

تَغْلِيلُ الْوَاجِبِ بَيْنَ الْمُعْتَزِلَةِ وَإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ

إعداد

دكتور / السيد محمد عبد الحميد عبد الله

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المشارك بجامعة جازان بالمملكة العربية السعودية
وأستاذ العقيدة والفلسفة المساعد بجامعة الأزهر

1445 هـ - 2024 م



المستخلص: إن أحكام العِلل أصلُ مسألة الصفات الإلهية وعمدُها عند إمام الحرمين والمعتزلة؛ فكونه تعالى عالما عند الجويني معلل بثبوت صفة العلم له دون أن يستلزم ذلك احتياج الباري تعالى أو افتقاره؛ بل إنه نهاية الكمال وغايته؛ لأن إيجاب ذاته للعلم وللعالمية أكمل من إيجابها للعلم فقط، ووجوب كونه عالما ليس بمعنى كون العالمية واجبة الوجود لذاتها؛ ليمتنع تعليلها، بل معناه امتناع خلو الذات عنها، وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات قائمة بها، ولهذا فرّق إمام الحرمين بين تعلق الواجب من الأحكام بالعلل، وبين تعلق الواجب الذي لا يقبل الانتفاء بالفاعل والمخصص، فالواجب من الأحكام يتعلق عنده بالعلل الواجبة، والواجب الذي لا يتصور في العقل عدمه ولا يقبل الانتفاء يمتنع تعلقه بالعلة أو الفاعل والمخصص، وأما المعتزلة فلم يفرقوا بينهما وعوّلوا فيما يعلل على الجواز، ثم عكسوا الجواز وزعموا أن القديم جل اسمه لما كان واجب الوجود لم يتعلق وجوده بالعلة، فكذلك الحكم الواجب يجب أن يستقل بوجوبه عن مخصص يخصصه، وتكون صفاته عين ذاته؛ لأن القدم أخص وصف للذات الإلهية، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم عندهم، ومن المعلوم أن المشتركين في الأخص يوجب لهما التماثل فيجب عليهم أن يسلموا بأن الحكم الواجب يعلل بالعلة الواجبة، والقدم لا يمكن أن يكون أخص أوصاف الذات الأقدس؛ لأنه عبارة عن نفي سبق العدم، ونفي سبق العدم سلب، والباري تعالى موجود، وأخص وصف الموجود لا يكون عدما؛ لأن الأخص مقوم للشيء، والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم، فالأخص لا يكون إلا وصفا ذاتيا تتقوم به الماهية وتمتاز عن غيرها، وأخص أوصافه جل اسمه غير معلوم للبشر؛ إذ العقول عاجزة عن الإحاطة بعظيم كبريائه، وباهر جماله وجلاله، بل إن عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد أن يكون معلوما من الدين بالضرورة.

الكلمات الرئيسية: التعليل-الواجب – إمام الحرمين -المعتزلة

Abstract: The rulings on causes are the origin of the issue of divine attributes and its basis for the Imam of the Two Holy Mosques and the Mu'tazila. The fact that God Almighty is knowledgeable according to Al-Juwayni is justified by the proven attribute of knowledge to Him, without this necessitating the need or lack of the Almighty Creator. Rather, it is the end and goal of perfection; because His affirmation of knowledge and universality is more complete than His affirmation of knowledge only, and the necessity of His being a world does not mean that universality is necessary for its own sake. So that it is impossible to explain it, rather it means that the essence is not devoid of it, and it does not contradict its being reasoned by a quality arising from the essence and existing in it. That is why the Imam of the Two Holy Mosques distinguished between the attachment of obligatory rulings to reasons, and the attachment of obligation which does not accept the absence of the subject and the specific, so the obligatory rulings are related to the obligatory reasons for him. And the obligatory thing whose non-existence is not conceivable in the mind and whose absence is not acceptable is not related to the cause or the agent and the specific. As for the Mu'tazilites, they did not differentiate between them and relied on what justifies the permissibility. Then they reversed the permissibility and claimed that the Ancient One, glory be to His Name, when it was necessary to exist, and its existence was not related to the cause. Likewise, the obligatory ruling is obligatory. That his obligation is independent of what he allocates, and his qualities are the same as his essence; Because eternity is the most specific description of the Divine Essence, and participation in the specific necessitates participation in the more general, according to them,

and it is known that sharing in the specific necessitates similarity for them, so they must acknowledge that the obligatory ruling is explained by the obligatory cause, and eternity cannot be the most specific description of the Most Sacred Essence; Because it is a denial of the precedence of nothingness, and the denial of the precedence of nothingness is negation, and the Almighty Creator exists, and the most specific description of what exists is not non-existence; Because the most specific is the constituent of a thing, and the thing is not based on its opposite, which is nothingness. The specific is only a subjective description by which essence is established and distinguished from other things, and the most specific of its descriptions, may His name be exalted, is unknown to humans. Minds are unable to comprehend His great pride, dazzling beauty and majesty. Indeed, their inability to comprehend the wonders He created in His creatures is almost necessarily known from religion

Keywords: Reason - Obligatory - Imam of the Two Holy Mosques - Mu'tazilites

مقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين، سيدنا محمد النبي العربي الأمين، وعلى آله وصحبه والتابعين، وبعد...
فإن مسألة تعليل الواجب تقوم عند إمام الحرمين [478هـ] في كتابيه الشامل والإرشاد على القول بالحال الذي هو صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم؛ لأن أبا المعالي قد ذهب إلى أن كل معنى يقوم بمحل فإنما يوجب له حكماً، فكونه تعالى عالماً معلل بثبوت العلم له، وكونه تعالى قادراً معلل بثبوت القدرة له، وإذا كانت العالمية والقادرية صفات معللة بمعان قائمة بذاته سبحانه، وهي العلم والقدرة، فإن إمام الحرمين قد ذهب إلى أن جملة الأحكام لا يُطَرَد فيها التعليل ولا نفي التعليل، بل المحقق يتبع فيها الدليل، فيعمل ما اقتضى الدليل تعليله، ويبطل التعليل فيما اقتضى الدليل بطلانه، وعلى ذلك فالوجوب لا ينافي التعليل، والباري تعالى عالم بعلم زائد على ذاته، وقادر بقدرة زائدة على ذاته، ومريد بإرادة زائدة على ذاته، لأن الواجب من الأحكام يجب بوجوب علته، فله سبحانه العلم القديم والقدرة القديمة والإرادة القديمة وغيرها من صفات المعاني، وأما المعتزلة فقد ادعوا أن الواجب من الأحكام لا يُعَلَّل البتة؛ فكونه تعالى عالماً لما كان واجبا استقل بوجوبه عن المقتضى والفاعل والمخصص، وذلك كالوجود الواجب له جل اسمه، وأما الحادث فلما كان جائز الوجود افتقر وقوعه إلى مخصص يخصه.

ومن المعلوم أن كونه تعالى عالماً لما كان وصفاً واجباً له لا مانع من أن يتعلق بعلة واجبة وهي علمه القديم، وأما الوجود الواجب له سبحانه فليس له مقتضى يقتضيه ومخصص يخصه؛ لأنه قديم بنفسه ولا أول له، وما لا أول له يستحيل أن يتعلق بفاعل، لأنَّ الفعل لا بد أن يكون له أول، على أن هذا الكلام يبطل على المعتزلة بالشرط، فإنهم زعموا أن كونه سبحانه وتعالى عالماً مشروط بكونه حياً، كما أن العالم في الشاهد مشروط بالحياة، فإذا لم يفصلوا بين الجائز والواجب في حكم الشرط امتنع الفصل بينهما في حكم العلة، مع ملاحظة أن الارتباط بين العلة والمعلول ألزم عند كافة المتكلمين من الشرط والمشروط؛ لأن العلة مؤثرة موجبة بخلاف الشرط، ولذلك تحقق الارتباط بين العلة والمعلول من الطرفين، ولم يتحقق ذلك في الشرط والمشروط إلا من أحد الطرفين؛ لأن الشرائط ليست بمؤثرة كالعلل.



ومهما يكن من أمر فإن المعتزلة يرون أن الواجب من الأحكام لا يُعلل، وصِفَاتِ الْمَعَانِي لَا بُدَّ أَنْ تُكُونَ عَيْنَ الذَّاتِ لَا زائدة عليها قائمة بها؛ لأن كونه عالما واجب له سبحانه ولا يحتاج إلى معنى قائم بالذات، ومن هنا وجدت نفسي مدفوعا للكتابة في هذا الموضوع؛ لعدة أمور:

- إن مسألة تعليل الواجب واحدة من دقيق الكلام وجليله، كذلك القضايا التي يتطرحها المتكلمون حين يوغلون في اللوازم النائية حتى يبلغ بهم الجدل منتهى منتهاه.
- بيان تراجع إمام الحرمين عن القول بالحال في آخر حياته، حيث صرَّح في البرهان أن الذي انتهى إليه اختياره بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة، أنه ليس في العقل علة ولا معلول، فكون العالم عالما هو العلم بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال، وزعم أن كون العالم عالما معلول والعلم علة له، وهذا مما لا يرضاه ولا يراه.
- تحديد مناط النزاع ومحز الخلاف بين مذهب إمام الحرمين والمعتزلة في تعليل الواجب، فالواجب من الأحكام يتعلق بالعلل الواجبة باتفاق أهل الحق، أما الواجب الذي لا يتصور في العقل عدمه ولا يقبل الانتفاء فيمتنع تعلقه بالفاعل والمخصص باتفاق أرباب الألباب.
- إن قضية الصفات الإلهية أهم القضايا التي ترتبت على منع المعتزلة لتعليل الواجب من الأحكام، بل إن المعتزلة لم ينفوا تعليل الواجب إلا ليقولوا إن الصفات عين الذات، لا زائدة عليها قائمة بها.
- إن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين؛ لأن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضائق، ولقد صدق الجلال الدواني عندما رأى أن قضية زيادة الصفات وعدم زيادتها، مما لا يدرك إلا بالكشف.

