المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الملك سعود
عمادة البحث العلمي

مركز بحوث مركز الدراسات الجامعية للبنات

٥٩

أثر مصطلحات فلاسفة اليونان المجملة عند من تأثر بهم من المسلمين في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين

إعداد

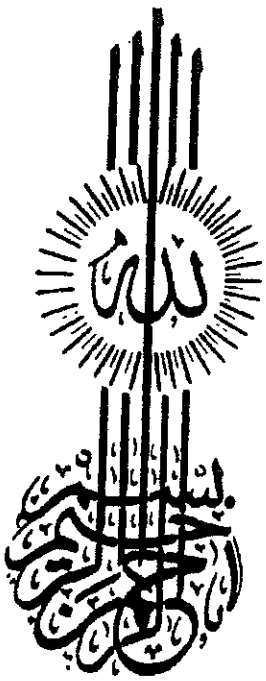
د . هيا بنت إسماعيل بن عبد العزيز ال الشيخ

أستاذة العقيدة المشارك

قسم الثقافة الاسلامية -كلية التربية

جامعة الملك سعود

بحث علمي محكم


بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الملك سعود
عمادة البحث العلمي
مركز بحوث مركز
الدراسات الجامعية للبنات

أثر مصطلحات فلاسفة اليونان المجملة عند من تأثر بهم من المسلمين في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين

إعداد

الدكتورة/ هيا بنت إسماعيل بن عبدالعزيز آل الشيخ

أستاذ العقيدة المشارك

قسم الثقافة الإسلامية – كلية التربية

جامعة الملك سعود

ح جامعة الملك سعود، ١٤٣٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
آل الشيخ ، هيا بنت اسماعيل بن عبدالعزيز
أثر مصطلحات فلاسفة اليونان المجملة عند من تأثر بهم من المسلمين في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين
.../ هيا بنت اسماعيل بن عبدالعزيز آل الشيخ .- الرياض ، ١٤٣٢هـ
٩٧ ص ؛ ١٧×٢٤ سم
ردمك: ١-٨٢٧-٥٥-٩٩٦٠-٩٧٨

١- الفلسفة اليونانية - نقد ٢- العقيدة الإسلامية أ.العنوان
ديوي ٢٤٠ ١٤٣٢/٥٣١٠

رقم الإيداع: ١٤٣٢/٥٣١٠
ردمك: ١-٨٢٧-٥٥-٩٩٦٠-٩٧٨

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	١
أسباب اختيار الموضوع وأهميته	٣
خطة البحث	٣
التمهيد وتتضمن مطلبين:	٥
المطلب الأول: انتشار مصطلحات اليونان بين المسلمين	٧
المطلب الثاني: من هم المتكلمون وما موقف السلف منهم.....	١٠
المبحث الأول: فلاسفة اليونان – مصطلحاتهم تعريفها – استعمالهم لها في إرادة وقدرة ومشيئة رب العالمين والحكم عليهم	
أرسطو وأفلوطين (أنموذج)	١٥
المطلب الأول: نصوص فلسفية تحتوي على بعض المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى – تعريفها	
واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين ...	١٥
فلسفة أرسطو فيما وراء الطبيعة	١٥
بعض المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى	
وتعريفها	١٧
المطلب الثاني: نصوص فلسفية تحتوي على بعض مصطلحات أفلوطين التي استعملها في حق الله تعالى واستعماله	
لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين	٢٠
المطلب الثالث: الحكم على فلسفة أرسطو وأفلوطين الماورائية	٢٣

المبحث الثاني: التوحيد عند السلف ومن خالفهم وفيه مطلبان: ٢٧
المطلب الأول: التوحيد عند السلف ٢٩
المطلب الثاني: التوحيد عند من خالفهم ٣١
التوحيد عند المعتزلة ٣٢
التوحيد عند الأشاعرة ٣٦
المبحث الثالث: الصفات الإلهية والألفاظ المجملة وفيه خمسة مطالب: ٤٣
المطلب الأول: أسماء وأقوال الفرق الذي خالفوا أهل السنـــــة والجماعة
..... ٤٣
الجهميـــة ٤٣
المعتزلـــة ٤٤
الأشاعـــرة ٤٥
ظهور التعطيل ٤٧
داء التعطيل والأمم السابقة ٤٩
المطلب الثاني: المعتزلة واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما في ذلك القدرة والإرادة والمشيئة والحكم عليها . ٥٢
ما الذي انبنى على لفظ القديم عند المعتزلة ٥٥
ما الذي انبنى على لفظ الجسم ٥٨
المعتزلة وقدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين ٦١
الحكم على مذهب المعتزلة في قدرة وإرادة ومشيئـــــة رب العالمين ٦٦
المطلب الثالث: الأشاعرة وقدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين ٧٠
تعبير الآمدي عن مذهبه وأصحابه وما استدلوا به ٧١

الرد على غلو الأشاعرة في إثبات قدرة ومشيئة وإرادة رب العالمين ٧٣

المطلب الرابع: ما يسمى بـ(فلاسفة الإسلام واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة) (الفارابي وابن سينا أنموذج) ٧٥

الصفات في نظر الفارابي وابن سينا لا تغاير علم الله في الحقيقة والمفهوم ٧٦

رأي الفارابي وابن سينا في باقي الصفات الإلهية على استعملهم الألفاظ المجملة ٧٨

الفرار من تعدد صفات وأسماء وكلام الواحد الحق كان من أصول الإلحاد والتعطيل الذي سموه توحيداً..... ٨٤

المطلب الخامس: المزاعم المترتبة على استعمالهم الألفاظ المجملة في الصفات الإلهية بما فيها قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين ٨٦

الخاتمة ٩٣

فهرس المصادر والمراجع ٩٥

المقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وبعد:

إن السبب الرئيسي للخطأ الذي وقع فيه نفاة الصفات الإلهية جميعاً هو الإعراض عما ورد في القرآن والسنة، وسار عليه سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين من إثبات مفصل كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص ١-٢]، ونفي مجمل كقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص - ٢] واستعمالهم ألفاظاً مجملة تجمع بين الحق والباطل مثل لفظ "جسم" "مركب" "ماهية" "بسيط" .. الخ.

ومن الجدير بالذكر أن جذور تعطيل الذات الإلهية عن الصفات تعطيلاً مطلقاً تمتد إلى ما قبل الميلاد بقرون، فقد كان أرسطو يسمي الله واجب الوجود، أو المحرك الأول ويصفه بأنه يحرك ولا يتحرك، لاعتقاده أن هذا شأن المعشوق والمعقول، فهو فعل محض وخير محض لا تخالطه المادة، يعقل ذاته التي هي في غاية الفضيلة فيكون بذلك عاقلاً، وفي نفس الوقت معقولاً من غير أن يؤدي ذلك إلى شيء من التعب، أو تكثير في ذاته[1].

وبصورة عامة فإن صفات المحرك الأول عند أرسطو أنه فعل محض، أو صورة محضة، وهو خير محض يعقل ذاته ولا يعقل غيره وفي الوقت ذاته يكون معقولاً من غير أن يؤدي ذلك إلى تكثر في ذاته، فهو عقل، وعاقل، ومعقول، وكلها

---

(١) انظر: ثامسطيوس شرح مقالة اللام ص ٢٠، ٢١.

فيه واحد، أما أنه عقل، فلأنه صورة محضة وبريء عن المادة وعلائقها، وأما أنه عاقل فلأن ذاته بسيطة غير مركبة، وأما أنه معقول، فلأن علمه كامل، وموضوع هذا العلم الكامل لا يكون إلا كاملاً، فهو لا يعقل إلا ذاته، أما غير ذاته فلا تعقل شيئاً منها[1].

إذن: فمن الواضح أن أصل مقالة التعطيل والتأويل مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئة[2].

وأول من أظهر ذلك في الإسلام الجعد بن درهم، شيخ الجهم بن صفوان، فقد زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً وقد قيل إنه أخذها عن أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي، الذي سحر النبي ﷺ، وكان الجعد بن درهم فيما قيل عنه من أهل حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة وقد ذبحه خالد بن عبدالله القسري بواسط على عهد التابعين[3].

وبعد ذلك أخذ هذه المقالة تلميذه جهم بن صفوان المقتول سنة ١٢٨هـ، فكان أول من نفى أسماء الله وصفاته في الإسلام نفياً مطلقاً، وقد وافقه على النفي المطلق ملاحدة الباطنية والفلاسفة ونحوهم.

"ولهذا لما حدثت هذه البدعة أطلق السلف والأئمة القول بتكفير أهلها، لعلمهم بأن حقيقة قولهم: تعطيل الخالق، ولهذا يصير محققوهم إلى مثل قول فرعون مقدم المعطلة وينتصرون له ويعظمونه"[4].

---

(١) انظر: أرسطو مقالة اللام، ص ٩، ١٠، كذلك ثامسطيوس شرح مقالة اللام، ص ١٩.

(٢) انظر: فتاوى ٥/ ٢٠، ٢٥.

(٣) انظر: المرجع السابق ٥/ ٢٠-٢١، ١٢/ ٣٥٠-٣٥١.

(٤) منهاج ٢/ ٥٦١.

ولهذا وغيره آثرت أن يكون عنوان بحثي هذا "أثر مصطلحات فلاسفة اليونان المجملة عند من تأثر بهم من المسلمين في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين".

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

١- هذه المصطلحات لم ترد في القرآن والسنة لا بإثبات ولا بنفي ولهذا لم يستعملها الصحابة والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين.

٢- هذه المصطلحات مجملة قد تحتمل حقاً وباطلاً ولهذا لابد لمن ابتلي باستعمالها من تفصيلها.

٣- توضيح وبيان موقف أهل السنة والجماعة ممن استعمل هذه المصطلحات.

خطة البحث تتكون من مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث:

المقدمة: أسباب اختيار الموضوع وأهميته.

التمهيد: يتضمن مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول: انتشار مصطلحات اليونان بين المسلمين.

المطلب الثاني: من هم المتكلمون وما موقف السلف منهم.

أما المباحث فعلى النحو التالي:

المبحث الأول: فلاسفة اليونان – مصطلحاتهم - تعريفها- استعمالهم لها في إرادة وقدرة ومشيئة رب العالمين والحكم عليها (أرسطو وأفلوطين أنموذج) وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نصوص فلسفية تحتوي على بعض المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى – تعريفها واستعمالها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين.

المطلب الثاني: نصوص فلسفية تحتوي على بعض مصطلحات أفلوطين التي استعملها في حق الله تعالى واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين.

المطلب الثالث: الحكم على فلسفة أرسطو وأفلوطين فيما وراء الطبيعة.

المبحث الثاني: التوحيد عند السلف ومن خالفهم وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التوحيد عند السلف.

المطلب الثاني: التوحيد عند من خالفهم.

المبحث الثالث: الصفات الإلهية والمصطلحات المجملة عند من تأثر بفلاسفة اليونان من المسلمين، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: أسماء وأقوال الفرق الذين خالفوا أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات الإلهية، المعتزلة والأشاعرة (أنموذج).

المطلب الثاني: المعتزلة واستعمالهم الألفاظ المجملة في حق رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة. والحكم عليها.

المطلب الثالث: الأشاعرة واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة.

المطلب الرابع: ما يسمى بـ (فلاسفة الإسلام واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة، (الفارابي وابن سينا) (أنموذج).

المطلب الخامس: المزاعم المترتبة على استعمال الألفاظ المجملة في الصفات الإلهية بما فيها قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين.

الخاتمة.

الفهارس.

تمهيد ويتضمن مطلبين

المطلب الأول: انتشار مصطلحات اليونان بين المسلمين.

المطلب الثاني: من هم المتكلمون وما موقف السلف منهم.

المطلب الأول
انتشار مصطلحات فلاسفة اليونان بين المسلمين

انتشرت مصطلحات فلاسفة اليونان بين المسلمين بعد حركة النقل والترجمة للكتب الفلسفية من السريانية واليونانية والفارسية إلى اللغة العربية وكان أكثرها لأرسطو، وقد كانت بداية هذه الترجمة في عصر الدولة الأموية، ومن ثم فتح الباب على مصراعيه في عهد الدولة العباسية وخاصة في زمن المأمون، يقول ابن النديم عن بداية هذه الترجمة في عصر الدولة الأموية "خالد بن يزيد بن معاوية يسمي حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تصفح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة، ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية"[1].

ويقول في موضع آخر "قيل له أي خالد بن يزيد، لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة، فقال خالد: ما أطلب بذاك إلا أن أغني أصحابي وإخواني، وإني طمعت في الخلافة فاختزلت دوني فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة فلا أحوج أحداً عرفني يوماً أو عرفته إلى أن يقف بباب السلطان رغبة أو رهبة"[2].

وربما يكون السبب في ذلك أن خالداً رأى جده معاوية قد أتخذ من ابن أثال النصراني طبيباً، فأراد أن يتصل مثله برجال الطب والفلسفة والكيمياء...[3]

وأما عمر بن عبد العزيز فقد ترجم في عهده كتب الطب، وقرب إليه من الفلاسفة عبد الملك بن أبجر الكتاني، وكان طبيباً ماهراً أسلم على يد عمر بن عبد العزيز[4].

---

(١) الفهرست لابن النديم، ص ٣٣٨.

(٢) المرجع السابق ص ٤٩٧.

(٣) انظر: الوسيط في تاريخ الفلسفة، عبدالمتعال الصعيدي، ص ٩.

(٤) انظر: المرجع السابق ١٦ كذلك في الفلسفة الإسلامية محمد السيد نعيم، ص ١٢٢.

ومما سبق يتبين أن الترجمة في العصر الأموي اقتصرت على ترجمة العلوم الطبيعية، كالطب والكيمياء، دون أن تتجاوزها إلى العلوم العقلية، كالمنطق وما وراء الطبيعة، وذلك لحاجتهم لهذه العلوم مع عدم تعرضها للإسلام في الجملة.

وعندما جاءت الدولة العباسية وفي عهد أبي جعفر المنصور أغدقت الأموال على ترجمة الكتب الفلسفية سواء كانت طباً أو هندسة أو فلكاً[1] وأما المنطق فأول من اشتهر بترجمته عبد الله بن المقفع كاتب أبي جعفر المنصور، يقول ابن النديم: "وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية، فنقل ذلك إلى العربية عبد الله بن المقفع وغيره"[2]

ثم جاء عصر يحيى بن خالد البر مكي وأكمل وزاد في ترجمة الكتب، حيث إنه بعث إلى ملك الروم بالهدايا الكثيرة، حتى طلب من كتب اليونان التي قد بنى عليها النصارى ولم يخرجوها إلى شعوبهم، فوافق ملك الروم على ذلك وبعث بها إليه، فلما وصلت جمع عليها كل زنديق وفيلسوف[3].

وفي هذا العصر انفتح الباب للترجمة على مصراعيه، وعمل ما لم يعمله سابقوه بأن قام بترجمة الفلسفة الإلهية فلسفة أرسطو وغيره، وقد شجع على ترجمة أمهات الكتب الأجنبية في مختلف اللغات في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة... ولم يدخر المأمون وسعاً في ذلك، فقد وثق علاقاته بملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الثمينة، وسألهم صلته بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو... وكان من شروط عقد الصلح بينه وبين الإمبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث أن يعطيه مكتبة من مكتبات الآستانة... وازدهرت مكتبة بيت الحكمة التي أنشأها الرشيد وطورها

---

(١) انظر كشف الظنون، حاجي خليفة ١/ ٦٧٩.

(٢) الفهرست، ص ٣٣٧.

(٣) انظر: صوت المنطق والكلام، السيوطي، ص ٧.

المأمون تطويراً كبيراً عما كانت عليه، وعمل فيها كثير من النقلة عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية والقبطية.

هذا ولم يكن التشجيع على النقل في هذا العصر مقصوراً على الدولة، بل كان لبعض الأفراد من أهل اليسار مشاركات قوية احتذوا فيها ما احتذاه المأمون، ومن هؤلاء بنو مسوم المنجم[1].

يقول ابن القيم: "وولي على الناس عبد الله بن المأمون، وكان يحب أنواع العلوم، فأمر بتعريب كتب اليونان، وأقدم لها المترجمين من البلاد، فعربت واشتغل بها الناس"[2].

ويقول محمد عبد الرحمن مرحبا: "كان القسم الأكبر من الذين عنوا بالنقل والترجمة من السريان الذي كان معظمهم نصارى نساطرة أويعاقبة، وقليل منهم من أتباع المذهب الأرثوذكسي، والقليل الأقل من اليهود"[3].

ولهذا انتشرت مصطلحات الفلاسفة من جوهر وعرض وتركيب وبسيط بين المسلمين.

---

(١) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمد مرحبا ١/ ٣٠٣-٣٠٥.

(٢) الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٧٢.

(٣) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ١/ ٣٠٥.

المطلب الثاني
من هم المتكلمون ، وما موقف السلف منهم؟

المتكلمون هم أصحاب المنهج الكلامي الذي قُدِّم فيه العقل على النقل ولهذا ابتدعوا مسائل وأصول في أبواب العقيدة تخالف الكتاب والسنة ومما لا شك فيه أن أبرز من قعد لمنهج المتكلمين هم المعتزلة على اختلاف فرقهم. وقد تبعهم على هذا الانحراف الأباضية من الخوارج والشيعة الرافضة ومتأخري الأشاعرة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن كثيراً من متأخري أصحاب الأشعري خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة، أو الجهمية أو الفلاسفة"(١).

يقول الحافظ ابن حجر: "وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم ولم يقتنعوا بذلك حتى خلطوا مسائل الديانة بكلام اليونان وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه من الآثار والتأويل ولو كان مستكرها ثم لم يكتفوا بذلك، حتى زعموا أن الذي رتبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل وأن من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عامي جاهل فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف"(٢).

موقف متأخري السلف من مصطلحات الفلاسفة:

إن المتأخرين من السلف اضطروا للخوض فيما أحدثه الفلاسفة من مصطلحات مجملة واستعملها المتكلمون في حق الله تعالى، والسبب في ذلك لمناظرة أهل البدع ودحض شبههم.

---

(١) شرح الأصفهانية، ص ٧٨.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٢٥٣.

يقول الدرامي رحمه الله: (وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بداً من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق)[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس ولا أفاد كلامه العلم واليقين)[2].

(١) الرد على الجهمية للدارمي ضمن عقائد السلف، ص٢٥٩.

(٢) درء التعارض ١/ ٣٥٧.

