بصير» (١) وهنا يتبادر إلى الذهن تساؤل حول ما إذا كان هذا الاختلاف في «الأسماء والصفات» يؤدي إلى تغير معاني الأسماء أم لا؟

يرى القاضي عبدالجبار أن الاسم لا يؤثر في المسمى وبما أنه لا يؤثر في المسمى فإن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات، «لم يمتنع تغير الأسماء واختلافها على المسمى وان لم يتغير حاله، يبين ذلك جواز اختلاف اللغات وان كان المسمى بها واحدا» (٢).

٣- تقسيم المعتزلة للأسماء الالهية من خلال ماذهب اليه القاضي عبدالجبار:

من الموضوعات التي بحثها المعتزلة ضمن مسألة الأسماء الالهية موضوع «تقسيم الأسماء» وسنعرض هنا لتقسيم «أبو علي الجبائي» وتقسيم «القاضي عبدالجبار» للأسماء.

أما الجبائي : فإنه في معرض حديثه عن الاختلاف في تسمية الأشياء بسائر الأسماء، كان ينكر القول بأن الأشياء أشياء قبل أنفسها، بل كان يقول: إن الأشياء تسمى أشياء قبل كونها وان الجواهر تسمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأرايح، والارادات وكذلك الطاعة تسمى طاعة قبل كونها والمعصية تسمى معصية قبل كونها» (٣).

ثم أخذ بعد ذلك في البحث في تسمية الأشياء بحثا عاما تناول العلة أو «السبب» في تسمية كل نوع، فقسم الأسماء على وجوه توضح السبب الذي يوجب تسمية الشيء بالاسم قبل كونه، والسبب الذي من أجله لايجوز تسميته بالاسم قبل كونه فقال:

(١) الأشعري / مقالات الاسلاميين / ج ٢ ص ٢١٢ .

(٢) القاضي عبدالجبار: المفنى ج ٥ ص ١٧٢ . تحقيق: محمود محمد الخضري: الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٥٨

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠٥ .

١- ما سمي به الشيء بنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول سواد، إنما سمي سوادا لنفسه، وكذلك البياض، وكذلك الجوهر، إنما سمي جوهرًا لنفسه.

٢- وما سمي به الشيء لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه.

٣- وما سمي به الشيء للترقية بينه وبين أجناس آخر كالقول لون وما أشبه ذلك فهو مسمى بذلك قبل كونه.

٤- وما سمي به الشيء لعله فوجدت العلة قبل وجوده فواجب أن يسمى بذلك قبل وجوده كالقول مأمور به، إنما قيل مأمور به لوجود الأمر به، فواجب أن يسمى مأمورًا به في حال وجود الأمر وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر.

٥- أما ما سمي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل، فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعول ومحدث.

٦- وما يسمى به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه كالقول جسم، وكالقول متحرك، وما أشبه ذلك (١).

وأما القاضي عبد الجبار:

فإنه في تقسيمه للاسم كان يرى أن الاسم على نوعين:

النوع الأول:

ويسميه «القلب المحض» وهذا لا تتضح فائدته في المسمى به، وإنما هو في منزلة الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيد.

والنوع الثاني:

فهو ما يفيد في المسمى به جنسًا أو صفة، وهو ما يسمى شيوخ المعتزلة «صفات»، ويوضح القاضي أن التمييز بين الاسم والصفة لا يقوم على أساس الفارق بين الاسم والصفة

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج ١ ص ٢٤٢.

في اللغة. ثم يذهب القاضي إلى بيان أن «الألقاب المحضه» لا يحسن إجراؤها عقلا في الله - تعالى - واستعمالها فيه، لأنها تقوم مقام الإشارة إليه في التعريف، ولكن لا تقيد في إيضاح حال أو صفة.

ولكن هناك من الألقاب ما يمكن أن يجرى مجرى الأسماء المفيدة في إيانة نوع واحد أو جملة، أو ضرب من الفعل نحو قولنا: مريد وقادر وحي فهذه يحسن إطلاقها على الله تعالى.

والأسماء المفيدة التي يحسن استعمالها في الله تعالى، هي التي تعرف فائدتها «كل اسم يفيد ولم يكن لقباً محضاً فإنه لا يحسن أن يستعمل إلا فيما علم فيه ما يفيد» (١).

ومعنى هذا أن الاسم المفيد إذا علمت فائدته على المسمى فإنه يجب أن يستعمل فيه من جهة اللغة ما لم يرد فيه منع سمى «إذ أنه لا شيء يمنع من استعمال الأسماء والأوصاف إلا المنع السمي فقط». «فمن حق الاسم إذا صححت فائدته على المسمى أن يستعمل فيه من جهة اللغة إلا لمانع» (٢).

رابعاً : كيفية استعمال الأسماء والأوصاف في الله تعالى، مع بيان الأسماء التي يحسن إجراؤها والتي لا يحسن إجراؤها عليه تعالى من وجهة نظر القاضي عبدالجبار:

لقد وضع القاضي عبدالجبار بحثاً مفصلاً في الأسماء والأوصاف التي تستعمل في الله تعالى، ولقد كان محور هذا البحث يدور حول كيفية استعمال هذه الأسماء والأوصاف في الله تعالى على الوجه الصحيح، وقد دعاه هذا إلى البحث في الموضوعات الآتية:

(١) كيفية استعمال ما كان من المجاز في حقه تعالى، وما يستعمل في أوصافه تعالى مطلقاً ومفارقة لما يستعمل مفيداً وما يتصل بذلك.

(٢) كما ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة فيما يرجع لذاته، كالقول: قادر، عالم، حي، موجود، مدرك، واحد، غني، وما يقارب كل صفة من هذه الصفات وبين كيفية استعمال كل من هذه الأسماء والصفات في الله تعالى.

(١) القاضي عبدالجبار / المفنى ج ٥ ص ١٨٧ .

(٢) القاضي عبدالجبار / المفنى / ج ٥ ص ١٩٥ .

(٣) ثم أنه أفرد فصولا خاصة في آخر القسم الثاني من الجزء العشرين من المغني مفصلا فيه الكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال، وما يجوز أن يجرى عليه لأجلها.

فأما ما كان من المجاز، فإنه كان يرى أن المجاز لا يستعمل في حقه تعالى، ذلك أن المجاز لا يقاس عليه كالحقائق، فلا يقال «سل الكتاب» ويراد به صاحب الكتاب قياسا على قول القائل - سل القرية - ويراد به الأهل ذلك أن «المجاز» يقع في ألفاظ تكون قد تعورف حذف المقصود إليها به، فيمكن الاستغناء عن ذكرها لعلم المخاطب، وإذا لم يكن الحذف مما تعورف عليه في بعض الألفاظ، لم يكن أن يحذف لأن المخاطب لا يعرف المراد (١).

وعلى هذا فإنه لا يحسن أن يجري على الله تعالى ما كان مجازا في الشاهد، ولا ما ورد في الكتاب على سبيل المجاز - وإن كان يتلى على الحد الذي جاء به الكتاب - وذلك فإنه لا يحسن في المخاطبة أن يقال: «آذى الله» أو «حارب الله» بناء على قول القائل «آذى المؤمنين» و «حارب الفضلاء».

ولا فرق في هذا بين الأسماء المختصة به لذاته أو لفعله وبين ما يجري عليه على جهة الإضافة، فهذا لا يصح القول أن الله تعالى «خلق الكفار لجهنم» من حيث ورد في الكتاب الكريم: «ولقد ذرأنا لجهنم» (٢)، ولا يسمى عقابه سيئة في المخاطبة من حيث سماه بذلك مجازا، كما لا يلزم على هذا، ما نطقه من القول بأنه تعالى «في كل مكان» إلى ما شاكله لأن ذلك وإن كان فيه حذف فقد صار بالتعارف في حكم الحقيقة، وإنما يمتنع من استعمال المجاز فيه متى لم يصر بالتعارف لاحقا بالحقائق، وإن لم يرد السمع باستعماله فيه، فإذا حصل فيه أحد هذين صار كالحقيقة (٣).

وأما ما يحسن استعماله من «الأسماء والوصاف» مطلقا، فهو كل اسم يستحقه تعالى حقيقة، لأنه يرى أنه لا وجه يوجب تقيده من إيهام أو غيره، واستدل على ذلك بأنه لو لزم تقييد هذا الاسم لوجب تقييد جميع الأسماء، ولكن متى قيد بكلام آخر احتيج فيه من التقييد إلى مثل ما احتيج في الأول، وهذا باطل.

واستعمال هذا الاسم الذي يستحقه الله تعالى حقيقة لا يقيد إيهام الخطأ عند بعض المخاطبين، لأن هذا الإيهام إنما يرجع لجهل المخاطب لا لأمر يرجع إلى اللفظ، لذلك

(١) القاضي عبدالجبار / المغني ج ٥ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) سورة الأعراف : آية ٧ .

(٣) القاضي عبدالجبار / المغني ج ٥ ص ١٩١ .

فيجب أن يستعمل هذا الاسم في الله تعالى على الاطلاق. وكذلك ماتعارفه أهل الشرع وظهر استعماله فيهم واختصوا به دون غيرهم، فاستعماله فيه تعالى على جهة الاطلاق يصح أيضا.

أما مالا يحسن استعماله في الله تعالى إلا مقيدا فهو ماكان على جهة المجاز، وإذا اعترض معترض على ذلك بأن الله تعالى في كتابه الكريم قد تكام بالمجاز على جهة الاطلاق ودون تقييد، وكذلك ورد عن النبي ﷺ أنه تكلم بكثير منه مطلقا، فالاجابة على هذا الاعتراض تكون: إن هذا يحسن من الله تعالى ومن النبي لأن الدلالة تدل على حكمة، فمتى لم يفد الكلام وام يتضح المراد منه لزمه البيان ولم يحسن أن يستعمل فيه تعالى.

وأما «الاسم» أو «الصفة» إذا احتملت في اللفظة أمورا على جهة الحقيقة، وبعضها يصح عليه - تعالى - وبعضها يستحيل، فالواجب ألا تستعمل فيه تعالى إلا ببيان. وأما الحقيقة إذا تعورف استعمالها في أمر لا يجوز على الله تعالى صارت في حكم الاسم المشترك، فلا يصح استعماله إلا مقيدا.

أما ماكان من المجاز وحصل فيه التعارف في وجه دون وجه، ووقع الخلاف في معانيه، فمن المعتزلة من أجاز حقيقته، ومنهم من أباه وان أطلقت نحو قولنا فيه، جل وعز، إنه في كل مكان فيجب أن يبين عند الأيهام وعند الاستعمال لمن يجيز حقيقته عليه، وانه استغنى عن بيانه على غير هذا الوجوه وعلى هذا يكون كل ما يحتاج إلى بيان لوجود الأيهام فيه، فاستعماله مع البيان والتقييد يحسن ويفارق مالا يحسن استعماله أصلا، وما ورد فيه منع سمعي على كل وجه، وإنما يجب بيانه، إذا لم يكن المعلوم من حال المخاطب أن يعرف الغرض ويحمل الكلام على وجه المراد، فأما إذا علم ذلك من حاله استغنى عن بيان وتقييد وتصير معرفة المخاطب بالمخاطب في حكم وقوع البيان منه، وكذلك لو اضطر إلى قصده لأغنى ذلك عن البيان، لأن ذلك أكد في بابه من البيان فيجب أن يجري ما يستعمل فيه تعالى من الأسماء والأوصاف على هذه الوجوه^(١).

أما أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته وما يتصل بذلك من ذكر الأسماء المقاربه لها في الفائدة فقد فصل القاضي فيها تفصيلا كبيرا واستفاض في تفسيرها موضحا كيفية استعمالها في الله تعالى ووجه إجرائها عليه تعالى مستعينا إلى حد كبير بالجانب اللغوي في إيضاح معانيها، كالوصف له تعالى بأنه: قادر، عالم، حي، سميع، بصير، ومدرك للمدركات، وواحد، وغنى ثم بين ما يجوز أن يجري عليه تعالى من أسماء وصفات تتصل بالصفات السابقة أو تكون مقاربة لها في المعنى.

(١) القاضي عبد الجبار / ج ٥، ص ١٩٢-١٩٤.

فأما من جهة وصفه تعالى بأنه قادر، فقد كان يرى:

أن القديم تالي يوصف بأنه قادر إذا كان المراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه - تعالى - إيجاد الفعل. كما يوصف - تعالى - بأنه «قوى» لأن معنى «قادر» و «قوى» لا يختلف فإذا جاز أن يوصف بأنه قادر جاز أن يوصف بأنه قوى وقد وصف نفسه بالأميرين معا.

وكذلك يوصف بأنه «قاهر» لأنها تعنى أنه مقتدر على الأشياء كما يوصف بأنه ملك، ومالك، والمراد به أنه قادر لأن المالك للشيء هو القادر عليه... وهكذا إلى آخر الأسماء التي تقارب هذا الاسم «قادر» في الفائدة وتؤدي إلى نفس المعنى (١). ثم أن هذه الأسماء والأوصاف يجب أن تجري عليه تعالى فيما لم يزل ولا يزال، لأن معانيها أجمع ترجع إلى معنى قادر وكل ما أفاد ما يفيد قولنا قادر، وأنه لا يستعمل فيه مقيدا بما قد خرج عن أن يكون مقدورا بالوجود، فلذلك لا يقال فيه تعالى الآن إنه قادر على الدنيا ويراد به أنه قادر على إيجادها ولا يقال إنه قوى ومستطيع لأن حكم هذه الألفاظ وحكم قولنا قادر لا يختلف (٢).

أما من جهة وصفه بأنه عالم؛ فهذا يعنى أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأني الأفعال المحكمة منه.

وكما يوصف تعالى بأنه عالم فإنه أيضا يوصف بأنه «عارف» ويعتبر ذلك صحيحا لأن معنى الصفتين في اللفظ واحد، وكذلك إذا وصف تعالى بأنه «داري» فإن هذا الوصف يصح حتى لو كان استعماله نادرا، إذ يقول أبو علي في ذلك: أن قلة استعمال هذه اللفظة لا تؤثر في استحقاقه تعالى (٣).

ويوصف أيضا بأنه «بصير» ويصح هذا الوصف إذا كان بمعنى «عالم» لأن هذه اللفظة قد يراد بها معنى «عالم» كما يراد بها أنه على حال يصح معها أن يدرك المبصرات فمعي أريد بها معنى عالم استعملت فيه تعالى فيما لم يزل، وعلى الوجه الآخر تستعمل فيه أيضا فيما لم يزل، ولذلك يقال: فلان بصير بالنحو والفقه يعني به أنه عالم بهما لأن الفقه مما لا يصح أن يدرك بالبصر فيراد به الوجه الآخر (٤).

ويصح أيضا أن يوصف تعالى بأنه «حكيم» بمعنى عالم لأن الحكمة هي العلم والحكيم هو العالم.

(١) القاضي عبد الجبار / المغني ج ٥، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) القاضي عبد الجبار / المغني، ج ٥، ص ٢٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٤) القاضي عبد الجبار / المغني، ج ٥، ص ٢٢٢.

أما الوصف له بأنه رائي فإنه يستعمل فيه على وجهين:
أ - بمعنى مدرك للمرئيات، وذلك لا يستعمل فيه إلا عند إدراكه لها.
ب - وبمعنى عالم فيستعمل فيه تعالى فيما لم يزل لأن ذلك حقيقة فيه.

ومما يصح وصفه تعالى به أيضا «طبيب» بمعنى عالم إذ يقال: فلان طب بكذا، إذا كان عالما بهذا الأمر، إلا أن هذا اللفظ لا يكاد يستعمل فيه تعالى إلا مقيد، لغلبة الاستعمال فيمن اختص بهذا العلم المخصوص.

وفيما يتعلق بوصفه تعالى أنه «موهن» و«مستيقن» فقد ذكر القاضي أن أبا علي امتنع من استعمالها فيه - عز وجل - لأن معنى اليقين هو استدراك العلم بعد شك وهذا لا يصح في الله تعالى، فالقديم عالم لنفسه فيما لم يزل ولا يزال، فاستدراك العلم يستحيل عليه فيجب أن لا يصح وصفه بذلك (١). وكذلك القول أيضا في «فهم، فطن، وفقه» لأن ذلك أيضا يفيد معنى الاستدراك.

كما لا يصح وصفه تعالى بأنه مطلع على الحقيقة ولا وصفه بحاذق أو حافظ أو معتقد ولا عاقل لأن معنى عاقل مأخوذ من عقال البعير وهو المنع لذا لا تجوز في حقه تعالى مع أنها بمعنى عالم (٢).

ثم انتقل بعد ذلك إلى وصف الله تعالى بأنه سميع بصير، مدرك للمدركات وما يقارنها من الأوصاف فقال: يوصف تعالى بأنه سميع بصير، ويراد بذلك أنه - تعالى - على حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصر إذا وجد.

وقد قال أبو علي: يوصف تعالى بأنه لم يزل سميعا بصيرا، لأن سميع لم يتعد إلى مسموع، وبصير، ولم يتعد إلى مبصر.

ولا يوصف بأنه تعالى لم يزل سامعا مبصرا، كما لا يقال: لم يزل يسمع ويبصر، لأن ذلك يعدى إلى مسموع ومبصر (٣).

ولا يصح وصفه تعالى بأنه «ناظر» لأن هذه اللفظة لا تستعمل في الشاهد إلا بمعنى تقليب الحدقه نحو الشيء التماسا لرؤيته، وإن صح أن يقال: إنه ينظر بمعنى الرحمة والإنعام، ولا يقال ينظر بمعنى يفكر.

(١) القاضي عبد الجبار / ج ٥، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) الأشعري / مقالات الاسلاميين: ج ٢، ص ٢٠٨.

(٣) القاضي عبد الجبار / المغني ج ٥، ص ٢٤١، الأشعري / مقالات: ج ٥، ص ٢٠٨-٢٠٩.

كما لا يصح عليه تعالى الوصف بأنه شام ذائق لأن إدراك الطعوم والروائح إنما يستلزم ملامسة الحاسة لمحل الطعم والرائحة، وأوضح استحالة ذلك على الله تعالى.

أيضا لا يوصف بأنه يحس لاستلزام وجود الحواس ومعلوم استحالة هذا أيضا على الله تعالى.

أما «شاهد» فإنه - تعالى - لا يوصف به إلا على جهة المجاز بحيث يكون المراد به أنه عالم بالأمور كعلم المشاهد للشيء. وعلى ذلك يقال: إنه شاهد كل نجوى، يراد بذلك أنه عالم بنجواهم ومقاصدهم.

ثم أن كل صفة تفيد الإدراك للشيء أو إدراك أمر مخصوص فإنها لا تستعمل فيه، عز وجل، فيما لم يزل لاستحالة وجود المدركات فيما لم يزل. ومتى وجدت وصف بأنه راء لها ومدرك.

وأما بالنسبة لوصفه تعالى واحد وما يتصل بذلك: فقد بين أن الله تعالى يوصف بأنه «واحد» في القدم والالهية، كما يوصف بأنه فرد ووحيد، ومتوحد، لأن معانيها معنى «واحد»^(١) وأما مالا يصح فيه تعالى فهي الأوصاف التالية:

فذ: لأن ذلك ينبيء عن قلة الشيء.

وتر: لأن ذلك لا يفيد كونه واحدا.

جزء: لأن اللفظة تستعمل في الأصل على جهة الاضافة إلى الكل.

صغير: لأن ذلك إنما يصح فيما يصح أن يكبر بانضمام غيره إليه^(٢).

وأما من جهة وصفه «غنى» وما يتصل بذلك:

فإنه تعالى يوصف بأنه «غنى» وأن حقيقة هذه الصفة نفى الحاجة عن اختصاص بحال

معها يصح بها الغنى.

ولا يوصف تعالى بكل صفة تقتضى معنى الحاجة، فلم يوصف بأنه يسر ويفرح ويخاف ويرجو ويفتم ويشفق إلى ما شاكله، لأن كل ذلك يقتضى جواز اللذة والألم عليه، وقد علم استحالتها على البارئ تعالى.

ولا يوصف بأنه تعالى غيور على الحقيقة، لأن ذلك إنما يصح على من تجوز عليه اللذة، فيفار على من يشتهي.

(١) القاضي عبد الجبار / المضي ج ٥، ص ٢٤٥-٢٤٦. / الأشعري / مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢١٢.

(٢) القاضي عبد الجبار / ج ٥، ص ٢٤٥-٢٤٦.

كما لا يوصف بأنه: «شجاع» لأن الشجاعة هي الجرأة على المكاره والأشور المخلوقة وذلك يستحيل فعله، فلا يقال ذلك فيه^(١).

الأسماء التي تجري عليه فيما لم يزل وإن لم تفد فيما يختص به من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك:

يوصف تعالى بأنه شيء من حيث أن يعلم ويخبر عنه، وقد سمي الله تعالى نفسه بذلك ﴿قل أي شيء أكبر شهادة، قل الله شهيد﴾^(٢) ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^(٣) وقد وافق القاضي أبا هاشما على هذا الرأي.

وذهب إلى ما ذهب إليه أبو علي في: أنه تعالى لا يوصف بأنه «معنى» لأن المعنى هو قصد القلب بالكلام إلى المراد.

وبالنسبة لوصفه تعالى بـ«نفس» ذكر أنه لا يصح لأن ذلك إنما يكون في أجسام مخصوصة، أو يستعمل ذلك على سبيل الاضافة في ذوات الأشياء، فلذلك لم يستعمل فيه جل ذكره مطلقا. وإن كان القاضي يجيز القول: عالم لنفسه لأنه لا إيهام فيه على وجه، والقول «غير» لا يستعمل فيه تعالى إلا على وجه الاضافة إذ أزال الإيهام عنه، وكذلك القول «وجه».

ويوصف تعالى بأنه غير الأشياء ويراد بذلك أن يختص بصفات دونها أو يصح ذلك فيه دونها.

كما يوصف تعالى بكل صفة تجري مجرى الاشتقاق من علم العالم به، ويوصف تعالى بأنه قدوس، ويراد به، منزه عما جاز على عباده من اتخاذ الصاحبة والأبناء، وبأنه تعالى «سبوح» بنفس المعنى.

ولا يوصف تعالى بأنه «حسن» لأن هذه اللفظة تستعمل على وجهين: أحدهما: في الحسن الذي يستجلى من جهة المنظر وغيره كالصورة الحسنة. والثاني: يراد أنه حادث لا يستحق به الذم، فصلا بينه وبين القبيح الذي يستحق استحقاق الذم به، وكلا الوجهين يستحيل عليه، وإنما يقال محسن، إذا فعل الاحسان أو الحسنه^(٤).

(١) القاضي عبد الجبار / المفتي ج ٥، ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٢) سورة الأنعام / آية ١٩.

(٣) سورة القصص / آية ٨٨.

(٤) القاضي عبد الجبار / المفتي ج ٥، ص ٢٤٩-٢٥٥.

فصل القاضي فيما سبق، البحث في الأسماء والصفات التي ترجع لذاته والتي لا ترجع إلى ذاته مبينا ما يصح أن يوصف به تعالى وما لا يصح، وتوسع في بيان ما يستحقه تعالى من صفات الأفعال، ويدلنا على ذلك مباحثه فيها والتي عرضها في جزء كبير من القسم الثاني من الجزء العشرين من المغني. وسأكتفي هنا بذكر بعض صفات الأفعال التي يجوز إجراؤها عليه تعالى، والتي لا يجوز إجراؤها عليه تعالى، مع ذكر ما يستحقه تعالى من الأسماء والصفات لكونها ترجع للأسباب الآتية.

أ - ما يستحقه تعالى من الأسماء والأوصاف لكونه فاعلا فقط، وما يقارب ذلك ويتصل به:

فقد ذكر أنه تعالى يوصف بأنه موجود، لأن ذلك يفيد وقوع الفعل ووجوده، من غير أن يكون مشتقا من كل موجود^(١). كما يوصف تعالى بأنه مبدع، ويوصف بأنه منشيء، وصانع ويجب أن يكون ببيان إذا حصل فيه إيهام، ويوصف بأنه عامل لأن العمل هو الفعل في أصل اللغة، وعلى هذا يجب وصف كل فاعل بأنه عامل. ويوصف بأنه خالق، وبأنه مدبر للفعل لأنه لا فعل إلا ويقع منه سبحانه على ضرب من التدبير. وعليه فإنه يوصف بأنه «مقدر» لأن التدبير والتقدير بمعنى واحد.

ولا يوصف بأنه مكتسب، لأنه مما يجري على فعل منا، كما لا يفيد وقوع الفعل كما لا يوصف بتكلف الفعل، ولا يتحمل ولا يعاني.. إلى ما يشبه ذلك، لأن كل ذلك يفيد الاجتهاد في الفعل أو لحوق المشقة به، وذلك لا يتأتى فيه تعالى، كما لا يجوز عليه النصب واللغوب والتعب وما أشبه ذلك.

ثم انه يمكن القول أن كل ما أفاد وجود الفعل أو وجوده على وجه يتأتى في كل أفعاله أو بعضها، فيجب إجراؤه عليه تعالى، وما أفاد أمرا رائدا على ذلك، فما رجع إلى القدرة، أو حل محل الفعل أو التعب، أو استعمال الآله والجارحة فيجب أن لا يستعمل فيه تعالى^(٢).

ب - الأوصاف والأسماء التي يستحقها من بعض أفعال دون بعض وما يتصل بذلك:

إن كل اسم وصفة يستحقه أحدنا لأنه فعل فعلا إما من جنسه أو نوعه، أو ضربه، أو وقوعه على وجه فالقديم تعالى يجب أن يكون مستحقا له، وذلك نحو قولنا: محرك ومسكن وجامع... إلى ما أشبه ذلك.

(١) القاضي عبد الجبار / المغني ج ٢٠، ص ١٨٧.

(٢) القاضي عبد الجبار / المغني ج ٢٠، ص ١٨٧-١٩٤.

ومن الأسماء والأوصاف التي تصح عليه تعالى: وصفه بأنه تعالى «محيي» لأنه يفيد إيجاد الحياة. وكذلك يوصف بأنه معيت، ومقدر، ومقوي. ومكلف وملزم وموجب. كما قد يوصف تعالى به القضاء، بمعنى الالتزام، فلا يمتنع أن يجري عليه تعالى من حيث أوجب الأمور بأنه قضاها وأنه قاض لها، ولكن ذلك لا يطلق إلا مع البيان.

ويوصف تعالى بأنه فعال: فعل النفع، ويفعل الضرر ولكنه يفعل الضرر على وجهين: أحدهما يفعله للنفع وهنا يخرج عن كونه ضررا وان كان قد يسبب ألما. والثاني: يفعله لمن يكون مستحقا فلا يخرج من كونه ضررا ويدخل في ذلك العقاب والذم والاهانة.

فإذا صح وصفه تعالى بأنه «فعال» فيجب أن يوصف بأنه ضار، كما يوصف بأنه نافع^(١).

كما يوصف الله تعالى بالأوصاف التي يستحقها مما يفعله المكلف من اللطف والمصلحة في الدين، فيقال إنه يلطف لعبده وقد لطف فهو لطف، ويوصف بأنه لطف على المجاز - عند أبي علي - والمراد به الرحمة بعباده، ويرى القاضي أنه لا يمتنع أن يكون حقيقة لأن اللطف قد يقال في ذات الشيء وفي فعله^(٢).

أما الأسماء والأوصاف التي لا تصح عليه فهي: «صلح» إذ لا يوصف تعالى بأنه «صلح»^(٣) كما لا يوصف بأنه «سخي»^(٤) لأن السخاوي هو اللين - كما يقول أبو علي - فلا يوصف بذلك على الحقيقة، وكذلك «واسع» لا يوصف به إلا على سبيل المجاز بحيث يكون المراد منه واسع الرحمة والمغفرة والرزق^(٥).

كما لا يصح وصفه - تعالى - بأنه شرير من حيث فعل المضار والآلام، ولا وزير، ولا مساعد ولا وصفه بالمكر والخديعة وما جرى هذا المجرى، كما لا يوصف بالضحك أو بالفرح^(٦).

ج - الصفات التي يستحقها تعالى من حيث لا يفعل فعلا مخصوصا وما يتصل به:

إن الذي لا يفعله تعالى على ضربين:

- (١) القاضي / المغني، ج ٥، ص ٢٠٢.
- (٢) المرجع السابق، ص ٢٠٣.
- (٣) المرجع السابق، ص ٢٠١.
- (٤) المرجع السابق، ص ٢٠٧.
- (٥) القاضي عبد الجبار / المغني ج ٥، ص ٢٠٨.
- (٦) المرجع السابق، ص ٢١٢.

الأول: ينتزه تعالى عن فعله من حيث لو فعله كان قبيحا واستحق عليه الذم تعالى عن ذلك، فيستحق أن يوصف عند ذلك بما يفيد تنزهه عنه نحو قولنا: «سبوح» «قدوس» لأن ذلك يفيد تنزهه عما لا يجوز عليه من هذه الأفعال.

أما الثاني: فهو مالا يفعله من الأمور التي لو فعلها لم تكن من القبيل الذي يقبح وان كان قد تعرض فيه ما يقتضى قبح تقديمه، وذلك نحو العقاب: فإذا لم يفعله أصلا استحق لأجله أن يوصف بأنه غافر وغفور، وساتر وستور، وعضو، وعارف. وان أخر فعله ولم يعجله بالعصاة المستحقين للعقاب استحق بهذا التأخير وعدم التعجيل وصفه بأنه تعالى حلیم، وما يفعله تعالى في الآخرة من العقاب لا يخرج عن استحقاق هذه الصفة^(١).

أما بالنسبة لوصفه تعالى بأنه وقور: فإنه لا يصح وصفه به تعالى لأن «الوقور» إنما يوصف بذلك - كما يقول أبو علي - من حيث لا يستعمل عندما يرد عليه من المكاره والتوثب والانزعاج فللزومه مكانه وكفه عن الانزعاج يوصف بذلك، فما يوصف بأنه ثقيل ورزين على هذه الطريقة، وكل ذلك لا يصح على الله سبحانه وكذلك «صبور»: فإنه لا يصح وصفه بأنه صبور بمثل وصفه بأنه حلیم، لأن الفائدة ليست واحدة، لأن الصبور هو الذي يتحمل المشتقة بالكف عن ذلك، وذلك لا يتأتى في الله تعالى^(٢).

د - بيان الصفات التي تجري على الله تعالى عند فعل الارادة والكراهة لا على طريق الاشتقاق:

لقد اعتبر المعتزلة الارادة من صفات الأفعال وألحقوها بها، ولقد قال بهذا شيوخ المعتزلة ووافقهم على هذا «القاضي» فقد ذكر أن الفاعل حتى يصح كونه فاعلا لفعله على وجه دون وجه فلا بد وأن يكون مريدا وكارها، فقال: «إن من حق كل قادر حي أن يصح كونه فاعلا، وكما يصح كونه فاعلا يصح أن يكون فاعلا لفعله على وجه دون وجه، ولن يكون كذلك إلا وكونه مريدا أو كارها صحيح. لأنهما اللذان يؤثران في وقوع الأفعال على وجه دون وجه»^(٣). ثم يبين أن هذه الصفة - أي صفة الارادة - لا تشتق من فعل الارادة، إذ أن القول بأن كونه مريدا مشتق يمنع من صحة القول بأنه يفيد حالا يفارق بها غيره^(٤). ولقد كان قد ذكر أن المرید لم يكن مريدا لأنه فعل الارادة، بل كان مريدا لاختصاصه بحال يفارق بها من ليس بمرید^(٥).

(١) المرجع السابق: ص ٢٢١.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٢٤.

(٣) القاضي عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف: ص ١٥١. تحقيق: عمر السيد غرمي، ط مصر ١٩٦٩.

(٤) القاضي عبد الجبار: المفتي ج ٢، ص ٢٢٧.

(٥) المرجع السابق: ص ٢٢٦.

وأما من جهة وصفه عند فعل «الكرهية»: فإنه سبحانه من حيث يكره القبائح من أفعال المكلفين لدلالة النهي عنها^(١)، فلا بد من وصفه تعالى بأنه «كاره» وقد ورد ذلك بالكتاب في قوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾^(٢)، ﴿ولكن كره الله انبعاثهم﴾^(٣).

كما يوصف تعالى بأنه «محب» وكونه محباً لا يفارق وصفه مريداً في الفائدة، إذ المحبة هي الإرادة، ولا فرق في القول محب لكذا ومريد له. وإن الافتراق في المجاز لا يمنع من اتفاقها في وجه الحقيقة، وعلى هذا: فإنه على أي وجه يوصف تعالى بأنه مريد يجب أن يوصف بأنه محب على الإطلاق والتقييد. ويجب أن يوصف تعالى بأنه راض لأفعال عبادته، إذا كانت طاعة^(٤)، كما يوصف أيضاً بأنه ساخط لما نهى عنه من المعاصي، وهو على العكس من راض، كما يوصف تعالى بأنه يفضب وغضبان على أعدائه^(٥) لأن ذلك ورد بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿غضب الله عليهم ولعنهم﴾^(٦)، ووصفه تعالى بالغضب - كما يقول أبو علي - لا يؤدي إلى إلحاق تغيير بالغضبان كما يلحق المغتاط ومن هنا فإنه تعالى يوصف بأنه غضبان ولا يوصف بأنه مغتاط كما يوصف تعالى بأنه يفضب على نفسه، ولا يوصف بالحسرة التي تجرى مجرى الندم والغم مما لا يجوز عليه تعالى. ولا يوصف بأنه آسف، وما ورد به القرآن: ﴿قلما آسفونا﴾^(٧) فهو مجاز يراد به: أغضبونا أو آسفوا رسلنا. كما لا يوصف بأنه يفرح، ولا يوصف بأنه يسر^(٨).

هـ - ما يدخل من الأسماء والأوصاف السابقة في باب التعبد وما لا يدخل فيه:

إن كل اسم يجري على الله تعالى، ويكون بحيث يفيد التعظيم لفظاً ومعنى، فإنه يدخل في باب التعبد، ومن المعروف أنه لا يدخل في باب التعبد إلا ما كان له تعلق بفعله وعبادته وبصفاته التي يختص بها، وما كان هذا حاله فإنه يدخل في باب الدعاء والتمجيد فيقال في الدعاء - مثلاً - : يا الله، ويا «قديم»، ولا يقال: يا موجود، ويا شيء اغضرتني، لأنه لما كان لا يفيد التعظيم فإنه لا يدخل في باب التعبد.

ومن صفات الأفعال ما يدخل في هذا الباب: ما يفيد فعل النعم والاحسان وما يتصل

(١) المرجع السابق: ص ٢٢٧.

(٢) سورة الاسراء: آية ٢٨.

(٣) سورة التوبة: آية ٤٦.

(٤) القاضي عبد الجبار: المفتي ج ٢٠، ص ٢٢٨.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٢٢-٢٢٤.

(٦) سورة الفتح: آية ٦.

(٧) سورة الزخرف: آية ٥٥.

(٨) القاضي عبد الجبار / المفتي: ج ٢٠، ص ٢٣٦. تحقيق: د. عبد الحليم محمود ود. سليمان دنيا: دار المعدن للتأليف والنشر (د.ت).

بذلك، فلذلك يقال: يا رؤوف، يا رحيم، يا منعم، اغفرلي، ولا يقال: يا محرك الأجسام اغفرلي^(١).

وهكذا نجد مما سبق أن القاضي قد استرسل في ذكر جميع الأسماء والأوصاف الالهية، سواء منها ما يتعلق بالذات أو بالأفعال. وبين بالتفصيل ما يستحقه تعالى منها وما يجب له بحيث يكون من الجائز إجراؤها وإطلاقها عليه تعالى، وفصل بينه وبين ما لا يستحقه تعالى: وما يمتنع عليه بحيث يكون من غير الجائز إجراؤه أو إطلاقه عليه تعالى، وهو في كل ذلك يستشهد بأراء شيوخ المعتزلة خاصة آراء الشيخين أبي علي وأبي هاشم، إلى جانب استشهاده بما ورد على السنة النحاة واللغويين وما جرى عليه عرف اللغة، ثم أنه كان يحاول دائما عرض الآراء المخالفة ويقوم بمناقشتها ثم يعمل على دحضها وإبطالها.

٤ - الفرق بين الأسماء والصفات:

هل اعتبر المتكلمون الأسماء هي الصفات أو أنهم فرقوا بينها؟ لقد جاءت إجاباتهم على هذا التساؤل غير متفقة، فقد ذهب بعض السلف المتمسكين بالنص إلى أنه ليس هناك إلا الأسماء ولا وجود للصفات، فهذه لم ترد بالكتاب، وأما المعتزلة: فقد ذهبوا إلى أن الاسم ليس هو المسمى، وليس هو إلا التسمية بعينها وأن الصفة لا ترجع إلا إلى مجرد وصف الواصف، وأن الوصف هو الصفة وكان هذا قول أحد شيوخ المعتزلة «أبو علي الجبائي»، وورد أيضا عن «عباد بن سليمان» أنه قال: إن صفات الباري هي الأقوال:

فعامة المعتزلة ومعهم الخوارج أيضا على أن: الأسماء والصفات هي الأقوال، وهي قولنا: الله عالم، قادر، وما أشبه ذلك^(١).

وذهب القاضي عبد الجبار في تعريفه للاسم إلى أن:
الاسم على نوعين:

النوع الأول: لا يفيد في المسمى به وإنما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف بما يفيد وهو الذي يسمى بأنه «لقب محض»، والآخر: ما يفيد في المسمى به جنسا أو صفة من صفة وهو الذي تسميه شيوخ المعتزلة «صفات» ولا يجعلون الفارق بين الاسم والصفة على ما يقوله أهل العربية في ذلك^(٢).

فقوله هذا يدل على أن الاسم والصفة يندرجان ضمن معنى واحد، أي أنهم لا يفرقون

(١) القاضي عبد الجبار / المفني ج ٢٠، ص ٢٢٧.

(٢) أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين: ج ١، ص ٢٥٣.

(٣) القاضي عبد الجبار / المفني، ج ٥، ص ١٩٨.

بين الاسم والصفة على نحو ما يوجد عند اللغويين. فالملاحظ من أقوال شيوخ المعتزلة أنهم قد جمعوا بين الاسم والصفة في معنى واحد، ولم يفرقوا بينهما. ووافقهم على رأيهم هذا معظم الأشعرية إذ لا نجد عند معظمهم فروقا واضحة بين الاسم والصفة، ولم يميزوا بينهما، في حين خالف الماتريدي في ذلك واعترض عليهم، وحاول نقض رأيهم القائل أن: الصفة ليست إلا وصف الواصف. بالاستدلال بالآية القرآنية: ﴿... فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾^(١) وأن الصفة لو لم تكن إلا وصف الواصف لا غير لكان لا معنى لزم بعض الواصفين وحمد بعضهم وقد ثبت أن في ذلك صفة سوى وصف الواصفين، ثم أن الصفة لو كانت في الحقيقة وصف الواصف ليبطل قول الخلق بأن الخلق أعيان وصفات ويبطل القول في الاجتماع والحركة والسكون التي لا تخلوا الأعيان عنها في إثبات حديها، إذ هي تخلو من وصف الواصف لها^(٢). أي أن الأعيان قد تخلو من الوصف مع ذلك فإن لها صفات ثابتة وهذا يثبت أن الصفات ليست مجرد وصف الواصف، ويلزم أن الصفات غير الوصف، ويرى الماتريدي أن تعليق الكعبي صفات الله على مجرد القول لا يجوز، لأن القول حادث والله لا يوصف بحادث ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد وخير وشيرير وذلك باطل^(٣) أي أن الصفة ليست مجرد القول لأن ذلك يؤدي إلى إضفاء الصفات على الله تعالى والله - على ما يرى الماتريدي - موصوف بما وصف به نفسه في الأزل^(٤).

أما الكلابية:

فإنها أيضا لا تفرق بين الأسماء والصفات، فلقد كان «ابن كلاب» يقول: أسماء الله - تعالى - هي صفاته، وهي العلم والقدرة، والحياة، والسمع والبصر... وسائر صفاته.

وهذا يعني أن الأسماء هي الصفات، فلا فرق بينها، ويرى «البيهقي» - وهو يوافق الكلابية - أنه في «إثبات أسماء الله تعالى، إثبات صفاته لأنه إذا ثبت كونه موجودا فوصف بأنه حي فقد وصف بزيادة صفة هي العلم... وهكذا في باقي الصفات إذ لولا هذه المعاني لاقتصر في أسمائه على ما ينبىء عن وجود الذات فقط»^(٥).

وأما الأشاعرة:

فقد قال أكثرهم في الاسم: أنه المسمى، والعبارات عنه تسميات له، وقالوا في الصفة:

(١) سورة الأنبياء: آية ٢٢.

(٢) الماتريدي / التوحيد، ص ٥٦. تحقيق فتح الله خليف - دار الجامعات المصرية (د. ت).

(٣) الماتريدي / تأويلات أهل السنة، ج ١، ص ٥٧٩. تحقيق: إبراهيم عوضين - القاهرة ١٩٧١م.

(٤) د. علي عبد الفتاح المغربي / امام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراءه الكلامية، ص ١٦١-١٦٢. مكتبة وهبه - ط. أولى ١٩٨٥.

(٥) البيهقي: الأسماء والصفات، ص ١٢٧.

إن صفة الشيء ما قامت به، كالسواد صفة للأسود لقيامه به، ووصف لزيد لأنه خير عنه، والعلوم والقدر والأكوان وكل عرض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف^(١).

وقال: «الباقلاني» موضعا معنى الصفة: انها الشيء الذي يوجد بالموصوف ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة^(٢).

وهذا يدل على أن الأشعرية في تعريفها للصفة تكاد تتفق على أنها شيء يوجد بالموصوف أو يكون له فيكسبه الوصف، أما الوصف، فهو قول الواصف لله تعالى أو لغيره بأنه حي، قادر...، وهو غير الصفة القائمة بالله تعالى أو بغيره، ومعظم الأشاعرة على هذا، ويخالفهم «الأشعري» إذ لا يفرق بين معنى «الصفة والوصف»^(٣)، ولكن الغالب على معظم الأشاعرة التفرقة بينهما.

ثم أن الملاحظ عند «الأشاعرة» أنهم لا يفرقون بين معنى الاسم، ومعنى الصفة، ويظهر هذا بوضوح لدى الجويني إذ يقول: «ثم ان جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات أو يدل على الصفات القديمة، وإلى ما يدل على الأفعال أو ما يدل على النفي فيما يتقدس الباري سبحانه عنه»^(٤)، لم يفرق هنا بين الاسم والصفة بل اعتبر الاسم دالا على الصفة. فهذه التسوية بين «الاسم» و«الصفة» نجدتها أيضا لدى «الأشعري» إذ ذكر البغدادي: أن الأشعري في كتاب الصفات ذكر أن الاسم هو الصفة وقسمه تقسيم الصفات^(٥) ولدى «البغدادي» يظهر ذلك بوضوح في مبحث الأسماء، ففي حديثه عن أقسام الاسم من طريق المعنى نجده يقول:

أسماء الله - تعالى - ثلاثة أقسام:

١ - قسم منها يستحقه لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وغنى،... ونحو ذلك،

٢ - وقسم منها يستحقه لمعنى قام به كالحى، والعالم، والقادر، والمريد، والمتكلم والسميع والبصير.

٣ - وقسم منها يستحقه بفعل من أفعاله كالخالق والغافر... ونحو ذلك وأما ما اشتق من فعله فليس من أسمائه الأزلية^(٦).

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) الباقلاني / التمهيد، ص ٢١٢. تحقيق: الأب ريتشارد يوسف مكارثي - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٥٧.

(٣) البغدادي / أصول الدين، ص ١٠٥.

(٤) الجويني / الارشاد، ص ١٤٤.

(٥) البغدادي / أصول الدين، ص ١١٥.

(٦) المرجع السابق، ص ١٢١-١٢٢.

ثم انه عقد فصلا في بيان أسماء الدالة على صفاته الأزلية فقال:
كل ما كان من أسمائه مشتقا من معنى قائم به، فذلك المعنى صفة له أزلية كالحي
والقادر والمقتدر والعالم والعليم... لأن هذه الأسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه... وهذه
«صفات له أزلية»^(١).

مما سبق يتبين لنا أنه لا يضع حدا يفصل فيه بين الاسم والصفة، ولا يفرق بينهما.
ولكن يلاحظ أن متأخري الأشاعرة قد أخذوا يفصلون بين الاسم والصفة ويلاحظ هذا
بوضوح عند «الرازي» حيث فرق بينهما على أساس أن كل ماهية أما أن تعتبر من حيث هي
هي أو من حيث أنها موصوفة بصفة معينة، فالأول هو الاسم والثاني هو الصفة^(٢)... ولقد
خصص في كتابه «لوامع البيئات» مبحثا خاصا تناول فيه موضوع الفرق بين الأسماء
والصفات. فبين معنى «الاسم» عند اللغويين، وعند المتكلمين:

فالاسم عند اللغويين إما مأخوذ من:

السمو وهذا قول نحاة البصرين.

أو من السمة «والسمة العلامة» وهو قول نحاة الكوفين.

فبحسب التعريف الأول يجب أن يسمى كل لفظ دل على معنى من المعاني «اسما» وهو
بهذا لا بد وأن يكون متقدما على المدلول، وبذلك فهو يتضمن معنى السمو.

وأما بحسب التعريف الثاني:

فانه يجب أن يسمى كل لفظ دال على معنى «اسما» لأن اللفظ الدال علامة ومعنى ذلك
أن يطلق «اسم» على كل لفظ دال على معنى سواء كان هذا اللفظ في النحو اسما أو فعلا
أو حرفا.

ويلاحظ أن النحويين خصصوا لفظ «اسم» باللفظ الدال على معنى غير واقع في زمان
معين.

أما المتكلمون:

فقد فرقوا في معنى «الاسم» الذي حدده النحويون بين أمرين:

أ - فاذا كان المعنى الذي دل عليه اللفظ معتبرا من حيث هو هو فقط فهو الاسم، مثل
السماء، الأرض، الجدار...، فكل هذه الفاظ دلت على ذات فقط أي أن الذات هي وحدها

(١) المرجع السابق، ص ١٢١-١٢٢.

(٢) الرازي: لوامع البيئات / شرح أسماء الله تعالى والصفات، ص ١٠٠ ط. أولى القاهرة ١٣٢٢هـ.

المأخوذة في الاعتبار حين أطلق عليها هذا اللفظ (أي دل على ذات فقط).

ب - وإذا كان المعنى الذي دل عليه اللفظ معتبرا مع صفة معينة فهو الصفة مثل: الخالق، والرازق، الطويل... فكل هذه ألفاظ دلت على ذوات موصوفة بصفة معينة، فالطويل لفظ دل على ذات لها صفة الطول... الخ. فالذي دل على ذات فقط هو «الاسم»، والذي دل على ذات موصوفة بصفة هو «الصفة» عندهم.

ثم انه بعد ذلك قارن بين «الاسم» و«الصفة» مبينا شرف كل منهما، لكنه قدم «الاسم» في الشرف لوجوه:

١ - لأن الاسم أقدم من الصفة إذ المراد من الصفات الأسماء المشتقة، ولاشك أن الأسماء الموضوعية أصل للأسماء المشتقة.

٢ - الأسماء المشتقة مركبة من الأسماء، والموضوعية مفردة ولا شك أن المفرد أصل للمركب.

٣ - الأسماء الموضوعية أسماء الذوات أما المشتقة فإنها أسماء الصفات مع إضافة مخصوصه والذات أشرف من الصفة فوجب أن تكون الأسماء أشرف من الصفات.

ثم انه يذكر ان «أبا زيد البلخي» يرى أن «الصفات» أشرف من الأسماء «وذلك: لأن الاسم لا يفيد السامع شيئا إلا دلالة مجملة، فان من سمع لفظ «رجل» عرف انه أراد شيئا فأما أن ذلك الشيء ما هو فانه لا يحصل بذكر هذا «الاسم» وأما «الصفات»، فإنها تعرف ماهيات الأشياء وحقائقها وأحوالها، ولذلك فان من أراد تعريف ماهية، فانه لا يمكن تعريفها إلا بذكر صفاتها وأحوالها وخواصها.

وبذلك يثبت أن الصفات أشرف من الأسماء من هذا الوجه، وكلام أبي زيد على العكس من كلام الرازي الذي يرى أن معرفة الأسماء المشتقة موقوفة على معرفة الأسماء الموضوعية^(١).

٥ - الاختلاف حول ماخذ الأسماء الالهية ورأي القاضي عبد الجبار فيها:

لقد كان ماخذ أسماء الله تعالى أيضا مثار جدل وخلاف بين المتكلمين، فهل هي مأخوذة من الشرع وهنا يجب التوقف أمامها ويجب أن لا يطلق على الله تعالى من الأسماء إلا ما

(١) الرازي: لواحق البنات، ص ١٠-١١.

سمى به نفسه وماورد بالكتاب الكريم، وماورد على لسان النبي ﷺ ومعنى هذا أنها موقوفة على الأذن الشرعي.

أو أنها لا تتوقف على الأذن الشرعي، فلا تكون بطريق السمع وهذا يعني أنها تتم بالمواضعه وتبنى على القياس، فإذا مادل العقل على أن لفظ «ما» ثابت هي حق الله تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى سواء ورد به الشرع أم لم يرد «لأننا إذا علمنا القديم وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف وعلمناه فاعلاما لما أحدثه لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء ما هو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله»^(١).

ولقد ذهب أهل السلف المذهب الأول، فرأوا أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الشرع ومتوقفة على الأذن السمعي، وقالوا: «لا يجوز إطلاق اسم على الله تعالى، من جهة القياس وإنما يطلق من أسمائه ماورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة، أو ما أجمعت عليه الأمة»^(٢). ولقد تابع هذا القول «الكعبي» من المعتزلة.

وعليه أيضا «الأشاعرة» إذ يرون أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الشرع وأنه لايجوز أن يطلق على الله - تعالى - إلا ما أطلقه على نفسه أو وصفها بها. وهم يعبرون عن ذلك قائلين:

«فما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاقه منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم، فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ثم لا يشترط في جواز الاطلاق، ورود ما يقطع به في الشرع ولكن يقتضى العمل - وان لم يوجب العلم - فهو كاف غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه»^(٣).

ولقد استدلوا على المنع من القياس في أسمائه تعالى بأن: العبد، لا يضع لمولاه، اسما كما لا يضع الابن لأبيه اسما بل يضع الأب للولد، والسيد للعبد، اسما، ولأن الله تعالى موصوف بأسماء لا يوصف بما في معناها نحو صفته بأنه جواد كريم، ولا يوصف بأنه «سخي»، ويقال: إنه قديم ولا يقال عتيق وان كان ذلك في معنى القديم، ويقال رحيم ولا يقال شفيق، وفي هذا دليل بطلان القياس في أسمائه تعالى^(٤). كما استدلوا أيضا بالحجة الآتية على أن الأسماء مأخوذة من الشرع بقولهم:

(١) القاضي عبد الجبار / المفتي، ج ٥، ص ١٧٥.

(٢) البغدادي / أصول الدين، ص ١١٦.

(٣) الجوي / الارشاد، ص ١٤٢.

(٤) البغدادي / أصول الدين، ص ١١٦. دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨١م.

«لو لم يقف ذلك على السمع لجاز تسميته تعالى عارفاً وفقياً ودارياً وفهماً وموقناً وعاملاً وفظناً وطبيباً ولبيباً، كما جاز وصفه بكونه عالماً لأن هذه الأسماء التي ذكرت، مرادفة للعالم في اللفظ، ولما لم يجز ذلك، فإن هذا الدليل على أن الاستعمال موقوف على السمع والأذن.

والأسماء السابقة إنما يمتنع إطلاقها على الله تعالى لأن كل منها سبب يجب من أجله عدم جواز استعماله في الله تعالى:

فأما المعرفة: ففيها وجوه:

أن من أدرك شيئاً من الحاضر ثم غاب عنه ونسيه ثم أدركه ثانياً وعلم أن هذا الذي أدركه ثانياً هو عين الذي أدركه أولاً، فهذا هو العلم المسمى بالمعرفة ولذلك فإنه إذا رآه ثانياً وتذكر أنه هو الذي رآه أولاً قبل ذلك فإنه يقول الآن عرفتكم وعلى هذا التقدير فالمعرفة اسم لعلم تقدمته غفله فلها لا يصح إطلاقه في حق الله تعالى (*).

أما الوجه الثاني: وهو أن لفظ المعرفة إنما يستعمل فيما تدرك آثاره ولا تدرك ذاته، والعلم يقال فيما تدرك ذاته، ولهذا يقال فلان يعرف الله ولا يقال فلان يعلم الله لأن معرفة الله ليست بمعرفة ذاته بل بمعرفة آثاره، ولذلك تسمى رائحة العود بعرف العود لأن تلك الرائحة أثر من آثاره^(١).

وأما الفقه: فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه وهذا يشعر بسابقه الجهل.

وأما الدراية: فهي عبارة عن الشعور الذي يحصل بضرب من الحيلة وهو تقديم الفكر والروية وأصله من أدريت الصيد والدرية، يقال لما يتعلم عليه الطمن والمدري يقال لما يصلح به الشعر، ولهذا لا يصح وصف الله تعالى به لأن معنى الحيلة محال عليه^(٢).

ويلاحظ هنا أن المعتزلة على العكس من الأشعرية تجيز وصف الله تعالى بأنه «داري» وأن هذا اللفظ يصح إطلاقه على الله تعالى لأنه وعالم بمعنى واحد وقالوا بأن هذا اللفظ وارد في اللفظة واستشهد «أبو علي الجبائي» بقول الشاعر: «اللهم لا أدري وأنت الداري»

(* ترى المعتزلة إطلاق لفظ «عارف» على الله تعالى يصح لأن معناها بمعنى عالم وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «فأما الوصف له تعالى بأنه عارف بمعنى عالم فصحيح لأن معنى الصفتين في اللفظة واحد، ولذلك يطردان في الاستعمال على حد واحد فيجب أن يستحق، جل وعز، هذه الصفة فيما لم يزل وفيما لا يزال على الوجه الذي يوصف بأنه عالم» (القاضي عبد الجبار / المغني، ج ٥، ص ٢٢١).

(١) أبو القاسم الراغب في كتاب الذريعة: عن الرازي / لوامع البيئات، ص ١٩.

(٢) القاضي عبد الجبار / المغني، ج ٥، ص ٢٢١-٢٢٢.

وهم يرون أنه وإن كان قليل الاستعمال إلا أن قلة الاستعمال لا تؤثر في استحقاله تعالى لها. «لأن اللفظة إذا أفادت معنى على الحقيقة ولم ينتقل بشرع أو عرف لقلّة الاستعمال للاستغناء بغيرها عنها، ولشهرة غيرها دونها لا يؤثر فيها»^(١).

وأما الفهم: فهو صريح في سابقه إلى الجهل، والمعتزلة أيضا لا تطلق على الله تعالى هذا الاسم لأنه يفيد استدراك معرفة الكلام.

وأما اليقين: فهو مأخوذ من يقن الماء في الحوض إذا اجتمع فيه فاليقين اسم لعلم كان في أول الأمر اعتقادا ضعيفا ثم اجتمعت الدلائل فتأكد الاعتقاد وصار علما، والمعتزلة أيضا امتنعوا من استعمال هذا اللفظ في الله تعالى وكذلك «موقن» و«متيقن» لأنه يفيد استدراك العلم بعد شك، وهذا يستحيل على الله تعالى^(٢).

وأما العقل: فهو مأخوذ من عقال الناقة، وهو العلم المانع عن فعل مالا ينبغي، وهذا إنما يتحقق في حق من تدعوه الدواعي إلى فعل مالا ينبغي^(٣).

وعلى هذا الرأي المعتزلة أيضا.

وأما الفطنة: فهي عبارة عن سرعة إدراك الدواعي إلى فعل مالا ينبغي، وعليه أيضا المعتزلة لأنهم يرون أن الفطنة استدراك معرفة الكلام. ولهذا يستحيل إطلاقها على الله تعالى.

وأما الطب: فهو علم مأخوذ من التجارب ولذلك لا يقال فلان طبيب بالهندسة والحساب، كما يقال عالم بالهندسة والحساب، فثبت أن المنع من إطلاق هذه الألفاظ إنما كان لأنها توهم أمورا يمتنع ثبوتها في حق الله تعالى. وأما من جهة جواز استعمال هذا اللفظ عند المعتزلة فتجد أن أبا علي الجبائي يرى أن هذا اللفظ حقيقة في العلم لأنه يقال: فلان طب بكذا إذا كان عالما بهذا الأمر، وإن كان لغلبة الاستعمال فيمن اختص بهذا العلم المخصوص واحترف فيه، لا يكاد يستعمل فيه إلا مقيدا^(٤).

وعلى ما سبق فإن الأشعرية ترى أن لا يجوز أن يطلق على الله تعالى إلا ما أطلقه تعالى على نفسه، وخالفهم في رأيهم هذا «الباقلاني» الذي ذهب إلى رأي المعتزلة في أن اللفظ

(١) الرازي / لوامع البيئات، ص ١٩.

(٢) القاضي عبد الجبار / المغني، ج ٥، ص ٢٢٢.

(٣) الرازي / لوامع البيئات، ص ١٩.

(٤) القاضي عبد الجبار / المغني، ج ٥، ص ٢٢٢.

إذا دل العقل على أن المعنى ثابت في حق الله سبحانه جاز إطلاق ذلك اللفظ عليه سواء ورد به التوقيف أم لم يرد، ووافقته على ذلك الكرامية أيضا(١).

أما الغزالي: فقد ذهب إلى أن الأسماء موقوفة على الأذن وأما الصفات فغير موقوفة على الأذن، وقد وافقه الرازي على هذا الرأي. وأجمعوا على أنه لا يجوز وضع الاسم والدليل على ذلك: أنه لا يجوز لنا أن نسمى الرسول باسم ما سماه الله تعالى به ولا باسم ما سمي هو نفسه به، فإذا لم يجوز ذلك في حق الرسول بل في حق أحد من آحاد الناس فهو في حق الله - تعالى - أولى. وأما ما سمي به الفرس والترك الله تعالى فإن مقتضى الدليل لا يجوزهما ولكن الإجماع دل على جوازهما(٢).

أما المعتزلة:

فوجد لهم رأيا آخر مخالفا، ولقد كان بينهم أنفسهم خلاف حول هذه المسألة. فنجد لمعتزلة البصرة رأيا مخالفا لمعتزلة بغداد وسنتتبع رأي كل منهما:

١ - معتزلة البصرة:

لقد كانوا يرون أن العقل إذا دل أن الباري تعالى عالم فواجب أن نسميه عالما وإن لم يسم نفسه بذلك إذا دل العقل على المعنى، وكذلك في سائر الأسماء، وأن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على وجه التقليل له، وهو قول أبي علي الجبائي(٣).

ويرى القاضي عبد الجبار، أنه كما يحسن إجراء الأسماء على المسميات من غير إذن شرعي، فإنه يحسن إجراؤها على القديم تعالى من غير إذن شرعي، وبما أن القاضي يرى أن معرفة الله تعالى تتم عن طريق العقل فكذلك يعرف عقلا ما يستحقه من الأوصاف، ويعرف تعالى فاعلا أحدثه، فإذا ماتم ذلك، صح أن يجري عليه تعالى من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله(٤).

ويستدل على أنه تعالى يجوز أن يسمى وأن يوصف من جهة العقل بالدعاء. وذلك أن الدعاء إلى الله تعالى حسن في العقل متى علمه العاقل وعرف توحيديه وعدله، وقد علم أن الدعاء إلى ذلك لا يصح إلا بأن يذكر بأسمائه وصفاته وينبه بذلك على طريق معرفته وذلك يبين صحة القول بأنه يجوز أن يسمى ويوصف من جهة العقل(٥).

(١) الرازي / لوامع البينات، ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١.

(٣) أبو الحسن الأشعري / مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢٠٧.

(٤) القاضي عبد الجبار / المغني، ج ٥، ص ١٧٩.

(٥) القاضي عبد الجبار / المغني، ج ٥، ص ١٨٠.

ولقد بين القاضي صحة المواضعة على اللغات وبين أن الاسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمى الشيء باسم لأنه إنما يجعله اسماً له بضرب من القصد ويبين ذلك أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمى به لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به، فلا بد، من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمى وليس هناك ما يوجب ذلك سوى القصد والارادة ويؤيد ذلك أن الاسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه فلولا أنه يتعلق بالمسمى بحسب القصد لم يصح ذلك فيه ولذلك يصح تبديل الأسماء من مسمى إلى سواه بحسب القصد^(١).

ثم بين أن هذه المواضعة ممكنة من غير ورود إذن سمعي مادام هناك فرض يدعو إليها وحاجة ماسه للاخبار عن الأشياء المفترقة ووضع الأسماء لها، ومادامت لا تؤدي إلى العبث أو المضرة أو الكذب بمعنى أنها تقتضى عنها كل أوجه القبح ففي هذه الحالة تحسن المواضعة من غير إذن سمعي.

ولقد استدل على حسن المواضعة وصحتها من غير إذن سمعي هو ما نجده من مواضعة على ما استحدثت من آلات بين من يكون في احتياج إلى ذلك، ثم إنه في كل حال وفي كل عصر تستجد أمور تستدعي استحداث بعض الأسماء ووضعها، ونجد ذلك يتم في كل عصر وفي كل حال دون رجوع إلى الشرع.

ثم أن الخزر والزنج والنبط يستعملون اللغات من غير أن يمكن ادعاء إذن سمعي في ذلك. وقد قال أبو هاشم: لو كان الأمر في التسمية موقوفاً على الأذن لم يكن لنا أن نسمى أنواع النبات والأواني وغيرها بما نسميها به لأننا نعلم أن فيها ما لم يكن على عهد النبي، ولم يكن للفرس أن يسموا أشياء بلغتهم لأنه لا يمكن ادعاء ورود الأذن عن الله تعالى أو عن رسول بذلك.

ثم أن القاضي بعد أن بين حسن إجراء الأسماء على المسميات من غير إذن شرعي، استدل من ذلك على أنه يحسن إجراء الأسماء والأوصاف على الله - تعالى - من غير إذن، لأننا إذا علمناه بالعقل وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف، وعلمناه فاعلاً لما أحدثه، لم يمتنع أن يجري عليه من الأسماء ما يفيد ما عليه في ذاته وما أوجده من فعله^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٣) القاضي عبد الجبار، ج ٥، ص ١٧٩.

كما بين أن الأسماء والأوصاف التي تجري عليه يجب أن يكون معناها معقولا في الشاهد، وعلى أساس ما عقل في الشاهد يجري إطلاقها على الغائب، فإذا وصف تعالى بأنه عالم يجب أن يعقل معناها في الشاهد حتى يصح أن يوصف بها تعالى، ولا يتعارض ذلك مع اختصاصه تعالى بالوصف بأنه - تعالى - إله وبأنه مقدر ومحیی وقديم... إلى ما شاكله^(١).

ثم أن الأسماء والأوصاف التي يحسن إجراؤها على ما يختص بها، يجب معرفة فائدتها ويؤكد القاضي عبد الجبار على هذا قائلا: «إن إجراءهم الاسم المفيد لا يحسن إلا بعد العلم بفائدته كما أن ما علم فيه فائدة الاسم يحسن إجراء الاسم عليه. ثم إن هذا الاسم المفيد إذا صحت فائدته على المسمى فإنه يجب أن يستعمل فيه ما لم يرد فيه منع سمي «إن من حق الاسم إذا علمت فائدته على المسمى أن يستعمل فيه من جهة اللفظ إلا لما منع^(٢)». وعلى هذا فإذا امتنعت فائدة الاسم فإنه يمتنع استعمالها فيه تعالى، ولهذا السبب امتنع وصف القديم بأنه «جسم» لما امتنعت فائدته هذه التسمية وعلم استحالتها^(٣).

ثم يأخذ القاضي بعد ذلك بالرد على قول المعارض بأن الدليل على أسمائه تعالى بالتوقيف: هو ورود بعض الألفاظ مثل: «خالق» و «رب» فهذه أثبت السمع على أنه لا يصح استعمالها إلا فيه تعالى وإن كان حكم غيره فيما يفيد هذا الاسم حكمه^(٤).

بقوله: إن ذلك وإن وجب سمعا فإنه لا يقتضى وقوف الأسماء في الابتداء على الأذن والسمع، إذ أنه قد أثبت أن الأسماء ابتداء إنما تكون بالمواضع والاتفاق.

ثم يرد أيضا على المعارض الذي يقول: بأن هناك من الأسماء والأوصاف وردت بالقرآن مع أن حقائقها لا يصح إطلاقها على الله تعالى وذلك مثل: «انه في مكان، وانه الظاهر، والباطن، وبأنه معنا حيث حللنا، وبأنه قريب، وبأنه لطيف، فكل ذلك يدل على أن إجراء الأسماء والأوصاف عليه تعالى موقوف على الإذن.

يرد القاضي على ذلك: «أنا لا نمنع في الأسماء التي لاتصح حقائقها على الله تعالى أن يرد السمع، باستعمالها فيه ويراد به ما يصح عليه أو يحصل فيه تعارف شرعى أو يحسن استعمالها فيه على جهة المجاز.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٨١.

ولكن ما القول في الأسماء التي لاتصح حقائقها على الله تعالى ولم يرد الاذن بها في الشرع، فهل يحسن استعمالها فيه تعالى على جهة المجاز؟

يجيب القاضي على ذلك:

ان المجاز لا يستعمل فيه سبحانه قياسا فقد قال أبو علي^(١): «أن المجاز لا يقاس عليه فلا يقال، سل الكتاب» ويراد به صاحب الكتاب قياسا على قول القائل «سل القرية» ويراد به الأهل، ذلك أن المجاز يقع في الفاظ قد تعارفوا على حذف المقصود إليها به، فاستغنوا عن ذكرها لعلم المخاطب، وإذا لم يكونوا قد تعارفوا، لحذف في بعض الألفاظ لم يكن لأحد أن يحذف لأن المخاطب، لا يعرف مراده ومن هنا فإنه لا يصح استعمال الأسماء والأوصاف التي لاتصح حقائقها على الله تعالى والتي لم يرد الاذن فيها^(٢).

مما سبق يتبين لنا أن المعتزلة البصريين يرون إطلاق الأسماء والأوصاف على الله تعالى إذا دل العقل على صحتها وحسن استعمالها، ومتى حسن استعمالها من جهة اللفظة فإنه يحسن استعمالها في الله تعالى دون التوقف على إذن الشرع، ويلاحظ أنهم اعتمدوا اعتمادا كبيرا على العقل في تعزيز آرائهم، إلى جانب اعتمادهم اعتمادا كبيرا على اللفظة إذ جعلوا لها أهمية كبرى في تحليل الأسماء والأوصاف، فكل ما كان متطابقا وأصول اللفظة وقواعدها، ولم يخرج عن مقتضياتها، وكان غير متناقض مع تنزيه الذات الالهية وجلالها أجازوا إطلاقه على الله تعالى، أما ما كان غير متفق مع أصول اللفظة وجلال الذات الالهية لم يجزوا إطلاقه عليه تعالى.

فاستعمال «الأسماء والأوصاف» يحسن من جهة اللفظة وان لم يرد به التوقيف، وإذا صح ذلك صارت اللفظة هي الأصل، كما أن ما يعلم من جهة السمع فأدلة السمع هي الأصل، وما يعلم بالعقل فهو الأصل فيه، فكما أن الحكم العقلي يحب الرجوع في معرفته إلى الطرق العقلية، كذلك السمع، فكذلك القول في اللفظة إذا التبس الحال فيه فيجب الرجوع إلى اللغويين فيما يختلف فيه من الأسماء والأوصاف.

٢ - معتزلة البغداديين:

لقد خالف معتزلة البصرة بغداد في القول بأن الأسماء والأوصاف تتم بالمواضعة والقياس في حين يذهب معتزلة بغداد إلى أنه لا يجوز أن نسمى الله عزوجل باسم قد دل العقل على صحة معناه إلا أن يسمى نفسه بذلك، وزعموا أن معنى عالم معنى عارف،

(١) القاضي عبد الجبار، ج ٥، ص ١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٨-١٨٩.

ويسمون الله تعالى عالما ولا يسمونه عارفا، وكذلك لا يسمونه فهما، ولا عاقلا وكذلك لا يقال مغطا، بالرغم من أن معناها معنى يفضب وكذلك يقولون قديم، ولا يقولون عتيق مع أن معناها واحد^(١).

فمعتزلة بغداد إذن يرون أن إطلاق الأسماء والأوصاف على الله تعالى إنما طريقها السمع والأذن الشرعي حتى في حالة دلالة العقل على صحة إطلاق هذه الأسماء والأوصاف عليه تعالى، وهم بهذا يخالفون معتزلة البصرة - كما سبف أن تبينا - الذين يجيزون ذلك، وخير من كان يمثل رأيهم هذا ويوضح تام القاضي عبد الجبار الذي ينطلق من فكرته الأساسية التي يؤكد فيها على أن الأسماء إنما تتم بالعرف والمواضعة، وعلى هذا فإنه من الجائز إطلاق الأسماء والأوصاف على الله تعالى إذا كانت تجيزها اللفظ والعقل، وأن هذا ممكن من غير ورود إذن سمعي، وهو مع هذا أوضح الأسماء والأوصاف التي يحسن إجراؤها على الله تعالى وبين مالا يحسن منها إجراؤه عليه تعالى أيضا. ووضع معايير بموجبها يحسن إجراء الأسماء عليه تعالى كوجود القصد والارادة لأن الاسم إنما يصير اسما للمسمى بالقصد والارادة، وصحة فائدة الاسم على المسمى، فما امتعت فائدته امتع استعماله في الله تعالى، وما كان من المجاز لا يستعمل في الله تعالى أيضا، إذ الأسماء التي لا تصح حقائقها في الله تعالى ولم يرد السمع بها لا تستعمل في الله تعالى، لأن المجاز لا يستعمل فيه تعالى قياسا. فمن هذا كله يخلص القاضي إلى أن الأسماء إنما تتم بالمواضعة ابتداءً وأن الله تعالى واضح الملائكة على الأسماء، وهذا دليل على أنه يمكن المواضعة على الأسماء بمقتضى اللفظ والعقل، ومن غير ورود إذن شرعي.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج ٢، ص ٢٠٧.

الفصل الثالث

مشكلة الذات الإلهية وصفاتها عند القاضي عبد الجبار

- الذات الإلهية.
- إثبات الطريق إلى الله.
- إثبات وجود الله تعالى.
- الصفات الإلهية
- بيان الطريق إلى معرفة الصفات.
- تقسيمها.
- صفات الذات - صفات الأفعال - صفات النفي.**

مشكلة الذات الالهية والصفات

عند القاضي عبد الجبار

المبحث الأول: الذات الالهية:

اهتم المعتزلة اهتماما كبيرا بالبحث في موضوع الذات الالهية والصفات، ودراسة أصل التوحيد عندهم تدلنا على ذلك تمام الدلالة، إذ نال أصل التوحيد إلى جانب أصل العدل جل اهتمامهم وبالغ عنايتهم فأوسعوهما بحثا ودراسة، وتناولوا كل ما يتعلق بهما من دقيق المسائل، ورتبوا على معرفتهما معرفة باقي الأصول. ويظهر اهتمام المعتزلة بأصل التوحيد من خلال فكرتهم عن الذات الالهية وتصورهم لها تصورا قائما على التجريد التام والتنزيه المطلق الذي يبدو في المحاولات المتعددة التي قاموا بها لتأكيد هذا التنزيه وإبطال كل سبه التعطيل والتمثيل، والتي تتمثل في رفض إثبات صفات زائدة على الذات مستقلة عنها، وفي اللجوء إلى تأويل كل الآيات المتضمنة للصفات الخبرية التي توحى بالتشبيه، وفي التصدي لكل الآراء المخالفة، والعمل على إبطالها ودحضها بالاعتماد على الحجج العقلية والبراهين المنطقية، وأكثر ما يتضح مثل هذا الموقف لدى القاضي عبد الجبار الذي أفرد فصولا خاصة للفرق غير الاسلامية^(١) من يهودية أو نصرانية بمذاهبها المختلفة أو ثنوية بفرقها المتعددة، أو صابئة أو غيرها...، فقد عرض لآرائها وبسط عقائدها وتعرض لأصولها الفكرية العامة، وعمل على تفنيدها تفيدا عقليا استطاع به وجبه أن يظهر ويبرز بصورة واضحة ما اشتملت عليه من تناقضات وما تضمنته من تعارضات دلت على تهافتها وضعفها.

لقد استهدف القاضي في دراسته لأصل التوحيد إسقاط كل الظواهر التشبيهية والتجسيمية التي تبدو واضحة في الفكر اليهودي وفند عقيدة التثليث لدى النصارى محاولا الرد عليها بكل ما ينقض مقالاتهم فيها، وعمل جاهدا على دحضها وإبطال دعواهم بالاتحاد، وقد جاء كل ذلك من منطلق تصوره لفكرة التوحيد وطرق تعبيره عنها.

وما يدل أيضا على اهتمام القاضي عبد الجبار بهذا الأصل أنه في تصنيفه لكتابه «المفني» اعتمد على أصليين هما: التوحيد والعدل، وقد قدم أصل التوحيد على أصل العدل إذ كان يرى أن قيمته أعلى وأنه أولى بالسبق وأحرى بالتقديم^(٢).

(١) في الجزء الخامس من كتاب «المفني» أفرد القاضي فصولا خاصة تناول فيها عقائد هذه الفرق المختلفة محاولا تقضها وإبطالها والرد عليها.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: تصدير كتاب شرح الأصول الخمسة، ص ١٠.

ويبدل أيضا بحثه «للتكليف» على الاهتمام بأصل التوحيد فقد أوضح أن أول ما يلزم المكلف معرفته أصلا هما: التوحيد والعدل، وأن التوحيد يلزم العلم به أولا^(١) وذلك لسبب:

١ - إن العلم بالعدل هو علم بأفعاله تعالى، فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره.

٢ - إنا إنما نستدل على العدل بكونه عالما وغنيا وذلك من باب التوحيد، وعلى هذا فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد ثم يرتب العدل ويبنى عليه^(٢).

وكما كان لا بد لأصل العدل من مقدمات يبني عليها ويعرف المقصود به من خلالها، كذلك لا يتم العلم بالتوحيد إلا بمقدمات يترتب عليها وهذه المقدمات تتمثل فيما يأتي:

١ - إثبات الطريق إلى الله تعالى.

٢ - المحدثات لا بد لها من محدث.

٣ - ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته.

٤ - ما يجب نفيه عنه من الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات.

٥ - إنه واحد في هذه الصفات فلا يشاركه أحد في مجموعها نقيًا وإثباتًا ولا في أحدها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى.

لقد أقام القاضي هذه المقدمات لكي يبني عليها أصل التوحيد، ورأي أنه لا بد من أن تكون بهذا الشكل المعين من الترتيب حيث نجد أن كل مقدمة من المقدمات السابقة تؤدي إلى التي تليها، ولا تستقيم الفكرة التالية أو تتم بدون إتمام سابقتها وهكذا بحيث يؤدي الترتيب المنطقي السابق، وينتهي إلى فكرة أساسية وهي هنا: أن الله تعالى واحد في صفاته ولا يشاركه فيها مخلوق.

والذي يدل عليه الترتيب السابق هو وجود ارتباط وثيق بين فكرة التوحيد وفكرة الخلق إذ لا بد - حسب مقتضيات الفهم الإعتزالي للتوحيد - من إثبات الله تعالى خالقا للعالم، وموجدا للمحدثات، ولا سبيل إلى إثباته تعالى خالقا محدثا إلا بالنظر في المحدثات وإثبات احتياجها إلى محدث، وبمعنى إثبات حوادث مخصوصه لا تتأتى من كل القادرين، بل من قادر واحد له مطلق القدرة لا يشاركه أحد في صفاته أو أفعاله.

(١) ذكر القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف، أن أول ما يلزم المكلف معرفته كان موضع خلاف شديد بين شيوخ المعتزلة، فقد قال أبو علي: إن أقله أن يعرف الله تعالى بتوحيده ولا يلزم معرفة عدله لأنه علم بغيره من الأفعال. وقال أبو هاشم: لا بد من معرفة الله بتوحيده وعدله، ويعرف استحقاق الثواب والعقاب لما قد ثبت من أن المعرفة تجب لأنها لطف، ولا يثبت اللطف بمجرد العلم بذاته وصفاته وعدله دون أن ينضاف إليه العلم باستحقاق الثواب والعقاب. انظر ص ١٩.

(٢) القاضي: المحيط بالتكليف، ص ٢١.

وسنقوم هنا بعرض كل مقدمة من المقدمات السابقة لنتبين مدى أهميتها في هذا البناء الترتيبي الذي وضعه القاضي لكي يستقيم العلم بمبدأ التوحيد الذي كان ينظر إليه كأصل متقدم على سائر الأصول الأربعة الأخرى، فأثره بدراسة خاصة تناول فيها أهم قضاياها ابتداء من إثبات الله تعالى وإثبات وجود المحدثات كدلالة على وجوده تعالى وانتهاء بإثبات أنه تعالى واحد في صفاته لا يشاركه أحد في مجموعها نقياً وإثباتاً ولا في أحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى.

أولاً: إثبات الطريق إلى الله تعالى:

أدرك معظم مفكري الإسلام عجزهم عن الاحاطة بحقيقة الذات الالهية. وأدركوا عدم جواز الخوض في مثل هذه الأمور، ولكن ما استفاضوا فيه: هو البحث في الطريق المؤدية إلى إثبات وجود الله تعالى ومعرفته صانعا للعالم وخالقا له.

فمعرفة الطريق التي تفضى إلى وجود الصانع هي أول معرفه يجب أن يعرفها المكلف ويتضح هذا بالنظر في آيات القرآن الكريم، إذ ورد في عدد ليس بقليل منها، دعوة للناس إلى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية^(١)، مثل:

﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾^(٢)، و﴿أفي الله شك، فاطر السموات...﴾^(٣).

فالتطرق التي نصبها الشرع للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى بالنظر، ولقد اتفق المسلمون جميعاً على أن النظر في معرفة الله تعالى واجب^(٤)، إذ لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدوره للمعرفة الواجبة مطلقاً^(٥). إلا أن الخلاف وقع بينهم، حول طريق ثبوته هل هو من جهة الشرع أم من جهة العقل أم أنه أمر معروف بالضرورة.

وفيما يلي عرض لرأي القاضي عبد الجبار في ذلك:

ثانياً: رأي القاضي عبد الجبار في معرفة الله تعالى:

لقد كان رأي القاضي عبد الجبار في معرفة الله تعالى على درجة كبيرة من الدقة والإساق والأهمية، فقد تناولها باهتمام شديد وقام بالتعرض لمختلف موضوعاتها ودقيق جزئياتها بالتفصيل التام والتحليل الدقيق، وقد أقام هذا الرأي على أساس من الرفض التام لاعتماد أي طريق، أو مبدأ في معرفة الله تعالى غير التفكير والنظر، إذ يعتبر النظر هو الطريق الوحيد لمعرفة الله تعالى، لذلك رفض كل ما عداها من الطرق، وذلك كمبدأ

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٤٧.

(٢) سورة البقرة: آية ٢.

(٣) سورة ابراهيم، آية ١٤.

(٤) الأبيجي: الموافق ج ١، ص ٢٨.

(٥) الفتازاني (سعد الدين): شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٩٠، تحقيق عبدالرحمن عميرة - مكتبة الكليات الأزهرية (دنت).

الضرورة والمشاهدة والطرق الإتياعه كالتقليد والنقل. فلقد رفض هذه جميعا كطرق تؤدي إلى معرفة الله تعالى.

وفيما يلي عرض لكل مبدأ من المبادئ السابقة يتضح من خلاله وجهة نظره في عدم إعتياده هذه المبادئ كطرق مؤديه لمعرفة الله تعالى:

١ - مبدأ الضرورة في معرفة الله تعالى وموقف القاضي عبد الجبار منه:

لما كان القاضي عبد الجبار قد رفض هذا المبدأ في معرفة الله تعالى، فقد قام بتوضيح الضرورة، ومعنى التقليد، ومعنى العلم الضروري، وبحث في أقسام العلوم الضرورية. ثم عزز رأيه بأدلة تبين أنه تعالى لا يعرف ضرورة، كما بين أوجه الخلاف بين رأيه وآراء القائلين بالمعارف الضرورية. وفيما يلي تفصيل ذلك.

- معنى الضرورة (٤):

الضرورة هي «ما يحصل فينا لا من قبلنا بشرط أن يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا، ولذلك يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا، ولم يقل لون ضروري لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا هذا إذا كان مطلقا»^(١).

- معنى العلم الضروري:

عرف العلم الضروري بأنه العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه»^(٢).

- أقسام العلوم الضرورية:

تنقسم العلوم الضرورية إلى الأقسام الآتية:

١ - إلى ما يحصل فينا مبتدأ:

وهذا القسم ينقسم بدوره إلى:

- ما يعد في كمال العقل:

ومنه: ما يستند إلى الخبر، كالعلم بتعلق الفعل بفاعله، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما.

ومنه: ما لا يستند إلى الخير كالعلم بأن الذات إما أن يكون موجودا أو معدوما، والموجود إما قديم وإما محدث.

(٤) الضرورة في أصل اللغة هي: الإلجاء، فإن الله تعالى قال: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾، أي ما الجئتم إليه، والآية:

١١٩ من سورة الأنعام. (القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨).

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩.

- مالا يعد في كمال العقل:

فهو كالعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه من قبل فإنه علم متبداً من جهة الله تعالى، ثم لا يعد في كمال العقل، ولذلك تختلف أحوال العقلاء ففيهم من إذا شاهده أثبتته وفيهم من إذا شاهده لم يثبتته.

- ما يحصل فينا من طريق:

وهو كالعلم بالمدرجات فإن الإدراك طريق إليه.

- ما يحصل فينا عما يجري الطريق:

فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال، ويجري مجرى الطريق إلى العلم به.

والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجري مجرى الطريق، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق، ولهذا يصح من الله تعالى أن يخلق العلم بالمدرجات من دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه وجارياً مجرى الطريق إليه.

- الدلالة على أن الله تعالى لا يعرف ضرورة:

لقد أورد القاضي عدداً من الأدلة التي أثبت من خلالها أن العلم بالله تعالى ليس ضرورياً.

الدليل الأول:

إذا ثبت أن العلم إنما يقع ويتحقق وفق نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة واحدة مستمرة، فلا بد وأن يكون متولداً عن نظرنا أي أن النظر من فعلنا، وعليه تكون المعرفة من فعلنا أيضاً لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضرورياً لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا^(١).

يوضح هذا الدليل إنكار القاضي لمبدأ الضرورة الذي يعتمد على قوة خارجية تحصل فينا لا من قبلنا فهي ليست من فعلنا ويعتمد النظر الذي أثبت أنه من فعلنا وتترتب عليه أن المعرفة من فعلنا، وعلى هذا فإن النظر هو طريق العلم بالله تعالى وليس العلم الضروري.

(١) القاضي: شرح الأصول، ص ٥٢-٥٣.

الدليل الثاني:

لا ينفصل هذا الدليل عن سابقه بل يتصل به ويعززه، وفيه يقرر القاضي أن المعرفة إنما تتم وتحقق حسب قصودنا ودواعينا، ويمكن أن تنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال^(١)، وهذا يدل على إنتفاء مبدأ الضرورة وتأكيد مبدأ الاختيار الإنساني.

الدليل الثالث:

لو كان العلم بالله تعالى ضروريا لكان شأنه شأن سائر البديهيات أو الضرورات العقلية الأخرى التي يقع عليها الإتفاق من قبل جميع العقلاء فلا يمكن أن تكون موضع خلاف بينهم كأن لا يختلف اثنان مثلا على سواد الليل وبياض النهار، ومن المعلوم اختلاف الناس في «الله تعالى فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه...» ثم ذكر القاضي أنه لربما يعترض معترض على ذلك فيقول: لا تجب هذه القضية في سائر الضروريات، وإنما تجب في بداية العقول، ولهذا فإن العلم بالصنائع والحرف ضروري، ثم لم يشترك العقلاء فيه، ولهذا فلا يمكن الاعتاد على هذا الدليل وحده.