وقد قمت بدراسة هذه المسألة التي لم أر بحثا كاملا فيها، متبعا فيها المنهج الوصفي، والمنهج الاستقرائي التحليلي، والمنهج النقدي، وجاءت خطة البحث -بحمد الله وتوفيقه- مكونة من مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة.

أما المقدمة فتتضمن أهمية الموضوع ومنهج البحث وخطته.

وأما التمهيد فيتضمن تعريف العلة العقلية، والواجب.

الفصل الأول: حكم تعليل الواجب بين المعتزلة وإمام الحرمين. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مذهب المعتزلة في حكم تعليل الواجب.

المبحث الثاني: موقف إمام الحرمين من المعتزلة في تعليل الواجب.

الفصل الثاني: الآثار التي ترتبت على منع تعليل الواجب عند المعتزلة وموقف إمام الحرمين منها، وفيه ثلاثة مباحث: -

المبحث الأول: تعريف الصفة في اللغة والاصطلاح، وأقسام الصفات

المبحث الثاني: مذهب المعتزلة في العلاقة بين الذات والصفات.

المبحث الثالث: موقف إمام الحرمين من المعتزلة.

أما الخاتمة ففيها أهم النتائج المستخلصة من البحث، {وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} [هود:88] وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تمهيد: تعريف العلة، والواجب

أولاً: تعريف العلة.

العلة في اللغة: عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المريض علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف⁽¹⁾.

والعلة في الاصطلاح: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه⁽²⁾.

والتعليل هو: حركة الفكر في تفسير أسباب الحوادث والظواهر، أو هو إدراك ما بين الأشياء من الصلات والروابط من جهة كون بعضها مؤثراً في غيره أو متأثراً به، والسابق منها علة للاحق، واللاحق معلولاً للسابق، فالحرارة علة لغليان الماء، والغليان معلولاً لها، وهكذا فالعلة هي كل شيء يحتاج إليه في إيجاد شيء آخر، وتنقسم العلة العقلية إلى أقسام: -

1- العلة الصورية: ما يوجد الشيء بالفعل.

2- العلة المادية ما يوجد الشيء بالقوة.

3- العلة الفاعلية ما يوجد الشيء بسببه.

4- العلة الغائية ما يوجد الشيء لأجله⁽³⁾.

وأما إمام الحرمين فيرى أن العلة لا بد أن تكون معنى، ويستحيل أن تكون ذاتاً قائمة بنفسها⁽⁴⁾، والعلة عنده هي: **الصفة الموجبة لمن قامت به حكماً⁽⁵⁾**، والحكم الواحد لا يثبت إلا عن علة واحدة، والدليل عليه: أنا لو قدرنا ثبوته عن علتين، لم يخل القول فيهما: إما أن يقال هما مثلان أو خلافان، ويبطل كونهما مثلان لقيام الدلالة على تضاد كل مثليين، وإن قدرناهما خلافيين غير ضدين، فإن كان كل واحد منهما لو انفرد لاستقل بإثارة الحكم وإيجابه، فلا فائدة في الثاني إذاً بعد ثبوت الحكم بأحدهما⁽⁶⁾.

وقد اشترط إمام الحرمين في العلة العقلية بعض الشروط منها ما يلي: -

الأول: أن تكون العلة العقلية موجودة؛ لأن القيد العدمي لا يصلح أن يكون علة للحكم الثابت، ولا أن يكون جزءاً للعلة، إذ لو جاز استناد الأمر الثبوتي إلى الأمر العدمي، لجاز استناد خلق العالم إلى مؤثر عدمي، وحينئذ ينسد علينا باب معرفة كون الله تعالى مُوجِداً، لأن العدم نفْيٌ محضٌ فيستحيل أن يكون مؤثراً⁽⁷⁾.

(1) لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور 11 / 470

(2) التعريفات للشريف الجرجاني ص 134، وطوال الأنوار للبيضاوي ص 183.

(3) التعريفات للشريف الجرجاني ص 134، 135.

(4) الشامل لإمام الحرمين الجويني ص 678.

(5) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني ص 646.

(6) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني ص 680.

(7) الشامل ص 651، والمحصل في علم الأصول لفخر الدين الرازي 1 / 172.

الثاني: أن تقوم العلة العقلية بمن له الحكم الموجب منها، فعندما توجب صفة العلم حكماً لا توجبه إلا لمحلها فقط؛ إذ لا يجوز أن يقوم العلم بمحلٍ، ويكون العالم به محلاً آخرًا، وكذلك القول في سائر العلل الموجبة⁽¹⁾.

الثالث: أن تكون العلة مطردةً منعكسةً، فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت المعلول، وإذا انتفت العلة وجب أن ينتفي المعلول، والطرْد والعكس لا يكفي في الحكم بصحة العلة، ولكنه شرط في العلة فقط وليس أمانة على صحتها عند الجويني⁽²⁾.

الرابع: إن العلة العقلية توجب معلولها لنفسها ذاتها، ولا يجوز أن يكون إيجابها لمعلولها مشروطاً بشرط؛ لأن الأدلة العقلية تدل في نفسها، ودلالاتها من صفات ذاتها، وصفات النفس لا تزول مع بقاء الأنفس، فلو أحدث الله تعالى السماوات والأرض، ولم يحدث أي عاقل ينظر ويستدل، فالأدلة أدلة مع انتفاء المستدلين⁽³⁾.

الخامس: أن العلة العقلية لا تتركب، بمعنى أن العلة الواحدة لا تُثَبِّت إلا حكماً واحداً، والحكم الواحد لا يثبت بعلمتين، فالمحل إذا اتصف صاحبه بكونه عالماً فهذا الحكم لا يثبت إلا عن علة واحدة هي العلم⁽⁴⁾. وبناءً على هذه الشروط ذهب إمام الحرمين إلى أن هناك بعض الأمور التي لا يصح تعليلها منها ما يلي: -

- 1- الذات لا تُعلل في كونها ذاتاً، وإلا دار الأمر أو تسلسل.
 - 2- العدم والنفي، وكل ما دل على امتناع كون العلة موجبة من حيث كان نفيًا محضاً فهو بعينه يدل على امتناع كون العدم موجباً.
 - 3- صحة كون المعلوم معلوماً، والمقدور مقدوراً، والمراد مراداً.
 - 4- أوصاف الأجناس، فلا يقال لِمَ كان الجوهرُ جوهرًا، وَلِمَ كان السَّوَادُ سَوَادًا.
 - 5- التَّمَاثُل والاختلاف؛ لأن المثلين هما: كل شيئين سد أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات، فيجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني، فالتمائل هو الاستواء في جميع صفات النفس، وليس حالاً زائدة، وإذا امتنع كونه حالاً امتنع التعليل فيه، وأما الاختلاف فهو حكم واحد لا يتفاوت من حيث هو اختلاف، والحكم الواحد الذي لا تباين فيه يستحيل ثبوته بعلة لها حكم الاختلاف⁽⁵⁾.
- وأما الأحكام التي تُعلل فهي كل حكم ثبت لذات قائمة بنفسها عن معنى قام بها، ويندرج تحت ذلك كون العالم عالماً، وكون القادر قادراً إلى غير ذلك من أحكام الصفات⁽⁶⁾.

(1) الشامل ص 654، والمحصل 5 / 285، وشرح التلويح 2 / 199.

(2) الشامل ص 660، والبرهان 2 / 547، والشامل ص 657، وشرح لمع الأدلة ص 114.

(3) الشامل ص 670، والبرهان 2 / 728.

(4) الشامل ص 680، والبرهان 2 / 545، والمستصفي 2 / 348.

(5) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني ص 697.

(6) الشامل لأبي المعالي ص 700، والإرشاد لإمام الحرمين ص 37.

ثانياً: تعريف الواجب

إن الوجوب يمكن أن يطلق على أمرين: -

الأول: امتناع الانفكاك عقلاً كما هو معنى اللزوم العقلي، وهو: ما لا يتصور في العقل عدمه، أو ما لا يقبل الانتفاء⁽¹⁾، والوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي ثلاث: -

- استغناؤه في وجوده عن الغير، وقد يُعَبَّرُ عن ذلك بعدم احتياجه، أو بعدم توقفه فيه على غيره.
- كونه ذاته مُقْتَضِيَةً لوجوده أَقْتِضَاءً تَامًا.
- الشيء الذي تمتاز به الذات عن الغير⁽²⁾.

فالواجب لذاته يلزمه عدم احتياجه في وجوده إلى غيره، والواجب لغيره يلزمه الاحتياج في وجوده إلى الغير، وبين الاحتياج إلى الغير وعدم الاحتياج تنافٍ، وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات، فالواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره، والواجب لذاته لا يكون مركباً من أجزاء متميزة في الذهن، لأنَّ المركب يلزمه الاحتياج إلى كل جزء من أجزائه التي تتركب منها؛ ليتحقق في الخارج إن كانت أجزاؤه خارجية، ولينقوم بها إن كانت ذهنية، فالواجب لذاته لا يكون مركباً لا خارجاً ولا ذهنياً؛ لأن الأجزاء الذهنية لا بد لها من منشأ انتزاع في الخارج، فلو تتركب عقلاً لتتركب خارجاً حتماً، وإلا كانت الأجزاء العقلية مجرد اعتبار كاذب، كما أن الواجب لذاته لا يكون متعدد⁽³⁾.

المعنى الثاني للواجب: ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، فهو في حكم الضد للقيح، إذ يتعلق بفعلة المدح عاجلاً في الدنيا، والثواب عاجلاً في الآخرة، ويتعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً بترك هذا الفعل⁽⁴⁾.

وقد ذهب إمام الحرمين وغيره من الأشاعرة إلى أن الوجوب بالمعنى الثاني محال في حق الله تعالى، وذلك لما يلي: -

(1) إن الوجوب لا يتحقق إلا في حق من يقبل النفع والضرر، والله تعالى منزّه عن إمكانية التضرر، فكيف يتحقق الوجوب في حقه تعالى⁽⁵⁾.

(2) إن الأفعال بالنسبة لله تعالى على مرتبة واحدة في حكمها " ولولا أنه شاع في ألفاظ عصابة أهل الحق أنه - تعالى - خالق الخير والشر لكان سر التوحيد يوجب أن يقال: ليس في أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية، فإن الأفعال متساوية في حكمه، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد"⁽⁶⁾.