المبحث الأول

فلاسفة اليونان – مصطلحاتهم – تعريفها – استعمالهم لها في إرادة وقدرة ومشيئة رب العالمين والحكم عليها (أرسطو وأفلوطين) (أنموذج)

وفيه ثلاث مطالب

المطلب الأول: نصوص فلسفية تحتوي على بعض المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى – تعريفها واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين

المطلب الثاني: نصوص فلسفية تحتوي على بعض مصطلحات أفلوطين التي استعملها في حق الله تعالى واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين.

المطلب الثالث: الحكم على فلسفة أرسطو وأفلوطين فيما وراء الطبيعة.

المبحث الأول

فلاسفة اليونان – مصطلحاتهم – تعريفها – استعمالهم لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين والحكم عليها (أرسطو وأفلوطين أنموذج)

المطلب الأول

نصوص فلسفية تحتوي على بعض المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى – تعريفها واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين

فلسفة أرسطو فيما وراء الطبيعة:

تعتمد فلسفة أرسطو فيما وراء الطبيعة على نظريته في العلة، والتي يمكن تلخيصها إلى أربعة أنواع، هي:

١ – العلة المادية: هي التي تتكون منها الأشياء؛ كالبرنز للتمثال، والخشب للكرسي.

٢ – العلة الفاعلة أو المحركة: وهي ما يؤثر في إيجاد الشيء؛ كالصانع للتمثال أو الكرسي.

٣ – العلة الصورية: وهي الأوصاف والمميزات التي بها تكون حقيقة الشيء وما هيته، وهو ما به أصبح التمثال تمثالاً والكرسي كرسياً.

٤ – العلة الغائية: وهي التي تشكل الغاية من وجود الشيء؛ وهو المقصد والهدف من إقامة التمثال أو صناعة الكرسي.[1]

وقد اختصر أرسطو العلل الأربع في علتين فقط هما: العلة المادية والعلة الصورية، لاعتقاده بأن العلة الغائية ترجع إلى الصورة والعلة الفاعلة ترجع إلى المادة، ثم أطلق على ما أسماه العلة المادية بالهيولي، وما أسماه بالعلة الصورية بالصورة، وعلى الهيولي والصورة يعتمد أرسطو في تفسيره لتغيرات هذا الوجود وما يحدث فيه من كون وفساد.

---

(١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة، لابن رشاد، تحقيق عثمان أمين الحلبي، ص ٢٩، وأنظر: قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين، ص ١٦٠.

علاقة الهيولي بالصورة:

إن الهيولى لا تشكل موجوداً ما، إلا بعد أن تأخذ صورته، فهي في الخارج لا توجد مستقلة عن صورة ما، وإنما وجودها فيه يكون بحلول صورة الشيء الموجود في تلك الهيولي المطلقة، فإن حلت في الهيولى صورة نبات وجد النبات في الخارج بمادته وصورته، وإن حلت فيه صورة حيوان وجد في الخارج حيوان بصورته ومادته، وهكذا تعاقب الصورة على المادة، فتتشكل منها مختلف الأنواع والأجناس على اختلاف مراتبها في عالم الموجودات، فإن حلت في المادة صورة موجود أدنى – كنبات أدنى مثلاً – أخذ الموجود مرتبة نبات، وإن حلت صورة أرقى قليلاً – كصورة حيوان مثلاً – أخذ الموجود مرتبة الحيوان، وهكذا ترقى الموجودات برقي صورها من مرتبة إلى أخرى، وتتدانى الموجودات بدنو صورها من مرتبة إلى أخرى في طريق عكسي.

وفي أثناء ذلك تتصارع الصورة والهيولي، فالهيولي تحاول أن تجذب الصورة إلى موجود أدنى لأن طبيعتها مادة صرفة، والصورة تحاول أن تجذب الهيولي إلى موجود أرقى، لأن طبيعتها المعنى المجرد عن المادة الذي هو غاية الموجودات في حركاتها إلى أعلى، أي قد تنجح الصورة في جذب المادة إلى أعلى.

ويعلل أرسطو وجود شواذ المخلوقات في عالمنا هذا وحالات الإجهاض في الحيوانات بأنه مظهر إخفاق الصورة في تشكيل موجود كامل من الهيولي. إن المادة في نظر أرسطو هي وجود الشيء بالقوة، وأن الصورة عبارة عن وجود الشيء بالفعل، فوجود الأشياء هي خروجها من القوة إلى الفعل وإعدام ما يعدم منها ليس إلا رجوعاً من الفعل إلى القوة[1]. ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "أرسطو وأصحابه القدماء يثبتون في كتبهم العلة الأولى ويقولون: إن الفلك يتحرك للتشبه بها فهي علة

---

(١) انظر: مقالة لإسكندر في الصورة ضمن كتاب أرسطو عند العرب، د. عبدالرحمن بدوي، ص ٢٨٩، ٢٩٠.

له بهذا الاعتبار، إذ لولا وجود من تشبه به الفلك لم يتحرك وحركته من لوازم وجوده فلو بطلت حركته لفسد"[1].

بعض المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى وتعريفها :

من المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى جوهر أزلي غير متحرك:

يقول أرسطو: "ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك، فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات"[2]. ففي النص السابق سمى أرسطو رب العالمين "جوهر" "أزلي" "غير متحرك" ومقصوده من ذلك نفي صفات الكمال عن رب العالمين وفي مقدمتها صفة القدرة والإرادة والمشيئة يوضح ذلك تسميته لرب العالمين **معشوق**، ومن يشركه مع رب العالمين تعالى الله عن قوله **معقول**.

يقول أرسطو: "وإن كان ها هنا شيء يحرك بأن يتحرك، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك، هو جوهر، وذاته وفعله، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول، فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك، وفي المبادئ الأول **المعشوق والمعقول هما شيء واحد**"[3].

ففي النص السابق زعم أرسطو أن هناك "شيء يُحَّرك بأن يتحرك" وسماه "**معقول**" ومن ثم زعم أنه يجب أن يكون هناك شيء "**يُحرِّك من غير أن يتحرك**" وسماه معشوق فالمعشوق حسب اعتقاده هو "الله" يحرِّك المعقول لكي يقوم بخلق ما بعده ومن ثم ساوى بين ما سماه معشوقاً وهو "الله" حسب اعتقاده وما سماه معقولاً وهو أول شيء فعله "الله" يوضح ذلك قوله: "وفي المبادئ الأولى المعشوق والمعقول هما شيء واحد. ومن ثم زعم أن كل من المعشوق والمعقول "**جوهر**" لا يفسد، يوضح

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥/ ٥٣٩-٥٤٠.

(٢) مقالة اللام لأرسطو ضمن كتاب أرسطو عند العرب ٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٥.

ذلك قوله: "فإن كانت الجواهر فاسدة فالأمور كلها تكون فاسدة، إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة فاسدة، وذلك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً، فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر إن لم يكن زمان، والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان... الخ"(١).

ولهذا فإن من أسماء الله تعالى عند أرسطو **"العلة الغائية" و "المحرك الذي لا يتحرك"**. يقول أرسطو: "والشيء الذي من أجله – أي العلة الغائية – هو غير متحرك، وهذا يقال على ضربين، وذلك أن الذي من أجله منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه، ومنه ما ليس كالشيء نفسه، وهذا الأخير يحرك على طريق العشق، والمتحرك عنه يحرك ما بعده"(٢).

وبناءً على ما سبق زعم أرسطو "أن الفلك واجب الوجود، يوضح ذلك قوله: "ولكن شيئاً لا يمكن أن يكون دائماً من حيث كونه إلا إذا كان هذا الكون واجباً لأن الواجب والأزلي يتمشيان معاً، فما يكون وجوباً لا يمكن ألا يكون، وعلى هذا كان وجوباً فهو نفسه أزلي، وإذا كان أزلياً، فهو واجب الوجود، وكذلك الحال أيضاً إذا كان كون الشيء واجباً، فهذا الكون هو أزلي أيضاً، وما دام أزلياً فهو واجب الوجود على سوا"(٣).

إن فلسفة أرسطو في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين امتداد للوثنية القديمة والتي ترى أن الكواكب أجسام سماوية، وأن لها نفوساً تحركها وأن لحركتها تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا، وكل كوكب يعتبر إلهاً عندهم، فالمريخ مثلاً إله الغضب، والشمس إله الحرارة، والقمر إله الرطوبة، وقد حكى القرآن ذلك عن قوم إبراهيم، قال تعالى:

---

(١) المرجع السابق، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

(٣) الكون والفساد لأرسطو، ص ٢٥٧، نقل للعربية أحمد لطفي السيد، ١٣٥٠هـ ١٩٣٢م، دار الكتب المصرية، القاهرة.

﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَاذَا تَعْبُدُونَ ﴿٨٥﴾ أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ﴿٨٦﴾ فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٧﴾ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ ﴾ [الصفات ٨٥-٨٩].

ولهذا وضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، أن أرسطو وأتباعه استدلوا بالحركة على وجود المحرك الذي لا يزال محركاً غير متحرك عندهم ويسمونه الأول، وهو عند ابن سينا وأتباعه واجب الوجود.

أما أرسطو وأتباعه فلا يخصونه بواجب الوجود، بل إن واجب الوجود عندهم هو الفلك[1]، ومن ثم بين بطلان كلامهم فقال: إن هؤلاء لم يجعلوا الأول فاعلاً للحركة الفلكية إلا من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك، لا من حيث هو مبدع محدث للحركة، ومعلوم أن المحبوب المتحرك إليه غيره بالمحبة له والشوق، لاسيما إذا كان محباً للتشبه به لا لذاته، كما يتشبه المأموم بإمامه، لا يكون هو المبدع المحدث للحركة بمجرد ذلك وإنما يكون علة غائية لا علة فاعلة، فلا يكون فاعلاً لنفس جواهر العالم وسائر أعراضه، وإنما فاعل لعرض واحد من أعراضه وهي الحركة التي زعما أنه لا قوام له بدونها فهم لم يثبتوا الواجب الوجود بنفسه فاعلاً لشيء من الحوادث، وإنما هو حسب ما زعموه فاعلاً لما هو شرط في وجود العالم[2]. ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل.

---

(١) انظر: درء ٨/ ١٣٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٨/ ١٣٩، ١٤٠.

المطلب الثاني
نصوص فلسفية تحتوي على بعض مصطلحات أفلوطين
التي استعملها في حق الله تعالى
واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين

فلسفة أفلوطين فيما وراء الطبيعة:

بدأ أفلوطين فلسفته الماورائية مستعملاً المصطلحات التالية:

١ - **الواحد المحض**: وهو الله القمة العليا في سلسة الموجودات وعلتها.

يقول أفلوطين: "الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما أنبحست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها"(١).

والنص السابق يوضح معنى المصطلحات التي استعملها أفلوطين في حق الله وما يقصده من كل مصطلح فقوله **"الواحد المحض هو علة الأشياء كلها"** نفي لصفات الكمال عن رب العالمين بما فيها صفة الخلق والقدرة والإرادة والمشيئة يوضح ذلك قوله في نهاية النص **"انبحست منه وبه ثباتها..."**

٢- استعمل أفلوطين مصطلح **العقل** وزعم أنه أول فعله الله وجعل فيه جميع المخلوقات.

يقول أفلوطين: "وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما أبدع الشيء التام، التفت ذلك التام إلى مبدعه، وألقى بصره عليه، وامتلأ منه نوراً وبهاء فصار عقلاً.

---

(١) الميمر العاشر ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، حققها د. عبدالرحمن بدوي، ص ١٣٤.

أما الواحد الحق، فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه... وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل"[1].

ففي النص السابق عبر أفلوطين بالمصطلح "أبدع" بدل "**خلق**" وجعل هذا الإبداع مساوي لمن أبدعه لا فرق بينهما وسماه "عقلا" يوضح ذلك قوله: "وذلك أن الواحد الحق الذي فوق التمام لما أبدع الشيء التام.. إلى قوله فصار عقلاً" ومن ثم زعم أن السبب الذي جعل هذا الواحد يبتدع العقل هو شدة سكونه وهذا فيه موافقة لمصطلح أرسطو "**المحرك الذي لا يتحرك**" يوضح ذلك قوله: "**أما الواحد الحق فإنه ابتدع العقل لشدة سكونه**". هذا العقل حسب اعتقاد أفلوطين ابتدع **النفس**، يوضح ذلك قوله: "**وأبدع العقل صورة النفس**... إلى قوله بتوسط هوية العقل".

٣- استعمل أفلوطين مصطلح **النفس** الكلية التي أبدعها العقل تشبهاً بالواحد المحض وهي أقل مرتبة من العقل يقول أفلوطين: "وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل"[2].

٤- **الطبيعة**: كما استعمل أفلوطين مصطلح الطبيعة وزعم أنها "**أصدرت**" أي خلقت الأجرام السماوية أي السماء التي نراها وما فيها من شمس وقمر ونجوم..

٥- استعمل أفلوطين مصطلح **الكون والفساد** ويقصد بالكون خلق المخلوقات من إنسان وجماد وحيوان ونبات والفساد **فناء وموت** هذه المخلوقات ولهذا عبر عنها "**الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد**" أي صدور ما في هذا العالم المرئي من جماد ونبات وحيوان.

ولتوضيح ما سبق أي "**الطبيعة**" "**والأشياء الواقعة تحت الكون والفساد**"، يقول أفلوطين: "... إن الشيء إذا كانت علله قليلة كان بقاؤه أكثر، وإن كان علله

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

كثيرة كان أقل بقاءً، وينبغي أن تعلم أن الأشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض، فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن تأتي الإجرام السماوية، ثم النفس ثم العقل، فالأشياء كلها ثابتة في العقل، والعقل ثابت بالعلة الأولى والعلة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاها"[1].

والنص السابق يوضح مزاعم أفلوطين وهي أن العقل والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد؛ لأنها ابتدعت من العلة الأولى بغير توسط، أما الطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد، لأنها أثر من علل معلولة أي من العقل بتوسط النفس.

(١) المرجع السابق، ص ١٣٩.

المطلب الثالث
الحكم على فلسفة أرسطو وأفلوطين الماورائية

إن الحقيقة التي يجب التأكيد عليها هنا: أنه لم يقع في التاريخ الشرك باعتقاد استقلال أحد غير الله بالخلق والإيجاد إلا ما يذكر عن الفلاسفة الذين يرون أن الموجودات قد وجدت بطريق الفيض الضروري أو ما يعرف بفكرة الصدور عما يسمونه العقل الأول، ثم تتابع تسلسل الموجودات بطريق السببية الضرورية الحتمية من ذات الموجودات لا من خلق الله وتدبيره الذي ليس له عندهم أي علاقة بالعالم لا علماً ولا إرادة ولا قدرة. وفي هذا قدح منهم في ربوبية وقدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين، أما بالنسبة لربوبيته، فوجود رب ليس له كل الملك قدح في استحقاقه للربوبية لأن الرب الحق هو خالق كل ما عداه، والرب الخالق لا يمكن بحال أن يكون مربوباً مخلوقاً بحال بل لابد أن يكون رب كل شيء وخالق كل شيء.

وقد بين الله بطلان ربوبية الآلهة المعبودة من دونه بأنها مخلوقة مربوبة وأنها لو كانت لها الربوبية والخلق فعلاً لابتغت سبيلاً إلى مغالبة الله على ملكه وسلطانه كما قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].. قال سفيان الثوري: أي لتعاطوا سلطانه[1].

وذلك أن الرب حقاً هو مَنْ كانت له القدرة مطلقاً على جميع المخلوقات، فلا يكون الرب داخلاً في قدرة غيره وسلطانه مطلقاً وإلا لم يكن رباً. يبين ذلك قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون: ٩١].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية ١٦/ ١٢٢.

والمعنى أنه لو قدر وجود آلهة غير الله لامتاز كل إله بمخلوقاته عن مخلوقات الأخر فلم تنتظم المخلوقات، والواقع بخلاف ذلك وهو أنها منتظمة لا اختلاف فيها فدل ذلك على أن الإله ليس إلا واحداً.

يقول الإمام ابن جرير يرحمه الله في تفسيره الآية: (إذن لاعتزل كل إله منهم بما خلق. من شيء فانفرد به، ولتغالبوا فلعلا بعضهم على بعض وغلب القوي منهم الضعيف، لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلهاً، فسبحان الله ما أبلغها من حجة وأوجزها لمن عقل وتدبر)[1].

وبحجة انفراد الله بالربوبية والقدرة والخلق رد الله شرك النصارى الذين قالوا بألوهية عيسى عليه السلام. قال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ ﴾[المائدة: ١٤].

فإذا كان عيسى عليه السلام لا يقدر على الامتناع من إيقاع الإهلاك به فكيف يكون رباً حلت فيه حقيقة الإله التي يسمونها اللاهوت؟ بل هذا شرك، والرب لا يكون إلا واحداً، وعيسى عليه السلام إنما هو مخلوق مربوب لأنه ليس له الملك والسلطان الذي يدفع به عن نفسه الهلاك. يقول تعالى:﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ ﴾ [المائدة : ٧٣].

وأما القدح في الصفات والأفعال فيكون باعتقاد شريك له في ذلك، فكما أن لله الوحدانية في الذات فكذلك له الوحدانية في الأسماء والصفات والأفعال. فله سبحانه وتعالى الكمال المطلق في ذلك بحيث لا يتصور فيه نقص بحال.

---

(١) تفسير ابن جرير ١٨/ ٤٩.

يقول الله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم : ٦٥] والسمي هو المسامي المماثل في الصفات. فهذا لا وجود له كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

بل هو سبحانه متصف بالكمال المطلق لا يشركه فيه غيره كما قال تعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٦٠].

يقول الإمام ابن كثير في تفسيرها: (أي الكمال المطلق من كل وجه وهو منسوب إليه)[1]. ومثله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ﴾ [النحل :٧٤]. يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (أي لا تجعلوا له أنداداً وأشباهاً وأمثالاً)[2]. وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [سورة الإخلاص]. والأحدية هنا ليست مجرد تقرير أنه واحد، بل المعنى أنه المتفرد المتوحد بصفات الكمال المطلق بحيث لا يشاركه في ذلك غيره.

وكما أن الله هو المتفرد بصفات الكمال والجلال فهو أيضاً المتفرد بربوبية خلقه. إيجاداً وإمداداً وخلقاً وتدبيراً، لا يكون شيء إلا وفق مشيئته، وكل شيء فالله خالقه ومبدعه، وهو محيط بكل شيء علماً.

﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ١-٣].

﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر: ٦٢]

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ۚ﴾ [القصص: ٦٨].

﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩].

﴿وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [الأنعام : ٨٠].

﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

﴿أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ [فصلت: ٥٤].

---

(١) تفسير ابن كثير ٢/ ٥٧٤.

(٢) نفس المرجع ٢/ ٥٧٩.

وعلى هذا، فإثبات صفة من صفات الله أو أفعاله أو ما يختص به لغيره شرك في الربوبية ولو مع اعتقاد تلك الصفة للرب واعتقاد أن الموصوف بتلك الصفة مخلوق وليس رباً.

المبحث الثاني
التوحيد عند السلف ومن خالفهم وفيه مطلبان

المطلب الأول: التوحيد عند السلف.

المطلب الثاني: التوحيد عند من خالفهم

المبحث الثاني
التوحيد عند السلف ومن خالفهم
المطلب الأول
التوحيد عند السلف

صنف التوحيد عند السلف إلى ثلاثة أنواع على اعتبار معنى التوحيد عندهم وما يتبعه بالضرورة من إثبات معاني الكمال التي انفرد بها رب العزة والجلال عمن سواه، فالتوحيد هو الإفراد، ولا يكون التوحيد إلا مع الإثبات، فما الذي انفرد به رب العزة والجلال مما ورد في الآيات من إثبات؟ عند الحصر والاستقصاء يتبين أن الله انفرد بثلاثة أشياء جامعة لا يشاركه فيها غيره:

أولها: انفراده بالربوبية فلا رب سواه ولا خالق ولا مدبر للكون إلا الله كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وثلث آيات القرآن تقريباً يدور حول هذا النوع من التوحيد.

ثانياً: أنه انفرد بالإلوهية والعبادة فلا يقبل الشركة فيها، فإما يعبد وحده بإخلاص وإما يبحث المشركون عن الخلاص، أما أن يقبل من عباده أن يعبدوه ثم يعبدوا غيره معه في آنٍ واحد، فهذا قد يقبله أحد المعبودات الباطلة، أما رب العزة والجلال فهو أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه غيره تركه وشركه هكذا جاء الحديث مرفوعاً عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال: (قال الله

تبارك وتعالى أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه)[1].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٤٨].

وهذا النوع هو حقيقة الشهادة وتجريد التوحيد والعبادة، وثلث ما ورد في آيات القرآن تقريباً يدور حول هذا النوع من التوحيد.

ثالثاً: أنه انفرد بالأسماء الحسنى والصفات العلى فكما أنه انفرد بالربوبية والألوهية فإنه أيضاً انفرد بالأسماء والصفات فلا سمي له ولا نظير ولا ند له ولا مثيل كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١].

ولهذا صنف التوحيد إلى ثلاثة أنواع بناء على دلالة النصوص القرآنية والنبوية، فالقرآن والسنة إما خبر عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله وهو توحيد الأسماء والصفات، أو خبر عن قضائه وقدره وحكمته ومشيئته وكمال قدرته وملكه لخلقه وتدبيره لكونه ووصفه فعله وهذا توحيد الربوبية، وكلاهما مستلزم للآخر متضمن له، وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له وخلع ما يعبد من دونه، وذلك من خلال أمر بالعبادات ونهي عن المخالفات، فهذا هو توحيد الإلهية والعبادة وهو مستلزم للنوعين الأولين متضمن لهما أيضاً، وإما خبر عن إكرامه لأهل توحيده وطاعته وما فعل بهم في الدنيا، وما يكرمهم به في الآخرة فهو جزاء توحيده، وإما خبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال وما يحل بهم في العقبى من الوبال، فهو جزاء من خرج عن حكم التوحيد[2].

---

(١) مسلم في الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله ٤/ ٢٢٨٩ (٢٩٨٥).

(٢) تيسير العزيز الحميد، ص ١٧ وما بعدها بتصرف.

وهكذا اتضح لنا مما سبق أقسام التوحيد عند السلف فما التوحيد عند المخالفين لهم؟ وهذا ما سنذكره في هذه الفقرة وهي:

المطلب الثاني
التوحيد عند من خالفهم

ابتدع الجهمية ومن سار على طريقهم من معتزلة وأشاعرة وماتريدية للتوحيد في اصطلاحهم معنى مبتدعاً من عند أنفسهم مخالفاً لما استقر عليه الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

فقالت الجهمية الغلاة إن التوحيد هو نفي أسماء الله تعالى وصفاته، فـ (وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاع، وجعلوا الصفة هي الموصوف. فجعلوا العلم عين العالم)[1]، (وليس له اسم لأنه إذا كان له اسم من هذه الأسماء لزم أن يكون متصفاً بمعنى الاسم كالحياة والعلم؛ فإن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه، وذلك يقتضي قيام الصفات به، وذلك محال؛ ولأنه إذا سمي بهذه الأسماء فهي مما يسمى به غيره، والله منزه عن مشابهة الغير[2]، ولهذا قالوا: من قال: (إن الله عليم قدير عزيز حكيم فهو مشبه ليس بموحد)[3].

الرد على الجهمية الذين زعموا أن التوحيد نفي: أسماء وصفات رب العالمين لأن في إثباتها مشابهة الخالق بالمخلوق، **وللرد عليهم** إن الاتفاق في الاسم العام بين الخالق والمخلوق لا يقتضي المماثلة عند الإضافة والتخصيص. ولا وجود لهذا الاتفاق

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ٧-٨.

(٢) المرجع السابق ٦/ ٣٥.

(٣) المرجع السابق، ٣/ ٩٩.

في الخارج، وإنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان. قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله –: (قد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن لا فيما خرج عنه من الموجودات، فقولهم يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل، فإنهم يمثلون بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم في الذات)[1].

أما التوحيد عند المعتزلة: فهو نفي صفات رب العالمين وإثبات الأسماء معتقدين أن في إثبات زيادة الصفات على الذات ما يؤدي إلى تعدد القدماء، فتشارك الله في أخص وصف ذاته وهو القدم، وبذلك تتعدد الآلهة على حد زعمهم، يوضح ذلك ما قاله القاضي عبدالجبار في بيان هذه الشبهة الضالة: (والأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفة بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عن الاتفاق وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً له تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاته، وجب في هذه المعاني مثله ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً هذه المعاني)[2]. ثم وهم يقصدون من ذلك (العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه، والإقرار به). والحد الذي يستحقه عندهم هو التنزيه المطلق للذات الإلهية[3]. ولهذا ترتب على اعتقادهم الفاسد ما يلي:

١) الصفات ليست شيئاً غير الذات؛ ولهذا فإن الاعتقاد الذي يعم هذه الطائفة القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته وبناءً على هذا نفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته، لا

---

(١) المرجع السابق ٣/ ٧-٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار، ص ١٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٨.

بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص وصف لذاته لشاركته في الإلهية[1].

٢) نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار لأن ذلك يقتضي الجسمية والجهة. وفي ذلك يقول القاضي عبدالجبار: (فأما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لما صح أن يرى، ونحن نسلم لهم أن تعالى لو كان جسماً لصح أن يرى، والكلام في هذه المسألة لغو)[2]. وقال أيضاً: (ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية[3].

٣) قولهم: بأن كلام الله محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت، كتب أمثاله في المصاحف، وما وجد في محل فهو عرض قد فنى في الحال[4]، يقول القاضي عبدالجبار: "والذي يدل على حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلام له؛ أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروف منظومة، وأصوات مقطعة وقد ثبت –فيما هذه حاله–أنه محدث؛ لجواز العدم عليه على ما بيناه في حدوث الأعراض"[5]. ويقول: "وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث...."[6].

٤) نفي التشبيه عن الله من كل وجه جهة، ومكاناً، وصورة وجسماً وتحيزاً، وانتقالاً وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً؛ ولهذا أوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها[7].

---

(١) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ص ٤٤-٤٥؛ الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ١١٤.

(٢) الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار، ص ٢٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٤) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني ١/ ٤٥؛ وأنظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ١١٤.

(٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل ٧/ ٨٤.

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٧) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني ١/ ٤٥؛ الفرق بين الفرق، البغدادي ص ١١٤.

إذن: فعقيدة المعتزلة في التوحيد، هي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها.

ولهذا خالفوا أهل السنّة والجماعة، الذين أثبتوا الصفات وأجروها على ظاهرها ونفوا الكيفية عنها؛ لعلمهم أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، وكذلك إثبات الصفات وعلى هذا مضى السلف[1].

كما أنهم أثبتوا رؤية الله بالأبصار في الآخرة على الحقيقة من غير تأويل. يقول الطحاوي رحمه الله تعالى: "والرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ، فهو كما قال ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله عزّ وجلّ ولرسوله ﷺ، ورد ما اشتبه عليه إلى عالمه"[2].

كما أن أهل السنّة والجماعة على يقين أن القرآن كلام الله تعالى حقيقة غير مخلوق ككلام البرية. يقول الطحاوي راوياً عقيدة السلف "وإن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولاً، فأنزله على رسوله وحياً، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية"[3].

"فطريقة أهل السنّة والجماعة تتضمن إثبات الأسماء والصفات لله تعالى مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ

(١) انظر: الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/ ٦، ٧.

(٢) العقيدة الطحاوية، بشرح أبي العزل الحنفي ١/ ٢٣٧.

(٣) المرجع السابق ١/ ٢٠٥.

شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾. [الشورى: ١١] ففي قوله تعالى: "ليس كمثله شيء رد للتشبيه والتمثيل، وفي قوله تعالى: "وهو السميع البصير رد للإلحاد والتعطيل[١]".

وبهذا القدر يتضح مخالفة المعتزلة لأهل السنّة والجماعة في الأصل الأول من أصولهم.

ويرد عليهم: أنه يلزم بما أقروا به من الأسماء الإقرار بالصفات، إذا لا فرق. فالقول في الصفات كالقول في الأسماء، والتفريق بينهما تناقض، والتناقض علامة فساد المنهج، (فإذا كان يثبت حياً عالماً قادراً وهو لا يعرف من هو متصف بذلك إلا جسماً كان إثبات أن له علماً وقدرة كما نطق به الكتاب والسنة كذلك)[٢].

(وحقيقة كلامهم أن ما وصف به الرب نفسه لا يعقل منه إلا ما يعقل في قليل من المخلوقات التي نشهدها كأبدان بني آدم. وهذا في غاية الجهل، فإن من المخلوقات مخلوقات لم نشهدها كالملائكة والجن، حتى أرواحنا، ولا يلزم أن يكون ما أخبر به الرسول ﷺ مماثلاً لها، فكيف يكون مماثلاً لما شاهدوه)[٣].

(ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له على حد ما يثبت لمخلوق أصلاً، وهو – سبحانه وتعالى – ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. فلا فرق بين إثبات الذات وإثبات الصفات فإذا لم يكن في إثبات الذات إثبات مماثله للذوات لم يكن في إثبات الصفات مماثلة في ذلك)[٤]. ولهذا حقيقته نقص ومذمة كما هو الحال في الأصل الأول من أصول المعتزلة[٥]، فالمتوحد المنفرد عن غيره لابد أن ينفرد

---

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/ ٤٠٣.

(٢) مجموع الفتاوى ٣/ ٧-٨.

(٣) مجموع الفتاوى ١٣/ ١٦٥.

(٤) مجموع الفتاوى ٥/ ٤٣٣-٤٣٤.

(٥) الأصول الخمسة عند المعتزلة هي التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وإنفاذ الوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلها شعارات تستتر تحتها أنواع من الضلالات والشبهات هي أقرب عند التحقيق إلى الكبائر والشركيات انظر التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٨، لأبي الحسين محمد بن أحمد بن عبدالرحمن المالطي الشافعي، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، سنة ١٩٧٧م.

بصفة يتميز بها ولا يشاركه فيها أحد سواه، أما الذي لا يتميز بشيء عن غيره ولا يوصف بوصف يلفت الأنظار إليه، فهذا لا يكون منفرداً ولا متوحداً ولا متميزاً، فالله وله المثل الأعلى أثبت لنفسه أوصاف الكمال التي انفرد بها دون غيره، ونفي عن نفسه أوصاف النقص ليثبت توحده في ذاته وصفاته وأفعاله وهذا منهج القرآن، فبعد أن بدأ سبحانه بالتوحيد أولاً في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، اتبع ذلك بإثبات الصفات العليا التي تليق به فقال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فالتوحيد يستلزم إثبات الصفات وهذا هو المناسب للفطرة السليمة والعقول المستقيمة، ومن أجل هذا سمي هذا النوع من التوحيد بتوحيد المعرفة والإثبات.

التوحيد عند الأشاعرة:

الأشاعرة صنفوا التوحيد إلى ثلاثة أنواع مبنية على دلالات عقلية سقيمة وآراء فلسفية باطلة أطلقوا عليها أصول الدين، قال محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (ت: ٥٤٨)، في بيان أنواع التوحيد عند الأشاعرة (وأما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية: إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له)[1]. وبناءً على النص السابق فالتوحيد عندهم ثلاثة أقسام ولكنها تختلف عنها عند أهل السنة والجماعة وهي على النحو التالي:

النوع الأول: أن الله واحد في ذاته لا ينقسم وليس له أجزاء وأبعاض لأنه إن كان له أجزاء لم يخل إما أن يكون كل جزء منه حياً عالما قادراً أو كان بعض الأجزاء مختصاً بالحياة والعلم والقدرة، فإن كان كل جزء منه حياً عالماً قادراً، كان في ذلك إثبات آلهة متعددة ويستدل على بطلانه، وإن كانت الحياة والقدرة والعلم في جزء مخصوص لم يكن الجزء الثاني حياً عالماً قادراً الاستحالة وجود العلة في محل وثبوت حكمها في محل آخر[2].

---

(١) الملل والنحل ١/ ٤٢.

(٢) لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، ص ٩٨، بتصرف.

النوع الثاني: أن الله واحد في صفاته لا شبيه له لأنه يخالف الحوادث والحوادث لا تقوم به، والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري تعالى أنها لو قامت به لم يخل عنها، ومن لم يخل عن الحوادث فهو حادث، فالرب متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالمحاذاة لا تحيط به الأقطار ويجل عن قبول الحد والمقدار، والدليل على ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها متحيز، وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها، ويرتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة أجرام وأجسام[1].

النوع الثالث: أن الله واحد في أفعاله لا شريك له والدليل على وحدانية الإله دليل التمانع وفحواه أننا لو قدرنا إلهين اثنين وفرضنا عرضين ضدين، وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين وإرادة الثاني للثاني، فلا يخلو من أمور ثلاثة، إما أن تنفذ إرادتهما، أو لا تنفذ إرادتهما، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر، والنتيجة النهائية تنفيذ إرادة واحد فقط هو الإله القادر على تحصيل ما يشاء[2]. واستدلوا على توحيدهم بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فالألوهية عند الخلف المعروفين بأهل النظر والكلام الذين اتبعوا فلاسفة اليونان جعلوها بمعنى الخالق أو القادر على الاختراع[3]، وجعلوا غاية التوحيد عندهم إثبات أن صانع العالم واحد، وأن الواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم.

واحتجوا على وحدانية الإله بما يسمى بدليل التمانع، وهو من الأدلة العقلية في إثبات توحيد الربوبية. ومن ثم فإن توحيد الربوبية والأسماء والصفات في عرف السلف من قبيل الوسيلة وليس من قبيل الغاية، فمعرفة المعبود والإقرار بأن الله تعالى خالق كل شيء وأنه ليس للعالم صانعان هو حق لا ريب فيه، ولكن ذلك وسيلة إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٣) انظر: الموافق للإيجي ٣/ ٣٠٦.

توحيد العبادة وتحقيق العبادة وتحقيق الغاية من خلق الإنسان، فمعنى لا إله إلا الله عند السلف الصالح لا معبود بحق إلا الله، وعند الخلف معناها لا خالق إلى الله.

ولهذا قال ابن أبي العز الحنفي معقباً على الاستدلال بالآية السابقة كحجة على دليل التمانع: (وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره، وهو أنه لو كان للعالم صانعان... الخ، وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل: أرباب، وأيضاً فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواء لفسدتا، وأيضاً فإنه قال لفسدتا، وهذا فساد بعد الوجود ولم يقل لم يوجدا)[1].

وقد بين أيضاً في معرض الرد أن الآية دلت على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة بل لا يكون الإله إلا واحداً، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السموات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره، فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل وبه قامت السماوات والأرض، وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك وأعدل العدل التوحيد[2].

كما ذكر ابن تيمية رحمه الله أن هؤلاء المتكلمين المتأخرين الذين خلطوا الفلسفة بالكلام كثر اضطرابهم وازدادت شكوكهم وحيرتهم بحسب ما ازدادوا به من ظلمة هؤلاء المتفلسفة.. وأخرجوا من التوحيد ما هو منه كتوحيد الإلهية وإثبات حقائق أسماء الله وصفاته، ولم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية وهو الإقرار بأن الله خالق كل شيء وربه، وهذا التوحيد كان يقر به المشركون، وهم مع هذا يعبدون غيره،

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ١/ ٨٢

(٢) المرجع السابق، ١/ ٨٢

وإنما التوحيد الذي أمر الله به العباد هو توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية، وأن يعبد الله وحده لا يشركون به شيئاً فيكون الدين كله لله، ولا يخاف إلا الله ولا يدعى إلا الله، ويكون الله أحب إلى العبد من كل شيء فيحبون في الله ويبغضون في الله، ويعبدون الله، ويتوكلون عليه[1]

(١) منهاج السنة، ٣/ ٢٨٨؛ مجموع الفتاوى ١/ ١٣٦.

المبحث الثالث
الصفات الإلهية والألفاظ المجملة
وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول: أسماء وأقوال الفرق الذين خالفوا أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات الإلهية، المعتزلة والأشاعرة (أنموذج).

المطلب الثاني: المعتزلة واستعمالهم الألفاظ المجملة في حق رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة. والحكم عليها.

المطلب الثالث: الأشاعرة واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة.

المطلب الرابع: ما يسمى بـ (فلاسفة الإسلام واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة، الفارابي وابن سينا) (أنموذج).

المطلب الخامس: المزاعم المترتبة على استعمال الألفاظ المجملة في الصفات الإلهية بما فيها قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين.

المبحث الثالث
الصفات الإلهية والألفاظ المجملة
المطلب الأول
أسماء وأقوال الفرق الذين خالفوا أهل السنة والجماعة

أسماء وأقوال الفرق الذين خالفوا مذهب أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات الإلهية:

أولاً: أسماء الفرق وهي – الجهمية – المعتزلة – الأشاعرة – الماتريدية.