الدليل الرابع:

لو كان العلم بالله تعالى ضروريا لكان من غير الممكن دفعه أو نفيه عن النفس بشك أو شبهه، والمعلوم خلاف ذلك، إذ نفي العلم عن أنفسهم كثيرين ممن ارتدوا عن الإسلام. ويرى القاضي أنه لا يمكن أيضا الاعتماد على هذا الدليل وحده، لأنه ربما يقول قائل: إن المعارف الضرورية قد تنقسم إلى: ما يمكن نفيه عن النفس، لأن ما يفعله الله تعالى منه أقل مما في مقدوركم من أضعافها، وإلى: ما لا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما يفعله تعالى منها أكثر مما في مقدوركم من أضعافها. فيصير الحال فيه كالحال في الحركات الضرورية فكما تنقسم: إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أقل مما في مقدوركم من أضعافها، وإلى ما لا يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما في مقدوركم من أضعافها.

الدليل الخامس:

لو كان العلم بالله تعالى ضروريا لوجب أن يكون صفة للأمر المشاهدة، كما في العلم بأن الحلفاء تحترق بالنار وأن الزجاج ينكسر بالحديد، وكالعلم بأن الظلم قبيح والعدل حسن، ومعلوم خلافه.

لقد أورد اعتراضه على هذا الدليل والذي يتمثل بقول القائل: أليس الله تعالى يعلم

(١) لقد اعتمد القاضي على هذا الأصل أيضا في مبدأ خلق الأفعال حيث بين أن الفاعل لكي يتم تعيينه ويعلم بعينه ويتضح الفعل الذي له على الخصوص، وينظر في حاله فإذا وجد أن الفعل يقع بحسب قصوده ودواعيه وينتفى بحسب كراهته وصوارفه، يقع الحكم بأنه فعل له على الخصوص. (القاضي: شرح الأصول، ص ٢٢٥).

ضرورة في دار الآخرة ويعرفه المحتضر، وإن لم يكن صفة للأمر المشاهدة، فهلا جاز ذلك في دار الدنيا؟ ثم رأي أن هذا يتصل بأقوال أصحاب المعارف، ولذا فسنحاول أن نتبين أوجه الخلاف بينهم وبينه، ثم تنتقل إلى رده على شبههم.

- الخلاف بين القاضي وأصحاب المعارف:

لقد خالف القاضي أصحاب المعارف^(١) الذين يذكر أنهم اختلفوا فقال قائل منهم: إن المعارف كلها تحصل إلهاماً وهؤلاء لا يوجبون النظر ألبته. ومنهم من قال: إن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر فيوجبون النظر إليه^(٢)، ولكن على وجه آخر غير الذي أوجبه القاضي، ومن هنا فقد وقع الخلاف بينه وبينهم فقد كان القاضي يرى أن الله تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف في حين رأى الجاحظ أن المعارف كلها ضرورة طباع وليس شيء من ذلك من أعمال العباد وليس للعبد كسب سوى الإرادة وتحصل أفعاله كلها طباعاً^(٣). واتفق مع أبي علي الأسواري: أن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى، وفي حين خالف أبو القاسم البلخي في أن الله تعالى كما يعرف دلالة في دار الدنيا، فكذلك في دار الآخرة لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا دلالة، كما أن ما يعرف ضرورة لا يُعرف إلا ضرورة. كما ذكر «المؤيد بالله»^(٤): أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف، كالأنبياء والأولياء والصالحين.

(١) أصحاب المعارف الذين ذكرهم القاضي ورد عليهم:

١ - الجاحظ: وهو عمرو بن بحر الجاحظ، وكنيته: أبو عثمان، أخذ عن النظام، قال ابن يزداد: وهو نسيج وحده في جميع العلوم، جمع بين علم الكلام والأخبار والفتيا والعربية وتأويل القرآن وأيام العرب مع ما فيه من الفصاحة، وله مصنوعات كثيرة نافعة في التوحيد وإثبات النبوة، وفي الإمامة وفضائل المعتزلة، ولقد كان ممتزياً من الطبقة السابعة، ويقول بالمعارف الضرورية، + ٢٥٠هـ.

(ابن المرتضى: المنه والأمل في شرح الملل والنحل، ص ١٦٢.

القاضي: فرق وطبقات المعتزلة، ص ٧٤).

٢ - أبو علي الأسواري: هو عمرو بن قائد وكان من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم، وأخذ عن النظام.

(ابن المرتضى: المنه والأمل في شرح الملل والنحل، ص ١٦٥.

القاضي: فرق وطبقات المعتزلة، ص ٧٧-٧٨).

٣ - أبو القاسم البلخي: هو زيو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي وهو من معتزلة بغداد لأخذه

عن أبي الحسين الخياط ونصرته لمذهب البغداديين وهو رئيس نبيل غزير العلم بالكلام والفقه، له مصنوعات

جليلة: «عيون المسائل» وله كتاب في التفسير. (ابن المرتضى: المنه والأمل في شرح الملل والنحل، ص ١٧٧ -

القاضي: فرق وطبقات المعتزلة: ص ٩٣).

(٢) يرى القاضي: وجوب النظر في طريق معرفة الله لما كانت معرفة الله تعالى واجبه ولو أمكن تحصيل المعرفة بدونه

لكان لا معنى لإيجابه.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٦١. الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٧٥، المغني: ج ١٢، ص ٢٣٥.

(٤) المؤيد بالله: هو الامام أحمد بن الحسن بن هارون الحسني الأملي، جمع بين الكلام والفقه، أخذ عن القاضي

وأخوه الامام أبوطالب وأخذ الكلام عن أبي عبد الله البصري. ت: سنة ٤١١هـ.

ولقد نظر القاضي في مذهب أبي القاسم البلخي وتنقض مبداءة القائل «بمعرفة الله تعالى في الآخرة دلالة» بأن النظر والاستدلال يستتبعان مشقة وكلفه تؤدي إلى إحداث التفتيش وجلب الكدر وهذا مالا يصح حدوثه في أهل الجنة، فمن هنا كانت معرفة الله في الآخرة ضرورة لا استدلالا، ثم حاول أيضا أن يقوض استدلاله على معرفة الله في الآخرة دلالة والذي اعتمد فيه على الأصل القائل: بأن ما يعرف استدلالا لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا، وبين أنه اعتماد على استدلال غير مستقيم ولا صحيح ولا يمكن قبوله، لأنه جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما (١).

قام أيضا بإيراد الشبه التي تعلق بها أصحاب المعارف عليها، وهذه الشبه هي:

١ - لو كان العلم بالله تعالى من فعلنا ولم يكن ضروريا لكان يصح من أحدنا أن يختار الجهل بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده، إذا كان له ضد، والمعلوم أنه لا يمكن ذلك. فعلى هذا لا تكون المعرفة من فعلنا وبالتالي فهي ضرورية.

ولقد رد القاضي على هذه الشبهه بأن قال:

إن الواحد منا إنما لم يمكنه إيقاع الجهل واختياره بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر لأن العلم الذي يحصل بسبب موجب، والجهل يحصل باختياره، وما يحصل بسبب موجب، بالوجوب أولى مما يحصل باختيار الفاعلين وهذا مما لا شبهة فيه (٢).

٢ - إن المكلف إذا لم يكن يعرف في نظره أنه صحيحا بحيث يؤدي إلى العلم فيجب أن لا يدخل تحت تكليفه، ولا يصح منه الإقدام عليه، لأن الإقدام عليه في هذه الحالة كالإقدام على الجهل المطلق.

واعترض القاضي على هذا القول: «بأنه لا يجب على المكلف أن يعلم في نظره أنه مولى للعلم ومؤد إليه، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يتصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدي إلى المطلوب بل يكفي أن يعلم على الجملة في نظره أنه حسن أو واجب. وقد تقرر عندهم، أنه لو كان يؤدي إلى الجهل لكان لا يحسن ولا يجب، فعلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه ولا يجب أن يعرف التفصيل الذي قالوه» (٣).

٣ - لو كان التكليف بالمعرفة يقع على المكلف، لكان يجز أن يعلم صفتها لأنه لا بد من أن يكون عالما بصفة ما كلف به، والمعلوم أن المكلف لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة. ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدسا واتفقا، فلا يحسن تكليفه بها، لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح.

(١) القاضي: شرح الأصول، ص ٦٠.

(٢) المرجع السابق: ص ٥٦.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦-٥٧.

وجاء رد القاضي على هذه الشبهة: بأن المكلف لو استطاع أن يأتي بالمعرفة حين اختفائها بسبب ما أو عن طريق ما، واستطاع أن يعرف هذا السبب ويميزه عن غيره، صار كما لو علم المعرفة نفسها - مادام المقصود هو الإتيان بالمعرفة - وبهذا يكون العلم قد خرج من باب الحدس والإتفاق.

٢ - معرفة الله تعالى لا تتم بالمشاهدة:

معنى المشاهدة:

«هي الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقاً، فأما إذا أضيف إليه العلم فقليل؛ علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط»^(١).

وهكذا فإن القاضي لما كان يرى أن معنى المشاهدة «في الغالب هو الإدراك بحاسة البصر، ولما كان «العلم بالمشاهدة» يعني في الأغلب العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فلقد كان من الطبيعي أن يرفض القول بأن معرفة الله - تعالى - تتم بالمشاهدة لأنه ينفي رؤية الله تعالى بالأبصار، وذلك أن الرؤية تقتضى وجود حاسه، وتقتضى المقابلة، ولقد استخدم أدلة سمعية وأخرى عقلية سنبحتها بالتفصيل في فصل «الرؤية».

٣ - معرفة الله تعالى لا تتم بالطرق الإتباعية كالتقليد والنقل:

اعترض القاضي على الرأي القائل بأن معرفة الله - تعالى - تتم بالتقليد، ذلك أن التقليد إنما يعني: قبول آراء الغير من غير المطالبة بحجة أو بينه حتى يكون كالقلادة في عنق المقلد، ولما كان التقليد بهذا المعنى فلا يمكن أن يكون طريقاً للعلم. ثم أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص، ولا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدي إلى اجتماع الإعتقادات المتضادة، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال. وهكذا فقد استمر في رفضه للتقليد كمبدأ يؤدي إلى المعرفة، كما رفض القول بتقليد الزهاد لأن لتقليدهم مزية على تقليد غيرهم، لما كان يرى أن الزهد والتقشف ليس علامة أو دلالة على الحق لذا فقد يوجد كثير من رهبان النصارى بلغوا في مراحل الزهد غايتها مع كونها على الباطل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا توجد طائفة إلا وتضم زهاداً وعباداً ولا يخلو إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض، لفقد المزية والاختصاص، ولا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥١.

لأن في هذا إجتماع الإعتقادات المتضاده. فلم يبق إلا أن لا يقلد واحدا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال.

وهو أيضا كما رفض القول بتقليد الزهاد رفض أيضا تقليد الأكثرية، إذ ليست الأكثرية من إمارات الحق، وليست القلة من علامات الباطل، ويعزز القاضي رأيه بما ورد في القرآن الكريم من آيات ذم الله - تعالى - فيها الأكثرية فقال: «وأكثرهم للحق كارهون» (١) «ولكن أكثرهم لا يعلمون» (٢)، وآيات أخرى مدح فيها القلة: «وقليل ما هم» (٣) «وما امن معه إلا قليل» (٤) و «قليل من عبادى الشكور» (٥). واستدل أيضا بمقالة الإمام على (رضي الله عنه): «الحق لا يعرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحق، إعرف الحق تعرف أهله قلوا أم كثروا واعرف الباطل تعرف أهله قلوا أم كثروا» (٦).

أما الحديث النبوي القائل : «عليكم بالسواد الأعظم» فليس المراد منه تقليد الأكثرية، وإنما حقيقة المراد به هو أن الأمة متى أجمعت على حكم شرعي فيجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم (٧).

ثم إنه استدل على فساد التقليد بما يلي :

١- إن المقلد لا يخلو إما أن يقلد العالم أو غير العالم، فأما تقليد غير العالم فهو غير جائز، وإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليدا أو بطريقة أخرى، ولا يجوز أن يكون قد علمه تقليدا لأنه سيؤدى إلى تسلسل المقلدين إلى ما لا نهاية، ومعلوم بطلان هذا واستحالته، وإن علمه بطريقة أخرى، فلا يخلو إما أن يعلمه اضطرار أو استدلالا، ولما كان من غير الجائز أن يعلمه اضطرار فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالا (٨).

٢- إن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيكون قد أقدم على ما لا يؤمن أن يكون جهلا قبيحا، فيكون قد أقدم على الخطأ، مما يؤدى إلى فساد العقل والمعتقد.

(١) سورة الزخرف : آية : ٧٨ .

(٢) سورة الانعام : آية ٣٧ .

(٣) سورة ص : آية ٢٤ .

(٤) سورة هود : آية ٤٠ .

(٥) سورة سبأ : آية ١٢ .

(٦) القاضي : المختصر في أصول الدين : ضمن رسائل العدل والتوحيد : ص ١٧١ . تحقيق : حمد عماره - دار الهلال . ١٩٧١ .

(٧) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٨) القاضي : شرح الأصول : ص ٦٣ - المغنى ج ١٢ ص ١٢٤ .

وإذا احتج معترض بجواز «التقليد»، لجواز تقليد الرسول ﷺ قيل له : التقليد إنما هو قبول آراء الغير دون المطالبة بحجة أو بينة، ولم يأت النبي ﷺ بقول غير مؤيد بحجة أو بينة، بل لقد بدا العلم المعجز على قوله بوضوح تام (١).

أما في مسألة تقليد العامي للعالم : فقد ذكر أن الرجوع إلى قول العالم جائز وذلك لقول الله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون» (٢). ولأن الأمة اتضقت على أن له الرجوع إليه، ولا يعد هذا في باب التقليد، ولأن كان هذا جائز وله مسوغاته في الفروع وفيما يكون طريقة الإجتهد إلا أنه لا يصح قياس الأصول عليه، كما أنه يجوز للعامي أن يعمل بقول العالم ولا يجوز أن يعتمد صدق مايقوله بحيث يبدو له كذب ماكان مخالفا له (٣).

إن المنهج العقلي الذي أسس القاضي بموجبه قواعد مذهبه، وأرسى أصول نظرياته جعله يرفض بشدة مبدأ الضرورة في معرفة الله تعالى، إذ لو كانت معرفة الله تعالى - كما قال أبوهاشم - ضرورة لوجب قبح التكليف (٤). ولو أنه تعالى - كما قال أبو علي - اضطرت إلى المعارف لكان في حكم الملجئ للمكلف إلى أداء ماكلف من حيث يعلم ضرورة حال الجنة والنار، فإذا بطل ذلك، وجب أن لا يضطرهم إلى المعرفة، وأن يكلفهم ذلك (٥).

كما أنه تعالى لا يضطر أحد إلى المعرفة - على رأي أبي عبد الله - بل يلزمه فعلها لأن المتقرر في العقل أن من يحمل المشقة في بعض الأفعال لكي يفعل غيره، أن يكون بأن يفعل ذلك الغير أولى منه إذا لم يتحمل المشقة متى كانت صفة القاعليه واحده (٦).

إن منهجه العقلي الذي التزمه وسار عليه دعاه إلى الإستفادة من الأدلة العقلية التي أتى بها شيوخه ليعزز بها رأيه ولينقض بها مبدأ الضروره الذي لا يمكن أن يتسجم مع رأيه القائل بضرورة استخدام العقل في معرفة الله تعالى، هذا إلى جانب رفضه التام «للتقليد» بكل أنواعه، ثم أنه في ضوء منهجه العقلي ذكر أن الدلالات أربعة :

الدلالة الاولى : هي حجة العقل، والثانية : هي الكتاب ، والثالثة : السنة ، والرابعة : هي الاجماع. ولكنه أوضح أن معرفة الله تعالى لا تقال إلا بحجة العقل (٧)، وأما ما عداها فهو فرع عليها، فالمستدل بشيء منها كالمستدل بفرع الشيء على أصله.

(١) المصادر السابقة نفس الصفحات .

(٢) سورة الانبياء : آية ٧ .

(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة : ص ٦١ - ٦٤ .

(٤) القاضي : المغنى ، ج ١٢ ، ص ٥١٢ .

(٥) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٦) القاضي : المغنى ، ج ١٢ ، ص ٥١٢ .

وعلى هذا الأساس وضع رأيه في معرفة الله تعالى.

٤- النظر والاستدلال هما الطريق لمعرفة الله تعالى :

لقد اعتمد القاضي على قاعدة أساسية في معرفة الله تعالى هي : النظر والاستدلال ويلاحظ أن الهيكل التنظيمي لهذه القاعدة إنما يقوم على عدة عناصر تتمثل فيما يأتي :

- إثبات أن النظر هو أول الواجبات بمعنى أنه من الواجبات التي لا ينفك المكلف عنها بوجه من الوجوه، وعلى هذا فهو من الواجبات المضيقة التي لا يسع الإخلال بها، ووجوب النظر لا يراد لذاته، بل يراد لما يوصل إليه من المعرفة^(١) بحيث لو كان في الإمكان تحصيل المعرفة بدونها لكان لا معنى لواجبها^(٢).

- إعتبار اللطف كأحد الدلالات البارزة على وجوب معرفة الله تعالى، فالدليل على وجوب معرفة الله - تعالى - وصفاته وعدله هو أنه لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات وما كان لطفاً كان واجباً لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس والذي أدى إلى القول أنها لطف، أن اللطف هو أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة ومعرفة الله - تعالى - بهذه الصفة، فالإنسان إذا عرف أن له صانعاً صنعه ومدبراً دبره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه كان أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات، فاللطف على وجه التحقيق هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لأنه الذي يثبت له حظ الدعاء والصرف، إلا أن ذلك لما ترتب على العلم بالله تعالى في اللطف لما لم يتم اللطف إلا به^(٣).

- بيان حقيقة النظر وأنواعه وأقسامه، وحتى تتضح هذه الحقيقة فصل في بيان معاني الألفاظ الأخرى قد تتضمن معانٍ قريبة جداً من النظر، فلا بد من إيضاحها حتى يخلص إلى تحديد النظر وتمييزه عن غيره من الألفاظ.

وهذه الألفاظ هي: المعرفة - الفكر - العلم.

- المعرفة: وهي تحمل نفس معنى الدراية ومعنى العلم، فهذه كلها نظائر، ومعناها: سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينه القلب.

(١) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ٣٢، المغني، ج ١٢، ص ٤٩٠.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤.

- الفكر: هو المعنى الذي يوجب كون المرء متفكرا والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفضل بين أن يكون متفكرا وبين أن لا يكون متفكرا^(١).

- العلم: بما أنه قد ذكر أن المعرفة والدراية والعلم نظائر فقد فسر العلم بما فسر به المعرفة، فالعلم: هو المعنى الذي يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله^(٢). بهذا نجده قد وحد بين العلم والمعرفة، وهذا ما ذهب إليه الجبائي أيضا حيث اعتبر العلم هو المعرفة وذلك عندما قال: «إن معنى القول أن الله عالم، معنى القول أنه عارف، وأنه يدري الأشياء، وكان يسمى - الله - عالما عارفا درايًا»^(٣).

- حقيقة النظر وأنواعه:

إذا كانت كلمة «النظر» مطلقة دون تقييد فإنها قد تشير إلى أكثر من معنى، إذ أنها لفظة مشتركة بين عدة معانى، فقد تطلق ويعبر عنها بوجوه.

١ - قد يراد بها تليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته، يقول العرب: نظرت إلى الهلال فلم أراه.

٢ - وقد يراد بالنظر: الانتظار، قال الله تعالى: ﴿فَنظُرَةً إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾^(٤)، أي انتظار، وقال: ﴿فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾^(٥) أي منتظره.

٣ - ثم قد يُذكر النظر ويكون المراد به: العطف والرحمة: فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٦)، أي لا يرحمهم ولا يثيبهم، ويروى عن النبي ﷺ: «من جر إزاره بطرا لا ينظر الله إليه يوم القيام» أي لا يرحمه.

٤ - وقد يراد به المقابلة، تقول العرب داري تنظر إلى دار فلان أي تقابلها، وتقول: إذا أخذت في طريق كذا فنظر إليك الجبل... أي قابلك، فخذ عن يمينك أو شمالك.

٥ - وقد يذكر ويراد به التفكير بالقلب، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ﴾^(٧) أفلا يفكرون في خلقها.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٥.

(٢) القاضي، المغني، ج ١٢، ص ١٢.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٤) سورة البقرة: آية ٢.

(٥) سورة النمل: آية ٢٧.

(٦) سورة آل عمران: آية ٢.

(٧) سورة الفاشية: آية ٨٨.

ونظر القلب هذا هو المقصود دون غيره، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً، ولا مفكراً إلا ناظراً بقلبه، وبهذا تعلم الحقيقة^(١). والنظر بالقلب له أسماء من جملتها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية وغيرها...

وللتمييز بين أنواع النظر هذه، يرجع لما تقترن به من القرائن، وما ينضاف إليه من الشواهد. فإذا قيد النظر بالعين أصبح لا يحتمل إلا تقليب الحدقه الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير^(٢).

- أقسام النظر:

ينقسم النظر إلى قسمين:

أحدهما: النظر في أمور الدنيا، كالنظر في العلاجات والتجارات.

والثاني: النظر في أمور الدين وهو ينقسم أيضاً إلى قسمين:

١ - النظر في الشبه لحلها.

٢ - النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة، وهذا هو المقصود.

ثم أنه بعد أن بين حقيقة النظر وأنواعه وأقسامه وبعد أن بين أن معرفة الله تعالى لا تتم إلا به، بين الطريقة التي إذا نظر الناظر فيها أوصله إلى العلم بالله تعالى.

وبما أن الله تعالى لا يعرف ضرورة فإن الطريق إليه لا يعدو أحد أمرين:

١ - إما أن يكون حكماً صادراً عنه.

٢ - أو يكون واقعا من قبله.

ولا يمكن أن يكون حكماً من الأحكام، لأن الأحكام إنما تصدر عن العلل والله تعالى ليس بعلة لأنه لو كان كذلك ومعلوم ارتباط العلة بالمعلول وعدم انفكاكها، لأدى إلى وجوب ثان معه فيما لم يزل ومعلوم أنه لا قديم إلا الله تعالى ولكان يجب أيضاً أن يكون من قبيل الأعراض والمعلوم خلافه وعلى هذا فإنه لم يبق إلا أن تكون الأفعال التي هي حرادث طريق إليه والأفعال لا تخرج عن أن تكون: «جواهر» أو «أعراضاً».

١ - فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا محالة لتعذره على القادرين بقدرته، فكل ما اتصف بهذه الصفة فهو دليل عليه تعالى.

٢ - أما ما كان من باب الأعراض فإنه ينقسم إلى:

(١) القاضي: المغني، ج ١٢، ص ٤٠. تحقيق: د. إبراهيم مدكور: الدار المصرية للتأليف والترجمة، شرح الأصول الخمسة: ص ٤٤-٤٥.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٥.

أ - ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا: كالألوان والطعوم والروائح والحرارة... إلى غير ذلك مما يختص بالمحال، وكالقدرة والحي وغيرهما مما يختص بالحي. وحكم هذا كحكم الجواهر في الدلالة على الله تعالى.

ب - أما ما يدخل جنسه تحت مقدورنا: نحو أفعال الجوارح، وأفعال القلوب فهذه لا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى، وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره وهذه الأفعال إذا صح صدورها عن أحدنا، كما يصح من الله تعالى، فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بقدرة، وذلك نحو علوم العقل ونحو حركة المرتعش ونحو الكلام الموجود في الخفاء... إلى غير ذلك، فحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى^(١).

وعلى هذا فإنه لما كان المحدث دلالة على المحدث كانت الأفعال التي هي حوادث طريق لإثبات وجود الله تعالى.

ثالثاً: إثبات وجود الله تعالى:

بعد أن تبينا آراء مفكري الإسلام المختلفة حول كيفية معرفة الله تعالى دون البحث في كيفية ذاته، سنحاول الوقوف على طرق إثباتهم لوجود الله تعالى. وموضوع الدلالة على إثبات وجود الله تعالى اتخذ أهمية كبيرة في مباحث الفكر الإسلامي حيث تناوله جميع المتكلمين والفلاسفة، وظهر جلياً في القرآن الكريم.

- إثبات وجود الله تعالى في القرآن الكريم

لقد اشتمل القرآن الكريم على عدد كبير من الآيات التي إذا ما نظر الناظر فيها، سرعان ما يتبين له أن هناك موجوداً بفارق جميع الموجودات والمخلوقات لابد وأن تكون من آثار صنعه وخلقه وتدييره، وأنها قائمة بأمره وعنايته، ثم أن القرآن الكريم بالكثير من آياته، وضع المنهج الملائم للفكر الإنساني للاستدلال على وجود الله تعالى وإثباته. فنبه الأذهان، ووجه الأنظار إلى ضرورة التأمل في الكون والعالم، وملاحظة آثار الخلق والإبداع وملاحظة التدبير والإحكام فيها ثم التوصل من ذلك كله إلى وجود خالق مبدع، أحكم صنع كل شيء وأتقنه وهو يوالي عنايته وتدييره.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٨٩-٩٠.

ومن هذه الآيات:

﴿ألم نجعل الأرض مهادا، والجبال أوتادا...﴾^(١). و﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا﴾^(٢). ﴿الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾^(٣). و﴿آية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون﴾^(٤). ﴿قل أنظروا ماذا في السموات والأرض﴾^(٥). ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾^(٦). ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾^(٧).

طريقة القاضي عبد الجبار في إثبات وجود الله تعالى:

لم يخالف القاضي عبد الجبار طريقة المتكلمين هذه في إثبات وجود الله تعالى، وانطلق من نفس الفكرة القائلة بأن «الأجسام» أو «حدوث العالم» هو الدليل على وجوده تعالى، وراي أن ما يتخذ دليلا على الله تعالى يجب أن يكون مما له صفة مخصوصة، أو مما يكون متعذرا على القادرين بقدرته، ولما كانت الحوادث وهي التي تدل على الله لا تخلو من أن تكون جواهرها أو أعراضها، فإن الجواهر من حيث أنها تتعذر على القادرين بقدرته فإنه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى، وكذلك الأعراض، فما كان منها إنما يقع على وجه لا يقدر العباد على إيقاعه كان دالا على الله تعالى من هذه الوجهة، وعلى هذا فإنه لا بد من بيان كيفية الاستدلال بالأعراض على الله تعالى، وكيفية الاستدلال بالأجسام عليه تعالى.

١ - الاستدلال بالأعراض على الله تعالى:

حتى يمكن الاستدلال بالأعراض على الله تعالى لا بد من السير وفق ترتيب معين يتمثل فيما يأتي:

- لا بد من إثبات الأعراض أولا.
- ثم إثبات حدوثها ثانيا.
- ثم إثبات احتياجها إلى محدث، وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى.

(١) سورة النبا: آية ٦-٧.

(٢) سورة الفرقان: آية ٦١.

(٣) سورة البقرة: آية ٢١.

(٤) سورة يس: آية ٢٣.

(٥) سورة يونس: آية ١٠١.

(٦) سورة الفاشية: آية ١٧.

(٧) سورة الذاريات: آية ٢١.

- إثبات الأعراض^(١)؛

لإثبات الأعراض لابد من التمييز بين ما هو مدرك منها، وما هو ليس بمدرك.

فالمدرك منها أنواع سبعة هي: الألوان والطعوم والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات، وهذه تحتاج إلى إثباتها أن يكون على طريقة التفصيل لا الاجمال، فهل هي نفس المحل حسبما يقوله نفاة الأعراض^(٢)، أو غيرها؟ يرى القاضي أن الأعراض غير المحل والذي يدل على ذلك هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه، وإلا لم يجز ذلك.

وما هو ليس بمدرك فيمكن أن نثبتته على طريقة الجملة والتفصيل معا. وكيفية هذا الإثبات إنما تتضح من خلال عرضه لأحد «الأعراض» - وهو الشهوة - كمثال: فيقول «إن الواحد منا إذا حصل مشتهيا مع جواز أن لا يحصل مشتهيا، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من مخصص له ولكانه حصل مشتهيا، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة. وإنما قلنا بأن هذا هكذا لا يخلو، إما أن يكون ذاته، أو ما هو عليه في ذاته، أو غيره، لا يجوز أن يكون ذاته أو ما هو عليه في ذاته، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهيا في حالة العدم، بل يكون مشتهيا أبدا وذلك مستحيل. وإن كان غيره فلا يخلو، إما أن يكون تأثيره على طريق التصحيح، أو على طريق الإيجاب. لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق التصحيح لأن التأثير على هذا الوجه إنما يكون للفاعل وكونه مشتهيا لا يتعلق بالفاعل فلم يبق إلا أن يكون تأثيره على طريق الإيجاب»^(٣).

وبهذه الطريقة يمكن إثبات أعراض أخرى.

- إثبات حدوث الأعراض:

أما الدليل على حدوث الأعراض فانه يبنى على أصلين هما:

١ - أن الأعراض يجوز عليها العدم؛ والذي يدل على ذلك هو ما نلاحظه في المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، والمتحرك إذا سكن بطلت حركته.

٢ - أن القديم لا يجوز عليه العدم؛ والذي يدل على ذلك أن القديم، قديم لنفسه،

(١) لم ينكر وجود العرض إلا ابن كيسان، والقائلون به اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه، إلا قليلين: كابن الهذيل فانه أثبت عرضا لا في محل، فقد أثبت ارادة عرضين تحدث لا في محل، وجعل الباري تعالى مريدا بها. الأيجي: المواقف، ج١، ص١٩٩.

(٢) من نفاة الأعراض: الثوية، وكثير من الملحدة، والأصم وهشام....

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص٩٢-٩٣.

والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

- إثبات أنها تحتاج لمحدث:

لما ثبت حدوث الأعراض، كان لابد من إثبات احتياجاتها لفاعل ومحدث، والسبيل إلى ذلك هو النظر في تصرفاتها في الشاهد، إذ لما كانت هذه محتاجة إلينا متعلقة بنا وليس ذلك إلا لحدوثها، فكذا ما شاركها في الحدوث يجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث. وعلى هذه الطريق يثبت احتياج الأعراض لمحدث مخالف لنا هو الله تعالى (١).

٢ - الاستدلال بالأجسام على الله تعالى:

ذكر القاضي: أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بالأعراض، ويرجع ذلك للأسباب التالية:

- ١ - إن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعا، وليس الأعراض كذلك.
- ٢ - لا يحصل العلم بكمال التوحيد، ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام.
- ٣ - إن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها وليس الاستدلال بالأعراض كذلك.

وهنا قد يرد السؤال الآتي:

لما كان للعلم بحدوث الأجسام هذا الحظ من الرتبة، فلم الكلام في الأعراض؟
يرد القاضي على هذا السؤال مبينا أهمية الكلام في الأعراض للأسباب الآتية:

- ١ - إن العلم بحدوث الجسم يقف عليه - أي على حدوث الأعراض - فليس يمكن معرفة ما يدل حدوثه على حدوث الجسم إلا بعد بيان ما يصح انفكاك الجسم عنه، وما لا يصح، لكي لا يقع الاستدلال على حدوث الجسم بما ليس هو بدليل.
- ٢ - إن كثيرا من مسائل التوحيد والعدل وغيرها يبنى على أحكام كثير من الأعراض، فاذا ما تكلمنا في أن الله تعالى موجود، يرد إلى تعلق الإرادة والقدرة وغيرها... وفي نفي أن يكون المحدث للأجسام جسما أو عرضا، يرد إلى أن الجسم إنما يكون قادرا بقدرة ومن هذا حاله لا يصح منه فعل الجسم، وعلى ذلك يجرى الكلام في كثير من الأصول.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢-٩٤.

٢ - للاستدلال بالأعراض أيضا فائدة أخرى وهي: أنا نعرف كيفية استحقاق الصفات لعلل، وما يجب فيه من الشروط وهذا الأصل إنما يحتاج إليه في عدة مواضع (١).

١ - حدوث الأجسام:

حتى يمكن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى لا بد من العلم بحدوثها، وأن لها محدثا مخالفا لنا وهو الله تعالى.
ويتم ذلك بطرق ثلاثة هي:

١ - الاستدلال بالأعراض على الله تعالى، ثم معرفته بتوحيده وعدله، ومعرفة صحة السمع، ثم الاستدلال بعد ذلك بالسمع على حدوث الأجسام.

٢ - الاستدلال بالأعراض على الله تعالى، وإثبات قدمه عن طريق النظر في الأجسام، فلو كانت قديمه لكانت مشاركته له في صفة من صفات النفس، ومن المعروف أن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، وبما أنه تعالى لا مثل له فيجب أن لا تكون قديمه، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة لأن الموجود لا يمكن أن يكون إلا على أحد الوضعين (٢).

٣ - إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها ومالم يخل من المحدث يتقدمه وجب أن يكون محدثا مثله، وهذه الدلالة القائمة على الأجسام هي الدلالة المعتمده في إثبات وجود الله تعالى لدى القاضي وأول من ابتدأها، أبو الهذيل العلاف، ثم تابعه عليها باقي الشيوخ، بحيث أصبحت هي الأساس لكل الأدلة على إثبات كون الله تعالى خالقا وصانعا، التي أخذ بها معظم المتكلمون.

ثم إن هذه الدلالة تقوم على دعاوى أربعة هي:

١ - أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

٢ - أن هذه المعاني محدثة.

٣ - أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

٤ - أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها (٣).

لقد صاغ هذه الدعاوى وفق ترتيب معين، يقتضى عدم الخروج عنه، فالدعوى الأولى يجب أن تكون متقدمة لأنها كلام في إثبات هذه المعاني، ومالم نعلمها لا يمكننا وصفها لا

(١) القاضي: المجموع من المحيط بالتكليف، ص ٢٧.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٩٥.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٩٥.

بالحدوث ولا بالقدم. وأما الأخيرة، فيجب أن تكون متأخرة، لأنها كلام في أن الجسم إذا لم ينفك من المحدث، ولم يتقدمه، وجب حدوثه مثله، ولا بد من إثبات الدعوى الثلاث ليتحقق معنى هذا الكلام، أما الدعوتان الثانية والثالثة، فلا ترتيب فيهما لأنهما كلام في أوصاف هذه المعاني، فمتى عرفناها وصفناها أن شئنا أولا بالحدوث أو بأن الجسم لم يخل منها.

ثم يلاحظ أن القاضي أطلق على مقدمات استدلاله على الله تعالى بالأجسام اسم الدعوى، لما كانت الدعوى هي كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل وذلك حتى لا تكون هذه المقدمات بمثابة الأمر القاطع الذي لا يمكن إلا التسليم بصحته، بل حتى تكون هذه المقدمات قابلة للمناقشة، وخاضعة للبحث والنقد. ومن هنا فقد ذهب إلى إثبات صحة كل دعوى من هذه الدعوى، ثم القيام بتفنيد الاعتراضات الممكنة إثارتها ضد هذه الدعوى... وذلك على النحو الآتي:

١ - الدعوى الأولى:

وهي إثبات الاكوان التي هي: الاجتماع، والافتراق، والحركة والسكون، والدلالة على إثبات ذلك: «إن الجسم حصل مجتمعا في حال كان يجوز أن يبقى مفترقا والحال واحدة والشروط واحد، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه حصل مجتمعا. وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى»^(١).

لقد حاول القاضي في هذه الدعوى أن يبين أن الجسم لا يخلوا من معان معينه ولا ينفك عنها، وبهذه المعاني يكون أولى به أن يكون على أحدها من أن يكون على الآخر، فإذا حصل مجتمعا فكونه على الاجتماع، إنما يرجع لمعنى معين جعله أولى بأن يكون على حال الاجتماع من أن يكون على حال الافتراق وكذلك في السكون والحركة.

وهذه المعاني التي هي الاجتماع والافتراق غير ثابتة بل هي متغيرة، وهذا دليل على حدوث الأجسام، ومتى ثبت حدوث الأجسام فقد بطل القول بقدمها وبالتالي بطل القول بقدم العالم وهذا ما كان القاضي يستهدفه ويرمى إليه، من خلال عرضه لهذه الدعوى وتفنيدها تفنيدا طويلا متشعبا، والرد على كل الاعتراضات التي كان يعتقد إمكانية إثارتها ضد هذه الدعوى.

٢ - الدعوى الثانية:

وهي تتضمن الكلام في حدوث الأعراض، وقد جاءت هذه الدعوى بمثابة رد على

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٩٦. والمختصر في أصول الدين: ضمن رسائل العدل والتوحيد، ص ١٢٤.

أصحاب نظرية «الظهور والكمون»^(١)، الذين يقولون إن الأعراض قديمه فاذا ظهر الاجتماع كمن الافتراق، واذا ظهر الافتراق كمن الاجتماع.

ويرد القاضي على ذلك فيقول بدلالة معتمدة على أصليين:

الأصل الأول: أن العرض يجوز عليه العدم.

الأصل الثاني: أن القديم لا يجوز عليه العدم.

أما بالنسبة للدليل الأول: «أن الجسم المجتمع إذا افترق، فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو، إما أن يكون باقيا فيه كما كان أو زائلا عنه، ولا يجوز أن يكون باقيا فيه كما كان، وإذا كان زائلا فلا يخلو، إما أن يكون باقيا فيه كما كان، أو زائلا عنه. لا يجوز أن يكون باقيا فيه كما كان. وإذا كان زائلا فلا يخلو، إما أن يكون زائلا بطريقة الانتقال، أو بطريقة العدم. لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال، لأن الانتقال محال على الأعراض، فلم يبق إلا أن يكون زائلا بطريقة العدم»^(٢).

أما الدليل الثاني:

فهو قائم على أصليين:

١ - أن القديم قديم لنفسه.

٢ - أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

والذي يدل على أن القديم قديم لنفسه، هو أنه لا يخلو، إما أن يكون قديما لنفسه أو بالفاعل أو لمعنى، ولا يجوز أن يكون قديما بالفاعل ولا لمعنى، فلم يبق إلا أن يكون قديما لنفسه. وعلى هذا لا يجوز عليه العدم.

ولقد كانت هذه الدعوى بمثابة تصد للرد على نظرية «الظهور والكمون»، ومحاولة لابطال الأساس الذي يعتمد عليه أصحاب هذه النظرية وهو القول بقدم الاجتماع والافتراق أي بمعنى قدم الأعراض بشكل عام، وقد قام القاضي بأثبات حدوثها ببيان جواز العدم عليها مع استحالتها على القديم.

(١) الكمون والظهور مذهب فلسفي قال به بعض المعتزلة وأشهر القائلين به «النظام» ويذهب أصحاب هذا المذهب إلى أن كمون الأعراض معناه «أن الأعراض قديمة في الأجسام، غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر فاذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون فيه، وإذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه، وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده في محله» (البغدادي: أصول الدين، ص ٥٥).

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤-١٠٥، المختصر في أصول الدين، ص ١٧٥. المحيط بالتكليف: ص ٥٦-٥٧.

لا يختلف دليل القاضي في هذه الدعوى عن دليله في الدعوى الأولى، فقد أثبت في الدعوى الأولى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وهو في هذه الدعوى يثبتها أيضا ويؤكد على عدم جواز خلو الأجسام منها، وهو في هذه الدعوى يعارض أقوال «أصحاب الهيولى»، الذين ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة، والتراكيب محدثة، وعبروا عنها بعبارة - وصفها بأنها «هائلة» - نحو: الاسطقس^(١)، والبسيط^(٢)، والطينه، والعنصر^(٣)، والهيولى^(٤) إلى غير ذلك:

ويستدل على عدم جواز خلو الجسم من الأعراض بالأدلة الآتية:

١ - «أن الجسم لو جاز خلوه من هذه المعاني لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ماكان عليه من الخلو احترازا عن اللون فإنه وإن صح خلو الجسم منه يصح أن يخلو منه بعد وجوده»^(٥) فيه.

٢ - أن الجسم لا بد من أن يكون متحيزا عند الوجود ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن، ولا يكون كائنا إلا بكون.

٣ - إن كل جسمين إما أن يكون بينهما مسافة أو لا يكون. فإذا كان بينهما مسافة كانوا مفترقين، وإن لم يكن كانا مجتمعين^(٦).

٤ - إن الجسم لا يخلو من الأعراض الأربعة التي هي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون. والذي يدل عليه: أن الجسم لو خلا من الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لا

(١) الأسطقس: لفظ يوناني بمعنى الأصل وتسمى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار اسطقسات لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعدن (الجرجاني: التعريفات، ص ٢٤).

(٢) البسيط: ثلاثة أقسام: بسيط حقيقي، وهو مالا جزء له أصلا كالباري تعالى وعرفي: وهو مالا يكون مركبا من الأجسام المختلفة الطبائع. وإضافي: وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى آخر، والبسيط: أيضا روحاني وجسماني، الروحاني: كالعقول والنفوس المجردة، والجسماني: كالعناصر (الجرجاني: التعريفات، ص ٤٥).

(٣) العنصر: هو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطبائع وهو أربعة: الأرض، والماء والنار والهواء. (الجرجاني: التعريفات، ص ١٥٧).

(٤) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يمرض لذلك الجسم من الاتصال والاتصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. (الجرجاني: التعريفات، ص ٢٥٧).

(٥) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٢.

(٦) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١١٢، المختصر في أصول الدين: ص ١٧٦.

يخلو، إما الاجتماع، أو الافتراق. فان كان السابق إليه الاجتماع، فستظهر صعوبة بل استحالة تجميع مالم يكن مفترقا من قبل. أما إذا كان السابق إليه الافتراق، فانه أيضا ستظهر استحالة تفريق مالم يكن مجتمعا من قبل^(١).

٤ - الدعوى الرابعة:

تترتب هذه الدعوى على ما قبلها، إذ أنه لما ثبت أن الجسم لا يمكن أن يخلو أو ينفك عن الأعراض الأربعة أو يتقدمها وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، وهي حوادث، فانه يجب أن يكون محدثا مثلها، وجاءت هذه الدعوى لمواجهة بعض الملحده، وابن الراوندي، الذين يقولون: إن الجسم قديم، ومع ذلك فانه لم يخل من الأعراض ولكنها حدثت شيئا قبل شيء فلا حركة إلا وقبلها حركة^(٢)، وجاء دليله على النحو الآتي:

«أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها وجب أن يكون حظه في الوجود حظه وهذه المعاني في الوجود أن تكون حادثه وكائنه بعد أن لم تكن، فوجب في الجسم، أن يكون محدثا أيضا وكائنا بعد أن لم يكن، كالتوأمين إذا ولدا معا، وكان لأحدهما عشر سنين فيجب أن يكون للآخر أيضا عشر سنين»^(٣).

لقد استدل القاضي إذن على إثبات وجود الله تعالى عن طريق إثبات خلق العالم وحدوث الأجسام، وكان ذلك بطرح أربعة قضايا جاء بها متسلسلة، ومرتبة ترتيبا منطقيًا وفق نسق عقلي مترابط، وأطلق عليها اسم «دعاوى» ليضفي عليها صفة المرونة التي تجعلها بمثابة افتراضات قابلة للنقاش والنقد، ومحتاجة للإثبات والبرهان، فعمل على تنفيذها، ورد كل اعتراض قد يرد عليها ودحضه، وبرهن على صحتها، وصدقها، مستهدفا الوصول إلى إثبات وجود الله تعالى عن طريق إثبات حدوث الأعراض، وحدوث الأجسام، أي أنه استدل بدلالة شيوخه، من البناء على الدعوى الأربعة التي ابتدأها أبو الهذيل، وجرى عليه بقية الشيوخ وفي ذلك يقول أبو هاشم: لا طريق يستدل به على حدوث الجسم إلا بالبناء على الأصول الأربعة^(٤).

ومن الملاحظ أن القاضي لما اتبع طريقة الاستدلال بحدوث الأجسام على الله تعالى إنما يهدف لقضيتين أساسيتين، يبدو انفصالهما ظاهريا، بينما هما في الحقيقة متصلتان أشد

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١١٢.

(٢) القاضي: المختصر في أصول الدين، ص ١٧٦-١٧٧.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١١٢-١١٤. المحيط بالتكليف، ص ٦٥.

(٤) ذكر هذا القول أبو هاشم في كتابه «الجامع الصغير» ولم يصل إلينا هذا الكتاب (المجموع من المحيط بالتكليف للقاضي: ص ٢٨).

الاتصال ومتلازمتان بحيث تتضمن إحداهما الأخرى.

أما القضية الأولى فهي:

إثبات حدوث العالم وإسقاط القول بقدمه .

وأما الثانية: فإنه لما ثبت حدوث العالم فلا بد له من محدث.

وهاتان القضيتان وإن كانت الإشارة إليهما تبدو ضمنا خلال الكلام عن حدوث الاعراض والاجسام والاستدلال بهما على الله تعالى، إلا أننا سنحاول إبرازهما بصورة واضحة.

١ - فبالنسبة لإثبات حدوث العالم وإبطال الأقوال المعبرة عن قدمه، فيمكن تبنيه من خلال عرضه للشبه التي تورد في قدم العالم ومن خلال رده عليها.

ب - رد القاضي على شبهات القائلين بقدم العالم:

الشبهة الأولى:

لو كان العالم محدثا لاحتاج إلى محدث وفاعل والفاعل إذا حصل فاعلا بعد أن لم يكن، فإنه لا بد من معنى له ولكانه صار فاعلا، وذلك المعنى إذا كان محدثا فإنه يحتاج لآخر، وكذلك محدثه، وسيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.

- والجواب على ذلك:

هو أنه ليس للفاعل بكونه فاعلا حال، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادرا عليه، وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادرا عليه أن يكون هناك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث، ومحدثه إلى معنى آخر، فيؤدي إلى ما ينتهي. ويدل عليه ما نراه في الشاهد، أن أحدهما يحصل فاعلا بعد أن لم يكن، ولا يوجب ذلك وجود معنى.

الشبهة الثانية:

لو كان العالم محدثا، لكان يجب أن يكون له محدث وفاعل، فعله لداع وغرض، وهذا الداعي لا يخلو أن يكون داعي الحاجة وهذه غير جائزة، وإما أن يكون داعي الحكمة وهو علمه بحسنه وانتفاع الغير به وذلك ثابت فيما لم يزل، وعليه لا بد من وجود العالم فيما لم يزل، وهذه الشبهة أوردها بن زكريا المتطيب الرازي^(١).

(١) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، كان معاصرا للقاضي، وتوفي في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس، ولد في الري وسافر إلى بغداد، وعمل في بيمارستان الري وغيره...

- والجواب: إن داعي الحكمة لا يوجب الفعل، ويدل عليه: أن الواحد منا مع علمه بحسن الصدقة، قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في آخر.

الشبهة الثالثة:

لو كان العالم محدثا لاستحال وجوده فيما لم يزل، فيجب أن يكون لاستحالته وجه، فاما أن يكون راجعا إلى المقدور أو إلى القادر، ولا يجوز رجوعه لأي منهما وإلا استحال وجوده فيما لم يزل فيجب على هذا وجود العالم فيما لم يزل.

- الجواب عليها:

«لم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى المقدور فانه لو وجد الجسم، فيما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديما. وذلك محال أو لم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القادر؟ فيقال: لو وجد الجسم فيما لم يزل، قدح في كونه قادرا، لأن من حق القادر أن يكون متقدما على فعله، ولو كان العالم موجودا فيما لم يزل لم يصح هذا(١).

الشبهة الرابعة:

وهذه تتعلق بالعلم الالهي، فلو كان العالم حادثا فمعنى هذا أن القديم تعالى غير عالما بوجوده، ثم أصبح عالما به حال وجوده، وهذا يوجب تغير حاله مما لا يجوز عليه تعالى، فوجب أن يكون العالم قديما.

الجواب عليها:

إن العلم بالشيء أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد.

الشبهة الخامسة:

وهذه الشبهة تعلق بها عوام الملحده وهي: أنا لم نجد دجاجة إلا من بيضة، ولا بيضة إلا من دجاجة فيجب أن يكون هذا أبدا، وهذا يدل على قدم العالم.

- الجواب عليها:

إن هذا الدليل يعتمد على مجرد الوجود، وهذا غير ممكن في مثل هذه المسائل، لذلك فإن أرياب المذاهب لم يعتمدوا على مجرد الوجود ثم ان مثل هذا الدليل: لا يخلو، إما أن تكون الدجاجة والبيضة قديمتين أو محدثتين، أو إحداهما قديمة والأخرى محدثة، فإن كانتا قديمتين لم يصح كون إحداهما من الأخرى، وإن كانتا محدثتين، فهو المطلوب(١).

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٧٧.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١١٧-١١٨.

يرى القاضي إن هذه الشبه التي أوردها القائلون بقدوم العالم، كثيرة ومتعددة، ولكنها منفصلة غير مترابطة ودلالاتها ضعيفة وبطلانها بين واضح.

وأما بالنسبة للقضية الثانية:

وهي: احتياج المحدث إلى محدث وفاعل، ليس هو إلا الله - عز وجل - وجاء كلامه فيها على النحو التالي:

إذا ثبت أن الأجسام محدثة، فلا بد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس هو إلا الله تعالى، والدليل على ذلك: إن تصرفاتنا لما كانت تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتقتضى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال...، فإنها ستكون محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، ولهذا فإنه لا بد وأن تكون محتاجة إلى محدث وفاعل، وكان أيضا محدثا ومحتاجا إلى محدث وفاعل كل ما شاركها بالحدوث، ولما كانت الأجسام مشاركة لها في الحدوث، فإنها محتاجة إلى فاعل هو الله تعالى، وقد سقط القول بأنها أحدثت نفسها أو أحدثها غيرها، وقد سقط القول بأنها أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدما على فعله فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادرا وهو معدوم، ومعلوم أن المعدوم لا يجوز أن يكون قادرا.

وإن أحدثها غيرها فلا يخلوا: إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة أو من فعل فاعل مخالف لنا، ولا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة لأنه لو كان كذلك لصح منا أيضا فعل الجسم، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ماشاء من الأموال والبنين، ومعلوم خلافه^(١). فلم يبق إلا أن يكون الله تعالى هو وحده خالقا ومحدثا لها.

لما كان القاضي قد أقر القول بحدوث العالم، وبرهن على أن الله تعالى هو محدثه، وخالقه، فإنه رفض بشدة أقوال «فلاسفة المسلمين المتأثرين بالاتجاه الأفلوطيني» و«أصحاب الطبائع» و«أصحاب النجوم» فتصدي لهذه الأقوال وهذه الآراء مفندا لها ومبرهنا على عدم صحتها وتهافتها.

- رده على فلاسفة المسلمين القائلين بالنفس والعقل والعلة:

رفض القاضي الآراء القائلة بالنفس والعقل والعلة ووصفها بعدم المعقولية، لأن العقل إنما يدل - في الشاهد والغائب - على فاعل مختار، ثم بين أن أصحاب هذه الآراء إذا

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٠.

كانوا يقصدون من أقوالهم هذه الفاعل المختار، فالخلاف هنا فقط خلاف في العبارة والاحتكام فيه إنما يتم بالرجوع إلى أهل اللغة واللسان، وقد ثبت أنهم لا يسمون الفاعل المختار نفسا ولا عقلا ولا علة^(١).

رده على أهل الطبائع:

رفض القول القول بأن الجسم يحدث بالطبع لأن الطبع غير معقول، وفند رأيهم بتحليل المقصود «بالطبع» فإذا كان أهل الطبائع يقصدون بالطبع الفاعل المختار، فهذا مما لا يقع الخلاف فيه، أما إذا كانوا يقصدون به معنى موجبا، فلا يخلو، إما أن يكون معدوما، أو موجودا. ولا يجوز أن يكون معدوما لأن المعدوم لاحظ له في الايجاب، وإذا كان موجودا فلا يخلو. إما أن يكون قديما، أو محدثا، ولا يجوز أن يكون محدثا لاحتياجه إلى طبع آخر وسيؤدي هذا إلى تسلسل الطبائع. ولا يجوز أن يكون قديما، لأنه لو كان كذلك للزم قدم العالم لأن المعلول يجب أن لا يتراخى عن العلة، وقد ثبت حدوث العالم^(٢).

رده على أصحاب النجوم:

أرجع أصحاب النجوم، الحوادث إلى تأثيرات الكواكب وهم قد جانبوا الصواب في قولهم هذا، ذلك أن هذه النجوم جمادات لا حياة فيها ولا قدرة، والفاعل المختار لا بد وأن يكون حيا قادرا، والدليل على ذلك: ما نجده في الشمس مثلا: فهي على ما هي عليه من الحرارة لا يصح كونها حية، لأن الحياة إنما تحتاج إلى بنية مخصوصة هي اللحمية والدمية، وهذه غير موجودة فيها.

ثم أن الشمس لو كانت قادرة لوجدنا حدوث الاختلاف في تصرفاتها، كأن تطلع من الشرق تارة ومن الغرب تارة أخرى وما نلاحظه ونعرفه أنه لا اختلاف في حركاتها، بل هي على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة. علاوة على ما أخبرنا به الشرع من أنها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة. وحتى لو سلمنا بأنها قادرة فستكون قادرة بقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام^(٣).

فيما سبق أثبت القاضي حدوث العالم بحدوث الاعراض، وحدث الاجسام، وأثبت أن هذه الحوادث التي هي الاجسام والاكوان وغيرها... مفتقرة في حدوثها إلى محدث ما ولما كان هذا المحدث لا يمكن أن يكون جسما، لأن الجسم لا يصح منه فعل الجسم، لأنه

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢١.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٠.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٢.

يتعذر فعل الجسم على «الجسم» من حيث كان قادرا بقدره، والدليل على ذلك أنه «لولا ذلك لكان قادرا لنفسه أو بالفاعل، وقد بطلا جميعا، لأن في إثباته قادرا لنفسه إثبات كل جزء منه قادرا، لوجوب رجوع صفة النفس إلى الأحاد دون الجمل، وفي إثباته قادرا بالفاعل، ما يقتضى أن لا يكون قادرا في حال البقاء وما يقتضى صحة الفعل بكل جزء منه لأن تأثير الفاعل لا يكون في بعض أجزائه دون بعض، فليس إلا إثباته قادرا بقدره»^(١).

لذا فإن هذا المحدث لا بد وأن يكون مخالفا لجميع المحدثات، فاعل قادر لنفسه، وهذا القادر ليس إلا هو «الله» تعالى، وعلى هذا فإنه يجب - ليحصل تمام العلم بالتوحيد - معرفة:

١ - ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته.

٢ - ما يجب نفيه عنه من الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات.

٣ - أنه واحد في هذه الصفات، فلا أحد يشاركه في مجموعها نفيًا وإثباتًا، ولا في أحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى.

وهذا ما تناوله القاضي في «مبحث الصفات الالهية» وفيما يلي تفصيل هذا المبحث لديه.

المبحث الثاني الصفات الالهية

مقدمة:

قام المعتزلة بوضع عدة محاولات لتفسير الصفات تفسيرًا من شأنه أن يجد حلاً لما قد يبدو من تعارض ظاهري حول ما ورد في القرآن الكريم بين آيات يدل معناها على التنزيه المطلق وآيات يدل ظاهرها على التشبيه بحيث تتجه هذه المحاولات نحو تأييد فكرة التنزيه وتدعيمها في مقابل إلغاء جميع التصورات التشبيهية والتجسيمية، فلقد جاءوا بتفسيرات مختلفة ومتعددة كلها تجمع على هذه الفكرة، وإن كانت قد بدت بينهم اختلافات واضحة حول كيفية هذا التفسير، فقد عرضت المدرسة الواصلية هذه المشكلة ضمن إطار عام

(١) القاضي: المجموع من المحيط بالتكليف، ص ٨٨.

مبسطة لم يأخذ حظاً من العمق أو الوضوح، إذ اقتصر فيها «واصل» على مجرد القول برفض إثبات صفات زائدة من العلم والقدرة والارادة والحياة، لأن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء، ولا قديم إلا الله تعالى.

ولكن اتخذت هذه المشكلة شكلاً آخر بعد «الواصلية» يتسم بالبعد الفلسفي ويتميز بالتمق في بحث المشكلة والبرهنة العقلية على مقدمات المدرسة السابقة.

فقد قدم هؤلاء مباحثهم في الصفات برؤى جديدة وتصورات مختلفة تعبر عن عقليات امتازت بالجرأة، فتخطت حدود المنقول، والتفسير الظاهري إلى الاعتماد على التفسيرات العقلانية، والأدلة البراهنية، والتي كان العامل الأكبر المساعد على وجودها هو ذلك الاحتدام الفكري الذي نشأ نتيجة للالتقاء الحضاري بين تيارات فكرية مختلفة متعارضة، بجميع مصادرها. فبدأت النزعة العقلية المتأثرة بالفكر الفلسفي تظهر بوضوح لدى أبي الهذيل - ومن جاء بعده - فطرح مشكلة الصفات على نحو يحاول فيه أن ينفي التعدد والكثرة الناتج عن إثبات صفات أزلية قائمة بالذات، وأثبت صفاتاً هي عين الذات، فاذا قلنا الله عالم، فعلمه هو هو ونفينا عنه جهلاً، وبهذا تبدو الصفة غير الموصوف في الخارج، ولكننا إذا رجعنا للمفهوم وجدناه مختلفاً فمفهوم الذات يختلف عن مفهوم العلم.

وتتالي بعد ذلك ظهور محاولات ومقالات جديدة في الصفات، فقال النظام: بإثبات ذات واحدة، وأرجع اختلاف الصفات لا لاختلاف في الذات، بل لاختلاف متضادات هذه الصفات.

وقال عباد: «هو عالم قادر، حي، ولا أثبت له علماً ولا قدرة ولا حياة، ولا أثبت سمعاً، ولا أثبت بصراً، وأقول: هو عالم لا يعلم وقادر لا بقدرة، وحي لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر الأسماء التي يسمى بها لا لفعله، ولا لفعل غيره»^(١).

ثم جاءت بعد ذلك محاولات تحررت من استعمال لفظ الصفات واتجهت للتخلص منه باستعمال لفظ آخر كبديل له مثل^(٢): المعاني أو الأحوال.

كمحاولة معمر بالمعاني والذي قال: فاذا قلنا الله عالم فهذا يعني أنه تعالى عالم يعلم وان علمه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غايه... وكذا في سائر الصفات^(٣).

(١) الأشعري: مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢٤٥.

(٢) زهدي جار الله: المعتزلة، ص ٦٧.

(٣) الأشعري: مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢٤٩.

وكذلك أبو هاشم الذي لم يرق له القول: صفات الله لذاته، بحيث إذا قلنا إن الله عالم، قادر، فانه عالم لذاته، قادر لذاته، ومعنى قوله لذاته، أي لا يقتضى كونه عالما، صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالما^(١). فقال: إن صفات الله لما هو عليه في ذاته، فالصفات هي أحوال ثابتة للذات، وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال... فهو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودة، وإنما تعلم الصفة على الذات بمعنى انه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجوده، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات^(٢).

وأما القاضي فيمكن القول بأنه يعتبر الحصيطة الفكرية التي تضمنت نتاج الفكر الاعتزالي إذ انتهت إليه جميع آراء المعتزلة وأفكارهم فاطلع عليها وتناولها دراسة وبحثا وأوسعها تحليلا ونقدا، وكان قد اعتمد في هذه الدراسة وهذا التحليل منهجا عقليا منطقيًا ولا شك أنه قد استفاد كثيرا من هذه الآراء، فقد وجد فيها ما يرتضيه فأخذ به وسار على نهجه، وما لا يرتضيه تصدى له بالمناقشة والتحليل، وقام بتنفيذه وبيان أوجه اعتراضه.

وأما بالنسبة لمشكلة الصفات، فتجدها قد وصلت إلى القاضي بعد أن تطورت ومرت بمراحل عديدة ابتداء بالقول بها عين الذات، ومرورا بنظرية المعاني، وانتهاء بنظرية الأحوال حتى أنه لم يمكن القول: أنه بعد أن وصلت إلى هذه المرحلة لم يطرأ عليها تغيير جذري أو تجديد شامل، لدى من جاء من المعتزلة بعد القاضي. وقد تلقف القاضي نظرية شيخه في الأحوال وسار على نهجه فيها، إلا أنه يلاحظ، أن القاضي وإن كانت نظريته في الصفات لا يبدو عليها طابع الجدة، أو دلائل الابتكار والابداع، بحيث تبدو فقط كنتاج ضم مجموعة من الآراء والخبرات السابقة، إلا أنه يلاحظ أيضا أنه قد وضع نظريته في الصفات، وفق منهج عقلي محدد متميز مكنه من عرض المسألة من جميع جوانبها بوضوح تام، وعرض جميع ما يتعلق بها من قضايا وفق ترابط عقلي محكم. ثم أنه انتهج منهجا جديدا في تقسيمه للصفات وتبويبها، وفي بيان كيفية استحقاق الله تعالى للصفات وبين بالتفصيل ما يجب له تعالى وما يجوز في حقه، وما لا يجوز عليه فيجب نفيه عنه. وذلك على نحو لا نجده عند من سبق من المعتزلة.

وفيما يلي عرض لنظرية الصفات عنده.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٨٢.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أولاً: بيان الطريق إلى معرفة صفات الله تعالى:

كما ثبت أن العلم بذات الله تعالى ليس إلا بالاستدلال على إفعاله، فكذلك صفاته - تعالى - فالعلم بها إنما يكون بالاستدلال واعتمد هذا الاستدلال على شرطين أساسيين هما:

- ١ - كمال العقل وتمامه، إذ لا يصح الاستدلال إلا من كامل العقل.
- ٢ - أن تكون هذه الصفات معقولة من نفس المستدل وغيره، إذ أن إيراد الدلالة على ما لا يعقل لا يصح.

كما أوجب الاعتماد على نوع معين من الترتيب: بحيث يكون العلم بجميع صفاته مرتباً على العلم بأنه قادر، فذلك هو أولى ما يعرف من صفاته وما عداه يترتب عليه لأننا لا نعلمه عالمًا قبل العلم بأنه قادر ولا نعلمه حياً موجوداً إلا بعد العلم بأنه قادر، وكذلك الحال في كونه مدركاً... وذلك يعني أن في صفاته ما لا بد من تقدمه، ومنها ما لا بد من تأخره، فيجب أن يكون وفق هذا الترتيب المخصوص^(١).

فأفعال الله تعالى هي الطريق إلى معرفة صفاته، فالفعل يدل على إثبات ما نشبته لله تعالى ونفي ما تنفيه عنه تعالى وإن كان وجه دلالاته يختلف فتارة:

- أ - يدل بنفسه على الصفة.
- ب - وتارة بواسطة واحدة.
- ج - وتارة بأزيد من ذلك.

فالذي يدل عليه مجرد الفعل هو: كونه قادراً، لأن مجرد الفعل يدل عليه، وكونه عالمًا، لأن كونه منسقاً يدل عليه، وكونه مريداً أو كارهاً فإنه بوقوعه على وجه دون وجه دون وجه يدل على هذه الصفات، وما خرج عن ذلك فبواسطة أو أزيد فإن كونه قادراً يدل على كونه حياً وعلى كونه موجوداً وكونه حياً دليل على كونه مدركاً، ففي هذا تزايد واسطة أخرى^(٢).

وأما فيما يتعلق بالنفي فإن وجوب هذه الصفات يحيل أضدادها من كونه جاهلاً، عاجزاً، ويرجع السبب في نفي الجسمية عنه تعالى لأن في إثباته جسماً إثبات حدوده، وقد دل الفعل على وجوب الوجود له وأنه قديم، وكذلك فيما حل محل الجسمية من شبه الأعراض

(١) القاضي: المجموع من المحيط بالتكليف، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) القاضي: المجموع من المحيط بالتكليف، ص ١٠٦.

وجواز الرؤية، مماشابه ذلك... وكذلك تنفي عنه الحاجة ويثبت عنيا لأن في تجويز الحاجة عليه إخراجا له عن كونه قادرا مختارا وإثباته جسما، وقدمه قد منع من ذلك، وينفي عنه الثاني لأن في تجويز الثاني إخراجا له عن كونه قادرا لنفسه لأنه يوجب صحة ممانعة غيره له وأن يتعذر الفعل عليه من دون منع أو وجه معقول^(١).

وبلاحظ هنا دلالة الفعل على ما يجب نفيه عنه تعالى سواء بواسطة أو بأكثر على ترتيب مخصوص.

ثانيا: تقسيم الصفات على أساس فكرة الاستحقاق:

تعددت تصنيفات القاضي عبد الجبار للصفات وتقسيماته لها، فهو يرى أن الصفات إنما تميز بعضها من بعض بوجه استحقاقها، فإذا كانت إحداها مستحقة على طريقة ووجه تميزت عن غيرها بذلك^(٢). فقد أتى بتقسيم للصفات قائم على أساس استحقاق الصفات، وكيفية هذا الاستحقاق، إلى جانب تقسيم آخر قائم على أساس مشاركة غيره له تعالى في الصفات أو عدم مشاركتها له تعالى. هذا بالإضافة إلى التقسيم الذي نجده لدى معظم الكلاميين، وهو القائم على أساس تصنيف الصفات إلى صفات ذاتية، وإلى صفات فعلية.

١ - استحقاقه تعالى للصفات:

أما فيما يتعلق باستحقاقه تعالى للصفات، فقد بين أن ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي يخالف بها مخالفه، ويوافق موافقه - لو كان له موافق، تعالى عن ذلك وكونه قادرا، عالما، حيا، سمعيا، بصيرا، مدركا للمدركات موجودا، مريدا، كارها، ثم ذكر القاضي، أن أبا هاشم على هذا الرأي، بينما لا يثبت أبو على تلك الصفة الذاتية^(٣).

وهذه الصفة التي يخالف بها مخالفة إنما هي صفة «القدم» فهو تعالى مخالف لغيره، بكونه قديما إذ المخالفة هي أن لا يقوم غيره مقامه فيما يرجع لذاته، وهذا ثابت في الله تعالى، ويدل على ذلك أن هذه المخالفة لا يمكن أن تقع إلا بصفة من صفات الذات، وصفات الذات هي: كونه قادرا، عالما، حيا، موجودا، ولما كانت المخالفة لا تقع بمجرد هذه الصفات فهي إذن تقع بوجوب هذه الصفات كلها بما فيها كونه موجودا، لذا فإنه يجب أن

(١) القاضي: المجموع من المحيط بالتكليف، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) القاضي: المجموع من المحيط، ص ١٠٧.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٩.

تقع المخالفة بوجوب الوجود، أن المرجع في القدم ليس إلا وجوب الوجود.

ثم أنه ذكر أن جميع ما تستحقه الصفات إما أن يكون:

للذات أو لمعنى، أو لا للذات ولا لمعنى فكونه قادرا، وعالما، وحيا، وقديما، وهو لنفسه عند أبي علي وغيره، وعند أبي هاشم أن الصفة الذاتية هي للنفس، أي لما هو عليه في نفسه من كونه حيا، عند وجود المدرك، وأما كونه مريدا، وكارها وما تبع ذلك من الأسماء، والأوصاف من نحو كونه ساخطا راضيا فهو لمعنى كما أن كونه عزيزا أو عظيما ومقتدرا وجبارا وغيرها راجع إلى كونه قادرا^(١).

وثمة تصنيف آخر من حيث تعلق الصات بغيره تعالى، فهذه الصفات إما أن تكون:

أ - ماله متعلق: نحو كونه: قادرا، وعالما، ومدركا، ومريدا، وكارها.
ب - أو مالا متعلق له: نحو كونه: حيا، موجودا، ما يختص به لذاته من الصفة التي تقتضي هذه الصفات.

٢ - كيفية استحقاقه تعالى للصفات:

وقع الخلاف بين فرق المسلمين حول كيفية استحقاق الله تعالى للصفات، وتعددت أقوالهم حول هذا الموضوع، فمنهم من يرى أن الله - تعالى - يستحق هذه الصفات لمعان إما تكون محدثة أو قديمة:

أ - فيري «هشام بن الحكم»: في صفات الله، أنها معان محدثة وليست بأشياء أو اجسام^(٢)، وترى الكرامية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان محدثة، فالصفات عندها حالة بالذات^(٣).

ب - وترى الكلابية: أن الصفات يستحقها تعالى لمعان أزلية وأرادوا بالأزلي «القديم» إلا أنهم تحرروا من استعمال لفظ «القدم» واقتصروا على القول بأنها «أزلية»^(٤).

ج - والأشعرية: ذهبوا إلى أن الصفات يستحقها تعالى لمعان وصفوها بأنها قديمة ولم يتحرروا من استعمال هذا اللفظ^(٥)، وهذه المعاني القديمة الأزلية قائمة بذاته - تعالى -

(١) القاضي: المجموع من المحيط بالتكليف، ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٥٠، وأيضا القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.

(٣) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٩-١١٠، وأيضا: الأسفرايني: التبصير في الدين، ص ١١٢-١١٣.

(٤) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.

(٥) المرجع السابق بنفس الصفحة.

وليست هي ذاته ولا غير ذاته.

د - والماتريدية: أثبتوا لله تعالى صفات قديمة معه دون تفصيل.

هـ - وذهب سليمان بن جرير، وغيره من الصفاتية: إلى أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان محدثه لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم^(١).

و - أما المعتزلة:

فيذهب أبو علي الجبائي: إلى أنه تعالى يستحق الصفات لذاته، بمعنى أنه ليس هناك مفهوم نتوهمه من وراء إطلاق هذه الصفات على الله تعالى، ويذهب القاضي إلى أن اللفظ، «لذاته» هو ما كان يقصد إليه أبو الهذيل العلاف بقوله: «إن الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدره هي هو...»^(٢) ولكن «لم تتلخص له العبارة»^(٣).

وأما أبو هاشم:

فإنه رفض القول أن الله يستحق الصفات لذاته، ورأي أن الله تعالى يستحق الصفات لما هو عليه في ذاته، أي أنه يعني بذلك وجود صفة، وراء الذات، وهنا يطل أبو هاشم بنظريته في الأحوال معبرا عن وجه استحقاقه تعالى للصفات: فالله تعالى يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته أي أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، والأحوال هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات^(٤).

ولما تعين بالضرورة إثبات الأحوال، أصبح كون العالم عالما حال، هي صفة وراء كونه ذاتا، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات وكذلك كونه قادرا، حيا... وكذلك أثبت أبو هاشم للباري تعالى حالة أخرى، أوجبت تلك الأحوال.

وأما القاضي عبد الجبار:

فإنه في وجه استحقاق الصفات وكيفيةها، كان يرفض القول: بأنه تعالى يستحقها لمعان، واستدل على ذلك بالدليل الآتي:

«إنه تعالى لو كان عالما بعلم، لكان لا يخلو، إما أن يكون معلوما أو لا يكون معلوما. فإن

(١) المرجع السابق بنفس الصفحة.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٤٥.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ ص ٨٢ - نهاية الأقدام: ص ١٣٣.

لم يكن معلوماً لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات. وإن كان معلوماً فلا يخلو، إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. لا يجوز أن يكون معدوماً. وإن كان موجوداً، فلا يخلو، إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته^(١).

وكذلك القول في صفة «القدرة» لا يصح القول بأنه تعالى قادر بقدرة لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل، أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلاً للأعراض وذلك لا يجوز.

وأيضاً لا يقال إنه تعالى حي ب حياة: لأنه لو كان حياً ب حياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك، محال^(٢).

لقد رفض إذن القول بأنه تعالى يستحق الصفات لمعان سواء كانت هذه المعاني معدومة، أو محدثة، أو قديمة فإنه لا يجوز استحقاقه تعالى لها.

لا يجوز استحقاقه تعالى للصفات لمعان معدومه:

وقد استدل على ذلك بالقول: بأنه تعالى، لا يجوز أن يكون عالماً بعلم معدوم، إذ لو جاز أن يكون كذلك لكان من الجائز في أحدنا أن يكون عالماً بعلم معدوم، ومعلوم خلاف هذا. ويفسر القاضي ذلك على النحو التالي:

إن في العدم جهلاً كما أن فيه علماً فلو جاز أن يكون الله تعالى عالماً بعلم معدوم لجاز أن يكون جاهلاً بجهل معدوم وذلك يؤدي إلى أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به دفعة واحدة وهذا محال.

ويمكن تطبيق نفس القول على كونه - تعالى - مريداً، وكارها فيقال: إن في العدم كراهة كما أن فيه إرادة، فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً للشيء كارهاً له دفعة واحدة، وهذا محال.

وإذا كان قد أمكن الاستدلال بالطريقة السابقة في كونه عالماً، مريداً، كارهاً، إلا أن هذه

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٠٠-٢٠١.

الطريقة غير مُجد إتباعها في «القدرة» و«الحياة»، فلا يمكن القول: إن في العدم عجزا كما أن فيه قدرة، ولا أن في العدم موتا كما أن فيه حياة، لأن الموت، والعجز ليسا بمعنىين، فعلى هذا فإنه يجب اتباع طريقة أخرى فيقال:

إن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضربا من الاستعمال، وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربا من الاستعمال، وذلك يترتب على وجودها في محل^(١).

- لا يجوز استحقاقه تعالى الصفات لمعان محدثه:

لأن «المحدث» لا بد له من محدث، فلا يخلو أن يكون محدث هذه المعاني نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة. لا يجوز أن يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة، لأن القادر بالقدرة، لا يصح منه إيجاد هذه المعاني. وأما العلم وإن صح منه إيجادها فإنما يصح منه إيجاد نفسه لا لغيره، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد، والاعتماد مما لاحظ له في توليد العلم، لأنه لو صح ذلك، لوجب في الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم، ومعلوم خلافه. ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى، لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني أدى إلى أن يقف كل واحد منهما على الآخر فلا يحصلان وذلك محال^(٢).

ثم انه بعد أن أورد هذا الدليل قام بتطبيقه على صفات: القدرة، والحياة، والوجود، والعلم.

- صفة القدرة:

لو كان الله تعالى قادرا بقدرته محدثه، والمحدث لا بد له من محدث، لكان لا يخلو، إما أن يكون نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة ولا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة، لأنه لا يصح منهم إيجاد القدرة، ولأن وجود القادرين بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى، ولو ترتبت قدرة القديم تعالى على قدرتنا لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولو كان محدثها نفس القديم تعالى لوجب أن يكون قادرا قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه إيجادها، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة، فيترتب كل واحد منهما على الآخر^(٣).

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٥-١٨٦.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمس، ص ١٨٦.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٨٧.

- صفة الحياة:

لو كان - تعالى - حي بحياة محدثة، والمحدث لا بد له من محدث، لكان ذلك المحدث لا يخلو، إما أن يكون نفس القديم تعالى أو غيره، من القادرين بالقدرة، ولا يجوز أن يكون غيره - تعالى - من القادرين بالقدرة لأن هؤلاء لا يصح منهم إيجاد الحياة، إذ لو صح ذلك لكان في إمكان القادر بالقدرة أن يتخذ لنفسه ماشاء من العبيد والأولاد... ومعلوم خلافه. ثم أن كوننا أحياء يترتب على كونه تعالى حيا، فوجب أن لا يحصلان ولا واحد منهما، وإذا كان محدثها القديم تعالى، وجب أن يترتب كونه حيا على كونه قادرا، مع أن من حق كونه قادرا أن يترتب عليه.

- صفة الوجود:

والكلام فيها لا يختلف عن الكلام فيما سبق.

- صفة العلم:

لو كان تعالى عالم بعلم محدث، والمحدث لا بد له من محدث لكان لا يخلو، إما أن يكون نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة، ولا يجوز أن يكون نفس القديم تعالى لأنه لا بد من أن يكون عالما قبل وجود هذا العلم حتى يصح منه إيجاده، وهذا يقتضى أن يقف كونه عالما على وجود هذا العلم من قبله، ووجود العلم من قبله على كونه عالما، فلا يحصل أحد منهما^(١).

- لا يجوز استحقاقه تعالى الصفات لمعان قديمة:

ولقد جاء بدلالة على هذا القول مبنية على أصول ثلاثة هي:

- إنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديما:

لما كانت هذه المخالفة ليست هي إلا أن لا ينوب غيره منابه فيما يرجع إلى ذاته، وهذا المعنى ثابت في الله تعالى، فلا يخلو، إما أن يكون لمجرد كونه ذاتا، أو لصفة من الصفات. لا يجوز أن تكون المخالفة واقعة بكونه ذاتا فقط، لأن غيره من الذوات يشاركه في ذلك. وإن كان بصفة من صفاته، فلا يخلو، إما أن يكون بصفات الأفعال، والمعاني نحو كونه محسنا ومتفضلا ورازقا ومريدا وكارها، أو بصفة مستحقه للذات. ولا يجوز أن تقع المخالفة بصفات الأفعال، لأن المخالفة كانت ثابتة فيما لم يزل ولا هذه الصفات. فلم يبق إلا أن تقع بصفة من صفات الذات. وصفات الذات، كونه قادرا عالما، حيا، موجودا، ثم لا يخلو، إما أن تقع المخالفة بمجرد هذه الصفات أو بوجوبها، ولا يجوز أن تقع بمجردا لأن أحدنا يشارك

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٧-١٨٨.

القديم في مجرد هذه الصفات، فليس إلا أن تقع بوجوبها ثم لا يخلو، إما أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات، أو بوجوب كل واحدة منها. لا يمكن أن يقال إنها تقع بوجوب كل واحدة من هذه الصفات ومن جملتها كونه موجودا، فيجب أن تقع المخالفة بوجوبه، وفي ذلك ما نريده لأن المرجع بالقدم ليس إلا وجوب الوجود»^(١).

- أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق، بها تقع المماثلة عند الاتفاق.

ويدل على ذلك: أن السواد لما خالف مخالفه بكونه سوادا عند الافتراق، مائل مماثله بتلك الصفة عند الاتفاق، يبين ذلك أنه لما خالف السواد البياض بكونه سوادا، مائل السواد بهذه الصفة^(٢).

- الاشتراك في صفة الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات:

ذلك لأنه لو لم يجب لكان لا يمتنع أن تشترك ذاتان في صفة ذاتية وتفترقان في صفة أخرى ذاتية، فيكونان من حيث اشتراكهما في إحدى الصفات مثلين، ومن حيث افتراقهما في إحدى الصفتين مختلفين، وذلك يوجب لو قدر طرؤ الضد عليهما لبقائهما من وجه ولانفائهما من وجه آخر، وذلك محال^(٣).

وعلى هذا فإن القديم تعالى لا يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لأنه تعالى لو استحقها لمعان قديمة، لوجب أن تكون مثلا له تعالى، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالما قادرا لذاته، وجب أن تكون هذه المعاني أيضا قادرة عالمة، وذلك محال، وأن تكون هذه المعاني أيضا قادرة عالمة، وذلك محال، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا^(٤).

فيما سبق تبين لنا أ القاضي إنما قام بتقسيم الصفات تقسيما قائما على أساس كيفية استحقاق الله تعالى لها، كما برهن على أنه تعالى لا يستحق هذه الصفات لمعان قديمة أو محدثة أو معدومة.

ولكنه لم يكتف بهذا التقسيم، بل لقد أشار إلى نوع آخر من التقسيم، وهو القائم على أساس مشاركة غيره له تعالى في الصفات أو عدم المشاركة... وقد جاء تقسيمه على هذا النحو:

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٧.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١١٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٧.

١ - إن من الصفات ما يختص به تعالى، فلا وجه لمشاركة غيره فيها، من نحو: كونه، قديماً، غنياً.

٢ - ومن الصفات، ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها نحو كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، فهذه الصفات تشاركه فيها الموجودات الحادثة إلا أن وجه الاستحقاق هنا مختلف، فالله تعالى يستحقها باستحقاق أزلي أبدي، أي لما هو عليه في ذاته، والموجودات الحادثة تستحقها لمعان محدثة.

٣ - ثم أن من الصفات ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي وجه الاستحقاق، وذلك نحو: كونه مدركاً، وكارهاً، فإن القديم تعالى مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكذلك في الواحد منا، وكذلك فهو تعالى، مرید كاره، بالارادة والكراهة، وكذلك الواحد منا، إلا أن الفرق يتمثل في أن القديم - تعالى - حي لذاته، وليس بالاحتياج إلى حاسة من الحواس، ومرید وكاره بارداة، وكراهة موجودتين لا في محل، والواحد منا، مرید وكاره لمعنيين محدثين في قلبه^(١).

ثالثاً: تقسيم آخر للصفات على أساس تقسيمها إلى صفات ذات وصفات أفعال:

وثمة نمط آخر لتصنيف الصفات نجده عند القاضي عبد الجبار - بل وعند معظم المتكلمين - وهو يتمثل في تقسيم الصفات إلى:
صفات الذات وصفات الأفعال.

وقد سبقت الإشارة إلى بحثهم في هذا الموضوع وإلى الخلاف القائم بينهم حول ما يمكن إدراجه تحت كل منهما وسنعرض هنا لرأي القاضي في هذا التقسيم.

١ - صفات الذات:

اتفق القاضي عبد الجبار مع شيخه أبي هاشم فيما يتعلق بصفات الذات مع بعض الفوارق الضئيلة، فلقد كان أهم ما يميز رأي أبي هاشم في الصفات هو قوله بنظرية الأحوال التي يمكن اعتبارها محاولة جادة في العمل علي اتخاذ موقف متوسط من شأنه التوفيق بين موقفين متعارضين هما: الموقف المثبت للصفات، والموقف المعتزلي الذي رفض الأخذ بالظاهر ولجأ إلى تفسير الصفات تفسيرات وان كانت مختلفة إلا أن جميعها يؤدي إلى نفي صفات زائدة على الذات حتى لا يؤدي ذلك التعدد والكثرة في الذات الالهية،

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢١.

وتتلخص هذه النظرية في أنها عبارة عن: تفسير للعلاقة بين الذات الالهية وصفاتها^(١) قائم على أساس استحقاق الله تعالى الصفات لما هو في ذاته، فاذا قلنا الله عالم فهذا يعني أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا، وكذلك القول في باقي الصفات، وهذه الأحوال لا معلومة ولا مجهولة، ولا موجودة، ولا معدومة، لا قديمة، ولا محدثة. لا تعرف على حياها بل مع الذات. وتقف وراء الأحوال حال أخرى، هي الصفة الذاتية أو الأخص، تقتضي سائر الأحوال بمعنى أن الله تعالى يختص بصفة أو حال ذاتية، بها يمتاز ويختلف عن غيره من الذوات والمحدثات، إذ لا بد في المخالفة أن يثبت لأحد المختلفين مالا يثبت للآخر أصلا، ولما كانت قد وقعت المشاركة في كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا، فلا بد من أن يكون المخالف لغيره مخالفا بصفة ليست إلا له، واستحقاقه لهذه الصفة يكون على وجه لا يستحقه سواه على ذلك، وليس يتم هذا إلا باثبات صفة ذاتية ليست إلا له تعالى، ولو أدرك لما أدرك إلا عليها^(٢) (*).

وقبل أن تنتقل إلى رأي القاضي في نظرية الأحوال، وفي صفات الذات بشكل عام. تجدر بنا الإشارة إلى أن رأي أبي هاشم في الأحوال قد اصطدم برود فعل مختلفة، فكان موضع جدل وبحث كبير، فواجه استحسانا وقبولا لدى بعض المعتزلة، كما واجه رفضا واستكارا لدى البعض الآخر. فقد رفضه كل من: أبو الحسين البصري، والملاحمي، وصاعد، وكان أبو علي الجبائي من أشد المعارضين لهذه النظرية، فحاول إبطالها ونفيها^(٣). وكذلك رفضها من غير المعتزلة: الأشاعرة فقد عملوا على إبطالها وإلزام مثبتيتها لإلزامات شتى^(٤).