(1) شرح المقاصد 1/ 84، وهوامش على العقيدة النظامية ص 31.

(2) طوابع الأنوار ص 168، والمواقف 3 / 110، وشرح المقاصد 1 / 85.

(3) طوابع الأنوار ص 169.

(4) المغني ج6 التعديل والتجويز ص43، وشرح الأصول الخمسة ص 39.

(5) العقيدة النظامية ص 56، ولمع الأدلة ص 108، وطوابع الأنوار للبيضاوي ص 309.

(6) العقيدة النظامية ص 35، 36، وشرح الإرشاد لتقي الدين المقترح ص 430.

(3) إن الوجوب لا يثبت إلا بحكم الشرع، فهو الْمُحَسَّنُ والمُقَبَّحُ والمُوجِبُ ولا يمكن لعاقل أن يُدرك أن في الفعل حُسناً يترتب عليه المدح في الدنيا والثواب عند الله، أو قُبْحاً يترتب عليه الذم عاجلاً في الدنيا، والعقاب عند الله آجلاً في الآخرة، بل إنَّ إمام الحرمين يؤكد على أن الشرع هو الذي يُصَيِّرُ الشيء حسناً أو قبيحاً، ولا يُخْبِرُ عن حُسْنٍ أو قُبْحٍ ثابتين للأشياء في نفس الأمر؛ لأن الأمر والنهي الإلهيين من موجبات الحُسْنِ والقبح لا من مقتضياته⁽¹⁾، وأفعاله سبحانه خَارجةٌ من مباحث الحسن والقبح والوجوب؛ لأنَّ الحسن والقبح يرجعان إلى الأمر والنهي الإلهيين⁽²⁾.

(4) إن إمام الحرمين يؤكد على أن دخول العقل في طلب أحكام الله تعالى في الأفعال دخول بميزان مختل ينقلب به صاحبه خاسباً وهو حَسِيرٌ، لأن أفعاله -جل اسمه- غيبٌ عنا، وكل من يدعي أن فعلاً من الأفعال قد صار حسناً عند الله تعالى؛ لأنه حسن في الشاهد عندنا، ولذلك يجب على الله تعالى أن يأمر به، أو أن فعلاً ما قد صار قبيحاً عند الله؛ لأنه قبيح عندنا في الشاهد، فيجب أن ينهى الله عنه، فهو متسور على الغيب⁽³⁾.

(5) إن الوجوب لا يتحقق إلا بإيجاب موجب، والله سبحانه منزّه عن ذلك؛ لأنه الموجب على عباده، فليس فوقه موجب حتى يوجب عليه شيء⁽⁴⁾.

(6) إن الوجوب يتنافى مع إثبات الإرادة والاختيار للباري تعالى، ولما كان الله تعالى مختاراً امتنع وجوب فعل من الأفعال عليه⁽⁵⁾.

والحق ما قال به الأشاعرة؛ لأنه كيف يجب على الله تعالى شيء مع أن الباري تعالى هو "المالك، القاهر، الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا أمر، ولا زاجر، ولا حاطر، ولا من رسم له الرسوم، وحد له الحدود"⁽⁶⁾، ومن المعلوم أن المالك الحقيقي له أن يوجب ما شاء على من شاء دون أن يقبح منه شيء، فيفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد، لا راد لقضائه، ولا معقب لأمره⁽⁷⁾.

ومما تجب ملاحظته أن الأشاعرة يُجَوِّزون إطلاق الوجوب عن فعل الله تعالى إذا كان بمعنى ما يؤدي عدم وقوعه إلى محال، كما يقال: ما علم وقوعه فوقه واجب، ومعناه أنه إن لم يقع يؤدي إلى أن ينقلب العلم جهلاً، وذلك محال، فيكون معنى وجوبه أن ضده محال⁽⁸⁾.

(1) الإرشاد للجويني ص 107، وشرح المقاصد للسعد 2 / 110.

(2) العقيدة النظامية للجويني ص 58.

(3) البرهان في أصول الفقه ص 10، ونهاية الإقدام ص 397، والمحصل ص 204 وطوالع الأنوار ص 309، وشرح المقاصد 4 / 294، ومطالع الأنظار ص 196.

(4) التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني ص 146، 147.

(5) طوالع الأنوار للبيضاوي ص 309، وشرح الكبرى للإمام السنوسي ص 418.

(6) اللمع لأبي الحسن الأشعري ص 115.

(7) اللمع ص 116 وتمهيد الأوائل ص 384، وحاشية الجرجاني على الكشف 1 / 59، والمسائل الخمسون للرازي ص 63، وحاشية الدواني على العقائد العضدية 2 / 186.

(8) الاقتصاد ص 333، وأبكار الأفكار 1 / 651، وهوامش على الاقتصاد ص 78.

الفصل الأول: حكم تغليل الواجب بين المعتزلة وإمام الحرمين

المبحث الأول: علاقة تغليل الواجب بنظرية الأحوال.

الحق أنه يجب على الباحث قبل أن يبين حكم تغليل الواجب من الأحكام، أن يتحدث عن الأحوال من حيث تعريفها، وبيان الأدلة عليها عند من قال بها من المعتزلة، ويبين موقف الإمام الجويني منها، ويدل على الصحيح من المذهب فيها، لأن "أحكام الغل تترتب على ثبوت الأحوال"⁽¹⁾، وقد ذهب أهل السنة إلى أن الوجود يرادف الثبوت، وأن عدم يرادف النفي، وكما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي، فلا واسطة بين الوجود والمعدوم⁽²⁾.

وأما أبو هاشم الجبائي [321هـ] وأصحابه من المعتزلة، وإمام الحرمين - في كتابيه الشامل والإرشاد - فقد ذهبوا إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت وتحقق في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له تحقق وثبوت في الخارج، فإما أن يكون باستقلاله وباعتبار ذاته، وإما أن يكون باعتبار التبعية للغير، فإن كان للمعلوم تحقق وثبوت في الخارج باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإن كان له تحقق وثبوت في الخارج باعتبار التبعية للغير فهو الحال، وبناءً على ذلك يكون الحال هو صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم، وهذه الصفة واسطة بين الموجود والمعدوم⁽³⁾.

ويعتبر الشيخ أبو هاشم الجبائي [321هـ] وأصحابه هم أول من قالوا بالحال من المعتزلة، فتراهم يثبتون لله تعالى حالاً بكونه قادراً، وحالاً بكونه عالماً، وحالاً ثالثاً بكونه حياً، وأحوالاً أخرى بكونه موجوداً ومريداً وكارهاً، ويثبتون لله تعالى حالاً ذاتياً غير هذه الأحوال توجب له هذه الأحوال كلها إلا كونه مريداً وكارهاً فإنهما يجبان له لوجود إرادة وكرهية لا في محل، ويثبتون مثل هذه الأحوال في الشاهد للحي القادر العالم المريد الكاره من الإنسان⁽⁴⁾، وتمسك أبو هاشم على القول بالحال بطريقتين:

الطريقة الأولى: لو لم يكن القول بالأحوال جائزاً لما جاز إثبات صفات الكمال لله تعالى، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

ومعنى ذلك أن أبا هاشم الجبائي يزعم أن ذات الله تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة، وهي كونه موجوداً قديماً وحياً وعالماً وقادراً، أي: الواجبية والحياة والعالمية والقادرية التامتين، وهذه الصفات مقتضاة عن الصفة الذاتية الموجبة لهذه الأحوال الأربعة وهي الإلهية، ثم إنه تعالى لما اتصف بهذه الصفة وجب لكونه على حال القادرية أن يصح منه الفعل، ولكونه على حال العالم أن يصح منه الإحكام ويكون له تعلق بالمعلوم، ولكونه حياً أن يصح منه الإدراك⁽⁵⁾.

(1) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني ص 629.

(2) المواقف لعضد الدين الإيجي بشرح السيد الشريف الجرجاني 2 / 63.

(3) الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء لتقي الدين النجرائي ص 217.

(4) الكامل لتقي الدين النجرائي ص 217، والفائق في أصول الدين للخوارزمي ص 76.

(5) طوابع الأنوار للقاضي ناصر الدين البيضاوي ص 263.

وأما نفاة الأحوال فذهبوا إلى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذات، والمخالفة بين ذاته تعالى وبين سائر الذات لذاته تعالى المخصوصة المتميزة بنفسها عن سائر الذات، ويجب له لأجل ذاته المتميزة بنفسها صحة الفعل فيوصف لأجل ذلك أنه قادر، ويجب له أن يكشف الأشياء على ما هي عليه فيوصف بأنه عالم "وأما كونه حيا فهو عبارة عن أن حقيقته لا يستحيل عليها أن يكون قادرا عالما ولا يحتاج إلى أمر زائد على حقيقته حتى تكون له"⁽¹⁾.

والحق أن ذاته تعالى لو كانت مماثلة لسائر الذات في الذات والحقيقة للزم التركيب في الذات الأقدس سبحانه وهو مستحيل؛ لأن المركب يحتاج إلى الأجزاء التي يتركب منها، وذلك محال على الله تعالى، وأما لزوم التركيب في الذات: فلأنه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعيين ضرورة الإثنيّة؛ لأن المتشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هوية كل واحد منهما ويتعددان، ومن المعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب في هوية كل واحد منهما، والتركيب مخالف للوجوب الذاتي⁽²⁾، نعم قد تشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى أن مفهوم الذات أي: ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض، كما أن وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم⁽³⁾.