ثانياً: أهم أقوالهم المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات الآلهية.

الجهمية:

وهم أصحاب جهم بن صفوات (ت ١٢٨ هـ) وسموا بذلك نسبة إليه.

أهم مقالتهم التي فارقوا بها أهل السنة وجماعة المسلمين:

١) نفي أسماء الله وصفاته.

٢) القول بخلق القرآن.

٣) القول بالجبر: وهو أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله[١].

٤) القول بالإرجاء وأن الإيمان هو المعرفة[٢].

٥) القول بفناء الجنة والنار[٣]

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني ١ / ٨٦.

(٢) المرجع السابق،،، ١/ ٨٨.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ٢١١؛ التبصير في الدين، الاسفرائيني، ١٠٨.

المعتزلة:

وجهة التسمية:

سموا بذلك؛ لاعتزال مؤسس نحلتهم واصل بن عطاء (٨٠-١٣١) مجلس الحسن البصري (ت ١١٠)، بعد مخالفته له في مرتكب الكبيرة، حيث قال واصل أنه في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم تنحى عن مجلس الحسن واعتزل جانباً يقرر رأيه هذا[١] فقيل له ولأتباعه من يؤمئذ المعتزلة.

أهم أقوالهم التي خالفوا فيها أهل السنة:

١) نفي الصفات الإلهية.

٢) القول بخلق القرآن.

٣) قولهم أن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها، وأن الله لا يخلق أفعال العباد، وأن أفعالهم تقع منهم بغير إرادة الله ومشيئته.

٤) القول: بأن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وأنه في منزلة بين ذلك، وأنه لابد أن يدخل النار ويخلد فيها[٢].

٥) قولهم باستحقاق العبد الثّواب على الله إذا خرج من الدنيا طائعاً على سبيل الإيجاب والمعاوضة[٣].

---

(١) انظر: الشهرستاني ١/ ٤٨؛ المعتزلة، زهدي جار الله، ص ٢.

(٢) الفرق بين الفرق، البغدادي، ١١٤-١١٥؛ الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٤٤-٤٥.

(٣) الشهرستاني ١/ ٤٥.

الأشاعرة:

وهي أكبر طوائف المسلمين، وأوسعها انتشاراً.

وجه التسمية:

سموا بذلك؛ نسبة إلى مؤسس النحلة، وهو الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) الذي كان في أول أمره معتزلياً، ثم ترك الاعتزال لما تبين له خطأه، ولهذا مر مذهبه بثلاثة أحوال:

أولها: حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة[١]

الحال الثاني: إثبات الصفات السبع وهي: الحياة، والعلم، والقدرة والإرادة، والسمع والبصر، والكلام، وتأويل الخبرية؛ كالوجه واليدين والقدم والساق. أي سلك طريقة عبدالله ابن كلاب[٢].

والحال الثالث: إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جرياً على منوال السلف وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخراً...)[٣]

والمنتسبون إليه هم على مذهبه الكلابي الذي رجع عنه إلى مذهب السلف.

أشهر أقوالهم التي خالفوا فيها أهل السنة:

١) نفي وتأويل بعض الصفات الخبرية، كالوجه واليدين والساق ونحو ذلك، وتأويل الصفات الاختيارية، كالاستواء، والنزول، والغضب والرحمة.

٢) القول: بأن كلام الله كلام نفسي بلا حرف ولا صوت، ولا يتعدد ولا يتبعض.

٣) قولهم: بأن الإيمان هو التصديق وإن الأعمال ليست داخلة في مسمى الإيمان.

٤) قولهم: بالكسب الذي يؤول إلى الجبر.

---

(١) انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٤٤٦-٤٤٧.

(٢) انظر: الخطط للمقريزي ٢/ ٣٠٨.

(٣) انظر: العلو للعلي الغفار، للذهبي، ص ٢٠٥-٢٠٦.

وهكذا اتضح لنا مما سبق أن من هذه الفرق من نفى صفات رب العالمين بما فيها القدرة والمشيئة والإرادة نفياً كلياً وهم الجهمية والمعتزلة وهناك من نفى نفياً جزئياً كالأشاعرة ولهذا قال شيخ الإسلام – رحمه الله- : (وأصل النفاة المعطلة من الجهمية والمعتزلة: أنهم يصفون الله بما لم يقم به، بل بما قام بغيره، أو بما لم يوجد، ويقولون: هذه إضافات لا صفات)[1].

فالأصل عند أصحاب هذا الاتجاه (التعطيل المحض) هو النفي، بخلاف أصحاب التعطيل الجزئي حيث الأصل عندهم هو الإثبات لكن يقع منهم نفي في نوع معين. قال شيخ الإسلام: (وهذا الأصل الباطل الذي أصله نفاة الصفات الجهمية المحضة من المعتزلة وغيرهم هو الذي فارقهم به جميع المثبتة للصفات: من السلف والأئمة وأهل الفقه والحديث والتصوف والتفسير، وأصناف نظار المثبتة: كالكلابية ومن اتبعهم من الأشعرية وغيرهم. وكالهشامية والكرامية وغيرهما من طوائف نظار المثبتة للصفات، وعلى هذا أئمة المسلمين المشهورين بالإمامة وأئمة الفقهاء من أتباعهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم)[2].

وبذلك يتبين أن التعطيل نوعان:

١) تعطيل كلي محض: وهو ما عليه نفاة الصفات من الفلاسفة والقرامطة والجهمية والمعتزلة.

٢) تعطيل جزئي: وهو ما تعلق بنوع معين من الصفات وإن كان الأصل لديهم هو الإثبات جملة، كالكلابية والأشعرية والماتريدية. قال شيخ الإسلام: (والجهمية والمعتزلة مشتركون في نفي الصفات. وابن كلاب ومن تبعه كالأشعري وأبي العباس القلانسي[3] ومن تبعهم اثبتوا الصفات، لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية)[4].

---

(١) مجموع الفتاوى ١٧/ ١٤٨.

(٢) مجموع الفتاوى ١٧/ ١٤٨ـ ١٤٩.

(٣) مجموع فتاوى ٨/ ٢٨٨. (٤) مجموع الفتاوى ١٣/ ١٣١.

ظهور التعطيل:

التعطيل نزعة غريبة، واتجاه دخيل على المسلمين، حيث إنه أبعد المذاهب عن الشرع والعقل والفطرة، فلا غرو أن يقابل بالتشنيع الشديد والإنكار البالغ من أهل الإسلام. وقد كان الناس على المحجة البيضاء والطريقة المستقيمة طوال عهد الصحابة إلى أواخر عصر التابعين، (ولم يكن الناس إذ ذاك أحدثوا شيئاً من نفي الصفات إلى أن ظهر "الجعد بن درهم" وهو أولهم... ثم ظهر "جهم" من ناحية المشرق من ترمذ، ومنها ظهر رأي جهم)[1].

ويحكي الإمام أحمد – رحمه الله – قصة انتحال جهم لمذهب النفاة فيقول: (وكان الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، فضلوا وأضلوا بكلامهم معشراً كثيراً. فكان مما بلغنا من أمر الجهم، عدو الله، أنه كان من أهل خراسان، من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله، فلقي أناساً من الكفار يقال لهم (السمنية)، فعرفوا الجهم، فقالوا له: نكلمك، فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك. فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له: ألست تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم. فقالوا له: فهل رأيت عين إلهك؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا. قالوا: أشممت له رائحة؟ قال: لا. قالوا فوجدت له مجسّاً؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حسّاً؟ قال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ قال: فتحير الجهم، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً. ثم إنه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى. يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله من ذات الله. فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه، فتكلم على لسان خلقه فيأمر بما شاء، وينهي عما شاء. وهو روح غائب عن الأبصار. فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة، فقال للسمني: ألست تزعم أن فيك روحاً؟ قال: نعم. فقال: فهل رأيت روحك؟ قال: لا. قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا. قال: فوجدت له حسّاً أو مجسّاً؟

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٢٢٨.

قال: لا. قال: فكذلك الله، لا يُرى له وجه، ولا يُسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان)[1].

ثم أصل مقالتهم – مقالة التعطيل للصفات – إنما هو مأخوذ عن اليهود والمشركين، وضلال الصابئين... وقد قيل أن الجعد أخذ مقالته عن إبان بن سمعان، وأخذها إبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم، اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ وكان الجعد بن درهم هذا – فيما قيل – من أهل حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة... فكانت الصابئة إلا قليلاً منهم – إذ ذاك – على الشرك، وعلماؤهم هم الفلاسفة... فأولئك الصابئون – الذين كانوا إذ ذاك – كانوا كفاراً أو مشركين وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل.

ثم لما عربت الكتب الرومية واليونانية، في حدود المائة الثانية: زاد البلاء، مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداء من جنس ما ألقاه في قلوب أشباههم. ولما كان في حدود المائة الثالثة: انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية؛ بسبب بشر بن غياث المريسي[2] وطبقته[3].

ومن هنا يمكن القول إن التعطيل بذرة يهودية سقاها الصابئة المشركون فنمت في أرض المشرق ثم لقحتها رياح الفلسفة اليونانية المعربة حتى غدت شجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار[4].

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة ٢٦-٢٨.

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة عبدالرحمن المريسي، العدوي بالولاء، أبو عبدالرحمن، فقيه معتزلي رمي بالزندقة، وهو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء، وقيل: كان أبوه يهودياً، وللدارمي كتاب (النقض على بشر المريسي). توفي سنة ٢١٨هـ. الأعلام ٢/ ٥٥، وفيات الأعيان ١/ ٩١، النجوم الزاهرة ٢/ ٢٢٨، تاريخ بغداد ٧/ ٥٦، ميزان الاعتدال ١/ ١٥٠، لسان الميزان ٢/ ٢٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٥/ ٢٠-٢٢ بختصار.

(٤) انظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، د/ أحمد القاضي، ص ٩٩.

داء التعطيل والأمم السابقة:

وقد سرى داء التعطيل في الأمم السابقة، فحاد بها عن الجادة، وتسلل إلى الأمة الإسلامية، فحملته بعض القلوب المريضة مصداقاً لقوله ﷺ: (لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة... حتى لو دخلوا جحر جنب لدخلتموه)[1].

والقائلون بمقالة التعطيل الكفرية صنفان، خارجون عن الملة ومنتسبون للإسلام. قال ابن القيم – رحمه الله –: (إن هؤلاء المعارضين للوحي بآرائهم وعقولهم في الأصل صنفان، صنف مباينون للرسل، محادون لهم، مكذبون لهم في أصل الرسالة، كالفلاسفة الصابئين، والمجوس، وعباد الأوثان، والسحرة وأتباعهم، وصنف منتسبون إلى الرسل في الأصل، غير مكذبين لهم في أصل الرسالة، وهم الجهمية والمعطلة، ومن سلك سبيلهم ووافقهم على بعض باطلهم، وخالفهم في بعضه)[2].

أشهر فرق التعطيل المنتسبة للإسلام:

١ – الجهمية:

المنسوبة إلى (جهم بن صفوان السمرقندي). قال البغدادي – رحمه الله –: (وامتنع من وصف الله – تعالى – بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، وقال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء، وموجود، وحي، وعالم، ومريد، ونحو ذلك. ووصفه بأنه قادر، وموجود، وفاعل وخالق، ومحي، ومميت؛ لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده، وقال بحدوث كلام الله – تعالى –، كما قالت القدرية، ولم يسم الله – تعالى – متكلماً)[3].

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب قول النبي ﷺ لتتبعن سنن من كان قبلكم، مسلم في كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى.

(٢) الصواعق المرسلة ٤/ ١٣٩١-١٣٩٢.

(٣) الفرق بين الفرق، ٢١١-٢١٢؛ وانظر: الملل والنحل ١/ ٨٦.

وقد ورث المعتزلة مذهب الجهمية في نفي الصفات وخالفوهم بإثبات الأسماء مجردة من المعاني. قال القاضي عبدالجبار في شرح الأصل الأول من أصولهم الخمسة[1]: (... أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة – لو كان له موافق تعالى عن ذلك- وكونه قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً كارهاً..

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات، فاعلم أن تلك الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق يستحقها لذاته، وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، لما هو عليه في ذاته، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكونه مريداً وكارهاً بالإرادة والكراهية المحدثتين الموجودتين لا في محل)[2].

فالمعتزلة يثبتون الأسماء الحسنى موافقة لصريح النصوص، ولكنهم يفرغونها من معانيها، فيجعلونها أعلاماً محضة لذات الباري – جل وعلا -، بمنزلة الأسماء المترادفة. ولذلك يتكلمون في كيفية استحقاقه – تعالى – لهذه الصفات. فأبو علي الجبائي يقول إنه يستحقها لذاته. وابنه أبو هاشم يقول إنه يستحقها لما هو عليه في ذاته. وأبو الهذيل العلاف يصرح بأنه عالم بعلم هو هو[3].

ويشنعون على مخالفيهم من مثبتة الصفات، كالكلابية والأشاعرة، فيقول القاضي عبدالجبار: (وعند الكلابية، أنه – تعالى – يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله – تعالى –

---

(١) وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..

(٢) شرح الأصول الخمسة ١٢٩.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١٨٢-١٨٣.

لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري، وأطلق القول بأنه – تعالى – يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته، وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين)[1].

ويجري على طريقة المعتزلة بعض الفلاسفة، سوى الذين وافقوا جهماً، كالفارابي وابن سينا. قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – : (وأما مقتصدة الفلاسفة، كأبي البركات صاحب المعتبر، وابن رشد الحفيد، ففي قولهم من الإثبات ما هو خير من قول جهم؛ فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء الحسنى، وإثبات أحكام الصفات، ففي الجملة قولهم خير من قول جهم)[2].

والمعتزلة قدرية في باب أفعال الله، مخلدة في باب وعيد الله، قائلون بالمنزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، في باب أسماء الدين والإيمان، خارجون عن أئمة الجور في باب الإمامة والطاعة[3].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

(٢) مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٠٥.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق، ص ١٤٤؛ الملل والنحل ١/ ٤٣.

المطلب الثاني
المعتزلة واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما في ذلك القدرة والإرادة والمشيئة والحكم عليها

تأكيداً لما سبق نوضح أن (توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام[1]. وذلك أن من أصلهم أنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلب، كقولهم: ليس بجسم ولا متحيز، وإما إضافة كقولهم: مبدأ وعلة، وإما مؤلف منهما كقولهم: عاقل ومعقول وعقل، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة كقولهم: إنه ليس فيه كثرة كم، ولا كثرة كيف، أو إنه ليس له أجزاء حد، ولا أجزاءكم، أو إنه لابد من إثباته موحداً توحيداً منزهاً مقدساً عن المقولات العشر: عن الكم والكيف والأين، والوضع، والإضافة، ونحو ذلك. ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفي صفاته، وهم يسمون نفي الصفات "توحيداً" وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً.

وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً، وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه دين المسلمين[2]. فما السبب الذي أدى بالمعتزلة ومن ضاهاهم بأن جعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه من دين المسلمين؟

إن السبب الذي أدى بالمعتزلة ومن ضاهاهم إلى ذلك هو استعمالهم للألفاظ المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً، ومن هذه الألفاظ "القديم" "الجسم" "الجهة" "حلول الحوادث".

---

(١) درء التعارض ٧/ ١٨٥.

(٢) منهاج السنة ١/ ٢٨٤.

أما بالنسبة "للقديم" فقد جعلوه من أسماء الله تعالى وبناءً عليه نفوا ثبوت صفات أو معان قديمة في الذات، فالله وحده هو القديم والقول بوجود قدرة قديمة أو علم قديم أو إرادة... مع الذات هو قول بتعدد القدماء الذي قام دليل الوحدانية على إبطاله وقد نتج عن هذا غلوهم الشديد في التنزيه الذي وصم مذهبهم بالتعطيل والذي ظهر بوضوح في نفيهم صفات الباري تعالى، والذي أسسه شيخهم الأول ومؤسس فرقتهم واصل بن عطاء.

يقول الشهرستاني وهو يتحدث عن الواصلية إحدى فرق المعتزلة: "واعتزالهم يدور على أربع قواعد: القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين"[1].

وهكذا كل من جاء بعده من متكلمي المعتزلة كان يتقيد بقوله ويهتم بشرحه أو بتقريره، فيثبتون أن الله تعالى عالم قادر حي مريد، إلا أنهم ينفون أن يكون له قدرة أو حياة أو علم. وقد اختلفوا في استحقاقه سبحانه لهذه الصفات، فأبو علي الجبائي، وأبو الهذيل العلاف ذهبا إلى أن الله تعالى يستحق هذه الصفات لذاته، فهو سبحانه عالم لذاته قادر لذاته. وأبو هاشم يرى أن هذه الصفات أحوال وراء الذات، فالله تعالى عالم بعالمية، قادر بقادرية، هذه الأحوال ل موجودة ولا معدومة. وأبرز معالم هذا المذهب أن الصفات عندهم غير زائدة على الذات بحجة "أنه لا صفة للقديم من كونه قديماً، أو مما يقتضي كونه قديماً من الصفة النفسية"[2].

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني ١/ ٤٦.

(٢) انظر: الانتصار للخياط، ص ١١٧؛ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، ص ١٨٣.

وهذا عمدة نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة، حيث زعموا أن إثبات صفات "قديمة" يقتضي استحقاق تلك الصفات للقدم الذي لله، ومن ثم مساواته في الإلهية، فمنعوا إثبات الصفات بناءً عليها، وأبقوا له مجرد ألفاظ الأسماء كأعلام محضة خالية من المعاني المتمايزة، بل هي من قبيل المترادفات. قال القاضي عبدالجبار المعتزلي: (... إنه – تعالى – لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفة بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله – تعالى – ..)[1].

فالمعتزلة نفت هذه الصفات التي أثبتها غيرهم من المتكلمين لأن وصف الله تعالى عندهم بأنه حي عالم قادر لا يدل على حقائق ومعان قائمة بذاته؛ لأن من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، ولهذا يقول القاضي عبدالجبار عند تأويله لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، "إنهم يقولون ثالث ثلاثة وهو معنى قولهم إذ أثبتوا ابناً وأباً وروحاً قديمات. وعلى هذا يقال في هؤلاء المشبهة: إنهم يثبتون معبودهم ثالثاً ورابعاً وعاشراً، إذ قالوا: إن معه علماً وقدرة وحياة قديمة"[2].