واتفق مع أبي هاشم كل من: القاضي عبد الجبار وأصحابه وكبار الزيدية كالإمام

(١) إن قضية العلاقة بين الذات الالهية وصفاتها، تشكل موضعا رئيسيا وهاما من موضوعات علم الكلام، وقد حظيت باهتمام المعتزلة الذين تناولوها بالدراسة والبحث، وخصوصا مدرسة البصرة المعتزلة إذ دخلت على أيديهم مرحلة جديدة تمتاز بالبعد الفلسفي والبحث العميق الذي يعتمد اعتمادا كبيرا على تحديد المفاهيم والتمييز بينها ويتبلور ذلك ويظهر بوضوح على أيدي الجبائين والقاضي عبد الجبار.

(٢) القاضي: المحيط بالتكليف، ص ١٥٦.

(*) أثبت أبو هاشم صفة ذاتية لله تعالى لو أدرك لما أدرك إلا عليها وتطرق لهذه الفكرة ولكن بشكل مختلف «ضرار» - وقال بماهية لله لا يعلمها إلا هو، وهنا يتضح وجه الخلاف بين أبي هاشم وضرار، إذ الحال أو الصفة الذاتية عند أبي هاشم يدرك الله تعالى عليها، بينما هي عند ضرار لا يدركها سواه تعالى.

انظر: القاضي، المحيط بالتكليف، ص ١٥٧-١٥٨.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٨٢.

(٤) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص ١٢٩.

القاسم ابن ابراهيم والمحلي والقرشي، والامام المنصور بالله، كما تأثر بها بعض الأشاعرة^(١) كالباقلائي الذي أثبت الأحوال - مخالفاً بذلك الأشاعرة - وان كان قد اختلف مع أبي هاشم في تفسير نظرية الأحوال، ذلك ان هذه النظرية تتسق مع القول بشيئية المعدوم أو بالأحرى المعلوم بصدد تعلقها بذات الله وصفاته، فأنكر الباقلائي أن تكون دلالة الفعل على أن فاعله قادر دلالة على حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر لأنه يجب أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم إذ يستحيل ان تكون معدومة وإلا لم توجب حكماً^(٢).

(١) لقد قال بالأحوال: «الجويني» من الأشاعرة واستدل على ثبوتها بالتحيز للجوهر، وقال: الحال صفة لموجود غير متصقة بالوجود ولا بالعدم وقسمها إلى:

١ - ما يثبت معللاً بالذات ككل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها نحو كون الحي حياً، وكون القادر قادراً، وكل معنى قام بمحل فهو يوجب له حالاً.

٢ - وما يثبت غير معلل بها: ككل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات مثل تحيز الجوهر فإنه زائد على وجوده. أي أنه قسم الحال إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل.

انظر: الجويني: الارشاد، ص ٨٠.

(٢) الباقلائي: التمهيد، ص ١٥٤، وأيضا: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج ١، ص ٨٢.

تفصيل صفات الذات عند القاضي عبدالجبار

- الصفة الذاتية أو «الأخص»:

لقد أيد القاضي عبدالجبار أبا هاشم في قوله بالصفة الذاتية أو الأخص، وقال أيضا بوجود هذه الصفة مبينا أن السبب في ذلك هو:

١- انه من الضروري أن يظهر الخلاف واضحا بين القديم تعالى وغيره من الحوادث ولا يمكن أن يظهر هذا التمايز واضحا وهذا الاختلاف إلا بهذه الصفة الذاتية أو الأخص.

٢- ولأن وجوب إثبات صفة زائدة على الأحوال الأربعة وهي كونه، قادرا، عالما، حيا، موجودا، هي التي توجب الأحوال لله تعالى (١). فحجة القاضي تقوم على أن الصفة الأخص حال لله - تعالى - كباقي الأحوال، تثبت بدلالة وحكم، أما حكمها: فوجوب هذه الصفات عنها.

وأما دلالتها : فكون الصفات الأربع واجبة لله تعالى دون غيره، وهذا ينبىء عن اختصاصه بهذه الصفة (٢).

وعلى هذا فإن الصفات الذاتية عند القاضي عبدالجبار هي : كونه قادرا، عالما حيا، موجودا مضافا إليها الصفة «الذاتية» أو «الأخص» والتي تجب له في كل حال، أما كونه مدركا فلكونه حيا بشرط وجود المدرك وكونه مريدا وكارها بالادارة والكراهة المحدثين الموجودتين لافي محل.

فالصفة الأخص هي صفة الذات الحقيقية لدى القاضي ولما كانت الصفات الأربع الأخرى مقتضاة عنها، فإنه يمكن على هذا الأساس اعتبار عدد الصفات الذاتية خمسا لدى القاضي عبدالجبار (٣).

(١) انظر د. عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف : ص ١٩٧ .

(٢) انظر د. عبدالستار الراوى : العقل والحرية : ص ٢٥٨ .

(٣) مال البعض الى القول بأن الصفات الذاتية لدى القاضي ثلاث هي :

(العلم والقدرة والادراك). انظر : الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ ص ٨٩ .

وأيضا : زهدى جار الله : المعتزلة : ص ٦٧ .

يرى المتكلمون سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو ماتريدية أن الله تعالى قادر معنى أنه إن شاء فعل، وإن شاء ترك، أي أنه تعالى، إذ أراد الفعل وقصد إليه فعله، وإن لم يرد، وأراد تركه تركه، فهو تعالى مختار في أفعاله. وقد وقع الخلاف بينهم وبين الفلاسفة، الذين ذهبوا إلى إنكار صفة القدرة وقالوا: إن الله تعالى يلزم عنه الفعل لذاته، وهذا يعني أنه لا يتمكن من الترك (١). فالاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة ليس في أن الله تعالى قادر أو غير قادر، بل هو زيادة القدرة أو عدم زيادتها. فقد فسر المعتزلة صفة القدرة تفسيرات مختلفة وأكثرهم على أنه تعالى قادر بنفسه لا بقدرة. فقال أبو الهذيل: إنه تعالى قادر بقدرة هي هو. وقال النظام: معني قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه. وقال عباد: لا ثبت له قدرة وأقول قادر لا بقدرة (٢).

وذهب الأشاعرة والماتريدية إلى تفسير القدرة وتعريفها بأنها: «صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها» (٣).

وأشار الغزالي إلى أن القدرة: «عبارة عن الصفة التي يتهيا بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل» (٤). وذكر الأبيجى: «أنها صفة تؤثر وفق الإرادة» (٥). واستدلوا - الأشاعرة - على أن الله تعالى قادر، باتقان الفعل ممثلاً في العالم وإحكامه وترتيبه وقد صاغ «الغزالي» دليلاً على ذلك بشكل قياسى على النحو التالي: «كل فعل محكم فهو صادر عن قادر والعالم فعل محكم، فهو إذن صادر من فاعل قادر» (٦).

وأما حكم هذه الصفة: فهو: أنها عامة تشمل كل المقدورات وتتعلق بجميع الممكنات، بمعنى أن كل الممكنات واقعة بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواه في شئ منها، فلا يوجد ممكن بغير قدرته.

ولقد كان هذا الحكم - أي عموم القدرة وشمولها لجميع الممكنات موضع خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، بل وبين المعتزلة أنفسهم، فمن المعتزلة من يرى أن الله تعالى لا يقدر

(١) محمد الحسيني الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام: ص ٥٢.

(٢) مقالات الإسلاميين: ج ١ ص ٢٤٦.

(٣) التفتازاني: (سعد الدين: شرح العقائد النفسية: ص ٧٥).

(٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٥٤.

(٥) الأبيجى: المواقف: ص ١٥٠.

(٦) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٦٣.

على فعل القبيح لأنه مع العلم به سفه، ودونه جهل وكلاهما نقص (١).

ومنهم من يرى - أبو القاسم البخلى وأصحابه - أنه تعالى لا يقدر على مثل فعل هذا العبد، لأنه إما طاعة أو معصية أو سفه (٢).

وذكر الجبائية منهم : أنه تعالى لا يقدر على عين فعل العبد، واستدل على ذلك بدليل التمانع، وهو أنه لو أراد الله تعالى، فعلا وأراد العبد عدمه، لزم إحدى أمور ثلاث :

- ١- إما وقوعهما، وفي هذا اجتماع النقيضين.
- ٢- أو عدم وقوعهما وفيه ارتفاع النقيضين.
- ٣- أو وقوع أحدهما، فليزم عجز الآخر مع افتراضه قادرا (٣).

فخلاف المعتزلة حول شمول القدرة وتعلقها بجميع الممكنات يمكن حصره في المسائل الآتية:

هل يقدر الله تعالى على نفس أفعال العباد؟ أي أنه يقدر على جنس ما أقدر عليه عباده أم لا؟ وهل هو تعالى يقدر على فعل القبيح من ظلم وغيره» .. أم لا؟.

لقد كانت تلك لمحة سريعة عن مفهوم القدرة وحكمها بين المتكلمين وسنعرض بعد ذلك لرأي القاضي عبدالجبار في هذا الصفة، حيث يرى:

أن القديم - عزوجل - يوصف أنه قادر، ومعنى ذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال، وقد عرف «القادر» بأنه هو : الذي يصح منه الفعل ويستحيل المنع عليه ولا يصح في حد «القادر» أن يقال : له قدرة - مخالفا للصفاتيه - لأن العلم بأنه قادر يسبق العلم بالقدرة ومن حق الحد أن يحيط بالمحدود، فلا يخرج عنه ما هو منه كما لا يدخل فيه ما ليس منه، كما أن القادر بالقدرة إنما تنتهى مقدراته، وأيضا القادر بالقدرة لا يكون إلا جسما (٤). ثم أنه رد علي من يقول : إنه لا يوصف بأنه قادر فيما لم يزل لأن الفعل يستحيل وجوده فيما لم يزل، بأنه لما قد تبين لنا أن الفعل يصح منه متى صح أن نقول إنه قادر فيما

(١) الإيجي : المواظف : ص ٢٨٤ .

(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٨٥ .

(٤) أفرد القاضي في المغنى في الجزء الرابع فصلا برهن فيه على أن القادر بالقدرة تنتهى مقدراته، وقصلا آخر برهن فيه أيضا على أن القادر بالقدرة لا يكون إلا جسما: انظر المغنى : ج ٤ : ص ٢٧٨ - ص ٢٢٩ .

لم يزل على إيجاد الأفعال الآن، لأن لما له يختص به في ذاته يصح منه الآن وفي سائر الأحوال إيجاد الفعل.

فصحة الفعل من جهته في كل حال يقتضيه ما هو عليه فيما لم يزل، فيجب وصفه بأنه قادر فيما لم يزل كما يجب وصفه بأنه قادر الآن، وبعبارة أخرى يصفه بأنه تعالى قادر فيما لم يزل ولا يزال لأنه استحق هذه الصفة لالعة متجددة^(١)، بل لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال^(٢).

وأما من جهة وصفه تعالى بأنه قادر، والواحد منا أيضا بأنه قادر فان هذا لا يعني التشبيه، لأنه تعالى يوصف بذلك لنفسه والواحد منا لعة^(٣). ذلك أن القادر لنفسه إنما يتميز عن القادر بالقدرة لاختصاص كل منهما بأحكام يجب أن تثبت له.

١- فالقادر لنفسه لا بد له من أحكام تثبت كونه قادرا مطلقا وهي:

أ- صحة أحداث الأفعال وترتيبها إذا كان عالما، وإيقاعها على وجه دون وجه إذا كان مريدا وكارها^(٤)..

ب- أن يصح منه الاختراع.

ج- أن يستحيل المنع عليه، «لأنه إذا صح كونه قادرا لنفسه، وقادرا على ما يبتاهي لم يتصور وقوع المنع فيه، بل يجب في كل ما يقدر عليه صحة ظهوره بالفعل، وبيان ذلك هو أن المنع لا يقع إلا بكثرة الأفعال فيكون الفعل الذي يفعله المانع أكبر مما يفعله الممنوع، وعلى هذا يتصور في المتساوي المقدورات منع أحدهما صاحبه، وفي القادرين لأنفسهما أن يمنع كل واحد منهما صاحبه، لأنه لا قدر الا واحدهما يقدر على الزيادة فيه وكذلك صاحبه، فكيف يصير أحدهما ممنوعا والآخر مانعا، وبهذا يتوصل الى نفي ثان قادر لنفسه، الا أنه يؤدي الى أن يتعذر الفعل من دون منع أو وجه معقول، ويؤدي إلى رفع ما قد عرفنا من صحة أن يمنع أحد القادرين الآخر^(٥).

٢- أن لا تنتاهى مقدراته، وأن يكون قادرا على جميع أجناس المقدورات:

فأما عدم تناهى مقدراته: فقد برهن القاضي على أن القادر لنفسه لا تنتاهى مقدراته من الجنس الواحد في الوقت الواحد، في المحل الواحد، ويجب أن تشمل قدرته

(١) القاضي: المغنى: ج ٥: ص ٢٠٤ - ٢٠٥، وأيضا المغنى ج ٤: ص ٢٢١.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٥٥.

(٣) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١١٤ - ١١٥.

(٤) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١١٧ - ١١٨.

جميع المقدورات حتى لا يشار إلى مقدرها الا ويصح كونه قادرا على أكثر منه، فلا يختص في كونه قادرا بأن يقدر على قدر دون قدر، فيكون تعلقه بما يتعلق به من المقدورات لا يجب ان يكون بحسب تعلق أمر آخر بتمامه مقدره، فلا شيء يوجب كون مقدراته محصوره، وعلى هذا وجب كونه قادرا على ما لانهاية له من المقدورات (١).

وأما قدرته على جميع اجناس القدورات فان ما يدل عليها، هو: أن اجناس المقدورات لانخلو، إما أن تكون داخلة تحت مقدرنا، أو غير داخلة تحت مقدرنا. فان لم تكن داخلة تحت مقدرنا، وجب اختصاص القديم تعالى بها، والا خرجت عن كونها مقدره، وان دخلت تحت مقدرنا فإله تعالى بأن يكون عليها أولى لأن حاله تعالى في القدرة على الاجناس ان لم يزد على حالنا لم ينفصل عنه (٢).

٢- وأما القادر بقدرة فالأحكام التي تثبت له هي :

أ- أن مقدراته محصورة لأنها لا يصح أن تتعلق بما لانهاية له من الجنس الواحد في المحل الواحد، بل هي تتعلق ببعض قدر دون البعض، ثم أن القادر بالقدرة، يدل على تنامي مقدراته : أنه يتعذر عليه حمل الأجسام العظيمة، ويدل عليه أيضا تذبذب قدرته بين الضعف والقوة (٣).

ب- أن القادر بقدرة لا يكون إلا جسما : وقد برهن القاضي على ذلك بالدليل الآتي : أن القدرة لا يصح أن يفعل بها لكونها قدرة الا وهي في محل، ليتبدأ بها الفعل في محلها، لأنها لو لم توجد في محل لاختص القديم - عزوجل - بكونه قادرا بها لوجودها على الوجه الذي توجد إرادته عليه، ثم انها إذا وجدت في محل فيجب أن تختص بكونها قدرة لذلك المحل، وانها لا تصح أن تكون قدرة لغيره مع كونها قدرة له، لما يؤدي إليه من الفساد، فاذا صح ذلك، ثبت أن المتناهي المقدر يجب كونه جسما محدثا، وأن الثبات ثان مع الله، إذا أدى إلى ذلك وجب فساد (٤).

(١) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ٧٧ .

(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة : ص ١٥٦ .

(٣) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٤) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ٢٨٠ .

العلم بالله تعالى قادرا :

لقد قدم «القاضي» صفة القدرة على غيرها من الصفات، وجعل العلم بجميع صفاته مرتبا على العلم بأنه قادر لأن أول ما يعرف من صفات القديم - عزوجل - استدلالا إنما هو كونه قادرا، والدلالة المعتمدة هنا هي نفس الدلالة المعتمدة في حدوث العالم، وتدل على هذه الصفة مباشرة من غير واسطة، مما يميزها عن باقي الصفات التي تحتاج في الدلالة عليها إلى واسطة أو أكثر (١).

وقد صاغ برهانه على أنه تعالى قادرا على النحو الآتي : إنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا. ويدل على صحة ذلك - أي أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا - باستخدام قياس الغائب على الشاهد، حيث نجد في الشاهد أن الفعل قد يصح من البعض، وقد يتعذر على البعض الآخر، كما هو الحال مثلا في المريض المدنف.

ومن صح منه الفعل لابد وأن يفارق من تعذر عليه الفعل ويتميز عنه، وليس ذلك إلا بصفة هي كونه قادرا (٢).

ولما أثبت كونه تعالى قادرا هو أول ما يعرف من صفاته استدلالا، اشترط في هذه الصفة أن تكون معقولة ليصح إثباتها إلى الله تعالى، لأن إيراد الدلالة على إثبات الشيء فرع كونه معقولا في نفسه. ولذا فإن المجبره لم تستطع اثبات الله تعالى قادرا لأنهم لما جعلوا أفعال العباد مخلوقة فيهم من قبل الله تعالى، لم يتسن لهم طريق العلم بأنفسهم «قادرين»، أي أن هذه الصفة غير معقولة في أنفسهم، فلا يمكنهم بناء على هذا إثباته تعالى قادرا (٣).

- العلم :

العلم هو معرفة المعلوم علي ما هو به وينقسم إلى قديم وحادث، أما العلم القديم فهو صفة للباري تعالى، وهو قائم بذات الله - تعالى - ويتعلق بما لا يتأهى من المعلومات، ولا يوصف بأنه ضروريا أو كسبيا (٤). ويمكن القول بأن علم الله - تعالى - هو : انكشاف الواجبات والمستحيالات والجائزات له - تعالى - انكشافا بحيث يعلم الواجب واجبا، والمستحيل مستحيلا، والجائز جائزا، وعلى وجه العموم، فهو علم بكل شيء وبكل ما يمكن

(١) القاضي : المحيط بالتكليف : ص ١١٠ ، شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ .

(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة : ص ١٥١ .

(٣) القاضي : المحيط بالتكليف : ص ١١٠ .

(٤) الجويني : الارشاد : ص ١٢ - ١٣ .

أن يعلم ويخبر عنه سواء كان كلياً أو جزئياً، ولقد أجمع الفلاسفة والمتكلمون على أن الله تعالى عالم، إلا أن الخلاف إنما وقع في إثباته وتغييره، وفي علاقته بالجزئيات وفي كيفية استحقاقه تعالى للصفة.

أما الفلاسفة فإنهم اختلفوا عن المتكلمين في بيان كيفية استحقاقه تعالى لصفة العلم ونوعية معلوماته، فذهبوا : إلى أنه تعالى، عالم بذاته فقط، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده، أي لاصورة لها عنده على التفصيل والاجمال، وذهب قوم منهم إلى أنه يعلم الكلّيات دون الجزئيات (١). فالفلاسفة على هذا لا يوجبون إلا علماً كلياً لأن ما علم بماهيته أو بعلة يعلم كلياً (٢)، أي أنهم أنكروا الجزئيات، وهم بقولهم : بأنه تعالى يؤثر في وجود العالم على سبيل الوجوب، فإنهم ينفون كونه تعالى فاعلاً مختاراً، لأن الفاعل المختار هو الذي يسبق فعله قصده.

وقد أبطل «الرازي» القول بالموجب بالذات من عدة وجوه (٣). واستدل الفلاسفة على العلم : بأنه تعالى موجود مجرد، بمعنى أنه «عقل» (٤) فهو عاقل لذاته، وإذا عقل ذاته، عقل ماسواه، وإنما يعقل ذاته، لأن العقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد، وهو حاصل في شأنه - تعالى - أي بمعنى أنه يعلم الأشياء الجزئية على نحو كلي أي عن طريق العلم بقوانينها العامة، وهو يعلم هذه القوانين لأنها علتها والعلم بالعله يوجب العلم بالمعلول، فإذا علم ذاته علم هذه القوانين (٥).

أما المتكلمون : فاختلفوا : أيضاً فيما بينهم على كيفية استحقاق الله تعالى لكونه عالماً، بحيث نجد منهم :

من أثبت لله تعالى صفة زائدة على الذات مغايرة لها هي العلم وهو لاء منهم من قال بها حادثة : كالجهم وهشام بن الحكم اللذين يذهبان إلى إثبات علوم حادثة للرب تعالى بعدد المعلومات التي تجددت وكلها لا في محل، ولا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق، أفيبقى علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد، غير

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام : ص ٢١٥ .

(٢) الايجي : المواقف : ص ٢٨٧ .

(٣) انظر : الرازي : معالم أصول الدين : ص ٤٧ - ٥٠ .

(٤) يستخدم الفلاسفة لفظ (عقل وعاقل) في الدلالة على «العلم والعالم» في حين يستخدم المتكلمون ماورد في الشرع من أنه تعالى «عالم».

(٥) انظر : الايجي : المواقف : ص ٢٨٦ .

العلم بأنه قد وجد، وأن لم يبق فقد تغير والتغير مخلوق، ليس بقديم (١).

ومنهم من قال بها قديمة : كالأشعرية والماتريدية، حيث يعتبر الأشاعرة من أهم القائلين بأزلية العلم الإلهي بين المتكلمين، فهو عندهم أحد صفات سبع أزلية قالوا بها، فالعلم الإلهي عندهم صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، تنكشف بها الأشياء قبل كونها وهنا تكون الأشياء أو المعلومات غير أزلية، لكن علم الله أزلي يكشف المعلومات عند تعلقها به، وهذا الانكشاف يعني كل ماهو موجود، وكل ماهو معلوم، ويفسر ذلك الغزالي بقوله : «الله - تعالى - عالم بجميع المعلومات الموجودات، والمعدومات فإن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث، والقديم ذاته وصفاته، ومن علم غيره، فهو بذاته وصفاته أعلم، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالما وصفاته إن ثبت أنه عالم بغيره. ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير، فهو صفة المتقن وفعله المحكم المرتب ...» (٢).

قاله تعالى إذن فيما يقول «الأشعري» : عالم بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال. ويمكن أن نلاحظ هنا وجه الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة والذي يتضح في قول الأشاعرة بعلم زائد على ذاته، وفي إنكار المعتزلة لهذا القول ورفضهم القول بصفة العلم مغايرة أو زائدة على الذات، وإن بدت بينهم بعض الخلافات في التفسير والتعبير عن هذه الصفة. ثم أننا نلاحظ اتفاق كل من الأشاعرة والمعتزلة في طريقة الاستدلال على أنه تعالى عالما، وذلك عن طريق ما يوجد في الأفعال من اتفاق واحكام وترتيب، فالسبيل إلى معرفة العلم الإلهي هو «الفعل المحكم» فالأفعال المحكمات لاتقع منا على ترتيب ونظام، كالصياغة والنجارة والكتابة والنساجه الامن عالم، وأفعال الله - تعالى - أدق وأحكم فكانت أولى بأن تدل على أنه تعالى عالم .. فالصنائع المحكمة لاتحدث (٣). لأن الفعل المتسق دليل على علم فاعله، فمن رأي مثلا، خطوط منظومة تصدر عن الاتساق من كاتب ثم استراب في كون هذا الكتاب عالما بصنعة الكتابه كان سفيها في استرابتة، فعلى هذا إذن يثبت أن الله تعالى عالم بذاته وبغيره (٤).

كما اتفقوا أيضا على أن علمه تعالى يعم جميع المعلومات فقال الأشاعرة، إن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والمنتعة فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات، دون الواجبات والمنتعات (٥).

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ : ص ٨٧ ، نهاية الاقدام : ص ٢١٥ ، وايضا : الجويني : الارشاد : ص ٩٤ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٤ .

(٣) الباقلاني : التمهيد : ص ٤٧ ، والأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : ص ٢٥ .

(٤) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٤ .

(٥) الأيجي : المواقف : ص ٢٨٧ .

وقالت المعتزلة أيضا بأنه تعالى بجميع المعلومات. أي أن علمه تعالى عام شامل للكليات والجزئيات، فعلمه تعالى محيط بكل شيء وان كان «أبو الهذيل» قد قال - فيما يرى - ابن الراوندي - أن لمعلوماته تعالى غاية ونهاية، على ما ورد في قول الله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾^(١). إذ أن لفظ «كل» يوجب الحصر والنهاية، فكأن علم الله تعالى محصور وله نهاية. أو فيما يرى «الأشعري» أن أبا «الهذيل» يقول: «ان لمعلومات الله - تعالى - كلا وجميعا»^(٢). إلا أن أبو الحسين الخياط يرد هذه الأقوال ويتصدى مدافعا عن هذا الاتهام فيقول: «لم يقل أبو الهذيل ان علم الله ذو غاية ولا نهاية، ولا أنه محصور محدود، وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله، فلو زعم أن علم الله متناه لكان قد زعم أن الله متناه وهذا شرك بالله وجهل به عند أبي الهذيل. ولكنه كان يقول: إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة، ولا يخفى على الله منها شيء»^(٣).

فالمعتزلة بشكل عام لاتفيد علم الله تعالى بحد، كما لا تحصره في زمان، فهو يعلم أزلا بما سيكون وبما قد كان، وبما هو كائن، بمعنى أن علمه تعالى ليس زمانيا يتغير بتغير الحوادث، وعلى وجه العموم، فإن ما يهمنا في هذا البحث، هو إبراز رأي القاضي في هذه الصفة.

لم ينكر القاضي صفة العلم، ولم ينفها عن الله تعالى، كما أنه لم يثبتها صفة زائدة على الذات، بل قد أثبت أن الله تعالى عالما لما هو عليه في ذاته، بمعنى أنه تعالى على حال لكونه عليها يصح منه العلم.

وقد استدل على كون الله - تعالى - عالما بصحة الفعل المحكم الذي هو «كل فعل يقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين»^(٤). وصحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالما، «فالأفعال المحكمة كالكتابة والصبغة لا تصح إلا من عالم وقد صح من الله ما يزيد عليها في الأحكام في خلقه الانسان على عجائب ما فيه من الصنعة فيجب أن يكون عالما»^(٥). فالدلالة على إثبات هذه الصفة مبينة على أصلين هما:

١ - أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم:

والذي يدل على ذلك: هو خلقه للحيوانات مع ما فيها من المعائب وادارته للأفلاك

(١) سورة البقرة: آية ٢٩.

(٢) الأشعري: مقالات الاسلاميين: ٢٩.

(٣) الخياط: الانتصار: ص. ١٢٣.

(٤) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١١٩، شرح الأصول الخمسة: ص ١٥٦.

(٥) Daniel Gimret: Les Usul-Al-Hamsa du qudi "Abd Al-Gabbar, p. 83"

وتركيب بعضها على بعض وتسخيره للرياح... إلى غير ذلك من مظاهر الكون ما يدل على إحكام أبين وأبلغ من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان البديع.

وفي إجابته عن التساؤل الذي قد يرد حول إمكان وقوع الفعل المحكم من جهة بعض القادرين بقدرته، مستدلا على عدم إمكان ذلك «بأول حي خلقه الله تعالى»، ثم أن السمع قد أثبت أيضا أن هذه الأفعال المحكمة إنما هي من جهة الله تعالى ومن قبله ولا يشاركه فيها غيره^(١).

٢ - إن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما:

إن ما يؤكد ذلك هو ما نلاحظه في الشاهد من وجود قادرين: قد يصح من أحدهما الفعل المحكم كالكاتب مثلا، وقد يتعذر على الآخر كالأمي. ومن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة يختص بها وهي كونه عالما^(٢). فالفعل المحكم لا يدل إلا على كون فاعله عالما، ولا يدل على كونه ظانا أو معتقدا، ذلك أنه من الملاحظ في الشاهد أنه قد يظن الظان أن الفعل قد يتأتى منه إيجاده مرتبا، فإذا ما أخذ فيه وجده متعذرا، وكذلك قد يعتقد فلا يواتيه، بل الممارس للصناعة المتعلم لها حاله أقوى من حال الظان والمعتقد لأنه قد تكررت منه مشاهدة ذلك، ومع هذا فإنه لا يصح منه فعلها إلا بعد العلم، وهذا يدل على أنه لا بد من حالة زائدة على كونه ظانا معتقدا وهي حالة العالم، وإذا كان هذا في الشاهد، فيصح أيضا دلالة على الغائب^(٣).

وهكذا فإن القاعدة الأساسية التي اعتمدها القاضي في الاستدلال على كونه تعالى عالما، هي: صحة الفعل واحكامه، ولكن قد يواجه هذا القول بالاعتراض الآتي:

أنه لما كان الفعل المحكم دالا على كون فاعله عالما، فما القول فيما نشاهده من أفعال القديم - تعالى - مما لا يظهر فيها الاحكام ولا يبدو عليها النظام والاتساق ككثير من الصور القبيحة والناقصة؟

ويرد القاضي على هذا الاعتراض:

إن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم كما قد يوجد ممن ليس بعالم، وليس

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٥٦-١٥٧.

(٢) القاضي: المرجع السابق: ص ١٥٧.

(٣) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١٢٢ - شرح الأصول الخمسة: ص ١٥٧.

(٤) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٥٨-١٥٩، المحيط بالتكليف: ص ١٢١.

يجب إذا وجد في أفعال القديم مالا يظهر فيه الاحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم وإنما يدل على كونه قادرا فقط، وهنا يرد أيضا اعتراض آخر، إذا كان الله تعالى قادر على أن يخلق الصور الحسنة التامة، فلماذا يخلق إذن الصور القبيحة الناقصة؟

يجيب القاضي: أن ذلك إنما حدث لحكمة يشاءها الله تعالى، وهي: إنها إنما تكون لطفنا لنا في أداء الواجبات، إذ في مشاهدة الصور الناقصة القبيحة مع ما يوجد لدينا من نعم مدعاة لنا إلى شكر النعم وأداء الواجبات^(١).

وعلى هذا فإنه لا يوجد من الأفعال ما يدل على أن فاعله جاهلا، فالفعل المشوش أو المخرمش إنما يقع من الجاهل ويقع أيضا من العالم، ولكن يوجد من الأفعال ما يدل على أن صاحبه ليس بعالم، فإذا علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى ايجاد الفعل محكما متسقا، وكانت الموانع مرتفعة زائلة ثم لا يقع، دل على أنه غير عالم به، إذ لو علم به لأوقعه كما يريد^(٢).

بعد أن بين القاضي إثبات صفة العلم لله تعالى على نحو مختلف عنده عن الأشعرية الذين أثبتوها قديمة زائدة على الذات، وعن الجهمية وهشام بن الحكم والكرامية الذين قالوا بها زائدة محدثة، بمعنى أنه تعالى عالم بعلم محدث...، وبعد أن بين كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة، شرع في إيضاح بعض القضايا الهامة التي لا بد وأن تترتب على وصفه تعالى بالعلم وهي:

هل الله تعالى عالم فيما لا يزال؟ وهل يعلم بعلم قديم أو محدث؟

وهل علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات؟

لقد أجاب على ذلك قائلا: إن ما يجب على المكلف هو أن يعلم أن الله تعالى، كان عالما فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو.

والذي يدل على أنه تعالى كان عالما فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن عالما فيما لم يزل وحصل عالما بعد أن لم يكن، لوجب أن يكون عالما بعلم متجدد محدث وهذا غير جائز، وقد بين بعدة أدلة أنه تعالى لا يعلم بعلم محدث، وكان قد أوضح هذا عندما تناول كيفية استحقاق الله تعالى للصفات...، هذا إلى جانب تقديم الأدلة على أنه تعالى عالم لا يعلم قديم.

كما أن ما يدل على أنه تعالى يكون عالما فيما لا يزال هو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٥٨-١٥٩، المحيط بالتكليف: ص ١٢١.

(٢) القاضي: شرح الأصول: ص ١٥٩.

وأما من جهة تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات:

فإن القاضي يري: «أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض. فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا ويصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات متى صحت وجبت»^(١).

وعلى هذا فإن الله تعالى عالم بما كان وبما يكون، فعلمه تعالى مستمرا أبدا، وهو يعلم جميع المعلومات ويشملها. ولا يكون هذا إلا من قادر صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم لما دلت على كونه تعالى قادرا فإن هذا يدل على وجود علاقة متبادلة بين العلم والقدرة، مما جعل لهتين الصفتين مجالا واسعا في مباحث الصفات في الفكر المعتزلي البغدادي الذي أرجع جميع الصفات إلى دائرة العلم والقدرة^(٢).

- الحياة:

بعد صفتي العلم والقدرة تأتي صفة أخرى من الصفات الذاتية التي يتصف بها الله تعالى ولا يمكن أن يتصف بضعها وقد اتفق معظم المتكلمين على إثبات أن الله تعالى حي كما ورد في القرآن الكريم: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾^(٣). و ﴿هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين والحمد لله رب العالمين﴾^(٤). و ﴿توكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده، وكفى به بذنوب عباده خبيرا﴾^(٥).

ولقد اتبع معظم المتكلمين طريقا معيننا للاستدلال على هذه الصفة، وهي: أنه تعالى لما كان قادرا عالما، فإنه سوف يعلم بالضرورة كونه حيا. إذ لا يمكن أن يكون هناك موجودا يتصف بالعلم والقدرة دون أن يكون متصفا بالحياة فكونه تعالى قادرا عالما يؤدي بالضرورة إلى كونه تعالى حيا.

ولكن نلاحظ أن هناك خلاف بين شيوخ المعتزلة حول طريقة الاستدلال على كونه تعالى حيا:

فذهب أبو هاشم: إلى أن الاستدلال على هذه الصفة هو بكونه عالما وقادرا، أي أنه تعالى لما كان عالما وقادرا لا بد وأن يفضى ذلك إلى كونه تعالى حيا، فعلى نحو ما نجده في

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٦٠، وأنظر المحيط بالتكليف: ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) د. عبد الستار الراوي: العقل والحرية، بيروت، ط أولى ١٩٨٠.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٥٥.

(٤) سورة غافر: آية ٦٥.

(٥) سورة الفرقان: آية ٥٨.

الشاهد من أن الحي، يتصف بهذه الصفة لكونه عالما وقادرا، فكذلك الحال في الغائب، أما صحة أن يعجز ويجهل، فليس بدلالة، لفقد استمراره في سائر الأحياء، وكذلك كونه مشتتيا ونافرا هو مثل ذلك، وهذه الدلالة ليست مطلقة بل هي مشروطة بشرط صحة الزيادة والنقصان على الحي، وكونه جاهلا هو دليل كونه حيا إذا لم يجب كونه عالما، وفي كونه مدركا، ذكر: أنه يمكن معرفة كونه حيا في الغائب من دون العلم بكونه مدركا، وعلى هذا فإنه لا يمكن أن تكون دلالة عليه^(١).

وذهب الشيخ أبو عبد الله^(٢) مذهب البغداديين: في الاستدلال على صفة الحياة لله تعالى، باحدى صفتي العلم أو القدرة^(٣).

أما القاضي:

فإنه يرى أنه يمكن الاستدلال على أن الله تعالى حي إما بإثبات كونه عالما أو قادرا، أي أنه يجوز الاستدلال بأية صفة من الصفتين، ولكنه اعتمد الدلالة التي تجمع بينهما جريا على عادة شيوخه.

وهذه الدلالة لديه تعتمد على أصليين هما:

- أ - أن الله تعالى عالم قادر.
- ب - أن العالم القادر لا يكون إلا حيا.

أما الأصل الأول فقد قدم البرهنة عليه عند إثبات كونه قادرا وعند إثبات كونه عالما.

وأما الأصل الثاني:

فالبرهنة عليه تعتمد على ما يوجد في الشاهد من ذاتين:

أحدهما: صح أن يقدر ويعلم كالأواحد منا.

والثاني: لا يصح أن يقدر ويعلم كما هو الحال في الجمادات ومن البديهي، أن من صح منه ذلك فارق من لا يصح منه مثل هذه الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حيا، فإذا ثبت هذا في الشاهد، فإنه أيضا يثبت في الغائب لأن طرق

(١) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١٢٨.

(٢) هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، ذكره القاضي في الطبقة العاشرة، أخذ علم الكلام عن أبي هاشم، ولقد بلغ - فيما يذكر القاضي - بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم، ودرس الفقه في مجلس الحسن الكرخي.

وتوفى سنة ٢٦٧هـ، انظر: القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة: ص ١١١-١١٢.

(٣) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١٢٨.

الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا(١).

بعد أن حرر القاضي الدلالة السابقة. افترض اعتراضات عدة ثم عرضها مجيبا عن كل اعتراض منها:

١ - الاعتراض الأول:

وهو يتعلق بالدلالة السابقة على الأصل القائل بأن العالم القادر لا يكون إلا حيا، وذلك على النحو الآتي:

إنا نعلم في الشاهد وجه المفارقة والخلاف بين الحي والجماد وهذا، انما يتأتى بالضرورة، فكيف يستدل به؟

ويرد القاضي مجيبا:

إنا نعلم بالضرورة التفرقة بين الحي والجماد، أما أن هذه التفرقة ترجع إلى صفة راجعة إلى الجملة فهذا لا نعلمه إلا بدليل ولهذا فان نفاة الأحوال يقرون هذه التفرقة إلا أنهم لا يثبتون الحال على ما نقوله.

٢ - الاعتراض الثاني:

إن من صح أن يحيا فارق من لا يصح أن يحيا كما أن من صح أن يعلم ويقدر فارق من لا يصح ذلك فيه، فلو أوجبتم في هذه المفارقة أن تكون معللة بصفة ترجع إلى الجملة، لوجب في تلك المفارقة أيضا مثله، فان أوجبتم إلى ذلك، لزمكم فيمن اختص بتلك الصفة إذا ما فارق من لا يختص أن تكون تلك المفارقة لصفة أخرى راجعة إلى الجملة، والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل إلى ما يتناهي وهذا محال(٢).

رد القاضي:

إن الذي يجب في مجرد المفارقة أن تكون معللة بأمر ما، ثم أن ذلك الأمر ليس إلا صفة ترجع إلى الجملة، فانما يعرف بنظر مستأنف، وقد نظرنا في المفارقة بين من صح أن يعلم ويقدر وبين من لا يصح ذلك فيه، فوجدناها معللة بصفة راجعة إلى الجملة، وليس كذلك المفارقة بين من صح أن يحيا وبين من لا يصح، فان من الممكن أن ترجع بها إلى الأمور التي تفتقر الحياة في الوجود إليها. من التأليف والرطوبة وغيرها(٣).

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٦١.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٢.

٣ - الاعتراض الثالث:

إن الواحد منا لما كان عالما قادرا وجب أن يكون حيا، ولما كان حيا وجب أن يكون جسما، فهل يقاس ذلك على القديم - عز وجل - فيكون جسما؟

رد القاضي:

إنما وجب في الواحد منا لعلة، وليس تلك العلة في القديم تعالى، بمعنى أن أحدنا عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يفتقران إلى محل مخصوص، وهذا المحل المخصوص لا بد وأن يكون جسما، ولا يسرى ذلك على القديم تعالى لأنه قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالما قادرا أن يكون جسما وان وجب كونه حيا(١).

٤ - الاعتراض الرابع:

إذا كان الواحد منا قادرا عالما إنما وجب أن يكون حيا، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل فيه حياة، وليس كذلك القديم - تعالى - لأنه عالم لذاته وقادر لذاته، فلا يحتاج إلى الحياة، ولا يجب أن يكون حيا.

رد القاضي:

إن العالم القادر إنما وجب أن يكون حيا في الشاهد لتعلق بين هاتين الصفتين، لا أنه عالم بعلم أو قادر بقدرة، ويدل على ذلك: أن ما دخل في جملة الحي دخل في جملة العالم القادر كاليد الصحيحة وما خرج عن جملة الحي خرج عن جملة العالم كاليد المباهة، ولهذا تصح الكتابة باليد الصحيحة ولا تصح باليد المباهة.

٥ - الاعتراض الخامس:

إذا قيل إن الكتاب إنما تقع باليد الصحيحة لأنها متصلة بجملة الحي، وهذا غير ثابت في اليد المباهة.

رد القاضي:

لا تأثير للاتصال ولا للانفصال في ذلك، يدل عليه: أن الشعر والظفر مع اتصالهما بالحي لاتصح بهما الكتابة والفعل. كما يدل عليه أيضا: أن اليد الشلاء لما خرجت عن جملة الحي لم تتأت بها الكتابة ولا شيء آخر إلا لخروجها عن جملة الحي. وهذا يبين أن ذلك لعلاقة بين الصفتين، وليس للاتصال أو عدم الاتصال(٢).

(١) المرجع السابق: ص ١٦٢.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ١٦٢.

إن كونه عالما قادرا فرع على كونه حيا والاستدلال بكونه قادرا عالما عليه، استدلال بفرع الشيء على أصله.

رد القاضي:

إن هذا إنما كان يلزم لو لم نعلم كونه عالما قادرا ما لم نعلم كونه حيا، وليس كذلك، فإن العلم لا يجب مطابقته للعلوم في الترتيب، بل ربما يطابقه كما في كونه حيا مع كونه مدركا، وربما لا يطابقه كما في كونه قادرا مع صحة الفعل، وكما في كونه حيا مع كونه عالما قادرا يبين ذلك، أن القديم تعالى وكونه قادرا أصل لحدوث العالم، وحدوث العالم فرع على الله وعلى كونه قادرا، ثم إننا نستدل بحدوث العالم على الله تعالى لا ذلك، إلا أنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقا للمعلوم في الترتيب^(١).

ثم أن القاضي بعد أن أورد الاعتراضات وحاول تفنيدها والرد عليها، وأوضح ما يلزم المكلف معرفته وهو:

أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان حيا فيما لم يزل، ويكون حيا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنه بحال من الأحوال، لا بموت ولا بما يجري مجرى ذلك.

وما يدل على ذلك أنه تعالى كان حيا فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن حيا وحصل حيا بعد إذ لم يكن لوجب أن يكون حيا بحياة محدثه - وهذا ما قد برهن على أبطال القول به.

وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون حيا فيما لا يزال فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال^(٢).

لقد أثبت القاضي فيما سبق صفة الحياة لله تعالى عن طريق أرجاعها لصفتي العلم والقدرة مستدلا بهما على هذه الصفة ثم مبينا بعد ذلك أن الله تعالى حيا فيما لم يزل، ولا يزال، وبعد هذا نود أن نشير إلى أن القاضي إذا كان قد اختلف مع الأشاعرة حول كيفية استحقاق الله تعالى لهذه الصفة إلا أنه كان بينهما اتفاق حول طريقة الاستدلال على هذه الصفة فقد رد القاضي وكذلك الأشعرية صفة الحياة إلى العلم والقدرة. أما طريقة القاضي فقد اتضحت فيما سبق، وأما الأشاعرة فسننتبهن موقفهم من خلال نصوصهم وأقوالهم:

(١) القاضي: شرح الأصول الخمس، ص ١٦٤.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٦٦-١٦٧.

فهم يستدلون على صفة الحياة لله تعالى من صفتي العلم والقدرة ورأوا أنه: «لا معنى للحى إلا الذي يصح أن يقدر ويعلم، وهذه الصفة معناها نفي الامتناع وملعوم أن الامتناع صفة عدمية فنفيها يكون نفيًا للنفي فيكون ثبوتًا، فكونه تعالى حيا صفة ثابتة...»^(١). كما رأوا «أن الصنائع لا يجوز أن تحدث إلا من قادر حي، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلما استحال ذلك، دلت الصنائع على أن الله تعالى حي قادر»^(٢).

وقد عبر «الباقلاني» أيضا من هذا المعنى فقال:
«فالدليل على أن صانع الأشياء حي هو أنه فاعل عالم قادر والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا يبين ذلك أنه لو جاز أن تظهر الأفعال المحكمات ممن ليس بحي ولا قادر ولم ندر لعل ما يظهر من الناس من الكتابة والصيغة وسائر التصرف يظهر منهم وهم موتى، جماد عجزه.... فوجب أن يكون الصانع عالما قادرا حيا»^(٣).

وهكذا فانهم يرون أن الله تعالى لما كان قادرا عالما فانه سيعلم بالضرورة كونه حيا، إذ لا يمكن أن يكون هناك موجود يتصف بالعلم والقدرة دون أن يكون متصفا بالحياة فكونه تعالى قادرا عالما يؤدي بالضرورة إلى كونه تعالى حيا. «فمضى اتضح كون البارئ تعالى عالما وقادرا فبالاضطرار نعلم كونه حيا ولو نظر العاقل بدءًا في الفعل واعتقد أن له صانعا فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حيا»^(٤).

وهذا ما أوضحه الغزالي أيضا بقوله:

«ندعى أنه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم يتكره أحد ممن اعترف بكونه عالما قادرا، فإن كون العالم القادر حيا ضروري إذ لا يعني بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته غيره، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدرات كيف لا يكون حيا...»^(٥).

- السمع والبصر والادراك:

اختلفت المذاهب حول هذه الصفات فالخلاف بين المعتزلة والأشاعرة وبين المعتزلة أنفسهم

(١) الرازي: أصول الدين، ص ٥٤.

(٢) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ص ٢٥.

(٣) الباقلاني: التمهيد، ص ٤٧.

(٤) الجوني: الارشاد: ص ٦٢.

(٥) الغزالي: الاقتصاذ في الاعتقاد: ص ٦٥.

فقد ذهب الأشاعرة إلى: أن الله تعالى سميع بصير على الحقيقة يدل عليه الشرع: كقوله: تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (١).

ويدل عليه العقل: فالأفعال دالة على كونه حيا والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا ولا يوصف بنقيض ذلك، إلا إذا كان به آفة، ويستحيل هذا على الله تعالى فوجب أن يوصف بأنه سميع بصير (٢).

أما المعتزلة:

فذهب الكعبي واتباعه من معتزلة بغداد إلى أن الله تعالى إذا سمي سميعا بصيرا، فالمعنى بالاسمين كونه عالما بالمعلومات على حقائقها، وعلى مثل رأيهم بعض طوائف من النجارية.

وذهب متقدموا معتزلة البصرة إلى أن الله تعالى، سميع بصير على الحقيقة كما أنه عالم على الحقيقة وزعموا أنه سميع بصير لنفسه.

وذهب الجبائي وابنه أبو هاشم: إلى أن المعنى بكونه سميعا بصيرا، أنه حي لا آفة به ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير شاهدا يضاهاي حقيقتهما غائبا (٣).

ولا يخرج القاضي بشكل عام عن رأيي شيخيه: فهو يرى: أن صفة الحياة غير متعلقة أي أنها لا متعلق لها على نحو ما نجده في صفة العلم التي تتعلق بالمعلومات، وصفة القدرة التي تتعلق بالمقدورات، إلا أن لهذه الصفة صفات أخرى تتبعها، وتتفرع عليها مثل كونه سميعا، بصيرا، مدركا، لأنها من حكم كونه حيا، لأنها لا تثبت إلا بعد أن يثبت كونه تعالى حيا.

والقاضي جريا على عادته في تحليل الألفاظ وإيضاح مفهوماتها فإنه يقوم أولا بإيضاح حقيقة «السميع» و«السامع» و«المبصر» و«المدرك»، والفرق بينهما.

أما السميع البصير فهو:

المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجد، وأما السامع والمبصر فهو:

(١) سورة الشورى: آية ١١.

(٢) الجويني: الإرشاد: ص ٧٢-٧٣، وأيضا: الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٧١.

(٣) الجويني: الإرشاد: ص ٧٢.

أن يسمع المسموع ويبصر في الحال، وكذلك المدرك، ولهذا فإن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ولم يقل أنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر، ومثل هذا ما قاله الشيخ «أبو علي» من أن سامع مبصر يعدى إلى مسموع ومبصر وسميع بصير لا يعدى إلى مسموع ومبصر لأنه يقال للنائم سميع بصير وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره ولا يقال للنائم إنه سامع مبصر^(١).

وقول «القاضي» هذا و«أبو علي» يخالف قول: «الاسكافي» ومعتزلة بغداد الذين يقولون:

إن الله - تعالى - لم يزل سميعاً بصيراً، سامعاً مبصراً، يسمع الأصوات والكلام، ومعنى ذلك أنه يعلم الأصوات والكلام، وأن ذلك لا يخفى عليه، لأن معنى سميع وبصير عندهم لا تخفى عليه المسموعات والمبصرات^(٢).

أي أن الخلاف بين الذين قالوا: أن الله لم يزل سميعاً بصيراً إنما انحصر في: هل يقال: لم يزل سامعاً مبصراً؟ ثم أن الخلاف أيضاً نشأ حول «الادراك» - فيما يذكر القاضي - بين معتزلة البصريين ومعتزلة البغداديين.

فأما البصريين:

فانهم يرون أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً.

وأما البغداديين:

فانهم يرون أن الله تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً.

وأما القاضي فهو على رأي شيوخه البصريين: أن المدرك له بكونه مدركاً صفة، وأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع^(٣). ويستدل على أنه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات هو أنه حي لا آفة به، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن يدرك المدركات.

كما يستدل على أن المدرك له بكونه مدركاً صفة، هو: أن أحدها يفصل بين حاله إذا

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٤١، وأيضاً القاضي: المغني، ج ٥، ص ٢٤١.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٥٥.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٨.

كان مدركا وبين حاله إذا لم يكن مدركا، وهذه التفرقة لا يمكن أن يرجع بها إلى كونه عالما، حيا.

ثم أنه أيضا أوضح أن الإدراك صفة زائدة على كونه عالما وأن ما به يعرف التغير بين الصفتين هو: أنه تثبت إحدهما مع غياب الأخرى، فقد يثبت العلم مع فقد الإدراك، وقد يثبت الإدراك مع فقد العلم.

فأما ثبوت العلم مع فقد الإدراك فهو: أن أحدنا يعلم القديم - عالى - ولا يدركه وكذلك فإنه يعلم الجواهر وكثيرا من الأعراض، ولا يدركها، وكذلك يعلم المعدومات ولا يدركها.

وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم، فهو أن النائم قد يدرك قرص البق والبراغيث حتى يتأذى به، وقد يكون شيئا لا يثبت ولا يعلمه وكذلك فإنه يدرك الحديث الذي بحضرته ولا يعلمه، وكذلك فإنه يرى الشيء من بعيد فيظنه أسود فإذا هو أخضر.

وبين هذا كله أن أحدنا لو أخبره نبي صادق أن الله تعالى أحدث جسما فإنه يعلم لا محالة، ثم إذا أدركه وجد مزية وحالا لم يكن يجدهما في الحالة الأولى وليست تلك المزية إلا كون الإدراك صفة زائدة على عالم^(١).

ثم أن القاضي كعادته: في عدم ترك مجال لأية شبهة قد ترد على أية مسألة من المسائل التي تناولها، يعمل على رد الشبه الواردة على كونه تعالى مدركا، وأثبت من خلال ذلك:

١ - إنه تعالى لما كان حيا لذاته، فإنه لا يحتاج في الإدراك إلى أية حاسة، ولذا فإنه تعالى يسمى مدركا ومع هذا فإنه لا يسمى شامما ولا ذائقا ولا لامسا.

٢ - كما أنه تعالى مع أن كونه مدركا فإن هذا لا يعني جواز أي نوع من أنواع التغير عليه تعالى.

ثم أنه بعد هذا أورد ما يلزم المكلف معرفته إزاء هذه الصفات: السمع والبصر والإدراك.

«أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان سميما بصيرا فيما لم يزل، وسيكون سميما بصيرا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، لأن المرجح بذلك ليس إلا لكونه حيا

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٦٩.

لا آفة به، وهذا ثابت في القديم تعالى في كل حال، ويعلم أنه لم يكن سامعا مبصرا فيما لم يزل، ولا يكون سامعا مبصرا فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر، ويعلم أنه مدرك للمدركات الآن وهي موجودة»(١).

ثم هذا خلاف بين القاضي وشيخه أبي القاسم بن سهلويه(٢)، يدور حول: «هل الله تعالى مدرك للمدركات كلها أم لا؟».

حيث يرى أبو القاسم: أن الله تعالى مدرك لجميع المدركات ماعدا الألم واللذة. ويدل على رايه بأن:

١ - الألم إنما يدرك بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لا يدركه.

٢ - هو أنه تعالى لو كان مدركا للألم واللذة لوجب أن يسمى ألما وملتذا، والمعلوم خلافه.

ويعترض القاضي على هذا الرأي مبينا أنه تعالى:

مدرك لجميع المدركات ألما كان أو غيره ويرد على استدلال أبي القاسم قائلا:

إن القديم تعالى حي لذاته فلا يجب فيه ما يجب في الواحد منا وهو: أن يدرك الألم بمحل الحياة في محل الحياة، وذلك ليس إلا لأن الواحد منا حي بحياة. وليس القديم تعالى كذلك.

ثم أن الواحد منا إنما يسمى ألما وملتذا لأنه يدرك الألم مع النفرة واللذة مع الشهوة، والشهوة والنفرة مستحيلتان على الله تعالى، ففارق أحدهما الآخر.

وثمة ملاحظة نشير إليها في نهاية البحث في صفتي السمع والبصر وهي: أننا نلاحظ أن الاتجاه العام لدى المعتزلة هو أن السمع والبصر إنما يعنيان العلم، فالله تعالى سميع بصير يعني أنه تعالى عالم. ولقد رد الأشاعرة على هذا القول معترضين عليه، فقد أثبتوا السمع والبصر مستدلين على ذلك بما ورد في الشرع من آيات قرآنية تصفه تعالى بالسمع والبصر وأيضا مستدلين بدلائل العقل، فلما كان الله تعالى حيا لا آفة به تمنعه من ادراك المسموعات والمبصرات، إذا وجدت فهو سميع بصير، فلما كان اله تعالى حيا لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك - إذا كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه - صح أنه تعالى سميع بصير(١).

(١) القاضي: شرح الأصول الخمس: ص ١٧٤.

(٢) الشيخ أبو القاسم بن سهلويه: من معتزلة الطبقة العاشرة، من أهل العراق ولد سنة ٢٠٨هـ وتوفي سنة ٢٩٩هـ، ذكر

القاضي في الطبقات، أنه كان يشار إليه في جودة البيان وقوة النظر، وكان حسن القراءة للقرآن.

انظر: القاضي: فرق وطبقات المعتزلة: ص ١٧، وأيضا: ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل: ص ١٩٢.

(٣) الأشعري: اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ص ٢٥.

قاله تعالى سميع بصير على الحقيقة^(١) وعلى هذا الأساس فإن السمع والبصر لا يمكن أن يفسرا على معنى العلم - كما فعل المعتزلة - فالعلم مغاير لهما، وعبر «الرازي» عن ذلك قائلا:

«إن الأبصار والسمع نوعان من الإدراك مغايران للعلم... والدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعا بصيرا»^(٢).

وعلى هذا فإنه لا حاجة بنا إلى تأويل معاني السمع والبصر إلى معان أخرى ليست هي المقصودة من الشرع، ذلك أن ألفاظ الشارع إنما «تصرف عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة هي كونه سمعيا بصيرا، بل يجب أن يكون كذلك، لا معنى للتحكم بانكار ما فهمه أهل الاجماع من القرآن»^(٣).

- صفة الوجود:

يطلق لفظ «الوجود» ويراد منه المفهوم، وهو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من اللفظ عند الاطلاق. ولفظ «الوجود»، - وكذلك «العدم» - بديهي مسلم به، فهو واضح أتم الوضوح ولا يحتاج في بيانه وتفسيره إلى واسطه. إذ لا مفهوم أجلى وأبين من مفهوم الوجود، وقد عبر القاضي عن ذلك قائلا: «الوجود صفة معقولة، ولا يحد الوجود لفظ أوضح منه»^(٤).

ولكنه - في موضع آخر - بين حقيقة «الموجود» و«المعدوم»^(٥) فأورد تعريف شيخه «أبو عبد الله البصري، ومعتزلة بغداد» ثم علق عليه واضعا تعريفه.

فقد عرف هؤلاء «الموجود» بأنه «الكائن الثابت».

(١) الجويني: الارشاد: ص ٨٢.

(٢) الرازي: معالم أصول الدين: ص ٥٥.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٧١.

(٤) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١٣٩.

(٥) إن لفظي «الوجود» و«العدم» لا يمكن تحديدهما، إلا أنه مع هذا فقد عرفهما جماعة من المتكلمين، والحكماء، أما المتكلمون، فقالوا: الموجود هو: الثابت العين. والمعدوم هو: المنفي العين. وأما الفلاسفة فقالوا: الموجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه - والمعدوم هو: الذي لا يمكن أن يخبر عنه. وهذه الحدود فاسدة لأنها تشتمل على الدور. فإن الثابت مرادف للموجود، والمنفي للمعدوم. ولفظة «الذي» إنما يشار بها إلى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه.

(محمد بن الحسن «الطوسي»: في شرحه لكشف المراد، للعلامة الحلبي: ص ٥).

و«المعدوم»^(١) بأنه: «المعلوم الذي ليس بموجود».

ولقد اعترض القاضي على هذين التعريفين مبينا أنهما مفتقران إلى شروط التعريف التام، ولذا فالتعريف السليم للوجود - كما يرى - هو:
«أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام».

والمعدوم هو:

«المعلوم الذي ليس بموجود»

ولقد ميز القاضي بين الذوات الحادثة التي تتصف بهذه الصفة وبين الذات الالهية القديمة من حيث العلم بها فالموجودات الحادثة يعلم وجودها بالضرورة وليس ثمة حاجة إلى إقامة الدليل على ذلك.

أما القديم تعالى: فإنه لا يعلم إلا بالاستدلال، فلما كان تعالى عالما قادرا لابد وأن يكون موجودا، ويلاحظ أن هذه الدلالة إنما تقوم على أصلين هما:

١ - إنه عالم قادر. وقد تم إثباته كذلك فيما سبق.

٢ - أن العالم القادر لا يكون إلا موجودا، ونلاحظ في هذه الدلالة أن القاضي لم يستخدم قياس الغائب على الشاهد ولجأ إلى طريقة أخرى هي: أن القادر له تعلق بالمقدور والعالم له متعلق بالمعلوم، والعدم يحيل التعلق، فلو كان القديم تعالى معدوما لم يصح كونه قادرا ولا عالما والمعلوم خلافه.

والمقصود بذلك: أن القادر يصح منه إيجاد ما قدر عليه إن لم يكن منع. والعالم يصح منه إيجاد ما قدر عليه على وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هنام ثمة منع. وأن العدم يحيل التعلق: لأننا قد علمنا أن الإرادة إذا وجدت تعلقت، وإذا عدمت زال تعلقها. وإنما زال تعلقها لعدمها، فكل ما شاركها في العدم يجب أن يشاركها في زوال التعلق^(٢).

(١) بحث المعتزلة في «المعدوم» وأثبتوا له صفة الشئيه، فذهب الخياط ومعتزلة بقداد إلى أن الأشياء أشياء قبل كونها. وهذه نقطة خلاف جوهرية بين المعتزلة والأشاعرة الذين أنكروا إطلاق لفظ الشئيه على «المعدوم» وفي ذلك يقول الباقلاني: «المعدوم منتف ليس بشيء» لأن معنى الشيء هو أنه موجود، ويدل على ذلك قول أهل اللغة: «شيء» إثبات، وقولهم: «ليس بشيء» نفي، يبين ذلك أن القائل يقول: ما أخذت من زيد شيئا ولا سمعت منه شيئا ولا رأيت شيئا، نفي للمذكور، وقولهم أخذت شيئا وسمعت شيئا ورأيت شيئا، إثبات للمذكور ورجوع إلى كائن موجود، فوجب أن يكون كل موجود شيئا، وكل شيء موجود.

الباقلاني: التمهيد، ص ٤٠.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٧٧-١٧٨.

ثم أنه أوضح بعد ذلك ما يلزم المكلف معرفته وهو: العلم بأنه تعالى كان موجودا فيما لم يزل، والذي يدل عليه: أنه تعالى، لو لم يكن موجودا فيما لم يزل وحصل كذلك بعد إذ لم يكن لاحتاج إلى موجد يوجده، وهذا محال.

ثم العلم أيضا بأنه تعالى يكون موجودا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، والذي يدل عليه: فهو أنه تعالى يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

٧ - القدم:

إن حرص المعتزلة على التوحيد التام لله تعالى وإثباته واحدا لا شريك له جعلهم يعتبرون «القدم» أخص وصف الذات الإلهية فإنه تعالى «القديم» وما سواه محدث^(١)، وهو الذي لا أول لوجوده، وهو الباقي أبدا فلا آخر لوجوده^(٢).

ولقد اختلف المعتزلة في معنى القول: «إن الله قديم»: فقال «أبو الهذيل»: معنى أن الله قديم إثبات قدم لله هو الله. وقال «معمر بن عباد»: لا أقول الباري قديم إلا إذا حدث المحدث. وقال: «عباد بن سليمان» معنى قولنا هي الله أنه قديم أنه لم يزل ومعنى لم يزل هو أنه قديم، وأنكر عباد القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات. وقال الجبائي: معنى القول أن الله قديم، أنه لم يزل كائنا لا إلى أول وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية^(٣).

أما القاضي فإنه قام بتحليل معنى «القديم» لغة وفي اصطلاح المتكلمين. فالقديم لغة: هو ما تقادم وجوده ولهذا يقال بناء قديم، ورسم قديم، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿حتى عاد كالمرجون القديم﴾^(٤). وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو مالا أول لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولهذا وصف - تعالى - بالقديم.

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: ص ٥.

(٢) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١٤٦.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج ١، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٤) سورة يس: آية ٢٩.

ولقد استدل القاضي عبد الجبار على كونه تعالى قديما بما يأتي:
لو لم يكن - تعالى - قديما لكان محدثا، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة، فلو كان تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث، وهذا المحدث إما أن يكون قديما أو محدثا، فإن كان محدثا كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانع قديم، أو يتسلسل إلى مالا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين، وذلك أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث، وقد عرف خلاقه.

ويفسر ذلك بقوله: «إن ما وقف وجوده على وجود مالا انقطاع له ولا تناهى لم يصح وجوده، ويقضى هذا استحالة شيء من هذه الحوادث^(١)».

وثمة ملاحظة تتعلق بصفة «الوجود» ونشير إليها وهي:
الاتفاق بين الأشعرية المعتزلة في اعتبار صفة الوجود صفة نفسه وأن الله تعالى واجب الوجود، وقد عرف الأشعرية الصفة النفسية كما قال الجويني، بأنها: «كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات»^(٢) أي أنها لازمة للذات وغير معللة بعلة.

كما قال الجويني أيضا: «الرب سبحانه وتعالى واجب الوجود إذ قد ثبت بما قدمناه - أي ما تقدم من صفات العلم والقدرة والحياة - قدمه تعالى والقديم يستحيل عدمه باتفاق العقلاء وذلك يصرح بكونه باقيا مستمر الوجود»^(٣). وعبر المعتزلة عن هذا المعنى أيضا ورأوا أن وجود الله تعالى واجب، وأنه باقيا لا أول له ولا آخر، فقال القاضي: «إنه تعالى مستبد^(*) بوجوب الوجود له دون غيره...»^(٤).

٢ - صفات الأفعال:

سبق أن تحدثنا عن تقسيم المعتزلة للصفات إلى: صفات ذات وصفات أفعال. وذكرنا أن صفات الذات هي التي يتصف الله تعالى بها ولا يمكن أن يتصف بضعدها أو بالقدرة على ضدها كالقدرة والعلم والحياة والسمع والبصر، فلا يوصف تعالى بالجهل أو العجز أو الموت ولا بالقدرة عليها.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ١٨١-١٨٢.

(٢) الجويني: الارشاد، ص ٨٠.

(٣) الجويني: لمع الأدلة: ص ٨٥.

(٤) (*) مستبد أي ينفرد - القاضي: المحيط بالتكليف: ص ١٤٤.

وأما صفات الأفعال: فهي ليست من الصفات التي يستحقها الله تعالى لما هو عليه في ذاته، بل هي ما يستحقه لأفعاله أي عند حدوث الفعل وبالتالي فإنه يستحقها في حال الفعل وليس في جميع الأحوال.

والأسماء والأوصاف التي يستحقها تعالى عند أفعاله على ضربين:

أما الضرب الأول فهو: ما يستحقه تعالى عند فعل مخصوص لا لأنه فعله، ولا على طريق الاشتقاق من فعله، وهذا كوصفنا له بالمحسن، وبأنه مرید وكاره^(١).

وأما الضرب الثاني فهو: ما يستحقه من الأفعال على طريق الاشتقاق من الفعل وهذا الاشتقاق قد يكون من جنس الفعل كوصفه محرك، وساكن، وجامع، ومضرق... وقد يكون من حيث يفعل الفعل في محل مثل: مسود، وملون... وقد يكون اشتقاقه عن معنى: كأن يوصف تعالى بأنه محيي ومميت، لأن «الحياة» و «الموت» معنى^(٢).

ثم أن هذا القسم على ضربين:

١ - أحدهما: ما يستحقه من كل فعل يفعله، إذا كانت الصفة عامة في كل أفعاله، نحو وصفنا له بأنه مصيب في فعله وبأنه حكيم.

٢ - والثاني: ما يستحقه لفعل مخصوص، وقد يرجع التخصيص إلى جنس أو إلى نوع أو إلى ضرب من ضروب أفعاله.

ثم أنه توجد بعض الصفات التي يستحقها الله تعالى لا من فعل الفعل بل من حيث لا يفعل فعلا مخصوصا، وهذه على نوعين:

أحدهما: ينتزه تعالى عن فعله من حيث لو فعله كان قبيحا، فيستحق أن يوصف عند ذلك بما يفيد تنزهه عنه نحو قولنا: «سبوح، قدوس».

والثاني: مالا يفعله من الأمور التي لو فعلها لم يكن من القبيل الذي يقبح وأن كان قد تعرض فيه ما يقتضى قبح البدء به^(٣).

وصفات الأفعال هذه كما قال بها المعتزلة فقد أقرها أيضا الأشعرية وكذلك الماتريدية،

(١) القاضي: المغني: ج ٢٠، ص ٨٦.

(٢) القاضي: المغني: ج ٢٠، ص ١٩٩.

(٣) القاضي: المغني: ج ٢٠، ص ٢٢١.

وقد اتفق كل من المعتزلة والأشاعرة حول اعتبارها صفات حادثة لتعلقها بالأفعال، وخالف في ذلك أهل السنة - أي أهل الحديث - والماتريدية إذ اعتبروها أزلية.

ولكن الخلاف بين المعتزلة والأشعرية - كما سبق أو ذكرنا - إنما دار حول إدراج بعض الصفات ضمن صفات الذات أو صفات الفعل، مثل: صفتي الإرادة، والكلام، فقد اعتبرها المعتزلة من صفات الأفعال، بينما اعتبرها الأشعرية من صفات الذات.

وفيما يلي عرض لصفات الأفعال التي تناولها القاضي عبد الجبار وهي:

- العدل.

- الإرادة.

- الكلام.

- العدل:

يقصد المعتزلة بالتوحيد هو أن يكون الله تعالى واحدا أحدا في ذاته وصفاته وبحثوا هذا الموضوع في أصلهم الأول «التوحيد»، وأيضا فإنه تعالى واحد في أفعاله لا يشاركه آخر في هذه الأفعال وبحثوا هذا في أصلهم الثاني، «العدل». فالعدل عندهم يرجع إلى أفعال القديم تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز. ولقد أوضح القاضي حقيقة العدل ومعناه فقال:

العدل: مصدر عدل يعدل عدلا، ثم يذكر ويراد به الفعل وقد يذكر ويراد به الفاعل. فإذا وصف به الفعل فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليفيره والتعريف الذي يفضله القاضي هو: توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه لأن التعريف الآخر يتضمن معنى الواجب على الله تعالى في خلقه للعالم^(١).

أما إذا وصف به الفاعل وكان القديم تعالى فسيكون المراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة وفي هذا خلاف مع المجبره الذين يضيفون إلى الياري تعالى كل قبيح.

أما الاستدلال على أن الله تعالى عادل فهو: أن الله تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، عالم باستغناؤه عنه ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٠١، انظر: عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف: ص ٢١٩.

والدلالة على أنه تعالى عالم بقبح القبيح تتضح من خلال اثبات أنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح فيجب أن يكون القديم تعالى عالما به.

وما يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح: أنه قد ثبت أنه تعالى غنى على الإطلاق ولا تجوز عليه الحاجة أصلا.

وأما ما يدل على أنه تعالى عالم باستغناؤه عن القبيح فإنه داخل في ضمن ما تقدم ثم أن الذي يدل على أن ما كان هذا حاله لا يختار القبيح فهو ما يعرف ضرورة في الشاهد، فأحدنا إذا كان عالما يقبح القبيح مستغنيا عنه عالما باستغناؤه عنه فإنه لا يختار القبيح ألبته، وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه ويفناه عنه. وطرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا. فمن الأولى أن يكون العالم باطلاق والعنى باطلاق مستغنيا عن القبيح.

ويرى القاضي أنه ليس لمعترض أن يعترض على هذا الاستدلال - قياس الغائب على الشاهد - بحجة أن من المعلوم أن أحدنا كما لا يختار القبيح إلا لجهله بقبحه وحاجته إلى ذلك، كذلك لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضره فاستخدام هذا الاستدلال يعني تجويز ما لا يجوز على الله تعالى.

ويرد القاضي على هذا الاعتراض: أنه في أفعال الانسان ما يفعله لحسنه فقط دون القصد إلى جلب المنفعة أو دفع المضرة، يدل عليه: أننا قد نجد رجلا قاسي القلب فظا عنيفا لا يبالي بشيء ولا يأبه بمدح أو ذم، ولا يقرب بالثواب والعقاب... ومع هذا فإنه قد يرشد ضالا أو ينبه أعمى من الوقوع في هلاك، ولا يكون ذلك الفعل الحسن إلا إملاء من العقل في استحسان هذا الفعل^(١).

ثم أنه عرض أدلة بعض شيوخه، وتجمع كلها على أن العاقل المسترشد بكمال العقل قد يوجد في أفعاله ما يفعله لوجوه الحسن فقط لذاتها، لا بفرض نفعي. فالعقل بطبيعته يدرك وجوه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه، وقد يدل كمال العقل على القيام بالفعل لحسنه لا لشيء آخر.

(١) أنظر القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٠٨.

وهكذا فإنه لما ثبت أن أحدنا قد يفعل الفعل لكونه حسنا فكذلك البارئ تعالى، يختار الحسن لحسنه وكونه إحسانا، ولا تختار القبيح، ولا يفعله، لأن المستغنى بالحسن عن القبيح لا يتخار القبيح^(١).

لما أوضح القاضي حقيقة العدل وبين مفهومه، وبين طريقة الاستدلال على أن الله تعالى عادل يختار الحسن لكونه حسنا ولا يفعل القبيح لاستغناؤه عنه، إنما كان يهدف كسائر المعتزلة إلى تنزيه الفعل الالهي، فجميع ما يفعله الله تعالى عدل، فهو خير لا يصدر عنه الشرور، وفسروا وجود الشر في العالم لغرض حكيم، وليس من قبيل الشر أو الفساد، وعبروا عن ذلك قائلين:

«إن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه، وإن أحدا لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وأن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قبله. فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برىء ومن فاعله من ظلمة الناس»^(٢).

ثم أن الله تعالى لما كان عادلا فإنه لا يريد لعباده ظلما ولذا فهو تعالى لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة من الصلاح والأصلح واللطف...^(٣)، فالله تعالى لطيف بعباده يدنيهم من الطاعة ويبعدهم عن المعصية فوهبهم العقل الذي به يستطيعون التمييز بين ما هو خير فينتفعوا به وبين ما هو شر فيجتنبوه. وفي هذا إنما تتمثل حرية الانسان وتظهر واضحة، فمادام الانسان مميذا للخير والشر، فله القدرة على الاختيار، فهو هنا حر مسؤول عن أفعال فهو خالقها على الحقيقة، وقادر عليها، وسوف يحاسب عليها، وهنا يظهر معنى الثواب والعقاب، إذ يقتضى العدل الالهي أن لا يكلف الله تعالى ولا يسأل مجبرا عن أفعاله، وبذا يرتفع الظلم عن الله تعالى ويكون فعله منزها تمام التنزيه وهذا ما كان يهدف إليه المعتزلة حين تناولوا موضوع «العدل»، واعتبروه الأصل الثاني من أصولهم، والذي بمقتضاه فرعوا معظم آرائهم الكلامية.

وكما كان المعتزلة يستهدفون التنزيه المطلق لأفعال الله تعالى: كذلك كان «الأشعرية» ولكن «الأشعرية» تختلف مع المعتزلة في الكثير من مسائل العدل وقضاياها، فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل، له مطلق التصرف في ملكه، ويجوز أن لا يكلف عباده، كما يجوز أن يكلفهم مالا يطاق، على النقيض من رأي المعتزلة الذين يرون أن الله تعالى لا يكلف

(١) الخياط: الانتصار، ص ٥٦.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٨١.

عباده مالا يطيقون ثم أنهم عارضوا قول المعتزلة في أعواض غير المكلفين لأنه يتضمن تنزيه الله تعالى عن تعذيب غير المكلفين ممن لا يستحقون هذا التعذيب فقالوا: إنه يجوز منه تعالى إيلاء العباد بغير عوض وجنايه، كما أنهم رفضوا قول المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، لما كان اللطف يقتضى أنه تعالى لم يدخر عن عباده ما يعلم أنه يؤدي إلى صلاحهم وقالوا: (أي الأشعرية): أنه لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده. وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل، بل بالشرع^(١)، وهنا أيضا يظهر خلاف آخر بين المعتزلة، والأشعرية الذين يرون أنه لا يجب على أحد شيء بمقتضى العقل قبل ورود الشرع في حين يقدم المعتزلة العقل على الشرع في بحثهم لمسائل العدل ويجرونها وفق مقتضيات العقل وأحكامه. فما وجدوه في الشرع متفقا مع العقل أخذوا به ومما كان يبدو مختلفا عملوا على تأويله وتفسيره وفق قوانين العقل وقواعده.

- الإرادة:

اتفق المسلمون من فلاسفة ومتكلمين على كون الله تعالى مريدا، ولكنهم اختلفوا في معنى الإرادة وتفسيرها، وهل هي قديمة أو محدثة وهل هي صفة زائدة على الذات أو لا؟ وتلاحظ أن هذا الاختلاف لم يكن بين مختلف الفرق فقط بل لقد امتد حتى كان يشمل الفرقة الواحدة نفسها.

فقد ذهب الفلاسفة إلى أن إرادة الله تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، «إرادته نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية»^(٢).

وذهب الكرامية إلى أن: إرادة الله حادثة في ذاته^(٣).
وذهب هشام واتباعه من الرافضة إلى: أن إرادة الله سبحانه حركه، إنه معنى لا هو ولا غيره^(٤).

أما الأشعرية:

فقد ذهبوا إلى أن إرادة الله تعالى ليست هي علمه وأيضا ليست هي قدرته بل هي مغايرة لهما، فهي تغاير العلم لأن نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما فيه من المصلحة أو بأنه يوجد في وقت كذا سابق على الإرادة، والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها، وهي

(١) الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٠٢.

(٢) الأبيجي: المواقف، ص ٢٩١.

(٣) البغدادي: أصول الدين: ص ١٠٣.

(٤) القاضي: المغني: ج ٦، الإرادة: ص ٥.

تغاير القدرة لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء، أما الإرادة فهي التي تخصص أحد هذين الطرفين وترجمه على الآخر. وعلى أن إرادته للشيء كراهته لعدم ذلك الشيء كما قالوا أن أمره بالشيء نهي عن ضده، وقالوا أيضا: إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته^(١). واستدلوا على ذلك - أي علم قدم الإرادة الالهية - بأنها لو كانت محدثة لكانت لا تخلق، من أن يكون يحدثها في نفسه أو في غيره، أو قائمة بنفسها، فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها لأنها صفة، والصفة لا تقوم بنفسها، ويستحيل أن يحدثها في غير، حتى لا يصبح ذلك الغير مريدا بها دونه تعالى، فلما استحالت تلك الوجوه كلها لم يبق إلا أن تكون الإرادة قديمة، وأن الله لم يزل مريدا بها^(٢).

وكما أثبتوا أنها قديمة فقد أثبتوا أيضا أنها واحدة محيطه بجميع مراداته على وفق علمه بها فما علم منها كونه أراد كونه خيرا كان أو شرا وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون^(٣). وعلى هذا فإنه تعالى لا يجوز أن يخلق مالا يريد، وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ﴾^(٤) وأيضا فإنه لا يجوز أن يكون في سلطانه مالا يريد ويدل على ذلك: أنه لو كان في سلطانه تعالى مالا يريد للزم أحد أمرين:

إما إثبات سهو وغفلة،

أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريد

وكلاهما لا يجوز عليه تعالى، ومن هنا فقد كان من المستحيل وجود مالا يريد تعالى في سلطانه^(٥).

والماتريدية:

ذهبوا إلى ماذهب إليه الأشعرية من القول بأن الله تعالى مرید بارادة قائمة بذاته أزلية، وأن إرادته تعالى عامة تشمل كل ما في الكون سواء كان خيرا أو شرا، وأنها غير أمره ومحبه ورضاه.

وأما المعتزلة: فقد اتفقوا على اعتبار الإرادة من صفات الفعل وليست من الصفات

(١) البغدادي: أصول الدين: ص ١٠٢.

(٢) الأشعر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ص ٤٦.

(٣) البغدادي: أصول الدين: ص ١٠٢.

(٤) سورة البروج: آية ١٦.

(٥) الأشعري: اللمع، ص ٤٧-٤٨.

لذاتية لأنها معا يجب تعميمها فهي عامة التعلق وعلى هذا فإنه يجب تعلق كونه مريدا بالفواحش والقبائح، وهذا باطل تماما في حق الله تعالى^(١) وهم في هذا يخالفون قول المجبرة في أن لإرادة من صفات الذات، ولم يختلف عنهم - أي المعتزلة - إلا «بشر ابن المعتز» الذي ذهب إلى أن الإرادة من الله تعالى على وجهين:

١ - صفة ذات: إذا وصف بها الله تعالى ذاته، لأنه لم يزل مريدا لجميع أفعاله وجميع طاعات عباده، لأنه يجوز عنده أن يعلم عالما صلاحا وخيرا ولا يريد، فلما كان مريدا بذلك أجمع كان مريدا له.

٢ - وصفة فعل: إذا كان المراد بها فعل نفسه فهي خلق له وهي قبل الفعل، وإذا أراد بها فعل عباده فهي الأمر به^(٢).

كما اتفقوا على أن إرادة الله تعالى ليست قديمة لأن إثباتها قديمة يؤدي إلى إثبات إلهين قديمين، فالاشتراك في القدم يؤدي إلى اشتراك في الألوهية، ولا وجه لإثبات كونها قائمة بذات أخرى حتى لا تكون مريدة دونه، فبضرورة العقل يتعين إثباتها في لا محل^(٣).

ولئن كان المعتزلة قد اتفقوا في اعتبار صفة الإرادة حادثة من صفات الأفعال، إلا أنهم اختلفوا حول: ماهي الإرادة وهل الله تعالى مريد على الحقيقة؟ وسنتتبع أوجه الخلاف هذه بين شيوخ المعتزلة في ضوء ما أورده القاضي عبد الجبار متبعين بعد ذلك رأيه في الإرادة.

فأبو الهذيل العلاف: قد أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا بها، ويرى «الشهرستاني» أنه أول من أحدث هذه المقالة التي تابعه عليها معتزلة البصرة فيما بعد^(٤)، ثم أنه ميز بين إرادة الله تعالى ومراده فقال: إن إرادة الله تعالى غير المراد فأرادته لما خلقه هي خلقه له، وهي معه، وخلق الشيء عنده غير الشيء، وإرادته لطاعات العباد وهي أمره بها. وخالفه ضرار في اعتبار الإرادة هي المراد وذلك حين قال: إن إرادة الله - تعالى - على وجهين: إرادة هي المراد، وهي خلق له، والخلق هو المخلوق، وفعل العباد هو مراد الله تعالى، وهو إرادته، وإرادته الثانية هي الأمر بالطاعة وهي غير الطاعة^(٥).

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام: ص ٢٤٥.

(٢) القاضي: المغني: ج ٦: الإرادة: ص ٢، وأيضا: الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج ١، ص ٢٦٦.

(٣) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام: ص ٢٤٥، وأيضا: انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٠.

(٤) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٥١.

(٥) القاضي: المغني: ج ٦، الإرادة: ص ٤-٥.

وثمة خلاف آخر نجده لدى كل من النظام والكعبي والنجار والجاحظ حيث نجد هؤلاء ذهبوا إلى أن الله تعالى غير موصوف بالارادة على الحقيقة، وأما ما ورد بالشرع من وصف له تعالى بالارادة فقد فسره كل منهم على النحو الآتي:

أما النظام: فقد ذهب إلى أن المراد بكونه تعالى مريدا لأفعاله أنه خالقها ومنشئها وان وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه أمر بها وان وصف بكونه مريدا في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط^(١).

والنجار: ذكر أن معنى كونه مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكبر^(٢). وقال الجاحظ: إنه تعالى مرید بمعنى أن السهو منه في أفعاله والجهل بها لا يجوز عليه^(٣).

ومن أوجه الخلاف التي حدثت بين المعتزلة حول الارادة أيضا ما جاء عن حفص الفرد، الذي قال في إرادة الله - تعالى - أنها صفة وأن فعله إرادة هي صفة ذاته وصفة في فعله، فالارادة التي هي صفة في الفعل هي الأمر من الله بالطاعة والتي هي صفة في الذات واقعته على كل شيء من فعله وفعل خلقه، وما جاء عن «جعفر بن حرب» الذي جوز القول: بأن الله تعالى أراد كون الكفر مخالفا للإيمان وكونه قبيحا غير حسن، بمعنى أنه حكم بذلك، وينكر القاضي عليه هذا القول كما أنكره سائر المعتزلة^(٤).

بعد أن ذكر القاضي أوجه الخلاف حول الارادة أخذ في تفصيل رأيه حولها ولقد كان أهم ما تناوله في مبحثه في الارادة هو:

١ - تحديد معنى الارادة:

وهذا أداه إلى تناول ما يدور حول الارادة وما يتصل بها من معان: كالكرهية، والمريد، ثم الفصل بينها وبين ما يشتهيه معها من معان «كالشهوة» و«التمنى» وما قد يتصل بها من معان كالحبة والرضا والولاية وغيرها.

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام: ص ٢٢٨، وانظر: المغني: ج ٦، الارادة: ص ٢-٤، وانظر: الأشعري: مقالات الاسلاميين: ج ١، ص ٢٦٧.

(٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام: ص ٢٢٨.

(٣) القاضي: المغني: ج ٦، الارادة: ص ٥.

(٤) القاضي: المغني: ج ٦، الارادة: ص ٦.

أ - تعريف الإرادة:

لقد فسر الإرادة بما يوجب كون الذات مریدا فقال: «الإرادة» هي ما يوجب كون الذات مریدا^(١).

ب - الكراهة:

هي ما يوجب كونه كارها، وقد وحد بينها وبين السخط على اعتبار أن الواحد منا إذا كره الشيء فقد سخطه، وإذا سخطه فقد كرهه، فيجب أن يكون السخط هو الكراهة^(٢).

ج - المرید:

لقد حد «المرید» بأنه المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه، إلا أنه مع هذا فقد رجع إلى القول بأنه يجب ألا نحد المرید، لأن كل ما يذكر في حده فقولنا مرید أظهر منه. وهكذا الكلام في «الكاره» أيضا^(٣).