ولا أدري كيف يدعي المعتزلة أن ذاته سبحانه تتمايز عن سائر الذات بأحوال خمسة، وفي الوقت ذاته ينكرون زيادة صفات المعاني على الذات وقيامها بها زعما منهم أن إثبات هذه الصفات يقتضي إثبات قدماء مع الله تعالى؟؟ أليست هذه الأحوال الخمسة ثابتة في الأزل مع الذات؟؟ وإذا كانت هذه الأحوال ثابتة أزلا مع الذات أليس الثابت في الأزل قديما؟؟ وإذ لم يكن الثابت أزلا هو القديم فما معنى القديم عندهم حينئذ⁽⁴⁾؟

الطريقة الثانية: لقد حاول المعتزلة في هذا الطريق إثبات كل حال من الأحوال على حدة، فقد احتجوا لإثبات حال القادر له تعالى فقالوا قد دل صحة الفعل عليها في الشاهد فيجب أن يدل على مثلها في الغائب؛ لأن الدليل متى دل في موضع على مدلول فإنه يدل عليه في كل موضع، وكذا القول في سائر الأحوال.

وأما نفاة الأحوال من المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن صحة الفعل لا تدل على هذه الحالة، وإنما صح منه الفعل لذاته لا لحالة يختص بها⁽⁵⁾.

والحق أن القول بالحال خروج على قوانين العقل التي تقرر أن النقيضين لا يرتفعان⁽⁶⁾، والضرورة العقلية قاضية بنفي الوساطة بين الموجود والمعدوم، إذ لا يعقل من الثبوت إلا الوجود، ومن العدم إلا

(1) المواقف للإيجي بشرح الجرجاني 8 / 17، 18.

(2) المواقف لعبد الملة والدين الإيجي بشرح الجرجاني 8 / 19.

(3) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني 2 / 45.

(4) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني 1 / 96.

(5) الفائق في أصول الدين لركن الدين الخوارزمي ص 78.

(6) الفائق في أصول الدين لركن الدين الخوارزمي ص 80، 81.

نفي ذلك، والشئئية تسالوق الوجود، فالثابت في الذهن أو الخارج موجود، وكما لا تعقل الوساطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الوجود والمعدوم، والمنازع مكابر، وجعل الوجود أخص من الثبوت، والعدم أخص من النفي، وجعل الموجود ذاتا لها الوجود، والمعدوم ذاتا لها العدم؛ لتكون الصفة واسطة، اصطلاح لا مشاحة فيه⁽¹⁾.

وأما إمام الحرمين في كتابيه العقيدة النظامية والبرهان فيرى أن القول بإثبات الأحوال قول باطل لا أصل له؛ إذ العالمية ليست معللة بمعنى قائم بذاته هو العلم، بل إن صفة العلم عبارة عن كون الله تعالى عالما بمعلوماته على ما هي عليها⁽²⁾، بل إن إمام الحرمين ينفي القول بالأحوال نفيا صريحا فيقول: "الذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة، أن ليس في العقل علة ولا معلول، فكون العالم عالماً هو العلم بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال، وزعم أن كون العالم عالما معلول والعلم علة له، وهذا مما لا نرضاه ولا نراه"⁽³⁾.

وإذا كان القول بإثبات الأحوال يقوم على أساس القول بالعلل العقلية، فإن إمام الحرمين ينفي القول بالعلة والمعلول بناءً على أن جميع الأشياء تستند إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة، فالعلل العقلية لا حقيقة لها ومن طلب الإحاطة فهو محالٌ على دقيق الكلام في العلة والمعلول⁽⁴⁾، ويؤكد كل من الشهرستاني⁽⁵⁾ [548 هـ]، والقاضي البيضاوي⁽⁶⁾ [685 هـ]، والإيجي⁽⁷⁾ [756 هـ] على أن الجويني قد تراجع عن القول بإثبات الأحوال في أخريات حياته.

فالبحت يثبت أن الرأي الأخير الذي انتهى إليه اختيار إمام الحرمين في أخريات حياته هو القول بنفي الأحوال نفياً صريحاً؛ لأنه لا دليل عليها، ومن هنا يجب نفيها، وأما في بداية حياته فيثبت في كتابيه الشامل والإرشاد المسألة صريحا، ويرى أن إثبات الأحوال تستند إليها أحكام العلل التي هي أصول الأدلة، ومآخذ الحقائق، فإذا قام العلم بالمحل وسمي محله عالما، فالذي صار إليه معظم المتكلمين من أهل الحق وأسلاف المعتزلة أن كونه عالما غير العلم القائم به، وليس بحال زائد عليه، والحق عنده أن كونه عالما حال زائد على العلم والذات، وهذا الحال هو المعلول والموجب، والعلم علته وموجبه؛ لأن الحال: صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم⁽⁸⁾، ويرى أن كل معنى يشترط في قيامه بمحله حياة محله، فهو يوجب حالا لمحله، فالقدرة والإرادة وغيرهما من الصفات التي يشترط في ثبوتها الحياة توجب أحوالا لمحالها⁽⁹⁾، والحال عند أبي المعالي ينقسم إلى قسمين هما: -

(1) شرح المقاصد لسعد الدين التفقا زاني 1 / 60.

(2) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية لأبي المعالي الجويني ص 24.

(3) البرهان لإمام الحرمين الجويني 2 / 710، وينظر: 1 / 106.

(4) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 2 / 551.

(5) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص 131.

(6) طوابع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي ص 157.

(7) المواقف لعرض الدين الإيجي 3 / 3.

(8) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين ص 37.

(9) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ص 629، 630.

الأول: الحال المعلل: وهو كل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها، مثل كون العالم عالما، وكون القادر قادرا، فإن هذه الأحوال ثابتة للذات بسبب العلم والقدرة.

الثاني: الحال غير المعلل بمعنى قائم وبمحل: وهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات، وذلك كتحييز الجوهر فإنه زائد على وجوده، وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ولا تعلل بوجود فهي من هذا القسم، ويندرج تحته كون الموجود عرضا، لونا، بياضا، علما، إلى غير ذلك⁽¹⁾.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا قال إمام الحرمين الجويني في كتابيه الشامل والإرشاد بالحال؟؟

يرى صاحب المواقف [756هـ] أن إمام الحرمين -وكل من قال بالحال -قد وجد مفهومات يتصور عروض الوجود لها بأن يحاذي بها أمر في الخارج فسمى تحققها وجودا وارتفاعها عدما، ووجد مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض كالأمر الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية⁽²⁾ فجعلها لا موجودة ولا معدومة، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب، وهو يجعله له عدم ملكة⁽³⁾.

ويرى السعد [793هـ] أن إمام الحرمين -وكل من قال بالحال -قد وجد بعض ما يتصف به الموجود كوجود الإنسان، وإيجاد الله تعالى إياه، وعالمية زيد، ولونية السواد، قد قام الدليل على أنه ليس بموجود، ولم يكن له سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقق له أصلا؛ لما رأى الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، على أنه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عنده ليس بموجود في العقل، فجزم بأن لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج، وليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة وسماء بالحال⁽⁴⁾.

ويؤكد إمام الحرمين على أن نفي الأحوال يترتب عليه ما يلي: -

- **سد باب التعليل؛** لأننا إذا قلنا هذا عالم لقيام العلم به، أو قادر لقيام القدرة به، فلا بد من المغايرة بين العلم والعالمية، والقدرة والقادرية، وإلا لزم تعليل الشيء بنفسه، ولا يمكن أن تحصل المغايرة بين العلم والعالمية إلا إذا أريد بالمعلول أمر وجودي، وبالعلة "الكون عالما"، وهو حال لم تصل لمرتبة الوجود؛ فيصح التعليل حينئذ للمغايرة بين العلة والمعلول.
- **عدم صحة الحدود والبراهين؛** لأن الحدود مبنية على الاشتراك في أمر كلي يعم المعرفة وغيره، والأمر العام لا يكون موجودا ولا معدوما، بل يكون واسطة بين الوجود والعدم؛ لأنه لو كان

(1) الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ص 37.

(2) وهي الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان، فهي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى من حيث لا يحاذي بها أمر في الخارج، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية، والعلية والمعلولية؛ لأنها أمور تلحق حقائق الأشياء عند حصولها في العقل، وليس في الأعيان شيء هو الوجود أو الذاتية أو العرضية مثلا وإنما في الأعيان الإنسان والسواد مثلا، وأما المعقولات الأولى: فهي ما يكون بآزائه موجود في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان، فإنهما يحملان على الموجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان، والفرس حيوان، ينظر: شرح المقاصد 1 / 56، والتعريفات للجرجاني ص 197.

(3) المواقف لعرض الدين الإيجي بشرح السيد الشريف الجرجاني 3 / 3، 4.

(4) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني 1 / 67.

موجودا لكان وجوده زائدا عليه، فيحتاج وجوده لوجود ويتسلسل الأمر وهو محال، ولو كان معدوما للزم تركيب الموجود من المعدوم.

- **عدم فهم المقدمات الكلية في الأدلة؛** لأن هذه المقدمات مبنية على اشتراك الأفراد في أمر معنوي كلي، والأمر العام الكلي لا يكون إلا حالا، والنافي للأحوال لا يكون عنده أمرا كليا⁽¹⁾.

كما يرى إمام الحرمين أنه لو لم يكن القول بالأحوال جائزا لكان العلم بالموجود المتحيز هو نفس العلم بتحيزه، واللازم باطل، فالملزوم كذلك؛ لأن الذوات المختلفة في الألوان كالسواد والبياض متفقان في شيء وهو اللونية، ومختلفان في شيء وهو السوادية والبياضية، بل إن السواد مركب هو الآخر من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان، وفصل يمتاز به عنها وهو قابلية البصر، وكذا البياض، وليس ما به وقع الاتفاق هو ما به وقع الاختلاف، وإلا كانا شيئا واحدا، فإذا هما غيران، وهو المقصود⁽²⁾.

وهذا الدليل قد اعتبره إمام الحرمين من أقوى **العمد** على إثبات القول بالحال⁽³⁾، بل إن أبا المعالي قد ذهب إلى أنه لا يمكن أن يستغني الخائض في علم الكلام عن التعرض للأحوال، سواء سمّاها أحوالا، أو وجوها، أو صفات نفس⁽⁴⁾، ولا مشاحة في الاصطلاح.

المبحث الثاني: مذهب المعتزلة في حكم تغليل الواجب.

المطلب الأول: تصوير مذهب المعتزلة.