وبناءً على ما قاله القاضي عبدالجبار لا فرق بين من قال: إن الله ثالث ثلاثة... ومن أثبت هذه الصفات معان قائمة بذاته، تعالى، بل إن المثبت لهذه الصفات عنده أشد كفراً، لأنه أثبت معبوده ثالثاً ورابعاً وعاشراً.

وهذه حجة داحضة، ولازم مزعوم، فإن الصفات المضافة إلى الله – عز وجل – ليست أعياناً منفصلة قائمة بذاتها حتى تكون قديمة قدم الخالق – على حد تعبير المتكلمين بالقدم – وإنما هي أوصاف له – سبحانه – قائمة به. **قال شارح الطحاوية:**

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٥.

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ١١٤.

(ولهذا كان أئمة السنة – رحمهم الله تعالى – لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره، ولا أنه ليس غيره. لأن إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له، وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو هو، إذ كان لفظ "الغير" فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل: فإن أريد به أن هناك ذاتاً مجردة قائمة بنفسها، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات الزائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة، فهذا حق، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها...)[1].

ما الذي انبنى على لفظ القديم عند المعتزلة؟

انبنى على لفظ "القديم" لفظ آخر وهو لفظ "الجسم" حيث قالوا: إن الله تعالى ليس بجسم لأن في الأجسام معاني: اجتماع وافتراق وحركة وسكون وهذه محدثة والجسم لا ينفك عنها ولم يتقدمها وإذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثها. وقد عرفنا أن الجسم لا يكون متقدماً على هذه المعاني فوجب ألا يكون قديماً وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً[2]، والنتيجة أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، والأجسام متماثلة، فإثبات الصفات مستلزم للتجسيم.

وبناءً على هذا اللفظ المجمل الذي لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفياً فيكون له النفي والذي من الواجب على المسلمين السكوت عما سكت عنه النقل، نفت المعتزلة الصفات الخبرية، ذاتية كانت كالوجه واليدين والعينين والساق والجنب... أو فعليه كالاستواء والنزول والمجيء... ثم تأولوا النصوص التي تثبت هذه الصفات لله تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته معتمدين في تأويلهم لهذه

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٢٩.

(٢) أنظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٩٧-١١٥.

النصوص على استعمالات اللغة والقول بالمجاز. ولم يقفوا عند هذا بل إن استحالة الجسمية على الله تعالى اقتضت عند المعتزلة استحالات أخرى من أهمها:

١ – استحالة كونه مرئياً، لأن الرؤية تحتاج إلى جهة ومكان والجهة والمكان من مستلزمات الأجسام والأعراض. وقد حصروا أدلتهم العقلية في نفي الرؤية على دليل المقابلة، ودليل الموانع. وقد وضح القاضي عبدالجبار هذه الأدلة العقلية، فقال عن دليل المقابلة: "وتحريرها هو الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابلة أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل؛ لأن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس جسماً ولا عرضاً فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل"[1].

وقال في دليل الموانع: "لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن، وتحرير هذه الدلالة هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى المرئي لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئياً"[2].

ويقول في تفسير الموانع المعقولة: "فإن قيل: ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة؟ قلنا: لأن الموانع المعقولة من الرؤية ستة: الحجاب، والرقه، والكثافة، والبصر المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة المرئي، ويكون محله بنقص هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحال من الأحوال"[3].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار، ص ٢٤٨-٢٤٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار، ص ٢٥٣.

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٧-٢٥٨.

٢- نفت المعتزلة عن الله تعالى علوه الله تعالى على خلقه لأن العلو يحتاج إلى جهة ومكان وهي مستلزمات الأجسام والأعراض، يقول القاضي عبدالجبار: "... لا يجوز عليه الكون في المكان وإنما وصف بذلك مجازاً، من حيث يدبر الأماكن ويحفظها فيقال: إنه فيه ويراد تدبيره وحفظه"(١).

وبناءً على هذا نفت المعتزلة علو الله على خلقه وتأولت ما ورد في ذلك من الآيات القرآنية.

٣- أما القرآن عند المعتزلة: فهو كلام الله ووحيه، وهذا لا خلاف فيه، ولكنهم اتفقوا على القول بخلق القرآن الكريم؛ لأنه محدث ولجواز العدم عليه؛ واختلفوا هل هو جسم أو عرض(٢).

وهم بهذا يعتقدون تنزيه الله عن أن يحل بذاته حوادث يقول القاضي عبدالجبار: "لو كان الله تعالى متكلما لذاته؛ لكان يجب أن يكون قائلاً فيما لم يزل قَالَ تَعَالَىٰ:أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ أَنۡ أَنذِرۡ قَوۡمَكَ﴾ [نوح:١]، وأن لم يكن قد أرسل وأهلك عاداً وثموداً وإن لم يكن قد هلك"(٣).

إن دعوى تماثل الأجسام دعوى باطلة ببداهة العقول. فإن بين الأجسام من التغاير في الصفات ما هو معلوم بالضرورة، كبراً وكثافة وصلابة، وأضدادها وغيرها.

ثم لابد من تحرير المراد بالجسم فإنه في حق الله تعالى من الألفاظ البدعية التي لم ترد بنفي ولا إثبات، فلا يصح إطلاقه نفياً ولا إثباتاً في حق الله تعالى، لأن صفاته سبحانه توقيفية. وأما في المعنى فله عدة استعمالات. فقد يراد به البدن والجسم

---

(١) مختصر أصول الدين: القاضي عبدالجبار، ص ١٨٩.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار، ص ٥٢٨؛ وأنظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٧/ ٨٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٥٤.

الكثيف – كما في اللغة – وقد يراد به المركب من الجواهر المفردة أو المركب من المادة والصورة، وهذه كلها منفية عن الله تعالى، فضلاً عن كونها غير متماثلة – خلاف ما زعموا – قال شيخ الإسلام – رحمه الله –: (ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه أو بالموجود أو بالمركب من الهيولي والصورة ونحو ذلك. فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فهذا يبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك)[1].

ما الذي انبنى على لفظ "الجسم"؟

الذي انبنى على لفظ "الجسم" لفظ "حلول الحوادث" وبناءً على هذا زعم المتكلمون من معتزلة وأشاعره وماتريدية أن إثبات الصفات الفعلية الاختيارية يستلزم الحدوث، والله منزه عن الحوادث.

وهذه شبهة عقلية أراد النفاة أن يتوصلوا بها إلى نفي الصفات الفعلية الاختيارية المتعلقة بمشيئته – سبحانه –، ويجعلون هذه الدعوى من أخص خصائص الباري – جل وعلا –. قال الجويني: (مما يخالف الجوهر فيه حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث، والرب – سبحانه وتعالى – يتقدس عن قبول الحوادث)[2]. ومن هذه المقدمة ينطلق المتكلمون من معتزلة وأشاعرة إلى نفي الاستواء والمجيء والفرح والسخط والرضا والغضب والنزول... الخ من صفات الفعل. قال شارح الطحاوية – رحمه الله –: (وحلول الحوادث بالرب – تعالى – المنفي في علم الكلام المذموم، لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب ولا سنة. وفيه إجمال: فإن أريد بالنفي أنه – سبحانه – لا

---

(١) التدمرية، ص ١٢١-١٢٢.

(٢) الإرشاد، ص ٦٢.

يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن، فهذا نفي صحيح. وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية، من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفي باطل)[1].

ثم بعد هذا الاستفصال يمتنع التلازم المزعوم من أن حدوث الصفة حدوث للموصوف، بل نقول إن تعلق بعض الصفات الفعلية بمشيئته وحكمته دليل كمال عقلاً وشرعاً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – في معرض مناقشته لهذه الشبهة: (... إذا قدر ذات تفعل شيئاً بعد شيء وهي قادرة على الفعل بنفسها، وذات لا يمكنها أن تفعل بنفسها شيئاً؛ بل هي كالجماد الذي لا يمكنه أن يتحرك كانت الأولى أكمل من الثانية. فعدم هذه الأفعال نقص بالضرورة، وأما وجودها بحسب الإمكان فهو الكمال. ويقال: لا نسلم أن عدم هذه مطلقاً نقص ولا كمال، ولا وجودها مطلقاً نقص ولا كمال؛ بل وجودها في الوقت الذي اقتضت مشيئته وقدرته وحكمته، هو الكمال، ووجودها بدون ذلك نقص، وعدمها مع اقتضاء الحكمة عدمها كمال، ووجودها حيث اقتضت الحكمة وجودها هو الكمال)[2]، ولهذا فالمتكلمون جميعاً من معتزلة وأشاعرة... الخ، استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع، بل إنهم يستدلون على وجود الله تعالى بدليل واحد فقط هو "الحدوث والقدم"، فالحادث هو الموجود الذي له أول لوجوده والقديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولا يجوز انتقاله وتغيره؛ لأن ما جرى عليه ذلك لم ينفك من سمات الحدوث، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً[3]، فدليل حدوث الأجسام على إثبات الصانع من أعظم

---

(١) شرح العقدية الطحاوية، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ١٠٧-١٠٨.

(٣) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري، ص ٨٣-٨٤، تحقيق: عبدالعزيز السيروان، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، دار لبنان، بيروت.

القواطع العقلية التي عارض بها المتكلمون الكتب الإلهية والنصوص النبوية، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها، وملخص هذا الدليل "لا يعرف صدق الرسول حتى يعرف إثبات الصانع، ولا يعرف إثبات الصانع حتى يعرف حدوث العالم، ولا يعلم حدوث العالم إلا بما به يعلم حدوث الأجسام، ثم استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث، أو بعبارة أخرى مستلزمة للأعراض أو بعضها، ثم قالوا: وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، ثم إن هؤلاء احتاجوا إلى أن يقولوا: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، ثم منهم من تفطن إلى أن هذا لا يكفي لإثبات الصانع، فاضطر أن يقول بإبطال حوادث لا أول لها"[1] فالدليل عندهم على إثبات وجود الصانع هو حدوث الأجسام فلو كان الباري جسماً لبطل إثباته، ولهذا نفت المعتزلة جميع الصفات عن الله تعالى، لأن إثباتها يقتضي أن يكون الموصوف جسماً، والجسم تقوم به الأعراض، وما قامت به الأعراض فهو حادث، ولما جاءت الكلابية الأشعرية قالوا بإثبات سبع صفات لله تعالى على أنها قديمة وقالوا: لا نسميها أعراضاً، ولكن الصفات الاختيارية حوادث فيجب نفيها بناءً على هذا الدليل[2].

وللرد على دليلهم السابق: أن الله تعالى لم يذكر في كتابه وفي آياته الدالة على وحدانيته شيئاً من هذا الحجج المبنية على الجسم والعرض وتركيب الجسم وحدوثه.

كما أن النبي ﷺ لم يأمر أحداً أن يستدل بذلك على إثبات الصانع، بل إن إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلاً بدونها، ولو كان الإيمان لا يحصل إلا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين بل كان أصل أصول الدين، لا سيما فيها أصلان

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د/ عبدالرحمن المحمود، ٣/ ٩٨٤-٩٨٥، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، الرشد، الرياض؛ وأنظر: في كتبهم الإنصاف للباقلاني، ص ١٧ و ١٨، تحقيق زاهد الكوثري، ط٣، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، الخانجي، القاهرة، الإرشاد للجويني، ص ٣٩ و ٤٠، تحقيق أسعد تميم، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الإحياء، للغزالي ١/ ١٣٨-١٣٩، ط٣، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، دار الخير، بيروت.

(٢) انظر: درء ١/ ٣٠٥، ٣٠٧.

عظيمان من أصول دينهم وهي إثبات الصانع، وتتريهه عن صفات الأجسام، ولهذا من قال: إن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطرق كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام، ومن قال: إن سلوك هذه الطريق واجب في معرفة الصانع كان قوله من البدع الباطلة، المخالفة لما علم بالاضطرار من دين الإسلام[1]، وذلك لأن مسألة إثبات الصانع وحدوث ما سواه من المسائل البديهية التي يعرفها عوام المسلمين.

المعتزلة وقدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين:

غالت المعتزلة في إثبات قدرة وإرادة العبد؛ اعتقاداً منهم أن في ذلك تنزيهاً لله تعالى عن فعل القبيح وعن الظلم: فقد كان سببه عدم الفرق عندهم بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية. وقد ظهر ذلك واضحاً وصريحاً من اعتقادهم أن العباد وحدهم يحدثون أفعالهم باختيارهم وإراداتهم ومشيئتهم، والله مع علمه بذلك ليس له صنع ولا تقدير ولا تدخل في إرادة عبيده، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وقد حكى القاضي عبدالجبار اتفاق أصحابه على ذلك فقال: "اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعزّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين"[2]. وهم بذلك اعتقدوا أنهم نزهوا الله عن فعل القبيح وعن ظلم العباد، فقال القاضي عبدالجبار: "فكل ما يثبت أنه قبيح يعلم أنه من فعل العباد؛ لأنه تعالى لا يفعل إلا الحسن، وكل ما يثبت أنه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمه صواباً"[3]، وأفعال العباد فيها القبيح

---

(١) انظر: المرجع السابق، ١/ ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ٨/ ٣.

(٣) مختصر أصول الدين ١/ ٣، ٢.

والحسن "فالذي يختص هذا الموضع على الحقيقة نفينا كونه خالقاً لأفعال العباد.. ويتبع نفينا لكونه فاعلاً للقبيح كونه قادراً عليه"(١).

كما أن بها ما هو ظلم وجور فيقول: "وأحد ما يدلنا على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً فأفعال العباد، هو أن في أفعالهم ما هو ظلم وجور، فلو كان الله خالقاً لها؛ لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"(٢) وإذا كان الله خالقاً لأفعالنا، فلا معنى للأمر ولا للنهي، ولا معنى أيضاً للثواب والعقاب "والنبي كيف يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان والله تعالى هو الخالق للكفر فيهم والمانع لهم عن الإيمان ؟! ومن يأمر بالمعروف كيف يأمر به والمعروف ليس من فعله، وكيف ينكر المنكر وإنما خلقه فيه؟ ولماذا نجاهد الأعداء والله خلقهم كذلك؟! وكيف يحسن من الله تعالى المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال هو الذي فعله؟! وهذا سخف من قائلة"(٣).

وهكذا ركز المعتزلة على حرية الإنسان في أفعاله الاختيارية، وعلى مسئوليته الكاملة عن هذه الأفعال ثم ذهبوا إلى آيات من القرآن ظنوا أنها تؤيد مذهبهم ولهذا أخرج المعتزلة أفعال العباد من طاعات ومعاصي من عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] فقالوا: "إن مراد الله بهذه الآية خلق السموات والأرض والليل والنهار والجن والإنس، وما أشبه ذلك(٤)؛ ولهذا اعتقدوا أن العبد يخلق فعل نفسه، وأنه مخير بفعل ما يشاء من خير وشر ليس لله تعالى في فعله صنع؛ لأن الله يريد منهم ما لا يكون، ويكون

---

(١) المحيط بالتكليف، القاضي عبدالجبار، ص ٢٢٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٥.

(٣) مختصر أصول الدين، القاضي عبدالجبار ١/ ٢٠٩.

(٤) انظر: متشابه القرآن، القاضي عبدالجبار، ص ٢٥١-٢٥٤؛ إنقاذ البشر من الجبر والقدر، الشريف المرتضي، ص ٢٢٥، ٢٢٦، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

منهم ما لا يريد[1]، وما يقع منهم من معاص وفساد فهو قبيح، والله تعالى لا يمكن أن يريد القبيح أو يخلقه؛ لقوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل : ٨٨] فقد بيّن تعالى أن أفعاله كلها متقنة، ومعلوم أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس، وليس شيء من ذلك متقناً، فلا يجوز أن يكون الله خالقاً لها"[2].

والله تعالى نفى عن خلقه التفاوت في قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣] "والتفاوت إما أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة، أو من جهة الحكمة، ولا يجوز أن يكون المراد به- التفاوت من جهة الخلقة؛ لأن في خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه: إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره"[3].

ولهذا أخذوا بالآيات التي تثبت قدرة الإنسان وإرادته ومشيئته... كقوله تعالى: "﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ﴾ [الكهف: ٥٥].

يقول القاضي عبدالجبار في معنى الآية الأولى: "فقد فوض الأمر في ذلك إلى اختيارنا، فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام، ولتنزل منزلة قوله: من شاء فليسود، ومن شاء فليبيض، فكما أن ذلك سخف؛ لأن الإسوداد والابياض غير متعلقان بنا، كذلك في مسألتنا"[4].

---

(١) انظر، المختصر في علوم الدين، القاضي عبدالجبار، ص ٢٢٨ ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار، ص ٣٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥٥.

(٤) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار ص ٣٦٢.

وقال في معنى الآية الثانية: "فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره، حتى إن خلق كان، وإن لم يخلق لم يكن؛ فكان لا يكون لهذا الكلام معنى؛ لأن للمكلف أن يقول: الذي منعني منه أنك لم تخلقه في وخلقت في ضده الذي هو الكفر..."[1]. كما أنهم بذلوا جهدهم في تأويل الآيات التي تعارض مذهبهم ورأيهم في القدر كالنصوص التي تصرح بأن الله هدى وأضل وختم... وغير ذلك مما فيه خلق الله لأفعال العباد. ومن أمثلة ذلك:

أ) قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٦] : يقول القاضي عبدالجبار في تأويله الآية السابقة: "إن المراد: يكلف من يريد؛ لأن في الناس من لا يبلغه حد التكليف، أو يحتمل أن يريد الهداية إلى الثواب؛ لأنها خاصة في المطيعين دون العصاة"[2]. وقال في موضع آخر: "فأما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة فغير موجود في اللغة، ولا في الكتاب، وإنما يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى، ويوصف تعالى من حيث دله وسهل سبيله إليه بأنه قد هداه"[3].

ب) قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣] : قالوا في تأويلها: أي: يضل من يشاء بأن يعاقبه ويهلكه جزاء كفره، ويهدي من يشاء إلى الثواب والجنة جزاء إيمانه، وقيل معناه: يخذل من علم أنه يختار الكفر ويصمم عليه، ويلطف بمن علم أنه يختار الإيمان[4]. ولهذا يقول الشريف المرتضي المعتزلي في معرض تقريره لمذهبهم ورده على من خالفهم: "وكل إضلال أضل الله به

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٠.

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبدالجبار، ص ٢٧١.