ثم أنه فصل بين الإرادة وما قد يشتبه معها من معان كالشهوة والتمنى. فالإرادة تختلف عن الشهوة بوجوده عدة:

- الإرادة تتعلق بكل أمر يجوز المرید حدوثه، بينما تتعلق الشهوة بالمدرک دون غيره.
- إن المراد قد يكون ضررا أو مؤديا إليه، بينما الشهوة لا تتعلق إلا بما تنتفع بنيله.
- إنه قد يراد مالا يصح وجوده إذا اعتقد صحة ذلك فيه، وليس كذلك الشهوة.
- إنه بالإرادة يقع الفعل على بعض الوجوه، ولا يتأتى ذلك في الشهوة.
- إنه مادعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة وليس كذلك الشهوة.
- قد يريد الشيء ويكرهه مثله ولا يصح أن يشتهي الشيء وينفر طبعه عن مثله أو ضربه.
- إن حال المرید لا يختلف في الإرادة في حين قد يجد نفسه قوى الشهوة تارة وضعيفا أخرى^(٤).

وكذلك تفترق الإرادة عن التمنى ويتضح هذا الفرق من بيان معنى «التمنى» فقد يكون قولا على وصف، ومفارقة الإرادة هنا له واضحة وقد يكون معنى في القلب وهو هنا يفارق الإرادة من حيث صح تعلق التمنى في الماضي، بأن لا يكون، وامتنع بالموجود، واستحال كل

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٢١.

(٢) القاضي: المغني: ج ٦: الإرادة: ص ٢٦٠.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٣٢.

(٤) القاضي: المغني: ج ٦: الإرادة: ص ٢٥-٢٦.

ذلك في الإرادة ولأن المتمنى حاله مع سائر ما يتمناه على سواء في أن تمنيه لا يؤثر فيه ولا يقتضى وقوعه على وجه. وليس كذلك حال الإرادة. ولذلك يصح أن يريد الإرادة ولا يصح أن يتمنى التمنى، وللإرادة ضد وليس للمتمنى ذلك^(١).

وكما أنه فصل بين الإرادة وما قد يشتهه معها من معان فهو أيضا بين ما يتصل بها من معاني لا تختلف عنها في وجه من نحو: المحبة، والرضا، والاختيار والولاية... وغيرها.

فقد ذكر أن حال المحب هو حال المرید، لأن المحب لو كان له بكونه محبا صفة سوى كونه مریدا لوجب أن يعلمها من نفسه أو يصل إلى ذلك بدليل، وهذا يدل على أن حال المحب هو حال المرید، لأنه متى أراد الشيء أحبه ومتى أحبه آراد^(٢).

ووجد أيضا بين الإرادة والرضا، فقال: «فأما الرضا إرادة الشيء»^(٣). وكذلك الاختيار هو إرادة، لأنه لا يكون مریدا للفعل في حال إلا وهو مختار له، ولا يكون مختارا له إلا وهو مرید، لأنه لا يكون مریدا للفعل في حال إلا وهو مختار له، ولا يكون مختارا له إلا وهو مرید، فقد صح أن أحدهما هو الآخر^(٤).

وأما الولاية، فهي: إرادة الثواب والتعظيم والتبجيل، وأما القصد فهو: إرادة فعل الإنسان في حاله أو حال مسببه، وأما الايثار، فهو: إرادة الشيء الذي يختاره على غيره، وقد يقال أثر الشيء إذا فعله من غير منع.

والعزم فهو إرادة الإنسان لفعل نفسه إذا تقدمته وتقدمت سببه، ولذلك لا يحسن على الله - تعالى - العزم لأنه إنما يحسن منا لاستعمال السرور بها لتوطين النفس على فعل مرادها أو يحفظ بها من السهو والغفلة، وكل ذلك لا يتأتى فيه تعالى^(٥).
بعد أن أوضح معنى الإرادة وحدد مفهومها ذهب إلى:

٢ - إثبات الطريق إلى الإرادة:

يستدل على كون الله تعالى مریدا من النظر في الشاهد، فالنظر في حال أنفسنا مریدين، يختلف عن حال أنفسنا غير مریدين، إذ أن للمرید منا حالا يختص بها، وبها يفارق من ليس بمرید وإنما يعلم ذلك بالضرورة ولا حاجة للاستدلال على ذلك، إذ لا ينكر أحد من العقلاء كونه قاصدا إلى الفعل ومریدا له ومختارا، ويفصل بين حاله كذلك وبين

(١) القاضي: المقني: ج٦، الإرادة: ص٢٥-٢٦.

(٢) (٤، ٢، ٢) القاضي: المقني: ج٦، الإرادة: ص٥٤-٥٧.

(٥) المرجع السابق: ص٥٨.

كونه كارها، والفصل واضحا بين ما يريد من نفسه. ما يريد من غيره، فإذا قويت دواعيه إلى الشيء أرادته لا محالة، كما إذا صرفه الداعي عن الشيء لم يرد، وربما كرهه(١).

٣ - كيفية استحقاقه تعالى لصفة الإرادة:

إن الله تعالى مرید على الحقيقة لا على المجاز ويدل على ذلك أنه تعالى لما كان قد وقع منه الاخبار والخطاب والتكليف والأمر والثواب والعقاب فإن ذلك يثبت كونه تعالى مریدا والدليل على ذلك أن الخبر لا يكون خبرا إلا بان يكون المخبر مریدا للاخبار عما هو مخبر عنه، وكذلك الحال في باقي الأمور كالخطاب والتكليف والأمر...، فإذا صح وقوع جميع ذلك منه تعالى فيجب كونه مریدا.

وإذا أثبت ذلك ذهب إلى أنه تعالى مرید لا لذاته على عكس قول «النجارية» الذين رأوا أنه تعالى لما كان عالما لذاته فهو مرید لذاته، وعلى هذا يكون مریدا لجميع المرادات.

ويرى القاضي أن أقوالهم هذه تؤدي إلى القول بقدوم العالم وإلى القول بوجود المتضادات في الفعل الإلهي، وبتجويز إرادته للقبائح، ومن ثم فقد أورد عليهم عدة إلزامات، نذكر منها:

١ - إن قولهم بأن الله تعالى مرید لسائر المرادات يؤدي إلى القول بقدوم العالم لأنه تعالى إذا كان مریدا لذاته صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل، وإذا صح أن يريد وجب أن يريد، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة، فيلزم قدم العالم مما يقدح في حدوثه.

ويلزمهم أيضا: أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه، وقبل ذلك، وقبله، فإن حدوث العالم فيما لم يزل فلا مستحيل فلا يصح وجوده(٢).

٢ - ومما يلزمهم، وجود الضدين، لأن الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين، بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، وإذا صح أن يكون مرادا لنا صح أن يكون مرادا لله تعالى لأنه مرید لذاته، وإذا صح وجب، وإذا وجب، وجب حصول الضدين(٣).

٣ - ومما يلزمهم على القول بأنه مرید لذاته أن يكون مریدا لسائر القبائح فكان يجب

(١) القاضي: المفتي: ج٦، الإرادة: ص٨، وشرح الأصول الخمسة: ص٤٣٢ - ٤٣٣.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص٤٤٢.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص٤٤٣.

أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص، وفساد هذا بين. والنقص المقصود هنا: التفرقة التي يجدها الواحد هنا من نفسه إذ ارجع إليها، بين أن يريد القبيح وبين أن لا يريد بل يريد الواجب^(١).

وكما ثبت - فيما سبق - أن الله تعالى مرید لا لذاته، فهو تعالى مرید بارادة ليست قديمة والخلاف هنا مع الأشعرية التي ترى أنه تعالى مرید بارادة قديمة، حيث يعارضهم قائلا: بأنه تعالى مرید بارادة محدثة لا في محل. وقد أبطل القول بأنه تعالى مرید بارادة قديمة بأنه تعالى: لو كان مرید بارادة قديمة، لوجب أن تكون هذه الارادة مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل فالسواد لما كان سوادا لذاته، وجب في كل ماشاركه في كونه سوادا أن يكون مثلا له، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالما قادرا، حيا مثل القديم تعالى، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، وقد عرف فساد.

وعلى هذا، فإنه كما لا يجوز أن يكون مریدا لذاته ولا لمعنى قديم، فإنه كذلك لا يجوز أن يكون مریدا بارادة معدومة، ويدل على ذلك: أن العدم لا اختصاص له ببعض المرادات دون البعض فكان يجب أن يكون القديم تعالى مریدا لسائر المرادات لمكان ذلك المعنى المعدوم، ومعلوم خلافه، لأن في العدم كراهة، كما أن فيه إرادة فلو جاز أن يكون الله تعالى مریدا بارادة قديمة لجاز أن يكون كارها بكراهة معدومة وهذا يوجب أن يكون مریدا للشيء كارها له دفعة واحدة وهذا محال^(٢).

وبهذا فقد ثبت كونه مریدا بارادة محدثة، وهذه الارادة المحدثة، لا في محل، لأنها لا تخلو إما أن تكون حالة في ذات القديم تعالى أو في غيره، أو لا في محل.

ولا يجوز أن تكون حالة في ذاته لأن ذاته ليست محلا للحوادث، لأنها لو كانت كذلك لتحيزت، ولكانت محدثة وقد ثبت قدمها، «وإذا كانت حالة في غيره، فإن ذلك الغير لا يخلو، إما أن يكون حيا، أو جمادا، ولا يجوز أن يكون حالا في الحي والا كان بايجاب الحكم له أولى، ولا أن يكون حالا في الجماد، إذ لو صح حلولها في الجماد لصح حلولها في بدن الحي أيضا، لأنه ما من عرض من الأعراض يصح حلوله في الجماد إلا ويصح حلوله في الحي، وان كان فيما يوجد في الحي مالا يصح حلوله في الجماد، فكان يجب صحة أن

(١) المرجع السابق: ص ٤٤٤.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٤٧-٤٤٨.

توجد الإرادة في يد الواحد منا مثلا، حتى يجد في بعض الحالات هذه الصفة كأنها من ناحية يده، والمعلوم خلافه، فليس إلا أن الإرادة موجودة لا في محل^(١).

لقد اتضح مما سبق كيفية استحقاقه تعالى لصفة الإرادة وثبت كونه تعالى مريدا بإرادة حادثة لا في محل، وكان لابد من الإشارة إلى موضوعات إرادته تعالى وكراهته.

قاله تعالى يريد جميع ما أمر به ورجب فيه من الطاعات والعبادات، ولا يريد شيئا من القبائح ويكره الكفر والمعاصي، ووجود الشهوة للقبيح لا تعنى أنه تعالى يريد القبائح فإنه تعالى بمقتضى حكمته لا يجوز أن يفري بالقبيح، وإنما كانت القبائح لكي تعرض الإنسان للثواب بتحمل ما يشق عليه من فعل الواجب الذي نقر نفسه عنه واجتناب القبائح التي شهاها إليه، وهذا يبين أنه تعالى أوجد القبيح لفرض حكمي وان إرادته تعالى القبيح قبيحة ومن ثم فلا يريد الله تعالى القبائح، وإذا ثبت ذلك، ثبت كونه تعالى مريدا للواجبات^(٢). ويستدل على كونه تعالى مريدا للواجبات والطاعات، وكارها للقبائح والمعاصي بعدة أدلة، فأما ما يدل على أنه تعالى مريدا للواجبات ما يأتي:

١ - إنه تعالى مريدا للعبادات، ويثبت ذلك كونه تعالى أمرا بها ومرغبا في فعلها^(٣).

٢ - ومما يدل على أنه تعالى يريد العبادات: أنه قد ثبت أن الفاعل للعبادة مطيع لله تعالى، والمطيع إنما يكون مطيعا للمطاع، بأن يفعل ما أراه. فلولا أنه تعالى قد أراد جميع ذلك لم يكن فاعله مطيعا له، وقد علمنا أن من لا يؤمن لو آمن لكان مطيعا لله، فيجب كونه تعالى مريدا لذلك من جميعهم^(٤).

٣ - ومما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾^(٥) وذلك يدل على أنه أراد من جميعهم العبادة.

وكما استدل على كونه تعالى مريدا للطاعات والعبادات فقد استدل أيضا على أنه تعالى لا يريد القبائح والكفر، والمعاصي، بقوله ان:

١ - ما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح، أنه عالم بقبح القبائح كلها ويعلم أنه غني

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٤٩، وأيضا: انظر: المغني: ج ٦، الإرادة: ص ١٤٩.

(٢) القاضي: المغني: ج ٦، الإرادة: ص ٢١٩.

(٣) القاضي: المغني: ج ٦، الإرادة: ص ٢٢٣.

(٤) المرجع السابق: ص ٢٢٩.

(٥) سورة الذاريات: آية ٥٦.

عنها ولا يجوز أن يفعلها، وقد نفى فعل القبائح عن نفسه بقوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلما للعباد﴾^(١). ﴿وما الله يريد ظلما للعالمين﴾^(٢). وهذا صريح في أنه لا يريد الظلم ولا شيئا من المعاصي لأنها أجمع ظلم^(٣).

٢ - وما يدل على أنه يكره الفكر، قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾^(٤). ولا شيء أعسر من الكفر لأنه يؤدي إلى العذاب الدائم، فكيف يقال أنه تعالى أراد، ولا يصح أن يقال: أن الآية واردة في إباحة الفطر للمسافر والمريض لأن الكلام مستقل بنفسه، فقصره على ما تقدم ذكره لا يصح، فالرد عليه: أنه يمكن أيضا الاستدلال به لأنه تعالى إذا امتن علينا بأنه لا يريد بنا العسر الذي هو التشديد في الصيام في السفر فكيف يتوهم أنه يريد الكفر المؤدي إلى العذاب الدائم؟ إنه لرأفة ورحمة بنا لم يرد التشديد بالصوم في السفر^(٥).

لقد خصص القاضي فصولا كبيرة في بيان وعرض أدلة وافرة على أن الله تعالى انما يريد الطاعات والعبادات ويكره القبائح والمعاصي والسيئات، وبهذا يثبت أن الله تعالى لا يريد إلا كل ما يصح ويحسن ويكره كل ما لا يصح ويقبح.

مما سبق يتبين لنا أن القاضي بحث موضوع الإرادة بعناية تامة، فلقد تناولها في معظم كتبه، وأفرد له جزءا خاصا من كتابه «المغني»، وفصل القول في جميع مجامع مباحث الإرادة ابتداء من بيان معانيها وأوجه الخلاف حولها، إلى إثباتها لله تعالى موضعا كيفية استحقاقه تعالى لها، ومبيننا موضوع إرادته تعالى، وموضوع كراهته، انطلاقا من فكرة معينة لديه بل ولدي جميع المعتزلة، وهي الرفض التام لنسبة الشر لله تعالى والقول بأنه تعالى مرید للخير، وكارها للشر، هذا إلى جانب تناول الإرادة الالهية، والإرادة الانسانية موضعا الفرق الدقيق بينهما، فأرادة الله تعالى، إنما تقارن مرادها، بينما إرادة الانسان تتقدم مرادها أوفعلها، وسبب هذا الاختلاف: أن الإرادة الانسانية إنما تقوم على البواعث والشهوة والتفكير في الغرض والعزم عليه، أما بالنسبة لله تعالى فإنه إذا أراد شيئا وجد في الحال، أي أن مراداته تعالى موجبة لمرادها على عكس الإرادة الانسانية^(٦).

(١) سورة غافر: آية ٢١.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٠٨.

(٣) دانيال جيمرت: الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار، ص ٨٤.

(٤) سورة البقرة: آية ١٨٥.

(٥) القاضي: المغني: ج ٦، الإرادة: ص ٢٤٩.

(٦) انظر: د. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف: ص ٢٢٦.

ثم أنه أوضح العلاقة بين العالم وإرادة الله تعالى، موضحا أن الله تعالى إنما يخلق العالم بإرادته. ولا يؤدي القول بالإرادة المحدثة إلى قدم العالم لأن إرادة الله تعالى - في رأى القاضي وعموم المعتزلة - سابقة على خلق العالم الذي يوجد بمجرد توجه الإرادة الإلهية إلى إيجادها^(١).

ثم أن القول بإرادة محدثة يؤدي إلى إثبات ارادات متناهية لأن الله لا يريد إرادته - كما هو الحال في المرادات المتناهية المحصورة.

- الكلام:

تدخل صفة «الكلام» ضمن صفات الأفعال، وقد شكلت مسألة الكلام الإلهي إلى جانب مسألة خلق القرآن مبحثا هاما وامتسعا أثار حوله جدالا عنيفا وخلافا كبيرا بين مفكري الاسلام، وسوف نتناول هذه الصفة في فصل مستقل تحت عنوان «صفة الكلام ومشكلة خلق القرآن».

رابعا: صفات النفي:

لقد رفض القاضي القول بالصفات كعنان قديمه إضافة على الذات، ولكن هذا لا يعني إنكار القول بالصفات الإلهية، إذ أنه أثبت أحوالا من العلم والقدرة والحياة... يستحقها تعالى لما هو عليه في ذاته، موضحا كيفية هذا الاستحقاق، وقد كان لا بد - ارتقاء بفكرة التنزيه الإلهي لأعلي مراتبها - من التطرق إلى صفات النفي وبيان ما يجب نفيه عن الله تعالى وما لا يصح عليه، ولا يجوز.

إما ما ينفي عن الله تعالى على نوعين:

١ - أحدهما: ما ينفي عنه نفيا قاطعا، وهو جميع ما كان من أضداد الصفات الذاتية نحو كونه جاهلا أو عاجزا واستحالة أن يكون جسما لما كان القول بأنه جسما سقتضى أنه غير منفك عن الحوادث^(٢)، واستحالة كونه محتاجا، أو أن يكون له ثانيا مما يخرجته تعالى عن كونه قادرا لنفسه.

٢ - والثاني: ما ينفي عنه في حال دون حال، وذلك إذا كان راجعا إلى الصفات في

(١) د. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف: ص ٢٢٥.

(٢) القاضي: المغني: ج ٦، الإرادة: ص ١٩١.

(٣) القاضي: المحيط بالتكليف، ص ١٩٨.

الحقيقة نحو كونه مدركا أو مريدا أو كارها، لأنها تكون مع وجود ما يدرك أو يكره، أو يراد، فالاثبات يتوجه إلى صفات الله هذه فيما لا يزال ونفيها عنه فيما لم يزل (١).

إن أهم ما يجب أن ينفي عن الله لذاته هو: نفي الحاجة - ونفي الجسميه - نفي الرؤية - نفي الثاني.

١ - نفي الحاجة:

إن من جملة ما ينفي عن الله تعالى الحاجة ليثبت غنيا والدلالة على ذلك تبني على أصليين:

أحدهما: أنه تعالى حي.

والثاني: إنه تعالى لا تجوز عليه الحاجة، لأن الحاجة إنما تتعين على من تجوز عليه الانفعال كالشهوة والنفور، وهذه إنما تصح على من جاز عليه التغير كالزيادة والنقصان والتي تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فيجب أن لا تجوز عليه الحاجة، ومتى لم تجز عليه الحاجة بوجه، كان غنيا على الاطلاق.

ولقد تطرق القاضي إلى بحث موضوع «اللذة والالم» أي «الشهوة والنفار» وأثبت أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى لذاته، لأنه لا يجوز أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهيات، والزيادة فيها، إلى مالا نهايه. ثم أثبت أنه لا يجوز أن يكون مشتھيا لمعنى، لأنه لا يخلوا، إما أن يكون قديما أو محدثا، فاذا كان قديما أدى إلى الاشتراك في القدم وبالتالي إلى التماثل، وإذا كان المعنى محدثا لأوجب كونه ملجأ في تحصيل الشهوة والمشتهى. وبهذه الطريقة أيضا نعلم أنه تعالى لا يجوز عليه أن يكون نافرا.

ثم أنه ذكر ما يلزم المكلف معرفته حول هذا الموضوع فقال: «إنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان غنيا فيما لم يزل، ويكون غنيا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، والكلام في ذلك مثل الكلام في كونه حيا، لأن المرجع في كونه غنيا ليس إلا كونه حيا لا تجوز عليه الحاجة» (٢).

٢ - نفي الجسمية:

لقد اتفق المسلمون جميعا على أن الله تعالى ليس بجسم ولا ينطق عليه تعالى أي لازم من لوازم الجسمية، من الأعراض، والتركيب، والتمييز... وغيرها. ولم يخرج عن إجماعها

(١) القاضي: المحيط، ص ٢١٦، وانظر: د. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، ص ٢٤٢.

هذا سوى فئة قليلة من القائلين بالتشبيه والتجسيم كالرافضة... وغيرهم. ولقد تحدثنا عن آرائهم بالتفصيل في فصل سابق مبينين مواقف المسلمين إزاء هذه الآراء.

ولقد رفض القاضي، وكذلك جميع المعتزلة القول بالتجسيم بل لقد جردوا أنفسهم لرد كل قول أو فكرة قد توحى بأي معنى من معاني التجسيم أو تؤذن بوجود أي تشبيه وما كانت مقالاتهم في الصفات إلا دليل قاطع على محاولة جادة منهم لابعاد كل التصورات التشبيهية والتجسيمية عن فكرة الكمال الالهي، والتنزيه المطلق للذات العليا.

ولقد بدأ القاضي محاولته في موضوع تفي الجسمية عن الله تعالى بتعريف الجسم فقال:

«الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق، إلا إذا تركز من ثمانية أجزاء^(١). ثم ذكر قول: «يعقوب»^(٢) في تعريف الجسم: «تجسمت الأمر إذا ركبت أجسمه».

ولا يجوز أن يكون الله تعالى جسما على أي حال من الأحوال، سواء كان القول بأنه جسم على طريق العبارة أو على طريق المعنى.

فاذا كان وصفه - تعالى - بأنه جسم على طريق العبارة فإن هذا القول تبطله دلالة الجسم نفسها، فالجسم: ما هو طويل وعريض وعميق، وهذا لا يجوز في الله تعالى. وأما إذا كان وصفه بأنه جسم على طريق المعنى فإن هذا لا يجوز أيضا ودلل على ذلك بما يأتي:

١ - لو كان تعالى جسما لكان مماثلا للأجسام في الحدوث، لأن الأجسام كلها غير منفكة عن الحوادث التي هي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، ما لم ينفك من الحوادث فهو حادث. ولكان أيضا محتاجا إلى مركب ومصنوع ومؤلف له، كما تحتاج الأجسام إلى ذلك، وإلا فإن جاز أن يكون هو قديما يستغنى عن وجود مركب ومصنوع ليجوز أن يستغنى الواحد منا عن الله تعالى، وفي هذا إبطال الصانع.

وأیضا: فان الجسم لا یصح أن یبتدی فیفعل إلا فی نفسه، فلو كان تعالى جسما لما صح

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧.

(٢) يعقوب بن السكيت، صاحب كتاب: الألفاظ واصطلاحات المنطق، توفي سنة ٢٤٢هـ.

أن يخترع الأفعال اختراعاً في العالم على ما نشأه ونعرفه.
وأيضاً: فلو كان جسماً لكان إنما نرى ونعلم ما يحصره، وإنما يفعل فيما يقرر منه،
ولجاز أن تمتع عليه الأمور كالواحد منا^(١).

ومعلوم بطلان ذلك كله لما ثبت قدمه تعالى، وخلوه من جميع معاني الحدوث، وفاعليته
في العالم والأفعال، وإيجادهما على وجه الإبداع والاختراع.

٢ - ودلالة أخرى تدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً، وهي: لو كان تعالى جسماً
لوجب أن يكون قادراً بقدره، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فكان يجب أن لا
يصح من الله تعالى فعل الأجسام، ومعلوم خلافه. ويتحليل هذه الدلالة نجد أنها تقوم على
أصلين هما:

١ - أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بالقدرة: والذي يدل على ذلك: أنه لو لم يكن
قادراً بالقدرة لوجب أن يكون قادراً للذات وصفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون
الجمال، من حيث أنها الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق، وذلك يرجع إلى كل جزء منه
فكان يجب أن يكون كل جزء منه قادراً، وأن يكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى
بعض وهذا يقتضى أن لا يحصل الفعل بداع واحد بل يحصل بدواع كثيرة مختلفة وأن يقع
بينهم التمانع، والمعلوم خلافه.

٢ - وأما الأصل الثاني فهو: أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم، ويدل عليه: أنه
لو صح منه فيه من القدرة فعل الجسم، لصح منا أيضاً بما فينا من القدرة، لأن القدر وإن
اختلفت فمقدوراتها متجانسة، حتى ما من قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا وغيرها من
القدر يصح ذلك الجنس بها. قيلزم في الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال
والأولاد والمعلوم خلافه.

ويدل أيضاً على أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم: إن القادر بالقدرة لا يصح
منه الفعل إلا على وجه المباشرة أو التوليد، ولا يصح فعل الجسم على هذين الوجهين،
فليس إلا إنه لا يقدر على فعل الجسم أصلاً^(٢). ثم أنه بعد أن طرح من الدلالة ما يثبت أنه
تعالى لا يجوز أن يكون جسماً، عرض لما أورده المخالفين من الشبه العقلية والسمعية:

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٨-٢١٩، وأيضاً: المختصر في أصول الدين، ص ١٨٥، وأيضاً المحيط
بالتكليف، ص ١٩٨.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢١-٢٢٢.

فأما الشبه العقلية فهي:

١ - لقد قالوا: أنه تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا جسما، ويستدل على ذلك من الشاهد.

والرد على هذه الشبه:

أنه وجب في الواحد منا أن يكون جسما لكونه عالما وقادرا لوجود علة، فالواحد منا عالم بعلم وقادر بقدره، لأن العلم والقدره يحتاجان في الوجود إلى محل مبني بنيه مخصوصه، والمحل المبني على هذا الوجه لابد من أن يكون جسما، وليس كذلك القديم تعالى فقدرته وعلمه، لا لعله، بل هو تعالى عالم لذاته، قادر لذاته، فعلى هذا لا يجب إذا كان عالما وقادرا أن يكون جسما.

٢ - ولهم شبهة أخرى هي: أنهم قالوا: المقعول إما الجسم وإما العرض، ولما استحال أن يكون القديم عرضا، لم يبق إلا أن يكون جسما.

والرد عليهم:

يجب أن يوضح المراد بالمعقول؟ فإن أردتم به المعلوم، ففيه وقع النزاع وهلا جاز أن يكون ههنا ذات معلوم مخالف للأجسام والاعراض وهو القديم تعالى. وإن كان المراد به، ما يمكن اعتقاده فهو نفس التنازع فيه أيضا. وهلا جاز أن يكون ههنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسما ولا عرضا، وهو الله تعالى.

وإذا قيل: المراد بالمعقول ما قد شوهد نظيره، قيل لهم: وهلا جاز أن يكون هنا ذات لم تشاهد نظيره قط وهو الله تعالى. ثم يقال لهم: أستم قد أثبتتم الحياة والقدرة وإن لم تشاهدوا نظيرا قط، فهلا جاز مثله في مسألتنا؟ (١).

أما الشبه السمعية فهي:

تلك التي تدور حول الآيات والأكبار التي يقيد ظاهرها تشبيها وتجسيما ومنها:

﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٢).

وكان ما قالوه حول هذه الآية: الاستواء هو الانتصاب والقيام وهو من صفات الأجسام وعليه وجب أن يكون الله تعالى جسما.

ولقد رد القاضي على هذه الشبهة بقوله: إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢١-٢٢٢.

(٢) سورة طه: آية ٥.

ممکن، لأن صحة السمع موقوفة عليها، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا . وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيا، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة. ثم أنه يحيل الاستدلال من وجه آخر هو، أنا ما لم نعلم به عالما لذاته لا نعلمه عدلا، والجسم يستحيل أن يكون عالما لذاته. ثم أن الاستواء هي الآية لا يعني المعنى الذي أشاروا إليه، بل يعني الاستيلاء والغلبة ويدل عليه ما وجد في اللغة وبهذا المعنى، قول الشاعر:

فلما علونا واستوينا تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال آخر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبraq

وقد اختص الله تعالى العرش بالاستيلاء مع أنه مستول على العالم أجمع، لأنه أعظم ما خلق الله تعالى.

- ﴿ولتصنع على عيني﴾^(١) قالوا أثبت الله تعالى لنفسه عينا، والعين لا تكون إلا لجسم.

ويرد عليهم بأن المراد به: لتقع الصفة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعيني أي جرى بعلمي، ولولا ذلك لكان يلزم أن يكون لله - تعالى - عيون كثيرة لأنه قال: بأعيننا^(٢) والمعلوم خلافه.

- وتعلقوا أيضا بقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^(٣) قالوا: أثبت لنفسه الوجه، وذو الوجه لا يكون إلا جسما.

ويرد عليهم: أن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه والوجه بمعنى الذات مشهور في لغة العرب، يقال: وجه هذا الثوب جيد أي ذاته جيدة، ولو كان الأمر كما ذكروا، للزم أن ينتفى كل شيء منه إلا الوجه.

لقد حصر القاضي عددا كبيرا من الآيات التي احتج بها المجسمة والمشبهة على إطلاق

(١) سورة طه: آية ٢٩.

(٢) سورة هود: آية ٢٧.

(٣) سورة القصص: آية ٨٨.

صفات التجسيم والتشبيه على الله تعالى. محاولا تفسير هذه الصفات وتأويلها بما يتفق والتتزيه التام لله تعالى مستعينا إلى حد كبير بالمقتضيات اللغوية، وبما وجد في لغة العرب وكلامهم.

ولما ثبت أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسما، فكذلك لا يجوز أن يكون عرضا «لأنه مما يتصل بالجسم».

٣ - استحالة كونه تعالى عرضا:

إن العرض في اللفظة: هو ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه سواء كان جسما أو عرضا ولهذا يقال للسحاب عارض.

وأما في الاصطلاح فهو ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه: كلبث الجواهر والاجسام، وما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضا هو: أنه لو كان كذلك، لكان لا يخلو، إما أن يكون شبيها بالأعراض جملة وذلك يقتضى كونه على صفات متضاده وذلك محال أو يكون شبيها ببعضها دون بعض، وذلك يقتضى أن يكون القديم تعالى محدثا مثلها أو هي قديمة مثله تعالى، وكلا القولين باطل لما ثبت قدم القديم، وحدث الأعراض^(١).

والذي يجب معرفته: أن الله تعالى لم يكن عرضا فيما لم يزل ولا يكون عرضا فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون هذه الصفة بحال من الأحوال. والذي يدل على ذلك، أن ما دل على استحالة كونه عرضا الآن ثابت في جميع الأحوال، ولا يجوز أن يكون عرضا في وقت من الأوقات^(٢).

لقد تبين مما سبق أن الجسم لما كان طويلا عريضا عميقا، فلا يمكن أن يتصف الله تعالى بالجسمية، ولما كان العرض عبارة عن الحوادث المخصوصة. والله تعالى قديم لم يزل ولا يزال موجودا. فلا يوصف تعالى به.

أي أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسما أو عرضا، ولا أن تصح عليه أحكامهما، فإنه لا يجوز كونه محلا لأن من حكم الجسم كونه متحيزا في محل، ولا يصح كونه محلا من حيث هو من أحكام كونه عرضا، والذي يدل على أنه لا يصح كونه محلا أنه لو جاز أن يكون

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢١.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٢٢.

محلا لبعض الاعراض لم يكن شيء منها بأحق من غيره وهذا يوجب صحة وجود الشهوة والنفار وغيرهما من الأعراض فيه، وهذا يؤدي إلى أمور فاسدة فثبت أنه تعالى ليس بمحل لشيء أصلا^(١).

٤ - نفي الرؤية:

لما نفي عن الله تعالى شبه الأجسام والأعراض وما يختص كلا منها من الأحكام اتبعه بنفي الرؤية، وقد أفردنا لبحثها فصلا خاصا فيما بعد تحت عنوان: «القاضي عبد الجبار ومسألة الرؤية».

٥ - نفي الثاني:

لقد أقر المسلمون بجميع فرقهم وطوائفهم المبدأ القائل بنفي الاثنيني عن الله تعالى والمعروف أن جهود المعتزلة قد تركز جانب كبير منها على مواجهة الفكر الثنائي ممثلا في الثنوية الفارسية والمجوسية، ونحو عقيدة التثليث النصرانية، ولقد كان أهم ما يهدف إليه المعتزلة هو إثبات أن الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه. واذ اثبت القاضي الصفات التي تجب لله تعالى ونفي عنه الصفات التي تستحيل عليه، بين أنه لا ثاني له يشاركه في استحقاق هذه الصفات على الحد الذي استحقها مفردة ومجموعة، وهذا معنى قولنا فيه أنه واحد، ولقد قام القاضي باديء ذي بدء بتعريف «الواحد» فأورد عدة تعريفات لعدد من المعتزلة نذكر منها:

تعريف أبو علي «للوحد»، فقال: ان القديم يوصف بأنه واحد، على ثلاثة وجوه:

- ١ - بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، ولا يمتدح به تعالى لمشاركة سائر الأشياء له فيه.
- ٢ - بمعنى أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادرا لنفسه، وعالما، وحيا. ويمتدح الله تعالى على الوجهين الآخرين لاختصاصه بوصف الواحد دون غيره^(٢).

وقال بعض المعتزلة: أنه واحد في الفعل والتدبير دون سائر الوجوه. وذهب عباد: إلى أنه يوصف بأنه واحد على جهة المدح، فأما بمعنى العدد فلا يصح^(٣).

(١) القاضي: المحيط بالتكليف، ص ٢٠٢-٢٠٤، وأيضا: المختصر في أصول الدين، ص ١٨٩.

(٢) القاضي: المفني، ج ٤، ص ٢٤١.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وقال أبو هاشم: أن وصفنا له بأنه واحد يجري على وجهين:
أحدهما بمعنى أنه لا يتجزأ، والثاني بمعنى أنه يختص بصفات لا يشاركه فيها غيره^(١).

ولم يختلف القاضي في تعريفه «للواحد» وبيان حقيقته عن شيخه أبي هاشم فجعل
للتعريف وجهين:

الأول: أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض.
والثاني: قد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، وهذا التعبير هو
المقصود بوصفه تعالى بأنه «واحد»، لأن القصد مدح الله تعالى بذلك. إذ لا مدح له تعالى
في أن يقال: لا يتجزأ ولا يتبعض.

وهو إذ أوضح مفهوم الواحد وبين معناه، ذهب إلى نفي الاثنية عن الله تعالى وإثباته
واحداً، وكان هذا القول لا بد وأن يصطدم بآراء وديانات أخرى تخالف في إثبات هذه
الوحدانية له تعالى، ولكن يلاحظ أنه مامن ديانة أو نحلة تصرح بوجود ثان مع الله تعالى
يشاركه في كل صفاته، إلا أنه وجدت بعض الديانات التي تقول بوجود ثان مع الله تعالى
يشاركه في بعض الصفات مثل: الديسانية، والمناوية والمجوسية، ولذا فقد تناول
القاضي هذه الديانات وهذه الفرق موضعاً لعقائدها ومفضلاً لأرائها فيما يتعلق بموضوع
«وحدانية الله تعالى ونفي الثاني عنه»، مما يدل على سعة إطلاعه، وكثرة درايته وعمق فهمه
لهذه الفرق والديانات.

فلمواجهة هذه الديانات والفرق المخالفة في الوحدانية، قدم القاضي أدلته على إثباته
تعالى واحداً ونفي الثاني. وطريقته في الدلالة لا تختلف عن طريقة سائر المتكلمين الذين
اعتمدوا على الأدلة السمعية إلى جانب الأدلة العقلية، ومن أهم أدلتهم: «دليل التمانع»
الذي نجده لدى المعتزلة بشكل عام ولدى الأشعرية حيث اعتمده كبار ممثليها كالأشعري
والاسفرايني والباقلاني والجويني... وغيرهم.

ونلاحظ أن القاضي، وإن كان قد أشار إلى استخدام الأدلة السمعية، إلا أنه كان يرجح
الاستدلال بالأدلة العقلية، ولقد صاغ دليلاً على النحو الآتي:

لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلاً له لأن القدم صفة من صفات النفس
والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس. وإذا كان كذلك والقديم

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

تعالى قادر لذاته وجب أن يكون الثاني أيضا قادر لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على ضده، ومن حقه أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع. ويورد القاضي مثال تحريك الجسم وتسكينه فيما لو قدر وقوع التمانع بينهما: بأن يريد أحدهما تحريك جسم، ويريد الآخر، تسكينه، أما أن يتم مرادهما معا فيؤدي إلى اجتماع الضدين أو لا يحصل مرادهما، فيؤدي إلى أن لا يكون الواحد منهما قادرا لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فيكون من حصل مراده هو الله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع. والممنوع متناهي المقدور قادر بقدره والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسما وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسما^(١).

لقد بين القاضي إذن بالدليل السابق أنه لا ثاني مع الله تعالى، وذهب بعد ذلك إلى: إبطال المذاهب التي تثبت لله تعالى من يشاركه في بعض صفاته، كالثوية والمجوسية والنصارية، ولقد اختص القاضي هذه الأديان والفرق بمباحث كبيرة عرض فيها آراءهم ودل على بطلانها، مبينا أن الله تعالى واحد لا ثاني له. وبذا يتحقق العلم بالتوحيد التام.

خامسا: موقف القاضي عبد الجبار من الصفات الخبرية الواردة بالنص:

حاول القاضي عبد الجبار وهو يبحث «مشكلة الذات الالهية والصفات» أن يبعد أية تصورات لا تتناسب وتنزيه الذات الالهية وكمالها المطلق، حتى مع وجود عدد كبير من الصفات الخبرية في عدد كبير من آيات القرآن الكريم، ففطن إلى وجود المحكم والمتشابه^(*) في أي القرآن الكريم، وبحث في بيان معنى «المحكم» والغرض من وجوده في كتاب الله تعالى، وبين أن المتشابه يجب رده إلى المحكم، فتفسر الآية بما يؤدي إليه العقل من تنزيه تام لله تعالى، وفق ما يقتضيه العقل وما تجيزه اللفظة. فذهب إلى تأويل عدد كبير من الصفات الخبرية، وستذكر هنا (على سبيل المثال لا الحصر) بعض الآيات التي تذكر لله تعالى من الصفات التي إذا أخذت بحرفيتها دلت على التجسيم ونبين فيها طريقة القاضي عبد الجبار وكيفية استخدامه للتأويل، حتى يصل في آخر الأمر إلى وصف الله تعالى بما يليق بكماله وتنزيهه، وذلك كصفات: اليد، والوجه، والعين، والاستواء:

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٨.

(*) المحكم هو: ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه هو: ما لم يحكم المراد بظاهره، وقد جعله الله على صفة تشبه على السماع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللفظة أو التعارف. والمتشابه يحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى قرينه، والقرينة إما عقلية أو سمعية، والسمعية إما أن تكون هي هذه الآية من قول أو فعل أو في اجماع من الأمة....

(القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠٠، ومتشابه القرآن، ص ١٩).

قال الله تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا: بل يدها مبسوطتان، ينفق كيف يشاء﴾^(١).

يذكر القاضي عبد الجبار أن ظاهر الآية إذا أخذ على حرفيته فإنه يؤدي إلى إثبات البدين لله تعالى، وهذا ما اعتمد عليه المشبهة والمجسمة لاثبات الجوارح والأعضاء له تعالى، ولكن ليس هذا هو المعنى المراد من الآية، لذا يجب صرف ظاهرها إلى معنى آخر هو المراد حقيقة وهو الانفاق والعتاء والافضال والرزق، لأن اليد إذا ذكر فيها البسط مع ذكر الانفاق لم يكن المراد بها الجارحة، فاثبات الجارحة لا تعلق له بالاتفاق على وجه، فيجب حمل الكلام على ما يفيد هذا الوجه، ويفيد نقض قول اليهود فيما قالوه، ومعلوم من حالهم أنهم لم يريدوا أن يد الله تعالى مغلولة في الحقيقة وإنما نسبوه إلى البخل، وأنه يقتر أرزاق العباد، فيجب فيما أورده الله تعالى على جهة التكذيب لهم أن يكون محمولاً على تقيض قولهم. ثم إن العرب قد تصف اليد بما ينبىء عن البخل مرة، والجدود مرة أخرى، فيقال: فلان جعد اليد، وكز اليد، وواسع اليد، إلى غير ذلك، والقرآن نزل بلغتهم فيجب حمل الكلام على ما تقتضيه^(٢).

- وقال تعالى: ﴿لله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثم وجه الله﴾^(٣).

يرى القاضي عبد الجبار أنه يجب عدم التمسك بظاهر الآية، لأن ظاهرها يعني أنه تعالى له وجه، وفي هذا تجويز الجوارح والابعاض والأعضاء، وهذا يقتضي كونه جسماً، مما لا يتفق مع قوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ أما في المدول عن الظاهر وصرف المعنى إلى ذاته فهو المقصود بالآية: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾. وقد ورد في كلام العرب ما يفيد أن الوجه يذكر ويراد به نفس الشيء كما يقال: هذا وجه الطريق ووجه الرأي^(٤).

- قال تعالى: ﴿واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا﴾^(٥).

لا تدل هذه الآية في رأى القاضي، على ما يقوله: «المشبه»، لأن ذلك يوجب له - تعالى - أعينا، وليس أول الجمع بذلك أولى من آخره، فيوجب ذلك إثبات عيون له، لا آخر لها، وأن لا يوقف على حد لا يصح إثبات أكبر منه، وذلك يبطل قولهم لأن من يصرح بالجسم

(١) سورة المائدة: آية ٦٤.

(٢) القاضي: متشابه القرآن، ص ٢٣٠-٢٣٢، وتقزیه القرآن عن المطاعن، ١٢٠.

(٣) سورة البقرة: آية ١١٥.

(٤) القاضي: متشابه القرآن، ص ١٠٥.

(٥) سورة الطور: آية ٤٨.

منهم، وبإثبات الجوارح يثبته كمثل صورة آدم، ولا يثبت له إلا عينين. فيجب أن يكون المراد بذلك إثباته عالما بجميع ما يحصل من العباد. وهذا كما يقال: ان هذا الشيء وقع بمراي مني ومسمع، إذا كان عالما بتفصيله^(١).

- وقال تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء﴾^(٢). استدلال المجسمة بهذه الآية على أن الله تعالى جسم يجوز عليه الاستواء كما يجوز عليه القيام والقعود، والانتقال. ورد القاضي عبد الجبار استدلالهم هذا مبينا أن «الاستواء» محتمل في اللغة، وتختلف مواقفه بحسب ما يتصل به من القول: فقد يراد به الاستيلاء والاختدار، وهذا ما ذهب إليه الشاعر بقوله:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

اذ أراد أن يبين أن بشر بن مروان، استولى على العراق واقتدر عليها وعلا وظهر، لأنه لا يجوز أن يمدحه بأنه جالس في موضع بالعراق، ولأنه لو أراد المكان لذكر موضعا مخصوصا، لأن كل العراق لا يكون مكانا لاستوائه، ويقال في كلام العرب: استوى فلان هذه المملكة، واستوى له هذا الأمر. وقد يذكر الاستواء ويراد به عدة معان:

فقد يراد به تساوى الاجزاء المؤلفة. وذلك نحو القول: استوى الحائط، واستوت الخشبة: إذا تألفت على وجه مخصوص.

وقد يقال: استوى حال فلان في نفسه وماله، ويراد بذلك، زوال الخلل والسقم. وقد يراد بالاستواء جالسا أو راكبا أو قائما، كما يقال: استوى فلان على الكرسي وعلى دابته.

فاذا كانت اللفظ «الاستواء» تستعمل على هذه الجهات فلا يصح للمشبهة التعلق بها. وعليه صح أن لا يفهم من الآية ظاهرها ووجب تأويلها وصرفها إلى المعنى الذي يستقيم وتنزيه الله تعالى.

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى بعض آيات الصفات التي يدل ظاهرها على التشبيه والتجسيم، التي أوردها القاضي، فإننا نود أن نشير إلى أنه استرسل في ذكر جميع الآيات

(١) القاضي: متشابه القرآن، ص ٦٢١.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٩.

المتشابهة، وذكر تأويلها وبين حقيقة المراد منها، إلى جانب تفسيره للآيات المحكمة وإرجاع التشابه إليها. وجاء تأويله وتفسيره قائما على أساس عقيدة التوحيد الخالص التي أقام مذهبها أصلا عليها، ووفق فكرة تنزيه الله تعالى عن كل شوائب النقص والافتقار، ويزخر كتابيه: «متشابه القرآن» و«تنزيه القرآن عن المطاعن»، بالعديد من الآيات المتشابهة التي تقصاها والتي نستدل من خلال تفسيره وتأويله لها على مقدرته الفائقة في التمييز بين المحكم والمتشابه والفصل بينهما، وعلى معرفة تامة بأصول التأويل وقواعده، وعلى دراية عميقة بالتفسير.

ويلاحظ أن القاضي عبد الجبار اعتمد في التأويل على منهج العقل وأصوله، وهو وإن كان يرى أن الكتاب هو الأصل في الدلالة إلا أن حجته أو دلالاته لا يمكن القول بها قبل معرفة الله - تعالى - وحكمته وأنه تعالى متفرد بالألوهية، وهو سبيل العقل، فبالعقل يعرف الله تعالى، وبه يعرف الحسن والقبيح، وبه يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والاجماع^(١).. ولذا فإنه قدم دلالة العقل، وأقام عليها مختلف ما ذهب إليه من قضايا وموضوعات.

تعقيبات على رأي القاضي عبد الجبار في

مشكلة الذات الالهية والصفات

١ - إن القاضي عبد الجبار وهو يبحث «مشكلة الذات الالهية والصفات» اعتمد منهاجا معيناً قسم فيه البحث في المشكلة إلى قسمين رئيسيين هما:

البحث في موضوع الذات الالهية:

إذ أدرك وهو يبحث هذا الموضوع استحالة التوصل إلى معرفة حقيقة الذات أو ادراك كنهها، فمن ثم بحث في الطريق المؤدي إلى إثبات وجودها. ومنهجه في إثبات وجود الله تعالى قائم على أساس إثبات حدوث المحدثات التي هي عبارة عن الاجسام والاعراض، ثم التوصل من استحالة وجودها بدون محدث لها، إلى إثبات وجود فاعلها ومحدثها وهو الله تعالى، وواضح هنا رفض الفكرة القائلة بقدوم المعالم تمام الوضوح، إذ لا قديم إلا الله تعالى.

البحث في موضوع الصفات الالهية:

وفيه فسر العلاقة بين الذات والصفات تفسيراً يكاد يكون متميزاً، فهو بالرغم من أنه

(١) انظر: القاضي: فضل الاعتزال وطلقات المعتزلة، ص ١٢٩.

لم يبتكر شيئاً جديداً، إلا أنه وسع مبحث الصفات وعمقه، فبحث في كيفية استحقاقه تعالى للصفات وصنف الصفات على هذا الأساس كما قسمها أيضاً إلى صفات ذات وصفات أفعال، وبحث في كل منها بحثاً مفصلاً مبيناً فيه أن الله تعالى يتصف بها على نحو يختلف تماماً عن صفات المخلوقين. فمن بحثه في الصفات أوضح ما يجب لله تعالى من الصفات التي لا تصح عليه، والتوصل من ذلك كله إلى إثباته تعالى واحداً لا شريك له في الألوهية والقدم، إذا أدى بحثه في الذات والصفات إلى الوجدانية المطلقة.

٢ - إن بحث القاضي في المشكلة يدلنا على أنه أفاد كثيراً من شيوخ المعتزلة السابقين عليه لا سيما شيخه أبو هاشم الذي أخذ عنه قوله بنظرية الأحوال، إذ كان القاضي قد تناول آراء السابقين عليه واطلع عليها اطلاعاً واسعاً عميقاً، اتضح أثره فيما بعد على مذهبه في «المشكلة» إذ بحثها وهو يعلم تمام العلم كيف بحثت وكيف عرضت، وجميع المراحل التي تطورت إليها، ويدلنا على ذلك طريقته في عرض الآراء السابقة ومناقشتها وتحليلها وتفنيدها، وفي قبول بعضها ورفض البعض الآخر منها.

٣ - كما كان القاضي عبد الجبار ملماً بآراء شيوخ المعتزلة في الصفات فهو أيضاً ملماً بآراء غيرهم فيها، من أشعرية، أو غيرهم من فرق المسلمين، وهذا إلى جانب إحاطته بإحاطة تامة لآراء المشبهة والمجسمه، والفرق غير الإسلامية سواء كانوا من اليهود أو النصارى أو الثوبية أو المجوس... وبين آرائهم في الذات الإلهية وتصورهم لها، فتصدى لهم وعارضهم معارضة شديدة تمثلت في رفض جميع أقوالهم ومدافعتها وإبطالها لإبعاد أية تصورات تتعارض مع التوحيد.

٤ - اعتمد القاضي في تعزيز مذهبه في الصفات وتأييده على استخدام الأدلة العقلية بالدرجة الأولى والاستناد إليها في معظم ما يذهب إليه، إلى جانب استخدام الأدلة السمعية، ولكن إذا ماورد بالسمع ما يعارض العقل ويناقضه اتجه إلى تأويله بمقتضى العقل، ومن هنا يتضح موقفه من التأويل الذي استخدمه أحسن استخدام معتمداً فيه على العقل والتحليل اللغوي.

٥ - تميز أسلوب القاضي أثناء بحثه للمشكلة باستخدام عدد كبير من المصطلحات الكلامية واللفوية، ولكنه كان يشير باستمرار إلى معنى الاصطلاح وتوضيحه والتعريف به.

الفصل الرابع

- صفة الكلام ومشكلة خلق القرآن عند القاضي عبد الجبار
- الجانب التاريخي والسياسي لمشكلة خلق القرآن.
- الجانب المتعلق بأوجه الخلاف الدائر بين الفرق الكلامية
- حول كلام اله تعالى
- مشكلة الكلام الالهي وخلق القرآن عند القاضي عبد الجبار
- بيان حقيقة الكلام وأحواله وأحكامه.
- بيان حقيقة المتكلم.
- موضوعات تناولها القاضي متصلة؟ بمشكلة خلق القرآن.

المبحث الأول

تقديم:

إن إثارة مشكلة الصفات وطرحها للمناقشة والبحث وتضارب الآراء والاختلاف حولها أدى إلى إثارة مشكلة أخرى ارتبطت بها ارتباطا وثيقا، وهي مشكلة «كلام الله - تعالى - التي تفرع عنها أيضا «مشكلة خلق القرآن» فإذا كان الكلام هو أحد الصفات الالهية التي أقرها جميع المتكلمين، واتفقوا على كونه تعالى، عالما، قادرا، حيا، مريدا، سمعيا، بصيرا، متكلما، وإن كانوا قد اختلفوا حول علاقة هذه الصفات بالذات، فإنهم في مسألة الكلام اتفقا على أن الله تعالى متكلما، وعير الشهرستاني عن ذلك قائلًا: «لم نجد في الأمة الاسلامية من يخالفنا في كون الباري تعالى متكلما»^(١). فلم يخالف الفرق الاسلامية في ذلك سوى الفلاسفة والصابئة ومنكروا النبوات^(٢). إذ أنهم جميعا على أن القرآن كلام الله، وأنه سور وآيات من حروف منظومه ومسموعه ولها مفتتح ومختتم وهو معجزة الرسول ونزل عليه منجما في ثلاث وعشرين سنة، وأنه فوق طاقة البشر لا يستطيعون الإتيان بمثله. ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه تعالى، وهل هو قديم قدم الله تعالى أو هو محدث؟

فمشكلة كلام الله تعالى أو «خلق القرآن كانت إحدى المشكلات الهامة والتي كان لها دورا بارزا في تاريخ الفكر الاسلامي، إذ كانت موضع جدل عنيف وخصومة شديدة بين المسلمين، فقد اتسع الخلاف بينهم حولها فاشتمل عددا كبيرا من العلماء، كما جذب انتباه العامة، وازدادت حدة هذا الخلاف عندما اتخذت هذه المشكلة طابعا سياسيا - بتبني الدولة العباسية لها أثناء حكم «المأمون والمعتصم والواثق» بايعاز من المعتزلة، إذ عملت هذه الدولة على فرض عقيدتها القائلة بخلق القرآن باللجوء إلى أسلوب القوة والإجبار، والاعتماد على منطق الإرهاب، متخلية بذلك عن مبدأ الحرية الشخصية القائم على الاقتناع الذاتي في الأخذ بالآراء أو عدم الأخذ بها، مما كان له أكبر الأثر فيما بعد على مكانة المعتزلة السياسية وانحسار نشاطهم السياسي وخموده^(٣).

ومشكلة الكلام أو خلق القرآن تتطلب البحث من جانبين هامين هما:

(١) (٢) نهاية الاقدام في علم الكلام: ص ٢٦٨.

(٢) بالرغم من أن الاعتزال فقد مكانته السياسية إلا أنه احتفظ إلى درجة كبيرة بمكانته الفكرية وبالدور الكبير الذي يقوم به رجال الفكر الاعتزالي في مجالات فكرية متعددة تمثلت في المناقشات الجدلية والمناظرات الفلسفية التي تناولت العديد من الموضوعات الكلامية والفلسفية وتآلق مدرستي البصرة وبغداد الاعتزاليين.

أولاً: الجانب التاريخي والسياسي:

ولن أعرض لبحث هذا الجانب بالتفصيل، وإنما سأكتفى بعرض مختصر لمراحل تطور مشكلة «خلق القرآن» والتي تتمثل فيها يأتي:

١ - نشأة القول بخلق القرآن:

ترجع معظم المصادر التاريخية والكلامية «مشكلة خلق» القرآن إلى الجعد بن درهم^(١)، فقد قيل: إن الجعد بن درهم هو أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد ﷺ وقيل: إن الجعد أخذ مقالته بخلق القرآن من أبان بن سمران، وأخذها سمران من طالوت بن أعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وكان يقول بخلق القرآن، وكان طالوت زنديقا، وهو أول من صنف لهم في ذلك ثم أظهره الجعد بن درهم^(٢)، وعنه أخذ الجهم بن صفوان^(٣) وقال بمقالته فأثبت خلق كلام الله^(٤) تعالى.

ولكن بالرغم من أن الفكرة القائلة بخلق القرآن والتي أتى بها الجعد بن درهم وتابعه عليها الجهم بن صفوان، لم تلق إلا الرفض التام والردع الحاسم من قبل المسلمين^(٥)

(١) الجعد بن درهم: هو ابن درهم مولى بني الحكم، كان يسكن دمشق، ويعلم مروان ابن محمد آخر خلفاء بني أمية فتسبب إليه، وقيل مروان الجمدي، ويروى أن أم مروان كانت أمة، وكان الجعد أخاها، فرز من دمشق هاربا إلى الكوفة، فتعلم منه الجهم بن صفوان الذي نسبت إليه الجهمية، وقد قتله خالد بن عبد الله القسري أمير العراق أيام هشام بن عبد الملك، وكان ذلك بعد أن صلى يوم الأضحى (سنة ١٢٤هـ) حيث قال في آخر خطبته: انصرفوا يقبل الله منا ومنكم، فاني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول: ما كلم الله موسى تكليما، وما اتخذ إبراهيم خليلا، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، ثم نزل فذبحه.

انظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج ٤، ص ٢٥٥. وابن نباتة المصري: سرح العيون: ص ١٦٨. وابن كثير: تاريخ ابن كثير: ج ٩، ص ٣٥٠. والذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال: ج ١، ص ١٥٨.

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج ٤، ص ٢٥٥، وابن نباتة: سرح العيون: ص ١٦٨.

(٣) جهم بن صفوان: وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمد، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرور في آخر ملك بني أمية، وأفق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم أشياء.. انظر: الشهرستاني / الملل والنحل: ج ١، ص ٨٦. وابن الأثير: الكامل: ج ٥، ص ١٩٦.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٨٨.

(٥) لم يرتض السلف أقوال معتدى خلق القرآن، وتصدى أئمتهم للرد على هذه الأقوال، ومن هؤلاء:

١ - الامام أحمد بن حنبل (١٦٤هـ - ٢٤١هـ) الذي رد على القائلين بخلق القرآن في كتابه: الرد على الزنادقة والجهمية، وموقف الامام أحمد من خلق القرآن معروف بتاريخ المحنة.

٢ - والامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة (+ ٢٧٦هـ) رد في كتابه: «الاختلاف في اللفظ في الرد على الجهمية والمشبهة»، على القائلين بخلق القرآن وحاول إبطال استشهادهم بلفظ «المحدوث» الجعد، والوارد في بعض الآيات القرآنية كدليل على خلق القرآن. (ضمن عقائد السلف: تحقيق د. النشار عمار جمعه الطالب ص ٢٢٢-٢٢٥).

٣ - الامام أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (+ ٢٨٠هـ): أورد عددا من الآيات وعددا من الأحاديث واستدل بها على أن كلام الله تعالى غير مخلوق، كما حاول أن ينقض كلام بشر المريسي ويرد عليه قوله في أن القرآن مخلوق من قول البشر، لم يتكلم الله تعالى بحرف منه.

انظر: عقائد السلف: للأئمة: أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن قتيبة وعثمان الدارمي: تحقيق على سامي النشار، وعمار جمعه الطالب، ص ٢٢٨-٢٣٩، ٣٦٦.

وبالرغم من أن القول بها أودى بحياتيهما معاً، إلا أن هذه الفكرة سرت إلى المعتزلة، ووجدت لديهم قبولا واستحسانا، فهم الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن الاسلام ورد كل شبهة تتعارض وفكرة التوحيد الخالص لله تعالى، فهم وجدوا المسيحية تقول بقدم الكلمة وتزى أن عيسى بن مريم كلمة الله، وحتى ترتقى به إلى مرتبة الألوهية أعلنت هذا القدم. فالمعتزلة الذين يقولون بالتوحيد الخالص رفضوا بشدة القول بتقديم ثان مع الله تعالى، فأعلنوا صراحة أن كلام الله تعالى ليس قديما، بل إنه مخلوق حادث وتبلورت هنا « مشكلة خلق القرآن» وأخذت تبرز بوضوح على أيديهم، فبعد أن أخدمت عند الجعد والجهنم، وبعد أن لم يجروا أحد على الأجهار بها، نهض «بشر المريسي» معلنا صراحة القول بخلق القرآن.

لقد تبنى المعتزلة إذن فكرة خلق القرآن ووسعوا البحث فيها وحاولوا تدعيم موقفهم إزاء هذه الفكرة باستمالة السلطان نحوها، ونجحوا في ذلك عندما أظهر المأمون القول بخلق القرآن ونادى به عقيدة رسمية للدولة، وكان من أكثر الخلفاء العباسيين مشابعا للمعتزلة ومناصرة لهم، فقد اعتنق آراءهم وقربهم وأدناهم واتخذ منهم وزراء وحجابه وخير مثال على ذلك، وزيره أحمد بن أبي الدؤاد الذي كان داعية للقول بخلق القرآن. وقد عمل هؤلاء مجتمعين على فتح الباب على مصراعيه للمناقشات والجدال وعقد المناظرات، وقد دارت حول كلام الله تعالى العديد من المناظرات والمحاورات التي كانت تعقد في مختلف أقطار الدولة الاسلامية. وقد كانت هذه الآراء المثارة حول هذا الموضوع على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة البالغة. فقد اشتهر بين العلماء القول بخلق القرآن ووصل الأمر إلى حد فرض هذه العقيدة بالقوة وإلى حد امتحان الناس بعقائدهم فالقائل بقدم القرآن يستتاب، وإن لم يتب نال العقوبة إما بالسجن والتعذيب، وإما بالقتل مما أدى إلى ظهور ما يعرف بالحنة بين المسلمين، واستمر الأسلوب الإرهابي في فرض العقيدة حتى خلافه المتوكل سنة ٢٣٤هـ حيث رفع المحنة بل لقد حد من سلطة المعتزلة وضيق عليهم، ونهى عن الجدل في القرآن.

٢ - مصادر القول بخلق القرآن:

حاول الكثير من مؤرخي الفكر الاسلامي وغيرهم، الرجوع بفكرة خلق القرآن أو قدمه إلى مصادر اجنبية غير اسلامية ففيما يتعلق بفكرة خلق القرآن نجد عددا من المؤرخين أرجعها لمصادر يهودية مثل:

ابن قتيبة الذي أرجع هذه الفكرة إلى المغيرة بن سعيد العجلي الذي كان يرى أنه أول من أحدث القول بخلق القرآن، ويذكر ابن قتيبة، أنه كان من أتباع عبد الله ابن سبأ اليهودي^(١).

(١) ابن قتيبة: عيون الأخبار: ج٢، ص١٤٨-١٤٩، ط مصر سنة ١٩٢.

- والخطيب البغدادي: الذي حاول أن يضع لهذه الفكرة أصولاً يهودية وأرجعها لبشر المرسي الذي كان والده صباغاً يهودياً بالكوفة^(١).

- وابن الأثير: الذي رد هذه المقالة إلى طالوت اليهودي والذي ذكر أنه كان أول من صنّف في خلق القرآن^(٢).

وذهب هذا المذهب أيضاً ابن نباتة المصري^(٣).

أما فيما يتعلق بالقول بقدّم القرآن فإن البعض يرجعه إلى أصول مسيحية، وذلك نحو ما ذهب إليه المأمون في رسالته إلى اسحق بن ابراهيم التي يقول فيها: «... حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون - ويقصد القرآن الكريم - مخلوقاً فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بان به عن خلقه وتفرد بجلاله من ابتداء الأشياء كلها بحكمته وانشائها بقدرته... وان كان القرآن ناطقاً به و دالاً عليه وقاطعاً للاختلاف فيه، وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله والله عزوجل: يقول: ﴿إنا جعلنا قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾^(٤) وتأويل ذلك انا خلقناه..^(٥) فرسالة المأمون هذه تعلن بوضوح عن موقفه إزاء القائلين بقدّم القرآن، إذ يرى أنهم في قولهم هذا يماثلون قول النصارى في قدّم الكلمة.

ويذهب إلى هذا الرأي أيضاً «ماكدونالد» فهو يرى أن القول بقدّم القرآن إنما هو مأخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة في صدر الأب، وقد تكون هذه العقيدة انتقلت من الكنيسة اليونانية الشرقية إلى المسلمين عبر يحيى الدمشقي، وبالرغم من أن الكلمة ليست كالقرآن غير المخلوق، إلا أن الفكرة واحدة^(٦).

مما سبق يتبين لنا أن الخلاف كان سائداً حول تحديد المصدر الذي نشأت عنه «مشكلة خلق القرآن»، وهذا يكشف لنا عن ظاهرة عامة كانت تسود الفكر الإسلامي، وهي: أن كل فريق من المسلمين كان يحاول تعزيز رأيه وتدعيمه عن طريق نسب آراء المخالفين له فيها إلى مصادر أجنبية غير إسلامية سواء كانت آراء غريبة ممثلة في الديانتين اليهودية والمسيحية أو شرقية ممثلة في الديانات الفارسية القديمة وغيرها من عناصر الثقافة الشرقية.

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ج٧، ص٧١ بيروت.

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ: ج٥، ص٢٩٤، ط سنة ١٤٠٢هـ، سنة ١٩٨٢م، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٣) ابن نباتة: سرح العميون: ص١٦٨.

(٤) سورة الزخرف: آية ٣.

(٥) الطبري: تاريخ الطبري: ج١، ص٦٤٤.

(٦) Macdonald: Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, P. 146.

وفي الحقيقة أننا إذا دققنا النظر في كثير من القضايا والمشاكل الكلامية فسوف لا نجد مشكلة نشأت بمعزل عن ظروف العصر التاريخية والسياسية والاجتماعية الذي نشأت فيه فإن كثيرا من المشكلات وإن كانت نابعة من الإسلام نفسه كالنصوص الدينية مثلا... إلا أنه في الحقيقة أن هذه المشكلات في نموها وتطورها، لا بد وأن تتأثر من بعيد أو قريب بما يحيط بها من آراء ومعتقدات، ثم أن هذه المشكلة في مواجهة المشكلات الأخرى المحيطة بها والمشابهة لها لا بد وأن تتأثر بها، إن لم يكن من حيث الموضوع فإنه لا بد وأن يكون التأثر من حيث المنهج وطريقة العرض وأسلوب البحث وكيفية المعالجة.

ويانسية لمشكلة خلق القرآن، فأرى أن هذه المشكلة لم تكن وليدة أي فكر من الأفكار غير الإسلامية، بل هي ناشئة من ظروف الإسلام نفسه ونابعة من النصوص الدينية قرآنا أو حديثا نبويا، فهي إذن كالمشكلة الأم التي تفرعت عنها أصلا وهي مشكلة الصفات الالهية، والتي كان السبب في نشأتها وظهورها ومثار بحثها بين المسلمين، الدين الإسلامي نفسه من خلال الآيات القرآنية والأحاديث والأخبار النبوية، فالكلام لما كان أحد الصفات التي اتصف بها الله تعالى، فقد ورد في القرآن الكريم من الآيات ما يمكن أن يستدل من ظاهرها على خلق القرآن مثل:

- ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته﴾ (١) إذ قال من استدل بهذه الآية، أن عيسى مخلوق، وعليه فكلام الله تعالى مخلوق.
- ﴿خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام﴾ (٢) يزعم الجهم القائل بخلق القرآن، أن القرآن لا يخلو أن يكون في السموات أو في الأرض أو فيما بينهما (٣). وعلى هذا الأساس فالقرآن مخلوق.
- ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ (٤) إذ استدل القائلون بخلق القرآن على رأيهم، أن الله تعالى ذكر أن القرآن محدث فكل محدث مخلوق (٥).
- ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (٦) ويمكن تأويل هذه الآية على إنا خلقناه.
- ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ (٧) إن هذه الآية تدل على إحاطة اللوح بالقرآن

(١) سورة النساء: آية ١٧١.

(٢) سورة السجدة: آية ٤.

(٣) الامام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ): الرد على الزنادقة والجهمية: ص ١٢٥-١٢٦.

(٤) سورة الأنبياء: آية ٢.

(٥) الامام أحمد بن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية: ص ٢٧.

(٦) سورة الزخرف: آية ٣.

(٧) سورة البروج: آية ٢١-٢٢.

ولا يحاط إلا بمخلوق^(١).

إلى غير ذلك من الآيات التي بدا في ظاهرها دلالة واضحة على القول بخلق القرآن.

كما ورد أيضا في آيات من القرآن الكريم ما يدل على القول بقدوم القرآن مثل:

- ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون﴾^(٢).

تدل هذه الآية على قدم القرآن إذا فسر أمر الله تعالى بكلامه.

- ﴿إلا له الخلق والأمر﴾^(٣). فسر القائلون بقدوم الكلام الخلق بأنه جميع ما خلق الله تعالى، وقالوا: أن الله تعالى فصل بين الخلق وبين الأمر، مما يدل على أنه غيره، فأمر الله تعالى بكلامه، وعلى هذه فإن كلام الله تعالى غير مخلوق.

- ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾^(٤).

هذا إلى جانب وجود عدد كبير من الأحاديث النبوية والأخبار^(٥) التي كانت لابد وأن تثير حولها تساؤلات عديدة تتعلق بالقول بقدوم القرآن أو عدم قدمه.

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن مفكري الاسلام بفعل احتكاكهم بالحضارات الأخرى واطلاعهم على مختلف الثقافات الأجنبية، أخذوا ينظرون في هذه الآيات ويتمقنون في فهمها، فاختلقت آراؤهم حولها، فمن قائل بقدوم القرآن ومن قائل بحدوثه، ومن متوقف لا يقول فيه أنه مخلوق ولا يقول غير مخلوق^(٦).

٣ - المحنة:

بعد أن تطور القول بمشكلة خلق القرآن على أيدي المعتزلة وباستطاعتهم استمالة

(١) الطبري: تاريخ الطبري: ج ٨، ص ٦٤٤.

(٢) سورة الروم: آية ٢٥.

(٣) سورة الروم: آية ٥٤.

(٤) سورة الكهف: آية ١٠٩.

(٥) انظر الأشعري: الابانة عن اصول الديانة: (ذكر الرواية في القرآن) ص ٨٧-٩٦.

(٦) الأشعري: الابانة عن اصول الديانة: ص ٩٧.

السلطان نحوها، ظهر ما يعرف في تاريخ الفكر الاسلامي «بالمحنة»^(١)، إذ أن المأمون لما اعتنق الاعتزال وأعلنه مذهباً رسمياً للدولة، واعتنق فكرة خلق القرآن سنة ٢١٢هـ أخذ على عاتقه العمل على نشرها ودعوة الناس إلى اعتناقها والأخذ بها، ولكنه لم يبدأ دعوته هذه مرة واحدة إذ ظل بازائها يقدم رجلاً ويؤخر أخرى في دعواه الناس إلى ذلك^(٢)، بل كان سبيله إلى ذلك في باديء الأمر الاقتناع بالمناقشة والحوار والمناظرة التي كانت تدور في مجلسه بحرية تامة، إلى أن تحول الأمر بعد ذلك من مجرد محاولات للاقتناع القائم على المناقشة والحوار وقرع الحجج بالحجة إلى نوع من أنواع الاضطهاد الفكري والالزام القسري باعتناق هذه الفكرة، وكانت بداية ذلك عندما أخذ يبعث بكتبه الواحد تلو الآخر إلى عامله «اسحق بن ابراهيم» يدعوهم فيها إلى بث دعوته إلى خلق القرآن وفرضها بجميع القضاة والمحدثين والفقهاء العاملين بالدولة وامتحانهم، وقراءة كتاب الخليفة عليهم والذي يقول فيه: «... فاجمع من بحضرتك من القضاة وأقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فأبدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن واحداً واحداً وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلده الله واستحقه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه فيه، وخلص توحيدده ويقينه فإذا أقرروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة مرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومساءلتهم عن علمهم في القرآن وترك إثبات شهادة من لم يقرأنه مخلوق محدث، ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده...»^(٣).

وكانت هذه بداية المحنة، إذ تضمن الكتاب إشارة إلى أن من لم يقل بخلق القرآن غير خالص التوحيد^(٤) وغير موثوق بدينه، ويجب أن توقع عليه عقوبة تمثلت هنا في التهديد بالعزل عن المنصب وعدم قبول شهادة له.

(١) المحنة لغة: هي الخبرة، وامتنع القول: نظر فيه ودبره، والمحنة واحدة المحن التي يمتحن بها الإنسان من بلية وشدائد، قال تعالى: «امتنع الله قلوبهم للتقوى» (سورة الحجرات: آية ٤٩). وأصل المحن: الضرب بالسوط، فيقال محنه عشرين سوطاً، ويقال أيضاً: محن الفضة: إذا صفاها وخلصها من النار.
ابن منظور: لسان العرب: ج ١٤، ص ٤٠١-٤٠٢. ابن دريد: جهمرة اللغة: ج ٢، ص ١٩٥ حيدر آباد سنة ١٢٤٥هـ.
المحنة اصطلاحاً:

اتخذت هذه الكلمة معنى اصطلاحياً عندما عمل السلطان الموالي للمذهب الاعتزالي على امتحان الناس في عقائدهم، حيث عقدوا المناظرات والحوارات وفتحوا مجال المناقشات وهياً المجالس لامتحان الناس في عقائدهم فجمع افضاء والفقهاء والمحدثون لهذا الامتحان فكانوا يسألون عن عقيدتهم في القرآن، فيناقشون حتى يقولوا بخلقه، وإلا تعرضوا للعقاب الشديد، فأصبحت هذه الفكرة تفرض فرضاً بالسيطرة والقوة، ويلاحظ: أن اسم المحنة ارتبط ارتباطاً شديداً بالامام أحمد بن حنبل الذي كان من أشد المتضررين من جراء عدم القول بخلق القرآن.

(٢) الدميري: حياة الحيوان الكبرى: ج ١، ص ١٣٦.

(٣) الطبري: تاريخ: ج ٨، ص ٦٤٢.

(٤) انظر Harry Austryn Wolfson: The Philosophy of the Kalam ص ٢٦٤ حيث يشير مؤلف الكتاب إلى وجود التناقض بين القول بقدوم القرآن وفكرة التوحيد حسب تصور الفكر الاعتزالي.

ثم تطور الأمر بعد ذلك إذ أخذ اسحاق بن ابراهيم ينفذ أمر المأمون من خلال كتبه ورسائله، ويمتحن الفقهاء والمحدثين الواحد تلو الآخر، كابن الهيثم، وسجاده والقواريري وأحمد بن حنبل، وقتيبة، وسعدويه الواسطي... وغيرهم، فمن كان منهم يمسك عن القول بخلق القرآن يبعث بأمره إلى الخليفة المأمون لينظر فيه فيجىء رد المأمون بالحكم الصارم والعقاب الشديد، لمن يرفض قبول الفكرة والقول بها واعتناقها، فيكون الحكم عليه بالكفر والالحاد وبالتالي لايد من اشهار السيف وضرب الأعناق.

ومن أشهر من أمسك عن القول بخلق القرآن وارتبط اسمه «بالمحنة»، «الامام أحمد بن حنبل»، عندما امتنحه اسحق بن ابراهيم قائلاً له: ما تقول في القرآن؟ قال هو كلام الله. قال: أمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله لا أزيد عليها. وأصر أحمد بن حنبل على مقالته حتى أمر المأمون باحضاره إليه، فحمل مقيدا بالحديد، ولما كان في طريقه إليه توفى المأمون قبل أن يصل إليه، فأودع سجن المأمون إلى أن طلبه المعتصم ببغداد وعقد له مجلساً للمناظرة حضره عبد الرحمن بن اسحاق والقاضي أحمد بن أبي داود وغيرهم، فتناظروا ثلاثة أيام، ولم يزل معهم في جدال إلى اليوم الرابع فأمر بضربه ضرباً مبرحاً بالسياط حتى أنه كان يغمى عليه من أثر الضرب الذي ظل أثره باقياً في جسده حتى توفاه الله تعالى، ثم مكث في السجن ثمانية وعشرين يوماً، كان بعدها يحضر الجمعة والجماعات ويفتى ويحدث إلى أن مات المعتصم.

ولما ولي الواثق طلب إليه ألا يجتمع بأحد وألا يسكن ببلد هو فيها، فصار أحمد بن حنبل لا يخرج إلا للصلاة متخفياً، إلى أن ولي المتوكل فرقع المحنة وأمر باحضاره فآكرمه وعززها^(١).

ثانياً: الجانب المتعلق بأوجه الخلاف الدائريين مختلف الفرق الكلامية حول كلام الله تعالى:

أطبق جميع المنتمون إلى الاسلام إلى إثبات الكلام، ولم يصير صائر إلى نفيه^(٢) إلا أنهم اختلفوا في القرآن هل هو أزلي أو مخلوق؟ وهل كلام الله - تعالى - حادث أو قديم؟.

فاذا كان مخلوقاً فهل هو عرض أو جسم، وان كان كذلك فما محله؟ وما هو الحكم على

(١) الطبري: تاريخ: ج ٨، ص ٦٤٨. مؤسسة: عز الدين للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٥ م. والدميري: حياة الحيوان الكبرى: ج ١، ص ١٢٦-١٢٧.

(٢) الجويني: الارشاد إلى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد: ص ١٠٠.

ما يتلى ويقرأ، وإذا كان قديما فهل جميعه قديم بما ما يقرأ ويتلى وينتهي بمجرد الانتهاء من القراءة أو التلاوة؟، لقد وقع الخلاف بين الفرق الكلامية حول هذه القضايا وتعددت أقوالهم فيها:

- فذهب «هشام بن الحكم (سنة ٢٧٩هـ) ومن تبعه في القرآن إلى أنه صفة لله تعالى لا يجوز أن توصف، لأن الصفات لا توصف»^(١).

- وزعمت «الكرامية» أن كلامه - تعالى - قدرته على قوله حادث في ذاته^(٢).
- وذهبت الحشوية النوابت من الحنابلة إلى أن هذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى^(٣).

- وذهب «ابن كلاب» إلى أن الله - تعالى - لم يزل متكلماً وأن كلام الله صفة له، قائمة به وأنه قديم بكلامه وأن كلامه قائم بذاته تعالى مع أنه شيء واحد، توراة وانجيل وزيور وفرقان، وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله - تعالى - ويرى القاضي عبد الجبار أنهم فرقوا بين الشاهد والفائب وهذا يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث المحكى، إذ أن الحكاية والمحكى يجب أن يكونا من جنس واحد لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث^(٤).

- وذهب الخوارج والزيدية والمرجئة والامامية إلى أن كلام الله تعالى مخلوق لم يكن ثم كان^(٥).

- وأما المعتزلة: فإنهم ذهبوا إلى أن الكلام حروف منظومه وأصوات مقطعة شاهدا وغايبا وهذه هي حقيقة الكلام لديهم^(٦). ولا خلاف بينهم في أن القرآن مخلوق محدث مفعول، ولم يكن ثم كان، وأنه غير الله عزوجل، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناه من حيث فعله، وكلهم يقول: إنه عزوجل متكلم به^(٧).

ولكنهم مع هذا اختلفوا في فروع كثيرة ودخلوا في تفصيلات جملة تدور حول كلام الله

(١) القاضي: ج٧، ص٣ المقني.

(٢) البغدادي: أصول الدين: ص١٠٦ . الفرق بين الفرق: ص٢٢٦ . الارشاد: الجويني: ص١٠١.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص٥٢٧.

(٤) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص٥٢٧.

(٥) الأشعري: مقالات الاسلاميين: ج٢، ص٢٥٦، وأيضا: الجويني: الارشاد: ص١٠٠.

(٦) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام: ص٢٨٨.

(٧) القاضي: المقني: ج٧، ص٢.

تعالى وحول القرآن فاختلفوا في كلام الله - تعالى - هل هو جسم أو ليس بجسم وفي خلقه على ستة أقاويل:

١ - فالفرقة الأولى منهم يقولون: ان كلام الله تعالى جسم وهو مخلوق، ولا بد أن يكون في مكان.

٢ - الفرقة الثانية: ويمثلها النظام وأصحابه: وهم يرون أن كلام الخلق عرض، وهو حركة إذ لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطوع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقته، وإنما يفعل الانسان القراءة، والقراءة الحركة، وهي غير القرآن، وهم يرون أن من المستحيل وجود كلام الله تعالى في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد.

٣ - الفرقة الثالثة: وعلى رأسها «العلاف» أنكروا أن يكون كلام الله تعالى جسماً وقالوا: إن القرآن مخلوق لله - تعالى - وهو عرض، وخالفوا النظام في قوله باستحالة وجود الكلام في أكثر من مكان في وقت واحد، ورأوا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، وأن القرآن إذا تلاه تال، أو كتبه كاتب، أو حفظه حافظ فإنه يوجد مع التلاوة والكتابة والحفظ، ولا يجوز عليه الزوال أو الانتقال.

٤ - الفرقة الرابعة: ويمثلهم «جعفر بن حرب» وهم يرون أن القرآن عرض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله - تعالى - محال انتقاله وزواله منه، ووجوده في غيره.

٥ - الفرقة الخامسة: منهم أصحاب «معمر» وهم يرون أن القرآن عرض، والأعراض عندهم قسمان: قسم منها يفعله الأحياء، وقسم منها يفعله الأموات، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء، والقرآن مفعول، وهو عرض ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله تعالى، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه، وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه.

٦ - الفرقة السادسة: وعلى رأسهم «الاسكافي» وهم يرون أن كلام الله - تعالى - عرض مخلوق، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد^(١).

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج ١، ص ٢٦٧ - ٢٦٩.

وإذا كان المعتزلة قد تعددت مذاهبهم في الكلام الالهي والقرآن واختلوا حول فرعيات
وجزئيات شتى إلا أنهم أجمعوا من حيث المبدأ على قضايا أساسية هي:

١ - إن كلام الله تعالى محدث غير قديم، وكذلك القرآن، أنكروا وجوده في الأزل،
فالقرآن ليس أزليا لأنه:

١ - يتضمن معنى الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهذا يقتضى وجود المأمور أو المنهى أو
الموعود ومن حكم الأمر أن يصادف مأمورا فلا يصح أن يصدر «أقيموا الصلاة» ولم يكن
في الأزل من يقيمون الصلاة، إذ من المحال أن يكون المعدوم، مأمورا، وعليه يستحيل أن
يكون أمر الله تعالى أزليا، وكذلك الحال في النهي والوعد والوعيد، لا يجوز أن يتجه أي
منهم لمعدوم.

ب - إذا كان الكلام صفة أزلية لأصبح القرآن قديما، ولاشترك مع الله - تعالى - في
الألوهية.

ج - القرآن لا يتضمن أي معنى من معاني القدم بل يتسم بصفات الحدوث فهو يتجزأ
ويتبعض بحيث يقال: له ثلث، وربيع، ونصف، وهو حروف منظومة وأصوات مقطوعة وهو
محكم ومفصل: ﴿الم ر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾^(١). فالقرآن
إذن مركب من أمر ونهي، وخبر واستخبار ووعد ووعد، وكل ذلك يوجب كونه مخالفا
للقديم ومادام مخالفا للقديم فهو إذن محدث.

وقد استدلوا على كون القرآن محدث بأدلة السمع وأدلة العقل، وهذه سوف تعرض لنا
في ثنايا بحثنا للمشكلة عند القاضي عبد الجبار.

٢ - إن كلام الله تعالى لما كان إما جسما أو عرضا فإنه لا يبد وأن يكون في محل إذ حكم
الكلام كحكم سائر المدركات لا بد وأن يختص بمحل إذ يستحيل وجود كلام لافي محل كما
يستحيل وجود لون لا في جسم. ومن المستحيل أن تكون ذاته تعالى محل الكلام ولذا فإن
الله تعالى خلق الكلام في بعض الأجسام كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسل (عليهم
السلام)^(٢). وقالوا: إن الله تعالى كلم موسى (عليه السلام) بكلام أحدثه في الشجرة^(٣).

(١) سورة هود: آية ١.

(٢) الأبيحي: المواقف: ص ٢٩٢-٢٩٤.

(٣) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل: ج ٢، ص ٤.

٣ - لما كان معنى الكلام وحقيقته هو ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، فإن الكلام في الشاهد لا يختلف عن الكلام في الغائب، ولما كان كونه حروفا منظومة يتضمن معنى كونه أصواتا مقطعة فإن الكلام هو الصوت، فكلام الله المسموع هو المكون من حروف وأصوات. فإذا تحقق لنا العلم بأن جنس الكلام الالهي لا يختلف عن جنس الكلام الحاصل لنا والمعقول في الشاهد، وإذا تحقق لنا العلم بأن الله تعالى متكلم، فإن هذا يعني أنه تعالى فاعل للكلام، لأن حقيقة المتكلم هو من فعل الكلام ووجد منه الكلام بحسب قصده وإرادته ودواعيه. فالله تعالى متكلم لأنه فعل الكلام وأحدثه وصار به متكلماً^(١).

وعلى هذا فالكلام من الصفات الفعلية المشتقة من الأفعال لأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام وهذا ما ذهب إليه جميع المعتزلة وخالفوا به الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن المتكلم لو قام به الكلام لوجب أن يكون كلامه إما قديماً وإما محدثاً، وإذا كان قديماً ففيه إثبات لقديمين، فلم يبق إلا أن يكون حادثاً.

وعلى هذا الأساس قرر المعتزلة أن كلام الله تعالى حادث وأن القرآن مخلوق.

٤ - ربط المعتزلة بين مشكلة خلق القرآن وبين قضية اللغة، فقول المعتزلة بأن كلام الله تعالى حادث وأن القرآن مخلوق يعتبر نتيجة طبيعية ومنطقية لرأيهم في اللغة، فهم يرون أنها تتم بالمواضعة والاتفاق بين العقلاء، فكون اللغة متواضعا عليها فإن هذا يقتضى حدوث الكلام الالهي إذ لا بد من لغة متقدمة متواضعا عليها حتى يحسن منه تعالى الكلام لأنه لا يصح أن يفعل الكلام لفرض يرجع إليه، بل لفرض إفادة المخاطب المكلف^(٢) بلغة يفهمها ويعقلها. فكيف يمكن أن يكون لكلام وضع بلغة مخصوصة ومتواضع عليها أن يكون قديماً؟

ونلاحظ هنا وجود خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية اللغة، هل هي بالمواضعة والتوفيق أم هي توقيفية لا مواضعة فيها ولا اتفاق؟ إلى الرأي الأول - كما علمنا - يذهب المعتزلة، وإلى الرأي الثاني يذهب الأشاعرة، فهم يرون أن اللغة ليست بالموافقة بل هي ترقيفية بالشرع، فهي تعليم من الله لخلقه، وقد علم الله تعالى آدم الأسماء كلها فأسماء الله تعالى قديمة، وهم يرتبون على هذا، القول بقدم القرآن، إذ كيف يكون القرآن مخلوقاً، وأسماء الله تعالى في القرآن؟ فإن هذا يوجب أن تكون أسماء الله - تعالى - مخلوقة، ولو

(١) القاضي: المغني: ج٦، ص٤٨.