يرى المعتزلة أن تغليل الأحكام بالعلل الواجبة أو الجائزة فيه نوع احتياج إلى هذه العلل، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم جائزا للوجود وجائز لعدم؛ فيُعَلَّل الحكم بجوازه في الشاهد؛ وأما إذا كان الحكم واجبا فيرى المعتزلة أنه لا يُعَلَّل البتة، وكون الباري تعالى عالما أو قادرا واجب، وهو سبحانه مقدس عن الاحتياج إلى التغليل، فلا يعلل ذلك الحكم لأنه واجب، وأما كونه مريدا فإنه لما لم يكن واجبا لم يكن معللا؛ لأن الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار إلى العلة.

ويؤكد المعتزلة على أن كل حكم واجب في الشاهد غير معلل أصلاً مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض، ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل إلى غير ذلك⁽⁵⁾، "ومن هذا الأصل قالوا: كون القديم تعالى عالما لما كان واجبا لم يكن معللا، وكونه مريدا لما لم يكن واجبا عندهم كان معللا بإرادة حادثه، وأما كون القديم متكلماً فمن صفات الأفعال عند المعتزلة بمنزلة الخالق والرازق، وصفات الأفعال لا تعلل، ثم طردوا ذلك شاهداً، وقالوا: المتكلم منا من فعل الكلام، فمحصول كلام المعتزلة أن الواجب من الأحكام لا يعلل، والجائز من الأحكام معلل⁽⁶⁾.

ولكي نفهم مذهب المعتزلة في حكم تغليل الواجب من الأحكام لابد من بيان أمرين:

(1) حاشية الحامدي على شرح الكبرى للسنوسي ص 216.

(2) غاية المرام ص 31، وطوالع الأنوار ص 158، والمواقف 3/ 7، 8، وشرح الكبرى ص 215.

(3) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني ص 635.

(4) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني ص 37.

(5) نهاية الإقدام للشهرستاني ص 183، والكامل للنجارني ص 218.

(6) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني ص 701.

الأول: لماذا كانت العالمية والقادرية أموراً واجبة لذات الباري جل اسمه عند أهل التوحيد والعدل؟؟
الثاني: لماذا رفض المعتزلة -وبشدة- تعليل الواجب من الأحكام؟؟
 أما بالنسبة إلى الأمر الأول فإن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن كون الباري جل اسمه قادراً وعالماً وحيّاً أمور واجبة لذاته، لأنه سبحانه قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً⁽¹⁾، وصح منه تعالى الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً⁽²⁾، وإذا ثبت أن الله تعالى عالم قادر، ثبت أنه حيٌّ؛ لأن العالم القادر لا يكون إلا حياً⁽³⁾، كما أن هذه الصفات من القدرة والعلم والحياة لو لم تكن واجبة لذاته تعالى لكانت جائزة، ولو كانت جائزة لما لزم من فرض زوال هذه الصفات عن الله تعالى محال، ولما ثبت أنه يستحيل خروجه تعالى عن كونه تعالى عالماً وقادراً وحيّاً، ثبت أن اتصافه بهذه الصفات واجب⁽⁴⁾.

أما بالنسبة إلى الأمر الثاني وهو أن الواجب من الأحكام لا يعلل فإن المعتزلة قد ذهبوا إلى ذلك؛ لأن أهل المذاهب جميعاً قد اتفقوا على امتناع تعليل ذاته تعالى، وإنما امتنع تعليل الذات الأقدس لوجوبه، فوجب منع تعليل كل ما كان واجباً⁽⁵⁾.

وبيان ذلك: إن الوجوب عند المتكلمين يطلق ويراد به استغناء الواجب في وجوده عن الغير، بمعنى أن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً، ومن هنا لا يمكن تعليل الواجب؛ لأن الذي يعلل هو الممكن الذي يحتاج في وجوده وعدمه إلى السبب، وذلك أن الإنسان متى أدرك معنى الممكن ومعنى الاحتياج إلى السبب، وركب قضية موضوعها الممكن ومحمولها احتياجه إلى السبب، وقال الممكن محتاج إلى السبب كان تصديقه بتلك النسبة بدهياً لا يحتاج إلى دليل؛ إذ معنى الممكن مالا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه ليس لذاته بل من أمر خارج عنه، فمتى أحاط علماً بمعنى الموضوع والمحمول حكم بداهة باحتياج الممكن في وجوده وعدمه إلى السبب⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: أدلة المعتزلة على امتناع تعليل الواجب.

الدليل الأول: لو جاز تعليل الواجب لكان الباري ممكناً محتاجاً، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.
 بيان الملازمة: إن الواجب لو كان معللاً لكان ممكناً من حيث إن ثبوته حينئذ سيكون مستقاداً من غيره، فيكون له عدم باعتبار ذاته، بمعنى أنه لو خلى وذاته بقطع النظر عن علته المقتضية لوجوده لم يكن إلا معدوماً، وهو حقيقة الممكن، والإمكان ينافي الوجوب قطعاً⁽⁷⁾.

فالواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار إلى العلة، "وإنما الجائز هو الذي يقال فيه يجوز أن يثبت وأن لا يثبت، فإذا تحقق مع تجويز انتفائه لا بد من ثبوته، فلا بد من مقتض يقضي ذلك، إما اختيار مختار،

(1) شرح الأصول الخمسة ص 151، والمحيط بالتكليف ص 110.

(2) المحيط بالتكليف ص 119، وشرح الأصول الخمسة ص 156.

(3) شرح الأصول الخمسة ص 161 والمحيط بالتكليف ص 127.

(4) نهاية العقول للفخر الرازي 1/ 725.

(5) نهاية العقول للفخر الرازي 1/ 725، 726.

(6) القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة ص 136.

(7) شرح الكبرى للإمام السنوسي ص 227.

وإما علة موجبة... ثم إن الوجود المفقتر إلى الموجد هو الموجود الجائز دون الواجب، فكذاك يجب أن نفرق بين الحكم الجائز بطلب علته، وبين الحكم الواجب⁽¹⁾.

الدليل الثاني: لو جاز تغليل الواجب لأدى ذلك إلى قلب الحقائق، والتالي باطل، فالمقدم كذلك. بيان الملازمة: أنه لما كان الجائز معللاً وما دل على تغليله إلا جوازه، فلا طريق يوصلنا إلى تغليل كون المتحرك متحركاً بالحركة إلا أنا نعلم أنه يجوز أن يتحرك، ويجوز أن يسكن بدلاً من التحرك، فإذا تخصص بأحد الحكمين لم يكن ذلك إلا لمقتض، ثم يتضح بطريق السبر أنه علة، وأن الحكم معلول بها، فإذا اتضح طريق العلل وجواز أحكامها، فإذا عللت من حيث جازت، ينبغي أن لا يعلل الواجب من حيث وجب⁽²⁾.

المبحث الثالث: موقف إمام الحرمين من المعتزلة في تغليل الواجب

المطلب الأول: مذهب إمام الحرمين في حكم تغليل الواجب.

يرى إمام الحرمين أن أرباب الألباب قد أجمعوا على أن الواجب لذاته لا يتعلق بالفاعل والمخصص، أما الواجب من الأحكام فلا يمتنع تغليله لوجوبه، وكذلك الجائز من الأحكام لا يجب تغليله لأنه جائز، فلا يدل الجواز على إمكان التغليل، ولا الوجوب على امتناع التغليل، بل المرجع في كل ذلك إلى " الأدلة المفضية إلى تجويز التغليل أو منعه "⁽³⁾.

ويرى إمام الحرمين أن كل حكم ثبت لذاته قائمة بنفسها عن معنى قام بها فهو معلل، ويندرج تحت ذلك: كون العالم عالماً، وكون القادر قادراً، وكون المرید مريداً إلى غير ذلك، بل يرى أبو المعالي أن جملة الأعراض توجب أحوالاً لمحالها، ومن هنا يجوز تغليلها⁽⁴⁾، لأن الإنسان يتبين له كون الشيء معللاً بأن يتجه له فيه معنى يصلح لكونه علة⁽⁵⁾.

ولكن ما الفرق بين الواجب في حكم المخصص والفاعل والواجب في حكم العلة عند إمام الحرمين؟ لقد بينا سلفاً أن الواجب لذاته لا يتعلق بالفاعل والمخصص، لأن الواجب لذاته هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعاً، وليس وجوب الوجود له من غيره بل من نفس ذاته، فواجب الوجود لذاته هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً من مخصص أو فاعل خارج ذاته، وذلك يعني أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده، وكل ما كان كذلك فإنه يكون ممتنع العدم والفناء⁽⁶⁾.

والواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ومستغن في وجوده عن كل ما سواه، وأما كل ما سواه فمفقتر في وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته، فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده⁽⁷⁾، فكيف يتعلق الواجب لذاته حينئذ بالفاعل والمخصص؟؟.

(1) شرح الأصول الخمسة ص 199، والشامل ص 701، وشرح الكبرى ص 222.

(2) الشامل لأبي المعالي ص 703، ونهاية العقول للفخر الرازي 1 / 725.

(3) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني ص 269.

(4) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني ص 700.

(5) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني 2 / 628.

(6) التعريفات للجرجاني ص 222.

(7) التفسير الكبير لفخر الدين الإمام الرازي 3 / 8.

وأما الواجب في حكم العلة فقد اتفق أهل الحق على أنه لا يمتنع تعليله لوجوبه، وذلك لما يلي:-

(1) إن إمام الحرمين وجميع أهل الحق لا يعنون بالتعليل التأثير والإفادة بين ذاته تعالى وصفاته؛ ليلزم احتياج الواجب إلى المؤثر، وإنما يعنون به ترتب أحد الأمرين على الآخر، وتلازمهما نفياً وإثباتاً؛ فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، وبنفى أحدهما على نفى الآخر.