(٣) متشابه القرآن، ص ٦٥.

(٤) أنظر: متشابه القرآن، ص ٤١٣؛ الكشاف ٢/ ٤٢٦.

العباد، فإنما هو عقوبة لهم على كفرهم وفسقهم، وأما من خالفنا فزعموا أن الله تعالى يبتدئ كثيراً من عباده بالإضلال عن الحق ابتداء من غير عمل..."[1]

ج) قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة: ٧] : أنكروا حقيقة معنى هذه الآية: فقال الزمخشري: "لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز"[2]. ويقول في موضع آخر: ".... الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة... فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة، أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم، كما يسند الفعل إلى المسبب"[3]. ويقول القاضي عبدالجبار: "ولو كان الختم منعاً لما جاز أن يذم تعالى الكفار الذين وصف بأنه ختم على قلوبهم، ولم جاز أن يقول: "ولهم عذاب عظيم"، لأنه كان تعالى منعهم عن الخروج من الكفر، وأوجد ذلك فيهم، حتى لا يصح منهم الانفكاك فكيف يحسن أن يعذبهم؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن أن يعذبهم على طولهم ولونهم وصحتهم"[4].

هذا قليل من كثير مما تأولته المعتزلة وقد زعموا من خلالها أنه ليس لله قدرة ولا إرادة ولا مشيئة على أفعال عباده، بل ولا خالق لها؛ ولهذا رد النصوص المحكمة التي تدل على قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين لأفعال عباده.

وبناءً على ما سبق فكل من قال عندهم، أفعال العباد تقع بإرادة الله وقدرته ومشيئته عدوه جبرياً، فقد نقل الخياط المعتزلي عن أبي موسى المردار أنه قال: "من وصف

---

(١) إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ص ٢٣٢، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) الكشاف، الزمخشري ١/ ١٥٥.

(٣) الكشاف، ١/ ١٦١، ١٦٢.

(٤) متشابه القرآن، القاضي عبدالجبار، ص ٥٣.

الله بأنه يقضي المعاصي على عباده ويقدرها فمسفِّه لله تعالى في فعله، والمسفِّه لله كافر به، والشاك في قول المشبه والمجبر فلا يدري أحق قوله أم باطل، كافر بالله أيضاً..."[1].

وهكذا لم يكتف المردار أن يرمي من أثبت القدر بالجبر، بل عده كافراً، ومن شك في كفره فهو كافر، كذلك عند المردار.

أما القاضي عبدالجبار فيقول: "والذين يثبتون القدر هم المجبرة، فأما نحن فإنا ننفيه، وننزه الله تعالى أن تكون الأفعال بقضائه وقدره..."[2].

وهكذا نرى المعتزلة لا يترددون في إطلاق لقب المجبرة على من يثبت وقوع الأفعال بقضاء الله وقدره.

الحكم على مذهب المعتزلة في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين:

يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله: "وقد دل على ذلك إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند الله، والفطرة التي فطر الله عليها خلقه، وأدلة العقول والعيان وليس في الوجود موجب ومقتض إلا مشيئة الله وحده، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن..."[3] وأنه تعالى خلق كل شيء فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه، لا خالق غيره، ولا رب سواه.

فالعالم قسمان: أعيان وأفعال، والله تعالى هو الخالق لأعيانه وما يصدر منه من أفعال لقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصفات: ٩٦] . فأفعال العباد كلها من طاعات ومعاص من الله تعالى تقديراً وخلقاً مقتضية عليهم قبل وقوعها منهم[4]، وهي على ثلاثة أنواع:

---

(١) انظر: الانتصار، ص ٨٩-٩٠.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٧٥.

(٣) شفاء العليل ، ص ٩٧.

(٤) انظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/ ١٤٨، ١٤٩ وأنظر: شفاء العليل لابن قيم الجوزية، ص ٧١ وما بعدها.

١) نوع علمه الله تعالى وشاءه وأرداه وأحبه ورضي به وأمر بـه فـذلك الفـرائض[١]، ومثال ذلك من كتاب الله تعالى كثـير منـه قولـه تعـالى: "﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦].

٢) ونوع علمه الله تعالى وشاءه وأراده وأحبه ورضي ممن عمل به، ولم يأمر به، ولكن وجوده خير من عدمه، فذلك النوافل[٢] ومن أمثلة ذلك قولـه: ﴿ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

٣) ونوع علمه تعالى وشاءه ولم يحبه ولم يرضى به ولم يأمر بعمله، بل نهى عنه وذلـك المعاصي[٣]، ومن أمثلة ذلك قولـه تعـالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة: ٢٧٨]..

ولا يعني هذا أن العبد مسلوب المشيئة والإرادة كما يدعى الجبرية، فالعبد فاعـل حقيقة والله خالق فعله وله مشيئة وقدرة غير خارجة عن مشيئة الله وتقديره، بل تابعـة لمشيئة الرب جل وعلا، لقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، وقولـه تعـالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ﴿٥٤﴾ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ ﴾ [المـدثر: ٥٤-٥٦].

فالمؤمن كما قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: ٥] فنعبده تعالى اتباعاً للأمر، ونستعينه إيماناً بالقدر، لقوله ﷺ: "المؤمن القوي خير وأحـب إلى الله مـن المؤمن الضعيف، وفي كل خير احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجـزن، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا لكان كذا ولكن قل قدّر الله ومـا شـاء فعـل،

---

(١) انظر: عقائد اوالسبعين فرقة لأبي محمد اليمني ١/ ٢٧٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ١/ ٢٧٨.

(٣) انظر: المرجع السابق ١/ ٣٧٨.

فإن لو تفتح عمل الشيطان"[1] فأمر ﷺ الناس بشيئين: الحرص على ما ينفعهم ويكون بطاعة الرسول فيما بلغ عن ربه واجتناب ما نهى عنه، والاستعانة بالله: يتضمن الإيمان بالقدر[2].

إذن: فمذهب المعتزلة في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين باطل بدليل الكتاب والسنّة وإجماع سلف الأمة؛ لأن الغلاة منهم أنكروا علم الله للأشياء قبل وقوعها وهم المتقدمون، وقد أنكر الصحابة ما جاءوا به من الضلال والباطل ونهوا الناس عن مخالطتهم ومجالستهم، مستدلين على ذلك بما ورد من أحاديث عن الرسول ﷺ أنه قال: "لكل أمة مجوس، ومجوس أمتي الذين يقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم"[3]. ولهذا نص الأئمة على كفر هذه الطائفة التي لم تقر بعلم الله وممن نص على كفرهم الإمام مالك والشافعي وأحمد[4].

وقد تلاشت هذه الطائفة أو كادت. يقول السفاريني: "قال العلماء: المنكرون لهذا انقرضوا، وهم الذين كفرهم الإمام مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من الأئمة"[5].

أما المتأخرون منهم فقد أنكروا عموم المشيئة والخلق وهم مبتدعون ضالون، ولكنهم ليسوا بمنزلة الغلاة، وهم عندما زعموا أن العباد فاعلون لأفعالهم وأن الله

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: في الأمر بالقوة وترك المعجزة.

(٢) انظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/ ١١٧، ١١٨.

(٣) قال الشيخ الألباني: ضعيف ولكن له طرق يتقوى بها: رواه أحمد في المسند ١/ ٣٠، أبو داود: في السنن.

(٤) انظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/ ٢٨٨.

(٥) لوامع الأنوار البهية: السفاريني ١/ ٣٠٠.

شاء الإيمان من الكفر، ولكن الكافر هو الذي شاء الكفر، أرادوا تنزيه الله وتقديسه عن الظلم إذ كيف يشاء الله الكفر من الكفار ثم يعذبهم"[1].

ولكنهم كما قال شارح الطحاوية: "صاروا كالمستجير من الرمضاء بالنار، فإنهم هربوا من شيء، فوقعوا فيما هو شر منه، فإنه يلزم أن مشيئة الكافر غلبت مشيئة الله، فإن الله قد شاء الإيمان منه –على قولهم– والكافر شاء الكفر، فوقعت مشيئة الكافر دون مشيئة الله تعالى، وهذا قبح الاعتقاد وهو قول لا دليل عليه، بل هو مخالف للدليل"[2].

إن من نظر إلى الحقيقة القدرية وأعرض عن الأمر والنهي والوعد والوعيد كان مشابهاً لليهود، ومن نظر إلى الأمر والنهي وكذب بالقضاء والقدر وظن أنه يطيع الله بلا معونته جاحداً قدرة الله التامة ومشيئته النافذة لكل شيء فقد كان مشابهاً للمجوس[3].

---

(١) انظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/ ٢٦٩- فتح الباري ١/ ١١٩ شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٦٩، ١٧٠، ٢٣٦.

(٢) شرح الطحاوية ١/ ٣٣٦.

(٣) انظر: القضاء والقدر: شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٨٨، ٩٥.

المطلب الثالث

الأشاعرة وقدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين

اتضح لنا مما سبق أن الأشاعرة اتفقوا مع المعتزلة على نفي صفات رب العالمين الفعلية بناءً على استعمالهم دليل (الحدوث القدم) الذي استدلوا به على وجود الله ولكنهم خالفوا المعتزلة عندما أثبتوا سبع صفات لرب العالمين وسموها صفات المعاني فكيف كان إثباتهم لهذه الصفات؟

يقول الأشعري: "اعلموا أرشدكم الله أن مما أجمعوا على اعتقاده، مما دعاهم النبي ﷺ، أن العالم بما فيه من أجسامه وأعراضه محدث لم يكن ثم كان، وإن لجميعه محدثاً واحداً، اخترع أجناسه وأحداث جواهره وأعراضه، وخالف بين أجناسه وأنه عزّ وجلّ لم يزل قبل أن يخلقه واحداً عالماً قادراً مريداً متكلماً سميعاً بصيراً له الأسماء الحسنى والصفات العلا..."[1].

ويقول الجويني: "وإنما سمي العلم علماً لأنه أمارة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك (العالم) بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه، دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى"[2]. فالقديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولا يجوز انتقاله وتغيره، لأن ما جرى عليه ذلك لم ينفك من سمات الحديث ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً. والحادث هو الموجود الذي له أول[3].

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر: الإمام أبو الحسن الأشعري، ص ٢٠٩-٢١٠، تحقيق: شاكر محمد الجنيدي، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

(٢) لمع الأدلة: الجويني، ص ١٧٤-١٧٥.

(٣) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: للأشعري، ص ٨٣، ٨٤ تحقيق: عبدالعزيز السيروان، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، دار لبنان، بيروت.

الأشاعرة يستدلون على وجود الله تعالى بدليل واحد فقط، هو دليل "الحدوث والقدم". [1]

واستدلال الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين بهذا الدليل بدعة في الدين، بنوها على مقدمات طويلة غامضة، فاستدلوا على الأظهر بالأخفى وعلى الأقوى بالأضعف، ولهذا وقعوا في التناقض والاضطراب والشك والحيرة[2]. ولهذا أثبتوا نوع الصفات السبع الذي أثبتوها ونفوا آحادها بناءً على دليل الحدوث والقدم فكان نتيجة ذلك غلوهم في إثبات قدرة ومشيئة وإرادة رب العالمين ونفي قدرة وإرادة ومشيئة الإنسان فقد صرح جمهور الأشاعرة بنفي تأثير قدرة العبد في فعله، فقد أثبتوا له مجرد كسب لفعله، فسروه بأنه "مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون منه تأثير، أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً"[3].

تعبير الآمدي عن مذهبه وأصحابه فقال: "وذهب أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب، وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً"[4].

ولهذا فإن استدلالهم على ذلك كان كالتالي:

١) الآيات التي تنسب الخلق كله والفعل إلى الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] قالوا تدل الآية على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه، فلو كانت الأفعال غير مخلوقة، لكان الله خالقاً لبعض الأشياء دون بعض، وهذا خلاف الآية، ومعلوم أن

---

(١) يقصدون بالحدوث: جميع المخلوقات وعبروا عنها بقولهم: "الحادث هو الموجود الذي له أول" ويقصدون بالقدم: الله سبحانه وتعالى وعبروا عنها بقولهم: "القديم هو الموجود الذي لا أول له"، انظر: لمع الأدلة للجويني، ص١٧٤، ١٧٥.

(٢) انظر: درء التعارض: شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/ ٩٦، ٧/ ٢٢١.

(٣) شرح المواقف: للجرجاني، ص ٢٣٧.

(٤) غاية المرام في علم الكلام: للآمدي ص ٢٠٧.

الأفعال أكثر من الأعيان، فلو كان الله خالق الأعيان، والناس خالقي الأفعال لكان خلق الناس أكثر من خلقه، ولكانوا أتم قوة منه، وأولى بصفة المدح من ربهم سبحانه، ولأن الله تعالى قال: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصفات: ٩٦] فأخبر أن أعمالهم مخلوقة لله عزّ وجلّ[١].

٢) الآيات الدالة على وقوع أفعال العبد بمشيئته تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الإنسان: ٣٠] فأعلم الله خلقه أن المشيئة له دون خلقه، وأن مشيئتهم لا تكون إلا أن يشاء الله"[٢].

٣) الآيات الدالة على الهداية والضلال، كقوله تعالى:﴿ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴾ [الكهف: ١٧] وقوله: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [القصص: ٥٦].

يقول الجويني في معنى الآيتين السابقتين: "واعلم أن الهدى في هذه الآية لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الاضلال على غير خلق الاضلال"[٣].

ومن السنة قوله ﷺ: "ما من قلب إلا بين أصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أقامه، وإن شاء أزاغه"[٤].

يقول البيهقي رحمه الله: وقوله: "بين أصبعين من أصابع الرحمن أراد به كون القلب تحت قدرة الرحمن، وقد أثنى الله عزّ وجلّ على الراسخين في العلم الذي

---

(١) انظر: الإنصاف: للباقلاني ص ١٤٥؛ الاعتقاد: للبيهقي ص ٧٣.

(٢) الاعتقاد: للبيهقي ص ٨٣.

(٣) الإرشاد: للجويني ص ١٩٠.

(٤) سنن ابن ماجه ١/ ٧٢ (المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية، مسند الإمام أحمد ٤/ ١٨٢ صححه الحاكم ووافقه الذهبي.

يقولون: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران: ٨] وفيه وفي السنّة دلالة على أن الله تعالى إن شاء هداهم وثبتهم، وإن شاء أزاع قلوبهم وأضلهم[١].

وكلامهم هذا فيه من الحق أن الله خالق كل شيء ولا يخرج شيء في الوجود عن قدرته، ومشيئته، ولكنهم قصروا أدلتهم على هذا المعنى، فالعبد عندهم ليس له فعل يكون به مهتدياً، أو ضالاً، بناءً على قولهم: إن قدرته لا تأثير لها في فعله.

الرد على غلو الأشاعرة في إثبات قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين:

فكلامهم هذا مخالف للعقل والشرع معاً، لأن الشرع صرح بأن العبد وفعله مخلوقان لله تعالى، ومشيئة العبد تابعة لمشيئته سبحانه، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، كما نسب الفعل إلى العبد في أكثر من موضع، والعقل يلاحظ من الإنسان قدرته على الفعل والترك بطوعه واختياره[٢].

أما ما استدلوا به من أدلة على إثبات قدرة الرب تعالى ومشيئته، وأنه لا خالق غيره، وأنه على كل شيء قدير، فهذا حق لا باطل فيه ولكن ليس معهم دليل صحيح، بنقي قدرة العبد وإرادته لفعله بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل حقيقة، وأفعاله قائمة به لا بالله تعالى، بل النصوص تدل دلالة واضحة على أن فعل العبد قائم به واقع بقدرته ومشيئته وإرادته، وأنه مختار لها غير مجبور[٣].

---

(١) الاعتقاد: للبيهقي ص ٨٠.

(٢) انظر: البيهقي وموقفه من الإلهيات: د. أحمد بن عطية الغامدي، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

(٣) أنظر: شفاء العليل: لابن قيم الجوزية، ص ١١٣.

فالأدلة الشرعية متضافرة في نسبة أفعال العباد إليهم، وأن العبد يمدح على ما يصدر عنه من أفعال تستحق المدح، ويذم على ما يصدر عنه من أفعال مذمومة تستحق الذم.

يقول ابن الوزير: "وقد تتبعت القرآن والسنّة النبوية والآثار الصحابية، فلم أجد لما ادعوه في ذلك أصلاً، بل وجدت النصوص في جميع هذه الأصول رادة لهذه البدعة"(١).

ولهذا فعدم تصور الأشاعرة للجمع بين كون الله خالقاً لأفعال العباد، وكون العباد فاعلين حقيقة، حملهم على القول: بأن ما يصدر من العباد من أفعال حاصلاً بالقدرة القديمة، عند الاقتران بالقدرة الحادثة، دون أن يكون للعبد أي تأثير، ولهذا قال شيخ الإسلام عند توضيحه هذا الأمر، وإزالة ما فيه من اشتباه: "قول القائل: هذا فعل هذا، وفعل هذا... لفظ إجمال، فإنه تارة يراد بالفعل نفس الفعل، وتارة يراد به مسمى المصدر -أي المفعول- فيقول: فعلت هذا أفعله فعلاً، وعملت هذا أعمله عملاً، فإذا أريد بالعمل نفس الفعل الذي هو مسمى المصدر، كصلاة الإنسان وصيامه، ونحو ذلك، فالعمل هنا هو المعمول، وقد اتحد هنا مسمى المصدر والفعل، وإذا أريد بذلك ما يحصل بعمله كنساجة الثوب، وبناء الدار ونحو ذلك، فالعمل هنا غير المعمول، قال تعالى: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ ﴾ [سبأ: ١٣] فجعل هذه المصنوعات معمولة للجن... والمقصود هنا أن القائل، إذا قال هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد، فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر، فهذا باطل باتفاق المسلمين، وبصريح العقل، ولكن من قال: هي فعل الله وأراد به أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فهذا حق..."(٢).

---

(١) إيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص ٣٣٠.

(٢) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/ ١٢٣-١٢٤.

المطلب الرابع
ما يسمى بـ (فلاسفة الإسلام واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة (الفارابي وابن سينا أنموذج)

استعمل الفارابي وابن سينا ما استعمله المتكلمون من ألفاظ مجملة في صفات رب العالمين بل إن استعمالهم لهذه الألفاظ امتد إلى ما استعمله فلاسفة اليونان، ولهذا فإن ما استدل به نفاة الصفات جميعاً بما فيهم الفارابي وابن سينا هو إثبات واحد بسيط ونفي التركيب، فهم يرون أن الواجب بذاته واحد بسيط لا كثرة فيه وأنه إذا كان ذات وصفات كان مركباً، والمركب مفتقراً إلى أجزائه وأجزاؤه غيره. وبناءً على هذا نفت الفلاسفة صفات المعاني بجعل الصفات عين الذات.