(٢) القاضي: المغني: ج٧، ص١٨٢-١٨٤.

كانت أسماؤه مخلوقة لكانت وحدانيته مخلوقة، وكذلك علمه وقدرته. فلما كانت أسماء الله تعالى غير مخلوقة وهي موجودة في القرآن فإنه يجب القول بأن القرآن غير مخلوق^(١).

- أما مذهب الأشاعرة في الكلام الالهي والقرآن فيمكن تلخيصه فيما يأتي:
١ - أجمع الأشاعرة على أن كلام الله عزوجل صفة له أزلية، غير مخلوق ولا محدث وهذه الصفة قائمة بذاته وهي أمره وخبره ووعدته ووعدته^(٢).

وقد أجمل «الباقلاني» وبصورة مركزة آراء الأشعرية في هذه المشكلة فقال: «إن الله تعالى متكلم له كلام وأن كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث، بل كلامه قديم وهو صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات، ولا يجوز أن يقال: كلام الله - تعالى - عبارة ولا حكاية ولا يوصف بشيء من صفات الخلق، ولا يجوز أن يقول أحد لفظي بالقرآن، ولا غير مخلوق ولا إني أتكلم بكلام الله^(٣).

٢ - اختلفت طرق الأشاعرة في الاستدلال على أن الله تعالى متكلم بكلام وأن كلامه صفة له أزلية غير محدثة، فمنهم من قال:

أ - إن كلام الله تعالى لو كان محدثاً لم يجز حدوثه فيه لاستحالة كونه محلاً للحوادث ويستحيل حدوثه لأفي محل لأن العرض لا يكون إلا في محل ولو حدث كلامه في جسم من الأجسام لكانت الأسماء الصادرة من خصوص أوصاف الكلام راجعة إلى محله فكان محله به أمراً، ناهياً، مخبراً، كالحياة والعلم والقدرة وإذا حدث في محل كان المحل بها حياً، عالماً، قادراً، وإذا استحال أن يأمر وينهى بكلام الله غيره صح أن كلامه أزلي لا بغيره^(٤).

ب - ومن قال: أن الله تعالى حي، والحي يصح منه أن يتكلم ويأمر وينهى، كما يصح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر فلو لم يتصف بالكلام أدى إلى أن يكون متصفاً بغيره من الخرس والعمى والحصر، وهذه كلها خصائص لا يمكن أن تجوز على الله تعالى بحال من الأحوال^(٥).

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة: ص ٧٣.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٣٥٢، وأصول الدين: ص ١٠٦.

(٣) الانصاف: الباقلاني: ص ٧١، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، دار الهجرة - ط ٢ - ١٩٨٠.

(٤) البغدادي: أصول الدين: ص ١٠٦-١٠٧.

(٥) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام: ص ٣٦٨.

ج - وقال: «الاسفراييني»: ان الأفعال المتقنة المحكمة، دلت على أن الله تعالى عالم، ويستحيل على العالم أن يعلم شيئاً ثم لا يخبر عنه، وربط بين العلم والخبر وقال: إنهما متلازمان بحيث لا يمكن تصور وجود أحدهما بدون الآخر، ومن لا خبر عنده عن معلومه لا يمكن أن يخبر عنه غيره. وقد ثبت أن الباري تعالى يصح منه أن يكلف ويعرف ويخبر وينبه ويرشد ويعلم، ومن ثبتت عنه كل هذه الدلائل لا بد وأن يكون متكلماً^(١).

٣ - وأيا كانت طرقهم في الاستدلال فانهم جميعاً اتفقوا على أن كلام الله تعالى أزلي قديم، ولكن ماهو موقفهم إزاء ما نسمعه ونتلوه ونكتبه، هل هو كلام الله تعالى؟

إن الأشاعرة لما رأوا حشوية الحنابلة أفرطوا في القول بقدم القرآن وذهبوا إلى أن هذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث، حتى الجدل والغلاف قديمان^(٢). ورأوا المعتزلة يقولون: كلام الله تعالى أصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو الرسل... ذهبوا إلى التمييز بين نوعين من الكلام:-

أ - الكلام اللفظي:

وهو الكلام المؤلف من العبارات والألفاظ والأصوات وهو حادث متغير يختلف باختلاف الأمكنة والأقوام^(٣)، وهو يسمع ويقرأ ويكتب.

ب - الكلام النفسي:

عرفه الجويني بأنه: الفكر الذي يدور في الخلد. ويستدل عليه بالعبارة والاشارة الكتابة^(٤)، وهو قديم قائم بالله تعالى، وهو أولى بأن يطلق عليه كلام الله تعالى إذ أن الكلام صفة لمن قام به الكلام لا من نطق بالكلام.

وقد استدل الأشاعرة على إثبات الكلام النفسي بعدة أدلة من الشرع والعقل واللغة.

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام: ص ٢٦٩.

(٢) الأيجي: المواقف: ص ١٩٣ / القاهرة / د.ت.

(٣) الأيجي: الموقف: ص ٢٩٤.

(٤) الجويني: الإرشاد إلى مواقع الأدلة في أصول الاعتقاد: ص ١٠٥.

فأما دليلهم الشرعي:

فيتمثل في إخبار الله - تعالى - عن المنافقين بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾^(١). إذ يقولون: أن الله تعالى لم يكذب المنافقين في إقرارهم، وإنما كذبهم بما تخفيه نفوسهم وتسرب به ضمائرهم.

وأما الدليل العقلي فهو:

إن العاقل إذا أمر عبده بأمر، فإنه يجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا، ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات والاشارات^(٢).

وأما دليل اللغة فهو:

بالرجوع إلى كلام العرب، نجد أن أهل اللغة يطلقون كلام النفس والقول الدائر في الخلد، فيقولون: كان في نفس كلام، وزورت في نفس قولاً، وقد قال الشاعر:

إن الكلام نفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وعلى هذا فإن الكلام الحقيقي هو الذي يدور في النفس، وأما العبارات والألفاظ فتسمى كلاماً جوازاً لأنها ليست بكلام حقيقة لأنها عبارة عنه^(٣). وأن المتكلم حقيقة هو من قام به الكلام، بمعنى أن الكلام صفة المتكلم. ونلاحظ هنا أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول معنى الكلام والمتكلم، أدى إلى الخلاف حول طبيعة الكلام الإلهي الذي اعتبره المعتزلة من جنس الكلام المعقول في الشاهد والمكون من حروف منتظمة وأصوات مقطعة، في حين رفض الأشاعرة هذا القول واعتبروا كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، وأن كلامه ليس من جنس كلام البشر.

(١) سورة المنافقون: آية ١.

(٢) الجويني: الإرشاد: ص ١٠٥-١٠٨.

(٣) المرجع السابق: نفس الصفحات: والشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام ص ٢٨٢ - ٢٨٥.

المبحث الثاني

مشكلة الكلام الالهي وخلق القرآن

عند قاضي عبد الجبار

إن مشكلة الكلام الالهي وخلق القرآن هي إحدى المشكلات البارزة التي اهتم بها القاضي عبد الجبار اهتماما كبيرا وأولها عناية فائقة اتضحت لنا من خلال عرضه لها ومعالجته إياها في معظم ما كتبه، وفي إفراده جزءا خاصا من كتابه «المفني» وهو الجزء السابع الذي تحدث فيه بتفصيل تام عن جميع القضايا التي يراها مرتبطة بالكلام والقرآن.

وعند تناوله لهذه المشكلة ابتداءً أولاً بذكر الخلاف القائم بين مختلف الفرق الاسلامية حول هذه المشكلة، ويلاحظ أن الطريقة التي تناول فيها الآراء المختلفة التي تدور حول حقيقة الكلام الالهي والقرآن تتميز بأنها ليست مجرد عرض تاريخي، أو سرد قائمة أسماء مطولة، بل هي بمثابة عرض تفصيلي بدور حول نقاط الخلاف، ونلاحظ أنه لم يذكر بالاسم سوى بعض المعارضين البارزين، حتى يقارن بين آراء المذاهب المختلفة حول نقطة واحدة تتصل بكلام الله تعالى والقرآن^(١).

وقد سبقت الإشارة إلى أوجه الخلاف الدائر بين مختلف المذاهب، والذي عرضه القاضي عبد الجبار، أما الآن فسأعرض لبيان مذهبه في هذه المشكلة والذي يدور حول محورين أساسيين هما:

أولاً: بيان حقيقة الكلام وأحكامه وأحواله:

لما كان الكلام يعلم ضرورة من جهة الإدراك لأنه من أوضح ما يدرك من الأشياء، فيجب أن يبين حده وحقيقته.

١ - تعريف الكلام:

الكلام هو ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف. أو ماله نظام مخصوص من الحروف. فما أختص بذلك وجب كونه كلاماً وما فارقه لم يجب كونه كلاماً^(٢).

(١) ص ٣٣١.

(٢) القاضي: المفني: ج ٧، ص ٦.

وقام القاضي عبد الجبار بتحليل هذا التعريف ومقارنته بتعريف شيخيه، أبو علي، وأبو هاشم، فاتضح أن تعريف القاضي عبد الجبار للكلام جاء مختلفا عن تعريف أبي علي، وقريب من تعريف أبي هاشم الذي يقول فيه: «جنس الكلام هو الصوت» إلا أن القاضي لم يذكر في تعريفه للكلام أنه أصوات مقطعة، واقتصر على القول بأنه حروف منظومة، وذلك أنه لا يكون حروفا منظومة إلا وهي أصوات مقطعة، فمجرد ذكر الحروف المنظومة يشتمل على الأصوات، فذكرها يفنى عن ذكر الأصوات التي أوردها أبو هاشم ويمنع من تكرارها من غير فائدة^(١).

ويبين ذلك، أن الأصوات المقطعة لو كانت أمرا زائدا على الحروف المنظومة لصح فيها الانفصال إذ لا علاقة ولأن الحروف جمع، وأقل الجمع ثلاثة، وهذا يقتضى أن لا يكون الحرفان كلاما، وليس كذلك، فان قولنا: حر، وقل، وكل، حرفان مع أنه كلام. فالكلام يمكن أن يتكون من حرفين، مخالفا في ذلك أبا علي الذي يرى أن الكلام قد يكون من حرف واحد فقط بناء على ما يذهب إليه أهل اللغة من أن الكلام أسم وفعل وحرف جاء لمعنى.

وعلى هذا فإنه من الأولى في تعريف الكلام أن نقول: هو ما انتظم من حرفين فصاعدا، أو ماله نظام من الحروف مخصوص^(٢).

وذهب أبو علي في تعريفه للكلام إلى التمييز بين الحروف والأصوات واعتبر الكلام هو الحروف، فهي عنده أولى بأن يعرف الكلام بها لأنها هي الكلام دون الأصوات، ولذا يقول في المكتوب والمحفوظ: انهما كلام وان لم يقارنهما صوت. ويعترض القاضي عبد الجبار على هذا التعريف قائلا: ان الصوت يوجد معه إذا مسموعا، لأن الكلام هو الصوت عنده. فكيف يصح أن يقول في بيان حد الكلام: إنه أصوات مقطعة^(٣).

ولا يجب في تعريف الكلام، القول بأنه ما يفيد كما يقول أبو هاشم، لأنه لو كان كذلك، لكان المهمل من الكلام لا يدخل في أقسامه، ولكان يجب في عقد الأصابع والاشارة بالرأس أن يكون كلاما لما يترتب عليهما من الفائدة. ولما علم خلاف ذلك، وجب أن لا يدخل ذكر الفائدة في تعريف الكلام. وأما ما يقوله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيدا، والمفيد هو ما تركيب من حرف واسم، أو اسم واسم كالقول: زيد قائم، أو من فعل واسم كالقول: قام

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٢٩.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٩.

(٣) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٧.

زيد، فإنهم يعنون به الكلام الاصطلاحي وليس اللغوي.

فبيان الكلام وإيضاح حقيقته إذن لا تتوقف على التفرقة بين ما هو مهمل وما هو مستعمل، كما أنه لا يشترط أن يكون من حرفين مختلفين أو متماثلين، فقد يكون المركب من حرفين متماثلين كلاماً أيضاً على نحو قول الرسول ﷺ: «ما أنا من دد(*) ولا الدد مني» وعلى قول الناس «تك» لحيوان مخصوص و«شش» لعدد مخصوص... إلى غير ذلك من أمثال هذا الكلام (١).

ولا يجوز في حد الكلام أن يقال: بأنه الحروف الخارجة من مخرج مخصوص، لأن الخروج والتحريك يستحيل على الكلام في الحقيقة، فكيف يجوز أن يحد به.

فالقديم تعالى لو فعل الكلام في جسم ليس بذى مخرج مخصوص لصح، ولكان كلاماً في الحقيقة، لأن آلة الكلام لا تدخل في الكلام، إذ من المعروف أنه لا يجوز أن يحد الشئ إلا بما يبين به من الصفات الراجعة إليه دون ما يرجع إلى سببه ووجه وجوده.

كما لا يجوز أن يحد الكلام بأنه ما يحدث عند الاصطكاك من مخارج مخصوصه، لأنه يصح أن يوجد كلام الله تعالى على غير هذا الوجه، ولأن سبب الشئ وآلته لا يدخلان تحت حده (٢).

٢- أهمية الكلام :

إن معرفة حقيقة الكلام تؤدي إلى معرفة أنه من النعم العظيمة التي أنعم بها الله تعالى على عباده. فعن طريقة تتصور الأفهام وتتضح الاستفهامات وتفسر، وبه تنتقل الأفكار، فلا يفنى عنه شئ آخر، إذ لا شئ يتسع اتساعه، فالأخرس قد يعبر بالإشارة لكنه لا يستطيع أن يدل على توحيد الله تعالى وعدله، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذي يتأتى من المتكلم. وحتى الكتابة وإن كانت ذا نفع عظيم إلا أن الفائدة بها لاتصل إلى مرتبته.

فاذا كانت هذه منزلة كلامنا العادي وفائدته، فما بالك بكلام الله تعالى الذي هو أدخل في باب النعم، وبه يعرف الحلال والحرام وإليه يرجع في الشرائع والأحكام؟ فكلامه تعالى

(*) الدد : اللهب واللمب.

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٠ ، الحديث، ابن الأثير النهاية في غريب الأثر : باب الدال.

(٢) القاضي : المفنى، ج ٧ : ص ١٢ .

يجب كونه مفيدا حتى لا يخاطبنا تعالى بخطاب لا يريد به شيئا غير ظاهره. والقاضي عبد الجبار هنا يقصد الرد على أقول المجبره الذين جوزوا على الله تعالى ان يأتي بخطاب لا يريد به شيئا أصلا (١).

٣- أحكام الكلام وأحواله :

١- الكلام ليس جسما :

يرى القاضي عبد الجبار أن الكلام عرض الله تعالى في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه. وعلى هذا فإنه يرفض القول بأن الكلام جسم، فالكلام مخالف للأجسام واستدل على ذلك :

١- بأن الكلام لو كان من جنس الأجسام لوجب أن تدرك على النحو الذي يدرك عليه الصوت، وقد ثبت أن الإدراك يتعلق بالشئ على أخض أوصافه، ولذا فإن الأجسام لا تدرك على الحد الذي يدرك عليه الكلام.

٢- وما يدل على أن الكلام ليس جسما : أن من أحكام الكلام استحالة البقاء عليه لأنه يرجع به إلى الصوت، والصوت عرض من الأعراض ويستحيل عليه البقاء وهو في هذا مخالف أبا الهذيل وأبا علي، ودليل القاضي عبد الجبار على أن الصوت لا يبقى : أننا لا ندركه إلا في حالة واحدة هي الحالة الأولى، ففي الحالة الثانية لا ندركه كما أدركناه في الأولى، ولو كنا مدركين له في الحالة الثانية كادراكنا له في الحالة الأولى، لاضطرب الكلام في ذهن السامع ولأصبح مشوشا، ولأصبح لم يكن المسموع «زيد» أولى من أن يكون «يزد» أو «ديز». وإنما صح سماعنا لكلمة زيد، أنه عند سماع الياء قد عدمت الزاي وعند سماع الدال يكون الحرفان اللذان قبلها قد عدما. فهذا إذن يدل على أنه ليس بجسم وإلا كان يصح بقاؤه فلا يدرك على الترتيب المعروف.

ولو وجب ألا يمتنع انتقاله إلى آذان الحاضرين على وجوه مختلفة فيختلفون في إدراكه وسماعه، وذلك يزيل الثقة بالكلام، بل كان لا يمتنع ألا ينتقل إلى أذن بعضهم أصلا أو ينتقل إليه بعض الحروف دون بعض فيدرك الصوت والكلام البعيد، ولا يدرك القريب وكل هذا يزيل الثقة بما يسمعه.

(١) القاضي : شرح الاصول الخمسة ، ص ٥٣١ .

٣- والدليل على أن الكلام ليس جسما، هو أنه لو كان جسما، لقدرنا على الأجسام كلها
لقدرتنا على الحروف ولرجوع أحكامها إلينا، وقد ثبت أنه لا يقدر أحدنا على الأجسام،
فيثبت بهذا أن الكلام ليس جسما (١).

ب- الكلام هو الصوت (x) :

إن القاضي عبد الجبار وإن كان لم يذكر الأصوات المقطعة في تعريف الكلام وحده منا
للتكرار، وحتى يكون التعريف دقيقا ومركزاً إلا أنه يعتبر الكلام هو الصوت الواقع على
وجوه معينة واستدل على ذلك، باستحالة وجود الكلام المعقول مجردا من الأصوات المقطعة
واستحالة وجود الأصوات المقطعة مجردة من الكلام. ولو كان أحدهما غير الآخر لم يمتنع
ذلك فيهما على بعض الوجوه.

وليس لأحد أن يقول : أن جواز وجود الصوت على كل وجه ولا كلام، دليل على أن
الكلام غير الصوت، وذلك لأن الصوت على الوجه الذي إذا قطع كان حروفا يستحيل
وجوده إلا وهو كلام.

وأیضا ليس لأحد أن يقول : إن اختلاف الأصوات بحسب اختلاف المخارج وصفاء
الحنجره فيرقق الصوت أو يغلظ، في حين أن الحروف لا تتغير دليل على أن الكلام غير
الأصوات، لأن الحروف إذا كانت هي الصوت، فإن هذا يبطل هذه الدعوى، لأنه يحل
الصوت كالحروف فيما يتفق فيه وبه ويختلف، وإنما تضام الحروف معاني أخرى، أو تكثر
أجزاؤها تارة وتتقضى تارة أخرى أو تتعرى عن بعض الأمور، فيختلف حاله لأجل ذلك، فلا
يدل على ماقاله أن الكلام غير الصوت.

كما أنه ليس لأحد أن يحتج على أن الكلام غير الصوت بالقول بأن الصبي يتمكن من
الصوت دون الكلام، لأن الكلام يحتاج إلى العلم بتعريف الآله التي هي اللسان وغيره، على

(١) القاضي : المغنى ، ج٧ ، ص ٢٤ والمحيط بالتكليف ، ص ٢١٢ .

(*) ذهب أبو هاشم إلى أن الكلام هو الأصوات المخصوصه لامعنى سواها يخالفها، وذهب أبو علي إلى أنه معنى زائد
على الأصوات، فجعل الكلام والحروف سواء، وجعل الحرف غير الصوت، وذهب إلى بقاء الكلام دون الأصوات
وأثبتته مسموعا عند مقارنة الصوت له.

وذهب الأشعرية إلى أن الكلام معنى في النفس ولم يفتصلوا بين الشاهد والغائب وجعلوه قائما بالمتكلم.
وأما الكلابية فقد أثبتوا الكلام شاهدا بصفة الحرف وقالوا بأن في الغائب كلاما يخالف ذلك ففتصلوا بين
الشاهد والغائب.

(انظر : انظر ابن متويه : التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض ص ٣٦٢).

وجوه معينه، فاذا لم يعلم الطفل ذلك، ولم تكتمل آلتة لم يمكنه إيجاده، ولكن متى اكتملت آلتة ومرن على استخدامها فعل الكلام وتمكن منه كما تمكن من الصوت، هذا إلى جانب أنه قد يفعل اليسير من الكلام من غير تعليم. وكل ذلك يؤكد أن الكلام هو الصوت (١).

ج - لا بد للكلام والصوت من محل يختصان به:

يرى القاضي عبد الجبار أن حكم الكلام لا يختلف عن حكم سائر المدركات في أنه يرجد في المحل ويستحيل وجوده لا في محل، ويدل على ذلك:

أن الكلام يتولد عن اعتماد الجسم على الجسم ومصاكتة له، ولا يجوز أن يولد اعتماد المحل على المحل ما يولده إلا في المحل الذي اعتمد عليه. ويدل على ذلك توليد الاعتماد سائر ما يولده من الأكوان على اختلافها، ولولا أن ذلك كذلك لم يمتنع أن يولد الاعتماد، وأن لم يماس محله محل آخر، وفي تعذر ذلك دلالة على صحة هذا القول (٢).

ومما يدل على أن الصوت يوجد في محل، هو أنه يختلف باختلاف حال محله فصوت الطست مثلا يخالف صوت الحجر، إذ يوجد فيه بحسب حال محله.

ويوضح ذلك أيضا: أن الصدى يوجد في موضع دون موضع، وحال المتكلم واحد في الوقتين غير مختلف، فلولا حاجته إلى المحل لكان لم يجب ذلك فيه، ولذلك اختلفت أحوال الحروف فيما تحتاج إليه من البنية وفي مخارجها، فلولا حاجتها إلى المحل، وصفات زائدة على المحل، إذ كانت من فعلنا، لم يجب ذلك فيها، ولذلك تنقطع الحروف بالمخارج، فلولا حلوله في الهواء أو غيره لم يجب ذلك فيه، ولذلك يتعذر علينا الكلام إذا حبست أنفاسنا من كل وجه.

وفي هذا كله دلالة على أن الكلام والصوت يحلان المحل، وأنهما في حكم سائر المدركات كالألوان والأكوان، وأما ما يدل على أنهما يستحيل وجودهما إلا في المحل فهو: أنه لما كان قد ثبت أن الألوان يستحيل وجودها لا في محل من حيث يؤدي وجودها لا في محل إلى قلب جنسها، ولما كان حكم الألوان أن يختص المحل ولا توجب للحي حالا وجب أن يكون حكم الأصوات كحكم الألوان ويصح وجودها في محل لا حياة فيه مثلها، واعتمد القاضي عبد الجبار لبيان رأيه هذا في استحالة وجود الأصوات لا في محل على حكم عام مشترك بين كل ما يستحيل وجوده لا في محل، فلما كان كل ما يختص المحل على اختلافه قد

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٢١، ٢٢.

(٢) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٢٧.

اشترك في استحالة وجوده لا في محل، وأن وجوب ذلك فيه من حيث لا يوجب للحي حالا، وأنه يوجد في محل لا حياة فيه، فإن ذلك يوجب القضاء بصحة القول بأن الصوت لا يوجد إلا في المحل.

ويذكر القاضي عبد الجبار طريقة استدلال شيخه أبو هاشم التي اعتمد فيها على إثبات تضاد الأصوات مستندا إلى أن العرضين إذا حلا في محل واحد، فادركا صار للمحل بهما هيأتان فمتى اختلفا وجب تضادهما لأن ثبوت هيتين لمحل واحد يستحيل كما يستحيل ذلك في اللون وغيره، وإذا ثبت تضاد الأصوات والحروف ثبت استحالة وجودهما لا في محل. ولا يرتضى القاضي عبد الجبار دلالة شيخه بل يفضل دلالة التي حمل فيها الأصوات على الألوان لأنه يرى أن تضاد الأصوات ليس مما يتضح لديه^(١).

فالقاضي إذن يقرر أن الأصوات والحروف يستحيل وجودها إلا في محل وأن الصوت مدرك في محله وفي مكانه من غير أن يماس محله الحاسة. ثم هو يذهب بعد ذلك للبحث في هل يحتاج الكلام والصوت في وجودهما في هذا المحل إلى حركة وبنية وصلابه أولا؟ ويعرض أولا لرأبى شيخه في ذلك، فالشيخ أبو علي كان يقول في الكلام: إنه يحتاج في وجوده في المحل إلى:

١ - الحركة:

٢ - بنية مخصوصة.

وهو في ذلك يسوى بين ما يوجد من فعله تعالى أو من فعلنا ويختلف الصوت عنده بحسب صلابة المحل ورخاوته، وأنه لا يصح أن يوجد في القطن مثلا، مثل الذي يوجد في الخشب والطين. ثم هو يذكر أن الصوت يحتاج إلى الحركة احتياجا شديدا بحيث إذا فقدت الحركة وزالت فإن ذلك يؤدي إلى زوال لصوت أيضا ويدل على ذلك: أن الطست إذا نقر فطن، سكن طنينه بزوال الحركة، ولأن الواحد منا لا يمكنه إيجادها إلا مع الحركة، وإن لم تكن سببا له. أما فيما يتعلق بالمكتوب والمحفوظ فإن أبا علي يذكر أنهما لا يحتاجان إلى الحركة.

وبالنسبة إلى البنية: فإن الكلام يحتاج إلى بنية مخصوصة، ويستحيل وجوده فيما لا بنية له، ويدل على ذلك أن المتكلم إذا اختل لسانه اختلت بعض الحروف كالتمتام والألثغ، كما يدل عليه: أن الكلام يوجد في الهواء في مكان دون مكان، فلو لم يحتج إلى البنية لصح

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٢٧ - ٢٨ .

وجوده في كل مكان على حد واحد، كصحة وجود الحركة واللون لما لم يحتاجا إلى بنية، وإذا استحال وجود أحد الحرفين بحيث يوجد الحرف الآخر، وان حصل في معيهما بنية فبان يستحيل وجوده فيما لا بنية له أصلا أولى، ولأن الحروف إنما تقطع وتصير كلاما منظوما مفارقا للصوت الممتد من حيث اختص بمخرج مخصوص، وبنية تقطع الحروف، فيجب أن يستحيل وجودها مع فقد البنية^(١).

أما الشيخ أبوهاشم: فإنه كان يقول أولا: بحاجة الكلام إلى المحل وإلى البنية ثم عدل عن هذا القول ورجع عنه^(٢)، فذهب إلى أن الكلام لا يحتاج إلا إلى المحل، إذا كان من فعل من لا يحتاج فيما يفعله إلى آله فأما إذا كان من فعلنا فلحاجتنا إلى الأسباب والآلات لا يصح وجوده إلا مع الحركة وفي آلة مبنية بطريقة معينة. وأما بالنسبة للحركة فإنه يرى أن الكلام لا يحتاج إلى الحركة لأنه لو احتاج إليهما لكان محتاجا في وجوده إلى الشيء وضده^(٣).

وأما ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار بعد أن عرض رأيي شيخيه، فإنه يبدو قريبا إلى حد كبير من رأي شيخه أبو هاشم، فهو يرى أن الكلام الانساني لا يصح منا إيجاده إلا في محل مبنى بنية مخصوصة كاللسان واللاهوات الذي هو آلة لنا في إيجاده من حيث عمله في إيجاد الكلام على سبيل تصريف الآلات في الفعل ولولا ذلك لصح منا إيجاده في سائر محال القدرة فقط وصح مفارقة الكلام لأفعال القلوب، ثم هو يحتج في حاجة الكلام من فعلنا إلى بنية، من حيث لا يصح منا إيجاده على الوجه الذي يكون كلاما إلا بالآلة، ولا يمتنع وجوب اختصاصها ببعض الصفات، ليصح منا إيجاده على الوجه الذي يكون كلاما، كما نقوله في سائر الآلات. فاذا كان هذا حكم الكلام الانساني فما هو حكم الكلام بالنسبة للقادر لنفسه؟ يرى القاضي عبد الجبار إن الحكم هنا يختلف لأن القادر لنفسه لا يحتاج في إيجاده لما يوجد له، ولا إلى سبب، فصح أن يوجد الكلام في كل محل من غير آله. وعلى هذا جاز أن يوجد كلام الله تعالى في الحصى والشجرة^(٤). وبهذا يكون القاضي عبد الجبار قد أقر المعتزلة ووافقهم على القول بأن الله تعالى لا يتكلم مباشرة، ولكنه تعالى يخلق كلامه في محل من غير أن يعتمد على آلة يفعل بها الكلام كما هو الحال في الكلام الانساني.

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٣١-٣٢.

(٢) انظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين: ص ١٥٢.

(٣) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٣٢، وانظر النيسابوري، المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٤) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٣٢-٤٢، والمحيط بالتكليف: ص ٣١٥.

د - الكلام لا يوجب للحي حالا:

إن القاضي عبد الجبار انطلاقا من الاتجاه العام للمعتزلة يرى أنه لا يصح أن يثبت تعالى أو للمتكلم صفة أو حالا هي الكلام، بمعنى أن المتكلم إنما يصير متكلما لأنه فعل الكلام لا لأن للمتكلم حالا يوجب كونه متكلما، ويستدل القاضي عبد الجبار على ذلك: بأنه لو وجب للمتكلم منا حالا لوجب أن يحصل لنا إما بالضرورة أو بالاستدلال العلم بما يوجبه، لأن ما يختص به الحي من الأحوال يجب ذلك فيه، خصوصا إذا كان الموجب له معنى معقولا. والكلام معقول ولو أوجب للجملة حالا لوجب كونه معقولا. وفي تعذر العلم بذلك دلالة على القول: بأن الكلام لا يوجب للجملة وللحي حالا.

ويمضي القاضي في تفصيل استدلالاته هذه قائلا: إنا لا نعقل من حالنا إذا تكلمنا، أو من حال غيرنا باضطرار، إلا الكلام الذي ندركه من ناحية فيه، ووقوعه بحسب قصده. أما أن نعقل لنا حال سوى ذلك، كما نعقل حالنا في كوننا قاصدين ومعتقدين، فمتعذر، لا فصل بين من ادعى أنه يعقل للمحرك والمسكن والضارب أحوالا سوى وجود هذه الأمور من جهته ووقوعه بحسب قصده. فأما من جهة الاستدلال، فادعاء ذلك أبعد، لأنه مما يدل عليه الفعل بمجرد، أو بوقوعه على وجه، ولا تقتضيه حال للحي، فيجب ألا يصح إثباته. وإنما ثبت الواحد منا مشتھيا، لأن كونه ملتذا يقتضيه، أو لأنه يعلم باضطرار، وذلك لا يأتي في كونه متكلما لو كان له به حال.

ومما يدل على ذلك أيضا: أن كل معنى أوجب للحي حالا صح أن يعلم الحي عليه، وإن لم يعلم ذلك المعنى، ولذلك يصح أن نعلمه قادرا، ولا نعلم القدرة، ونعلمه عالما قبل أن نعلم العلم. وقد ثبت أننا لا نعلم المتكلم متكلما إلا وقد عرفنا كلامه، كما لا نعلمه محركا وضاربا إلا بعد العلم بالحركة والضرب، على جملة أو تفصيل، ففي ذلك دلالة على أنه لا يوجب للحي حالا كما يوجبه العلم والقدرة.

ومن هذا يخلص القاضي إلى أن المتكلم منا إنما يصير لأنه فعل الكلام، لا لأن له حالا يوجب كونه متكلماً^(١).

هـ - الكلام ليس معنى قائما بالنفس:

يحاول القاضي عبد الجبار أن يتوصل إلى إثبات القول بأن الكلام ليس معنى قائما بالنفس وذلك بالاعتماد على مسلمة يؤمن بها وهي: أن إثبات مالا طريق إلى معرفته من

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٤٢-٤٧.

جهة العلم الضروري أن العلم المكتسب لا يصح، كما أن إثبات مالا يعقل ولا يصح اعتقاده، لا يصح، وذلك لأن المثبت لأمر يدعيه لا بد أن يلتجئ في إثباته إلى طريق يعرف به. أما مالا سبيل إلى إثباته بوجه من وجوه العلم فالواجب نفيه. وعلى هذا الأساس فإن من ادعى أن الكلام ليس هو هذا المعقول، وأنه معنى في القلب ولم يشر به إلى سائر ما عقنناه من أفعال القلوب، فقد ادعى إثبات معنى لا سبيل إلى معرفته لا بالضرورة ولا بالاستدلال، فيجب نفيه.

وعلى هذا فإن اعترض معترض قائلًا: إنني أعلم باضطراب في قلبي معنى يطابق هذه الحروف، وكل عاقل يعلمه من نفسه إذا خطر بباله الأمر، ويحدث في نفسه بما يريد التكلم به، فإذا صح ذلك وجب إثباته. وهذا طريقكم في إثبات التمني. معنى في القلب سوى القول المخصوص. قيل له: إن ما تدعيه من معنى في النفس يطابق الحروف ليس بمعلوم وإن لم يرجع في إثبات التمني إلا إلى هذه الطريقة، فعالنا كحالكم، وإنما يثبت الخاطر معنى لأنه كلام خفي، وكذلك حديث النفس، وذلك مما يتبينه الإنسان، وربما يلتبس عليه الفكر في حروف الكلام بحديث النفس، وكل ذلك يخرج عن أن يكون هو هذا الكلام المعقول، وإن كان خفيا بالتكفر فيه. وكل ذلك أن متحدث قد يحدث نفسه ببناء دار فيظن أنها مصورة في نفسه، ولا يوجب ذلك كون البناء معنى في النفس يطابق البناء نفسه، فكذلك القول في الكلام: إنه قد يتفكر فيه ويرتبه في النفس كالبناء، ون لم يكن سوى المسموع.

وإذا قال: إن أهل اللغة يقولون: في نفس كلام سأقوله، أو لا أقوله لك، وفي نفس فلان كلام يخفيه ولا يبيده. وقد قال الله عزوجل: ﴿يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم﴾^(١). فأثبت في القلب قولًا. وقد يقال: فلان يتكلم به. وفلان يبتدىء الكلام من غير روية. وكل ذلك يبين أن العقلاء يعلمون أن في أنفسهم كلاما سوى المسموع. قيل لها: إن إثبات المعاني بالأقوال والأسماء لا يصح لأن من الواجب إثباتها بالطريق الذي تثبت منه ثم يعبر عنها، بمعنى أنكم جعلتم العبارات طريقًا إلى إثبات المعاني ووسيلة إليها، وذلك مما لأوجه له، لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم خرسا لكان لا بد من أن يمكننا معرفة الكلام وماهيته، وعلى ما قالوه لا يتصور ذلك.

ثم إن غرض العرب بالقول: «في نفس كلام» و «في نفس بناء دار» أو في نفس حج بيت الله تعالى... إلخ، فإن هذه الأقوال لا توجب كون ذلك معاني في النفس. وأما قول الله

(١) سورة الفتح: آية ١١.

تعالى : ﴿يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم﴾ . لا يدل على إثبات قول في القلب. وإنما أراد الله تعالى بذلك أنهم أظهروا خلاف ما أضمروه، وادعوا على قلوبهم ما ليس فيها(١).

رد القاضي إذن جميع الافتراضات التي تحاول أن تثبت الكلام معنى قائما بالنفس، وأشار إلى أن هذا الكلام هو كقول من قال في الصوت وسائر المدركات، إنها معان في النفس، وهو بهذا يشير إلى آراء الأشعرية التي ترى أن صفات الذات قائمة بالذات الالهية، وذكروا أن الكلام معنى قائم بذات القديم تعالى، وهذا القول يحتمل أموراً لأن القيام قد يذكر ويراد به الدوام كقوله: الحي القيوم، أي الدائم وقد يذكر، ويراد به الحفظ، كما يقال: السيف قائم بالسارية، أي محفوظ به على معنى أنه لولا لسطق، وقد يذكر ويراد به الحلول، كما يقال: الكون قائم بالمحل، ومعروف بأن الكلام معنى قائم بالنفس، ومن ثم يذهب القاضي عبد الجبار وعموم المعتزلة، إلى أن الكلام حادث مخلوق ويستحيل أن يكون قائماً بالذات، ولذا فلا بد من وجود محل يخلقه الله تعالى فيه، ويجب ألا يكون هذا المحل حياً حتى لا يكون متكلماً به دونه، بل يشترط كونه جماداً(٢).

و - الله تعالى قادر على إحداث الكلام:

بعد أن بين القاضي عبد الجبار حقيقة الكلام، وبين أحكامه، ذهب إلى بيان أن القديم تعالى قادر على إحداث الكلام، وذلك من خلال إثباته تعالى قادراً لنفسه، فالقادر لنفسه إنما يكون قادراً على جميع أجناس المقدورات، فهو إذن قادر على أجناس الاعتمادات والمصاكنات، فيجب كونه تعالى قادراً على الكلام لأن من حق القادر على سبب الشيء أن يكون قادراً عليه.

والله تعالى قادر على فعل الكلام من غير احتياج إلى آله أو جارحه أو غيرها.. مما يلزم القادر بالقدرة، وإذا ثبت أنه تعالى قادراً لنفسه فيجب أن يصح منه إحداث الأفعال في المحال من غير آله، فإن كان ذلك الفعل يحتاج إلى المحل فقط، أوجده فيه، وإن احتاج إلى معان فيه أوجدها وأوجد ذلك المعنى فيه، وإذا جاز أن يفعل العلوم في القلوب ولا تكون له آله، ولا تحصل محتاجاً إليها، فكذلك القول في الكلام إذا أوجده في المحال المبنية(٣).

ثانياً: حقيقة المتكلم:

إن أهم ما يسعى إليه القاضي عبد الجبار وهو يتناول مشكله الكلام الالهي، هو بيان أن

(١) القاضي: المغني، ج٧، ص١٤-٢٠، وشرح الأصول الخمسة، ص٥٢٢-٥٢٤.
(٢) القاضي: المغني، ج٧، ص١٤-١٨ وأيضاً شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٢-٥٢٥.
(٣) القاضي: المغني، ج٧، ص٥٥-٥٧.

المتكلم هو من فعل الكلام، ووقع منه الكلام بحسب قصده وإرادته ودواعيه، لا من قام الكلام به، فالكلام ليس صفة أو معنى يقوم بذات الله تعالى، بل هو يتعلق به تعلق الفعل بفاعله، وهو يقول في هذا: أن الحي يوصف بأنه فاعلا إذا كان ما صدر عنه واقعا بحسب إرادته وقصده ودواعيه، ففي هذه الحالة يضاف ما وقع منه على جهته الفعلية، ويستند القاضي في تأييد قوله: إن الكلام يتعلق بفاعله، بأهل اللغة الذين لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلما، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به. وعلى هذا فهم أضافوا كلام المصروع إلى الجنى فقالوا: إن الجنى يتكلم على لسانه، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله، فلو جاز أن يقال: في المتكلم إنه ليس هو فاعل الكلام لجاز مثله في الشاتم والضارب والكاسر... إلى غير ذلك من صفات الأفعال، إذ أن أسماء الفاعلين هذه كل منهما يفيد أن لفاعله فعل يدل عليه، فالمتكلم إذن يدل على فاعل الكلام.

ومما يدل على أن المتكلم هو فاعل الكلام: أن المتكلم لا يخلو، إما أن يكون متكلما:

- ١ - لأنه فعل الكلام.
- ٢ - أو لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة.
- ٣ - أو لأن الكلام حله أو حل بعضه.
- ٤ - أو لأن الكلام أثر في آله على معنى أنه نفي الخرس والسكوت عنه.
- ٥ - أو لأنه موجود به.

يرى القاضي عبد الجبار أن هذه الأقسام كلها باطلة ماعدا القول بأن المتكلم إنما يكون متكلما لأنه فعل الكلام. وهو إذ يرفض هذه الأقسام وينكرها يدلل على بطلانها:

فهو ينكر القول بأن للمتكلم بكونه متكلما حال وصفه لأنه لو كان كذلك، لكان يجب أن يسبق العلم بتلك الحال قبل العلم بالكلام، كما هي كونه عالما فان العالم لما كان له بكونه عالما حال، يسبق علمنا بكونه عالما على العلم بما يوجبه وهو العلم. وكذلك في المتحرك، فان المتحرك لما كان له بكونه متحركا حالة وصفه، حصل العلم بكونه متحركا قبل العلم بالحركة، كذلك يجب مثله في هذه المسألة، فكان يجب أن نعلم كون المرء متكلما وإن لم يخطر ببالنا الكلام، والمعلوم خلافه، فإنا ما لم نعلم تعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله لم نعلم كونه متكلما.

وينكر أيضا القول بأن المتكلم إنما يكون متكلما لأن الكلام حله أو حل بعضه. لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون اللسان هو المتكلم لأن الكلام حله دون غيره، وأن يكون هو المبعوث بالرسالة، المؤدى لها، المستحق المدح والتعظيم عليها، ولكان يجب أن يكون اللسان

هو القاذف المستحق للجلد، ولكن يجب أن يكون اللسان هو الشاعر لأن الشعر إنما يحله، ولكن يجب أيضا أن لا يوجد في العالم متكلم لأن أقل الكلام حرفان ومامن حرف إلا وقد اختص بمخرج مخصوص لا يمكن إخراجهم من غير مخرجه فلا يجتمعان والحال هذه في محل واحد حتى يكون ذلك المحل متكلمًا.

وينكر أن يكون المتكلم متكلمًا لأنه أثر في آله، على معنى أنه نفي لخرسه وسكوته، لأن الخرس والسكوت لا يضادان الكلام، بل لا ضد للكلام أصلاً^(١).

ثم هو ينكر القول بأن المتكلم متكلم لأن الكلام موجود به قديم بذاته، وقد رد على هذا القول في معرض مناقشته للأشعرية القائلين بأن كلام الله تعالى قديم قائم بذاته^(٢)، فيعمل على إبطال هذا القول ودحضه، وسلك لذلك طريقين:

أحدهما: إثبات أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون إلا محدثًا واستدل على ذلك بعدة أدلة هي:

١ - أن الكلام الذي ثبت أنه كلام الله تعالى مكون من حروف منظومة وأصوات مقطعة، وهذه حكمها كحكم الأعراض في جواز العدم عليها ومن ثم لا بد وأن تكون محدثة.

٢ - لقد تبين أن جنس كلامه تعالى من جنس كلامنا، ولذا وجب القضاء بحدوثه، واستعالة قدمه.

٣ - إن الكلام في الحقيقة يجب أن يدرك عند الوجود. وقد علمنا أن هذا الكلام مما لا يصح أن ينتفى، لأنه يدرك في حال واحدة، ثم لا يدرك إلا مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع. فيجب كونه محدثًا، لأن ما استحال وجوده إلا وقتًا واحدًا فكونه قديمًا محال.

٤ - لقد ثبت فيما سبق أن الكلام يختص المحل ويستحيل وجوده إلا فيه، ولما كان قد ثبت حدوث المحل فما يحتاج إلى هذا المحل فهو حادث مثله.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٥-٥٣٧.

(*) يرى الباقلاني: (ت: ٤٠٣هـ) وهو أشعري معاصر للقاضي عبد الجبار أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه إمارات وعبارات تدل عليه وتختلف باختلاف أهل اللغات واصطلاحاتهم وما جرى عليه عرفهم. أما كلام الله تعالى فهو قديم قائم بالنفس، شيء واحد لا يتغير ولا يختلف... وقد استرسل في بحث هذه المسألة مدعماً رأيه ومستنداً فيه على أدلة سمعية مأخوذة من القرآن الكريم والسنة النبوية. انظر: الباقلاني: الانصاف، ص ١٠٦-١١٤.

٥ - ومما يدل على حدوث الكلام أيضا: أنه حتى يكون مفيدا فإنه يشترط نوعا معينا من الترتيب ونسقا خاصا ينتظم وفقه، ويدل على هذا قول القائل، قام زيد يجب أن تنتظم حروفه على الوجه الذي هي عليه، ولا تتغير بحيث يقال بدلا من «زيد»، «ديز»، و«يزد»، وبدلا من «قام»، و«ماق»، فإن هذا التغير لنظام الحروف سيؤدي إلى تغيير في المعنى المقصود في «قام زيد»، ولما كانت حروف هذا الكلام تقتضى هذا النوع من النظام، فإنه يدل دلالة واضحة على حدوثه^(١).

٦ - ويدل على حدوث كلام الله تعالى أنه لو كان كلام الله تعالى قديما لوجب أن يكون مثلا لله - تعالى - لأن القدم صفة من صفات النفس والاشترك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل له تعالى. وأيضا فلو كان قديما، لوجب أن يكون عالم لذاته قادر لذاته كالقديم تعالى، لأن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ولما لم يكن كذلك علم حدوثه^(٢).

٧ - ومما يدل على حدوث الكلام وعدم قدمه: أن كلام الله عز وجل إما أن يكون مثلا لكلامنا، أولا، فإن كان مثلا لكلامنا، فلا يجوز أن يكون قديما، لأن المثليين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث. وإذا كان مخالفا لكلامنا فلا يعقل، لأن الكلام هو هذا الذي نسمعه، فلو جاز أن يكون في الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجاز أن يكون هناك لون آخر، مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون هناك معان آخر قديمة مخالفة لهذه المعاني، وذلك محال^(٣).

واتجه القاضي عبد الجبار أيضا إلى الاستدلال بأدلة سمعية على أن الكلام الله تعالى محدث فقول الله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾^(٤) يبين أن الذكر هو القرآن وقوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾^(٥)، و﴿ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث﴾^(٦)، ففي هاتين الآيتين نص حدوث كلامه تعالى، وقوله تعالى: ﴿ومن قبله كتاب موسى﴾^(٧) يوجب حدوث كلام الله تعالى لأن ما تقدمه غيره لا يكون قديما، وقوله: ﴿الر، كتاب أحكمت آياته﴾^(٨) يدل على حدوثه لأن أحكام الشيء، يقتضى حدوثه على وجه

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٨٤-٨٥.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٩.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٥٠.

(٤) سورة الحجر: آية ٩.

(٥) سورة الأنبياء: آية ٢.

(٦) سورة الشعراء: آية ٥.

(٧) سورة هود: آية ٧.

(٨) سورة هود: آية ١.

مخصوص. وكذلك فوضعه تعالى القرآن بأنه محكم متشابه يقتضى منه حدوثه. وكذلك وصفه بأنه مفصل وموصل، وبأنه جعله عربيا، وأنه جعله هدى للناس وبينانا وشفاء ودلالة على نبوة نبيه ﷺ ومعجزا، إلى كل ما شاكلة من صفاته الجارية هذا المجرى لأنها أجمع تقتضى حدوثه على وجه مخصوص ليصح كونه بهذه الصفات(١).

فكلام الله تعالى إذن محدث ليس بقديم وإذ ثبت ذلك، ثبت أيضا أنه ليس قائم بذات الباري تعالى، لأن من أثبتته قائما بذاته تعالى إما أن أثبتته حالا في الله تعالى أو أثبتته موجودا لا في محل، ويستحيل أن يكون الله تعالى محلا، لأن المحل متعيز، والمتعيز محدث. وقد ثبت قدمه. ويستحيل أن يكون موجودا لا في محل لأن حكم الكلام مقصور على محله، منه يسمع، فلو وجد لا في محل لا انقلب جنسه وذلك محال(٢).

وأما الطريق الثاني الذي اتخذته القاضي عبد الجبار لرد الفكرة القائلة بأن كلام الله تعالى قديم قائم بذاته فهو: إيراد الحجج التي اعتمد عليها الخصم لتعزيز هذه الفكرة وتأييدها، وطرحها للمناقشة. وقد وصفها بأنها شبه تستوجب إسقاطها وتقتضى الرد والمعارضة، وجاء عرضه لها ورده عليها على النحو الآتي:

- شبهة أولى:

إن من أهم الأقوال التي تمسك بها الخصوم لأثبات أن الله تعالى متكلم بكلام قديم، القول بأن الله تعالى لو لم يكن متكلمًا فيما لم يزل لوجب كونه أخرسًا أو ساكتًا، لأن الحي إذا لم تكن به آفة وجب كونه متكلمًا أو ساكتًا، فكما ثبت باستحالة كونه جاهلا وجب كونه عالما، إذ بنفي أضداد العلم يثبت كونه عالما، فكذلك يثبت كونه متكلمًا بنفي أضداد الكلام عنه.

لقد أورد القاضي عبد الجبار عدة اعتراضات على هذه الشبهة موضحا رأيه من خلال اعتراضاته وانتقاداته التي تتمثل فيما يأتي:

أ - يرى القاضي عبد الجبار، معترضا على هذه الشبهة، القائلة: أن الحي إذا لم يكن متكلمًا، كان ساكتًا أو أخرس، قول خاطيء لأن: الأخرس هو من حل آفته العجز أو لحقها فساد حال بينه وبين الكلام، والساكت هو الذي كف جارحته أن يفعل الكلام بها مع صحة

(١) استرسل القاضي في ذكر عدد كبير من الآيات التي استطاع بها أن يستدل على حدوث كلام الله تعالى، انظر: المغني، ج٧، ص ٨٧-٩٠.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٤٠.

كونه فاعلا للكلام بها، والله سبحانه يستحيل عليه وجود الاله أو الجارحة، فلا يوصف بالخرس أو السكوت. ثم ان المتكلم هو من فعل الكلام، ولما كانت القدرة تتقدم الفعل، فكيف يصح وصفه تعالى بالخرس والسكوت مع وجود القدرة على الكلام.

ب - ثم هو ينتقد دعواهم القائلة: بأن انتفاء الخرس والسكوت يوجب كون الحي متكلماً، وان كان ممن يستحيل، فيرد عليهم: لو وجب هذا، لوجب أن يكون الجماد كالحَي، بل العرض كالجوهر فيه، لأن الكل قد اشترك في انتفاء الخرس والسكوت عنه، ولأن انتفاء الصفة إنما يقتضى ثبوت أخرى إذا صححت على الموصوف. فأما مع استحالتها فليست بأن تثبت لانتفاء تلك الصفة بأولى من أن يثبت غيرها من الصفات، ولذلك لم يجب بنفي اضداد العلم عن الميت كونه عالماً، وإنما يجب ذلك في الحي. وبهذا يبطل القاضي عبد الجبار القول بأنه إذا لم يكن أخرساً ولا ساكناً فيجب كونه متكلماً وان استحالة الكلام عليه، ويبطل أيضاً القول: بأن انتفاء الخرس أو السكوت عن من يصح أن يتكلم يوجب كونه متكلماً، لأنه يستحيل كونه متكلماً فيما لم يزل، ولا يجب كونه متكلماً بنفي الخرس والسكوت عنه، كما لا يجب كونه متحركاً بنفي كونه ساكناً لما استحالة كونه متحركاً.

ج - ويستمر القاضي عبد الجبار في محاولته في إبطال القضية الأساسية التي استخدمها الأشعرية كقضية مسلم بها وأثبتوا من خلالها أن الحي ربما ثبت كونه متكلماً لانتفاء الخرس والسكوت عنه. وقالوا في دعواهم: إن كون الحي حياً يقتضى كونه متكلماً بشرط انتفاء الخرس والسكوت، كما هو الحال في كونه مدركاً^(١).

ويرد القاضي عبد الجبار على هذه الدعوى قائلاً: إن كونه حياً لا يوجب كونه متكلماً، وليس كونه متكلماً حقيقة لكونه حياً، ولا له به تعلق، وأيضاً لو استحالة كونه متكلماً على كل وجه لم يؤثر ذلك في كونه حياً، ويؤكد القاضي على أن: ليس ذلك في مثل كونه مدركاً، لأن كونه حياً إنما أوجب كونه مدركاً لما كان كالحقيقة لكونه حياً، لأن استحالة كونه مدركاً على كل وجه يوجب مساواة الحي للميت، كما أن تعذر الفعل من القادر على كل وجه يوجب مساواة القادر للعاجز^(٢).

(١) أورد الشهرستاني هذا الدليل، على أنه الدليل الذي اعتمده الأشاعرة في الاستدلال، على أن الله تعالى متكلم، وصاغوه على النحو الآتي: إن الله - تعالى - حي، والحي يصح منه أن يتكلم ويأمر وينهى كما يصح أنه يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر، فلو لم يتصف بالكلام، أدى إلى أن يكون متصفاً بضده وهو الخرس والعى والحصر، وهي نقائص لا تجوز عليه تعالى. (نهاية الأقدام؛ ص ٢٦٨).

(٢) القاضي: المغني، ج ٧، ص ١٢٢-١٢٩.

ويذهب أيضا إلى نقض دعوى الأشعرية المستندة إلى القول: بأن الحي لا يخلو، إما أن يكون متصفا بجميع الصفات أو بأضداد هذه الصفات، فإذا كان متكلما فإن هذا يعني خلوه من الخرس أو السكوت وانتفائهما عنه، وإذا لم يخلو منهما ثبت كونه غير متكلم، فيثبت: أن الخرس أو السكوت ليسا من أضداد الكلام والذي يبين ذلك: أنه كان يجب في اللثغة المانعة من بعض الحروف أن تكون مانعة من جميعها، لأن ما ضاد شيئا يجب كونه ضدا لما ضاده، فإذا صح ذلك فكان يجب أن يمتنع على الألتغ كل الحروف، وذلك محال.

كما يبين أنهما لا يضادانه، أن كل شيئين صارا مدركين كانا يختصان المحل ويصيران كالهئية له، فمتى أدرك أحدهما بحاسة وجب كون الآخر مدركا بها. وقد علمنا فساد ذلك، لأن الخرس والسكوت لا يدركان أصلا، وذلك يمنع من كونهما ضددين للكلام^(١).

ويقول القاضي: أن الأشعرية حكموا بإثباته تعالى متكلما لنفي الخرس والسكوت عنه قياسا على الشاهد، والذي وجدوه في الشاهد متضادا على الحي - على زعمهم - هو الخرس المعقول والسكوت والكلام المعقولان، فكيف يصح لهم إثباته متكلما بكلام مخالف للكلام المعقول، وكيف للخرس والسكوت المعقولين أن يضادا كلاما ليس معقولا. فتعليهم هذا يقتضى كون كلامه سبحانه مثلا لكلامنا، وهم يذهبون إلى خلاف هذا القول، وفي هذا دليل على فساد مذهبهم الذي يثبتونه بعله ناقصة له، في حين أن من حق العلة أن تثبت المذهب لا أن تنقضه^(٢).

ج - ويذكر القاضي عبد الجبار أيضا: أنه ليس للأشعرية أن يقولوا: متى ثبت صحة كونه متكلما الآن وجب صحته فيما لم يزل، ولوجب أن يستحيل الآن كونه متحركا وساكنًا، إلى ما شاكله من الصفات المستحيلة عليه، وذلك لأن صفات القديم سبحانه على أقسام: منها ما يجب له في كل حال، ككونه عالما وقادرا. ومنها ما يستحيل عليه في كل حال، ككونه متحركا وساكنًا، إلى سائر ما يختص ما خالفه من الجواهر والأعراض. ومنها ما يستحيل عليه فيما لم يزل ويصح عليه فيما بعد ذلك، كصفات الأفعال أجمع، ككونه محسنا، ورازقا، وخالقا... فلا يجب إذا قلنا إنه يستحيل كونه متكلما فيما لم يزل أن يستحيل ذلك عليه أبدا، بل يصح ذلك عليه إذا صح أن يفعل الكلام، كما هو الحال في صفات الأفعال^(٣).

(١) القاضي: المغني، ج٧، ص١٤١.

(٢) القاضي: المغني، ج٧، ص١٤٤، وأيضا: المحيط بالتكليف ص٢٣٦.

(٣) القاضي: ج٧، ص١٣٦.

- شبهة ثانية:

قالوا: لو حصل متكلما بعد ما لم يكن متكلما، لاحتاج إلى آلة لايجاد الكلام، لأن المتكلم يستحيل كونه متكلما إلا على هذا الوجه. وهذا أوجب كونه جسما، وبطلان ذلك يوجب كونه متكلما بكلام قديم.

يصف القاضي عبد الجبار هذا الدليل بالضعف والركاكة، لأنه سبب حاجتنا إلى آلة في فعل الكلام هو أننا قادرين بقدرة يتطلب إيجاد مقهورها إلى استعمال المحل بإيجاده فيه، أو إيجاد سببه، والله تعالى قادر بنفسه، فهو تعالى يستغني فيما يحدثه من الكلام وغيره عن الآلات. وإنما يوجب في كلامه أن يكون في محل ككلامنا، لحاجته في الجنس إليه. ولو كان مما يحتاج إليه الفاعل كان لا يمتنع أن يستغني عنه تعالى. ثم أن هذه العلة بنفسها توجب استحالة كونه محدثا للكتابة والبناء وغيرهما من سائر ما يحتاج في إيجاده وإحداثه إلى آلة، بل توجب استحالة كونه فاعلا أصلا من حيث لا يصح من أحدنا أن يفعل الفعل إلا أن يبدأ في محل القدرة، وذلك لا يصح إلا في الأجسام، وذلك يستحيل فيه تعالى.

- شبهة ثالثة:

قال الأشعرية: كيف يكون القرآن مخلوقا، وأسماء الله تعالى في القرآن؟ وهذا يوجب أن تكون أسماء الله تعالى مخلوقه، ولأنهم قالوا بأن الاسم هو المسمى، فإن هذا يوجب القول بأن الله - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - مخلوق وواضح ما في هذا القول من كفر، حتى نتجنبه يجب القول بقدم القرآن^(١).

يسقط القاضي عبد الجبار احتجاجهم بهذه الحجة، فيذكر أن الاسم ليس هو المسمى بل هو غيره، وعلى هذا فإن القرآن ليس فيه «الله» في الحقيقة وإنما فيه «الله» القول المنظوم من حروف تشمل على الهمزة واللام والهاء. وفيه تشديد اللام ويدخله الأعراب بالرفع والنصب والجر، ويكتب بالعربية، ويحفظ، ويقرأ، وقد يجهله ويجهل كونه اسما لله عزوجل من يعرف الله تعالى، وقد أحدث بالمواضع والعرف، ويوصف مع غيره بأنه خير ووعد ووعيد وكفر وإيمان، ويوصف بأنه كله من القرآن وبعضا منه... وليس كذلك حال المسمى بقولنا «الله» لأن كل ما ذكر من الصفات يستحيل عليه تعالى، ثم كيف يصح لهم القول بنفي حدوث القرآن من حيث كان فيه ذكر «الله الرحمن الرحيم»، ولا يصح أن يقال فيه: إنه محدث مخلوق؟ ولأن فيه «الخيال والبغال والحمير»^(٢)، وغير ذلك من أسماء المحدثات^(٣).

(١) أورد الأشعري هذه الحجة في الإبانة: ص ٧٣.

(٢) سورة النحل: آية ٩.

(٣) القاضي: المفتي، ج ٧، ص ١٦٥.

- شبهة رابعة:

قال الأشعرية: قال الله تعالى في كتابهم الحكيم: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾^(١)، فلو كان القرآن مخلوقا محدثا لكان كلمة «كن» محدثة، وإذا كانت «كن» محدثة فهي بحاجة إلى «كن» أخرى وهكذا يتسلسل الكلام إلى مالا نهاية، وإذا فسد ذلك؛ فالواجب أن يثبت «كن» غير محدثة ولا مخلوقة. فاذا وجب ذلك فيها وجب في سائر كلام الله تعالى، وهذا يستوجب القول بقدم كلام الله تعالى^(٢).

ويرد القاضي عبد الجبار على احتجاج الأشعرية هذا متساءلا: ما القديم الذي تقصدونه؟ هل هو المركب من الكاف والنون أو غيره؟ ويرى أنهم إذا كانوا يقصدون بالقديم هذا المركب من الكاف والنون فقد أخطأوا لأنه لا شك في حدوثه لأن أحدهما يتقدم على الآخر، ويعدم عند وجوده، ويمكن الاتيان بمثله، أما إذا كانوا يقصدون بالقدم المعنى القائم بذاته تعالى، فقد أخطأوا أيضا لأنه ليس في الآية ما يدل على ذلك المعنى.

ولذا فإنه يرى أن معنى قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾ أن نكونه ونريد حدوثه فيكون، نحو قول القائل: قال المطر فنزل وجاء، وقال الفرس فركض، وأن الغرض من الآية هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له ومن غير امتناع، ويدل عليه قول الله تعالى في السموات والأرض: ﴿قالتا أتينا طائعين﴾^(٣)، بمعنى أنهما استجابتا له فيما يريد، ولا يجوز أن يراد به إثبات قول في الحقيقة، لأنه - تعالى - لو احتاج في إيجاد ما يحدثه إلى أن يقول له: «كن فيكون»، لوجب أن نحتاج نحن إليه أيضا، لأن ما يصح منه سبحانه إيجاد الفعل إلا أمور يستغنى هو تعالى عنها، فكيف يقال إنه يحتاج إلى «كن» في إيجاد المحدثات؟

ثم ذهب بعد ذلك إلى الاستدلال على أن الآية تفيد حدوث الكلام وليس قدمه، وفسرها تفسيراً يفيد هذا الحدوث معتمداً في تفسيره إلى حد كبير على التحليلات اللفوية، والجوانب اللفوية التي تشمل عليها الآية وتفيد الحدوث هي:

أن الله تعالى في الآية: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه، أن نقول له كن فيكون﴾^(٤).

علق القول بالارادة وقرن أحدهما بالآخر؛ وأدخل حرف الاستقبال على كونه مريداً، لأن

(١) سورة يس: آية ٨٢.

(٢) الأشعري الابانة عن أصول الديانة: ص ٦٥.

(٣) سورة فصلت: آية ١١.

(٤) سورة النحل: آية ٤٠.

«إذا» تنبئ عن الاستقبال، فاذا دل ذلك على كونه مريداً في المستقبل فيجب أن يدل على كونه قائلاً في المستقبل وهذا يدل دلالة صريحة على حدوث الكلام وحدث الإرادة معاً.

ثم أن «إذا» في اللغة تقتضى حدوث ما دخلت عليه وحصوله بعد أن لم يكن. وأن لفظ «إن» إذا دخل على الفعل المضارع جعله للاستقبال، وهو بمنزلة «السين» و«سوف» وهذا ما اتفق عليه أهل اللغة. وفي هذا أيضاً دلالة واضحة على حدوث الكلام (١).

فالقاضي عبد الجبار إذن يفسر لفظ «كن» ويصفه بالحدث في مقابل تفسير الأشعرية له بالقدم. وقد كان الأشعرية قد ألزموا أبو الهذيل العلاف في قوله أنه تعالى إذا أراد الأحداث فإنه إنما يحدثه بقوله «كن» وهذه طريقته في الإعادة والافتاء، فقالوا في إلزامهم هذا: أنه كان يجب أن لا يمكنه إحداث «كن» إلا «بكن» آخر، بحيث يتسلسل إلى ما لا نهاية. ويحاول القاضي أن يلتمس العذر لأبي الهذيل مبيناً أن قصده بقوله هذا، هو: أن الله تعالى إذا أراد فعلاً من الأفعال فإنما يفعله بأن يقول له هذا القول لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا قال: عطيتي لمن زارني درهم، فكما أنه لا يقتضى ذلك أن يعطى كل من زاره، وإنما يقتضى أنه ان أعطى فإنما يعطى هذا القدر، كذلك في هذه المسألة.

وبالرغم من أن القاضي يحاول أن يبرر قول أبي الهذيل إلا أنه لا يرتضى طريقته هذه لأن ليس لـ«كن» أثر في الأحداث، لأنه لو كان له أثر في الأحداث لكان لا يتغير بحسب اختلاف الفاعلين له، بل كان يجب أن يؤثر، سواء فعلناه، أو فعله الله تعالى ومعلوم خلافه، فالصحيح هو أن الله تعالى إنما يحدث ما يحدثه بالقدرة (٢).

فإيجاد الفعل وإحداثه إنما يرجع إلى قدرة الله تعالى وبمقتضى إرادته، وأن قوله: «كن» إنما ورد لا لاحتياجاته تعالى إلى كن في إيجاد المحدثات وإنما جاء للدلالة على سرعة الاستجابة وعدم الامتناع.

- شبهة خامسة:

ومن شبههم التي اعتمدوا عليها في القول بأن كلام الله تعالى قديم: أن كون المتكلم متكلماً يختص الحي ويستحيل إلا عليه، وقد عرفنا أن الصفات التي يختص بها الحي مالم تكن نقصاً فإنه عز وجل يوصف بها فيما لم يزل، وهذا يوجب كونه متكلماً وكلامه قديم.

(١) القاضي: ج ٧، ١٦٩.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٢.

يبطل القاضي هذه الدعوى بزعم أن المتكلم متكلماً يفيد أنه فعل الكلام ومن هذا الوجه يرجع إلى الحي، كما أن وصف المحسن محسناً يرجع إلى الحي، من حيث أفاد فعل الاحسان. وهذا يحيل كونه متكلماً فيهما لم يزل. فالكلام يضاف إلى الله تعالى على جهته الفعلية لا على أنه يختص الحي ولا يرجع إلا إليه^(١). إذ أنه يجوز وجوده في الجماد.

- شبهة سادسة:

تتعلق هذه الشبهة بدلالة العبارات التي نفعها على معنى في النفس والذي هو الكلام في الحقيقة، لولاه لما صح منا وجودها، ودلالة هذه العبارات على المعنى كدلالة الفعل المحكم ع كونه عالماً، فكما يجب كونه عالماً فيما لم يزل من حيث اقتضى الفعل المحكم كونه كذلك، فكذلك يجب كونه متكلماً فيما لم يزل، لأن هذه العبارات قد اقتضت كونه كذلك.

ويبين القاضي عبد الجبار بطلان هذا القول بأنه لا يصح إثبات معنى في النفس يسمى كلاماً، وبأنه لا حال تعقل للمتكلم بالكلام، وإن إضافة الكلام إليه من حيث أوجده بحسب إرادته وقصده^(٢).

إن محاولة القاضي عبد الجبار في العمل على تفنيد الحجج السابقة ومعارضتها تظهر لنا بوضوح رفضه القاطع والأكيد الرأي القائل بأن الله تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته تعالى. وهو إلى جانب رفضه لهذا القول فإنه أيضاً يرفض القول بأن الله تعالى متكلم لم يزل بكلام مخالف لكلامنا وهو يشير هنا إلى «الكلابية» الذين يرون أنهم برفضهم إثبات كلام الله تعالى من جنس كلامنا المعقول، قد أثبتوا ما لا يعقل. ويشير إلى أنهم بنوا رأيهم هذا على أساس فكرة معينة، وهي أن الله تعالى لما كان مخالفاً لسائر المتكلمين فإنه يجوز إثبات كلام له تعالى يخالف للكلام في الشاهد، بمعنى أنه إذا لم يكن الكلام إذا تبعه كلام آخر ينفي حقيقته، فإن الكلام هنا يكون متناقضاً، أما إذا كان الكلام التالي لا ينفي حقيقة الكلام السابق، فلا تناقض ولا تعارض، فقولنا: إنه تعالى متكلم يفيد أنه فعل الكلام. وقولنا: مخالف للمتكلمين، يفيد أن ذاته مخالفة لذواتهم، وذلك متفق غير منتقض. وقولنا كلام، متى كان مفيداً فإنما يفيد كونه حروفاً منظومة، ومن حق الحروف أن تكون أجناساً متماثلة. فإذا قيل بعده: إنه مخالف لسائر الكلام، اقتضى أنه ليس بحروف منظومة، وهذا متناقض. ويبين صحة هذا القول: إنه تعالى ذكره، لا يشبه الفاعلين، وإن امتنع القول بأن فعله مخالف للأفعال، وكذلك نقول: إنه منعم محسن متفضل مخالف للمنعمين. وإن

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ١٧٩.

(٢) القاضي: المغني، ج ٧، ص ١٧٨-١٧٩.

استحال القول بأن نعمته واحسانه مخالف للنعمة والاحسان المعقولين، والحال في هذا كالحال في الكلام^(١).

وكما يرفض أقوال الكلاية ويبطلها فهو أيضا يرفض أقوال القائلين: إن كلام الله سبحانه لا يوصف ولا يقال فيه غيره، وهو هنا وإن لم يذكرهم بالاسم إلا أنه يقصد «هشام بن الحكم» الذي يقول: إن كلام الله تعالى صفة والصفة لا توصف، لأنها لو وصفت لأدى إلى مالا نهاية له. ويرد القاضي على هذا القول: بأن هذه القضية إنما كانت تجب لو قلنا بوجوب وصفها من حيث كانت صفة كما نقوله في وجوب تعلق المحدثات بالمحدث... ويقول: إن الكلام ليس بصفة أصلا، وإنما يطلق ذلك عليه مجازا إن أطلق عليه. ويرى أن من قال إن كلامه تعالى لا يوصف لا يخلو أن يريد به أنه لا يجري عليه من العبارات ما يفيد اختصاصه بما يفارق به غيره، فهذا مما يتعارض مع مقتضيات اللغة، لأن كل عبارة أفادت في اللغة أمرا ما فيجب إجراؤها على كل ما اختص بذلك إلا لما منع، وإن أراد بذلك أن الصفة التي هي الكلام لا تقوم بها صفة أخرى. فإنه يلزمهم على هذا، أنه إذا جاز حاجته في كونه متكلما عندهم إلى كلام قديم. وإن كان متكلما، فهلا جاز حاجة كلامه في كونه كلاما إلى معنى، وإن كان كلاما فيما لم يزل؟ وإذا جاز أن يقوم الكلام بالقديم تعالى، وإن لم يكن حالا فيه، فهلا جاز قيام ذلك المعنى بالكلام. وإن لم يكن حالا فيه؟ وهذا يوجب كون كلامه موصوفا بصفة أخرى قائمة به، بل يؤدي إلى مالا نهاية له من الصفات. وهذا إلزام لا يمكنهم الفرار منه^(٢).

كما يقول أيضا: إن قولهم لا تقوم بها صفة، لا يستحق على قولهم، لأنه إذا جاز أن تقوم به جل وعز هذه الصفات، وإن لم تحله ليجوز أن تقوم بالصفات صفات آخر وإن لم تحله. على أن سائر ما يصفون به الكلام من قولهم: إنه ضد الخرس والسكوت وأنه أمر ونهى، وأنه صدق، وأن القديم سبحانه متكلم به، وأنه لا يجوز عدمه، وأنه ليس هو الله تعالى ولا غيره، وأنه لا يوصف كما توصف سائر المعاني وأنه غير باق، وأنه ليس بمتكلم ولا عالم ولا حي، وأنه صفة الاله وليس باله، وأنه لا يشبه الحوادث، إلى ما يجري مجراه، بنقض قولهم إن الصفات لا توصف، وهذا يبين فساد تعاقبهم بهذه الجهة.

وفي محاولة أخرى من القاضي عبد الجبار لابطال قولهم بأن كلام الله تعالى صفة والصفة لا توصف فإنه يقول: إن من تعلق بهذا القول، فقد نقض ذلك بأجرائه على كلامه

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ٩٥-٩٦.

(٢) القاضي: المغني، ج ٧، ص ١١٧-١١٨.

كثيرا من الأوصاف، لأنهم يصفونه بأنه كلام وأمر ونهي وخبر ووعد ووعيد، فإذا وصف بذلك فهلاً صح وصفه بسائر الأوصاف التي تفيد فيه ما هو عليه^(١).

مما سبق يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار وهو يعالج مشكلة الكلام الالهي إما أن يطرح آراءه فيها ويعرضها مباشرة وإما أن يطرحها ضمناً من خلال مناقشته لحجج الخصوم ومعارضتها، وواضح أن جهوده ومحاولاته السابقة إنما كانت متجهة لايضاح حقيقة الكلام وأحكامه وبيان حقيقة المتكلم وإثباته فاعلا للكلام ومحدثاً له. ثم إن البحث في حقيقة الكلام، وحقيقة المتكلم استتبع البحث في عدة موضوعات ترتبط بالكلام والمتكلم مما جعل القاضي عبد الجبار يتطرق إليها ويتناولها بالبحث.

المبحث الثالث

موضوعات تناولها القاضي متصلة بمشكلة الكلام وخلق القرآن

١ - بيان طريق معرفة كلام الله عز وجل:

إن الكلام كالحركات وغيرها مما يقدر العباد عليها ومن المعروف أن كل ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه لا يدل على أنه من فعل الله تعالى، ولذا فإن القاضي عبد الجبار لم يجعل مجرد وقوع الكلام دلالة على إثبات الكلام له تعالى، بل لابد أن تكون له دلالة أخرى تقتضي كون الكلام كلاماً له تعالى وليس كلام لغيره، ومن هنا فقد ذهب للتمييز بين طريق معرفة الكلام الانساني الواقع في الشاهد وبين كلام الله تعالى، فالكلام في الشاهد حتى يعرف كونه كلاماً للمتكلم له طريقان:

أحدهما: أن يسمع منه ويعلم وقوعه على دواعيه.

والثاني: أن يخبرنا منبئ صادق بذلك.

أما بالنسبة لكلام الله - عز وجل - فإننا نعلم كونه كلاماً بطريقتين أيضاً:

أ - طريق العقل: وله وجهان:

أحدهما: أن يكون واقعا على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، بمعنى أنه لابد لحدوث الكلام من جهته تعالى، أن يكون هناك محل يوجد فيه، كأن يكون في حصة أو شجرة أو حجر، أو غير ذلك.

(١) القاضي: المعني، ج ٧، ص ١١٩. تحقيق: ابراهيم الايباري - دار الكتب المصرية، ١٩٦١.

والثاني: أن يبلغ في الفصاحة والبلاغة حدا لا يرقى إليه حتى من هم أصل فيها كالعرب، ويكون فائقا لعاداتهم فيها. أي يبلغ في الفصاحة والاعجاز الحد الذي يعجز عنه الخلق.

ولكن القاضي عبد الجبار يرى أن هذا الوجه غير واف في الدلالة على أن كلامه تعالى يختلف عن سائر كلام القادرين عليه، وبموجبه لا يمكن القطع بأن هذا الكلام من فعل الله تعالى، لتجويز أن يكون قد أعطى بعضهم من العلم ما يتأتى معه إيجاد الكلام على هذا الحد، لذا فإن الوجه الأول أسلم وأوفى بالفرض^(١).

ب - طريق السمع: وهو على وجهين: إما أن تقوم بعض المعجزات على صدق الرسول فيقول ذلك الرسول في كلامه: إنه كلام الله، فتعرف بقوله ذلك، أو يكون الذي يدل على أنه رسول صادق يتضمن أنه كلام الله كالقرآن، فإنه الدال على أنه - ﷺ - رسول صادق، وبه نعرف أنه من عند الله لقوله: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾^(٢) وقوله: ﴿حتى يسمع كلام الله﴾^(٣)، إلى ما شابه ذلك^(٤).

٢ - الوجه الذي يحسن عليه كلام الله تعالى:

إن الله تعالى حكيم، لذا فإنه لا يجوز أن يفعل الكلام على وجه يقبح منه تعالى، بل يجب أن يكون على الوجه الذي يحسن منه، وحتى يحسن منه تعالى الكلام لابد من وجود لفة متقدمة تواضع عليها العقلاء، فيكون كلامه وفق ما تقتضيه هذه المواضعة. ولا يصح منه تعالى أن يبتدىء لفة يكلمنا بها وان صح من أحدنا أن يواضع غيره على لفة مبتدأة، وهذا يبطل قول القائلين في اللغات كلها أنها توقيف، ويتأكد لنا أنها لابد وأن تكون بالمواضعة.

وحتى يحسن منه تعالى الكلام يجب أيضا أن يكون مؤديا إلى مراده تعالى، لأن القديم تعالى، لا يصح أن يضطر إلى مراده مع التكليف، ولا يمكن أن يقال: إنه تعالى يخاطب

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ١٨٠-١٨١، والمحيط بالتكليف: ص ٣١٦.

(٢) سورة النساء: آية ٨٢.

(٣) سورة التوبة: آية ٦.

(٤) القاضي: المحيط بالتكليف، ص ٢١٦، وشرح الأصول: ص ٥٣٩.

المكلف ويضطره إلى العلم بمراده، لأن ذلك يمتنع في حال التكليف، وعلى هذا فإن مراده تعالى لا يعرف إلا بكلامه^(١).

وجملة هذا القول: أن الكلام إذا ثبت لله تعالى، لا بد وأن يكون مفيداً، وأن هذه الفائدة إنما تتوقف على المواضعة، لأن من عرف مواضعة قوم أمكنه معرفة مرادهم بكلامهم وأمكنهم من معرفة مراده بكلامه، ومن لم يعرف ذلك لم يمكنه أن يستفيد شيئاً من كلامهم، ولا أن يفيدهم بكلامه. فمتى جاء كلامه تعالى وفق مواضعة العباد أمكنهم الاستفادة منه، وعرفوا به وجوه مراده تعالى بكلامه.

وجملة هذا القول: أن الكلام إذا ثبت لله تعالى، لا بد وأن يكون مفيداً، وأن هذه الفائدة إنما تتوقف على المواضعة، لأن من عرف مواضعة قوم أمكنه معرفة مرادهم بكلامهم وأمكنهم من معرفة مراده بكلامه، ومن لم يعرف ذلك لم يمكنه أن يستفيد شيئاً من كلامهم، ولا أن يفيدهم بكلامه، فمتى جاء كلامه تعالى وفق مواضعة العباد أمكنهم الاستفادة منه، وعرفوا به وجوه مراده تعالى بكلامه.

٣ - الوجوه التي يعرف منها مراده تعالى:

إن الوجه الذي نعلم لأجله مراده بكلامه لا يخلو من وجهين:
أ - إما أن يتجرد كلامه عن قرينة فيحمل على ما وضع في تلك اللفظة التي خاطبهم بها، لأننا إن لم نحمله على ذلك مع تجرده عن قرينه أدى إلى أن لاتفهم لخاطبه شيئاً البتة، على اختلاف أحواله، ومعلوم فساد هذا القول.

ب - أو نعلم ذلك بقرينة تتضاف إلى خطابيه، فيحمل على ما تقتضيه تلك القرينة من سائر الأدلة على اختلافها. ولا يصح أن يثبت كلامه تعالى مفيداً على وجه ثالث، هذا إذا كان كلامه يفيد بظاهره أمراً معقولاً، فأما إذا كان مجملاً فلا بد من أن يقرب به بيان، فيكون حكمه مع بيانه حكم الخطاب المجرد الذي له ظاهر. وكذلك القول في الخطاب المحتمل في اللفظة أو في الخطاب المنقول بالشرع أو العرف. فالواجب فيه ما تقدم من الوجهين^(٢).

(١) القاضي: المغني، ج ٧، ص ١٨٢-١٨٤، والمحيط بالتكليف: ص ٣٢٤.

(٢) القاضي: المغني: ج ٧، ص ١٨٥.

٤ - وصف القرآن بأنه مخلوق:

ذهب شيوخ المعتزلة جميعا إلى وصف القرآن بأنه مخلوق، وكان قد بلغ الأمر ببعض شيوخهم «كالجعفرين» إلى تكفير من لم يطلق هذا الوصف على القرآن، ولكن القاضي عبد الجبار لم يذهب إلى تكفير من لم يقل بخلقه وان كان قد أصر على وصفه بهذا الوصف، فذهب إلى أن كلام الله تعالى محدث وأنه فعله بحسب إرادته وقصده وأوجده وفق ما تقتضيه المصلحة والدلالة وبهذا فإنه يجب أن يجرى مجرى أفعاله كلها. فأفعاله كلها واقعة على سبيل التقدير لأنه يستحيل أن يفعل شيئا على سبيل السهو، لذلك توصف بأنها مخلوقة، والقرآن كلام الله تعالى وواقع منه على سبيل التقدير، فهو بهذا يجب أن يوصف بأنه مخلوق. وبعبارة أخرى إذا صح حدوث القرآن ووقوعه مطابقا للصالح لا يمتنع وصفنا له بأنه مخلوق.

وقد اتفق شيوخ المعتزلة على أن المخلوق هو المقدر إلا أنهم اختلفوا في هذا التقدير هل هو معنى أن لا

قنضي أبو علي على أن يكون معنى وأوجب أن يكون المراد به إيقاع الفعل على وجه مخصوص.

وقال أبو هاشم: لا بد من معنى يشتق من قولنا مخلوق، ثم جعل ذلك المعنى إرادة ووصف أفعال الله تعالى من جهة اللفظة بأنها مخلوقة ما خلا الإرادة والكراهة، ولكن السمع أوجب أن يوصف الكل بذلك فوصفها به.

وأما الشيخ أبو عبد الله فإنه قال: التقدير هو الخلق، يرجع به إلى فكر وتولا ورود السمع لم يكن ليجرى على أفعال الله تعالى لفظ الخلق^(١).

ويلاحظ أن القاضي عبد الجبار ذهب مذهب شيخه أبو علي، في أن المخلوق يراد به وقوع الفعل على وجه مخصوص، وخالف رأي أبي هاشم في أن الخلق هو الإرادة، ورأي أبي عبد الله أنه الفكر، ورأي البغدادية وعباد، في أنه إيقاع الفعل على وجه الاختراع. فالقرآن كلام الله تعالى وهو فعل له تعالى وواقع على وجه مخصوص، إذ هو يفوق في بلاغته وفصاحته سائر الكلام، فلا بد إذا من أن يوصف بأنه مخلوق، وإذ ثبت صحة وصف

(١) القاضي: المحيط بالتكليف، ص ٢٢٢.

السموات والأرض وسائر أفعاله تعالى بأنها مخلوقه، وإذ صح أنه تعالى قدرهما وأوجدهما على الوجه الذي أرادته، فكذلك يصح وصف القرآن بأنه مخلوق.

ويؤكد القاضي عبد الجبار على أن الخلق هو التقدير، وأن المخلوق هو الفعل المقدر بالفرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد ولا ينقص عنه، فاستعمال لفظ «المخلوق» يفيد ما وضع له بدليل ماورد من جهة اللغة ومن جهة الشرع. فقد جاء عن أهل اللغة أنهم وصفوا السموات والأرض، بأنها مخلوقة وثبت عنهم أنهم وصفوا مقدر الأديم بأنه قد خلق ولذلك قال الشاعر:

ولا يئط بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلا جيّد الأدم

كما ورد في القرآن الكريم لفظ «الخلق» وكان المراد به التقدير كما هي قوله تعالى: ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض﴾^(١). فالمراد أنه تعالى قدرهما وأوجدهما على الوجه الذي أرادهما.

وقوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين﴾^(٢) يعني قدرناه، وقوله تعالى: ﴿فانا خلقناكم من تراب﴾^(٣). يعني قدرناكم.

وقوله تعالى أيضا: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾^(٤) إذ وصف الله عز وجل «عيسى» (عليه السلام) بأنه يخلق الطين من حيث يقدره. وفي هذا دلالة على أن كل فعل جاء على وجه التقدير كان خلقا وأن كل من فعل فعلا مقدرًا فهو خالق له، وعلى هذا لا يمتنع وصف الواحد من العباد بأنه خالق لا على الإطلاق، كما يقال في لفظ «رب» حيث يوصف به العباد لا على الإطلاق، فيقال: رب الدار.... ويختصه القديم تعالى إذا قيل رب على الإطلاق، فلذلك لا يمتنع من جهة العرف الشرعي ألا يقال على الإطلاق لأحد أنه خالق إلا الله تعالى، وإن لم يمتنع وصف غيره بأنه خالق^(٥).

فبهذه الجملة يتضح أن لفظ «مخلوق» يراد به التقدير، ولا يراد به شيء آخر غيره على

(١) سورة الانعام: آية ١.

(٢) سورة المؤمنون: آية ١٢.