يقول الإمام السنوسي [895هـ]: "إن التعليل إذا أُطلق في صفات الباري تعالى - على القول بثبوت الأحوال - فليس معناه إلا التلازم، أي هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم تلازم صفة أخرى واجبة له جل وعلا تسمى حالا كالعالمية مثلاً، وليس معناه أن صفة العلم أفادت العالمية الثبوت بعد أن كانت معدومة، وإلا لزم سبق العلم على العالمية، ضرورة سبق المؤثر على أثره، ويلزم اتصافه تعالى بالحوادث وذلك كله محال، وإذا رجع التعليل إلى معنى التلازم لم يلزم منه تأثير العلة في معلولها؛ لأن التلازم كما يُعقل بين الممكنين من غير تأثير لأحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك يُعقل بين الواجبين من غير تأثير أيضاً، كما تقول إرادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلزم كلامه، ويلزم عالميته"⁽¹⁾.

(2) إن الاحتياج والافتقار عند إمام الحرمين غير موجب للتعليل، ولا الاستقلال والاستغناء مانع من التعليل، لأنه لا يعني بالتعليل الإيجاد والإبداع حتى يستدعيه الجواز والاحتياج، ويمنعه الوجوب والاستغناء، لكنه يعني بتعليل الواجب من الأحكام الاقتضاء العقلي والتلازم الحقيقي بشرط أن يكون أحدهما ملتزماً والآخر ملتزماً، والوجوب والجواز لا أثر لهما في منع الاقتضاء والتلازم، فلا يمتنع عقلاً تعليل الواجب بالواجب، وتعليل الجائز بالجائز⁽²⁾.

(3) إن وجوب كونه تعالى عالماً لا يعني أن العالمية واجبة الوجود لذاتها، وأنها مستغنية عن المؤثر؛ ليمتنع تعليلها، إذ الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى غيرها وهو الموصوف، فكيف توصف بالوجوب الذاتي؟

فالحق أن وجوب كونه تعالى عالماً يعني أن الذات الإلهية لا تخلو عن العالمية؛ لأن العالمية وغيرها من الصفات لازمة للذات، وهذا لا ينافي كونها معللة ومُستندة إلى صفة أخرى واجبة، وتكون هذه الصفة ناشئة عن الذات وهي العلم، فإن اللازم للذات قد يكون بوسط.

يقول الإمام الرازي: "قوله: عالمية الله تعالى وقادريته أمور واجبة فلا تعلل، قلنا: وجوب هذه الأمور يحتمل وجهين، أحدهما: أن تكون ذات الله تعالى تقتضي لذاته كونه عالماً وقادراً، وثانيهما: أن ذاته تعالى واجبة الاتصاف بالعلم والقدرة المقتضيين للعالمية والقادرية، فإن أردتم بالوجوب الوجه الأول كان ذلك دعوى لنفس ما وقع النزاع فيه، وإن أردتم الثاني لم يكن وجوب العالمية والقادرية لأجل وجوب الاتصاف بالعلم والقدرة سبباً للاستغناء عن العلم والقدرة؛ لأن وجوب الشيء بالشيء لا يوجب

(1) شرح الكبرى للسنوسي ص 227، 228، وشرح لمع الأدلة للتلمساني ص 115.

(2) نهاية الإقدام للشهرستاني ص 183، وغاية المرام للأمدى ص 48.

استغناءه عنه، كما في حق الواحد منا ؛ فإنه يجب أن يكون عالما وقادرا عند وجود العلم والقدرة، ثم وجوب العالمية عند وجود العلم لا يوجب الاستغناء عن العلم فكذلك ههنا ⁽¹⁾.

والخلاصة إن إمام الحرمين الجويني وجميع أهل الحق لما قالوا بجواز تغليل الواجب من الأحكام، وجَوَّزوا تغليل الأحكام الجائزة بالعلل الجائزة، والأحكام الواجبة بالعلل الواجبة، بيَّنوا أن الاحتياج والافتقار غير موجب للتغليل، كما أن الاستقلال والاستغناء عنده غير مانع من التغليل، لأنه لا يقصد بالتغليل الإيجاد والإبداع والاختراع حتى يستدعيه الجواز والاحتياج، ويمنعه الوجوب والاستغناء، وإنما يعني بتغليل الواجب من الأحكام ترتب أحد الأمرين على الآخر، وتلازمهما نفيا وإثباتا ؛ فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، وبنفي أحدهما على نفي الآخر ⁽²⁾.

وقد قال إمام الحرمين بجواز تغليل الواجب من الأحكام ليثبت أن لله تعالى صفات، وأن هذه الصفات الإلهية زائدة على الذات الأقدس سبحانه، ويمتنع خلو الذات الإلهية عن هذه الصفات، لأن هذه الأحكام إذا ثبتت فهي لا محالة في الشاهد معللة بالصفات، فالعلم علة كون العالم عالما، والقدرة علة كون القادر قادرا، إلى غير ذلك من الصفات، والعلة لا تختلف شاهدا ولا غائبا أيضا، فيجب إثبات هذه الصفات في الغائب ⁽³⁾.

فالإمام الجويني قد ذهب إلى أن الواجب لا يمتنع تغليله لإثبات صفات الكمال الزائدة على ذاته تعالى ؛ فكونه تعالى عالما معلل بثبوت العلم له، وكونه تعالى قادرا معلل بثبوت القدرة له، وكونه تعالى مريدا معلل بثبوت الإرادة له، وكونه تعالى حيا معلل بثبوت صفة الحياة لله تعالى، ومن هنا وجب إثبات العلم والقدرة والإرادة وغيرها من صفات المعاني لله تعالى؛ لأنه تعالى لا يكون عالما حتى يكون له علم، والباري سبحانه عالم فيجب أن يكون له صفة العلم الزائدة على ذاته، دون أن يستلزم ذلك التركيب أو الافتقار بين الذات والصفات؛ لأن حقيقة الإلهية هي ذات تلازمها صفات، ومن المعلوم أن التلازم لا يستلزم تأثير العلة في معلولها، ومن هنا جاز أن نستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، ويبطل كل ما ذهب إليه المعتزلة مثل قولهم : إن تلك الصفات إما أن تكون بحيث تتم الإلهية بدونها أو لا تتم، فإن كان الأول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها، وإن كان الثاني كان الإله مفقورا في تحصيل صفة الإلهية إلى شيء آخر والمحتاج لا يكون إليها ⁽⁴⁾.

وقولهم: إن ذاته تعالى إما أن تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات، وإما أن لا تكون، فإن كان الأول فلا حاجة إلى هذه الصفات، وإن كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها، وهذه الذات لا يليق بها صفة الإلهية ⁽⁵⁾.

(1) نهاية العقول للرازي 1 / 744، والأربعين 1 / 228، والمطالب العالية 3 / 231، وشرح المقاصد 2 / 56، ونهاية الإقدام ص 184.

(2) طوابع الأنوار ص 283، وشرح الكبرى للسنوسي ص 226.

(3) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص 104.

(4) شرح الكبرى للإمام أبي عبد الله السنوسي ص 232.

(5) التفسير الكبير 1 / 113.

والخلاصة إن إمام الحرمين قد ذهب إلى أن الوجوب لا ينافي التعليل؛ لأن التعليل ليس معناه التأخير والإفادة بين ذاته تعالى وصفاته؛ ليلزم احتياج الواجب إلى المؤثر، بل معناه أن ذاته تعالى لا تخلو عن الصفات؛ لأن صفاته سبحانه لازمة لذاته، ولا تنفك عنها أبداً.

المطلب الثاني: أدلة إمام الحرمين على تعليل الواجب.

الدليل الأول: قياس الغائب على الشاهد.

يقول إمام الحرمين: "إذا اتصف الواحد منا بكونه عالماً، فقد زعمتم أن هذا الحكم معلل بعلّة فلا تخلو إما أن تقولوا إنما يعلل هذا الحكم لثبوته من غير تعرض لوجوب أو جواز، فيلزم تعليله في حق القديم، وإن قلتم إنه إنما يعلل لجوازه، بطل عليكم ذلك من أوجه: أحدها: إثبات جمل من الجائزات التي لا تعلل، ومما يبطل هذا القسم أيضاً أن الجواز إذا حقق في مقصد المتكلمين، فيؤول معناه إلى تجويز النفي وتقديره، فكأنكم تقولون إنما أوجب العلم كون الواحد منا عالماً لأنه يجوز أن لا يعلم، وتجويز ضد العلم يستحيل أن يكون مقتضياً لثبوت العلم على أنه نفي مجرد، والنفي لا أثر له علة ولا معلولاً"⁽¹⁾.

الدليل الثاني: لو لم يكن تعليل الواجب جائزاً لما صح إثبات العلم للإنسان العالم في الشاهد، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

يقول إمام الحرمين: "لو كان الواجب غير معلل لوجب أن يقال: إذا اتصف الواحد منا بكونه عالماً، فلا يثبت له علم، فإن الحكم مع ثبوته يستحيل تقدير انتفائه، فيجب أن يلتحق ذلك بالواجب من هذا الوجه، وهذا يعضده أصل من قواعد المعتزلة، وبه يتم المقصود، وذلك أنهم قالوا: الحادث أول حال حدوثه ليس بمقدور ولا متعلق للقدرة، ثم استرواحهم في ذلك إلى أن أثر القدرة إنما يطلب للوجود، وقد تحقق الوجود في الحالة الأولى فلا حاجة إلى تقدير مؤثر مع وقوع الأثر، فهلا قالوا لا حاجة إلى العلة مع وقوع المعلول، والعلة تتقدم على معلولها بزمان، فإذا تحقق معلولها لم تتعلق العلة به إيجاباً؟ والذي يقرب ذلك على أصلهم أنهم جعلوا السبب المولد علة في المسبب المتولد، مع تقدم السبب على المسبب"⁽²⁾.

المطلب الثالث: موقف إمام الحرمين من شبه المعتزلة.

كانت الشبهة الأولى التي أوردها المعتزلة على مذهب الإمام الجويني أنه لو جاز تعليل الواجب لكان الباري ممكناً محتاجاً؛ لأن الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار إلى العلة، وإنما الجائز هو الذي يقال فيه يجوز أن يثبت ويجوز ألا يثبت، فلا بد من مقتض يقضي ذلك⁽³⁾، واللازم باطل، فالملزوم كذلك. وجواباً عن هذه الشبهة فإن إمام الحرمين يرى أن هذه الشبهة دعوى عارية عن الدليل؛ لأن قول المعتزلة إن الواجب يستقل بوجوبه عن الفاعل والمقتض باطل؛ لأن كون العالم عالماً في الشاهد جائز، وهذا الحكم الجائز إذا ثبت في الشاهد فقد التحق بالواجبات، من حيث لا ينتفي ما وقع حتى يصير كأنه

(1) الشامل ص 706، وغاية المرام ص 44، والإحكام للآمدي 1/ 125.