يقول الفارابي موحداً بين ذاته وصفاته: (... ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى يستفيده من خارج ذاته بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي يعقل هي التي يعقل وكذلك الحال في أنه عالم... فإنه لعلم ذاته معلوم، وإنه علم ذات واحدة وجوهر واحد... وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود فجماله إذا فائق لجمال كل ذي جمال وكذلك رتبته وبهاؤه وجماله له بجوهره وذاته)[1].

يقول ابن سينا: (أعلم أنه لما ثبت أنه واجب الوجود وأنه واحد من كل وجه، وأنه منزه عن العلل، وأنه لا سبب له بوجه من الوجوه، ثبت أن صفاته غير زائدة على ذاته وأنه موصوف بصفات المدح والكمال[2].

---

(١) السياسات المدنية، ص ١٥-١٦.

(٢) الرسالة العرشية، ص ٧.

إذن: فالفارابي وابن سينا في النصوص السابقة تكلما عن الصفات بصورة عامة، على أنها ليست زائدة على الذات، أي لا تختلف عن ذات الله التي هي عندهما علم محض وإدراك محض وعقل محض، فهذه الصفات هي عندهما علم محض وإدراك محض وعقل محض، فهذه الصفات ليست مغايرة للذات بل هي عين الذات. بناءً على ما استعملاه من ألفاظ مجملة.

الصفات في نظر الفارابي وابن سينا لا تغاير علم الله في الحقيقة والمفهوم:

بعد أن تكلم الفارابي وابن سينا في الصفات بصورة عامة شرعا في شرح صفات المعاني الواجبة لله تعالى بردها إلى صفة العلم، فالصفات في نظرهما لا تغاير علم الله في الحقيقة والمفهوم الذي لا ينافي البساطة عندهما.

يقول الفارابي: (إذا اعتبر الحق ذاتاً وصفاتاً، كان كل في وحدة، فإذا كل كل متمثل في قدرته وعلمه)[1].

فالصفات عند الفارابي عين الذات بل إن كل صفة يتصف بها الواحد متمثلة في القدرة والعلم وكذلك ابن سينا شرح جميع الصفات الواجبة لله بما لا يخرج في مجموعها عن كونها علماً وإدراكاً فقال: (فالأول يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأنه كيف يكون، فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكما لها المعشوقين لذاتيهما، فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا، وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة)[2].

---

(١) فصوص الحكم، ص ٢١.

(٢) النجاة ٢/ ١٠٦.

وهكذا شرح ابن سينا صفة الإرادة على أن المقصود بها الإرادة العقلية المحضة، التي هي العلم بكل ما يصدر في الكون وعدم الكراهة، وذلك لأنه يعلم ذاته، وعلمه بذاته يجعله عالماً بفيضان الخير، والنظام عنه، بل أنه بشرحه السابق يعتقد أنه يفرق بين إرادة البشر التي تستلزم التركيب من مريد وإرادة وبين إرادة الباريء عز وجل المنزه عن التركيب والنقص ولهذا قال: بل هو لذاته مريد والإرادة تعود إلى العلم ولا تغايره.

ومن ثم أخذ في شرح صفة الحياة والقدرة والسمع والبصر بنفس الطريقة أي بمفهوم يؤول ويرجع إلى العلم والإدراك[1].

أما صفة الكلام: فهي عند الفارابي وابن سينا عبارة عن فيضان العلوم منه، على لوح قلب النبي ﷺ بوساطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال[2].

بل إن ابن سينا جميع ما زعمه هو أن هذه الصفات لا تغاير علم الله تعالى في الحقيقة والمفهوم في نص واحد فقال: (بل هو ذات، هو الوجود المحض، والحق المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حده، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى واحد، وذات واحدة)[3].

إن مزاعم الفارابي وابن سينا السابقة كانت محاولة منهم في التوفيق بين الدين والفلسفة، ولهذا ردوا صفات المعاني إلى العلم ثم ردوا العلم إلى الذات كي لا تكون هناك كثرة في ذات البار من جميع الوجوه، ولكن هذه المحاولة كانت تلفيقاً وليست توفيقاً وذلك لأنهما كانا متأثرين بآراء أرسطو في هذا الموضوع ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (المتفلسفة اصطلحوا على تقسيم "المتقابلين بالنفي والإثبات" إلى النقيضين

---

(١) انظر: النجاة ٢/ ١٠٦-١٠٧؛ الشفاء ٢/ ٣٥٧-٣٦٧؛ الرسالة العرشية، ص١١.

(٢) انظر: الرسالة العرشية، ص ١٢.

(٣) الرسالة النيروزية، ص ١٠٦.

وإلى ما يسمونه "العدم والملكة" و "العدم" عندهم سلب الشيء عمن من شأنه أن يكون متصفاً به كالعمى والخرس، فإنه عدم البصر والكلام، عما من شأنه أن يكون بصيراً متكلماً، فأما الجماد فلا يسمونه لا بهذا ولا بهذا)[1].

ثم بين أن هذه الشبهة لبست على أهل النظر فقال: (وشبهتم لبست على طائفة من أهل النظر، فظنوا أنه إذا لم يوصف بصفات الكمال من الحياة والعلم والسمع والبصر والكلام لم يلزم أن يتصف بصفات النقص، لأنهما متقابلان تقابل "العدم والملكة" لا تقابل النقيضين)[2].

ثم بين رحمه الله أن زعمهم هذا: (إلحاد في أسماء الله وآياته وتمثيل له بالمعدوم والموات، فالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحو ذلك صفات كمال، والرب تعالى أحق لكل كمال، فيمتنع أن يثبت للمخلوق كمال إلا والخالق أحق به كما يمتنع أن يتره المخلوق عن نقص إلا والخالق أحق بتنزهه منه، كيف وهو خالق الكمال للكاملين)[3].

رأي الفارابي وابن سينا في باقي الصفات الألهية بناءً على استعمالهم الألفاظ المجملة:

يرى ابن سينا أن الصفات الإلهية الأخرى بعضها موجود على سبيل الإضافة، وبعضها على سبيل السلب وبعضها الآخر على سبيل الإضافة والسلب معاً، ومن ثم ضرب أمثلة على ذلك فقال: الصفات التي تعود إلى السلب، كالواحد، فإنه عبارة عما لا ينقسم بالكم أو القول، والتي تعود إلى الإضافة مثل كونه تعالى خالقاً ورازقاً، بارئاً مصوراً إلى غير ذلك من صفات الأفعال، وأما التي تعود إلى الإضافة والسلب معاً فكالأول؛ لأنه باعتبار ذاته لا تركيب فيه وهو منزه عن العلل، وباعتبار إضافته إلى الموجودات هو الذي تصدر عنه الأشياء، ولهذا لو قال قائل: إن واجب الوجود

---

(١) فتاوى ١٢/ ٣٥٦-٣٥٧.
(٢) المرجع السابق ١٢/ ٣٥٧.
(٣) المرجع السابق ١٢/ ٣٥٦.

واحد، لم يعن بذلك إلا سلب القسمة والشريك عنه، وإذا قال: إنه عقل وعاقل ومعقول لم يعن بذلك إلا كونه مع سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله[1].

إذن: فالصفات الإلهية الأخرى – أي غير صفات المعاني – ردها ابن سينا إلى نفس الذات إما عن طريق السلب أو الإضافة، أو هما معاً اعتقاداً منه أن في ذلك محافظة على وحدانية الله ولهذا يقول: (وهكذا نطلق عليه جميع الصفات، بشرط ألا تتكثر ذاته ولا تنخرم وحدته، ولا تتطرق إليه جميع العلل، فهو واجب الوجود، وهو واحد لا علة له، وهو تام الوجود، ولا يفوت منه كمال)[2].

ويقول في موضع آخر: (فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (إن) و (موجود) ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة)[3].

إذن فما قاله هؤلاء الفلاسفة: مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، بل إن مقالتهم: تستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد.

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة فقود هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات.

---

(١) انظر: الشفاء ٢/ ٣٦٧؛ النجاة ٢/ ١٠٧-١٠٨؛ الرسالة العرشية، ص ٧-٨.

(٢) الرسالة العرشية، ص ١٣.

(٣) النجاة ٢/ ١٠٧.

وذلك أن نفاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون: إن العاقل والمعقول والعقل والعاشق والمعشوق والعشق، واللذة واللذيذ والملتذ: هو شيء واحد، وإنه موجود واجب له عناية، ويفسرون عنايته بعلمه أو عقله، يقولون: وعلمه أو عقله هو ذاته وقد يقولون: إنه حي عليم قدير مريد متكلم سميع بصير، ويقولون: إن ذلك كله شيء واحد، فإرادته عين قدرته وقدرته عين علمه، وعلمه عين ذاته)[1].

وبناءً على ما سبق من نصوص وما سيأتي فالفارابي وابن سينا لم يثبتا الصفات الخبرية كالوجه واليدين والصفات الاختيارية، كالنزول والمجيء وغيرها اعتقاداً منهما أن في إثباتها لله تعالى إثبات جسمية وتعدد وقسمة.

يقول الفارابي: (واجب الوجود لذاته لا جنس له ولا فصل له، ولا نوع له، ولا ند له، واجب الوجود لا مقوم له، ولا عوارض له، ولا ليس له فهو ظاهر... فهو الكل في وحده، فهو الحق، وكيف لا وقد وجب هو الباطن، وكيف لا وقد ظهر، فهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث هو ظاهر، فخذ بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن)[2].

ويقول ابن سينا: (واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم، ولا في المبادئ، ولا في القول، فهو واحد من الجهات الثلاث)[3].

إذن فما يريده الفارابي وابن سينا من النصوص السابقة هو أنه ليس لله تعالى علم ولا قدرة ولا إرادة، ولا كلام، ولا محبة، وأنه لا يرى ولا يباين المخلوقات ولكن الجاهل بكلامهم يتوهم أنه تعظيم لله تعالى[4].

---

(١) درء ١/ ٢٨٣.
(٢) فصوص، ص ٤.
(٣) النجاة ٢/ ٨١؛ وانظر: الرسالة الأضحوية، ص ٤٤.
(٤) انظر: درء ١/ ٨٧.

وليس هذا بغريب على من كان من أصلهم: (أنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلب، كقولهم: ليس بجسم ولا متحيز، وإما إضافة كقولهم: مبدأ وعلة وإما مؤلف منهما كقولهم: عاقل ومعقول وعقل، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة، كقولهم: إنه ليس فيه كثرة كم، ولا كثرة كيف، أو أنه ليس له أجزاء حد، ولا أجزاء كم، أو إنه لابد من إثباته موحداً توحيداً، منزهاً مقدساً عن المقولات العشر: عن الكم، والكيف، والأين، والوضع، والإضافة، ونحو ذلك.

تعقيب: إن مضمون هذه العبارات وأمثالها نفي صفاته وهم يسمون نفي الصفات "توحيداً" وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً، وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً، وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين، فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً، ولا يجعل له نداً، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون: ١-٦].

ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل، والتكييف والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ [الإخلاص: ١ - ٤]. ولهذا وغيره وجب الاعتصام بالألفاظ الشرعية في هذا الباب نفياً وإثباتاً.

يقول شيخ الإسلام: (فالواجب أن ينظر في هذا الباب، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني.

وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين، مثل لفظ "الجسم" و "الجوهر" و "المتحيز" و "الجهة" ونحو ذلك فلا نطلق نفياً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه... وإن جمع بين حق وباطل، أثبت الحق وأبطل الباطل)[1]. بل إنه في معرض رده رحمه الله لم يغفل التفصيل لهذه الألفاظ المجملة وما تحتمله من حق وباطل ولهذا كان رده على كل من استعملها من عدة وجوه أهمها:

الوجه الأول: (إن جعل عين العلم عين القدرة، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة، فإن هذه حقائق متنوعة، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك، كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة.

الوجه الثاني: إنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العرض، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت، فمن قال: (إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم) فضلاً له بين. وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم، فمن قال: (إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم) فضلاً له بين أيضاً.

ولفظ "العقل" إذا أريد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو اسم الفاعل، ولا المعقول الذي هو اسم مفعول، وإذا أريد بالعقل جوهر قائم بنفسه فهو العاقل، فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته، وكذلك إذا سمي عاشقاً ومعشوقاً بلغتهم، أو قيل: (محبوب ومحب) بلغة المسلمين، فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحب ولا العشق ولا الحب هو المعشوق

---

(١) منهاج السنة ٢/ ٥٤٤-٥٥٥.

ولا المحبوب، بل التمييز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول، والتفريق بين الصفة والموصوف، مستقر في فطر العقول ولغات الأمم، فمن قال أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات)[1].

الوجه الثالث: أن يقال: الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، ويبنوا أن المطلق بشرط الإطلاق، كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان. ولما أثبت قدماؤهم الكليات المجردة عن الأعيان التي يسمونها "المثل الأفلاطونية" أنكر ذلك حذاقهم، وقالوا: هذه لا تكون إلا في الذهن، ثم الذين ادعوا ثبوت هذه الكليات في الخارج مجردة قالوا: إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة، ويمتنع عندهم أن تكون هذه المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطاً في وجود الأعيان، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان، أو جزءاً منها. وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقاً للجملة، فلو قدر أن في الخارج وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق أمتنع أن يكون مبدعاً لغيره من الموجودات، بل امتنع أن يكون شرطاً في وجود غيره، فإذن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، إن قيل: إن له وجوداً في الخارج فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشد الناس إنكاراً على من جعل وجود هذه الكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجاً عن الذهن؟[2]

---

(١) درء ١/ ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) درء ١/ ٢٨٦-٢٨٧.

ثم بين أنه لابد من القول لهم: الكتاب الإلهي مملوء بإثبات الصفات لله تعالى كالعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك، فالعلم بإثبات الصفات من قول الله ورسوله بعد تدبر النصوص الإلهية علم ضروري لا يرتاب فيه، لأن ما في الكتب الإلهية من إثبات علو الله تعالى وإثبات صفاته وأسمائه، هو من العلم العام الذي علمته الخاصة والعامة[1]، ولهذا (لا نجد أحداً من نفاة الصفات يعتمد في ذلك على الشرع، ولا يدعي أن أصل اعتقاده لذلك من جهة الكتاب والسنة، ولا ينقل قوله عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا عن أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين، وإنما ينقل قوله في النفي عمن هو معروف بتقليد أو بدعة أو إلحاد، وعلى قدر بدعته وإلحاده يكون إيغاله في النفي وبعده عن الإثبات)[2].

القرار من تعدد صفات وأسماء وكلام الواحد الحق كان من أصول الإلحاد والتعطيل الذي سموه توحيداً:

وضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الجهمية من المتكلمين قالوا: القديم واحد، ولو أثبتنا له صفات لكان أكثر من واحد.

وقال جهمية الفلاسفة: الواجب واحد ولو أثبتنا له الصفات لتعدد الواجب.

ثم وضح أن التوحيد الذي ورد في القرآن والسنة واتفقت عليه الأئمة ليس كما قالوا، لأن القرآن أثبت الوحدانية في الإلهية بقوله: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ [البقرة: ١٦٢] وقوله: ﴿ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾ [النحل: ٥١]. وقوله حكاية عن المشركين: ﴿ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾ [ص: ٥]. وأمثال ذلك من الآيات التي أثبتت أن الله واحد ونفت تعد الآلهة والشرك

---

(١) انظر: درء ٥/ ٥٠ – ٥١.

(٢) المرجع السابق ٥/ ٥١-٥٢.

بكل طريق[1]. وبهذا يتبين (أن لفظ "التوحيد والواحد" "والأحد" في وضعهم واصطلاحهم، غير التوحيد والواحد والأحد في القرآن والسنة والإجماع وفي اللغة التي جاء بها القرآن. وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي لفظ التوحيد على ما يدعونه هم، لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح قوم آخرين، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾ [إبراهيم: ٤]، بل لفظ "التوحيد" و "الأحد" و "الواحد" الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم، وأنه موصوف بالصفات الثبوتية... فلو قدر أن لفظ "الواحد" فيه اشتراك وإجمال، لكان ما يبينه القرآن من اتصافه بالصفات الثبوتية رافعاً للإجمال والاشتراك، موافقاً لقول أهل الإثبات دون النفاة[2] بل إنه بين: نهاية توحيدهم الذي مضمونه نفي الصفات فقال: (إن ما يدعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج، وإنما تقديره في الذهن، ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود، وأن الوجود واحد، لا يميزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص، فإن الواحد بالنوع كما يقال: الموجودات تشترك في مسمى الوجود، والأناسي تشترك في مسمى الإنسان، والحيوانات تشترك في مسمى الحيوان، والأجسام تشترك في مسمى الجسم ونحو ذلك، وهذا المشترك هو الكلي الذي لا يوجد في الخارج كلياً، ولا يكون كلياً إلا في الأذهان لا في الأعيان)[3].

---

(١) انظر: درء ٧/ ١٢٢، ٥/ ٥٢.

(٢) درء ٧/ ١٢٢-١٢٣.

(٣) المرجع السابق ٣/ ٤٤٦-٤٤٧.

المطلب الخامس
المزاعم المترتبة على استعمال الألفاظ المجملة في الصفات الإلهية بما فيها قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين

إن ما ترتب على استعمال الألفاظ المحملة في الصفات الإلهية بما فيها قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين أن الناس انقسموا في وجود هذا العالم إلى قسمين:

القسم الأول: الذين قالوا إن العالم حدث بعد إن لم يكن والذي أحدثه هو الله تعالى.

القسم الثاني: الذين قالوا إن العالم قديم بالزمان مع الله لأن القدم حسب اعتقادهم ينقسم إلى قسمين ذاتي وزماني وهما لله تعالى أما العالم فهو قديم مع الله بالزمان دون الذات[1].