(٣) سورج الحج: آية ٥.

(٤) سورة المائدة: آية ١١٠.

(٥) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٦-٥٤٧، المعني: ج ٧، ص ٢٠٨-٢٠٩، وتزيه القرآن عن المطاعن، ص ١٦ و أيضا ص ٢٧٨.

نحو ما يعترض به المخالف كأن يذهب إلى أنه يراد به الكذب أو الإفك، فقول الله تعالى: ﴿وتخلقون إفكا﴾^(١) لا يراد به كذبا، بل المراد به أنكم تقدرونه لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة فحملها على فوائد مختلفة أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضع آخر، لا يجوز^(٢). وقول الله تعالى: ﴿إن هذا إلا خلق الأولين﴾^(٣)، فليس المراد به الكذب أيضا وإنما هو قول منكري البعث والنشور الذين قالوا: هل نحن إلا كالأولين ممن مضى^(٤).

وأما قوله تعالى: ﴿إن هذا إلا اختلاق﴾^(٥)، فإنه وإن أراد به الكذب مجازا، فليس يجب أن لا يكون حقيقته على معنى التقدير، ثم أن هذا لا يعني وجوب القول بعدم وصف القرآن به على المعنى الذي يصح ويسلم^(٦).

وأما قول العرب: «قصيدة مخلوقة»، فليس غرضهم بها أنها مشتملة على أكاذيب وأباطيل، بل المراد بها أنها منسوبة إلى غير قائلها، وهذا كما يقال: قصيدة منحولة ومصنوعة أي منسوبة إلى غير قائلها، كذلك ههنا، ولهذا لو قدرنا أن تكون القصيدة مشتملة على الأوامر والنواهي، لكان يصح وصفها بأنها مخلوقة ومختلفة. كما يصح وصفها بأنها مصنوعة، منحولة مع أنه لا يتصور فيه الكذب والصدق، لأن الكذب والصدق لا يدخلان في الأوامر والنواهي وإنما يثبتان في الأخبار^(٧).

وهكذا نجد القاضي عبد الجبار بعد أن أثبت أن لفظ «الخلق» إنما يعني التقدير أو أن يكون مقدرًا، ويبني عليه صحة وصف القرآن، يمضي لتدعيم قوله هذا بالاستناد إلى النصوص الشرعية ليثبت من خلالها جواز وصف القرآن بأنه مخلوق، فقد قال الله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾^(٨) ولم يرد في الآية أي تخصيص، كما ورد عن النبي ﷺ عدة روايات تفيد ذلك:

(١) سورة العنكبوت: آية ١٧.

(٢) القاضي: المغنى، ج ٧، ٢١٢.

(٣) سورة الشعراء: آية ١٣٧.

(٤) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٧.

(٥) سورة ص: آية ٧.

(٦) القاضي: شرح الأصول، ص ٥٤٧.

(٧) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٨) سورة الرعد: آية ١٦.

- فروى عن النبي ﷺ أنه قال: «كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر، وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي».

- وروى أيضا: عن سيف بن عمر في المغازي عنه عليه السلام أنه قال: «إن الله خلق القرآن عربيا في كلامه».

- وروى رواية ظاهرة عنه ﷺ أنه قال: إن الله خلق التوراة بيده». ويذكر القاضي عبد الجبار أن القرآن كالتوراة في هذا الباب وإنما قال بيده، تأكيد كقوله تعالى: ﴿وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، استكبرت أم كنت من العالين﴾^(١).

وبالرغم من أن القاضي استند إلى بعض النصوص لاثبات جواز وصف القرآن بالخلق إلا أنه يؤكد على أن الاسم إذا ثبت كونه مفيدا لمعنى أو صفة فيجب أن يجرى على كل ما اختص بذلك، ولا يتوقف في ذلك على الشرع^(٢)، والقاضي هنا ينطلق من فكرته الأساسية في المواضع على الأسماء واللغات، فهو يرى أن الأسماء واللغات تتم بالمواضع ولا تتوقف على الشرع.

فبهذا كله ثبت تماما أن القرآن مخلوق وأن كل حرف منه يوصف بأنه مخلوق لأن كل حرف منه مراد بارادة فيجب أن يكون كل حرف منه مخلوقا^(٣)، فاطلاق اسم مخلوق على القرآن جائز من جميع الأوجه حتى ولو امتنع السواد الأعظم من الأمة عن إطلاقه عليه، إذ أن قول بعض الأمة ليس بحجة وإذ أوجب عليه السلام بقوله: «كونوا مع السواد الأعظم» اتباع كل الأمة، وقد علمنا أن كثيرا من علماء الأمة بل أكثرهم يطلقون القول فيه^(٤)، وإذا كان السلف لم يصفوا القرآن بهذا الوصف فلأن الخلاف بينهم حول هذه المسألة كان مفقودا، فقد كانوا يقولون دون نزاع: أنه فعل الله سبحانه وأنه خلقه^(٥).

٥ - الحكاية والمحكى:

إن البحث في مشكلة خلق القرآن لا بد وأن يؤدي إلى إثارة تساؤلات تدور حول الحكاية

(١) سورة ص: آية ٧٥.

(٢) القاضي: المغني: ج٧، ص٢١٥.

(٣) القاضي: المغني، ج٧، ص٢٢٢.

(٤) القاضي: المغني، ج٧، ص٢١٨.

(٥) القاضي: المغني، ج٧، ص٢٢٢.

والمحكى، فهل الحكاية هي المحكى أم أنهما غيران؟ بمعنى أن ما نسمعه من القرآن هل هو نفسه كلام الله تعالى أو هو غيره؟ لقد طرح القاضي عبد الجبار هذه المشكلة وتناولها بالبحث، وقبل أن يعرض رأيه فيها تطرق إلى عرض آراء شيوخ الاعتزال السابقين عليه، والذين دار الخلاف بينهم حولها.

رأي أبو الهذيل العلاف:

يذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الحكاية هي عين المحكى، ذلك لأن الكلام عنده معنى باقيا غير الصوت، وجعل المراد بالقراءة الصوت، وبالمقروء الحرف الباقي، فأثبت أحدهما غير الآخر. وقال: بأن المسموع نفس ما أوجده الله تعالى^(١).

رأي أبو علي الجبائي:

ذهب إلى رأي أبي الهذيل العلاف وتابعه عليه، وأثبت أن الكلام موجود في المحل بغيره إذا كان متلوا وجد مع الصوت، وإذا كان محفوظا فمع الحفظ، وإذا كان مكتوبا فمع الكتابة، فأثبت مع الحفظ والكتابة كلاما كما أثبتته مع التلاوة^(٢). فالقراءة غير المقروء، وأن ما يسمع من القارئ هو كلام الله تعالى وفعله. والذي يتلى في المحاريب هو كلامه عزوجل:

واستدل على ذلك بالآية القرآنية:

﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾^(٣).

كما استدل بالأدلة العقلية الآتية:

١ - إن القارئ لكلام غيره لو كان ذلك فعله لأمكنه فعل مثله، لأن كل من فعل شيئا على قصد، وعلم أنه لا يتعذر عليه فعل مثله، فكان يجب أن يمكن قارئ كتاب الله تعالى، ومنشد شعر امرئ القيس أن يأتي بمثلها، وكذلك إذا أنشد ذلك من كتاب، أو أنشده وهو حافظ له، فلو كان من فعله لأمكنه مثله. وتعذر ذلك يبين أنه فعل غيره أوجده مع الصوت والكتابة والحفظ.

٢ - لو كان ما يسمع من القارئ فعله لكان قد أتى بمثل القرآن، وهذا يوجب ألا يكون معجزا، وألا يصح التحدى به.

(١) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤١٦.

(٢) القاضي: المحيط بالتكليف، ص ٢٤١، وابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤١٦.

(٣) سورة التوبة: آية ٦.

٣ - لما كان قد ثبت أن القرآن ليس قبيحا، ولا يجوز كونه قبيحا، وقراءة القرآن قد تقبح من الجنب، فيجب أن تكون القراءة غير المقروء.

٤ - إن الذي يعلم به أن الكلام لغيره هو ألا يمكن الابتداء به فيكون كلاما لمن ابتداء به ولن قصد أن يحكى كلامه. ومتى كان يورده يمكن الابتداء به فهو كلامه وفعله^(١).

رأي أبو هاشم:

عرض القاضي عبد الجبار مذهب أبا هاشم، الذي كان مخالفا لمذهب أبي الهذيل وأبي علي، والذي اهتم فيه أبو هاشم بتفنيد حججهم وإبطال أدلتهم^(٢). ثم خلاص من ذلك إلى القول: بأن الحكاية غير المحكى^(*). وأن القراءة هي المقروء، وأن القارئ لا يسمع منه إلا ما فعله. والكلام هو الصوت الواقع على وجه، وحيث أنه لا يبقى فإنه يستحيل أن يوجد في مكان، والكتابة لا يمكن أن تكون سوى إمارة للكلام، أما أن يوجد بها الكلام، فلا، والحفظ هو العلم بكيفية الكلام ونظمه، فلذلك يتمكن من أن يأتي بما حفظه، وأن يقرأ المكتوب إذا كان عالما بالمواضعة، ويقول في الكلام: إنه لا يبقى كالارادة.

ثم عرض القاضي عبد الجبار الأدلة التي قدمها أبو هاشم ليثبت من خلالها أن الحكاية غير المحكى، وهي:

١ - لقد ثبت أن الكلام من جملة الأصوات الواقعة على بعض الوجوه، ولذلك فإنه يستحيل أن يؤتى بأصوات مقطعة تقطيعا معينا ومرتبة وفق نظام مخصوص، ولا تكون كلاما، أو تكون كلاما وإن لم تكن أصواتا مقطعة.

ولهذا فإنه لا يصح البقاء على الكلام، وإذا لم يبق وجب فيما نسمعه أن يكون غير ما نسمعه من الله تعالى أولا، كما أن الذي نسمه من شعر الشعراء وخطب الخطباء غير ما سمع منهم^(٣).

(١) القاضي: المغني، ج٧، ص١٨٧-١٨٨.

(٢) انظر: المغني، ج٧، ص١٨٩-١٩١.

(*) ذهب كل من «جعفر بن حرب» و«جعفر بن مبشر» إلى التفرقة بين الحكاية والمحكى وذهبا إلى ما ذهب إليه أبو هاشم فقد قالوا: إن القرآن مخلوق في اللوح المحفوظ ولا يجوز أن ينقل وأنه لا يجوز أن يوجد إلا في مكان واحد في وقت واحد لأن وجود شيء في وقت واحد في مكانين على الحلول والتمكن يستحيل، وقالوا مع هذا أن القرآن في المصاحف مكتوب، وفي صدور المؤمنين محفوظ، وأن ما يسمع من القارئ هو القرآن، على ما أجمع عليه أكثر الأمة إلا أنهم ذهبوا في معنى قولهم هذا إلى أن ما يسمع ويحفظ ويكتب حكاية القرآن لا يفادر منه شيئا وهو فعل الكاتب والقارئ والحافظ وأن المحكى حيث خلقه الله عزوجل...

انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٦٠٠.

(٣) القاضي: المغني، ج٧، ص١٩٢، وأيضا: ابن متويه: النذكرة في أحكام الجواهر والاعراض، ص٤١٨.

٢ - إن الكلام مدرك بحاسة السمع لأنه هو الصوت، وهو يمكن أن يوجد مكتوباً ومحفوظاً، ولو كان غير الصوت لكان يجب أن يدرك بحاسة السمع حتى في حالة كونه مكتوباً.. أي في الوجوه كلها، ولما تبين فساد ذلك، تبين بطلان وجود الكلام - ويقصد هنا، كلام الله تعالى - وهذا يقتضى كون الحكاية غير المحكى (١).

٣ - قد عرفنا أن السبب يولد المسبب لما هو عليه من حالة، ولا تتغير حاله في أصل التوليد، وكيفية في القصد والاختيار، بمعنى أن اختلاف القصد لا يؤثر في وجود الحروف على الحال الذي توجد عليه، لأنه لو تغيرت حاله بالقصود لخرج عن كونه سبباً موجباً، ولصح بعد وقوع السبب الأمر به والنهي عنه، كما يصح قبله. وإذا ثبت ذلك وعلم أن من تكلم ابتداء بقوله: ﴿الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم﴾ (٢). مفترقا أو مجتمعا، فما يسمع منه هو فعله وكلامه، فكذلك إذا قصد به حكاية كلام الله عزوجل، وليس لأحد أن يقول: إنه قد وجد عند الحكاية كلامه وكلام الله تعالى عزوجل، وليس لأحد أن يقول: إنه قد وجد عند الحكاية كلامه وكلام الله تعالى لأننا نعلم أن حال ما نسمعه منه، وقد قصد الحكاية، كحالة ولما قصد، لأننا قد علمنا أن قدر ما يوجد ذلك يوجد بحسب قدره ولا يتغير بالقصد، فكيف يصح ما قاله؟ وإذا صح ذلك في المسموع وجب مثله في الكتابة والحفظ أن يكون حكم ما يأتي منه من ذلك على جهة الابتداء والحكاية واحداً، ويجب كون الكتابة إماراة والحفظ علماً مخصوصاً (٣).

٤ - أبطل أبو هاشم في هذا الدليل أن يكون مع الكتابة كلاماً، وذلك بالاعتماد على الفكرة القائلة: أنه إذا وجد سببان مثلان ووقعا على طريقة واحدة فإن المسببان الناتجان عنهما يكونا مثلين. ولا يجوز أن يولد الشيء بالقصد وضده إذا قارته قصد آخر. فلو كان مع الكتابة كلام لوجب في المبتدئ بالكتابة متى فعل مثل سبب «الزاي» ألا يصح وجود «الراء» وقد علمنا أن سببها سواء، وأنه يوجد به الزاي وإن قصد إليه، والراء إن قصد إليه الزاي. ويوجد بالخط الكبير بالسبب الذي يوجد به الضاد بالخط الدقيق، وكذلك الواو والنون. وكل ذلك يبطل القول بأن مع الكتابة كلاماً، ويوجب كونها إماراة، وكذلك من عرف كيفية المواضع عليها أمكنه أن يقرأ، ومن لم يعرف ذلك لم تمكنه القراءة على وجه، لأن ذلك هو الواجب في الامارات الدالة على الشيء، ولذلك تختلف الكتابات بحسب المواضع (٤).

(١) القاضي: المغني: ج ٧، ص ١٩٢.

(٢) سورة الفاتحة: آية ١، ٢.

(٣) القاضي: المغني: ج ٧، ص ١٩٤.

(٤) القاضي: المغني: ج ٧، ص ١٩٥.

٥ - وفي هذا الدليل أيضا تأكيد على أنه لا يوجد كلام مع الكتابة وقد استند أبو هاشم على القول بأن الأسباب الكثيرة لا يجوز أن تولد مسببا واحدا، فلو وجد مع الكتابة كلام، وقد علمنا أن الحروف المكتوبة تتكون من نقاط عديدة مما يدعوا إلى التساؤل عن النقطة التي نشأ منها الحرف فهل يمكن أن تكون الأولى أو الأخيرة، وعليه فإن باقي النقط ستكون غير ضرورية في تشكيل صورة الحرف، وهذا لا يصح، كما لا يصح القول إن الحرف ينشأ من جميع النقاط معا، فالراء مثلا معنى واحد لم يخل من أن يوجد مع أول ما يفعله الكاتب من أجزاء صورة الراء، أو آخره، أو جميعه، فإن كان أوله يولده فيجب أن يحصل الراء عند أول نقطة، وأن يمكن أن يقرأ منه الراء، وألا يحتاج إلى ما بعده من الصورة، وواضح ما في هذا القول من البطلان، وكذلك بشرط وجود ما بعده، فهو باطل أيضا إذ لا يصح هذا في الأسباب، لأن وجود أمثال السبب من قبل أو بعد لا يوجب كون السبب مولدا. وفي فساد هذا كله دلالة على فساد القول بأن مع الكتابة كلاما^(١).

٦ - لو وجد مع الكتابة كلام لوجب ألا يحصل مفيدا إلا على الحد الذي يحصل مع الصوت، وقد علمنا أنه لا يفيد ذلك دون أن يكون مرتبا في الحدوث على وجه مخصوص، حتى تكون «الميم» من «بسم» مؤخرا عن السين، والسين عن الباء، وقد علمنا أن الأمر في الكتابة بخلافه، لأنه لو كتبه معكوسا لأفاد عند القارئ مثل ما يفيد إذا كتبه مرتبا.

وكذلك لو وضع الرسم على الجسم اللين لحدثت الكتابة في وقت واحد، ومع ذلك يفيد ويقرأ، على حد ما يفيد ما حدث على ترتيب الحروف المسموعة، وكل ذلك يبين أنه إمارة للكلام فعلى أي وجه وجد أمكن أن يعلم به ما هو إمارة عليه، وأنه ليس بكلام في الحقيقة.

٧ - إن الكلام المسموع منا يحتاج إلى بنية مخصوصة، كما يحتاج إلى محل. وكل حرف منه يحتاج إلى بنية ومخرج بخلاف ما يحتاج إليه الحرف الآخر، ولذلك يتعذر على الألتغ والتمتام بعض الحروف دون بعض، ولذلك انقسمت الحروف إلى مخارج مختلفة، ففيه ما هو من حروف الحلق، وفيه ما هو من حروف الشفه. فإذا صح ذلك فلو وجد الكلام مكتوبا مع الكتاب لاحتاجت الحروف المختلفة منه إلى أبنية مختلفة كما إذا كان مسموعا. وقد ظهر أن الأمر بخلافه، لأن ما تحتاج إليه الراء مثل ما تحتاج إليه الزاي، وكذلك الصاد والضاد والسين والشين. وكان يجب ألا يحتاج منه الحرف إلى بنية مختلفة. وقد علمنا أن الراء في كتابة قد تكون محتاجة إلى خلاف ما تحتاج إليه في كتابة أخرى، ولذلك تختلف صيغ الكتابات^(٢). وكل ذلك يبين أن الكتابة ما هي إلا إمارة للكلام، وأن الكلام هو الصوت.

(١) القاضي: المغني: ج٧، ص١٩٦.

(٢) القاضي: المغني: ج٧، ص١٩٨.

وبعد أن عرض القاضي عبد الجبار أدلة أبا هاشم ذكر رأيا يتعلق بالآية: ﴿بل هر قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾^(١). ولم تظهر نسبة هذا الرأي لأبي هاشم بوضوح، ولذا نرجح أنها إنما تمثل رأى القاضي عبد الجبار نفسه، حيث يرى أن قول الله تعالى في هذه الآية: إنما يعنى: الأمانة عليه في اللوح، كما يقال: القرآن في صدر فلان، معناه أن العلم به في صدر فلان^(٢).

ثم هو يعرض أيضا رأيه في تفسير الوجه الذي يحصل به الانسان حاكيا لكلام غيره، حيث يقول: إنه لا يجوز كون الانسان حاكيا إلا وهو قاصد إلى أن يحتذى على كلامه، لأنه إن لم يقصد ذلك لم يكن بأن يكون حاكيا لكلامه أولى من أن يكون حاكيا لكلام غيره. وقد يوصف بأنه حاك، إذا كان الذي يقروءه قد اشتهر كونه كلاما لبعض المتكلمين، فيوصف كل من قرأه بأنه حاك لكلامه. وقد يقال: إنه حاك لكلام غيره متى أتى بمعنى كلامه، وإن لم يأت باللفظ على الوجه الذي أورده، ويقال أيضا: إنه قول غيره. وكل ذلك توسع لما أدى الثاني معنى الأول، فصار كأنه هو: وأجرى عليه اسمه، وإلا فالظاهر من الحكاية أنه يراعى فيها الحروف دون غيرها. فمتى أتى الحاكى بمثل الحروف التي أتى بها الأول على ذلك الترتيب والنظام فانه يكون حاكيا، وإلا لم يكن حاكيا لكلامه، وإن جاز أن يوصف بأنه حاكى معنى كلامه.

وقد أكد أبو هاشم على أن من أتى بمثل كلام من حكى كلامه، وزاد على ذلك شيئا من تتوين وغيره، لم يخرج من أن يكون حاكيا لكلامه، كما لا يخرج من ذلك إذا وصل الحكاية بكلام آخر، وإن كان المحكى ذلك عنه لم يصله به. أما إذا غير حركات الحروف بأن يسكن الدال من زيد وكانت في كلام المحكى عنه متحركة برفع أو نصب أو جر، فانه لا يكون حاكيا لكلامه، لأن الحرف الساكن غير المتحرك.

ويناقدش أبو هاشم قول القائل: بأن إنكار أن يوجد كلام الله تعالى مع قرائتنا للقرآن يؤدي إلى أن لا يكون المسموع من رسول الله ﷺ معجزا، لأنه لا يصح أن يكون المعجز إلا من فعله تعالى، حتى يجرى مجرى التصديق له. فيقول رادا على هذا القول: إنه لا فضل بين أن يكون ذلك بعينه كلامه تعالى وبين أن يكون كلام الرسول ﷺ في أن الوجهين جميعا يحسن التحدى على أمر واحد، لأنه إذا قال عليه السلام: إنه جل وعز قد أتاني بكلام فصيح حكى كيت وكيت، فان تمكنتم من فعل مثله في فصاحته وبلاغته فهاتوه، وإلا فاعلموه أن ذلك معجز دال على نبوتي، لكان عجزهم من مثله في فصاحته وبلاغته يظهر كظهوره إذا سمعوا

(١) سورة البروج: آية ٢١.

(٢) القاضي: المغني: ج٧، ص٢٠٢.

نفس كلام الله تعالى. وهذا بين في الأشعار في أنه لا فصل بين أن يتحدى أمرؤ القيس غيره بشعره، أو من يحكى شعره، فإذا صح ذلك صار المسموع منه ﷺ في هذا الباب بمنزلة نفس ما فعله الله تعالى من الكلام.

وقد استدل على قوله هذا بأدلة من السمع وهي قوله تعالى: ﴿إنه لقول رسول كريم﴾^(١) فأضاف القرآن إلى أنه قوله، ولذلك يقال في قارئ القرآن: إنه متكلم، كما يقال فيه إذا ابتداء الكلام. ولذلك يستحيل أن يقرأ الأخرس، كما يستحيل أن يبتدىء الكلام^(٢).

٦ - اعجاز القرآن:

تناول القاضي عبد الجبار في مشكلة خلق القرآن معظم القضايا التي لا يمكن تخطيها أو تجاوزها أثناء بحث هذه المشكلة، فمن هذه القضايا قضية إعجاز القرآن، حيث أشار إلى هذه القضية في باب النبوات، فذكر أن القرآن هو أحد المعجزات الهامة التي ظهرت على يد النبي ﷺ وأن وجه الإعجاز فيه هو: بأنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا الغاية في افصاحة والمشار إليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه، لا لوجه سوى عجزهم عن الاتيان بمثله. وكتاب الله تعالى مليء بآيات التحدى، نحو قوله عزوجل: ﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾^(٣)، و﴿أم يقولون افتراء، قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾^(٤)، و﴿أم يقولون افتراء قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾^(٥).

فهذه الآيات مسموعة والتحدى بها قائم على وجه الدهر ولكل زمان فصحاؤه وبلغاؤه ممن لا يجاريهم في فصاحتهم وبياناتهم أحد، إلا أنهم يعجزون عن الاتيان بمثل سورة من سورة القرآن^(٦)، فلما تعذر هذا الفعل عليهم، وتأتي من الله عز وجل، دل دلالة قاطعة على أنه فعله وأنه أحدثه وخلق، فمن ثم انتقض القول بقدمه.

ولكن حاول البعض الطعن في إعجاز القرآن، وذكروا أنه متعارض متناقض، لأن

(١) سورة التكوير: آية ١٩.

(٢) القاضي: المغني: ج٧، ص٢٠٧.

(٣) سورة الاسراء: آية ٨٨.

(٤) سورة هود: آية ١٣.

(٥) سورة يونس: آية ٢٨.

(٦) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص٥٨٦.

المنافضة ماهي إلا أن يثبت بأول الكلام ما ينفي بآخره، وهذا حال القرآن. ويرد القاضي عبد الجبار على هذا الادعاء، بأن القرآن لو كان متناقضا لكان لا بد وأن يعرف العرب هذا التناقض ولأدركوه، لأنهم كانوا أعرف بوجوه المتناقضات وكانوا دفعوا بهذا التناقض أقوال النبي واتخذوه حجة خصوصا وأن النبي ﷺ كان يكرر عليهم قول الله عز وجل: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾^(١). فالقرآن إذن غير متناقض وإنما يؤيد بعضه بعضا^(٢).

كما حاول البعض أيضا الطعن في القرآن من جهة أنه لا يعرف المراد بظاهره، وهذا يدعو إلى تناول موضوع «المحكم والمتشابه» في القرآن الكريم، فقد جعل الله تعالى القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها فما هو معنى المحكم؟ وما هو معنى المتشابه؟ يرى القاضي عبد الجبار أن المحكم هو: ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه هو: ما لم يحكم المراد بظاهره. بل يحتاج إلى قرينة، وهذه القرينة إما أن تكون قرينة عقلية، أو أن تكون قرينة سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو في آخرها أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله ﷺ من قول أو فعل، أو في إجماع من الأمة.

وأما وجه الحكمة في أن جعل الله تعالى، القرآن محكما ومتشابها هو أننا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتل، فعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى، ومن هذه الوجوه:

أ - أنه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها، ليكون ذلك داعيا لنا إلى البحث والنظر، وصارفا عن الجهل والتقليد.

ب - أنه تعالى جعل القرآن على هذا الوجه، ليكون تكليفا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، فالقديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا لدرجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أفضل وأحسن.

ج - إنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى درجات الفصاحة ليكون دالا على صدق

(١) ظورة النساء: آية ٨٢.

(٢) انظر: القاضي، شرح الأصول الخمسة: ص ٥٩٩.

النبي ﷺ وعلم ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، أنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الاعجاز^(١).

وبعد أن بين القاضي عبد الجبار حقيقة المحكم والمتشابه وأوضح وجه الحكمة في وجودهما في القرآن الكريم، رد على من يسميهم «بالملحدة» ممن يدعون أنه لا يمكن معرفة المراد بظاهر القرآن فأبطل ادعاءهم هذا بالقول بأن: الصحابة إنما كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب فيفهمون المراد منه، ثم أن الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى وبياناً وشفاء ونوراً، والإدعاء السابق يخرج القرآن عن وصف وصفه الله تعالى به، فقي هذا تكذيب لله تعالى، ومن هنا تبطل أقوالهم وادعاءاتهم^(٢). ويرى القاضي عبد الجبار أن وجود المحكم والمتشابه في القرآن الكريم والفرق بينهما خير دليل على حدوث القرآن ووصفه بأنه مخلوق^(٣).

٧ - القرآن مخلوق لمصالح العباد:

اختتم القاضي عبد الجبار الجزء الخاص بخلق القرآن من كتابه «المفني» بفقرة صغيرة استدل بها على أن القرآن مخلوق لمصالح العباد، فقد ذكر فيها: أن الله تعالى لو تكلم بذلك وأحدثه ولا مكلف، لكان ذلك عبثاً، فيجب أن يكون محدثاً له، وهناك من ينتفع به على أحد الوجهين: إما أن يحمله ليؤديه إلى غيره، فيكون ذلك تكليفاً، أو لأنه يفهم معناه ويمثله من حيث خولب به، ويكون صلاحاً له أو لاجتماع الأمرين جميعاً. فأما إحداثه ذلك مع فقد هذين الوجهين فهو عبث لا يجوز على الله تعالى فيجب القطع على أنه تعالى أحدث القرآن وهناك من يوجه الكلام إليه سواء كانوا ملائكة أو إنسا أو جنا^(٤).

وقد كانت هذه الفكرة هي إحدى الميبررات الهامة التي اعتمد عليها القاضي عبد الجبار وعموم المعتزلة في نفي قدم القرآن والقطع بحدوثه.

تعقيبات على رأي القاضي عبد الجبار في مشكلة الكلام الالهي وخلق القرآن:

فيما سبق اتضحت لنا رؤية القاضي عبد الجبار لمشكلة الكلام وخلق القرآن، وظهر لنا

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٦٠٠.

(٢) المرجع السابق: ص ٦٠٤.

(٣) القاضي: متشابه القرآن، ص ١٠.

وانظر: Danieal Gimaret les usul Al-Hamsa du Qadd: Abd abd El-Gabar. p 89.

(٤) القاضي: المفني: ج ٧، ص ٢٢٤.

تصوره الكامل عن هذه المشكلة، وأحطنا بكيفية معالجته لها من جميع جوانبها، ونلاحظ انه كان قد اتبع وهو بصدد بحثه لهذه المشكلة طريقة منهجية متميزة تمثلت فيما يأتي:

١ - ابتداء القاضي عبد الجبار بحثه لهذه المشكلة في عرض الخلاف القائم بين مختلف الفرق الاسلامية حولها، ذلك الخلاف الذي كان دائرا حول حقيقة الكلام الالهي والقرآن، ولكن يلاحظ أن القاضي عبد الجبار لم يشر إلى الجانب التاريخي للمشكلة في أي من كتبه التي تناولها فيها، كما لم يتعرض للبحث في كيفية نشأتها ومصادر القول بها، ولم يشر إلى «محنة خلق القرآن» ومادار حولها من أحداث دامية كان لها أكبر الأثر في الحد من نشاط الفكر الاعتزالي..

٢ - وجه القاضي عبد الجبار اهتماما شديدا لبحث جانبيين أساسيين في مشكلة خلق القرآن، وركز بحثه عليها، ثم فرع البحث في كل ما يتصل بهما من قضايا، وهما:

أ - حقيقة الكلام.

ب - حقيقة المتكلم.

فمن خلال إيضاحه حقيقة الكلام وبيان معناه، وذكر أحكامه، والتعريف بالمتكلم وحقيقته، عرض رأيه في المشكلة وبين أصول مذهبه فيها، والذي يمكن إيجازه في النقاط التالية:

- إن الكلام ما هو، إلا حروف منظومة، وهو الصوت لا يختلف عنه، إذا كان مقطعا على وجه، والكلام والصوت يحلان المحل وهما في حكم سائر المدركات كالألوان والأكوان فيستحيل وجودهما إلا في المحل، فهو مما يختص المحل ويستحيل وجوده إلا فيه. والقاضي بهذا يرفض القول بأنه جسم، ويؤكد على أنه عرض يخلقه الله تعالى في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ومادام كونه عرضا فإنه يستحيل بقاءه.

- أكد القاضي وبشكل قاطع على أن كلام الله تعالى هو فعله، فقد أوجده تعالى بحسب إرادته وقصده ودواعيه، فيجب أن يضاف إليه تعالى على جهته الفعلية، فهو تعالى قادر على إحداثه وفعله دون ما حاجة إلى آلة أو جارحة أو غير ذلك مما يحتاج إليه القادر بالقدرة لأنه تعالى قادر لنفسه.

- الكلام الالهي لا يختلف عن جنس الكلام الحاصل لنا والمعقول في الشاهد، ولكن ثمة

دلالة يتميز عندها كلام الله تعالى عن كلامنا . فكلام الله تعالى يعرف بأنه يكون واقعا على وجه يتعذر على سائر المتكلمين فهو بفوق الكلام في الشاهد إلى حد الاعجاز، فلا يمكن الاتيان بمثله، فلما كان كلام الله تعالى لا يختلف عن كلامنا فان كلامه تعالى محدث، ومادام كونه محدثا فانه ليس قائما بذات الله تعالى.

- اوضح القاضي عبد الجبار أنه يجب أن يكون القرآن وسائر كلام الله تعالى، غيره، لأنه يختص بصفات تستحيل على الله تعالى، كالتجزؤ والتبعض... وغيرها من صفات المحدثات.

٢ - أن القاضي عبد الجبار اذ عرض رأيه في هذه المشكله وأوضح فكرته عنها، ذهب إلى تثبيت هذه الفكرة وتوطيدها بالاعتماد اعتمادا كبيرا على مبدأ العقل وقوانينه ويتمثل هذا واضحا في البرهنة على حدوث الكلام وخلق القرآن، عن طريق النظر والاستدلال العقليان.

ولقد كان لا بد لمن يعتمد المنهج العقلي في مسائله الكلامية من أن يلجأ إلى استخدام التأويل العقلي للنص الديني، ثم لابد وأن يكون هذا التأويل متفقا مع التأويل اللفوي ومتسقا مع كل ما تقتضيه القواعد اللفوية، وهذا هو ما حرص عليه القاضي عبد الجبار، إذ كان كثيرا ما يعول على التحليلات اللفوية ويلجأ في معظم الأحوال إلى الاستشهاد بأقوال العرب وبما جاء في كلامهم، معارضا به آراء خصومه.

وقد سبق وأن عرضنا في ثنايا البحث لبعض الجوانب اللفوية التي اعتمد عليها واستخدامها في تفسير معظم الآيات القرآنية في مقابل تفسيرات المخالفين له فيها خصوصا الأشعرية الذي كان معظم أقواله موجها للرد عليهم ولتقضى آراءهم.

وهذا يدلنا على أن القاضي كما استخدم أدلة العقل ليتوصل منها إلى حدوث الكلام فهو أيضا استخدم أدلة النقل، فاذا كان ظاهر النص متفقا مع ما يرمى إليه أخذ بظاهره وإلا أوله وفق قواعد التأويل وأصوله، وفسره تفسيراً يدل على مهارة فائقة لا تتأتى إلا من مفسر له باع طويل ودراية عميقة في مجال التفسير.

٤ - إذا كان القاضي عرض لمشكلة الكلام الالهي، وإذا كان قد ركز بحثه فيها على حقيقة الكلام وحقيقة المتكلم إلا أنه لم يغفل كل ما يتصل بها سواء كان اتصالا مباشرا أو غير مباشر، فقد أشار إلى أهمية الكلام في معرفة النعم التي تفضل بها الله تعالى على

عباده والتي يستطيع بها العبد أن يعرف توحيد الله تعالى وعدله، والحلال والحرام، وجميع الشرائع والأحكام. كما بين الوجه الذي يجب أن يكون عليه كلام الله تعالى - فقد انكر أن يكون تعالى متكلم لنفس أو لعله أو لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته، أو لأن الكلام يحتاج إليه، أو يؤثر في آله... بل هو تعالى متكلم، لأنه فعل الكلام.

كما أشار أيضا إلى إعجاز القرآن، وبين أن الله تعالى خلقه على وجه يتعذر على سائر القادرين على الكلام، وتحدث عن المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، واستدل من ذلك على حدوث كلام الله تعالى وخلق القرآن، ثم بين أخيرا الحكمة من أحداث كلام الله تعالى وخلق القرآن، إذ هي مصلحة المكلف وانتفاعه به.

٥ - لئن كانت مشكلة كلام الله تعالى ترتبط ارتباطا كبيرا بمشكلة خلق القرآن، إذ القرآن هو كلام الله تعالى، إلا أن القاضي عبد الجبار فصل بينهما وأفرد لكل منهما مبحثا على حدة، فقد تحدث عن الكلام الالهي واستدل على حدوثه، ثم تحدث عن القرآن ووصفه بالخلق في مبحث خاص بين فيه معنى الخلق، واستدل فيه على خلق القرآن بأدلة عقلية إلى جانب الأدلة السمعية.

٦ - يبدو واضحا تماما الجانب النقدي في منهجه وهو يعالج هذه المشكلة إذ كثيرا ما يعرض الآراء المخالفة متناولا إياها بالنقد والتحليل، ثم يحاول الرد عليها، وكثيرا ما كان يلجأ في عملية النقد إلى وضع عدد كبير من الافتراضات ثم يطرح مناقساته وردوده عليها. نلاحظ أن القاضي عبد الجبار وهو يعرض آراء الخصوم، فإنه يعرضها كما جاءت عنهم ملتزما جانب الدقة والموضوعية في هذا العرض، ويبدو هذا واضحا في عرضه لآراء الأشعرية، ولعل أهم ما ساعده على ذلك هو: أنه كان أشعري المذهب قبل أن يعتنق الاعتزال مما مهد له العلم بخبايا المذهب الأشعري والاحاطة به إحاطة كبيرة. غير أنه كان في كثير من الأحيان يعرض كثيرا من الآراء دون الإشارة إلى أصحابها. مفترضا إمكانية التوصل إليها ومعرفة نسبتها إلى قائلها بسهولة ويسر، وقد كان من الأجدر به أن يشير إلى أصحاب المذهب أو الرأي أو الفكرة، فإنه أسلم للبحث وأكثر دقة.

الفصل الخامس

رؤية الله تعالى عند القاضي عبد الجبار

- النصوص الواردة حول الرؤية بالكتاب والسنة.
- أهم الآراء التي تناولت مسألة الرؤية.
- القاضي عبد الجبار ومسألة الرؤية.

المبحث الأول

النصوص الواردة حول الرؤية بالكتاب والسنة

موضوع «رؤية»(*) الله تعالى هو أحد الموضوعات الهامة التي تتعلق بالذات الالهية، والتي كانت قد تفرعت أصلا عن «مشكلة الصفات الالهية»، وآثارت حولها: نزاعا وخلافا شديدين امتدا بين مفكري الاسلام على اختلاف فرقهم وطوائفهم، فقد وردت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة تدور حول «رؤية الله تعالى».

أما ما جاء في الكتاب الكريم فتحو:

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(١).

﴿كلا انهم عن رؤية ربهم يومئذ لمحجوبون﴾^(٢).

﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا﴾^(٣).

﴿رب أرني أنظر إليك. قال: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا. فلما أفاق قال: سبحانك إني تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾^(٤).

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾^(٥).

﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا: أرنا الله جهرة، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾^(٦).

﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾^(٧).

(*) الرؤية في اللغة:

هي النظر بالعين والقلب، وذكر ابن منظور: رأي، الرؤية، تتعدى إلى مفعول واحد بمعنى العلم، وتتعدى إلى مفعولين، يقال: رأى زيدا علما، ورأى رأيا ورؤية...

وقال الجرجاني في تعريف الرؤية: المشاهدة بالبعد حيث كان في الدنيا والآخرة.

وقال صاحب المصباح: رأيت الشيء رؤية، أبصرته بحاسة البصر، ورؤية العين معاينتها للشيء... إذا عدى الفعل (رأى) لمفعول واحد، أما إذا عدى لمفعولين كان بمعنى العلم أو الظن.

انظر: ابن منظور: لسان العرب: ج ٩، ص ٢ أيضا: الجرجاني: التعريفات، ص ١٠٩.

(١) سورة القيامة: آية ٢٢، ٢٣.

(٢) سورة المطففين: آية ١٥.

(٣) سورة الكهف: آية ١١٠.

(٤) سورة الأعراف: آية ١٤٢.

(٥) سورة الأنعام: آية ١٠٢.

(٦) سورة النساء: آية ٢٦٢.

(٧) سورة الأحزاب: آية ٤٤.

أما ماجاء في السنة من أحاديث تناول موضوع الرؤية فمنها:

مقاله البخاري:

- حدثنا عمرو بن عون، حدثنا خالد هيثم عن إسماعيل عن قيس ابن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي قال: «كنا جلوس عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم إلا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا»^(١).

- حدثنا يوسف بن موسى، حدثنا عاصم بن يوسف اليرعوبي، حدثنا أبو شهاب يعني الحنات، عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله قال، قال النبي ﷺ - «إنكم سترون ربكم جل ثناؤه عيانا»^(٢).

- وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن الناس قالوا: «يا رسول الله: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فهل تضارون من الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه»^(٣).

- عن صهيب قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، نودوا: يا أهل الجنة: إن لكم عند ربكم موعدا لم تروه. قال: فيقولون: فما هو؟ ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار، ويدخلنا الجنة؟ قال: فينكشف الحجاب، فينظرون إليه. قال: فوالله ما أعطاهم الله - عز وجل - شيئا هو أحب إليهم منه. قال: ثم قرأ «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة»^(٤).

- وأخرج مسلم أيضا قال: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع عن يزيد بن ابراهيم، عن قتاده، عن عبد الله بن شفيق، عن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه»^(٥).

لقد أشارت كل النصوص السابقة الواردة بالكتاب والسنة إلى «موضوع الرؤية»، ولكن يلاحظ أن هذه النصوص يتضمن بعضها الإشارة إلى إثبات إمكان رؤية الله تعالى، ووقوعها

(١) صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة».

(٢) المرجع السابق: ج ٩، ص ١٢٧.

(٣) الامام مسلم في صحيحه: اثبات رؤية الله تعالى: ج ٢، ص ١٨.

(٤) الامام مسلم في صحيحه: ج ٢، ص ١٧.

(٥) المرجع السابق: ج ٣، ص ١٢.

للمؤمنين دون الكافرين في الآخرة، بينما يتضمن بعضها الآخر الإشارة إلى عدم إمكان رؤية تعالى لافي الدنيا ولا في الآخرة. ومن هنا فقد نشأ الخلاف، واحتدم النزاع بين مفكري الاسلام على اختلاف فرقهم وطوائفهم، حيث اتجهت كل فرقة وطائفة من هؤلاء إلى التعبير عن فهمها لهذه النصوص وتفسيرها وفق ما كانت قد اعتقدته واعتمده من آراء حول «الصفات الإلهية» إذ يشكل موضوع الرؤية أحد الموضوعات الهامة التي تفرعت عن «مشكلة الصفات». فذهب البعض إلى القول بإثباتها وجواز وقوعها، كالصحابية والتابعين ووافقهم على ذلك الكلايية والكرامية والأشعرية.

وقد أوضح لنا القاضي هذا الخلاف قائلاً:
«اختلف الناس في ذلك:

فأما أهل العدل بأسرهم، والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة، فانهم قالوا لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرك به على وجه، لا لحجاب ومانع، لكن لأن ذلك يستحيل.

وقالت طائفة من الحشو، وأصحاب الحديث، ومن ينصر مقالتهم، إنه جل وعز، يرى بالأبصار ويدرك بها، لكنهم امتنعوا من رؤيته في الدنيا وأجازوا ذلك عليه في الآخرة، وامتنعوا من أن يراه الكفار، وأجازوا أن يراه المؤمنون. وفيهم من فرق بين الرؤية والإدراك، فزعم أنه جل وعز لا يدرك بالبصر ويرى به.

وحكى عن سفيان بن سحبان، وغيره من المرجئة أنه يجوز أن يرى جل وعز بالبصر على خلاف الرؤية المعقولة في الشاهد، وإن كان في أصحاب سفيان من يقول بنفيه عنه.

وأما ضرار بن عمرو ومن تبعه، فإنه قال: إنه تعالى يرى في المعاد بحاسة سادسة....
وأما هشام بن الحكم وغيره من المجسمة، فإنهم يجوزون أنه يرى في الحقيقة ويلمس^(١).

(١) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٤: الرؤية: ص ١٢٩.

المبحث الثاني

«أهم الآراء التي تناولت مسألة الرؤية»(*)

وفيما يلي عرض لأهم الآراء التي تناولت مسألة الرؤية، وسنعرض آراء الصحابة والتابعين، وآراء المعتزلة بوجه عام والأشعرية ثم نعرض بعد ذلك رأى القاضي عبد الجبار في هذه المسألة بالتفصيل.

أولاً: رأي أهل السلف في مسألة الرؤية:

ونقصد بهم هنا «الصحابة والتابعون» مثل: مالك والثوري والأوزاعي والليث بن سعد، والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو حنيفة.... وسائر أهل الحديث. فقد اتفق هؤلاء على إثبات رؤية الله تعالى^(١). وعلى القول بجواز رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة وعلى وقوعها في الدار الآخرة، ولكنهم اختلفوا في وقوعها في الدنيا وفي رؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج.

(*) لقد كانت الفكرة السائدة قديماً عن الرؤية، هي الفكرة اليونانية القائلة بأن الرؤية تتم عن طريق انبعاث الأشعة من الحاسة (العين) إلى الشيء المرئي، وفي بداية القرن الخامس الهجري، قال الحسن بن الهيثم بفكرة عكس الفكرة السابقة وهي: أن الرؤية إنما تتم عن طريق انبعاث الأشعة من الجسم موضع الرؤية إلى العين، لم تتم عملية الإبصار.

ويبدو لي أنه من الضروري الإشارة إلى موضوعين أساسيين يتعلقان بالرؤية وهما:

١ - تركيب العين الإنسانية التي تتم بها الرؤية.

٢ - الكيفية التي بموجبها تحصل الرؤية.

وذلك من الناحية العلمية الحديثة، حتى يتضح في أذهاننا التصور العلمي السليم عن الرؤية بمعناها الحسي، ثم في ضوء هذا التصور نعرض الآراء التي تناولت مسألة الرؤية في الفكر الإسلامي.

أولاً: تركيب العين الإنسانية:

تستقر العين في محجرها من الجمجمة، وفي مقدمتها طبقة خارجية يسمى الجزء الشفاف منها؛ القرنيه، أما الجزء الملون الظاهر من العين فهو القرنية، وتقب القرنية الذي يبدو أسوداً هو حدقة العين، والحدقة تتسع أو تضيق لإمرار مزيد من الضوء أو الأقل منه. ويبطن الجدار الخلفي للعين، الشبكية، وهي تحوى ملايين الخلايا العصبية الحاسة للضوء، وهذه منها: الخلايا العصبية وهي التي تعمل في العتمة أو في الليل حيث النور خافت، وهي عاجزة عن تمييز الألوان.

ثانياً: كيف تتم الرؤية:

تستقبل العين الضوء من الخارج حيث ينفذ من الحدقة إلى العدسة التي تتركز أشعة الضوء لإسقاط الصور على الشبكية التي تحتوى على ملايين الخلايا العصبية الحاسة للضوء والتي تحول الإحساسات الضوئية إلى إشارات كهربائية يحملها العصب البصري إلى المخ. وتتكون الصور على الشبكية مقلوبة رأساً على عقب لكنها تعدل تلقائياً في المخ، والذي يساعد على تقدير موقع الأشياء وبعدها بدقة تامة هو الإبصار الثنائي بالعينين.

Lawrance M. elson, ph.d: It's your body. 1975-McGraw-Hill, Inc, p. 404-406

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: ج ١، ص ٢١٥.

فقال أغابهم بامتناع رؤية الله تعالى في الدنيا استنادا إلى قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (١)، أي في الدنيا. وقوله تعالى لموسى (عليه السلام): ﴿لن تراني﴾ (٢) يعني في الدنيا. وإلى قول النبي (ﷺ): ﴿لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت﴾ (٣) كما أنهم قالوا بنفي رؤية النبي (ﷺ) لربه ليلة المعراج، استنادا لما ورد عن السيدة عائشة (رضي الله عنها) من نفي لهذه الرؤية فقد أخرج البخاري عن مسروق قال: «قلت لعائشة رضي الله عنها، يا أمه هل رأي محمد ﷺ ربه؟ فقالت: قف شعري مما قلت أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب: من حدثك أن محمدا (ﷺ) رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير﴾ (٤)، ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ (٥).

وذهب البعض الآخر منهم إلى القول بوقوعها في الدنيا، واستدلوا على ذلك برؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج بما جاء عن ابن عباس رضى الله عنهما الذي قال - فيما يروى عنه الحاكم والترمذي والطبراني - : «أن الله اختص موسى بالكلام وإبراهيم بالخله ومحمد ﷺ بالرؤية». والمراد بالرؤية، الرؤية البصرية. وكان ابن عباس رضى الله عنهما في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يقولون: إنه ﷺ رآه ليلة المعراج بعين رأسه (٦).

وبعض الصحابة توقف فقال: لا أقول رآه ولا لم يره، أي توقفوا في ذلك، ولم يميلوا لأحد القولين.

وإذا كان الصحابة قد أثبتوا الرؤية إلا أنهم لا يقصدون بها تلك الرؤية التي تقتضى شروطا كي تتم، كوجود حاسة، ومقابلة من المرئي للرائي، والجهة والشعاع... وغيرها من مقتضيات الرؤية الحسية، فهم لم يقولوا بهذه الرؤية المعهودة لنا في الدنيا إذ «لم يصر صائر من أهل القبلة إلى تجويز اتصال أشعة من البصر بذاته تعالى أو انطباع شبح يتمثل في الحاسة منه، وانفصال شيء من الرائي والمرئي واتصاله بهما» (٧).

وإنما الرؤية المقصودة هي رؤية غير الرؤية الحسية، فإله تعالى يرى في الآخرة، بقوة

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(٢) سورة الأعراف: آية ١٤٢.

(٣) رواه مسلم: كتاب الفتن.

(٤) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(٥) سورة الشورى: آية ٥١.

(٦) الباقلائي: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٧٦.

(٧) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام: ص ٢٥٦.

غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن، بل هي قوة موهوبة من الله تعالى، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول الحاسة السادسة^(١).

ومن مثبتى الرؤية أيضا: المشبهة والكرامية: فقد حكى الكعبي عن المشبهة أنهم كانوا يجوزون الرؤية في دار الدنيا^(٢). وأثبت الكرامية أيضا جواز رؤية الله تعالى من جهة فوق دون سائر الجهات^(٣).

ولقد كان قولهم في إثبات الرؤية إنما يترتب على قولهم: بأن الله تعالى جسم، وهم إذ أثبتوا له تعالى على الحقيقة صفات جسمية كاليد والوجه والعين، ونسبوا إليه تعالى الجهة، وحددوها بجهة فوق «على العرش» كان من الطبيعي بالنسبة لهم إثبات الرؤية لله تعالى.

ثانيا: المعتزلة والرؤية:

إن الاعتقاد الراسخ لدى المعتزلة بالتوحيد التام لله تعالى أدى بهم إلى نفي الجسمية والمكان عنه، فهو تعالى ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا ارتفاع... وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان^(٤). فلما كان هذا هو اعتقادهم في الله تعالى، وهذا هو مبدأهم، فإن النتيجة المنطقية التي يترتب عليه، والمقتضيات العامة لأصول هذا المبدأ لا بد وأن تؤدي إلى القول بنفي رؤية الله تعالى، والتأكيد التام على استحالة هذه الرؤية، مما أثار أمامهم العديد من القضايا والمسائل التي تتعلق بموضوع الرؤية، ومن هذه القضايا والمسائل التي أثرت ما يأتي:

١ - نفي الرؤية:

أجمع المعتزلة على أن الله تعالى لا يرى بالأبصار لافي الدنيا ولا في الآخرة. حيث لا تدركه الأبصار ولا تراه العيون، لأن وسيلتنا للرؤية إنما هي الحواس، ويستحيل أن يرى الله تعالى بالحواس، وخالفهم في قولهم هذا «حفص الفرد» و«ضرار بن عمرو» فقد كان ضرار

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل: ج ٢، ص ٢.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ١٠٥.

(٣) المرجع السابق: ج ١، ص ١١٢.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج ١، ص ٢٣٥.

يقول: ان الله تعالى لا يرى بالأبصار، ولكن يخلق الله تعالى لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فندركه بها وندرك ما هو، بتلك الحاسة (١) (*).

لقد أنكر معظم المعتزلة هذا القول، وقالوا: إن الله تعالى لو جاز أن يرى بحاسة سادسة لجاز أن يرى بهذه الحواس، لأن مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكثر من مخالفته هذه الحواس بعضها لبعض، وقد ثبت أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف أنواعها كلها مشتركة في أن ما يرى ببعضها يصح أن يرى بهذه الحواس أيضاً، وقد ثبت أن الله تعالى لا يدرك بهذه الحواس، فلا يجوز أن يدرك أيضاً بتلك الحاسة.

ولو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة لجاز أن يشم بحاسة سابعة، ولجاز أن يذاق بحاسة ثامنة ولجاز أن يسمع بحاسة تاسعة، ولجاز أن يلمس بحاسة عاشرة وهذا جعل ممن بلغه فيجب أن يكون باطلاً (٢).

ولما كان من المستحيل أن يدرك الله تعالى بأي حاسة من الحواس، فرؤيته تعالى مستحيلة، ومن هنا فقد أجمعوا على نفيها نفيًا مطلقاً حتى أن من قال منهم بالعقل الأول «كأحمد بن خياط» و «فضل الحداثي» نفوا الرؤية عن «واهب العقل» و«حملوا كل ماورد في الخبر من رؤية الله تعالى مثل قوله عليه السلام: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته»، على روية العقل الأول الذي هو أول مبتدع وهو العقل الفعال الذي تفيض منه الصور على الموجودات، ورياه عن النبي (ﷺ) بقوله: «أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له أقبل، فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، بك أعز، وبك أذل، وبك أعطي، وبك أمنع». فهو الذي يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي هاضت منه فيرونه كممثل القمر ليلة البدر فأما واهب العقل فلا يرى البتة، ولا يشبه إلا مبدع بمبدع» (٣).

٢ - هل يرى الله - تعالى - نفسه؟

كما أجمع المعتزلة على أن الله - تعالى - لا يرى في الدنيا وهي الآخرة، فقد أجمعوا

(١) الأشعري: مقالات الاسلاميين: ج ١، ٢٨٩، والبزدوي: أصول الدين: ص ٧٨.

(*) لقد ذكر الأشعري في مقالاته (ج ٢، ص ٢٨٩) والبزدوي في أصول الدين (ص ٧٨) ان ضراراً وحفصاً من المعتزلة. وكذلك ذكر البغدادي أن «الضرارية» من المعتزلة وقال: ان ضراراً وافق المعتزلة في الاستطاعة، ووافق النجار في القول بأن الجسم اعراض. ثم ذكر ان «حفصاً» الفرد تابعه على هذا القول. وقد أنكر المعتزلة كون ضراراً وحفصاً من المعتزلة وقد عبر الخياط عن هذا قائلاً: «أما ضراراً وحفصاً الفرد فليسا من المعتزلة» (الانتصار، ص ١٢٢).

(٢) النيسابوري: ديون الأصول: تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريذة: ص ٦٠٧.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٦٣.

أيضا على أنه تعالى لا يرى نفسه، غير شذمة قليلة منهم ذهبوا إلى القول بأن البازي - تعالى - يرى نفسه^(١)، وهم حين ينكرون القول بأن الباري - تعالى - يرى نفسه، إنما يواجهون أقوال «مثبتة الرؤية» الذين يرون: أن الله - تعالى - يدرك الأبصار، فهو إذن مبصر، فيجب أن يرى نفسه. ويقولون: أن كل من قال: إنه يرى نفسه، قال بأنه يراه غيره.

٣ - هل يرى الله تعالى غيره؟

اختلف المعتزلة حول رؤية الله تعالى لغيره فقال البغداديون منهم: إن الله - تعالى - لا يرى شيئا ولا يرى، أي أنهم نفوا الرؤية نقيًا مطلقًا بحيث لا يجوز القول بأنه - سبحانه - يرى نفسه كما لا يجوز القول: بأنه يراه غيره، ومن ثم فقد تأولوا ما في القرآن الحكيم من ذكر رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأشياء وقالوا: إن وصفناه بأنه رأى شيئًا فمعناه أنه عالم به. وقال الكعبي معبرًا عن ذلك: أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره^(٢).

وذهب البصريون منهم: إلى أن الله - تعالى - يرى غيره ولا يرى نفسه^(٣).

٤ - المرئيات:

ثم أن المعتزلة اختلفوا في المرئيات: فالنظام كان يرى: أنه لا مرئي إلا اللون، واللون عنده جسم، وأبو علي الجبائي: ذهب إلى أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان، وأما أبو هاشم: فذهب إلى أن المرئيات جنسان، جواهر، وألوان^(٤).

نلاحظ هنا أن المعتزلة ترجع السبب في امتناع رؤية الله تعالى إلى نوع المرئيات، فلما لم يكن الله تعالى جوهرا ولا لونا ولاكونا، ولما لم يكن ليشبه شيئا منها كان لا بد وأن تكون رؤيته مستحيلة.

٥ - رؤية الله - تعالى - بالقلوب:

واختلف المعتزلة أيضا حول رؤية الله تعالى بالقلوب، فقال أبو الهذيل: إن الله - تعالى -

(١) الجويني: الإرشاد: ص ١٧٦.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ١٦٦.

(٣) رد الأشعرية على هذا القول، بأن من زعم أن الله عز وجل يرانا ولا يرى نفسه كان كمن زعم أنه تعالى يعلم غيره ولا يعلم نفسه (البغدادي: أصول الدين: ص ٩٨). وأكد الفزالي أيضا - في مقابل رأي المعتزلة - على رؤية الله تعالى لنفسه قائلا: أن الله تعالى يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم. انظر: الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٤٢.

(٤) البغدادي: أصول الدين: ص ٩٨.

يرى بقلوبنا، وذلك معناه أنا نعمله بها، وهذا ما عليه أكثر المعتزلة فقد فسروا الرؤية بمعنى العلم، وإن كان بعض المعتزلة «كهشام الضوطي» و «عباد» قد أنكروا القول برؤية الله تعالى بمعنى إدراكنا له تعالى أو علمنا به^(١).

لقد رفض المعتزلة إذن القول بإثبات الرؤية، ولجأوا إلى تأويلها وتفسيرها بحيث تؤدي معنى العلم ولا يتعارض هذا التفسير مع اللغة، فاللغة تجيز في الرؤية التي تكون بمعنى العلم أن تقتصر على مفعول واحد، واستشهدوا بقول الله تعالى: ﴿أرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم﴾^(٢)، ومعناه: أعلمنا مناسكنا. وهم بهذا يردون الاعتراض القائل بأن اللغة لا تجيز أن تكون الرؤية بمعنى العلم إلا إذا تعدت إلى مفعولين كقولنا: رأيت زيدا فاضلا، وفي الحديث: «سترون ريكم....» تعدت الرؤية إلى مفعول واحد، وعليه فلا تكون الرؤية بمعنى العلم، وإنما بمعنى المشاهدة.

ثم ذكر المعتزلة أن العلم يجوز الاقتصار فيه على مفعول واحد كقول الله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾^(٣)، وبما أن الرؤية هي العلم فكذلك الرؤية التي يجوز فيها الاقتصار على مفعول واحد^(٤).

لقد نفي المعتزلة رؤية الله تعالى نفيا مطلقا، لأنها في نظرهم تؤدي إلى أن يكون المرئي في مقابلة الرائي، مما يؤدي إلى أن يكون الله تعالى محدودا وفي جهة^(٥) مما يؤدي إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم ومن هنا تصدوا لمعارضة كل الأقوال الصادرة عن مثبتي الرؤية والرد عليها، وكونوا لهم وجهة نظر خاصة حول مثبتى الرؤية والقائلين بها بلا كيف، حيث جعلوا من الآراء التي تدور حول الرؤية نفيا أو إثبات مقياسا للإيمان والكفر، فقد قال بعض المعتزلة بكفر من أثبتها، وقال بها بلا كيف، ورأوا أن كل من كان يزعم أن الله تعالى يرى فهو مناقض ومعارض لكل ما يؤدي إلى التوحيد والتنزيه، وبالتالي فهو مترد في مغبة التشبيه وكل من شبه الله تعالى بخلقه فقد كفر، ويعرض لنا «الخياط» وجهة النظر المعتزلية هذه ممثلة في رأى «أبي موسى المردار»^(٦) حيث يذكر: أن أبا موسى كان يزعم أن

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج ١، ص ٢٨٩.

(٢) سورة البقرة: آية ١٢٨.

(٣) سورة المائدة: آية ١١٦.

(٤) انظر النيسابوري: ديوان الأصول: تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٦١٨.

(٥) Mac. Donald: Development of Muslim Theology Jurisprudence and constitutional theory, p. 145.

(٦) هو عيسى بن صبيح وكنيته أبو موسى ولقبه المردار: وضعه القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة من طبقاته.

وهو من علماء المعتزلة، ومن المتقدمين فيهم وقد انفرد عن أصحابه بمسائل.... توفي سنة ٢٢٦هـ تقريبا.

انظر الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١، ص ٦٩ والقاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة: ص ٧٦ والبغدادي: الفرق بين الفرق: ص ١٥١.

من قال: إن الله - تعالى - يرى بالأبصار على أي وجه قال فهو مشبه الله بخلقه والمشبه عنده كافر بالله تعالى(١).

ولكن وجهة النظر المتشددة هذه لانجدها لدى معتزلة آخرين كأبي على الجبائي الذي يقول في كتاب: «من يكفر ومن لا يفكر»: إن إثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون كفرا لأنه لا يؤدي إلى حدوثه ولا إلى حدوث معنى فيه... (٢) وكالقاضي عبد الجبار، الذي يكفر فقط من يقول بالرؤية الجسمية التي تقتضى أن يكون الله تعالى مقابلا للرائي أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل. أما من ذهب إلى القول بالرؤية بلا كيف فلا يرى القاضي تكفيرهم(٣) لأنه لا دلالة بالشرع تدل على تكفيرهم، وإنما أورد عليهم عدة الزامات... سنذكرها عند تناول مسألة الرؤية لدى القاضي عبد الجبار.

ولما كانت هذه هي مواقف المعتزلة من القائلين بإثبات الرؤية، إما التكفير وإما الرفض التام. فإنهم قد اهتموا اهتماما بالغاً بإيراد الأدلة التي تعزز آرائهم وتدعمها في مقابل الآراء المرفوضة. وأدلتهم هذه إنما تنحصر في نوعين رئيسين من الأدلة هما:

١ - الدليل العقلي:

وبه بدأوا، ويقوم هذا الدليل على فكرة أساسية، وهي: أن الرؤية حتى تتم إنما تقضي شروطا معينة، وهذه الشروط هي:

- أ - إن المرئي لا بد وأن يكون مقابلا للرائي حقيقة أو حكما.
 - ب - لا بد من وجود مسافة معينة بين للرائي والمرئي بحيث لا يكونا قريبين قريبا مفرطا، أو بعيدين بعيدا مفرطا عن بعضهما.
 - ج - أن لا يكون حجم المرئي متناهيا في الصفر.
 - د - عدم وجود موانع بين الرائي والمرئي حتى لا تحتجب الرؤية.
 - هـ - لا بد من وجود الشعاع الذي به تتضح الرؤية.
- وهذه جميعها يمكن أن نحصرها بما يسميه المعتزلة: دليل المقابلة، ودليل الموانع.

٢ - الدليل السمعي:

اعتمد المعتزلة أيضا على السمع في تأييد آراءهم القائلة بنفي الرؤية، فنظروا في

(١) الخياط: الانتصار: ص ٦٨.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٧٥.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٧٧.

النصوص الدينية وتفحصوها، فما كان منها متفقا مع آرائهم استندوا عليه واستدلوا به، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١). إذ تعتبر هذه الآية من أهم الآيات التي تضيد نفي الرؤية في نظرهم، فقد فسروا «البصر» الوارد فيها وعرفوه بأنه: الجوهر اللطيف الذي ركبته الله تعالى في حاسة النظر، به تدرك المبصرات، فالمعنى المقصود أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال في أن يكون مبصرا في ذاته، ذلك أن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات، والمقصود بـ«يدرك الأبصار» أنه تعالى للطف إدراكه للمدركات يدرك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك، و«اللطيف» أي الذي يلطف عن أن تدركه الأبصار^(٢).

أما ما كان معارضا لآرائهم فقد عرضوه على مقتضيات العقل والمنطق وضاهوه بقواعد اللغة وشروطها، وأخذوا في تأويله حسب ما يرونه، ووضح ما أظهروه من براعة ومهارة فائقين في التأويل.

وأما ما وجدوه من الأحاديث النبوية يدل بصراحة ووضوح على إثبات الرؤية، ضعفوا روايته، وأرجعوه إلى أحاديث الآحاد، وبالتالي قرروا عدم الاعتماد عليه أو الأخذ به.

ونرى أن نكتفي بعرض هذا القدر من آراء المعتزلة في مسألة الرؤية، إذ لا نريد الإطالة في بحث آرائهم وتتبع أدلتهم ومناقشتها، إذ سيتضح لنا رأيهم من خلال عرضنا لمسألة الرؤية عند القاضي عبد الجبار المعتزلي.

أما الآن وقبل أن نخوض في رأي القاضي عبد الجبار، نرى أنه من الضروري تتبع آراء الأشعرية في هذه المسألة، ونحاول التعرف عليها ونبين أهم أدلتهم التي استندوا عليها لتأييد رأيهم، خاصة وأن القاضي كان قد وجه جل اهتمامه في الرد عليهم، وذكر أن الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بين المعتزلة وبين الأشعرية الذين لا ينفون الرؤية^(٣).

ثالثا: رأي الأشعرية في مسألة الرؤية:

اتفق الأشعرية - خلافا للمعتزلة - على جواز رؤية الله تعالى عقلا في الدنيا، ووقوعها على سبيل الوجوب في الآخرة من طريق الشرع^(٤).

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(٢) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ج ٢، ص ٤١.

(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٢٢.

(٤) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: ص ١٧٦.

وإذ قرر الأشعرية أن رؤية اله تعالى جائزة وأن المؤمنين سيرون الله تعالى في الآخرة بالأبصار، إلا أن هذا لا يعني لديهم أن الله تعالى جسم وأنه يرى بالحواس، وأن هذه الرؤية تعتمد على اتصال أشعة من بصر الرائي للمرئي، أي أن هذه الرؤية لا تقوم على اتصال أو انفصال بين الرائي والمرئي، فليس إذن في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيهه له تعالى ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته^(١).

ولقد استدل الأشعرية على إثبات الرؤية بأدلة سمعية وأخرى عقلية:

١ - أما الدلالة السمعية:

فهي المأخوذة من آيات القرآن الكريم والأخبار الواردة عن النبي ﷺ التي تثبت الرؤية لله تعالى، وقد قام الأشعري بذكر الآيات القرآنية التي تتضمن إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الدار الآخرة وتشتمل على لفظ «النظر» محللاً لمعناه في كل آية وموضحاً أن المقصود به ليس إلا الرؤية بالأبصار». ومن هذه الآيات:

﴿وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾^(٢). والمقصود بناظرة: رائيه، إذ ليس يخلو «النظر من وجوه»:

إما أن يكون الله سبحانه عني نظر الاعتبار كقوله تعالى:
﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾^(٣).

أو يكون عني نظر الإنتظار كقوله تعالى:
﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة﴾^(٤).

أو يكون عني نظر التعطف كقوله تعالى:
﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾^(٥).

أو يكون عني نظر الرؤية.

(١) الأشعري: اللمع: ص ٦٢.

(٢) سورة القيامة: آية ٢٢، ٢٣.

(٣) سورة الغاشية: آية ١٧.

(٤) سورة يس: آية ٤٩.

(٥) سورة آل عمران: آية ٧٧.

فلا يجوز أن يكون عز وجل عني نظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار الاعتبار ولا يجوز أن يكون عني نظر «الانتظار» لأن الانتظار لا يكون في الجنة، لأن الانتظار معه تنفيس وتكدير وأهل الجنة، «في مالا عين رأت ولا أذن سمعت»^(١) من العيش السليم والنعيم المقيم. وإذا كان هذا هكذا لم يجوز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أوتوا به مع خطوره ببالهم.

ولا يجوز أن يكون النظر تعطف لأنه لا يجوز من الخلق التعطف على الخالق، ومتى كانت الأقسام الثلاثة غير جائزة فلم يبق إلا أن يكون القسم الرابع هو المراد وهو المقصود في قوله تعالى: ﴿إلى ربها ناظرة﴾^(٢) بمعنى رائيه، ترى ربها عز وجل.

وللأشعرية أدلة سمعية أخرى عولوا عليها في إثبات الرؤية ولقد جاءت استدلالهم كلها متضمنة الرد على المخالفين وقد أوردها عدد من كبار أئمة الأشعرية، كالأشعري، والباقلاني والجويني وغيرهم... وسنذكر بعضا من هذه الأدلة:

- قصة موسى عليه السلام والتي يقول فيها الله تعالى:

﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك، قال: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا، وخر موسى صعقا فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾^(٣).

ولقد جاء في هذه الآية حكاية عن موسى: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ إن سؤال موسى هذا لا يخلو من أربعة أوجه:

إما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها على ربه.

أو مع علمه باستحالتها على ربه.

أو سألها وهو شك في ذلك.

أو سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئا.

ولما كان لا يصح من النبي المعصوم أن يسأل ربه عما يستحيل عليه ومالا يجوز في حقه لأنه أعلم الناس بما يجوز على الله تعالى ومالا يجوز وما يستحيل عليه ومالا يستحيل كما

(١) البخاري: بدء الخلق - وابن ماجه: الزهد: ٣٩، وابن حنبل: ج٥، ص٢٢٤.

(٢) سورة القيامة: آية ٢٢.

(٣) سورة الأعراف: آية ١٤٢.

كان من غير الممكن أيضا أن يكون النبي قد سأل ربه تعالى وهو شك في ذلك، أو ذاهل العقل، غافل القلب. فلم يكن بناء على هذا إلا وقد سأل ربه ما يعلم جوازه عليه ولم يسأل الرؤية إذن إلا وهو عالم بجوازها عليه تعالى، وفي هذا إثبات لها. وهو إذ سأل الرؤية لم يسألها لسؤال قومه - كما جاء في اعتراضات مخالفيهم من المعتزلة - بل سألها لنفسه، ويدل عليه: أنه لو كان يعتقد استحالة جواز الرؤية لكان قد أنكر على قومه ذلك أشد الإنكار وجهلهم بها، ولم يكن ليساعدهم على ذلك بسؤالها وهو يعلم استحالتها^(١).

كما ورد في الآية قوله تعالى: ﴿لن تراني﴾ فإن هذا النص لا يعني - فيما يرى الأشعرية - نفي الرؤية، ولا يمنع من جوازها لأن هذا القول إنما تضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال، لا استحالة الرؤية إذ لو أراد استحالة الرؤية لقال: لن يجوز أن تراني.

كما أن حرف «لن» الوارد في الآية لا يستلزم عدم جواز الرؤية في الدنيا والآخرة^(٢) وهو كذلك، حتى ولو قرن بأبد، ويدل عليه قول الله تعالى في حق اليهود: ﴿ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم﴾^(٣). يعني الموت، ولم يقتض ذلك أن لا يتمنوه في الدنيا والآخرة، لأنه أخبر تعالى أنهم يتمنون الموت في النار بقوله: ﴿ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك﴾^(٤)، يعنون الموت. فإذا كان حرف «لن» مع اقتران «أبد» به لا يقتضى نفي ذلك في الدنيا والآخرة، فكيف به إذا لم يقرن به «أبد».

وأياضا : فإن الجواب يجوز فيه الاستثناء بأن كان يقول: «لن تراني» في الدنيا ولن تراني إلى وقت كذا وكذا، كما قال أخو يوسف (عليه السلام): ﴿قلن أبرح الأرض﴾ ثم استثنى ﴿حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي، وهو خير الحاكمين﴾^(٥) فصح أن حرف «لن» لا يحيل جواز الرؤية.

ودليل لهم آخر من نفس الآية السابقة يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار، يتمثل في قوله تعالى: ﴿فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾. لقد علق الله تعالى جواز الرؤية على

(١) الباقلائي: الإنصاف: ص ١٧٨ - الجويني: الإرشاد: ص ١٨٤ والشهرستاني: نهاية الإقدام: ص ٣٦٨، والبغدادي: أصول الدين: ص ٩٩.

(٢) الباقلائي: الإنصاف: ص ١٧٩.

(٣) سورة البقرة: آية ٩٥.

(٤) سورة الزخرف: آية ٧٧.

(٥) سورة يوسف: آية ٨٠.

أمر جائز. ولو كانت مستحيلة لما علقها على أمر يجوز أن يوجد، وهو استقرار الجبل، فلما كان استقرار الجبل من الجائز دل على أن الرؤية جائزة^(١).

ولا يعني قول موسى (عليه السلام): «تبت إليك» أنه سأل ما يوجب الخطأ ومن ثم وجبت الإنابة والتوبة، فإن موسى (عليه السلام) لما رأى الجبل دكا إنما صعب لهول الأمر وشدته، وقال جريا على العادة من القول عند الفزع «تبت إليك»، والحال في هذه كالحال عند سماع أحد منا صوت الرعد العظيم أو أي أمر هائل، يثير رعبا، يفزع في الحال إلى التوبة والاستغفار وان لم يكن قد بدت منه قبل معصية أو سؤال مستحيل^(٢).

هذا فيما يتعلق بالآية الواردة في قصة موسى (عليه السلام) واستدلوا بآيات أخرى إلى جانبها في إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار مثل: قول الله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^(٣). لقد فسروا «الزيادة» في الآية بالرؤية، يقول الأشعري في تفسيرها: قال أهل التأويل: النظر إلى الله عزوجل، ولم ينعم الله تعالى على أهل الجنة بأفضل من نظرهم إليه ورؤيتهم له^(٤). ولقد اعتمدوا في تأييد هذا التفسير على ما ورد من الحديث.

قال أبو عيسى الترمذي: وحدثنا محمد بن بشار بن دار، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن صهيب عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾. قال: إذا دخل أهل الجنة نادي مناد، إن لكم عند الله موعدا، يريد أن ينجزكموه، قالوا: ألم يبيض وجوهنا وينجيننا من النار، ويدخلنا الجنة؟ قالوا: بلى، فيكشف الحجاب، قال: فوالله ما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه^(٥).

- وقول الله تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾^(٦) أي النظر إلى الله عزوجل.
- وقوله تعالى: تحيتهم يوم يلقونه سلام^(٧) فاللقاء المذكور: هو لقاء المؤمنين لله تعالى، فاذا لقوه تعالى رؤوه، في حين يحب الكافرون عن رؤيته تعالى، قال تعالى في ذلك: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»^(٨).

(١) الباقلائي: الإنصاف: ص ١٧٩، وأيضا: الأشعري: الإبانة: ص ٤٣.

(٢) الباقلائي: الإنصاف: ص ١٨١.

(٣) سورة يونس: آية ٢٦.

(٤) الأشعري: الإبانة ص ٤٥.

(٥) سنن الترمذي: ج ٤، ص ٩٢: باب «ما جاء في رؤية الباري تبارك وتعالى». حديث رقم ٢٦٧٦.

(٦) سورة الذاريات: آية ٣٥.

(٧) سورة الأحزاب: آية ٤٤.

(٨) سورة المطففين: آية ١٥.

لقد اعتمد الأشعرية إلى حد كبير على الأدلة السمعية من الكتاب والسنة مما يبدو في ظاهرة إثبات الرؤية، فماذا كان موقفهم إزاء النصوص التي يبدو في ظاهرها نفي هذه الرؤية مثل :- «لاتدركه الأبصار» (١).

- و «يسالك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك، فقالوا : أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ماجاءتهم البيئات فعضونا عن ذلك وآتينا موسى سلطنا مبينا» (٢).

فالآية الأولى يفسرها الأشعري بقوله :

يحتمل أن يكون لاتدركه في الدنيا، وتدركه في الآخرة لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات، وأفضل اللذات تكون في أفضل الدارين.

كما يحتمل أن يكون الله تعالى أراد بقوله: ﴿لاتدركه الأبصار﴾ يعني: لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين. وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا. فلما قال في آية: أن الأبصار لا تدركه، علمنا أنه إنما أراد أبصار الكافرين، لا تدركه (٣).

فيقال فيها: أنه لا تفسر هذه الآية على معنى أن الله تعالى قد استكبر سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار لكون رؤيته مستحيلة، بل تفسر على الوجه الآتي: إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عزوجل على وجه التعنت، وعلى طريق الإنكار لنبوة موسى (عليه السلام) وترك الإيمان به حتى يروا الله، لأنهم قالوا: لن نؤمن بك حتى نرى الله جهرة، فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الإيمان بموسى عليه السلام، حتى يريهم الله - تعالى - نفسه، فاستعظم الله سؤالهم من غير أن تكون الروية مستحيلة عليهم كما استعظم سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى يقزل عليهم من السماء كتابا (٤) وهكذا فقد أثبت الأشعرية وجوب الرؤية بالأدلة السمعية، وإلى جانب ذلك فقد استدلوا على جوازها بالأدلة العقلية.

٢ - الأدلة العقلية:

لم يكتف الأشعرية بالاعتماد على تلك الأدلة السمعية التي استدلوا بها لتعزيز أقوالهم

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(٢) سورة النساء: آية ١٥٢.

(٣) الأشعري: الإباحة: ص ٤٧. اللمع: ص ٦٥.

(٤) الأشعري: الابانة عن أصول الديانة: ص ٤٨، وأنظر: الباقلاني: الإنصاف حيث أورد عددا من الايات والأخبار التي احتج بها المعتزلة لتأييد آرائهم في نفي الرؤية، عاملا على تنفيذها ثم محاولا إبطال أقوالهم ليخلص من ذلك كله إلى القول بإثبات الرؤية وجوازها.. ص ١٨٢، ١٩٢.

في جواز الرؤية في الدنيا ووقوعها في الآخرة. وإنما أوردوا إلى جانبها أدلة أخرى عقلية لمواجهة الخصم والرد على المخالف. ومن هذه الأدلة ما يأتي:

أ - إن أشهر أدلتهم العقلية التي أخذوا بها وسار عليها معظمهم هو ما يمكن تسميته بدليل الوجود، فهم يرون أن المصحح للرؤية هو الوجود، وليس هو الجوهر أو العرض أو شيئاً آخر، وقد صاغوا هذا الدليل على النحو الآتي:

«ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عزوجل وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم. فلما كان الله عزوجل موجودا مثبتا، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عزوجل»^(١).

ويمكن عرض هذا الدليل بصورة أبسط بحيث يكون على النحو التالي:
كل موجود لا بد وأن يرى، الله تعالى موجود، فهو إذن يرى.

والذي يدل على أن الوجود هو المصحح للرؤية: أن الموجودات اشتركت في قضايا، واختلفت في قضايا، الرؤية، فقد تعلقت بالمختلفات منها والمتفقات ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه فإنه يجب أن يكون لحكم واحد علقان مختلفتان، وهذا غير جائز في العقول أو يلزم أن يكون لحكم عام علة خاصة هي أخص من معلولها وما يتفق فيه الجوهر والعرض، إما الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يجوز أن يكون مصححا للرؤية، فإن الحدوث هو وجود مسبق بعدم، والعدم لا تأثير له في الحكم، فإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار، لم يبق إلا الوجود، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب فإذن وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته، وإذا حطت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته، فالوجود إذن مصحح للرؤية بالضرورة»^(٢).

إلا أن هذا الدليل بالرغم من اهتمام متقدمي الأشعرية به اهتماما بالغا واعتمادهم عليه اعتمادا كبيرا، إلا أنه لم يجد استحسانا أو قبولا لدى بعض المتأخرين منهم. ومثالنا على ذلك «الفخر الرازي» الذي تناول هذا الدليل وعرضه موجهها بعد ذلك نقده إليه ومبيننا وجه اعتراضه عليه، ومتلمسا لجوانب ضعفه، وذكر أنه لو أخذنا بطريقتهم هذه بالاستدلال لكان من الممكن القول: أن الجوهر والعرض مخلوقان، وصحة المخلوقية حكم مشترك بينها،

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص ٥١-٥٢، وأيضا: الباقلاني: الإنصاف، ص ١٨١، والجويني: الإرشاد:

ص ١٧٧، وأيضا: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة: ص ١٠١.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام: ص ٢٥٧.

فلا بد من علة مشتركة، والمشترك هو: إما الحدوث، وإما الوجود، وقد أبطوا الحدوث، فلم يبق إلا الوجود ومعنى هذا أن يصح كونه تعالى مخلوقاً، ومعلوم بطلان هذا القول وفساده، وعليه: يبدو بطلان القول السابق: بأن الوجود هو علة الرؤية وهو المصحح لها^(١).

ب - دليل عقلي آخر على رؤية الله تعالى بالأبصار هو: بما أن الله - تعالى - يرى الأشياء فلا بد وأن يرى نفسه. لأنه لا يرى الأشياء من لا يرى نفسه، وإذا كان رائيًا لنفسه فمن الجائز أن يرىنا نفسه تعالى، وقد ربطوا في هذا الدليل بين الرؤية والعلم ولم يفصلوا بينهما، وقالوا: إن الحال في رؤيته لنفسه كالحال فيمن يعلم نفسه فإن لم يعلم نفسه، لا يعلم الأشياء، فلما كان الله تعالى عالماً للأشياء كان رائيًا لنفسه وإذا كان رائيًا لها، فجائز أن يرىنا نفسه، كما أنه لما كان عالماً بنفسه جاز أن يعلمناها وقد قال تعالى: ﴿قال لا تخافا إني معكما أسمع وأرى﴾^(٢). فأخبره أنه يسمع كلا منهما ويراه. فعلى هذا فإن القائل - فيما يرى الأشعرية - بعدم جواز رؤية الله تعالى بالأبصار، يلزمه القول أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى رائيًا، ولا عالماً ولا قادراً، لأن العالم والقادر والرأي جاز أن يرى^(٣).

إن ثمة ملاحظة تبدو لنا ونحن بصدد الأدلة العقلية لدى الأشعرية على إثبات الرؤية وهي: أن معظمها إنما جاء بمثابة ردود على أقوال المعتزلة وحججهم في نفي الرؤية، فبينما كان المعتزلة يرون:

أن كل إدراك متعلق جوازاً بكل موجود، وبالتالي فإنه يلزم تجويز تعلق الإدراكات الخمسة بذات البارئ - تعالى - وصفاته بحيث ينتهي ذلك إلى الحكم بكونه مشموماً ملموساً مذوقاً^(٤). وبعبارة أخرى: فإن البصر يرتبط باحدى الحواس الخمسة فإذا أجزناه، ترتب عليه إمكان القول بأنه تعالى مشموماً ملموساً مذوقاً.... وذلك كله يوقع في الكفر ويؤدي إلى إضفاء صفات حسية على الله تعالى أي إلى القول بالتجسيم.

رد الأشعرية على أقوال المعتزلة هذه، فقال أبو الحسن الأشعري: إن اللمس ضرب من ضروب المماسات، وكذلك، الذوق وهو اتصال اللسان واللهاة(*) بالجسم الذي له طعم، وإن

(١) الفخر الرازي: معالم أصول الدين: ص ٦٨، والأربعين في أصول الدين: ص ١٩١.

(٢) سورة طه: من الآية: ٤٦.

(٣) الأشعري: الإبانة: ص ٥٣.

(٤) الجويني: الإرشاد: ص ١٨٥.

(*) اللهاة: أقصى سقف الحلق.

الشم هو اتصال الخيشوم بالشموم الذي يكون عنده الإدراك له، وإن اللماسين، إنما يتماسان بحدوث مما سين فيهما^(١).

وقد ذكر أبو الحسن لأصحابه رأيين في هذه المسألة:
أحدهما: أنه قد يكون المقصود بذكر الذوق واللمس والشم، أن الله تعالى قد أحدث
«للذائق واللامس والشم» إدراكا في جوارحه من غير أن يحدث معنى في الباري تعالى؛
والثاني: فقد يكون المقصود حدوث معنى.

فإذا كان المراد حدوث معنى في الباري تعالى فهذا لا يصح ولا يجوز، وأما إذا كان المراد
حدوث إدراك فينا فهو جائز. حتى إذا ما أمرنا الله تعالى أن نسميه لمسا وذوقا وشما
سميناه، وإن منعنا امتنعنا^(٢).

وربما يبدو في قول الأشعري السابق إشارة إلى أن الله تعالى كما كان من الجائز أن
يكون مرثيا فإنه من الجائز أيضا أن يكون ملموسا ومذاقا ومشموما، إلا أن ورود النص
الديني بالرؤية مكن من القول بجواز رؤيته تعالى، وعدم ورود النص الديني بجواز كونه
لمموسا أو مذاقا أو شاما، منع من القول بجواز ذلك، فمناطق التسمية ومناطق الحكم إنما
يرجع إلى النص دون غيره.

كما يرى المعتزلة:

أنه لو جاز عليه سبحانه وتعالى الرؤية بالأبصار لوجب أن يكون جسما أو جوهرًا أو
عرضا أو محدودا أو حالا في مكان أو مقابلا أو خلفا أو عن يمين أو شمال أو يكون من
جنس المرثيات لأننا لم نعقل مرثيا بالبصر إلا كذلك، فلما استحال عليه جميع هذه الوجوه
بطل أن يكون مرثيا أو يجوز عليه الرؤية.