(2) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني ص 707، 708.

(3) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 199.

لم يقع، فلا يجوز في حال كونه عالماً أن يكون جاهلاً، فيجب ألا يكون الحال الواجب الواقع في الشاهد معللاً⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر فإن إمام الحرمين يرى أن العالم بعد أن ثبت كونه عالماً في الشاهد واجب وهو معلل، ويستدل على ذلك بمبدأين من مبادئ المعتزلة: -

الأول: إن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الحادث غير مقدور في حال حدوثه، وإنما تتعلق القدرة به قبل الحدوث، فكما استقل الحادث بالوقوع عند تعلق القدرة فليستقل الحال عند الوقوع عن إيجاب العلة.

الثاني: إن المعتزلة أثبتت صفات سموها الصفات التابعة للحدوث، وهي كل صفة تجددت عند الحدوث، وقد زعم المعتزلة أن هذه الصفات لا تقع بالقدرة لوجوبها، فهي ليست من آثار القدرة، لأنها واجبة، وعدوا من ذلك تحييز الجوهر، وقبول الجوهر للعرض، وقيام العرض بالمحل⁽²⁾.

ولا أدري كيف يقول المعتزلة إن التحيز للجوهر وقبوله للعرض لما كان واجباً لم يفتقر إلى علة !!! إن هذا مبنى على فاسد أصولهم من أن هذه الأمور توابع الحدوث، وتوابع الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة، ولا ينسب إلى فعل فاعل، مع أن الرأي الصحيح عند أهل الحق هو أن كل ما يتخيل في الأذهان، ويخطر في الأوهام مما له وجود أصلياً كان أو تابعاً فهو مقدور له تعالى، ومخلوق له، ومنتسب في وجوده إليه، فكيف نقبل بعد ذلك ادعاء المعتزلة أن تحيز الجوهر واجب ولا يفتقر إلى علة؟؟

الحق أنه ليس شيء مما يفرض في الشاهد واجباً لنفسه ألبته، اللهم إلا أن يعنى المعتزلة بكون ذلك الشيء واجباً أنه لازم لما هو ثابت له **على وجه لا تقع المفارقة بينهما أصلاً؛** لكن الواجب بهذا الاعتبار غير ممتنع أن يكون معللاً، وهذا هو محز الخلاف ومناط النزاع⁽³⁾.

وكيف يزعم المعتزلة أن تحيز الجوهر واجب، والحدوث الواقع بالقدرة جائز؟؟ ويم ينكرون على من يزعم أن التحيز جائز والحدوث عنده واجب؟ فإن قالوا: لا بد من التحيز عند حدوث الجوهر، قلنا: نعم، ولا بد من الحدوث عند التحيز، فلا يختص واحد منهما بمزية تقتضي إحالة الوجوب عليه دون مقارنة.

والقول الحق في ذلك هو أن كل واحد من التحيز والحدوث جائز، ولكن إذا فرض ثبوت أحدهما تعين ثبوت الثاني، فهما إذاً متلازمان، وأما ادعاء المعتزلة أن الحدوث من أثر القدرة فباطل مع مصيرهم إلى أن الذوات ثابتة أزلاً؛ فإذا كانت الذوات ثابتة أزلاً فما معنى الحدوث فيها؟، نعم لا يطرأ على الجوهر على رأيهم إلا التحيز، فلئن كان الثبوت في الذات يقتضي التحيز فليثبت التحيز أزلاً، فإذا اعترفوا بذلك فقد جاهدوا بقدوم العالم⁽⁴⁾.

ولا أدري ما الذي يقصده المعتزلة بقولهم إن الواجب من الأحكام لا يعلل، وإن الجائز هو المعلل !!! إن أرادوا بكون هذه الأحكام واجبة للباري جل وتعالى أنها لا تفتقر إلى علة كان قولهم هذا مصادرة على المطلوب، وإن أرادوا أنه لا بد منها لواجب الوجود؛ لأنها لازمة لذاته، فهذا لا ينافي تعليل الواجب

(1) الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ص 39.

(2) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني ص 309.

(3) أبكار الأفكار 1 / 276، وغاية المرام ص 47.

(4) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني 1 / 155.

بالصفة الواجبة مطلقاً، دون أن يستلزم ذلك الاحتياج⁽¹⁾، بل إن فخر الدين الرازي يرى أن المعتزلة قد تناقضوا عندما زعموا أن الوجوب ينافي التعليل، فيقول لهم: "أنتم عللتم عدم تعليل العالمية والقادرية بوجوبهما، وعدم تعليلها بالعلة عندكم واجب، ومع ذلك عللتموه بالوجوب، وذلك يناقض قولكم الواجب لا يعلل"⁽²⁾.

والخلاصة إن الإمكان الذي ألزمته المعتزلة في تعليل الأحكام الواجبة لا يلزم مطلقاً؛ لأن الممكن هو الذي يقبل العدم لذاته، وأحكام الباري تعالى لا يمكن أن تقبل العدم لذاتها ألبتة، "وما قيل عالمية الشاهد ممكنة تعلل بعلة، وعالمية الواجب واجبة لا تعلل بعلة فمدفوع بأن العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة، بل واجبة بالغير، والواجب بالغير معلل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا"⁽³⁾.

أما بالنسبة إلى الدليل الثاني والذي ادعوا فيه أنه لو جاز تعليل الواجب لأدى ذلك إلى قلب الحقائق، وتمسكهم في ذلك بالوجود الواجب، والوجود الجائر، فإن إمام الحرمين يبطل هذه الشبهة بعدة أمور منها: -

(1) إن هذه الشبهة لا محصول لها؛ لأننا لم نحكم بأن القديم سبحانه لم يتعلق وجوده بمقتض يقضيه لوجوب وجود القديم سبحانه وتعالى، بل قضينا بذلك من حيث انتفت الأولوية عن وجوده جل وتعالى، فوجوده جل اسمه ليس له مقتض؛ لأنه لا أول له، وما لا أول له لا يتعلق بفاعل؛ لأن الفعل لا بد أن يكون له أول.

(2) إن المعتزلة قد عوّلوا فيما يعلل على الجواز، وقضوا بأن الحكم إنما يُعلل بجوازه، ثم عكسوا الجواز، وزعموا أن الواجب لا يعلل، وما ذكروه يبطل في كلا الطرفين "الطرد والعكس"، فأما تعليل الجائر فباطل عليهم، لأن المعتزلة قد أثبتت جملة من الأحكام الجائزة، وادعت أنها لا تعلل، مثل وجود الحوادث، فإنه جائز للحوادث وهو غير معلل، إذ الوجود عندهم حال للجوهر، والجوهر كان في عدمه جوهر، وهو غير متصف بالوجود، ثم طرأ عليه حال الوجود بعد ذلك من غير علة تقتضي ذلك، فهلا زعم المعتزلة أن كون العالم عالماً في الشاهد حال يطرأ على الذات الموصوفة بخصائص الصفات وجوداً وعدمًا؟ وذلك يفضي إلى نفي العلل شأها⁽⁴⁾.

(3) لو سلمنا جدلاً للمعتزلة ما ادعوه من جواز تعليل الجائر من الأحكام فهل يكون ذلك دليلاً لمنع تعليل الواجب؟؟ وهل هذا إلا تمسك بعكس الأدلة مع أن إجماع المحققين من العلماء قد انعقد على أنه ليس من شرط الأدلة انعكاسها إلا في العلل العقلية والحقائق، ومن المعلوم أن جواز الحكم ليس بعلة عقلية وإنما هو دليل على التعليل؟؟.

والحق ما قال به إمام الحرمين إذ لو كان من شرط الأدلة انعكاسها لدل عدم الإتيان على جهل الفاعل كما دل الإتيان على علمه، ولدل عدم وجود العالم على عدم المحدث كما دل حدوثه على وجوده وذلك كله محال.

(1) أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الأمدي 1 / 275.

(2) نهاية العقول للإمام فخر الدين الرازي 1 / 745.

(3) حاشية الكليني على شرح الجلال 1 / 273، وحاشية الدسوقي على أم البراهين ص 93.

(4) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للإمام الجويني ص 39.

(4) تناقض كلمة المعتزلة في منع تعليل الواجب، وذلك بأمرين: -

أ- إن أبا هاشم وأصحابه قد صرحوا بتقسيم الواجب إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل عندما ذهبوا إلى أن صفات الأجناس لا تعلل، ثم ادعوا في الوقت ذاته أن الجوهر يتحيز في الوجود لوصف هو عليه في نفسه يوجب له التحيز، وكذلك قولهم في حمل الجوهر للأعراض⁽¹⁾، والسؤال الذي يطرح نفسه هو، كيف جاز لأبي هاشم وأصحابه تعليل التحيز للجواهر وقبولها للأعراض وهما من الأمور الواجبة للجواهر، ثم يدعون في الوقت ذاته أن الواجب لا يعلل؟؟.

ب- إن أبا هاشم قد ذهب إلى أن ذاته تعالى توصف بالقدرة والعلم والحياة لأجل اختصاصه سبحانه بأحوال، فيوصف مثلاً بأنه قادر لأنه مختص بحالة لولاها لما صح الفعل منه، ويوصف بأنه عالم لأجل اختصاصه بحالة لولاها لما صح إحكام الفعل منه، وكذا هذا في كونه حياً وموجوداً قديماً⁽²⁾. فأبو هاشم قد علل الصفات الواجبة لله تعالى بحال هو في نفسه عليه، وهذا الحال هو أخص صفاته، ويوجب له سبحانه كونه حياً عالماً قادراً، ثم زعم في الوقت ذاته أن تلك الحال لا تعلل⁽³⁾.