أما بالنسبة للقسم الأول، فقد انقسموا إلى قسمين وهما:

١- الذين قالوا: إن العالم حادث حدث بعد إن لم يكن وأن قدرة الله تعالى وإرادته ومشيئته وكلامه قديم النوع حادث الآحاد بفعل بها ما يشاء كيف شاء أنى شاء لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وهذا قول سلف الأمة ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

٢- المتكلمون من معتزلة وأشاعرة وماتريدية الذين وافقوا أهل السنة والجماعة في حدوث العالم بعد إن لم يكن وفارقوهم عند ما قالوا إنه حدث بقدره وإرادة ومشيئة قديمة فقط[2]. وقد ترتب على اعتقادهم هذا:

الأول: (إن الإرادة الإلهية قديمة مطلقاً) والعالم حدث بهذه الإرادة القديمة المطلقة، الذي اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وقد كان قبل ذلك الوقت معدوماً،

---

(١) انظر: الرسالة العرشية لابن سينا، ص ١٣-١٤.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة – للغزالي، ص ٤٢.

ومرد ذلك – أي العدم – أنه لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث لذلك[1]. ولهذا قال الغزالي عند رده على الفلاسفة: (الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، وهي الإرادة ولا معنى للسؤال في تخصيصها لأن هذا شأنها، فكما أن العلم شأنه الإحاطة بالمعلوم على ما هو به، لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله[2].

وهكذا فالغزالي كغيره من المتكلمين، الذين قالوا: يجوز حدوث العالم بإرادة قديمة أزلية من غير تجدد شيء، وعلى هذا التقدير يجوز عندهم حدوث الحوادث بلا سبب حادث وترجيح أحد المتماثلين على الآخر بمجرد الإرادة القديمة)[3].

فهؤلاء المتكلمون ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الأخر بلا مرجح، والحوادث قد حدثت بعد إن لم تكن بدون سبب حادث، وأن لها ابتداء، وظنوا امتناع حوادث لا تتناهى فلزمهم أن الرب لا يمكنه فعل ذلك، فالتزموا أن الرب يمتنع أن يكون لم يزل متكلماً بمشيئته ثم افترقوا بعد ذلك.

منهم من قال: كلامه لا يكون إلا حادثاً؛ لأن الكلام لا يكون إلا مقدوراً مراداً، وما كان كذلك لا يكون إلا حادثاً، وما كان حادثاً كان مخلوقاً منفصلاً عنه لامتناع قيام الحوادث به وتسلسلها حسب ظنهم.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية ١/ ٣٨٩، تحقيق د/ محمد رشاد، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، وأنظر: درء ١/ ٣٣٠.

ومنهم من قال: بل كلامه لا يكون إلا قائماً به، وما كان قائماً به لم يكن متعلقاً بمشيئته وإرادته، بل لا يكون إلا قديم العين؛ لأنه لو كان مقدوراً مراداً لكان حادثاً، فكانت الحوادث تقوم به ولو قامت به لم يسبقها ولم يخل منها، وما لم يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

ومنهم من قال: بل هو متكلم بمشيئته وقدرته لكنه يمتنع إن يكون لأن ذلك يستلزم وجود حوادث لا أول لها وذلك ممتنع.

قالت هذه الطوائف: ونحن بهذا الطريق علمنا حدوث العالم، فاستدللنا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث ولا تسبقها وما لم يسبق الحوادث فهو حادث[1].

أما بالنسبة للقسم الثاني: فهم الفلاسفة بما فيهم الفارابي وابن سينا. هؤلاء الفلاسفة وافقوا المتكلمين الذين نفوا الصفات الإلهية وأثبتوا الأسماء، ومع ذلك تفطنوا لخطأ المتكلمين الذين وقعوا فيه مع إثباتهم أي المتكلمين حدوث العالم. ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ثم لما رأت الفلاسفة أن هذا مبلغ علم هؤلاء، وأن هذا هو الإسلام الذي عليه هؤلاء، وعلموا فساد هذا، أظهروا قولهم بقدم العالم، واحتجوا بأن تجدد الفعل بعد أن لم يكن ممتنع، بل لابد لكل متجدد من سبب حادث، وليس هناك سبب فيكون الفعل دائماً ثم ادعوا دعوى كاذبة لم يحسن أولئك أن يبينوا فسادهم وهو: أنه إذا كان دائماً لزم قدم الأفلاك والعناصر)[2]، لأن اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات، لأن الأول أحدي الذات من كل جهة ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذاتي أمراً مفارقاً[3].

---

(١) انظر: فتاوى ١٢/ ٤٣، ٤٤، ٤٩ - ٦/ ٣٠١.

(٢) فتاوى ٥/ ٥٤٥-٥٤٦.

(٣) رسالة في إثبات المفارقات، للفارابي، ص ٤-٥، ضمن رسائله.

ويقول ابن سينا: (إن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات للأجسام معلولاً قريباً لذاته بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة)[1].

وهكذا فمن المحال عند الفارابي وابن سينا أن يصدر الكثير عن الواحد وحده مطلقة، فلو صدرت عنه كثرة لم يعد واحداً، ولهذا قالا: بوجود المتوسطات على مراتب بين واجب الوجود بذاته وبين هذا العالم المتكثر.

فكان الصادر عن ذات الله – حسب اعتقادهما – هو العقل الأول الذي كان ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول – أي الله – وهو أشرف الموجودات والسبيل لإبداع الكثرة في الكون، والكثرة لم تأته من جهة مبدعة، بل جاءته من حيث تعقله لمبدعه، وتعقله لذاته هو من حيث إنه واجب الوجود بالغير وممكن في ذاته[2]، ولهذا زعما أن العقل الأول صدر عنه عقل ثاني وهكذا إلى عشرة عقول.

ويقول ابن سينا: (إن جميع ما سواه هو فعله، وإنه صدر عنه لذاته وإنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان؛ لأن الزمان تابع للحركات، وهي من فعلها، نعم يشترط سبق العدم الذاتي؛ لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه، وإنما وجود منه تعالى، والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره، فإذاً كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً، والفاعل الذي يفعل بذاته أشرف وأجل من الفاعل الذي يفعل لسبب طارئ أو عارض)[3].

هذه بعض من أدلة الفارابي وابن سينا على قدم العالم، فقد بنيا إلحادهما في هذه المقولة على نفي الصفات، والطريقة التي أحدثاها مركبة من كلام الفلاسفة القدماء

---

(١) النجاة، لابن سينا، ٢/ ١٣٤.

(٢) انظر: الدعاوي القبلية – الفارابي، ص ٤؛ النجاة لابن سينا، ص ٣٦.

(٣) الرسالة العرشية، ص ١٣ و ١٤.

والمعتزلة وذلك أن المعتزلة نفوا الصفات والأفعال القائمة بذات الله تعالى، وسموا ذلك توحيداً، وقد وافقهما كل من الفارابي وابن سينا على تقرير هذا النفي الذي سموه توحيداً، ومن ثم منعوا القول بحدوث العالم، فكان قولهما أفسد من قول المعتزلة وذلك أن العالم في نظرهما داخل في مقولة الممكن وعلاقته بالسبب الأول علاقة الممكن بالضروري، إلا أن إمكان العالم قديم وصدوره عن المبدأ الأول قديم، وبهذا وقعا فيما وقع فيه أوائل الفلاسفة من الخطأ والضلال، فقيض الله لهما ولغيرهما من بين خطأهما وضلالهما من علماء المسلمين(١).

إذن فتقصير هؤلاء المتكلمين في معرفة السمع والعقل، وحقيقة ما بعث الله به رسوله، واحتجاجهم لما نصروه بحجج ظنوها صحيحة في المعقول سلط عليهم الفلاسفة الذين رأوا أن هذا القول مما يعلم بطلانه في صريح العقل، وأنه يمتنع حدوث الحوادث بدون سبب حادث، ويمتنع كون الرب يصير فاعلاً بعد إن لم يكن(٢)، وبهذا القدر فقد أقام الفلاسفة الأدلة العقلية الصريحة على بطلان قول المتكلمين وتقريره: (أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه، لكنهم تناقضوا مع أنفسهم عندما قالوا:"أن المؤثر التام يمتنع تخلف أثره عنه" وظنوا بهذا أنهم إذا أبطلوا ما قاله المتكلمون فسوف يسلم لهم ما أدعوه من قدم العالم كالأفلاك وجنس المولدات ومواد العناصر فضلوا ضلالاً عظيماً خالفوا به صرائح المعقول، وكذبوا به كل رسول؛ لاعتقادهم أن المفعول المصنوع المبتدع المعين كالفلك يقارن فاعله أزلاً وأبداً، لا يتقدم عليه تقدماً زمانياً(٣)؛ فكان ما فروا إليه شراً مما فروا منه، وكانوا شراً من المستجير من الرمضاء بالنار؛ لأنه إذا صار المعلول لازماً للعلة كان قديماً معها لم يتأخر عنها، فلا يكون لشيء من الحوادث سبباً اقتضى حدوثه؛

---

(١) انظر: درء ٨/ ٢٤٢، ٢٤٣.

(٢) انظر: فتاوى ٩/ ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١.

(٣) انظر: المرجع السابق ٩/ ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١.

فتكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث، وقد كان فرارهم من أن يحدثها القادر بغير سبب، فذهبوا إلى أنها تحدث بغير محدث أصلاً لا قادر ولا غير قادر، ولا ريب أن قولهم أشد فساداً ومناقضة لصريح المعقول وصحيح المنقول من قول أهل التراخي وهم المتكلمون[1].

ولهذا كان جواب المتكلمين بما فيهم الغزالي على هذه الشبهة جواب ضعيف بل غير صحيح، كما أن قول الفلاسفة إن العلة يجب أن يقارنها معلولها بالزمان قول باطل والصحيح هو قول ثالث بينه شيخ السلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: (إن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر، فيكون عقبه، لا مقارنا له ولا متراخياً عنه، كما يقال: كسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع... قال تعالى:﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، (فإذا كون شيئاً كان عقب تكوين الرب له، لا يكون مع تكوينه ولا متراخياً عنه، وقد يقال: يكون مع تكوينه، بمعنى أنه يتعقبه لا يتراخى عنه، وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم، فإنه إنما يكون عقب تكوينه له؛ فهو مسبوق بغيره سبقاً زمانياً وما كان كذلك لا يكون إلا محدثاً، والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام)[2].

أما قول الفلاسفة فيلزم منه أمور باطلة أبرزها وأهمها (أنه لا يحدث في العالم شيء، فإنه إذا كانت العلة تامة أزلية ومعلولها معها في الزمان... لزم أن يكون كل ما سوى الله قديماً أزلياً وهذا خلاف المحسوس)[3].

---

(١) انظر: المرجع السابق ٩/ ٢٨١، ٢٨٢، ١٢/ ٤٣.

(٢) درء ٨/ ٢٧٠-٢٧١.

(٣) المرجع السابق ٨/ ٢٧١.

الخاتمة

١- إن فلسفة أرسطو في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين امتداد للوثنية القديمة والتي ترى أن الكواكب أجسام سماوية، وأن لها نفوساً تحركها وأن لحركتها تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا، وكل كوكب يعتبر إلهاً عندهم، فالمريخ مثلاً إله الغضب، والشمس إله الحرارة، والقمر إله الرطوبة، وقد حكى القرآن ذلك عن قوم إبراهيم، قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَاذَا تَعْبُدُونَ ﴿٨٥﴾ أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ﴿٨٦﴾ فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٧﴾ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ ﴾ [الصفات ٨٥-٨٩].

٢- إن المعتزلة وجميع المعطلة جعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه دين المسلمين. وإن السبب الذي أدى بالمعتزلة ومن ضاهاهم إلى ذلك هو استعمالهم للألفاظ المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً، ومن هذه الألفاظ "القديم" "الجسم" "الجهة" "حلول الحوادث".

٣- إن مذهب المعتزلة في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين باطل بدليل الكتاب والسنّة وإجماع سلف الأمة؛ لأن الغلاة منهم أنكروا علم الله للأشياء قبل وقوعها وهم المتقدمون، والمنكرون لهذا انقرضوا، وهم الذين كفرهم الإمام مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من الأئمة". أما المتأخرون منهم فقد أنكروا عموم المشيئة والخلق وهم مبتدعون ضالون، ولكنهم ليسوا بمنزلة الغلاة، وهم عندما زعموا أن العباد فاعلون لأفعالهم وأن الله شاء الإيمان من الكفر، ولكن الكافر هو الذي شاء الكفر، أرادوا تنزيه الله وتقديسه عن الظلم إذ كيف يشاء الله الكفر من الكفار ثم يعذبهم". ولكنهم كما قال شارح الطحاوية: "صاروا كالمستجير من الرمضاء بالنار، فإنهم هربوا من شيء، فوقعوا فيما هو شر منه، فإنه يلزم أن مشيئة الكافر غلبت مشيئة الله، فإن الله قد شاء الإيمان منه -على

قولهم-والكافر شاء الكفر، فوقعت مشيئة الكافر دون مشيئة الله تعالى، وهذا قبح الاعتقاد وهو قول لا دليل عليه، بل هو مخالف للدليل"[1].

٤- إن الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين، مثل لفظ "الجسم" و "الجوهر" و "المتحيز" و "الجهة" ونحو ذلك لا نطلق نفياً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه... وإن جمع بين حق وباطل، أثبت الحق وأبطل الباطل).

٥- إن عدم تصور الأشاعرة للجمع بين كون الله خالقاً لأفعال العباد، وكون العباد فاعلين حقيقة، حملهم على القول: بأن ما يصدر من العباد من أفعال حاصل بالقدرة القديمة، عند الاقتران بالقدرة الحادثة، دون أن يكون للعبد أي تأثير.

٦- إن تقصير المتكلمين في معرفة السمع والعقل، وحقيقة ما بعث الله به رسوله، واحتجاجهم لما نصروه بحجج غير صحيحة في المعقول سلط عليهم الفلاسفة الذين وافقوهم على نفي صفات رب العالمين ومن ثم قالوا بقدم العالم كالأفلاك وجنس المولدات ومواد العناصر فضلوا ضلالاً عظيماً خالفوا به صرائح المعقول، وكذبوا به كل رسول؛ لاعتقادهم أن المفعول المصنوع المبتدع المعين كالفلك يقارن فاعله أزلاً وأبداً، لا يتقدم عليه تقدماً زمانياً[2]؛ فكان ما فروا إليه شراً مما فروا منه، وكانوا شراً من المستجير من الرمضاء بالنار؛ لأنه إذا صار المعلول لازماً للعلة كان قديماً معها لم يتأخر عنها، فلا يكون لشيء من الحوادث سبباً اقتضى حدوثه؛ ولهذا فهؤلاء المتكلمون لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا.

---

(١) شرح الطحاوية ١/ ٣٣٦.

(٢) أنظر: المرجع السابق ٩/ ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١.

فهرس المصادر والمراجع

١- أرسطو عند العرب، دراسة نصوص، ت: د/ عبدالرحمن بدوي، ط٢، ١٩٧٨م، وكالة المطبوعات، الكويت.
٢- أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها د/ عبدالرحمن بدوي، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت.
٣- التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الأسفرايني، ط١، ١٩٨٣م، وكالة المطبوعات.
٤- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، دار عالم الكتاب، الرياض، بدون.
٥- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) محمد بن جرير الطبري الطبري، ط٣، ١٣٨٨هـ، مصطفى البابي الحلبي.
٦- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد للشيخ سليمان بن عبدالله آل الشيخ، تحقيق أسامة العتيبي، ط١، ١٤٢٨هـ، دار الصبيعي.
٧- الخطط المقريزية، تقي الدين أحمد المقريزي، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون.
٨- درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام بن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، ط١، ١٤٠١هـ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٩- الرد على الجهمية، للإمام أحمد بن حنبل، تصحيح وتعليق: إسماعيل الأنصاري، نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بدون.
١٠- رد الإمام الدارمي على بشر المريس العنيد، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.
١١- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار الهمداني، حققه وقدم له د/ عبدالكريم عثمان، ط٣، ١٤١٦هـ، وهبه، القاهرة.

١٢- شرح السنة، للبربهاري، تحقيق د/ محمد سعيد القحطاني، ط١، ١٤٠٨هـ، دار ابن القيم، الدمام.
١٣- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، تحقيق الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، ط٢، ١٤٠٧هـ، المعارف، الرياض.
١٤- شرح العقيدة الأصفهانية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ط٢، المعارف، الرياض.
١٥- صحيح البخاري مع فتح الباري، الحافظ بن علي بن حجر العسقلاني، حققه: سماحة الشيخ/ عبدالعزيز بن باز رحمه الله، رقمه: فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، لبنان، بدون.
١٦- صحيح مسلم مع شرح النووي، للحافظ أبي بكر زكريا يحيى بن شرف النووي، ط٣، ١٣٩٨هـ.
١٧- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية، تحقيق د/ علي دخيل الله، ط١، ١٤٠٨هـ، دار العاصمة، الرياض.
١٨- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، للسيوطي، تحقيق/ علي النشار، ط١، مكتبة السعادة، القاهرة.
١٩- العلو للعلي الغفار، شمس الدين الذهبي اعتنى به أبو محمد أشرف عبدالمقصود، ط١، ١٤١٦هـ، أضواء السلف، الرياض.
٢٠- قصة الفلسفة اليونانية، ول ديورات، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط٥، ١٤٠٥هـ، المعارف، الرياض.
٢١- الفرق بين الفرق، البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين، دار المعرفة، بيروت، بدون.
٢٢- الفلسفة الإسلامية، محمد السيد نعيم، المحمدية، القاهرة، بدون.
٢٣- الفهرست، محمد بن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

٢٤- كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون، حاجي خليفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٤٤م، بدون.
٢٥- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب/ عبدالرحمن بن محمد قاسم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٢٦- مختصر أصول الدين، القاضي عبدالجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق د/ محمد عماره، ١٩٧١م، دار الهلال، مصر.
٢٧- المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد عبدالله المعتق، ط٢، ١٤١٦هـ، الرشد، الرياض.
٢٨- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبدالجبار، ١٣٨٥هـ، الحلبي، القاهرة.
٢٩- الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ١٣٨٧هـ، دار المعرفة، بيروت.
٣٠- منهاج السنة، لابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط١، ١٤٠٦هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٣١- المواقف في علم الكلام، عبدالرحمن بن أحمد الإيجي المتنبي، القاهرة، بدون.
٣٢- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د/ عبدالرحمن المحمود، ط١، ١٤١٥هـ، الرشد، الرياض.
٣٣- وفيات الأعيان وأنباء الزمان، لابن خلكان، تحقيق: محمد محي الدين، ط١، ١٣٦٧هـ، النهضة، القاهرة.

www.ksu.edu.sa

ردمك ١-٨٢٧-٥٥-٩٩٦٠-٩٧٨

إدارة النشر العلمي والمطابع