لقد كان هذا تصور المعتزلة، حاول الأشعرية إبطاله بقولهم:
إن حجبتهم - أي المعتزلة - باطلة لأنها كانت أيضا حجة من أنكر الصانع على اعتبار أنه
لو كان لنا صانعا لوجب أن يكون جسما أو جوهرًا عرضا أو ذا علة وطبع وآلة.. إلى غير
ذلك، فلا يعقل صانع إلا على هذه الأوصاف فإذا انتفت بطل أن يكون ثم صانع، بل تصنع
نفسها أو يصنعها من هو على هذه الأوصاف، وكذلك القول: في العلم والحياة، لأن العالم

(١) الأشعري: اللمع: ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

والحي، لا يعقل إلا جسما أو جوهرًا أو عرضًا، أو ذا علة أو فكر أو رؤية وغير ذلك. وبما كان الاجماع قد وقع منا - أي الاشاعرة - ومنكم، - أي المعتزلة - على أنه تعالى عالم، وأنه حي وأنه معلوم بالقلب وأنه موجود، ثم كونه عالما ومعلوما، وموجودا يصح وصفه بجميع ذلك وإن لم يكن جسما ولا جوهرًا ولا عرضًا، ولا ذا علة ولا محدودا ولا حالا في مكان بخلاف العالم منا والمعلوم منا والموجود منا. فكذا لا يستحيل أن يكون مرثيا وليس ذا جسم ولا جوهرًا ولا عرض^(١).

إن اجابات الأشعرية على المعتزلة تبدو غير حاسمة، وحججهم التي أوردوها تبدو غير مفحمة، فهي لا تتعدى أكثر من إثبات الرؤية باستخدام الحجج السلبية كأن يقولوا: ليس هناك ما يمنع عقلا من رؤية الله تعالى في الآخرة، وأن هذه الرؤية بلاكيف، فلا تعني الجسمية ولا تعني التشبيه، ولا تقتضى شروط الرؤية الحسية ومقتضياتها: كالمقابلة والضوء، والشفافية... وغيرها.

فحججهم هذه لا ترقى إلى مستوى الحجج البرهانية المنطقية الدامغة حتى أنه وجد من الأشعرية أنفسهم من اعترض على بعض هذه الأدلة، كالرازي الذي اعترض على دليل الوجود للأشعري، وقد سبق أن بينا اعتراضه وأوضحنا، وجهة نظره في هذا الاعتراض، وكالشهرستاني الذي لم يحبذ استخدام الأدلة العقلية لأنه كان يرى أنها تؤدي إلى الاشكالات واضطراب النفس وعدم هدوئها، وكان يفضل الدليل السمعي في هذه المسألة - مسألة الرؤية - ويرى أنه أقوى حجة حيث يقول:

«واعلم أن هذه المسألة سمعية، أما وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعية، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه، وقد وردت عليه تلك الاشكالات، ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التقصي عنها كل الحركة فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضا مسألة سمعية وأقوى الأدلة السمعية فيها قصة موسى عليه السلام، وذلك مما يعتمد كل الاعتماد عليه»^(٢).

والى جانب نقد الشهرستاني لاستخدام المسك العقلي في مسألة الرؤية، نجد أيضا: السيد الشريف الجرجاني يمثل نفس وجهة النظر حيث يرى أن الاعتماد على الدليل العقلي في هذه المسألة غير مجد، بل هو متمذر وأن من الأفضل الاعتماد على الأدلة

(١) الباقلائي: الانصاف: ص ١٨٨، والأشعري: اللمع: ص ٦٧-٦٨.

(٢) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام: ص ٣٦٩.

السمعية والتمسك بظواهر النصوص، فيقول: «... إن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي^(١) من التمسك بالظواهر النقلية»^(٢).

كما انتقد أيضا بعض الفلاسفة حجج الأشاعرة كابن رشد الذي وصفها بأنها مغالطات سوفسطائية، فإنه يرى أن الأشعرية لما قالوا بنفي الجسمية وفي الوقت نفسه قالوا بجواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، صعب عليهم الجمع بين هذين الاعتقادين فلجأوا إلى هذه الحجج السوفسطائية المتوهمة، بمعنى أنها توهم بأنها تبدو صحيحة في حين أنها في الحقيقة على العكس من ذلك.

والحجج مختلفة متنوعة فمنها ماهو في غاية اليقين، ومنها ماهو دون اليقين، ومنها حجج مرائية وهي التي توهم بأنها يقينية وهي كاذبة، وقد أخذ الأشعرية بهذه الحجج المرائية التي توهم باليقين^(٣).

إن نقد ابن رشد السابق يبدو عنيفا وشديدا، فالحقيقة أن الأشعرية وإن جاءت بعض أدلتهم العقلية ضعيفة وليست برهانية إلا أننا لا نرى أنهم اعتمدوا على أسلوب السفسطة - كما يرى ابن رشد - لأنهم كانوا في كثير من الأحيان يلجأون لتعزيز رأيهم في إثبات

(١) الماتريدي: هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، أصله من ماتريد وهي محلة بسمرقند لم تتوفر المصادر الكافية عن سنة ميلاده، بل حددت الفترة التي عاش فيها وهي: النصف الأخير من القرن الثالث، والنصف الأول من القرن الرابع، أما وفاته فكانت في سنة ٢٢٢هـ. كما ذكر صاحب كشف الظنون: (انظر: كشف الظنون: ج ٢، ص ٤٠٦، ط استانبول).

لقد كان الماتريدي ممن ساعدوا على إحياء التيار الفكري لأهل السنة والجماعة بالاعتماد على العقل، لذا كانت السمة الغالبة على مذهبه هي التوسط بين العقل والنقل. وكان يرى أن التوقف عند كل منهما على حده يؤدي إلى الخطأ ويبعد عن الصواب، فاعتماده على العقل لم يكن إلا على أساس الاسترشاد بالنصوص، الواردة بالشرع، فالنظر العقلي أو حكم العقل إنما نأخذ به إذا لم يكن هناك تعارضا بينه وبين النص، أما إذا تعارضا فيجب الأخذ بحكم الشرع والخضوع له.

وأما مذهب الماتريدي في الرؤية فإنه لا يخرج عن هذا الأساس، فهو يرى إثبات الرؤية ويقرر أن الله تعالى يرى يوم القيامة، وأن هذه الرؤية من أحوال يوم القيامة، يختص علم الله بكيفيتها وأحوالها. فلا نعلم عنها إلا العبارات المثبتة لها من غير كيف، ومن حاول معرفة كيفيتها سلبا وإيجابا فقد تعدى حده وطلب ما ليس له به علم. فمنهجه إذن في إثبات الرؤية إنما يقوم أساسا على الدلائل السمعية، فقد قدم العديد من الآيات والأخبار التي تثبت الرؤية. انظر هذه الأدلة:

الماتريدي: التوحيد: ص ٨٠-٨٥.

وتأويلات أهل السنة: في تفسيره للآيات التي تتعلق بالرؤية والتي من خلال تفسيرها يتضح مذهبه في الرؤية.

ج ١، ص ٦٧٦ وما بعدها. ج ٢: ص ١١٤، ١٢٠، ١٧٣. ج ٣: ص ٢٤١-٢٤٢.

(٢) الشريف الجرجاني: شرح المواقيف: ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٣) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة: ص ٩١.

الرؤية إلى التعويل على الأدلة السمعية، والتزام نصوص الكتاب والسنة، وكانوا في أغلب الأحيان يفضلون هذه الأدلة السمعية، ويميلون للأخذ بها ظاهريا حتى يتجنبوا الخوض في تأويلها مما قد يؤدي إلى صرفها عن مرادها، فالأدلة السمعية بالنسبة لهم هي الأدلة القاطعة والحاسمة. وأما الأدلة العقلية التي جاؤا بها إنما كانوا يستهدفون بها معارضة حجج المعتزلة العقلية ومناهضتها، لا لأنهم يفضلونها على الأدلة السمعية أو يقدمونها عليها، ومن هنا لم ترق أدلتهم إلى مستوى الأدلة العقلية البرهانية القاطعة والحاسمة.

المبحث الثالث

القاضي عبد الجبار ومسألة الرؤية

لقد أوضح القاضي عبد الجبار - كما سبق - عند بحثه للصفات الالهية، الصفات الالهية التي تجب لذاته تعالى، والصفات التي يجب نفيها عنه تعالى، وذلك كنفي الحاجة، والثاني، والجسمية، فان القاضي عبد الجبار، لما نفي عن الله تعالى شبه الأجسام والأعراض، وما يختص كلا منهما من الأحكام، اتبعه بنفي الرؤية لأن القول باثباتها يدخل في باب التشبيه لأن من قال بها أدخل حكم الأجسام والأعراض على الله - تعالى - فلما كانت الأجسام والأعراض مرئية لاختصاصها بهذا الحكم، فكذلك الله تعالى. فاثبات الرؤية إذن يقترب بالتشبيه والتجسيم، ولذا فان القاضي يحرص على نفي الجسمية عن الله تعالى أولا ثم يتبعه بنفي الرؤية، وهو يؤكد ذلك فيقول:

«إنما نتكلم في نفي الرؤية بعد إقامة الدلالة على أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض»^(١). فلما تقرر ذلك، وثبت أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض فانه بناء على ذلك يتقرر أن الله تعالى ليس مرثيا. ومن هنا فقد اهتم القاضي عبد الجبار بدراسة «مسألة الرؤية» وأوسعها بحثا وتفصيلا، فقد تناولها في معظم ما كتبه «كشرح الأصول الخمسة» الذي ضمن فيه رأيه القاطع في نفي الرؤية، وبين اختلاف الناس حول هذه المسألة ثم عرض الأدلة السمعية والعقلية التي استدل بها على نفي الرؤية، كما طرح رده على الآراء المخالفة معتبرا أدلتها شبيها يجب الرد عليها ثم الحكم ببطلانها، وكالمحيط بالتكليف «و» المختصر في أصول الدين».... وأفرد جزءا خاصا من المقني وهو الجزء الرابع وعنوانه «رؤية الباري» فصل فيه هذه المسألة من مختلف جوانبها، وبحث في معظم ما يمكن أن يمت إليها بصلة، فقد بحث في: ما يصح إدراكه ورؤيته ومالا يصح، وفي أن المدرك لا يصح أن يدرك شيئا أو يراه إلا بحاسة، وأن الرائي لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه ويقع على المرئي، وأن الرائي

(١) القاضي: المقني: ج٤، ص ١٤٠.

إنما يرى بالصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات، والمرئي إنما يرى متى كان حاصلًا على الصفة التي لكونه عليها يرى مع ارتفاع الموانع المعقولة.

وبوجه عام فإن القاضي عبد الجبار، في مبحثه الخاص بالرؤية إنما كان يستهدف إصابة غرضه الأساسي الذي يتسق مع قوله بالتوحيد والتنزيه وهو نفي رؤية الله تعالى نفيًا مطلقًا.

ويمكن حصر المسائل التي تعرض لها القاضي عبد الجبار في مسألة الرؤية فيما يأتي:

١ - العناصر التي تتألف منها الرؤية والشروط التي تقتضيها وهي:

أ - الرائي:

والشروط التي تتعلق به كسلامة الحاسة، وككونه حاصلًا على الصفة التي لكونه عليها يرى.

ب - المرئي:

والشروط التي تتعلق به ككون الشيء جازئ الرؤية بتوجه الحاسة إليه وأن يكون في مقابلة الرائي، وأن لا يكون في غاية الصغر فإن الصغير جدًا لا تمكن رؤيته، وأن لا يكون في غاية اللطافة، بل يجب أن يكون على درجة من الكثافة تمكن من رؤيته وأن يكون في بعد مناسب أي أن لا يكون في غاية البعد، وهذا مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها، وأن لا يكون قريبًا جدًا، إذ أن المرئي إذا اقترب جدًا من سطح البصر بطلت رؤيته.

ج - الشعاع الذي يصل بينهما:

د - عدم وجود موانع تحيل الرؤية وتحجبها وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار: بارتفاع الموانع.

٢ - بعد أن بحث الشروط التي بموجبها تكون الرؤية صحيحة قرر: أن الله تعالى لا يدرك ولا يرى بالأبصار، وليس ذلك إلا لاستحالة رؤيته تعالى.

٣ - أورد القاضي بعد ذلك أدلته السمعية والعقلية التي تنفي رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة.

٤ - لقد ذكر الأدلة السمعية والعقلية التي أوردها المخالفون واعتبرها شبيهًا حاول تفنيدها وابطالها.

وسنعرض فيما يأتي لكل قضية من القضايا السابقة حسبما طرحها القاضي عبد الجبار.

أولاً: العناصر التي تتألف منها الرؤية والشروط التي تقتضيها:

١- الرائي:

يرى القاضي أن الرائي متى حصل على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئي، مع حصول المرئي على الصفة التي لكونه عليها يراه الرائي وارتفاع الموانع المعقولة لا بد وأن يرى المرئيات.

ثم إنه قرر أن الرائي لا يصح أن يدرك شيئاً أو يراه إلا بحاسة هي «العين» إذ يستحيل كونه رائياً إلا بحاسة، كما يستحيل كونه عالماً إلا بعلم، وكون المحل متحركاً إلا بحركة^(١).

فالواحد منا يحتاج في كونه رائياً إلى حاسة البصر ومتى فقدت هذه الحاسة أو فسدت انعدمت رؤية المرئيات، وهذا يؤكد احتياج الرائي للحاسة لأنه لو لم يكن محتاجاً إليها لكان فسادها لا يخل بكونه مدركاً للمرئيات، كما يؤكد أيضاً الاحتياج لهذه الحاسة أن الواحد منا إنما يفزع في رؤية المرئيات إلى عينه كفزعه في الكلام إلى لسانه وفي المشي إلى أرجله فلو صح أن يقال إنه يصح أن يرى لا بحاسة، لصح أن يقال: إنه يفعل الكلام والكتابة والمشى بلا آلة^(٢)، ومعلوم مافي هذا القول من الفساد. فوجود الحاسة ضرورة لا بد منها لحدوث الرؤية، ولكن لا يصح القول بأن الله تعالى يرى بالحواس ومن هنا فقد أبطل القاضي القول بوجود أي نوع من أنواع الحواس يرى بها الله تعالى، وتصدى للقائلين بوجود حاسة سادسة يرى بها الله تعالى قائلاً: «ونحن نبين من بعد إبطال القول بأننا نرى بحاسة سادسة ما يستحيل أن نراه بهذه الحواس، فقد صح بهذه الجملة أن الواحد منا يستحيل أن نراه بهذه الحواس، فقد صح بهذه الجملة أن الواحد منا يستحيل أن ندركه نحن بألة وحاسة يصح من القديم تعالى إدراكه لذاته وإن استحال عليه الحواس، كما أن كل جنس من الفعل وكل ضرب منه يصح منا فعله بأله يصح منه تعالى إيجاداً اختراعاً لكونه قادراً لنفسه»^(٣).

وعلى هذا فإنه يمكننا القول بأن الله تعالى «يرى الأشياء وأنه تعالى عن جواز الحواس

(١) القاضي عبد الجبار: المفني: ج ١، الرؤية: ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٨.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٨.

عليه، لأنه حي لذاته فكما استغنى عن كونه حيا عن الحياة ومحلها فكذلك يستغنى عن التوصل بمحل الحياة إلى إدراك المرثيات. وليس كذلك حال الواحد منا لأنه حي بحياة تحل في بعضه، فيحتاج في إدراك المدركات على استعمال محل الحياة في إدراكها فيصير آلة له ويختلف حالها بحسب ماهي آلة فيه من إدراك المدركات كما نقوله في حاجته إلى الآلات في بعض الأفعال من حيث كان قادرا بقدرة وإن استغنى جل وعز عنها في الأفعال لكونه قادرا لنفسه»^(١).

٢ - المرئي:

إن المرئي إذا حصل على الصفة التي لكونه عليها يراه الرائي، وإن الرائي إذا كان حاصلًا على الصفة التي لكونه عليها يراه مع ارتفاع الموانع المعقولة، لا بد وأن يكون المرئي مرئيًا للرائي، وعليه فإن المرئي إنما يوصف بذلك لأنه حاصل على الصفة التي لكونه عليها يراه الرائي.

ويرى القاضي عبد الجبار أن الجواهر والألوان مرثيان، والرؤية هنا إنما تتعلق بها على ما يختصان به في جنسهما، للاختصاصهما بالوجود، إذ لو كنا ندركهما لوجودهما لم نفصل بين المختلف من الألوان ولاصح التوصل بالادراك إلى تماثل المتماثل، واختلاف المختلف منها وفي ذلك دلالة على أننا ندركها لما هي عليه في نفسها، ولذلك يحصل لنا عند الادراك العلم بما عليه الجوهر من التحيز، والألوان من الهيئة المخصوصة ويكون العلم بذلك أجلى من العلم بسائر أحواله.

وإنما نعلم وجود الجوهر والألوان عند العلم بما هما عليه من الصفة التي يتناولها الادراك، لأن الادراك لا يتعلق بهما لوجودهما، لأنه لو تعلق بهما لاختصاصهما بالوجود لوجب أن نرى كل ما شاركهما في الوجود، ويدل على ذلك أننا رأينا الجوهر من حيث كان جوهرًا، والسواد من حيث كان سوادًا، رأينا ما شاركها في هذه الصفة؛ لأن من حق الادراك أن يشيع في كل ما يختص بالصفة التي يتناولها الادراك، فكان يجب أن ندرك الأشياء كلها بالحاسة الواحدة لاشتراكهما أجمع في الوجود^(٢).

ثم أن القاضي عبد الجبار يذكر أن البعض - مشيرًا بذلك إلى الأشاعرة - اعتمدوا في إثبات رؤية الله تعالى على وجود المرئي فقد فقالوا: أن كل موجود يرى والله تعالى موجود فالله تعالى يرى، فقد ذهبوا إلى أن كل موجود يصح أن نراه وأن صحة الرؤية موقوفة على

(١) المرجع السابق: ص ٢٦.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني: ج ٤، الرؤية: ص ٨٤.

وجود المرئي فقط، وزعموا أن سائر مالا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه لأن الله تعالى لم يخلق في عيينا رؤيته أو خلق آفة مانعة من رؤيته ولو تغير حالها لصح أن نرى جميعها، وهو موصوف بالقدرة على أن يرينا جميعه، وزعموا أن المرئي لو رئي لمعنى فيه لاستحال رؤية الأعراض ولو رئي لنفسه لوجب أن تتجانس الأشياء بوقوع الرؤية عليها، ولوجب أن نقضى على الجنس الواحد أنه لا يصح أن يرى سوى سواء، فثبت أنه إنما يرى لوجوده، ولأنه نفس وعين، فتجب صحة الرؤية في كل موجود، ومما تعلقوا به في إثبات أقوالهم هذه وتأبيدها، هو: أن الجوهر واللون يستحيل أن نراهما إذا عدما ويصح أن نراهما عند الوجود، وإن كانا في حال عدمهما على ما يختصان به لنفسهما، فثبت أن الذي صحح رؤيتهما هو الوجود دون ماهما عليه في النفس فيجب صحة رؤية كل موجود^(١).

وإزاء هذه الآراء والأقوال يعرض القاضي عبد الجبار موقفه النقدي فيؤكد على أن ما ذكره - أي القاضي عبد الجبار - من أن ما يصح أن يراه الرائي، يجب أن يراه، وأن الرائي لا يصح كونه رائيا لمعنى يبطله، وأن الرائي يرى الجوهر واللون لما يختصان به لا لوجودهما. ثم هو يدل على صحة رأيه بقوله: «إذا علمنا أننا نرى السواد في المحل دون الطعم، ولا مانع يمنع من رؤية الطعم، لكون محلها واحدا أو لوجودهما على أمر واحد، فيجب أن نقضى بأننا إنما لا نرى الطعم لأنه في ذاته لا يصح أن يرى لأنه لا يمكن أن يقال: لا نراه لما منع لعلمنا بارتفاع كل مانع معقول»^(٢).

وعلى هذا فإن القاضي عبد الجبار يقرر: أن المقتضى لصحة رؤية المرئي هو ما يختص به في نفسه دون الوجود.

ثم أنه يعرض للسبب الذي حدا بالأشاعرة إلى القول بأن كل موجود يصح أن يرى، هو: أنهم كانوا يريدون التوصل إلى القول بأن الله تعالى لما كان موجودا فإنه لا بد وأن يرى.

ويعترض عليهم في اعتمادهم على الوجود في إثبات الرؤية، لأنه يرى أن ذلك إنما يؤدي إلى حدوث المرئي، لأن المرئي قبل حدوثه يستحيل أن يرى فلا تصح الرؤية إلا عند حدوثه، ولما كان الحدوث مستحيلا على الله تعالى فإنه يستحيل رؤيته أيضا.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني: ج ٤، الرؤية: ص ٨٥.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ويمكن إجمال ما سبق في القول: بأن الإدراك يتعلق بالشيء على ما يختص به من الصفات لما هو عليه في ذاته^(١).

٣- الشعاع المتصل بين الرائي والمرئي:

يرى القاضي عبد الجبار أن الشعاع هو أحد شروط الرؤية ولا يمكن أن تتم بدونها ولذا فهو عندما يعرف الشعاع فإنه يقول: «الشعاع جسم لطيف منير لا يصح مع ارتفاع الموانع أن لا يتصل بالمرئيات ولا ينفصل من عينه»^(٢).

فهو يرى إذن أن الرائي منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه على وجه مخصوص وقد استدل على ذلك بما يأتي:

١- «أن الواحد منا يرى وجهه في الجسم الصقيل الذي يرد الشعاع ولا يراه فيما لا يرد ذلك، ولو خرج الصقيل عن كونه صقيلا فيه لما لم يرد الشعاع وذلك كالمرايا الساكنة. ومعلوم أن المرآة تصير آلة للرائي في رؤية وجهه تصير بمنزلة عينه في رؤية سائر ما يراه من المرئيات. فإذا لم يصح أن يرى بها وجهه إلا إذا انفصل منها شعاع إلى وجهه، فكذلك لا يصح أن يرى بعينه سائر المرئيات إلا إذا انفصل الشعاع من عينه. ولهذا العلة لم ير وجهه في الأجسام الصقيلة لما لم ينفصل منها الشعاع إلى وجهه، فلو لم ينفصل عن عينه الشعاع لم ير شيئا من المرئيات، كما لا يرى وجهه فيما يتصل الشعاع منه»^(٣).

٢- كما استدل أيضا على أن الرائي منا لا يرى بالعين إلا إذا انفصل الشعاع منها بأن: «الرائي يرى وجهه بحسب ما ينفصل الشعاع منه، فمتى نظر في مرآة صغيرة رأى وجهه صغيرا، وإن كانت كبيرة رآه كبيرا. وإن نظر في عرض السيف رأى وجهه عريضا، وإن نظر في طوله رآه طويلا، فقد صح أنه إنما يرى وجهه بالشعاع المنفصل من الجسم الصقيل، ولذلك يراه بحسب انفصاله منه فيجب أن لا يرى المرئيات بعينه إلا على هذا الوجه»^(٤).

٣- وكان مما استدل به أيضا، ما ذكره أبو هاشم: «من أن الواحد منا يرى قفاه بمرآتين إذا قابلت المرآة المحاذية لعينه المرآة المحاذية لقفاه، فيتردد الشعاع بينهما ويتصل بالقفاه

(١) المرجع السابق: ص ٨٨.

(٢) المرجع السابق: ص ٥٨.

(٣) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٥٩.

(٤) المرجع السابق: ص ٦٠.

فيراه، ولذلك يرى ما وراء الزجاج لتردد الشعاع فيه، ولذلك يرى ضوء الشمس ينفذ في الجامة^(١) كنفوذه في الكوه، وإن كان نفوذه في الجامة أضعف وإنما كان كذلك لأن الشعاع يتردد في صفائحه من حيث كان الخلل فيه على انعدام، وباطنه في الصقالة كظاهرة، ولذلك يرى الرائي ما وراء الكأس التي فيها الشراب لأن فيها خللا على انعدام وهو صقيل الداخل فيتردد الشعاع على منهاج ما ذكرناه في الزجاج. وقد قال أبو هاشم في الشراب نفسه أن الرائي إنما رآه كله لأن فيه ضوءا ورقة فيجري مجرى الأجسام الصقيلة. ويجوز أن يجاوز أجزاء الشعاع فيراه لأجل ذلك^(٢).

٤ - ومن قوى ما اعتمد عليه القاضي عبد الجبار في إيضاح أن الرائي لا يرى بالعين إلا إذا انفصل الشعاع منها: ما ذكره أيضا شيخه أبو هاشم: من أن الرائي منا إذا كسر طرف إحدى عينيه حتى يتعرج شعاعها، ولا ينفذ في الخط الذي ينفذ فيه شعاع عينه الأخرى فإنه يرى القمر قمرين، فلو لم ينفصل من بصره شعاع يرى لأجله، لم يجب ذلك فيه، وإنما يبعد في رأي العين أحد القمرين من الآخر، ويتفاوت الحال فيهما من البعد والقرب بحسب انعراج الشعاع، وذلك مما يتبينه كل أحد من نفسه^(٣).

٤ - عدم وجود موانع تحيل الرؤية وتحجبها:

يعتبر ارتفاع الموانع المعقولة هو أحد شروط صحة الرؤية، فالرؤية الصحيحة إنما تتم إذا كان الرائي حاصلا على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات. والمرئي إذا كان حاصلا على الصفة التي لكونه عليها يرى، هذا مع ارتفاع الموانع المعقولة، فالموانع المعقولة إذا وجدت فإنها تحيل رؤية الرائي للمرئي وتجعلها متعذرة، فهي التي يصح القول بأن الرائي لا يرى المرئيات لأجلها وهي: القرب المفرط - والبعد المفرط - الحجاب - اللطافة - الرقة - أن يكون المرئي في غير جهة الرائي.

فإذا وجدت هذه الموانع تعذرت الرؤية، وأما إذا ارتفعت أمكنت الرؤية وهذا بالنسبة لما لا نراه لما نراه لولا أنه لصح أن نراه، ويشير القاضي عبد الجبار إلى أن هذه الموانع المعقولة لا تجوز على الله تعالى لأنه تعالى في ذاته لا يرى، إذ أنه تعالى لو كان مرئيا لكان مع صحة حواسنا وارتفاع الموانع المعقولة لا بد وأن نراه، وإنما لا نراه إما لبعد مفرط أو قرب مفرط أو لحجاب بيننا وبينه أو للطافة أو صغر وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى لأنه من صفات الأجسام.

(١) الجامة: إناء من فضة، ويجمع على «جامات».

(٢) القاضي: المقني: ج ٤، ص ٦٠.

مما سبق يتبين لنا أن القاضي عبد الجبار، إذا كان قد بحث في موضوعات تتعلق بالأبصار، وكيفية الرؤية، وشروطها، والشعاع وانعكاسه على الأجسام الصقيلة...، وإذا كان في بحثه هذا لم ينهج المنهج العلمي السليم ولم يتوصل فيها إلى الطرق العلمية الصحيحة، لأنه اعتمد في تفسير الأبصار، وحدث الرؤية على النظرية اليونانية القديمة التي تفسر حدوث الأبصار^(١) بخروج شعاع من البصر إلى المبصر، وبه يدرك البصر صورة المبصر، وأن هذا الشعاع يمتد على سموت خطوط مستقيمة المبصرات، فشكل جملة شكل مخروط رأسه مركز البصر، وقاعدته سطح المبصر^(٢) وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار: بأن الرؤية لا تتم إلا بانفصال الشعاع من عين الرائي ويقع على المرئي، فانه من خلال ذلك كله إنما يستهدف فكرته الأساسية في «الرؤية» وهي: نفي رؤية الله تعالى نفيًا مطلقًا.

ثانياً: إن الله تعالى لا يدرك ولا يرى بالأبصار:

إن المبدأ العام الذي اعتمده القاضي عبد الجبار في قوله في الرؤية هو: أن الله تعالى لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهذا مادعاه إلى البحث في بعض المسائل الطبيعية كالبحث في كيفية الأبصار وحدثه، وفي الشعاع وانعكاساته، والشروط اللازمة له

(١) تضاربت الآراء وتشعبت المذاهب إزاء تفسير كيفية رؤية المبصر، إذ لم تكن الفكرة الأولية البسيطة الفائلة بأن الضوء هو العامل أو المؤثر الخارجي الذي يحدث عنه إحساس البصر، مقررمة معتمدة.

وقد قال ابن الهيثم: إن أهل النظر انعموا بالبحث في كيفية إحساس البصر، وأعملوا فيه أفكارهم وبنذوا فيه اجتهادهم.. قرأوا حقيقة الأبصار مختلفة ومذاهبهم في هيئة الاحساس غير متفقة.. والبحث في هذا المعنى مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته مركبة من العلوم الطبيعية لأن الأبصار أحد الحواس، والحواس من الأمور الطبيعية، ومن العلوم التعليمية لأن البصر يدرك الكل والوضع والعظم والحركة والسكون، وله مع ذلك في نفسي الاحساس، تخصيص بالسموت المستقيمة، والبحث في هذه المعاني إنما يكون بالعلوم التعليمية فيكون البحث عن هذا مركباً من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية.

... وقد بحث المحققون للعلوم الطبيعية عن حقيقة هذا المعنى بحسب صناعاتهم واجتهدوا فيه... واستقرت آراء المحصلين منهم على أن الإبصار إنما يكون من صورة ترد من المبصر إلى البصر منها يدرك البصر صورة المبصر، فأما أصحاب التعاليم فإنهم عنوا بهذا العلم أكثر عناية من غيرهم واستقصوا البحث عنه... وهم متفقون بالجملة على أن الأبصار إنما يكون بشعاع يخرج من البصر إلى المبصر وبه يدرك البصر صورة المبصر فشكل جملة مخروط رأسه مركز البصر وقاعدته سطح المبصر، وكانهم بهذا ينكرون فكرة وجود الضوء كمؤثر خارجي يحدث عنه إحساس البصر.

وبالنسبة للفلاسفة المسلمين فإنهم قاطبة، وفقوا موقفاً غامضاً، فلاحهم يقولون بأن إحساس البصر، يكون بشيء له وجود عيني يخرج من المبصر وينفذ في الجسم المشف إلى البصر، ولا هم ينكرون، أنه بورود شيء من المبصر إلى البصر.

انظر: د، مصطفى بك نظيف: الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه: ج ١، ص ٧٦. وكمال الدين أبي الحسن الفارسي: تقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر: ص ١٢-١٣.

(٢) كمال الدين أبي الحسن الفارسي: تقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر: ج ١، ص ١٣.

حتى يمكن من الرؤية، وفي درجة شفافية الأجسام أو كثافتها، ليتوصل من ذلك كله إلى القول بأن الرؤية التي تحصل إنما هي رؤية حسية، لا تتم إلا عن طريق حاسة هي العين، ولا تتعلق إلا بما هو محسوس، فلما كان الأمر هكذا، فإن الرؤية بهذا المعنى يجب أن تنتمي عن الله تعالى، بل وتستحيل عليه استحالة تامة. إذ لا يجوز أن يرى بحال من الأحوال، أو على وجه من الوجوه، والدليل على ذلك: أن المرئي لا يجوز أن يختص بصحة رؤيته بعض الرائيين دون غيره، إذ أن الحي متى حصل بالصفة التي معها يصح أن يرى المرئي، فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره، ولا يجوز أن يقع في المرئيات اختصاص^(١). وعلى هذا الأساس، فإن الله تعالى لما كان لا يراه البعض فهو أيضا غير مرئي من الجميع.

ودليل آخر على أن الله تعالى لا يرى هو: أنه تعالى لو كان مرئيا لرأيناه الآن، والذي يدل على أنا لا نراه الآن هو: أنا لو رأيناه لوجب أن نعمله لأن من حق ما نراه إذا ارتفع اللبس أن نعلمه على ما هو به، ولذلك نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها كالألوان والجواهر، وكذلك سائر المدركات، وإنما لا يعلم الواحد منا ما يراه لشبهة تعرض. ومن الواضح تماما، أن الشبه المعقولة التي من أجلها لا نعلم ما نراه لا تصح في الله تعالى، لأن ذلك إنما يصح فيما يلتبس بغيره لتعلقه به بالحلول أو المجاورة أو لكونه نظيرا لغيره، أو لتخيل بعض ذلك فيه، ومن الواضح استحالة ذلك على الله تعالى فلو كان مرئيا لنا الآن لعلمناه لا محالة، ثم أن الله تعالى لما كنا لا نعرفه الآن ولا نعمله لأنه ليس لدينا العلم الضروري بمعرفته، ولأنه - تعالى - لا يعرف إلا بالاستدلال، ولما كان قد وجد على هذا الأساس من المكلفين من يعتقد نفيه تعالى ومنهم من يعتقد به بما ليس فيه، فإن في هذا دليلا كافيا على أنه تعالى ليس بمرئي لنا الآن^(٢).

ولما كان قد تحقق بما سبق أن الله تعالى لا يرى بحال من الأحوال، ولا يدرك على وجه من الوجوه، ولا تجوز رؤيته الآن، فإنه من الضروري العمل على إبطال قول من يرى أن الله تعالى يرى بحاسة سادسة، فالله تعالى لا يدرك بالأبصار، ولا ينال بالحواس، والدليل على ذلك:

إن الذي يعتقد وجود حاسة سادسة يرى بها الله تعالى لا يخلو:

أ - إما أن يقول: إن تلك الحاسة يرى بها المرئيات على ما يرى بالعين ويختص مع ذلك بأن يرى بها القديم تعالى.

(١) القاضي: المقني: ج ٤، الرؤية: ص ٨٩.

(٢) المرجع السابق: ٩٩.

ويبطل هذا القول من جهة: أن الحاسة التي يرى بها، قد علمنا أنها تختلف في بنيتها وسعتها وضيقها ولونها وصقالتها... إلى سائر الأوصاف التي تختص بها. وقد علمنا أنها وإن اختلفت هذا الاختلاف إلا أنها اشتركت في أنه لا يصح أن يرى ببعضها إلا ما يصح أن نرى بسائرها. وقد علم أن مخالفة تلك الحاسة لهذه الحاسة المعقولة ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض لأنه لا يمكن أن يقال إنها مخالفة لهذه الحاسة في الذات لأن الجواهر متعائلة^(١).

فلما كان هذا الاختلاف والافتراق لا تأثير له في صفات العين فيما نرى، فلما كانت مع اختلافها قد اشتركت في أنه لا يصح أن نرى بعضها غير ما نرى بسائرها، فيجب أن لا يصح أن نرى بتلك الحاسة القديم تعالى كما يستحيل أن نراه بهذه الحواس المعقولة. وبعبارة أخرى، يجب إذا لم يؤثر افتراق صفات حاسة العين فيما نرى بها، أن لا يصح أن نرى بالحاسة السادسة ما يستحيل أن نرى بها^(٢).

ب - أو يقول: إن الحاسة السادسة تختص بأن يدرك بها مدركات على خلاف طريقة الرؤية بالعين والادراك بسائر الحواس، وأنه يدرك بها القديم سبحانه. وهذا القول يمكن إبطاله بما أورده أبو هاشم إذ يقول: إذا وجدت حاسة سادسة يدرك بها القديم تعالى على خلاف الوجه الذي يدرك بهذه الحواس المدركات، فإنه كان يجب أن يجد الواحد منا النقص بفقد هذه الحاسة كما يجد الضرير النقص بفقد العين. وبما أننا لا نجد هذا النقص ولا نستشعره فإن هذا دلالة على بطلان ما يتعلق به القائلون بوجود حاسة سادسة يرى بها الله تعالى.

لما أكد القاضي عبد الجبار على أن الله تعالى لا يمكن أن يدرك أو يرى بحال من الأحوال، وأبطل القول بأنه لا يمكن إدراكه بحاسة سادسة ذهب بعد ذلك إلى إيضاح السبب الذي من أجله لا نرى الله تعالى مبينا أن مالا نراه ينقسم إلى:

١ - مالا نراه لما نراه لولا أنه لصح أن نراه.

٢ - ومالا نراه لأنه في ذاته لا يرى.

ومالا نراه لما نراه إنما ينطبق على المرئيات المحسوسة، والله تعالى لا تجوز عليه مثل هذه

(١) القاضي: المغني: ج٤، ص١٠٢.

(٢) القاضي: المغني: ج٤، ص١٠٢.

الموانع، ومن ثم فهو يرفض الفكرة القائلة بأن الله تعالى لا يرى بسبب ضعف البصر أو ضعف الشعاع، ويؤكد على أنهما ليسا السبب الحقيقي لعدم رؤيته تعالى ويدلل على رأيه قائلًا:

إن البصر عندما لا يدرك المرئي فإن ذلك إما أن يرجع إلى:

١ - قلة الشعاع وضيق الناظر الذي ينفصل منه الشعاع.

٢ - أو لضعف يرجع للمرئي لا إلى قلة شعاعه.

وهذا الضعف لا بد من كونه معقولًا: فإما أن يراد به أنه قد حصل بالصفة التي لكونه عليها يقل شعاعه، أو يراد أنه بالصفة التي لكونه عليها لا يمكنه تقليب عينه نحو جميع المرئيات، لأن فيها ما يحتاج لبصره إلى أن يعتدل بها فصل احتمال ليصح أن يرى ذلك المرئي بها.

وجميع ما ذكر لا يؤثر في روية المرئي إلا إذا كان على صفة مخصوصة لو لم يكن عليها لم تمتنع رؤيته، بدليل أن البعيد إنما تمتنع رؤيته للحاجة في رؤيته إلى قدر من الشعاع يزيد على قدر ما يرى به القريب، وألا يتفرق، ولم يحصل بحيث تكمل به الآلة، وهذا يفسر اختلاف حال الرائيين للبعيد فيراه بعضهم أسرع من رؤيته غيره، ويلحق بعضهم في رؤيته من احتمال الآلة وتحمل المشقة فيه مالا يلحق سائرهم. ولذلك لا يرى الضعيف البصر البعيد، وإذا قرب منه رآه ولا يرى اللطيف والرفيق، فاذا كثف رآه^(١).

وعلى هذا الأساس فإن القاضي عبد الجبار يرى أن القول بأن ضعف البصر أو ضعف الشعاع هما المانع الحقيقي من رؤية القديم تعالى، غير صحيح، لأنه إذا قلنا أنهما يؤثران في رؤيتنا لله تعالى لوجب أن يكون تعالى في حكم البعيد واللطيف والرفيق حتى يصح كون ذلك مؤثرا فيه، ولصح أن يزول المنع بقوة البصر وكثرة الشعاع على ما نقوله في الأجسام اللطيفة فتراه. ولذا فإنه من الصحيح القول بأن ضعف الشعاع والبصر لا يصح كونهما مانعين من رؤيته تعالى، ولما كان من غير الصحيح أن الشعاع مانعا من رؤيته تعالى فإنه لا يصح القول: بأن الشعاع لا يتصل به أو بمكانه لاستحالة كونه تعالى جسما أو عرضا فيجب أن يكون لهذه العلة لم نره. أي أن السبب في عدم رؤية الله تعالى هو: أن الواحد منا لا يرى إلا بالة ومن تمامها أن ينصل الشعاع منها ويتصل بالمرئي أو بمكانه. فمثل هذا

(١) القاضي: المغني: ج٢، ص ١٠٩-١١٠.

التفسير لا يرتضيه القاضي عبد الجبار لأنه يرى أن الله تعالى إنما لا يرى لا للأسباب السابقة إنما يصح أن تمنع الرائي منا لاختصاصه بأنه يرى بحاسه^(١). ولقد أورد القاضي لتأييد رأيه هذا استدلال أبي هاشم على أن الله تعالى لا يرى والذي يقول فيه: إن الله تعالى لا يرى، لأنه لو رؤي لوجب أن يرى على أخص أوصافه إذ الرؤية تتعلق بالمرئي على سائر أوصافه وقد اتضح أن هذا حال سائر الإدراكات وهو أنها تتعلق بالشيء على أخص أوصافه، ولو رأيناه: لوجب أن نراه قديما، عالما، قادرا، حيا، لأن هذه الصفات هي أخص أوصافه ولو رأيناه لوجب أن نرى كل ما شاركه في هذه الصفات وفي استحالة ذلك دلالة على أنه تعالى لا يصح أن يرى^(٢).

وسيتضح لنا المزيد من الأدلة التي أوردها للدلالة على هذا الموضوع من خلال عرضنا لأدلته السمعية والعقلية، وذلك فيما يلي:

ثالثا: الأدلة السمعية والعقلية التي أوردها القاضي عبد الجبار في نفي الرؤية:

١ - الأدلة السمعية:

أوضح القاضي عبد الجبار أهمية الأدلة السمعية في الاستدلال على أن الله تعالى لا يرى، وأنها لا تقل أهمية عن الاستدلال بالأدلة العقلية، فالسمع كالعقل في أنه يصح أن نعلم به أن الله تعالى لا يرى. حيث الاستدلال بالسمع إنما يصح، إذا ما عرفنا أن الله تعالى حكيم لا يختار فعل القبيح، فمتى أمكن معرفة ذلك صح أن نعلم بخبره سائر ما يخبر به لأننا نعلم كونه صادقا في خبره، وأنه لا يجوز أن يختار فعل الكذب على وجه من الوجوه، ولذلك صح أن نعرف السمعيات كلها بخبره أو ما يجري خبره من الأمر والنهي من حيث صح قبل العلم بها العلم بأنه تعالى لا يختار فعل القبيح من الكذب وغيره.

فصحة معرفة الشيء من جهة السمع إذن، موقوف على العلم بأنه على صفة معها لا يختار فعل القبيح، فمن لم يعرف ذلك، بمعنى أن من لم يعرف ما يختص به القديم تعالى من كونه قادرا عالما حيا، غير مشبه للأجسام غير محتاج لا يمكنه أن يعرف صحة السمع.

ففي مسألة الرؤية، كما يصح الاستدلال بالعقل، فإنه يصح أيضا الاستدلال بالسمع على أن الله تعالى لا يرى، لأن صحة السمع لا تتوقف على تحقيق نفي الرؤية عن الله تعالى، بل تتوقف على معرفة الله تعالى صانعا حكيمًا إذ يمكن معرفته تعالى صانعا حكيمًا وإن لم

(١) القاضي: المغني: ج ٤، ص ١٢٦.

(٢) القاضي: المغني: ج ٤، ص ١٧٢.

يخطر في ذهننا أنه يرى أو لا يرى، ومع ذلك يصح السمع. ومن أجل ذلك لم يذهب القاضي عبد الجبار ومعه أكثر المعتزلة إلى تكفير من قال يرى بدون تشبيهه لأن الجهل بهذا الأمر ليس يقتضى جهلا بذاته ولا بشئ من صفاته (١).

وأما الأدلة السمعية التي اعتمد عليها القاضي عبد الجبار في بيان أن الله تعالى لا يرى بالأبصار، ما يأتي :-

قول الله عز وجل «لاتدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» (٢). اعتبر القاضي عبد الجبار - والمعتزلة بوجه عام - هذه الآية من الآيات المحكمة التي تدل دلالة قاطعة على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار، ولكي يؤكد ذلك أخذ في تفسير معنى «الإدراك» الوارد في الآية مبينا أنه إذا اقترن بالبصر فإنه لا يعنى ولا يحتمل إلا الرؤية، لأنه ليس للرائي بكونه رائيا حالة زائدة على كونه مدركا لأنه لو كان أمرا زائدا عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول، والمعلوم خلافه.

أما إذا أطلق «الأدراك» فإنه يحتمل معان كثيرة حيث يمكن أن يستعمل بمعنى اللحوق، فيقال : أدرك الغلام إذا بلغ الحلم، وأدركت الثمرة، إذا نضجت وأينعت وأدرك فلان فلانا إذا لحقه، وقال سبحانه : «حتى إذا أدركه الفرق» (٣) يعنى لحقه الفرق، كما قال تعالى : «قال أصحاب موسى إنا لمدركون» (٤) يعنى للحوقون وقد يقال عند الإطلاق أدركت الحرارة والبرودة، وأدركت الصوت، وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر، أما إذا اقترن بالبصر، زالت عنه جميع الاحتمالات واختص بالدلالة على فائدة واحدة وهي الرؤية بالبصر.

وأهم الدلائل التي استند إليها القاضي في تدعيم قوله بأن الإدراك بالبصر، والرؤية بالبصر يفيدان فائدة واحدة ويشير أن إلى معنى واحد هو : الاستعمال اللغوي، فاللغويون لا يفصلون بينهما في الاستعمال على وجه، فكل شئ يوصف الانسان بأنه أدركه ببصره، وما امتنع استعمال أحدهما فيه على الحقيقة لا يستعمل الآخر فيه. ذلك أن من علامات اتفاق اللفظين في الفائدة أن يثبتا في الاستعمال معا ويزولا معا حتى لو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام.

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٢٣ ، والمغنى : ج ٤ : ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) سورة الأنعام : آية : ١٠٣ .

(٣) سورة يونس : آية : ٩٠ .

(٤) سورة الشعراء : آية : ٦١ .

ولهذا استشهد شيوخ المعتزلة بقول أهل اللغة. أدركت ببصرى شخصا، ورأيت ببصرى شخصا، وأحسست ببصرى شخصا، ويقول القاضي عبدالجبار أن أهل اللغة لم يفرقوا في الاستعمال بين جميع ذلك. وفي هذا دليل على تساوى فوائدها، ثم أن القاضي عبدالجبار يحاول أن يرد اعتراضا قد يرد عليه يتعلق بالألفاظ السابقة، إذ أنه في حين يتشهد بعدم فصل اللغويين بين هذه الألفاظ كدليل على تساويها في الفائدة، يعلن هو في الوقت نفسه عن استحالة أن يقال في الله تعالى أن يحس، وفي هذا دليل على الفصل بين الألفاظ وعدم تساويها في الفائدة، وعليه فهم يبطلون استشهادة هذا، فيرد القاضي على هذا الاعتراض قائلا: إن قولنا «يحس» يفيد مثل فائدة قولنا يدرك ببصره لأنه يفيد الإدراك بالحاسة، فلذلك لم نستعمله في الله جل وعز لأنه ليس ممن يرى بالحواس، وذلك لا يمنع من تسوية فوائدها إذا استعملت في الواحد منا (١).

فالقاضي عبدالجبار إذن، يؤكد على أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية. ومن هنا فإنه يحاول أن يبطل أقوال الأشعرية المتعلقة بهذه المسألة، فمن ثم يسترسل في عرض عدة افتراضات قد ترد عليه منهم تمثل اعتراضاتهم وتدور حول تفسير معنى الإدراك في الآية السابقة والتي تؤكد - في رأيهم - أن الإدراك ليس معنى الرؤية بالبصر، وأن النفس الوارد فيها لا يعنى نفس الرؤية، وبعد أن يعرضها، يقوم بايضاح رأيه من خلال نقضه لهذه الاعتراضات، وفيما يلي عرض لهذه الاعتراضات ورد القاضي عليها :-

اعتراض :

إن الإدراك بالبصر هو رؤية البصر على وجه مخصوص، وهو أن يرى الشيء من جميع جهاته، فيصير الرائي محيطا به، ويصير البصر محيطا به، فلا يجب في كل ما لا يدرك بالبصر لاستحالة الجهات عليه أن لا يرى بالبصر فجوزوا - وهم بهذا يوجهون قولهم للمعتزلة - كون الآية دالة على أنه تعالى لا يدرك بالأبصار وإن كان يرى في الحقيقة.

الرد عليه :

يرد القاضي على هذا الاعتراض قائلا: إن الأمر لو كان على ما زعمتموه لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك ببصره هذه الأجسام الحاضرة لنا، لأنه لا يراها في وقت واحد، من جميع الوجوه ولوجب أن لا يوصف في الحقيقة بأنه قد أدرك اللون ببصره لأنه لا جهات له يرى عليها، فإذا بطل ذلك، وعلم أنه لا شئ يوصف الواحد من بأنه يراه ببصره إلا ويوصف بأنه يدركه ببصره على اختلاف أحواله فقد بطل ما تساءل به المخالفون (٢).

(١) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ١٤٥ ، وشرح الأصول الخمسة : ص ٣٣٣ - ص ٣٣٥ .

(١) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ١٤٧ .

اعتراض :

إذا قالوا : إنه سبحانه إنما نفى أن يحاط به بالبصر ودل بالآية على أنه ليس بجسم يصح ذلك فيه، وهذا هو المعقول من الإدراك بالبصر، فكيف تدل الآية على أنه تعالى لا يرى؟

الرد عليه :

يقول القاضي إن الإدراك إذا لم يحتمل الإحاطة لأنه لا يستعمل حيث تستعمل الإحاطة فلا يقال، أدرك السور المدينة والدار من فيها، والثياب الرجل، والقلنسوة الرأس... وإن كان محيطاً بذلك كله. ولا يقال إن بصرنا أحاط بالسموات، وإن قيل فيه إنه أدرك السموات، فإذا كان عند الإطلاق لا يستعمل بمعنى الإحاطة، فكيف به إذا قرن بالبصراً فأصبح لا يحتمل إلا الرؤية بالبصر. وفي ذلك إسقاط لتساؤلهم (١).

اعتراض :

كيف تقولون إن الإدراك إذا اقترن بالبصر فإنه لا يحتمل إلا الرؤية، وقد جاء في بعض عبارات اللغويين : «أدركت ببصرى حرارة الميل»؟

الرد عليه :

إن هذه العبارة لم ترد في لغة العرب، لافي شعرهم ولا في نثرهم، وأشار القاضي إلى أنها من اختراع «الإمام الأشعري» ليعزز بها رأيه. والذي يدل على أنها لم ترد في كلام العرب، أن هذه «الباء» إذا دخلت على الأسماء، أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه كقولهم : مشيت برجلي، وكتبت بقلمى، والبصر ليس بآلة في إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه في ذلك، فلو كان آلة لم يجز فيه ذلك. ومن الملاحظ أن البصر لما كان آلة في الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس، فكذلك كان يجب في «مسألة الرؤية» ثم يذكر القاضي بأنه لم يقل إن الإدراك إذا قرن بالبصر، وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية، مما يؤدي إلى مناقضة الكلام لبعضه وإنما ما قاله هو : أنه إذا اقترن بالبصر فإنه لا يحتمل إلا الرؤية، وهذا لا ينطبق على ما ذكر (٢).

اعتراض :

إنه تعالى نفى إدراك جميع المبصرين، ولم ينف أن يدركه بعضهم وهم المؤمنون. وذلك وفق ما يذهبون إليه من أن المؤمنين يرونه - تعالى - دون الكافرين.

(٢) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ١٤٨ .

(١) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ١٤٨ ، وشرح الأصول الخمسة : ص ٢٣٥ .

الرد عليه :

يرد القاضي على هذا الاعتراض قائلاً : إن نفى ادراك جميع المبصرين له يقتضى نفى ذلك في أعضائهم وآحادهم كما أن اثباته نفسه مدركاً جميعهم يقتضى إثباته مدركاً لآحادهم، فكيف يصح أن ينفى أن يدركه جميع المبصرين ويثبت بعضهم مدركاً له؟ (١)

اعتراض :

يقولون في هذا الاعتراض : إذا سلمنا لكم القول أن المراد بالآية نفى الرؤية بالبصر، فنقول لكم إنه تعالى إنما أراد نفى الرؤية في الدنيا والآخرة، فبماذا تدفعون؟

الرد عليه :

يعترض القاضي عبد الجبار في رده على هذا الاعتراض أي شيخه أبا على الذي يقول فيه : إن الله تعالى قد نفى أن يدرك بالأبصار نفياً عاماً من غير توقيت فيجب القطع على أنه المراد به في كل حال ولا فرق بين من قال إنه أراد به في الدنيا دون الآخرة وبين من قال إنه أراد بذلك في بعض أوقات الدنيا دون بعض على ما يذهب إليه من يقول بالحلول، ولا فرق بين من قال ذلك في هذه الآية وبين من قال بمثلة في سائر ما نمدح بنفسه عن نفسه، نحو تمدحه بنفى السنة والنوم، ونفى الصحابة والولد، ونفى المثل، فإذا وجب حمل ذلك أجمع على أن المراد به النفي في كل حال، فكذلك القول في الآية : «لاتدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير» (٢) فالمراد نفى الرؤية بالأبصار في كل حال (٣).

اعتراض :

يدور هذا الاعتراض حول قول القاضي عبد الجبار وعموم المعتزلة بأن الآية وردت مورد التمدح حيث يتساءل المعارض : لم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح؟

الرد :

يقول القاضي إن سياق الآية يقتضى ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها، لأن جمعيه في مدائح الله تعالى، ولا يجوز من الحكيم تعالى أن يأتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة فمن المعروف أنه من غير اللائق القول : إن فلاناً ورعاً تقياً نقياً .. أسوداً يأكل الخبز، يصلى بالليل ويصوم النهار، لما لم يكن لكونه أسوداً يأكل الخبز تأثير

(١) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ١٤٩ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٢ .

(٣) القاضي : المغنى : ج ٤ : ص ١٥٠ .

هي المدح. ويبين ذلك أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصاحبة والولد بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأنه لا يرى ويرى.

ثم إن القاضي عبد الجبار يستند إلى تعدد الأقوال حول التمدح الوارد بالآية، كدليل اعتمد عليه في تأييد قوله بنفى الرؤية، إذ ورود نفي الرؤية في الآية على سبيل التمدح، وقد أتى على ذكر هذه الأقوال، ولكن دون أن يشير إلى أصحاب هذه الأقوال، فقال:

- ١ - هناك من يقول: إن التمدح، هو بأن لا يرى الله تعالى في دار الدنيا.
 - ٢ - ومن يقول: التمدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى.
 - ٣ - ومن يقول: إن التمدح هو بأن القديم عز وجل لا يُرى لافي الدنيا ولا في الآخرة.
- وهذا ما عليه القاضي عبد الجبار.

فهو يرى أنه يصح القول بأن الآية واردة مورد التمدح، ولا تمدح إلا بنفي الرؤية عنه تعالى في الدنيا والآخرة، وأن هذا التمدح لم يقع لمجرد كونه تعالى لا يرى، وإنما يقع لكونه تعالى رائيًا لنفسه ولا يرى، وهذا ما يفصل ويميز بينه تعالى وبين الذوات الأخرى، لأن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات والبينونة لا تقع إلا بهذا القول، لأن الذوات على أقسام منها:

- أ - ما يُرى ويُرى كالواحد منا.
- ب - ما لا يُرى ولا يُرى كالمعدومات.
- ج - وما يُرى ولا يُرى كالجماد.
- د - وما لا يُرى ويُرى كالقديم عز وجل.

وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله تعالى: ﴿فأطر السموات والأرض وهو يُطعم ولا يُطعم﴾^(١).

وأنه من الجائز أن ليس بمدح أن يصير إذا اقترن بما هو مدح، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لاتأخذه سنة ولا نوم﴾^(٢)، فبمجردة ليس مدحا، ولكن صار مدحا بانضمامه إلى ما هو مدح مثل قوله عز وجل: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾^(٣). ولكن هذا لا يعني أن ما ليس

(١) سورة الأنعام: آية ١٤.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٥٥.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٥٥.

بمدح أصلا يصير مدحا بانضمامه إلى ما هو مدح بحيث يصير الجهل مدحا بانضمامه للشجاعة مثلا، فما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا: عاجز، جاهل... لا تختلف ولا يتغير حاله لا بالانضمام ولا عدم الانضمام، بل يفيد النقص بكل حال سواء ضم إلى غيره أو لم يضم، ويختلف هذا الحال عن حال ما ليس بمدح ولا نقص ففيه لا يمتنع أن يصير مدحا بغيره.

وبعد أن بين القاضي عبد الجبار وجه التمدح في الآية الكريمة يأخذ في تعليل إرجاع هذا المدح إلى الذات، مبينا أن السبب يرجع في ذلك لكون المدح على قسمين:

- ١ - قسم يرجع إلى النفي، وذلك نحو قلنا، لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن.
- ٢ - وقسم يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضا:

أحدهما: يرجع إلى الإثبات، نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل.
والثاني: يرجع إلى النفي، وذلك نحو قولنا، لا يظلم ولا يكذب.

فاذا تأكد ذلك، كان لابد من النظر في قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ هل هو من قبيل ما يرجع إلى الذات أم من قبيل ما يرجع إلى الفعل، ولما كان من غير الجائز أن يكون من قبيل ما يرجع إلى الفعل، لأنه تعالى لم يفعل فعلا حتى لا يرى، وليس يجب في الشيء إذا لم ير أن يحصل منه فعل حتى لا يرى، فان كثيرا من لأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمرا من الأمور كالمعدومات وككثير من الأعراض، والشيء إذا لم ير فإنما لم ير لما هو عليه في ذاته، لا لأنه يفعل أمرا من الأمور. فعلى هذا فإنه يصح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته. وما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا، وبدل عليه: أن نفي السنة والنوم لما ان مدحا كان إثباته نقضا، حتى لو قال أحدنا: إنه تعالى ينام، كان هذا أيضا نقصا، وعلى هذا فإنه تعالى إذا لم ير فإنما لم ير لما هو عليه في ذاته فلو رثي لوجب أن يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته فكان نقصا^(١).

لقد فسر القاضي عبد الجبار إذن الآية السابقة تفسيراً يفيد نفي رؤية الله تعالى نفياً مطلقاً، وأوضح أن المراد بقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (المبصرون) ولكن هذا لا يعني أن يكون الله تعالى من المبصرين بحيث يبصر ذاته عند قوله: «وهو يدرك الأبصار».

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٣٩.

فالمراد بقوله: «لا تدركه الأبصار» المبصرون بالأبصار فكذلك في قوله وهو يدرك الأبصار فيجب أن يكون هذا هو المراد ليكون النفي مطابقا للإثبات والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار^(١).

ثم يذهب بعد ذلك إلى بيان العلاقة بين العام والخاص في الآيتين:
﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾^(٢).
﴿وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة﴾^(٣).

ويذكر اعتراضا يرى: أن الآية الأولى عام في دار الدنيا ودار الآخرة. والآية الثانية خاص في دار الآخرة ومن حق العام أن يحمل على الخاص. ثم يرد على هذا الاعتراض قائلا: إن العام إنما ينبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لا تشمل التخصيص، لأنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا راجعا إلى ذاته وما كان فيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجهه. ثم إن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات، وليس في الآية ما يقتضى ذلك لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية، فالنظر ليس من الرؤية بسبيل، لأنه في الحقيقة تقلب الحدقة نحو الشيء التماسا لرؤيته، والرؤية إدراك المرئى عند هذا النظر. فالنظر هو طريق للرؤية فينا، فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فمحال^(٤). ولذا فإنه لا سبيل لمثبتي الرؤية للقول بإثباتها استنادا إلى الآية: ﴿وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة﴾^(٥)، ولا وجه للاستدلال بها بحال من الأحوال، «فناظرة» في الآية لا تعنى ناظرة بالبصر، إذ النظر كما اتضح لنا يتميز عن الرؤية، وهو غيرها، ويدل على ذلك ما ورد في لغة العرب وكلامهم من تمييز واضح بينهما، وقد أظهر القاضي عبد الجبار مقدرة كبيرة في استخدام براعته اللغوية للاستشهاد بها، وعرض عدة أمثلة من كلام العرب وأقوالهم، وتؤيد ما يذهب إليه وذلك على النحو الآتي:

١ - كان العرب يقولون: نظرت إلى الهلال، فلم أره، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ونزل منزلة قول القائل: رأيت الهلال وما رأيت، وهذا متناقض.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٤١.

(٢) سورة الأنعام: آية ١٠٢.

(٣) سورة القيامة: آية ٢٢.

(٤) القاضي: المغني: ج ٤، ص ١٩٨. وشرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٢.

(٥) سورة القيامة: آية ٢٢، ٢٣.

٢ - إن العرب يجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون: نظرت حتى رأيت، فلو كان أحدهما هو الآخر لكان بمنزلة أن يجعل الشيء غاية لنفسه وذلك لا يجوز، ولذلك لا يصح أن يقال: رأيت حتى رأيت.

٣ - ثم أنهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون: نظرت فرأيت، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان في ذلك تعقيب الشيء بنفسه فيكون هذا مثل قول القائل: رأيت فرأيت، ومعلوم عدم صحة هذا القول.

٤ - وكانوا يقولون في تفسير الأقبل وهو الأحول، وهو الذي إذا نظر إليك كأنه ينظر إلى غيرك، فلو كان النظر هو الرؤية لكان تقديره: هو الذي إذا رآك كأنه يرى غيرك وهذا لا يستقيم^(١).

٥ - لم يكن العرب يستخدمون النظر على وجه واحد، بل كانوا ينوعون النظر فيقولون: (نظرت نظر راض) و(نظرت نظر غضبان) و(نظرت نظر شزر) و(فلان ينظر إلى فلان دهش، وقال الشاعر: (نظر المريض إلى وجوه العمود) وقال آخر: (نظر الذليل إلى العزيز القاهر) وقال آخر:

تخبرني العينان ما الصدر كاتم ولاجن بالبغضاء والنظر الشزر

وقال آخر:

نظرو إليك بأعين مزورة نظر التيوس إلى شفار الجارز

وهذا يعني أن يكون الناظر ناظرا على وجوه بأن يكون مفكرا ومنتظرا للرحمة وطالبا للرؤية، والنظر الوارد في الآية: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(٢) إنما يعني به نظر «الانتظار» فكان المقصود بالآية: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة، فالنظر بمعنى الانتظار، ويؤيد هذا ما ورد أيضا في قوله تعالى: ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾^(٣) أي انتظار كما قال تعالى فيما حكى عن بلقيس: ﴿فناظرة به يرجع المرسلون﴾^(٤). أي منتظرة.

كما يدل عليه أيضا ماورد في أقوال العرب حيث يقول الشاعر:

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٢.

(٢) سورة القيام: آية ٢٢، ٢٣.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٨.

(٤) سورة النمل: آية ٣٥.

فإن يك صدر هذا اليوم ولي فإن غدا لناظرة قريب

وقال آخر:

وإن أمراً يرجو السبيل إلى الفنى بفيرك عن حد الفنى جابر
تراه على قرب وإن بعد المدى بأعين آمال إليك نواظر

وقول آخر:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلص

وقال الخليل أيضا:

إنما يقال: أنظر إلى الله تعالى وإلى فلان من بين الخلائق، أي انتظر خبره ثم خبر
فلان.

وعلى هذا فإنه يصح أن يحمل النظر على الانتظار، ولا يختلف معناه، سواء عدى «بإلا»
أو علق على الوجه وعدى «بإلا»، وقد جاء في قول الله تعالى: «فتظرة إلى ميسرة» إذ ذكر
النظر وعداه «بإلا» وأراد به الانتظار^(١)، كما جاء في كلام العرب على ما يقوله الخليل:

إنني إليك لما وعدت ناظر نظر الفقير إلى الفنى الموسر

وإذا كان الأمر هكذا فإنه لا يمتنع أن يحمل النظر الوارد في الآية ويؤول على الانتظار
كما يمكن تأويله على النظر بمعنى تقيب الحدقة بمعنى أن يذكر سبحانه نفسه ويريد
غيره، وهو إنما يصح لأنه إذا ثبت أن الله تعالى لا يصح أن يرى، ولا أن ينظر إليه، علم أنه
ذكر نفسه وأراد غيره من منظور أو منتظر، وليس يمتنع في اللغة أن يذكر الشيء ويراد
غيره، ويحذف ذكر المراد، وذلك طريقة ظاهرة في المجاز نحو قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ
الْقُرْيَةَ﴾^(٢) و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾^(٣)، ﴿وَجَاءَ رَيْكَ﴾^(٤)، ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ
الْغَفَّارِ﴾^(٥)، ﴿وَأَنْهُمْ مَلَأُوا رَيْبَهُمْ﴾^(٦)، ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾^(٧)، لأنه في ذلك أجمع ذكر نفسه
وأراد غيره^(٨).

(١) القاضي: المفتي: ج ١، ٢٠٩، وشرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٦.

(٢) سورة يوسف: آية ٨٢.

(٣) سورة البقرة: آية ٢١٠.

(٤) سورة الفجر: آية ٢٢.

(٥) سورة غافر: آية ٤٢.

(٦) سورة الرعد: آية ٢١.

(٧) سورة النساء: آية ١٧٣.

(٨) القاضي: المفتي: ج ١، ص ٢١٥، وشرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٧.

ويستدل القاضي عبد الجبار أيضا على أن النظر يمكن حمله على الانتظار وتأويله عليه بما ورد عن الامام علي بن أبي طالب عليه السلام وأصحاب الحديث كابن عباس، ومجاهد، وعكرمه.... وغيرهم، وهم أهل اللسان فلو لم يصح مثل ذلك في اللفظة لما استجازوا حمله عليه، فجاء بعدة روايات لهم تثبت هذا الحمل والتأويل، وسنذكر بعضها منها:

- ما رواه أبو حاتم الرازي، عن عبد الله بن رجاء الهمداني، عن إسرائيل، عن منصور عن مجاهد، قال: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(١) قال: «حسنه مستبشرة تنتظر الثواب».

- وما رواه هشام بن عبيد الله الشيباني الداري، قال: حدثنا جرير، عن منصور، في قول الله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(٢)، قال: ﴿ناضرة من السرور والنعيم والغبطة، تنتظر من ربها ما أمر لها به».

- وقد روى عمرو بن عبيد الطنافسي، عن منصور، قال: سألت مجاهدا: أرايت قول الله عز وجل: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(٣)، فإن أناسا يزعمون أنها تنتظر إلى ربها، قال، فقال: لا، أنه لا يراه أحد، ولكنها ناضرة من الفرح والسرور، وناظرة تنتظر ثوابها».

- ما رواه الطبراني، قال: حدثنا بكر بن سهل الدمياطي، قال: حدثنا عبد الغني بن سعيد الثقفي، قال: حدثنا أبو محمد موسى بن عبد الرحمن الصنعاني، عن جريج، عن عطاء، وعن مقاتل بن سليمان، عن الضحاك، جميعا عن ابن عباس، في قوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾^(٤)، يريد ناعمه، ﴿إلى ربها ناظرة﴾^(٥)، يريد «إلى ما أعد الله لها من السرور والثواب ناظرة»^(٦).

بعد أن ذكر القاضي هذه الروايات أوضح أنه لم يذكرها من طريق أصحاب الحديث لأن شيوخه لم يرووها، وقد ذكرها أجمع أبو محمد جعفر بن مبشر، في كتاب «الأثار» وغيره.

(١) سورة القيامة: آية ٢٢، ٢٣.

(٢) سورة القيامة: آية ٢٢، ٢٣.

(٣) سورة القيامة: آية ٢٢، ٢٣.

(٤) سورة القيامة: آية ٢٢، ٢٣.

(٥) سورة القيامة: آية ٢٢، ٢٣.

(٦) القاضي: المغني: ج٤، ص٢١٢، ٢١٣-٢١٥.

ومن الأدلة السمعية التي تناولها القاضي عبد الجبار تلك الآيات التي تعلق بها مثبتوا الرؤية مستدلين بها على عدم استحالة رؤية الله تعالى ومثبتين بها أن الله تعالى يرى بالأبصار في حين اعتبرها القاضي عبد الجبار شبيها تستوجب التنفيذ والمعارضة لردّها وإبطالها واعتبارها حججا عليهم لالهم، وهذه الآيات هي:

.. ماقاله الله تعالى في قصة موسى (عليه السلام): ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني، ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾^(١).

٢ - ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾^(٢) و ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا﴾^(٣).

٣ - ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾^(٤).

أما فيما يتعلق بقول الله تعالى حكاية عن موسى (عليه السلام): ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ فقد قال مثبتوا الرؤية: لو لم تصح رؤيته تعالى لم يصح من موسى (عليه السلام) أن يسأل ذلك، وكان لا يتعلق، جل وعز، إنتفاء رؤيته على الجبل بأمر يصح أن يقع وهو استقرار الجبل الذي علق به رؤيته دلالة على صحة رؤيته. ولا يجوز أن يكون موسى (عليه السلام) سأل ذلك لأجل غيره مع علمه بفساده، كما لا يجوز أن يسأل سائر ما يستحيل على الله تعالى لأجل غيره، ولا يجوز أن يسأل نفسه، لأنه لو كان تعالى لا يرى لم يصح أن يجهل ذلك موسى (عليه السلام) لأن الأنبياء (عليهم السلام) لا يصح عليهم الجهل بما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز لما فيه من التفسير عن القبول منهم^(٥).

ويرد القاضي عبد الجبار على قول الأشاعرة هذا: أن موسى (عليه السلام) لما كان قد سأل الرؤية إنما سألها عن قومه لأنهم سألوه ذلك ولم يقنعهم جوابه، فكان سؤاله بقصد ورود الاجابة من الله - تعالى - لا لعدم علمه استحالة ذلك على الله تعالى، ثم أن القاضي عبد الجبار عرض لبعض إجابات قدمها شيوخ المعتزلة بهذا الصدد، فذكر ماقاله

(١) سورة الأعراف: آية ١٤٣.

(٢) سورة الأحزاب: آية ٤٤.

(٣) سورة الكهف: آية ١١٠.

(٤) سورة المطففين: آية ١٥.

(٥) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٢١٧-٢١٨، انظر تفسير الأشاعرة لهذه الآية: الأشعري: الابانة: ص ٤٣. الباقلاني: الانصاف: ص ١٧٨-١٧٩. البغدادي: أصول الدين: ص ٩٩. الشهرستاني: نهاية الاقدام: ص ٣٦٨.

أبو الهذيل: بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم، ويرى القاضي عبد الجبار أن هذه الاجابة مما لا يعتمد عليها لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم^(١). وأفضل من ذلك ما قدمه غيره من مشايخ المعتزلة كأبي علي الجبائي حيث يقول في ذلك: إن موسى (عليه السلام) سأل ربه أن يعلمه نفسه ضرورة باظهار علم من أصلام الآخرة، ليعرف الله عند مشاهدته ضرورة فتزول عنه الدواعي إلى الشك ويستغنى عن النظر والاستدلال، وتكون المحنة في التكليف أخف، كما سأل ابراهيم (عليه السلام) أن يريه الله كيف يحيى الموتى لتخفيف المحنة، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن آراه الله لكن ما سأل ابراهيم هو من القبيل الذي يثبت التكليف معه فلذلك أجابه، وما سأل موسى (عليه السلام) لو أجيب لزال معه التكليف، فلما لم يجبه تعالى إلى ذلك لأن التكليف يمنع منه، علم موسى (عليه السلام) أنه أخطأ في المسألة فتأب من مسألته^(١).

وقد استدل أيضا شيوخ المعتزلة على أن موسى (عليه السلام) إنما سأل الرؤية لقومه بقرائن سمعية أخرى مثل:

﴿ويسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء، فقد سألوا موسى أكثر من ذلك فقالوا: أرنا الله جهرة﴾^(٢).

﴿إذ قلت يا موسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾^(٣).
 ﴿أتهلكنا بما قبل السفهاء منا﴾^(٤).

ففي هذه الايات تصريح على أن القوم هم الذين حملوه على هذا السؤال، فان السؤال سؤال قومه وأن الذنب ذنبهم^(٥).

فسؤال موسى - فيما يرى القاضي عبد الجبار - ليس سؤالاً لنفسه بناء على إضافته لنفسه، لأنه ليس يمتنع أن يكون السؤال سؤال قومه ثم أنه يضيفه لنفسه، وهذا ظاهر لنفسه، وهذا ظاهر في الشاهد حيث نجد أن الكثير منا إذا شفع لغيره في حاجة ربما كان

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٦٢.

(٢) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٢١٨.

(٣) سورة النساء: آية ١٥٢.

(٤) سورة البقرة: آية ٥٥.

(٥) سورة الأعراف: آية ١٥٥.

(٦) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٦٢-٢٦٣.

يقول: اقض حاجتي وأنجح طلبتي وما جرى هذا المجرى، فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره. ثم أنه من غير الصحيح أن يكون السؤال سؤال موسى بناء على أنه تاب عن ذلك، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه، فما كانت توبة موسى (عليه السلام) إلا لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمة من غير إذن سمعي، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا، فيكون ذلك تفسيرا عن قبول قوله.

وأما الصاعقة لم تكن عقوبة وإنما كانت امتحانا وابتلاء كما امتحن الله غيره من الأنبياء.

وبهذا فإن القاضي يرى أن هذه الآية يجب أن لا يستدل بها مثبتوا الرؤية لأنها حجة له عليهم وذلك من وجهين:

أ - إن الله تعالى قال: ﴿لن تراني﴾ إجابة على سؤال موسى (عليه السلام) ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ و«لن» الواردة في الإجابة موضوعة للتأييد فقد نفي أن يكون مرثيا ألبته، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه - تعالى.

وإذا احتج المخالفون بأن مثل هذا قد ورد في قوله تعالى حاكيا عن اليهود: ﴿ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم﴾^(١) أي لا يتمنون الموت، وفي قوله حاكيا عنهم: ﴿ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون﴾^(٢). «فلن» هنا غير موضوعة للتأييد، فإن القاضي عبد الجبار يرد على ذلك قائلا: إن لن موضوعة للتأييد، وليس يعني هذا أن لا تستعمل إلا على الحقيقة، بل من الممكن أيضا أن تحمل على المجاز وتستعمل فيه فيصير الحال فيه كالحال في قولهم: أسد وخنزير وحمار، فكما أن موضعها وحقيقتها لحيوانات مخصوصة، ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز والتوسع، واستعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها، فكذلك الأمر هنا.

ب - وأما الوجه الآخر من الاستدلال بهذه الآية فهو: أن الله تعالى قال: ﴿لن تراني﴾، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني^(٣) علق الرؤية باستقرار الجبل، فلا يخلو، إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه، وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه. ولا

(١) سورة البقرة: آية ٩٥.

(٢) سورة الزخرف: آية ٧٧.

(٣) سورة الأعراف: آية ١٢٣.

يجوز أن يكون الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل لأن الجبل قد استقر ولم تحصل رؤية موسى (عليه السلام) لربه، فيجب أن يكون - تعالى - قد علق الرؤية باستقرار الجبل حال تحركه. ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى: «ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط»^(١).

٢ - وأما فيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿فمن يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً﴾^(٣).

فإن القاضي يرد على ذلك: بأن «اللقاء» ليس هو بمعنى «الرؤية»، ولهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، ولهذا فإن الأعمى يقول: لقيت فلاناً، وجلست بين يديه، وقرأت عليه، ولا يقول رأيت، وكذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت الملك؟ فيقول: لا، ولكن رأيت على القصر، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك، فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، وانهم إنما يستعملونه فيها مجازاً، وإذا ثبت ذلك، فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل، فنقول إن المراد بقوله تعالى: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾ أي يوم يلقون ملائكته، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم﴾^(٤).

وأما قوله عز وجل: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً﴾^(٥) فالمراد به «ثواب ربه»، ذكر نفسه وأراد غيره، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿وأنا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾^(٦) أي إلى طاعة العزيز الغفار، و﴿وقال إني ذاهب إلى ربي﴾^(٧) أي إلى حيث أمرني ربي، وكقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾^(٨) أي وجاء أمر ربك، وقوله: ﴿وأسأل القرية﴾^(٩) يعني أهل القرية.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٦٤-٢٦٥، والآية رقم ٤٠ من سورة الأعراف.

(٢) سورة الأحزاب: آية ٤٤.

(٣) سورة الكهف: آية ١١٠.

(٤) سورة الرعد: آية ٢٣.

(٥) سورة الكهف: آية ١١٠.

(٦) سورة غافر: آية ٤٢.

(٧) سورة الصافات: آية ٩٩.

(٨) سورة الفجر: آية ٢٢.

(٩) سورة يوسف: آية ٨٢.

ثم أن هذه الآية لو كانت دالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى: لوجب في قوله: ﴿فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾^(١)، أن يدل على أن المنافقين أيضا يرونه، وهذا يتعارض مع قول مثبتى الرؤية، فليس إلا أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى في كل حال، واللقاء في هذه الآية محمول على عقابه، كما أنه في الآية ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه...﴾ محمول على لقاء الله تعالى أو لقاء الملائكة^(٢).

٣ - وفيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾^(٣) فإن مثبتى الرؤية يعتمدون على هذه الآية في القول بأن الكفار محجوبون عن رؤية الله تعالى يوم القيامة، وفي هذا دليل على أن المؤمنين غير محجوبين، ويعارض القاضي هذا الاستدلال قائلاً: إن هذا استدلال بدليل الخطاب مما لا يؤخذ به ويعتمد عليه في فروع الفقه، فكيف في أصول الدين؟! وإذا ما نظرنا في الآية، فسنجد أنه ليس في ظاهرها ما يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله تعالى، لأن الله تعالى قال: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ ولم يقل عن رؤية ربهم، ثم انه يوجه خطابه لمخالفيه من الأشعرية قائلاً: ليس لكم أن تقولوا إن المراد بقوله تعالى: «عن ربهم»، عن رؤية ربهم، لأنه ليس المراد بالآية، إذ المراد منها: (عن ثواب ربهم)، وإذا ما قصدتم التأويل فتحن أولى به منكم، حيث سنحمله على وجه يوافق دلالة العقل^(٤). ومن هنا يبطل استدلالكم بهذه الآية على إثبات الرؤية.

٤ - وقوله عز وجل: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾، فقد كان أيضا موضع نقاش بين القاضي عبد الجبار ومخالفيه، فنذكر رأيهم في هذه الآية فقد اعتمدوا في تفسيرها على ما ورد في الخبر، حيث روى عن أبي بكر رضي الله عنه، وعن صهيب رضي الله عنه، أن تأويل قوله: «وزيادة» النظر إلى وجه الله - تعالى - وهذا يوجب القول لديهم بصحة رؤية الله تعالى:

ويرد القاضي عبد الجبار على قولهم هذا: بأن ما تأولوا الآية عليه لا يدل الظاهر عليه، لأن قوله: «وزيادة» لا ينهى بنفسه عن المراد به، ويحتمل وجوها كثيرة، وما رووه، من أخبار الأحاد، التي لا يصح الاعتماد عليها.

ثم أن تفسير «الزيادة» وحملها على النظر إلى وجه الله تعالى يقتضى التشبيه من وجهين:

(١) سورة التوبة: آية ٧٧.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) سورة المطففين: آية ١٥.

(٤) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٦٧.

أحدهما: إثبات الوجه له تعالى، وهذا محال.

والثاني: إثبات النظر إليه، وقد ثبت أن النظر لا يصح إلا فيمن يختص بجهة أو يعمل فيما يختص بجهه، ومعلوم استحالة ذلك في الله عزوجل، وإضافة على هذا، فإن الزيادة يجب أن تكون من الجنس المزيد عليه، ويجب أن يكون المقصود بذكرها ما قصد بذكر المزيد عليه من الترغيب في الطاعة، وذلك يوجب أن تكون الزيادة هي التفضل بما هو جنس الثواب على ما قاله تعالى: ﴿فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله﴾^(١).

ولو أريد بهذه الزيادة الرؤية لاقتضى ذلك بطلان ما يذهبون إليه من أن أعظم ملاذ المثابين النظر إلى الله تعالى لأنه لا يصح أن يبشر الله تعالى المحسن بأن يعطيه الحسنى ويزيده، ويريد بالزيادة الأمر المتقدم في الترغيب والذي لا لذة تساويه وتشاكلة لأن الحكيم لا يجوز أن يرغب في طاعته على هذا الوجه^(٢).

بعد أن عرض القاضي عبد الجبار أدلته السمعية على نقي الرؤية والتي اعتمد فيها إلى حد كبير على آيات محكمة من القرآن الكريم، وبعد أن عرض الأدلة السمعية لمخالفه من مثبتي الرؤية وبوجه خاص الأشعرية منهم، وطرح أدلتهم التي استندوا فيها إلى آيات من القرآن الكريم مما يبدو في ظاهرها إثبات الرؤية، وبيان عدم استحالتها، وعمل على تحليلها، ثم معارضتها والقول بإبطالها ونقضها. ذهب بعد ذلك إلى إيراد أدلتهم السمعية التي أقاموها على ما أوردوه من أخبار عن النبي (ﷺ) تفيد إثبات رؤية الله تعالى، وما أوردوه عن الصحابة أنهم قالوا بذلك وذهبوا إليه واعتقدوا أن محمداً (ﷺ) قد رأى ربه، ولم يدفع أحد من الصحابة القول بذلك، وعليه رأوا وجوب القضاء بأنه تعالى يرى. ومن هذه الأخبار التي رووها ما يأتي:

١ - ما روى عن عطاء بن الشايب عن أبيه، عن عمار بن ياسر، عن النبي (ﷺ) أنه كان يقول في دعائه: «اللهم إني أسألك لذة النظر إليك إلى وجهك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة».

٢ - وروى عن حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن عمارة القرشي، عن أبي بردة، عن أبي موسى، قال: قال رسول الله (ﷺ): «ما منكم من أحد إلا سيستجلى له ربه يوم القيامة ويراه». وروى حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حذس، عن أبي رزين العقيلي،

(١) سورة النساء: آية ١٧٢.

(٢) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٢٢٢.

قال: قلت يا رسول الله، هل يرى ربنا؟ وما آية ذلك في الخلق؟ فقال: أليس يرى أحدكم الشمس خاليا بها، وكذلك القمر؟ قلنا: نعم، قال فانكم سترونه».

٣ - روى حماد، عن ثابت بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن صهيب عن النبي ﷺ في الرؤية أيضا. وروى الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي هريرة، قال: «قال الناس: يا رسول الله هل يرى ربنا؟ قال هل يرى أحدكم الشمس؟ قلنا نعم، قال: فانكم سترونه فلا تضامون في رؤيته»^(١).

٤ - وروى عن أبي سعيد الخدري، وأبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا كان يوم القيامة قيل لكم: من عبد شيئا ألحق به، حتى تبقى هذه الأمة، فيتجلى لهم الرب عز وجل بغير الصورة التي كانوا يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التي كانوا يعرفونها، فيخرون له عند ذلك سجدا، قالوا: وروى عن ابن عباس أنه قال: «إن محمد ﷺ رأى ربه مرتين»^(٢).

لقد اعتمد مثبتوا الرؤية على هذه الأخبار المروية عن النبي ﷺ والمسلم بها من قبل الصحابة، في إثبات الرؤية، والتأكيد على صحتها، ولكن القاضي عبد الجبار في محاولة منه لضعاف أدلتهم وتقويضها بين أن هذه الأخبار التي رووها واستندوا إليها إنما هي أخبار آحاد، ولا يجوز قبولها، لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به ويصح كونه كاذبا فيه. ولا يجوز أن ندين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه، لأننا لم نأمن بالأقدام على اعتقاده من أن يكون جهلا، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذبا. فأخبار الآحاد لا يصح العمل بها في معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين، حتى ولو كانت صحيحة السند غير مطعون في روايتها، فكيف وقد طعن أهل العلم في روايتها، وذكروا من حالهم ما يمنع من الرجوع إلى خبرهم، كما قالوا في خبر «جرير»: إن رواية قيس الذي تغير عقله في آخر أمره، واستمر مع ذلك في رواية الأخبار، فما رواه في الرؤية يجوز أن يكون في حال تغير عقله وكل ذلك يسقط خبره. وروى اسماعيل بن أبي خالد أنه دفع إليه درهما، وقال له اشتر به سوطا لأضرب به الكلاب، وروى أنه جن، وغلف عليه الروح، واشترت جارية له تضرب له بالجرس، وقيل في قيس أنه كان مشهورا بالطعن على علي بن أبي طالب وبالاقدام على الصحابة (رضي الله عنهم) بالشتم^(٣).

(١) البخاري: كتاب التوحيد: باب قوله الله تعالى: وجوه يومئذ ناضرة، رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم ١٨٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: إثبات رؤية الله تعالى: ج ٢، ص ١٨، ١٩.

(٣) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٢٢٦، وأيضا: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٦٩.

وقالوا في حديث عمار ان رواية عطاء بن الشايب، وكان قد اختلط عقله عند قدومه البصرة، لم يرو عنه هذا الحديث إلا أهل البصرة.

وقالوا في حديث أبي موسى ان رواية عمارة القرشي، وهو مجهول، والراوي عنه علي بن زيد، والذي روى عنه حماد بن سلمة، وأصحاب الحديث طعنوا عليها جميعا.

وطعنوا في حديث أبي رزين العقيلي ورواية وكيع بن حذس، وهو مجهول - ورواية حماد بن سلمة.

وقالوا في حديث أبي هريرة انه لا يعمل به لتساهله فيما كان يرويه عن رسول الله ﷺ، وخلطه ما كان يرويه عنه بأمر يرويه عن غيره.

وقالوا في حديث ابن عمر ان رواية ثور بن أبي فاخته، وقد طعن أصحاب الحديث عليه^(١).

ويذكر القاضي عبد الجبار أن هذه الأخبار إلى جانب أنها مطعون في روايتها وغير موثوق بصحتها فانه يوجد من الأخبار والأحاديث ما يعارضها مما رواه شيوخ المعتزلة وغيرهم من أهل النقل، وذلك نحو:

١ - ما روى عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله قال، قال رسول الله ﷺ: لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة.

٢ - وما روى عن أبي ذر، عن رسول الله ﷺ أنه قال لرسول الله: «هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه»، يعني لا أراه، كقوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد﴾^(٢).

٣ - ما روى عن الشعبي، عن عبد الله بن الحرث، عن كعب أنه كان يقول: إن الله قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد فكلم موسى مرتين، وراه محمد مرتين فأتى مسروق عائشة، فقال يا أم المؤمنين، هل رأى محمد ربه؟ فقالت: سبحان الله لقد هف شعري مما قلته، ثلاثا، من حدثك بهذا فقد كذب، من حدثك أن محمد رأى ربه فقد كذب، قال الله

(١) القاضي: المغني: ج٤، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٢) سورة الأنعام: آية ١٠١.

تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾^(١) وقال: ﴿ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً﴾^(٢) ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب، قال الله سبحانه: ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾^(٣)، ومن حدثك أن محمدا كتم شيئاً من الوحي فقد كذب.

٤ - وروى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ما كذب الضؤاد ما رأى﴾^(٤)، فقال: رآه بقلبه لا ببصرة.

٥ - وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «لو رأيت من يزعم أن الله تعالى يرى لاستعديت عليه».

٦ - وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾^(٥)، فقال: إن الله لا يدرك بالأبصار في الدنيا والآخرة». وروى عنه في قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(٦) إلى ثواب ربها ناظرة.

عرض القاضي عبد الجبار فيما سبق لمجموعة من الأحاديث والأخبار التي تفيد إثبات الرؤية وتدل على جواز وقوعها^(٧) ثم اتبعه بعد ذلك بمجموعة من الأحاديث والأخبار^(٨) التي تفيد عكس ذلك، وتؤكد نفي الرؤية، ولا بد من إزالة هذا التعارض ولم يكن ذلك إلا بالرجوع إلى أدلة العقل والكتاب إذ سيتبين من خلالهما أن الأحاديث والأخبار التي تثبت الرؤية لا يصح التعلق بها أو الاحتجاج بها في إثبات الرؤية لأنها إلى جانب كونها ضعيفة لأنها من أخبار الأحاد فإنها أيضاً توجب القول بالتشبيه: فخير عمار: أنه صلى الله عليه وسلم كان يدعو بأن يقول: «أسألك لذة النظر إلى وجهك» يوجب التشبيه. وكذلك خبر أبي موسى، لأن فيه أن الله - تعالى - يتجلى، وذلك من صفات الأجسام، وكذلك القول في باقي الأخبار، فإن وجب قبول هذه الأخبار - فيما يقوله الشيخ أبو علي الجبائي - في إثبات الرؤية، فقياساً عليه يمكن قبول الأخبار الواردة في التشبيه وهي أظهر وأشهر، نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم إن الله جل وعز، خلق آدم على صورته، وما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «رأيت ربي في أحسن

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(٢) سورة الشورى: آية ٥١.

(٣) سورة لقمان: آية ٣٤.

(٤) سورة النجم: آية ١١.

(٥) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(٦) سورة القيامة: آية ٢٢.

(٧) انظر القاضي: المفني: ج ٤، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٨) انظر القاضي: المفني: ج ٤، ص ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠.

صورة، فوضع يده بين كتفَيَّ، فوجدت برد أنامله بين ثنودتي»، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه يكشف لهم يوم القيامة عن ساقه.... إلى غير ذلك من مثل هذه الأخبار، فإن وجب قبول تلك الأخبار فيجب قبول هذه، والا فإنه يجب أن يسقط التعلق بالأخبار التي تقيد إثبات رؤية الله - عز وجل.

ويذهب القاضي بعد ذلك إلى إيضاح موقف شيوخه بأزاء خبر جرير فيقول: إنهم يرون أن هذا الحديث لو صح لكان يمكن تأويله بما يوافق آراء المعتزلة، فتحمل الرؤية على معنى العلم، فيكون المراد بقوله ﷺ: «ترون ربكم»، «تعلمون ربكم» وهذا جائز في اللغة وبدل عليه ماورد في قول الله عز وجل: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد﴾^(١)، و﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة﴾^(٣)، وقوله: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض﴾^(٤)، وقوله: ﴿إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا﴾^(٥)، وهو تعالى يعني البعث، وقول المسلمين: اللهم أرنا الحق حقا فننتبعه، والباطل باطلا فنجنبه. وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، وإذا كانت بمعنى الإدراك لم تعد إلا إلى مفعول واحد.

فاذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله: «ترون ربكم»، كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصح لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة وأن يرى مدورا عاليا منورا، وهذا يقتضى ضرورة القطع بتكذيب الحديث الوارد عن النبي ﷺ ولكن يمكن القول بصحته إن حمل على العلم^(٦).

ولا يمكن القول بأن هذا الخبر قد خرج مخرج البشارة، لذا فلا يجب حمله إلا على الرؤية التي هي ليست حاصلة في الدنيا، دون العلم الحاصل فيها، ذلك أن العلم المشار إليه في الحديث والذي حملت الرؤية عليه، والذي يبشر بحصوله في الآخرة وهو العلم الضروري الذي لا يحتاج فيه إلى تكلف استدلال ونظر، ولا في دفع التشبيه إلى كلفة ومشقة، وهذه بشارة معقولة، لأنه يجرى فيها مجرى قوله ﷺ: ﴿إن أهل الجنة لا يلحقهم تنغيص بالفكرة والاستدلال ودفع الشبه وأن نعيمهم خالص من أي كدر.

(١) سورة الفجر: آية ٦.

(٢) سورة الفيل: آية ١.

(٣) سورة يس: آية ٧٧.

(٤) سورة المجادلة: آية ٧.

(٥) سورة المعارج: آية ٦.

(٦) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٢٢٠-٢٢١، وشرح الأصول الخمسة: ص ٢٦٩-٢٧٠.

كما أنه لا يمكن القول: بأن البشارة لو كان المقصود بها هو العلم الضروري لكان أهل النار كأهل الجنة لأنهم جميعا يشتركون في العلم بربهم في الآخرة ضرورة وهذا يفسد تأويل الرؤية وحملها على العلم. ذلك أن البشارة بزوال اليسير من الكدر لمن صفا سائر ما هو فيه من لذيذ العيش بشارة معقولة، وإزالة اليسير من الكلفة لمن جسمه مستفرق بالآلام لا يصح. ودليل عليه أن من جرد للسياط والقتل والصلب، لو بشر بأن لا يؤذي بكلمة يكرها، لم يعتد بذلك بشارة.

ثم أن علم أهل الجنة بالله ضرورة مما يزيد في سرورهم، لأن عنده يعلمون أنه تعالى يقصد بما يفعله من الثواب تعظيمهم وتبجيلهم، وعلم أهل النار يزيد في غمومهم، لأن عنده يعلمون أنه تعالى يقصد الاستخفاف بهم عند فعل العقاب والاهانة. فحال أهل النار على النقيض من حال أهل الجنة فلا وجه للمقارنة بينهما^(١).

وبهذا يتبين لنا أن ما ورد من أحاديث وأخبار تعلق بها مثبتوا الرؤية لا يمكن التعلق بها، ولا يصح الاعتماد عليها في تدعيم آرائهم أو الاحتجاج بها في رد آراء خصومهم ومن ثم فقد تأكد بطلان القول بأن الله تعالى يرى، وثبت أن الله تعالى لا يرى في الدنيا والآخرة، أي أن رؤيته تعالى تنتفي نفيا قاطعا.

مما سبق يظهر لنا أن القاضي عبد الجبار استدل بالأدلة السمعية في مسألة الرؤية وذكر أنه يصح الاستدلال به، مخالفا بذلك ما سبق وأن ذكره من أن الاستدلال بالسمع على معرفة الله تعالى أو شيء من صفاته لا يصح، إلا أنه أوضح السبب في تجويز الاستدلال به في مسألة الرؤية، وبين وجه الاستدلال قائلا: إن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لاتقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن.

وهو وإن كان قد استدل بالأدلة السمعية، إلا أنه لم يوافق مثبتى الرؤية فيما استدلوا به واستدلوا عليه من نصوص يبدو في ظاهرها إثبات الرؤية، ولم يسلم بها، ورأى أن ما يجب الاعتماد عليه في هذه المسألة هو الآيات المحكمة والدالة بصورة قطعية واضحة على نفي الرؤية، ولذا فإنه يجب ترجيحها في الاستدلال والاعتماد عليها في إثبات القول في نفي الرؤية، عن تلك الآيات المتشابهة، فأيات الرؤية مثلها مثل آيات اليد والجنب والساق.... الخ، يجب ردها إلى الآيات المحكمة وتأويلها تأويلا يتناسب ويتفق مع هذا المحكم. ومن هنا

(١) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٢٢٢.

نجده قد اهتم اهتماما واضحا في تفسير^(١) آيات الرؤية وجاء هذا التفسير خاضعا لقواعد التوحيد والتنزيه الذي جاءت جميع المسائل الكلامية التي تناولها تخدمه وتدافع عنه.

كما جاءت هذه التفسيرات والتأويلات أيضا متطابقة مع مقتضيات اللغة وأصولها، واستخدام اللغويين لها، ومن هنا فانه يظهر بوضوح اهتمامه بإبراز الجانب اللغوي في التأويل والاعتماد عليه، مستشهدا بما ورد على لسان العرب في شعرهم وفي نثرهم محتجا به في تأييد رأيه. ونلاحظ أنه إلى جانب اهتمامه بالتحليل اللغوي للنص إلا أنه لم يكن مقتصرا عليه فقط، إنما كان يذهب أيضا إلى حمل النص على وجه يوافق دلالة العقل، بمعنى أن تأويله إنما صدر به عن مقتضيات لغوية وعقلية. ثم انه لم يكن يعتمد على الرواية وحدها، بل كان يجمع بين هذه الأمور مع الاعتماد على قرائن سمعية تكون في الآية نفسها أو في آية أخرى أو في السنة أو اجماع الصحابة. وتدلنا براعته في التأويل والتفسيرات على معرفة واسعة باللغة العربية وعلومها، ودراية بالفقه وأصوله، وعلمًا بتوحيد الله تعالى وعدله، وما يجب له تعالى وما لا يجب من الصفات. ونلاحظ أنه قد توافرت لديه الشروط اللازمة للمفسر والتي ذكرها هو ورأي ضرورة توافرها واجتماعها فيمن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى^(٢).

وتبدو لنا ملاحظة أخرى على استدلال القاضي بالأدلة السمعية حيث نجده قد وجه اهتماما كبيرا إلى نصوص القرآن مستدلا بها على نفي الرؤية، مؤولا ومفسرا لما تشابه

(١) كما كان القاضي عبد الجبار ضليعا في علم الكلام متمكنا منه، فانه كذلك في مختلف أنواع العلوم الاسلامية من فقه وحديث وتفسير، ولقد اهتم القاضي عبد الجبار اهتماما بالغًا بالتفسير وعنى به عناية كبيرة، وقد أوردت كتب التراجم والطبقات عددا من مؤلفات القاضي في التفسير مثل:

- ١ - المحيط: يقع في مائة مجلد، وهو مفقود لم يصل إلينا.
- ٢ - متشابه القرآن: وهو من أهم ما وصلنا من كتب القاضي في التفسير ومن أهم كتب المعتزلة التي تعتبر عن مناهجهم في تفسير القرآن. وقد حققه الدكتور: عدنان زوزور، سنة ١٩٦٩ ط ١.
- ٣ - تنزيه القرآن عن المطاعن: عرض للآيات التي يتعلق بها الطاعنون على القرآن، وجمع فيه عدة أمور متفرقة تتعلق بالمطاعن على القرآن سواء في المتشابه أو غير من لغة، ونظم، ومعان وغيره.
- ٤ - اعجاز القرآن: وهو الجزء السادس عشر من أجزاء المغني.

ولقد كان اتجاه القاضي عبد الجبار في التفسيرات قائما على أساس الرجوع إلى أدلة العقل والاحتكام إليها عندما يغمض النص القرآني أو يتشبه أمره على المفسر، ولقد قال صراحة بوجوب التأويل، فإذا ما ورد في ظاهر القرآن ما يمنعه العقل، وجب تأويله، ولا يتعارض هذا مع تقديس القرآن. ومن هنا فقد عمد إلى الآيات المتشابهة وأولها وبين المقصود منها معتمدا على الدلالة العقلية والتحليل اللغوي الدقيق، وتناول الآيات المحكمة وفسرها وبين طريقة الاستدلال بها.

ولقد كان القاضي عبد الجبار في تفسيره للقرآن الكريم متأثرا إلى حد كبير بشيخه أبو علي، ولقد كان له هو أثر كبير على مجموعة من كبار مفسري المعتزلة كالحاكم الجشعي الذي نقل عنه والزمخشري والشريفين الرضى، والمرضى..

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٦٠٦.

منها في (مسألة الرؤية) إلا أنه لم يهتم كثيرا بالنصوص الواردة في الأخبار، فاذا ما أورد بعض نصوصها، لم يهتم بالبحث عنها لدى أصحاب الحديث، وإنما يقتصر فيها على ما أورده شيوخه. وأنكر صحة الأخبار التي جاءت صريحة في اثبات الرؤية وذكر أن جميع ما أورد فيها من أخبار الأحاد، وأن بعضها قد أورده رواة غير معلومين، ولم يشتهروا بالرواية والأخبار، وبعضها الآخر يستوجب التشبيه. ومن هنا فإنه لا يصح لمثبتي الرؤية التعلق بها أو التعويل عليها في تدعيم آرائهم، أو الاحتجاج بها في رد آراء خصومهم.

ومن ثم فإن القاضي عبد الجبار يرى أن الاحتجاج بالأدلة السمعية يعتبر حجة عليهم (أي الأشعرية وغيرهم من مثبتي الرؤية) لا حجة لهم أو تأييدا لأقوالهم.

٢ - الأدلة العقلية:

إذا كان القاضي عبد الجبار قد بدأ استدلاله على نفي الرؤية بالأدلة السمعية إلا أن هذا لا يعني أنه يقدمها على أدلة العقل أو أنه يرى أنها أولى بالاستدلال، وإذا كان قد عرض لها فإن استدلاله بها إنما كان قائما على أساس:

١ - الأخذ بالآيات القرآنية المحكمة التي لا تحتل إلا وجها واحدا حيث تفسر على ما هي عليه مثل: «لا تدركه الأبصار...» فهذه الآية صريحة لا تقبل أي احتمالات أخرى ومن هنا فإنه يمكن الاستدلال بها.

٢ - تأويل الآيات المتشابهة والتي يبدو ظاهرها متعارضا وهذا المحكم، ومتعارضا ودلالة العقل وأحكامه، تأويلا يتسق مع هذا المحكم ويتفق وهذه الدلالة.

٣ - طرح أدلة الخصوم «الأشعرية» السمعية للمناقشة والتحليل بقصد معارضتها وردها، وبيان عدم صحة الاستدلال بها، أو التعويل عليها، فمن هذا المنطلق كان لابد من عرض أدلة السمع ومناقشتها.

وأما الأدلة العقلية فإن القاضي عبد الجبار اتساقا مع طبيعة المنهج العقلي الذي سار عليه في جميع المسائل الكلامية التي تناولها، كان لابد وأن يعتمد عليها اعتمادا كبيرا ويعول عليها في مسألة الرؤية بحيث تشكل الجانب الأساسي الذي اعتمد عليه في استدلاله على هذه المسألة. وهذه الأدلة العقلية إذا كنا قد تعرضنا لبعض منها بصورة مجملة فيما سبق عند بحثنا للشروط اللازمة للرؤية الحسية التي تتعلق بالرائي والمرئي، وارتفاع الموانع... وغيرها، فإنا سنذكرها هنا بصورة مفصلة موضحين طريقة القاضي عبد الجبار في الاستدلال بها على نفي رؤية الله تعالى، كما يلي:

أ - دليل المقابلة:

إن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الدليل هي: أن الواحد منا إنما يرى بحاسة، والرأي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل، ولا في حكم المقابل.

وبتحليل هذا الدليل نجد أنه إنما يقوم على عدة أصول هي:

أ - أن الرؤية لا يمكن أن تتم إلا بوجود حاسة (١) هي العين فمتى كانت هذه الحاسة سليمة أي أن الواحد منا متى كان حاصلا على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئي، وكانت جميع الموانع مرتفعة والمدرك موجود في سمت المرئي مع اتصال شعاع بينهما، كان لابد وأن يرى المرئي ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فصحة الحاسة وسلامتها ضرورية لحدوث الرؤية، ويدل على ذلك أنه متى فقدت أو لحقتها فساد امتعت الرؤية.

والقاضي عبد الجبار عندما يؤكد على ضرورة وجود الحاسة وأهميتها البالغة في حدوث الرؤية فهو يرد في الوقت نفسه على رأي معارض قد يقول: بأن الرأي إنما يرى عند صحة حاسته، ولا يرى عند فقدانها إنما يرجع أساسا لمجرى العادة لا إلى استحالة الرؤية إلا بها. يرد القاضي على ذلك: أن الرأي إنما يحتاج إلى الحاسة في رؤية المرئيات مع جرى الأمر على طريقة واحدة، بحيث لا يصح أن يرى مع عدمها، ومع وجودها يصح ذلك، فلو لم نقل ذلك لأدى إلى إبطال تضاد الضدين بأن يقال إن البياض لا يحتاج إلى حدوثه في انتفاء السواد، ولأدى إلى إبطال علة المعلول بأن يقال إن العلم يوجب كون العالم عالما بالعادة، ولو شاء تعالى أن يجعل غير القادر بمنزلة القادر في ذلك لصح، ولجاز أن يقال إن استحقاق الذم على الظلم وغيره من القبائح هو بالعادة لا على سبيل الإيجاب، وفساد هذا القول واضح بلا شك وعليه يصح القول: بأن الرأي منا يستحيل كونه رأيا إلا بحاسة، كما يستحيل كونه عالما إلا بعلم، وكون المحل متحركا بحركة. ويدل القاضي عبد الجبار على الافتقار في رؤية المرئيات إلى الحاسة بأن فسادها أو فقدانها يخل بكون الرأي رأيا. ما يدل عليه أيضا بأن الواحد منا كما يفزع إلى لسانه في الكلام، وإلى أرجله في المشي فإنه أيضا يفزع إلى عينه في رؤية المرئيات، فلو صح أن يقال أنه يصح أن يرى لا بحاسة لصح أن يقال أنه يفعل الكلام والكتابة والمشى بلا آلة، وهذا بين الفساد (٢)، فكل هذا يدل على عدم استغناء الرأي عن الحاسة لرؤية المرئي.

(١) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٣٦، شرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٨، المحيط بالتكليف: ص ٢٠٩.

(٢) القاضي: المغني: ج ٤، ص ٣٦-٣٧، وشرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٨.

ب - إن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو في حكم المقابل، وهذا يعني أن الشيء متى كان مقابلا للرائي بالحاسة أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل وجب أن يرى، وإذا لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل لم ير، وهذا يقتضى أن تكون المقابلة أو مافي حكمها شرطا في الرؤية.

ج - وأما الأصل الثالث وهو أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل، فيقال فيه: ان المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض، والله - تعالى - ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل.

ويتضح لنا رأي القاضي عبد الجبار حول دليل المقابلة واعتباره شرطا أساسيا لحصول الرؤية الحسية من خلال ردوده على افتراضات معارضة قد ترد عليه من الخصوم ويمكن استخلاص رأيه منها على النحو الآتي:

إن الله تعالى يرى الواحد منا وإن لم يكن مقابلا له في حين أن الواحد منا لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا له، وليس ذلك إلا لأننا إنما نرى بحاسة، والله تعالى لا تجوز عليه الحواس، فلا يجوز أن يرى بحاسة، ويقول القاضي عبد الجبار في ذلك: «وإنما صح في القديم تعالى أن يرى الأشياء وأنه تعالى عن جواز الحواس عليه لأنه حي لذاته، فكما استغنى في كونه حيا عن الحياة ومحلها، فكذلك يستغنى عن التوصل بمحل الحياة إلى إدراك المرئيات. وليس كذلك حال الواحد منا، لأنه حي بحياة تحل في بعضه فيحتاج في ادراك المدركات إلى استعمال محل الحياة في إدراكها، فيصير آلة له، ويختلف حالها بحسب ماهي آلة فيه من إدراك المدركات كما تقوله في حاجته إلى الآلات في بعض الأفعال من حيث كان قادرا بقدرة، وإن استغنى جل وعز عنها في الأفعال لكونه قادرا لنفسه^(١).

فرؤية الله تعالى لنا لا تشترط مقابلة ولا غيرها من شروط الرؤية الحسية لأنها لا تتوقف على وجود الحاسة. أما الرؤية الحاصلة لنا فهي تشترط أمرين لا يمكن أن تتم بدونها:

أحدهما يرجع إلى الرائي.
والآخر يرجع إلى المرئي.

(١) القاضي: المغني: ج٤، ص٢٦..

وما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة، أما ما يرجع إلى المرئي هو أن يكون المرئي مع الرائي حكم، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل.

وكون أحدنا لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا له أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، لا يمكن الرجوع به إلى أن الله تعالى أجرى العادة بذلك، لأن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه، ويدل على ذلك أن الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والأهوية، فكان يجب مثله في هذه المسألة، لو كان ذلك بمجرى العادة. وإن أشار معترض إلى أن هناك ما يجري مجرى العادة وتستمر فيه دون اختلاف، وذلك مثل: حصول الولد من ذكر وانثى، وكطلوع الشمس من مشرقها وغروبها من مغربها وكحصول كل جنس من الحيوانات من جنسه... فإن القاضي عبد الجبار يرد على ذلك: بأنه لم يوجب في طريقة العادة أن يختلف الحال على كل وجه، بل إذا اختلف من وجه واحد كفى، وما من شيء من هذه الأشياء التي ذكرت إلا والحال فيها بمختلف على وجه فقد يحصل الولد من ذكر وانثى كما في خلق آدم عليه السلام، وعيسى عليه السلام خلق لا من ذكر، ثم أنه مامن ولد إلا والحال فيه بخلاف الحال في غيره، فواحد يولد تاما والآخر يولد ناقصا، فكان يجب مثله في مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل أو شاهد أقواما يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه أو ما يجري مجراه وقد علم خلافه^(١).

فدليل المقابلة الذي أورده القاضي عبد الجبار يثبت بموجبه أن الرائي لا يرى إلا بحاسه، والرائي بحاسه لا يرى إلا إذا كان المرئي مقابلا للرائي أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، وبما أن الله تعالى لا يرى ولا يدرك بالحواس، وجب أن لا نراه ولا ندركه بحواسنا، كما لا يمكن أن ندركه بحاسة سادسة لأن هذه الحاسة لا تختلف عن بقية الحواس إلا كما تختلف هذه الحواس بعضها عن بعض، فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة لجاز أن يذاق بحاسة سابعة، ويشم بحاسة ثامنة ويلمس بحاسة تاسعة، ويسمع بحاسة عاشرة، تعالى عن ذلك علوا كبيرا^(٢).

ب - دليل الموانع:

يورد القاضي عبد الجبار هذا الدليل ليتوصل إلى فكرة أساسية هي: أن الله تعالى لما كان لا يرى فان هذا لا يرجع إلى وجود موانع تحول دون رؤيته كما زعم بعض المعتزلة، بل لأنه تعالى لا يرى لأجل أنه تعالى في نفسه يستحيل أن يكون مرئيا.

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٥١.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٥٢، المغني: ج ٤، ص ١٠٧.

ومن هنا فإنه كان يرى أن مالا يرى ينقسم الى:

١ - مالا نراه لما نراه لولا أنه لصح أن نراه.

٢ - ومالا نراه لأنه في ذاته لا يرى.

والمانع من الرؤية لا بد من كونه معقولا حتى يصح القول بأننا لا نرى المرئيات لأجلها إذ لا يصح أن تكون هذه الموانع مجهولة.

والموانع المعقولة التي تحول دون رؤية المرئيات إنما ترجع إلى ما هو من تمام الحاسة وهو الشعاع الذي لا بد من حصوله مع المرئي على صفة مخصوصة، إذا لم يحصل عليها قلنا بوجود موانع للرؤية، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

- أن يكون المرئي في سمت الرائي بحيث يتصل الشعاع بينهما، ولن يكون ذلك إلا بعدم وجود ساتر أو حجاب، من شأنه إذا وجد أن يقطع الشعاع بالمرئي فيحول دون رؤيته، وبذا يكون الحجاب مانعا من موانع الرؤية.

- أن يكون اتجاه الشعاع في سمت المرئي، غير وارد عليه ما يحلله ويفرقه، ولن يكون كذلك إلا إذا كان على بعد معين، ومن هنا يكون البعد مانعا من الرؤية إذا كان مفرطا.

- أن يكون المرئي في سمت الرائي ومقابلته حتى تحصل الرؤية ولكن إذا حدث ما يغير سمت الشعاع واتجاهه بينهما بحيث يحصل المرئي في غير جهة الرائي امتنعت الرؤية لعدم المقابلة بينهما.

- من عوامل حدوث الرؤية وحصولها أن لا يتفرق الشعاع عن نظامه بحيث يختلط بالرقيق، فإذا ما حدث العكس واختلط الشعاع بالرقيق كانت الرؤية غير ممكنة، وأصبحت الرقعة مانعا من الرؤية.

والتباس الشعاع باللطيف الذي لا يتميز عنده ما يرى به، يؤدي إلى القول باللطيف مانعا من موانع الرؤية.

فالموانع التي تمنع الرؤية هي: البعد المفرط، والقرب المفرط، والحجاب والمقابلة واللطافة^(١).

(١) القاضي: المغني: ج٤، ص ١١٦ وما بعدها، والمحيط بالتكليف: ص ١١١.

ويلاحظ أن هذه الموانع إنما يصح ورودها على من يجوز أن يكون رائيًا حيا لا افة به، وحاسته صحيحة، والمرئي موجود فحينئذ يرد عليه من رؤية هذا المرئي منع، فحل الرائي في هذا الوجه محل القادر الذي لولا كونه قادرا لما صح ورود المنع عليه، وبهذا لا يقال منع الأعمى من الرؤية مانع وإنما يقال ذلك في البصير. ومعنى هذا أن هذه الموانع إنما تجوز على الرائي بالحاسة لاختصاصه بهذه الصفة، والمرئي الذي يرى بهذه الحاسة، وبما أن الله تعالى لا يرى بحاسه، لأنه ليس جسما ولأنه تعالى ليس كذلك فإنه ليس يرى بحاسة، وبهذا تمتع رؤيته وتقتضى لا لأن هناك موانع تحول دون رؤيته، وقد عمل القاضي عبد الجبار على رد أقوال بعض المعتزلة التي ترى أن السبب في استحالة رؤيته تعالى إنما يرجع لضعف بصرنا^(١)، أو قلة الشعاع^(٢)، أو غيره من الموانع المعقولة، التي لا تجوز عليه تعالى لأنه تعالى غير مرئي في ذاته، وقد أورد القاضي عبد الجبار العديد من الأدلة التي تدل على استحالة رؤية الله تعالى وقد سبقنا الإشارة إليها.

بعد أن عرض القاضي عبد الجبار أدلته العقلية، قرر بموجب هذه الأدلة أن الله تعالى لما كان ليس جسما، فإن ما يستلزم الجسمية لا يجوز عليه تعالى: ولما كانت الرؤية تستلزم الجسمية وتقتضى التشبيه فإنها منفية عن الله تعالى نفيا قاطعا، فالله تعالى لا يرى بحال من الأحوال لافي الدنيا ولا في الآخرة، ومن ثم اتجه لرد جميع الشبهات العقلية التي أوردتها عليه المخالفون ومن هذه الشبه:

- الشبهة الأولى:

وتقول: إن القديم تعالى عندكم راء لذاته فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل والا خرج عن كونه رائيًا لذاته، وكل من قال إنه يرى نفسه قال إنه يراه غيره.

يرد القاضي عبد الجبار على هذه الشبهة من طريقين:
أحدهما: هو أن يقول: إنا لا نسلم أنه راء لذاته، بل القديم تعالى إنما يرى الشيء لكونه حيا بشرط وجود المدرك، وكونه حيا من مقتضى صفة الذات، وكونه مدركا من مقتضى صفة الذات، فكيف يصح أن يقال إنه عز وجل راء لذاته؟

والثاني: هو أن يقول: هب أن الله تعالى راء لذاته، اليس أنه عز وجل لا يجب أن يرى المدومات مع كونه رائيًا لذاته؟ فإن قالوا: إنما لا يجب أن يرى المدومات لأن الرؤية

(١) القاضي: المغني: ج٤، ص١٠٩ وما بعدها.

(٢) القاضي: المغني: ج٤، ص١١٢ وما بعدها.

مستحيلة على المعدومات، قلنا: وكذلك القديم تعالى تستحيل عليه الرؤية، فلا يجب أن يرى نفسه فيما لم يزل^(١).

- الشبهة الثانية:

قد ثبت أن الله تعالى راء لغيره فيجب أن يرى نفسه، لأن العلة في صحة أن يرى غيره هي العلة في صحة أن يرى نفسه. ودليل هذا في الشاهد، فإن كل من صح أن يرى غيره يصح أن يرى نفسه، ومن لم يصح أن يرى غيره لم يصح أن يرى نفسه، والعلة هو ما يثبت الحكم بثباته ويزول بزواله.

يرد القاضي عبد الجبار على هذه الشبهة قائلا: ان الطريق إلى صحة العلة هو أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها، ولم يكن هناك ما تعليق الحكم عليه أولى، وفي مسألتنا ما تعليق الحكم عليه، فلا يصح ما ذكر في هذه الشبهة. ثم أن هذا قياس الرائي على المرئي، وأحدهما مبين للآخر، لأن الرائي إنما يصح أن يرى الشيء لكونه حيا بشرط صحة الحاسة، والمرئي إنما يرى لكونه مرئيا في نفسه بشرط أن يكون موجودا في الحال، وليس كذلك القديم تعالى، فلا يصح ماورد في هذه الشبهة^(٢).

- الشبهة الثالثة:

قد ثبت أن القديم تعالى موجود فيجب أن يكون مرئيا. لأن مصحح الرؤية إنما هو الوجود بدليل أن الشيء متى كان موجودا كان مرئيا، ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئيا.

يرد القاضي عبد الجبار: كيف يصح قولكم إن الشيء متى كان موجودا يرى ومعلوم أن كثيرا من الموجودات لا ترى كالارادات والكراهات وغير ذلك؟ وكيف يصح قولكم ان المصحح للرؤية إنما هو الوجود، ومعلوم أن الشيء عندما تصح رؤيته كما تتجدد له صفة الوجود تتجدد له صفات أخرى، فليس بأن تجعل الصفة المصححة للرؤية هي الوجود، أولى من أن تجعل الصفات الأخرى، فما أنكرتم أن المصحح لها غير هذه الصفة؟ فان قالوا: وما تلك الصفة؟ يقال لهم: إن تلك الصفة إنما هي التحيز في الجوهر، والهيئة في الكون، فان قالوا لو كان كذلك لأدى إلى اختلاف المصحح، وذلك مما لا يجوز، ويدل عليه أن أحدنا لما صحح كونه عالما قادرا لم يختلف ألبيته، حتى وجب في كل عالم أن يكون حيا، كذلك في هذه المسألة، لو كان التميز هو المصحح للرؤية في الجوهر، لوجب في كل مرئي أن يكون متميزا،

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٧٢.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٧٣.

والمعلوم خلافه. ويجيب القاضي عبد الجبار عن ذلك قائلاً: انه لا يمتنع اختلاف المصحح، الا ترى أن المصحح لكون أحدنا عالماً قادراً حياً موجوداً، إنما هو كون القديم تعالى قادراً عالماً حياً. ثم ليس يجب أن يكون المصحح لهذه الصفات فيه تعالى ما ذكر، بل المصحح لها ما هو عليه في ذاته، كذلك في هذه المسألة (١).

- الشبهة الرابعة:

وتقول: إن اثبات الرؤية لله تعالى لا تؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تجويزه في حكمه، ولا إلى تكذيبه في خبره، فيجب أن تثبت الرؤية لله تعالى ويقال إنه مرئي.

وهذا ما ينكره القاضي عبد الجبار أشد الانكار، ثم هو يرد على هذه الشبهة بطريقة أطلق عليها اسم «قلب التسوية» فيقول: إن نفي الرؤية عن الله تعالى لا يؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تجويزه في حكمه، ولا إلى تكذيبه في خبره، فيجب أن ننفي عنه الرؤية. لأن إثباتها يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويزه في حكمه وإلى تكذيبه في خبره لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً، لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه، وكذلك إذا كان جسماً تجوز عليه الحاجة، وتجاوز عليه الزيادة والنقصان، وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجوز في حكمه ويكذب في خبره، تعالى عن ذلك. فإذا كان اثبات الرؤية لله تعالى يؤدي إلى كل هذه المحالات، فيجب أن ينفي عنه.

ويختتم القاضي بحثه في مسألة الرؤية بالإشارة إلى أن المخالف له في هذه المسألة لا يخلو من أحد أمرين: أما أن يحقق الرؤية فيقول: ان الله تعالى يرى مقابلاً لنا أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل أو لا يحقق فيقول: انه تعالى يرى بلا كيف، فمن ذهب إلى المذهب الأول فانه يكون كافراً لأنه جاهل بالله تعالى، والجهل كفر، والدليل على ذلك اجماع الأمة وهو حجة. ومن ذهب إلى المذهب الثاني، فلا يكفر، لأن التكفير إنما يعرف شرعاً، ولا دلالة من جهة الشرع تدل على ذلك (٢).

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٢) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٧٦.

خلاصة رأي القاضي عبد الجبار في مسألة الرؤية وتعقيب عليه

يمكن أن نجمل رأي القاضي في مسألة الرؤية في النقاط الآتية:
١ - إن الرؤية الحاصلة لنا، رؤية حسية تقتضى جميع الشروط التي تتطلبها هذه الرؤية حتى تتم.

٢ - إن الله تعالى عن جواز الحواس عليه لأنه ليس جسما، ولا عرض، ومادام كذلك فإننا لا نستطيع أن ندركه بأبصارنا. فاثبات الرؤية على الوجه المعقول في الرؤية يؤدي إلى القول بأنه تعالى جسم أو عرض.

٣ - لما كان الله تعالى لا يدرك بالأبصار فإن هذا لا يعني أنه يمكن إدراكه بحاسة أخرى كالحاسة السادسة مثلا، أو يقال إنه تعالى يرى بلا كيف، فلقد رد القاضي على هذه الآراء وحاول إبطالها بالعديد من الأدلة.

٤ - بعد أن أكد القاضي عبد الجبار على أن القول باثبات الرؤية يؤدي إلى القول بالتشبيه والتجسيم قرر أنه يستلزم نفيها نفيًا قاطعا عن الله تعالى، فهو تعالى لا يرى الآن، ولا يرى في الآخرة، وأنه تعالى يرى ولا يُرى، وإذا كان يرى غيره فإن هذا لا يعني أنه يرى نفسه، إذ لا أساس للقاعدة التي تمسك بها المخالفون والقائلة: أن كل من صح أن يرى غيره يصح أن يرى نفسه، ومن لم يصح أن يرى غيره لم يصح أن يرى نفسه. فإله تعالى لا يرى نفسه، ويرى غيره دون أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، وليس ذلك، إلا لأنه تعالى راء لا بحاسة.

٥ - لقد تقرر أن الله تعالى لا يُرى، وليس ذلك لوجود موانع تمنع من رؤيته، كالحجاب والرقعة، والبعد المضطرب، وكون الرائي في غير مقابلة المرئي، إذا أن كل هذه الموانع مرتفعة في حق الله تعالى، بل لأنه تعالى تستحيل رؤيته، فهو تعالى غير مرئي في ذاته.

٦ - استند القاضي في تأييد رأيه وتعزيزه على استخدام الأدلة وكانت أدلته من السمع إذ اعتمد على الآيات الدالة على نفي الرؤية، أي ما هو محكم من أي القرآن الكريم. ولجأ إلى تأويل المتشابه منها مما يبدو ظاهريا مثبتا للرؤية، فعمل على تأويله وتفسيره بحيث يؤدي إلى القول بنفيها، ويلاحظ أن القاضي عبد الجبار اعتمد اعتمادا كبيرا في تأويله على اللغة، فمكثه من حسن استخدامه، عمق معرفته بعلم اللغة والتفسير، ولما كان يعتمد

على العقل في منهجه وفي معالجة جميع القضايا التي طرحها فإنه يعمل على إخضاع النص للعقل بحيث يكون متقفا وإياه، متطابقا وحكمه.

٧ - إذا كان القاضي عبد الجبار قد احتكم إلى العقل ولجأ إلى قضائه في جميع ما تناوله من مسائل وسلك منهجا عقليا في عرض مذهبه، وكانت هذه ميزة تحسب له وتعطى لأرائه وحججه أهمية كبيرة وتضفي على مذهبه قيمة كبيرة تجعل منه نسقا عقليا متكاملًا، إلا أن هذا لا يعني ضرورة اللجوء إليه في جميع المسائل الكلامية، حيث منها ما هو غيبي لا يمكن أن تجرى عليه الأحكام العقلية التي تجرى على الواقع المحسوس، فلا يمكن على هذا الأساس قياس الغائب على الشاهد، إذ للأمور المحسوسة منهجها، وللأمور الغيبية منهجها. فيجب وضع هذا في الاعتبار عند معالجة القضايا المتعلقة بالأمور الغيبية.

الخطاتمة

خاتمة

تتمثل أهم النتائج التي استخلصت من البحث فيما يأتي:

١ - إن عملية الكشف عن الحقائق وإزالة غموضها من جميع جوانبها لا يمكن أن تتم بالرجوع إلى مصدر واحد أو فكر واحد، أو مجموع أفكار متجانسة، بل لابد من تعدد المصادر وتشعب الأفكار وتنوع الآراء حتى تتجلى الحقيقة في أوضح صورها وأتم جوانبها، والقاضي عبد الجبار المعتزلي إنما يمثل في فكره ومجموع آرائه وجل بحوثه ودراساته، حصيلة فكرية واسعة شاملة تلاقت فيها مجموعة ضخمة من الآراء والأفكار والمعتقدات، ويصدر عن عقلية ثرية امتازت بحس نقدي، وقدرة على التحليل والمقارنة والموازنة، وإدراك ووعي عميقان بالمختلفات والمتناقضات، فظهر أثر هذا كله واضحا في كل الموضوعات والقضايا التي تناولها، ففي «مشكلة الذات الالهية وصفاتها» التي تعتبر من أبرز وأهم القضايا التي درسها، نجده قد قدم لنا دراسة وافية وشاملة، وبحثا عميقا انصبت فيه خلاصة كل المحاولات والتفسيرات والجهود السابقة، إذ تناول هذه المشكلة بعد أن كانت قد مرت بمراحل متعددة وتطور القول بها تطورا كبيرا سواء على أيدي رجال الفكر الاعتزالي أو غيرهم، فعمل على بلورة هذه المشكلة في ضوء كل هذه الأفكار والآراء، وبهذا فهو وإن لم يكن قد قدم شيئا جديدا للمشكلة ولم يجيء بحلول مبتكرة حيث سار على نمط شيخه أبو هاشم في كثير من جوانبها، إلا أنه تفهم المشكلة إلى أبعد حدود الفهم فعمق البحث فيها وزادها إيضاحا فأخرجها في إطار جديد ونسق متكامل، وكون فيها مذهباً منسقا، وبناء محكما مترابطا.... وخلاصة القول، فإن القاضي عبد الجبار إذا كان قد افتقر إلى الأصالة في بحث المشكلة إلا أنه صاغها صياغة جديدة وفق منهج عقلي دقيق، وما كان ذلك يتسنى له لولا المحاولات والجهود السابقة والمخالفة.

٢ - إن الهدف الرئيسي الذي كان يسعى إليه القاضي عبد الجبار وهو يبحث «مشكلة الذات الالهية والصفات» هو إبعاد أية تصورات لا تليق بالذات الالهية، وتفسير الصفات تفسيراً يليق بجلال الله تعالى وكماله، ويتفق مع التنزيه المطلق له تعالى، أي الحفاظ على «التوحيد» الذي يعتبر أهم أصل أرسى قواعد مذهبه عليه، وانطلق منه لتفسير مختلف القضايا الكلامية التي تناولها. ولذا فقد ذهب إلى بحث هذه المشكلة من جانبين رئيسيين هما:

الذات الالهية، وصفاتها:

ففي بحثه لموضوع الذات الالهية: فإنه عالج هذا الموضوع بدقة تامة وبطريقة تعتمد

على ترتيب منهجي منتظم، فلم يسع لبحث الذات الالهية من حيث الحقيقة ولكنه اذ معلوم بدهاءة استحالة هذا الأمر، ولكنه سعى إلى إثبات وجود هذه الذات، وذلك عن طريق إثبات الأجسام محدثة وأنها تحتاج إلى محدث مفارق لها متعال عليها، وهذا إنما يترتب على إثبات حدوث الجواهر والأعراض. ويلاحظ أن القاضي عبد الجبار وهو يسعى لإثبات حدوث الاجسام وبالتالي حدوث العالم إنما كان يستهدف إلى جانب إثبات الله تعالى خالقا مبدعا لا نظير له في خلقه وصنعه، إسقاط القول بقدم العالم، والذي قال به الفلاسفة، وكان قد عاصر فلاسفة مسلمين يرددون هذا القول ويبررونه، بأن العالم لو كان محدثا لوجب أن يكون الله تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم أصبح عالما بوجوده بعد أن لم يكن عالما، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله، فرد القاضي على هذا القول: بأن العالم بالشيء أنه سيوجد، عالم بوجوده إذا وجد. ويلاحظ من خلال دراسة مذهب القاضي عبد الجبار ومناقشته لأراء القائلين بقدم العالم وطريقة ردوده عليهم، إنما كان يتميز عن سابقه من شيوخ الاعتزال بأسلوب يقوم على تفنيد آراء الخصم، وعلى تخيل الافتراضات وطرح الردود عليها، واتسم عرضه وأسلوبه بكثرة التشعب والتقسيم وإن كان قد استرشد بالعقل إلا أنه لم يستطع أن يتخلص من صيغة المتكلمين التقليديّة في اثبات خلق العالم والوصول منه إلى علته الأولى، فاعتمد على الضرورة والاستدلال في وقت واحد، إذ أنه برهن على وجود الله تعالى من خلال أفعاله التي تدل على وجوده، وهذه وإن كانت قضية استدلالية إلا أنها تعتمد على معرفة ضرورية أولية، وهي أن لكل فعل فاعلا وكل حادث له محدث... ويدل على ذلك الفعل الانساني في الشاهد، فالطريق إلى معرفة الله تعالى في رأيه هو الأفعال من خلال قياس الغائب على الشاهد.

وأما بحثه لموضوع الصفات، فيلاحظ أنه لم تصدر عنه محاولة جديدة لتفسير علاقة الذات بالصفات، بل قال بالأحوال وسار على نمط شيخه أبو هاشم فيها، ولكن نجد لديه تقسيما للصفات وتبويبا لها لا نكاد نجده عند من سبقه من شيوخ الاعتزال، فإذا كان سابقوه قد قسموا الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال فإن القاضي عبد الجبار أيضا وضع هذا التقسيم إلى جانب تقسيمات أخرى قائمة على أساس مشاركة غيره له تعالى في الصفات أو عدم مشاركته لها، وتصنيف آخر قائم على أساس استحقاق الصفات وكيفية استحقاق الله تعالى لها. وفصل في صفات يجب نفيها عن الله تعالى: كالجسمية، والثاني والرؤية، تنزيها لذات الباري عز وجل.

٢ - إن بحث القاضي عبد الجبار في الصفات أكد لنا حقيقة هامة طالما اختلط الأمر فيها نتيجة التعميم والتعامل من قبل الأشعرية، فكثيرا ما اتهم الأشعرية المعتزلة بأنهم نفاه للصفات وكثيرا ما وصفوهم بالمعطلة، ففي الحقيقة أن هذا الاتهام باطل وفي غير موضعه،

فاذا كان المعتزلة قد أنكروا إثبات صفات قديمة لله تعالى قائمة بذاته، زائدة عليها، إلا أنهم لم يعطلوا الذات الالهية عن الصفات، ولكنهم جاءوا بتفسيرات مختلفة، توضح علاقة الذات بالصفات، وان نظرية أبو هاشم في الأحوال التي سار عليها القاضي عبد الجبار، والتي ترى أن الله تعالى يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته، أي أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا.... وقولهم بأن الأحوال هي صفات لا موجوده ولا معلومة... إنما يؤكد هذه الحقيقة الهامة وهي أن المعتزلة تثبت الصفات لا تنفيها. وعلى هذا فغير صحيح وصفهم بالنفاة أو المعطلة. فمن خلال بحث القاضي عبد الجبار للصفات اتضحت حقائق الأمور، إذ عرض آراء المعتزلة بموضوعية تامة، حتى تلك الآراء التي لا يتفق معها، فالقاضي بفرارة بحوثه استطاع أن يبرىء المعتزلة من تهمة الزندقة والتعطيل.

٤ - من خلال بحثه في وجود الله تعالى وصفاته، أكد على الارتباط بين الله تعالى والانسان، وبين أنه ارتباط وثيق، وذلك عبر نظرية التكليف، فالتكليف هو العلة من خلق الانسان، وبالتالي من خلق العالم بما فيه فالخلق لحكمة، والتكليف لتحقيق منافع وإثبات لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق التكليف، فالقصد منه إذن نفع المكلف... والتكليف يعتبر النقطة التي انطلق منها القاضي عبد الجبار في أفكاره حول موضوع الوجود الانساني فمنها أخذ يستتبط كل قضايا الانسان ومظاهره المتباينة. ونجده يستهل، في معظم كتبه ومؤلفاته التي بين أيدينا، بالتأكيد على أن النظر هو أول ما يجب على المكلف وهو شرط ضروري لكل المعارف الدينية والفلسفية.

٥ - إن مشكلة الصفات والذات أدت إلى تفرع مشكلتين هامتين عنها وهما: مسألة كلام الله تعالى ورؤيته.

أما فيما يتعلق بمسألة كلام الله تعالى وخلق القرآن، فإن القاضي أيضا لم يأت فكرة جديدة، بل هو وسع البحث فيها وتناولها من جميع أطرافها بالتفصيل، ويمتاز عن سابقه من المعتزلة وهو بصدد مشكلة الكلام وخلق القرآن، بتناوله المشكلة بطريقة تتسم بالشمول واستقصاء جميع مباحثها، وبالقدرة الفائقة على رد أقوال الخصوم باستخدام الأدلة العقلية وقرع الحجة بالحجة وأظهر براعة فائقة أيضا في استخدام الأدلة السمعية في تأييد آرائه، ويلاحظ مدى تأثيره بشيخه أبي هاشم، فقد كان لا يخرج عنه في معظم آرائه.

وأما فيما يتعلق بموضوع رؤية الله تعالى، فإنه ينطلق فيه من فكرة رئيسية، وهي: أنه كان يربط فيه بين الرؤية والتجسيم، فالرؤية حتى تتم إنما تستلزم شروطا لا تنطبق إلا على الأجسام، ومادما قد نفينا الجسمية عن الله تعالى فإنه يجب نفي القول برؤيته، فهو تعالى لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة.

٦ - اعتمد القاضي وهو يبحث المشكلة على استخدام المنهج العقلي وتبرز أهمية العقل عنده في تقديم النظر العقلي والاستدلال به، على سائر أنواع الاستدلالات، وفي اعتباره النظر أول الواجبات التي تقع على المكلف، وفي رفضه القول بمعرفة الله تعالى أو معرفة صفاته بالضرورة. ويلاحظ أن القاضي هنا قد أغفل جانباً مهماً، وهو أنه لا يمكن الاستدلال بالعقل على جميع المسائل الدينية، إذ أن كثيراً منها لا نعلمه ولا يتأتى لنا إلا بعد أن يعلمنا الله تعالى به بالنص والخبر.

٧ - كان العقل هو مصدر التأويل عنده - بل وعند جميع المعتزلة - فهو وإن لم يطرح التأويل كقضية مستقلة تجب دراستها، وإنما اعتمد التأويل كمنهج عقلي يعتمد عليه إلى حد كبير في إبعاد التصورات التي لا تليق بالألوهية. ولكنه بحث في الآيات القرآنية المحكمة والمتشابهة، وطريقة معالجته للآيات المتشابهة تدل على قدرة فائقة على التأويل، ودراية بأصوله وقواعده، ويظهر لنا هذا واضحاً وجلياً من خلال كتابية: «تنزيه القرآن عن المطاعن» و«متشابه القرآن» إذ فصل فيهما بين المحكم والمتشابه، وتناول المتشابه بالتأويل وفق قواعد العقل واللغة. وهو بالرغم من أنه اعتمد اعتماداً كبيراً على اللغة في كثير من تأويلاته إلا أنه إذا بدا له ما يعارض العقل، فإنه يرجحه ويخطيء أهل اللغة فيه.

٩ - اهتم القاضي اهتماماً كبيراً في تحليل الألفاظ والمصطلحات والمفاهيم التي استخدمها، فلم يتركها دون تعريف أو توضيح سواء من الناحية اللغوية أو من الناحية الاصطلاحية وذلك مثل: النظر، الضرورة، المشاهدة.... إلى غير ذلك من الألفاظ.

١٠ - إن القاضي بالرغم من أنه كان يلتزم الدقة في عرض الآراء إلا أنه في كثير من الأحيان يفتل ذكر الرأي لأصحابه، فنجد في كثير من الأحيان يعبر عن أصحاب الآراء بالقوم، أو يقول: قالوا.... دون تحديد لأصحاب الآراء، أو ذكر أسمائهم.

١١ - إذا كان القاضي عبد الجبار قد تأثر بشيوخه من المعتزلة، فإنه يمثل مدرسة فكرية اعتزالية أثرت تأثيراً واضحاً في عدد كبير من تلامذتها، ويبدو هذا التأثير واضحاً في مؤلفاتهم، ومن أشهر تلامذته الذين وضع تأثرهم بآرائه هم:

- أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (ت: سنة ٤٥٠هـ).
- والشريف المرتضى أبو القاسم بن علي بن محمد الحسين الموسوي (ت: ٤٣٦هـ).
- وأبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) صاحب المعتمد في أصول الفقه.

المصادر المراجع

المراجع

- من مؤلفات القاضي عبد الجبار: (عبد الجبار بن أحمد، ت: ٤١٥هـ / ١٠٢٥م).
- ١ - تنزيه القرآن عن المطاعن - ط. بيروت (بدون تاريخ طبع)
- ٢ - شرح الأصول الخمسة - تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان - ط. مصر سنة ١٩٦٥.
- ٣ - فرق وطبقات المعتزلة: تحقيق: د. علي سامي النشار - ط. الاسكندرية دار المطبوعات الجامعية.
- ٤ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - ط. تونس سنة ١٩٧٤.
- ٥ - متشابه القرآن: (جرءان) تحقيق: دكتور عدنان زرزور، ط. مصر، دار التراث، سنة ١٩٦٩.
- ٦ - المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، ط. مصر - الدار المصرية للتأليف والنشر (د.ت).
- ٧ - المختصر في أصول الدين: ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، ج ١، تحقيق: محمد عماره، دار الهلال، ج ١، ط. مصر الأولى سنة ١٩٧١.
- ٨ - المفتي في أبواب التوحيد والعدل: الدار المصرية للتأليف والنشر: الجزء الرابع: «رؤية الباري»، تحقيق: د. مصطفى حلمي ود. أبو الوفاء التفتازاني. الدار المصرية للتأليف والنشر (د.ت).
- الجزء الخامس: «الفرق غير الاسلامية»، تحقيق: محمود محمد الخضيرى - الدار المصرية للتأليف والنشر (١٩٥٨).
- الجزء السادس: «الارادة»، تحقيق: الأب ج. قنواتي. الدار المصرية للتأليف والترجمة (د.ت).
- الجزء السابع: «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط. أولى، دار الكتب مصر ١٩٦١.
- الجزء الحادي عشر: «التكليف»، تحقيق: د. محمد علي النجار، د. عبد الحلیم النجار. القاهرة ١٩٦٥.
- الجزء الثاني عشر: «النظر والمعارف»، تحقيق: د. ابراهيم مدكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- الجزء السادس عشر: «عجاز القرآن»، تحقيق: أمين الخولي، دار الكتب ١٩٦٠.
- الجزء العشرين: القسم الثاني «في الإمامة»، تحقيق: د. عبد الحلیم محمود د. سليمان دنيا. الدار المصرية للتأليف والترجمة (د.ت).

- الاسفراني: (أبو المظفر : ت سنة ٤٧١هـ)
- ٩ - التبصير في الدين رتمييز الفرقه الناجيه عن فرق الهالكين، تحقيق : كمال يوسف الحوت، عالم الكتب - بيروت - الطبعة الاولى سنة ١٩٨٣ م.
- الأشعري : (أبو الحسن، ت سنة ٣٢٤ هـ)
- ١٠- الابانه عن أصول الديانه : جزآن، تحقيق : د. فوقيه حسين محمد، دار الانتصار - القاهرة - الطبعة الاولى سنة ١٩٧٧ .
- ١١- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق : د، حموده غرابه، الهيئة العامه لشئون المطابع الاميرية - سنة ١٩٧٥ .
- ١٢- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٦٩ م.
- الألوس : (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود، (ت سنة ١٢٧هـ)
- ١٣- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني دار احياء التراث العربي - بيروت - ج ١، ٢)
- ابن أبي الحديد :
- ١٤- شرح نهج البلاغه - تحقيق : محمد أبو الفضل - دار الاندلس - بيروت الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ .
- ابن الأثير : (أبو الحسن عز الدين علي بن محمد ت : ٦٣٠ هـ)
- ١٥- الكامل في التاريخ - تحقيق نخبة من العلماء - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٩٨٣ م.
- ابن تيمية : (أبو العباس تقي الدين (ت ٧٢٨هـ)
- ١٦- رسالة في أصول الدين - المطبعة السلفية ومكتبتها - الطبعة الثانية - سنة ١٣٩٧هـ.
- ١٧- مجموع فتاوى : ج ٥، ج ٦، تحقيق : عبدالرحمن بن قاسم الحنبلي، الطبعة الثالثة - سنة ١٤٠٢ هـ.
- ١٨- منهاج السنه النبوية - ج ٤ - دار الكتب العلمية - بيروت
- ابن الجوزي : (أبو الفرج عبدالرحمن بن علي ت ٥٩٧ هـ)
- ١٩- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشيهه تحقيق : محمد زاهد الكوثري - المكتبة التوفيقية - القاهرة - سنة ١٩٧٦ م.

- ابن حزم : (أبو محمد علي بن محمد ت ٤٥٦ هـ)
٢٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل - مكتبة السلام - القاهرة (د.ت)
- ابن حنبل : (أحمد ت سنة ٢٤١ هـ)
٢١- الرد على الزنادقة والجهمية - القاهرة ، سنة ١٣٩٢ هـ
- ابن خلدون : (عبدالرحمن ، ت : سنة ٨٠٨ هـ ١٤٠٦)
٢٢- المقدمة - طبعة دار الشعب
- ابن رجب (الحافظ)
٢٣ - فضل علم السلف في علم الخلف - تحقيق: يحيى مختار غزاوي - دار البشائر
الاسلامية : الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣م.
- ابن رشد (أبو الوليد)
٢٤ - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة من الحكمة والاتصال.
والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - منشورات دار الأفاق الجديدة -
الطبعة الثانية: بيروت سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ابن عساكر: (أبي القاسم)
٢٥ - تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري - دار الكتاب العربي - بيروت -
١٩٧٩.
- ابن عماد الحنبلي: (أبو الفلاح عبد الحي ت: ١٠٨٩هـ)
٢٦ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب - ج ٣ - دار الفكر للطباعة والنشر بيروت.
- ابن قدامة: (عبد الله بن أحمد بن محمد)
٢٧ - رسالة ذم التأويل - مطبعة المنار بمصر - الطبعة الأولى سنة ١٣٥١هـ.
- ابن قيم الجوزية: (شمس الدين أبو عبد الله، ت ٧٥١هـ).
٢٨ - مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتله - تحقيق: محمد عبد الرحمن
حمزة - المطبعة السلفية ، القاهرة.

- ابن متويه: (أبو محمد الحسن بن أحمد النجراني، ت ٤٦٨هـ، ١٠٧٩م).
٢٩ - التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض - تحقيق: د. سامي نصر لطف، ود، فيصل بدير عون - دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٥م.
- ابن المرتضى: (علي بن الحسين الموسوي العلوي سنة ت: ٤٣٦هـ)
٣٠ - آمالي المرتضى غرر الفوائد ودور القلائد (جزئين) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم - دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي - القاهرة سنة ١٩٥٤م.
- ابن نباته: (جمال الدين محمد بن محمد ت: ٧٦٧هـ)
٣١ - شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون - مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧م.
- أبو ريان: (د. محمد علي)
٣٢ - تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام - دار الجامعات المصرية بالاسكندرية - سنة ١٩٧٤م.
- أبو زهرة: (الامام محمد)
٣٣ - تاريخ المذاهب الاسلامية (السياسية والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية) دار الفكر العربي - (د. ت).
- أبو شامة: (شهاب الدين أبو محمد الشافعي ت ٦٦٥هـ).
٣٤ - ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري - تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف - دار الصحوة، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥.
- أمين: (أحمد)
٣٥ - ضحى الاسلام - مطبعة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة سنة ١٩٤٣.
- الايجي: (عبد الرحمن بن أحمد ت ٦٥٦هـ).
٣٦ - المواقف في علم الكلام - مع شروح: الجرجاني، السيالكوتي - وحسن جلبي - الطبعة الأولى - مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.
- الباقلاني: (أبي بكر بن الطيب ت سنة ٤٠٢هـ)
٣٧ - الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري - دار الهجرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٠م.

٣٨ - التمهيد في الرد على الملحده والمعطله والرافضة - تحقيق: محمود الخضيرى
ود. محمد عبد الهادى أبو ريدة - دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧.
وتحقيق آخر للأب رتشرى يوسف مكارثى - المكتبة الشرقىة بىروت ١٩٥٧.

● بدوى (د. عبد الرحمن)

٣٩ - التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامىة - دراسات لكبار المستشرقىن - دار
النهضة العربىة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥م.
٤٠ - مذاهب الاسلامىين: ج ١ - دار العلم للملاىين - بىروت سنة ١٩٧١م.

● البزدوى (أبو اليسر محمد بن عبد الكرىم، ت سنة ٤٩٣هـ ١٠٩٩م)

٤١ - أصول الدين - تحقيق: د. هانز بىترلنس - دار إحياء الكتب العربىة - سنة
١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

● البغدادى: (أبو منصور عبد القاهرت سنة ٤٢٩هـ)

٤٢ - أصول الدين - دار الكتب العلمىة - بىروت سنة ١٩٨١.
٤٣ - الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجىة منهم - تحقيق: لجنة إحياء التراث - دار
الأفاق الجدىة - الطبعة الخامسة ١٩٨٢.

● البىاضى: (كمال الدين أحمد)

٤٤ - إشارات المرام من عبارات الامام - تحقيق: يوسف عبد الرزاق - مكتبة مصطفى
البابى الحلبى - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩.

● بىنسى (د. س)

٤٥ - مذهب الذرة عند المسلمىن وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود - ترجمة: د. محمد
عبد الهادى أبو ريدة - مكتبة النهضة المصرىة - سنة ١٩٤٦.

● التفتازانى: (أبو الوفا الغنىمى)

٤٦ - دراسات فى الفلسفة الاسلامىة - مكتبة القاهرة الحدىة، ط ١، ١٩٥٧.

● التفتازانى: (سعد الدين)

٤٧ - شرح العقائد النسفىة للامام نجم الدين عمر النسفى - مطبعة دار إحياء الكتب
العربىة (د.ت).

- التفتازاني: (الامام مسعود بن عمر بن عبد الله)
 - ٤٨ - شرح المقاصد - تحقيق: د. عبد الرحمن بن عميرة - مكتبة الكليات الأزهرية.
- التهانوي (محمد بن علي الفاروقي، ت: ١٢ هـ).
 - ٤٩ - كشاف اصطلاحات الفنون - تحقيق: د. لطفي عبد البديع، د. عبد النعيم محمد حسنين - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢ م.
- جار الله: (زهدي)
 - ٥٠ - المعتزلة - الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت سنة ١٩٧٤ م.
- الجرجاني: (السيد الشريف علي بن محمد، ت ٨١٦ هـ)
 - ٥١ - التعريفات - دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
 - ٥٢ - شرح المواقف في علم الكلام للايجي - تحقيق: د. أحمد المهدي، مكتبة الأزهر - ١٩٧٦ م.
- جولدتسيهر (أجناس)
 - ٥٣ - العقيدة والشريعة في الاسلام - ترجمة: محمد يوسف موسى، ود. علي حسن، وعبد العزيز عبد الحق - دار الكتب الحديثة - مصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٩ م.
 - ٥٤ - مذاهب التفسير الاسلامي - ترجمة: د. عبد الحليم النجار - الطبعة الثانية - بيروت سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- الجويني (أبو المعالي إمام الحرمين ت: ٤٧٨ هـ)
 - ٥٥ - الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٥٠.
 - ٥٦ - الشامل في أصول الدين - تحقيق: د. على سامي النشار، د. فيصل بدير عون، سهير مختار، منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩ م.
 - ٥٧ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة - تحقيق: د. فوقيه حسين محمود - المؤسسة المصرية للتأليف والنشر - الطبعة الأولى ١٩٦٥ م.
- حسن (د. حسن إبراهيم)
 - ٥٨ - تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. الجزء الأول - مكتبة النهضة المصرية.

- خشيم: (علي فهمي)
٥٩ - الجبائيان: (أبو علي - أبو هاشم) - دار مكتبة الفكر، طرابلس، الطبعة الأولى،
سنة ١٩٦٨م.
- الخطيب البغدادي: (الحافظ أبي بكر أحمد بن علي، ت ٤٦٣هـ)
٦٠ - تاريخ بغداد - ج ١١ - المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- الخياط (أبي الحسين بن عبد الرحيم، ت سنة ٣٠٠هـ)
٦١ - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد - تحقيق: د. نيجرج - دار الكتب المصرية
سنة ١٩٢٥م.
- الدميري: (كمال الدين محمد بن موسى)
٦٢ - حياة الحيوان الكبرى - ج ١ - دار التحرير للطبع والنشر سنة ١٩٦٥م.
- الذهبي: (أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، ت ٧٤٨هـ)
٦٣ - تحقيق: علي محمد البجاوي - ج ٢ - دار المعرفة، بيروت (د. ت)
- الراوي: (د. عبد الستار عز الدين)
٦٤ - ثورة العقل دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد - دار الرشيد للنشر - العراق -
سنة ١٩٨٢م.
- ٦٥ - العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي - بيروت - الطبعة
الأولى - سنة ١٩٨٠م.
- الرازي: (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب، ت: سنة ٦٠٦هـ).
٦٦ - الأربعين في أصول الدين - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن - سنة ١٣٥٣هـ.
٦٧ - أساس التقديس في علم الكلام - مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر - سنة
١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.
- ٦٨ - أصول الدين - تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية (د. ت).
٦٩ - لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات - الطبعة الأولى - القاهرة سنة
١٣٢٣هـ.
- رسائل العدل والتوحيد: (الجزء الأول)
٧٠ - لأبي الحسن البصري، القاسم الرسي، القاضي عبد الجبار، الشريف المرتضى،
تحقيق: د. محمد عمارة - دار الهلال سنة ١٩٧١.

● الزركلي: (خير الدين)

٧١ - الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين - ج٤ - الطبعة الثالثة - ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

● الزمخشري: (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، ت ٥٢٨هـ).

٧٢ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في التأويل - الجزء الأول - تحقيق: محمد الصادق قمحاوي - مكتبة ومطبعة الباهي الحلبي - مصر ١٩٧٢م.

● زينه (حسنى)

٧٣ - العقل عند المعتزلة - تصور العقل عند القاضي عبد الجبار - دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٨م.

● سالم (د. محمد عزيز نظمي)

٧٤ - ابراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الاسلام - مؤسسة شباب الجامعة - ١٩٨٢م.

● السبكي: (تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب) (٧٢٧ - ٧٧١هـ)

٧٥ - تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو - سنة ١٩٨٣هـ - ١٩٦٤م.

● سزكين (فؤاد)

٧٦ - تاريخ التراث العربي - جزآن - ترجمة: فهمي أبو الفضل - الهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة ١٩٧١م.

● سيف النصر: (د. عبد العزيز)

٧٧ - توضيح عقيدة أهل التوحيد في وجود الله تعالى وصفاته - مكتبة الأزهر (د.ت).
٧٨ - فلسفة علم الكلام في الصفات الالهية - مطبعة الميلاوي - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٣م.

● السيوطي: (جلال الدين عبد الرحمن: ت ٥١١هـ)

٧٩ - تاريخ الخلفاء - تحقيق: محمد محيي الدين - دار الفكر - بيروت ١٩٧٤م.
٨٠ - طبقات المفسرين ج ١٦ - دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣م.

- شهاب الدين (الامام الحافظ عبد الرحمن)
 - ٨١ - فضل السلف على علم الخلف - تحقيق: يحيى مختار غزاوي - دار البشائر الاسلامية سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت٥٤٨هـ)
 - ٨٢ - الملل والنحل - جزآن - تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل - مؤسسة البابي الحلبي - القاهرة (د.ت).
 - ٨٣ - نهاية الاقدام في علم الكلام - نشر الفرد جيوم، مكتبة زهران، (د.ت).
- صبحي (د. أحمد محمود)
 - ٨٤ - في علم الكلام - جزآن - مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية، ١٩٨٢م.
- طاش كبرى زاده: (أحمد بن محمد بن مطصفي، ت٩٦٨هـ)
 - ٨٥ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم - تحقيق: كامل كمال البكري - عبد الوهاب أبو النور - دار الكتب الحديثة، القاهرة، (د.ت).
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير، ت٣١٠هـ)
 - ٨٦ - تاريخ الأمم والملوك، ج٨ - مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الطوسي: (محمد بن الحسين)
 - ٨٧ - الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد - مطبعة الآداب - النجف الاشرف ١٩٧٩م.
- الظواهري: (محمد الحسين)
 - ٨٨ - التحقيق التام في علم الكلام - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى - القاهرة، ١٩٣٩م.
- عبد الحميد: (د. عرفان)
 - ٨٩ - دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية - دار التربية - بغداد - ١٩٧٧م.
- عبد الرزاق: (الشيخ مصطفى)
 - ٩٠ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية - مطبعة لجنة التأليف والنشر - ١٩٤٤م.

- عبده: (الامام محمد)
٩١ - رسالة التوحيد - تقديم: حسين يوسف الغزالي - دار إحياء العلوم - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٧٩م.
- عثمان: (د. عبد الكريم)
٩٢ - قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني - دار العربية - بيروت سنة ١٩٦٧م.
- العراقي: (د. عاطف)
٩٣ - تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية - دار المعارف - الطبعة الرابعة - سنة ١٩٧٩م.
٩٤ - ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف - الطبعة الرابعة - سنة ١٩٧٨م.
- العسقلاني: (الامام أحمد بن علي بن حجر)
٩٥ - عقيدة التوحيد في فتح الباري - شرح صحيح البخاري، تحقيق: أحمد عصام الكاتب - دار الآفاق الجديدة - الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
- الغرابي: (د. علي مصطفى)
٩٦ - تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين - مطبعة السعادة ١٩٤٨.
- الغزالي (محمد بن محمد أبو حامد، ت: سنة ٥٠٥هـ)
٩٧ - الاقتصاد في الاعتقاد - دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
٩٨ - المقصد الأسنى بشرح أسماء الله الحسنى - مكتبة الجندي - القاهرة (د. ت).
- غلاب (د. محمد)
٩٩ - مشكلة الألوهية - دار إحياء الكتب العربية - الطبعة الثانية سنة ١٩٥١م.
- القاسمي: (جمال الدين)
١٠٠ - تاريخ الجهمية والمعتزلة - الطبعة الثالثة - مؤسسة الرسالة سنة ١٩٨٥م.
- كحالة: (عمر رضا)
١٠١ - معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية - مكتبة المثنى ج٤، دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.

● كوربان: (هنري)

١٠٢ - تاريخ الفلسفة الاسلامية - ترجمة: نصير مروه، حسن قبيس، منشورات عويدات - بيروت - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٨٣م.

● لاشين: (د. عبد الفتاح)

١٠٣ - بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات الاسلامية - دار الفكر العربي - القاهرة سنة ١٩٧٨م.

● اللقاني: (الشيخ إبراهيم)

١٠٤ - شرح جوهرة التوحيد المسماه تحفة المرید للشيخ البيجوري - دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

● الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد، ت ٢٢٢هـ / ٩٤م)

١٠٥ - تأويلات أهل السنة - تحقيق: د. إبراهيم عوضين، السيد عوضين، مطابع الأهرام التجارية - القاهرة سنة ١٩٧١م.

١٠٦ - التوحيد - تحقيق: د. فتح الله خليف - دار الجامعات المصرية (د. ت).

● محمود: (الامام الدكتور عبد الحلیم)

١٠٧ - التفكير الفلسفي في الاسلام - مطبعة الدار المصرية الطبعة الرابعة - سنة ١٩٧٧م.

● مدكور: (د. إبراهيم)

١٠٨ - في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه (جزءان) - دار المعارف الطبعة الثالثة - سنة ١٩٨٣.

● المرتضى: (أحمد بن يحيى، ت سنة ٨٤٠هـ)

١٠٩ - شرح الملل والنحل - تحقيق: د. محمد جواد مشكور - دار الفكر، سنة ١٩٧٩م.

● المسعودي: (أبو الحسن علي بن الحسين، ت: ٢٤٦هـ)

١١٠ - مروج الذهب ومعادن الجوهر - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد دار الفكر - بيروت، الطبعة الخامسة - سنة ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م.

- المغربي: (د. علي عبد الفتاح)
١١١ - إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية مكتبة وهبة -
الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٥م.
- المفيد: (محمد بن النعمان، ت: ٤١٣هـ / ١٠٢٣م)
١١٢ - أوائل المقالات في المذاهب المختارات - تحقيق: فضل الله الزنجاني - مكتبة
سروشي - طهران - الطبعة الثانية، سنة ١٣٥٨.
- المقرئزي: (الأمام تقي الدين حمد)
١١٣ - المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئزية طبعة بولاق،
دار التحرير للطبع والنشر - سنة ١٢٧٠هـ.
- الملطي: (أبو الحسين محمد بن حمد بن عبد الرحمن، ت: ٢٧٦هـ)
١١٤ - التبيين والرد على أهل الهوى والبدع - تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري
- مكتبة المثني - مكتبة المعارف ١٩٦٨.
- موسى: (د. جلال محمد)
١١٥ - نشأة الأشعرية وتطورها - دار الكتاب اللبناني سنة ١٩٨٢.
- موسى: (د. محمد يوسف)
١١٦ - في القرآن والسنة - الطبعة الرابعة - دار المعارف، سنة ١٩٥٨م.
- نادر: (د. ألبير نصري)
١١٧ - فلسفة المعتزلة فلاسفة الاسلام - مطبعة دار نشر الثقافة، الاسكندرية (د. ت).
- النسفي: (أبو المعين، ت: ٥٠٨هـ)
١١٨ - بحر الكلام في التوحيد - مطبعة كردستان العلمية بمصر - سنة ١٢٢٩هـ /
١٩١١م.
- النشار: (د. علي سامي ود. عمار جمعي الطالبلي)
١١٩ - عقائد السلف: للأمة: أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي -
مكتبة الآثار السلفية - الاسكندرية ١٩٧١م.
- ١٢٠ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - ج١ - دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.

- النيسابوري: (أبو رشيد سعيد بن محمد، ت: ٤٥٠هـ)
- ١٢١ - ديوان الأصول - تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة سنة ١٩٦٩م.
- ١٢٢ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين - تحقيق: د. معن زيادة، د. رضوان السيد، معهد الانماء العربي - بيروت ١٩٧٩م.

- الهروي:
- ١٢٣ - ذم علم الكلام، على حاشية كتاب صون المتطق والكلام للسيوطي - تحقيق: د. علي سامي النشار - الطبعة الأولى - سنة ١٩٤٧.

- اليافعي: (الامام أبي محمد عبد الله أسعد، ت: ٣٦٨هـ)
- ١٢٤ - مرآة الجنان، وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان - ج ٢ - حيدر آباد سنة ١٣٢٧هـ.

REFERENCES

- 1 - D.B. Mac. Donald:
Development of Muslim Theology Jurisprudence and constitutional Theory.
New Delhi, 1973.
- 2 - Encyclopaedia Britannica, UN, Chicago, 1960.
- 3 - Fakhri. Majid:
Islamic Occasionalism, London, 1958.
- 4 - J.R.T.M. Peters:
God's Created speech. A Study in the speculative theology of the Mu'tazili
Qadi-L-Qadt-Abu 1-Hassan Abd Al-Jabbar ben Ahmad Al-Hamadani.
Leiden - E.J. Brill, 1976.
- 5 - Quillaume, Alfred:
Islam, London, 1963.
- 6 - Rahbar Band:
God of Justice, A study in the Ethical Doctrine of the Quaran, Leiden. Brill,
1960.
- 7 - Watt Montgamry:
"Free Will and Predestination in early Islam", 1948.
Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh.
- 8 - Wolfson: (Harry Austryn):
The Philosophy of the Kalam.
London, Harvard University Press, 1976.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة البحث
١٢	الفصل الأول: مشكلة الذات الالهية والصفات قبل القاضي عبد الجبار المبحث الأول: تعريف بالقاضي عبد الجبار المعتزلي (حياته - مكانته - آثاره - مؤلفاته)
١٥	
١٩	المبحث الثاني: ارتباط مشكلة الذات الالهية والصفات بعقيدة التوحيد
٢٢	أولاً: مفهوم التوحيد لدى أهل السلف
٢٥	ثانياً: مفهوم التوحيد والوحدانية عند الأشاعرة
٢٧	ثالثاً: مفهوم التوحيد لدى المعتزلة وتفسيرهم له
٣٠	المبحث الثالث: أسباب ظهور مشكلة الصفات ومصادر القول بها
٣٩	المبحث الرابع: مشكلة الذات الالهية والصفات في الصدر الأول للإسلام
٤٥	المبحث الخامس: مشكلة الذات الالهية والصفات لدى المشبهة والمجسمة
٥١	المبحث السادس: مشكلة الذات الالهية والصفات لدى المعتزلة
٥١	أولاً: الذات الالهية
٥٢	ثانياً: الصفات الالهية
	الفصل الثاني: الصفات والأسماء الالهية وتقسيماتها من خلال ما ذهب إليه
٥٧	القاضي عبد الجبار
٥٩	المبحث الأول: أنواع الصفات الالهية وأقسامها وعددها
٦٢	أولاً: صفات الذات
٦٢	ثانياً: صفات الأفعال
٦٥	المبحث الثاني: تقسيم المعتزلة والقاضي عبد الجبار للصفات وعددها
٧٢	المبحث الثالث: الأسماء الالهية
٧٢	أولاً: تقديم
٧٥	ثانياً: اختلاف المتكلمين حول الأسماء الالهية الواردة بالشرع
٨٢	ثالثاً: رأي المعتزلة، والقاضي عبد الجبار في الاسماء الالهية
٨٣	١ - معنى الاسم والمسمى والتسمية
٨٤	٢ - اختلاف الأسماء وتعددتها مع أن المسمى بها واحد
٨٥	٣ - تقسيم المعتزلة للأسماء الالهية من خلال ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار

٩٨	٤ - الفرق بين الأسماء والصفات
١٠٢	٥ - الاختلاف حول مأخذ الأسماء الالهية ورأى القاضي عبد الجبار فيها
١١١	الفصل الثالث: مشكلة الذات الالهية والصفات عند القاضي عبد الجبار
١١٣	المبحث الأول: الذات الالهية
١١٥	أولا: إثبات الطريق إلى الله تعالى
١١٥	ثانيا: رأي القاضي في معرفة الله تعالى
١١٦	١ - مبدأ الضرورة في معرفة الله تعالى وموقف القاضي منه
١٢١	٢ - معرفة الله تعالى لا تتم بالمشاهدة
١٢١	٣ - معرفة الله تعالى لا تتم بالطرق الاتباعية كالتقليد والنقل
١٢٤	٤ - النظر والاستدلال هما الطريق لمعرفة الله تعالى
١٢٧	ثالثا: إثبات وجود الله تعالى
١٢٧	١ - إثبات وجود الله تعالى في القرآن الكريم
١٢٨	رابعا: طريقة القاضي عبد الجبار في إثبات وجود الله تعالى
١٢٨	١ - الاستدلال بالأعراض على الله تعالى
١٣٠	٢ - الاستدلال بالأجسام على الله تعالى
١٣١	أ - حدوث الأجسام
١٣٦	ب - رد القاضي على شبهات القائلين بقدم العالم
١٤٠	المبحث الثاني: الصفات الالهية
١٤٣	أولا: بيان الطريق إلى معرفة صفات الله تعالى
١٤٤	ثانيا: تقسيم الصفات على أساس فكرة الاستحقاق
١٤٤	١ - استحقاق الله تعالى للصفات
١٤٥	٢ - كيفية استحقاقه تعالى للصفات
١٤٧	أ - لا يجوز استحقاقه تعالى الصفات لمعان معدومه
١٤٨	ب - لا يجوز استحقاقه تعالى الصفات لمعان محدثه
١٤٩	ج - لا يجوز استحقاقه تعالى الصفات لمعان قديمة
١٥١	ثالثا: تقسيم آخر للصفات على أساس تقسيمها إلى صفات ذات وصفات أفعال
١٥١	١ - صفات الذات
١٥٤	(تفصيل صفات الذات عند القاضي عبد الجبار)
١٥٤	- الصفة الذاتية أو الأخص
١٥٥	- القدرة

الصفحة	الموضوع
١٥٩	- العلم
١٦٥	- الحياة
١٧٠	- السمع والبصر والادراك
١٧٥	- الوجود
١٧٧	- القدم
١٧٨	٢ - صفات الأفعال
١٨٠	- العدل
١٨٢	- الارادة
١٩٢	- الكلام
١٩٢	رابعا: صفات النفي:
١٩٤	١ - نفي الحاجة
١٩٤	٢ - نفي الجسمية
١٩٩	٣ - استحالة كونه تعالى عرضا
٢٠٠	٤ - نفي الرؤية
٢٠٠	٥ - نفي الثاني
٢٠٢	خامسا: موقف القاضي عبد الجبار من الصفات الخبرية الواردة بالنص
٢٠٥	تعقيبات على رأي القاضي عبد الجبار في مشكلة الذات الالهية والصفات
٢٠٧	الفصل الرابع: صفة الكلام ومشكلة خلق القرآن
٢٠٩	المبحث الأول: تقديم
٢١٠	أولا: الجانب التاريخي والسياسي
٢١٠	١ - نشأة القول بخلق القرآن
٢١١	٢ - مصادر القول بخلق القرآن
٢١٤	٣ - المحنة
٢١٦	ثانيا: الجانب المتعلق بأوجه الخلاف الدائر بين مختلف الفرق الكلامية حول كلام الله تعالى
٢٢٤	المبحث الثاني: مشكلة الكلام الالهي وخلق القرآن عند القاضي عبد الجبار
٢٢٤	أولا: بيان حقيقة الكلام وأحكامه وأحواله
٢٢٤	١ - تعريف الكلام
٢٢٦	٢ - أهمية الكلام
٢٢٧	٣ - أحكام الكلام وأحواله

- أ - الكلام ليس جسما ٢٢٧
- ب - الكلام هو الصوت ٢٢٨
- ج - لا بد للكلام والصوت من محل يختصان به ٢٢٩
- د - الكلام لا يوجب للحي حالا ٢٣٢
- هـ - الكلام ليس معنى قائما بالنفس. ٢٣٢
- و - الله تعالى قادر على إحداث الكلام ٢٣٤
- ثانيا: حقيقة المتكلم ٢٣٤
- المبحث الثالث: موضوعات تناولها القاضي متصلة بمشكلة الكلام وخلق القرآن ٢٤٦
- ١ - بيان طريق معرفة الله عز وجل ٢٤٦
- ٢ - الوجه الذي يحسن عليه كلام الله تعالى ٢٤٧
- ٣ - الوجه الذي يعرف منها مراده تعالى ٢٤٨
- ٤ - وصف القرآن بأنه مخلوق ٢٤٩
- ٥ - الحكاية والمحكى ٢٥٢
- ٦ - اعجاز القرآن ٢٥٨
- ٧ - القرآن مخلوق لمصالح العباد ٢٦٠
- تعقيبات على رأى القاضي عبد الجبار في مشكلة الكلام الالهي وخلق القرآن ٢٦٠
- الفصل الخامس: رؤية الله تعالى ٢٦٥
- المبحث الأول: النصوص الواردة حول الرؤية بالكتاب والسنة ٢٦٧
- المبحث الثاني: أهم الآراء التي تناولت مسألة الرؤية ٢٧٠
- أولا: رأى أهل السلف في مسألة الرؤية ٢٧٠
- ثانيا: المعتزلة والرؤية ٢٧٢
- ثالثا: رأى الأشعرية في الرؤية ٢٧٧
- المبحث الثالث: القاضي عبد الجبار في مسألة الرؤية ٢٨٨
- أولا: العناصر التي تتألف منها الرؤية ٢٩٠
- ١ - الرائي ٢٩٠
- ٢ - المرئي ٢٩١
- ٣ - الشعاع المتصل بين الرائي والمرئي ٢٩٣
- ٤ - عدم وجود موانع قبل الرؤية وتحجبها ٢٩٤

٢٩٥	ثانيا: ان الله تعالى لا يدرك ولا يرى بالأبصار
٢٩٩	ثالثا: الأدلة السمعية والعقلية التي أوردها القاضي عبد الجبار في نفي الرؤية
٢٩٩	١ - الأدلة السمعية
٣٢٢	٢ - الأدلة العقلية
٣٣٠	خلاصة رأي القاضي عبد الجبار في مسألة الرؤية وتعقيب عليه
٣٣٣	خاتمة البحث
٣٤١	المراجع العربية
٣٥٤	المراجع الأجنبية
٣٥٥	فهرس الموضوعات