ونخلص من هذا الفصل بما يلي: -

(1) إن المعتزلة قد أجمعوا على أن الواجب من الأحكام لا يُعلل مطلقاً؛ لأن الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار إلى العلة.

(2) إن المعتزلة يرون أن وصف الشاهد بكون الإنسان عالماً إنما كان معللاً بالعلم لأنه حكم جائز فافتقر إلى مقتضى أو مخصص، أما كونه تعالى عالماً فصفة واجبة، وكونه واجباً يستقل بوجوبه عن مقتضى يقتضيه وذلك مثل وجود الباري سبحانه وتعالى فإنه لما كان واجباً لم يتعلق بموجب ومقتض، وأما وجود المحدثات لما كان جائزاً افتقر إلى مقتضى يقتضيه ومخصص يخصه.

(3) إن إمام الحرمين قد ذهب إلى أن أهل الحق قد أجمعوا على أن الواجب لذاته يستحيل أن يتعلق بالفاعل والمخصص، وأما الواجب من الأحكام فلا يمتنع تعليله لوجوبه، لأنه ليس المراد بالتعليل التأثير والإفادة بين ذاته تعالى وصفاته؛ ليلزم احتياج الواجب إلى المؤثر، وإنما يعنون به ترتب أحد الأمرين على الآخر وتلازمهما نفياً وإثباتاً؛ فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، وبنفى أحدهما على نفى الآخر.

(4) إن الإمام الجويني قد ذهب إلى أن الواجب لا يمتنع تعليله لإثبات صفات الكمال الزائدة على ذاته تعالى؛ فالله سبحانه لا يكون عالماً حتى يكون له علم، والباري سبحانه عالم فيجب أن يكون له صفة العلم الزائدة على ذاته دون أن يستلزم ذلك التركيب والافتقار بين الذات والصفات، لأن حقيقة الإلهية هي ذات تلازمها صفات، ومن المعلوم أن التلازم لا يستلزم تأثير العلة في معلولها، ومن هنا جاز أن نستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر.

(1) المسائل في الخلاف للنيسابوري ص 37، والتذكرة لابن متوية ص 77، والشامل ص 705.

(2) الفائق في أصول الدين لركن الدين الخوارزمي ص 69.

(3) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني ص 705.

الفصل الثاني: الآثار التي ترتبت على منع المعتزلة لتعليل الواجب وموقف إمام الحرمين منها

تعتبر قضية الصفات الإلهية هي أهم القضايا التي ترتبت على منع المعتزلة لتعليل الواجب من الأحكام، بل إن المعتزلة لم ينفوا تعليل الواجب إلا ليقولوا إن الصفات عين الذات، لا زائدة عليها قائمة بها⁽¹⁾.

فالمعتزلة قد جعلوا كون القديم تعالى عالما من صفات الذات، من حيث كانت هذه الصفة لازمة للقديم سبحانه، ومن هنا منعوا تعليل الواجب؛ لأن صفات الذات لا تعلل عندهم، وهذا ما نوضحه فيما يلي.

المبحث الأول: تعريف الصفة في اللغة والاصطلاح، وأقسام الصفات.

يعتبر البحث في صفات الله تعالى من أهم الأبحاث في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، وذلك أن صفات الله تعالى هي السبيل الذي يدرك الإنسان به صلته تعالى بالعالم إبداعا وتصريفا وإحاطة وتقديرا، فلا شيء من موجودات هذا العالم إلا وهو أثر من آثار هذه الصفات الإلهية، فكل ما في الكون ماض بتصريف مشيئته، شاهد بإتقان عنايته وعلمه، خاضع لسلطان قضائه وتدبيره حكمته⁽²⁾.

أما عن تعريف الصفة: فهي في اللغة قد جاءت بمعنى النعت، فالصفة والنعت لفظتان مترادفتان، وأصلها وَصَفَ - على وزن فَعَلَ - حذفت فاء الكلمة - الواو - وعوض عنها بالتاء⁽³⁾.

والصفة في الاصطلاح: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وقيل: الأمانة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها⁽⁴⁾.

وتنقسم الصفات عند جمهور الأشاعرة والماتريدية إلى عدة أقسام هي: -

- (1) صفات نفسية.
- (2) صفات سلبية.
- (3) صفات معاني.
- (4) صفات معنوية.

أما النفسية: فهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد على الذات⁽⁵⁾، والصفة النفسية هي الوجود؛ وذلك لأن الذات لا تعقل إلا بها.

وأما السلبية: وتسمى صفات الجلال وهي القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية.

وأما صفات المعاني: فهي كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما، وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام⁽⁶⁾.

(1) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني ص 625.

(2) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني ص 609، وقضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب واختلاف الفرق د/ حسن محرم ص 70.

(3) لسان العرب لابن منظور 356/9، ومختار الصحاح ص725، وحاشية الأمير ص63.

(4) التعريفات للجرجاني ص 117.

(5) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز للإمام السكوني المغربي 1 / 67.

(6) تحفة المريد للبيجوري ص76، وحاشية الأمير ص 78.

وأما الصفات المعنوية: وهي صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم معللة بمعان قائمة بالذات⁽¹⁾، ولكن هل قال إمام الحرمين الجويني بهذا التقسيم؟؟
الحق أن إمام الحرمين لم يرتض بهذا التقسيم للصفات الإلهية وذلك لما يلي: -

(1) إن الإمام الجويني يجعل القدم والبقاء من الصفات النفسية، ويخرج الوجود عنها؛ لأن الوجود عنده عين الذات والعلم به علم بالذات، ويرى أن أصحابه "متوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات"⁽²⁾.

(2) إن إمام الحرمين لم يجعل صفة البقاء من الصفات السلبية كما فعل غيره من الأشاعرة؛ لأن "الباقى باق لنفسه، وليس كونه - تعالى - باقيا من الأحكام التي توجبها المعاني... وكل ما دل على قدم الباري تعالى واستحالة عدمه ووجوب وجوده، فهو دال على كونه تعالى باقيا"⁽³⁾.

ومن هنا وجدنا إمام الحرمين يقسم الصفات إلى قسمين فقط هما الصفات النفسية، والصفات المعنوية. وأما الصفة النفسية فهي كل صفة إثبات لنفس، باقية ما بقيت النفس، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف، وذلك مثل القدم، والقيام بالنفس، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، فكل صفة من هذه الصفات ثابتة لذاته تعالى لا تنفك عنها، دون أن تكون معللة بمعنى زائد على الذات⁽⁴⁾.

وأما الصفات المعنوية فهي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلة قائمة بالموصوف، وذلك مثل كونه سبحانه عالما، وكونه قادرا، وكونه حيا، وكونه مريدا، وكونه سميعا، وكونه بصيرا، وكونه متكلمًا، فكونه تعالى عالما صفة معنوية؛ لأنه حكم ثابت للذات معلل بالعلم القائم بهذه الذات⁽⁵⁾.

وهذا النوع الأخير من الصفات لا يثبت من الأشاعرة والماتريدية إلا إمام الحرمين وبالأخص في كتابيه الشامل والإرشاد اللذين صرح فيهما بالحال، وقال بصحة الوساطة بين الوجود والعدم، فالقادرية صفة معللة بمعنى قائم بالذات وهو القدرة وهكذا باقي الصفات، وأما نفاة الأحوال فيرجعونها إلى صفات المعاني، وليس عندهم إلا الذات وصفات المعاني الوجودية، ولا معنى عندهم لكونه تعالى عالما وقادرا إلا قيام العلم والقدرة به.

المبحث الثاني: مذهب المعتزلة في العلاقة بين الذات والصفات.

المطلب الأول: تصوير مذهب المعتزلة

إذا كانت الصفات الإلهية تنقسم إلى أقسام متعددة فإن صفات المعاني كانت هي مناط النزاع بين المعتزلة وأهل السنة، ووصل الأمر فيها إلى حد التبديع والتكفير، فالمعتزلة قد جعلوا التوحيد بين الذات والصفات هو الأصل الأول من أصولهم الخمسة الذي بنوا عليه مذهبهم، فهو علمهم، ومن لم

(1) شرح الكبرى للإمام السنوسي ص 210.

(2) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني ص 18، وشرح الإرشاد لأبي بكر بن ميمون ص 93، والمختصر في أصول الدين للسكوني المغربي 1/ 100.

(3) الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ص 36، وهوامش على العقيدة النظامية د/ عبد الفضيل القوسي ص 105.

(4) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لأبي المعالي الجويني ص 17، وحاشية الأمير ص 61، 62.

(5) الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ص 17، 18، وحاشية الدسوقي على أم البراهين للشيخ محمد بن عرفة الدسوقي ص 71.

يُنْتَحَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ، وَلَمْ يُعَدَّ مِنْ جَمَلَتِهِمْ، فَاللهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَالَمٌ حَيٌّ بِذَاتِهِ، لَا بِمَعْنَى زَائِدٍ عَلَيْهِ، لِأَنَّ "مَنْ حَكَّمَ الْقَادِرَ لِنَفْسِهِ صِحَّةَ الْإِخْتِرَاعِ، وَأَنْ لَا يَتَنَاهَى مَقْدُورُهُ فِي الْجِنْسِ وَالْعَدَدِ، وَاسْتِحَالَةِ الْمَنْعِ، إِلَى مَا شَاكَلَ ذَلِكَ، وَبِالْعَكْسِ مِنْ هَذَا حَكْمُ كَوْنِهِ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ؛ لِأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ انْحِصَارِ مَقْدُورِهِ جِنْسًا وَعَدَدًا، وَأَنْ يَتَعَذَّرَ عَلَيْهِ الْإِخْتِرَاعُ وَيُسْتَحِيلَ، وَأَنْ يَصِحَّ الْمَنْعُ عَلَيْهِ" (1).

وَأَوَّلُ مَنْ قَالَ بِأَنَّ الصِّفَاتَ عَيْنَ الذَّاتِ هُوَ **وَاصِلُ بْنُ عَطَاءٍ** [131هـ]، فَقَدْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَالَمٌ قَادِرٌ حَيٌّ بِذَاتِهِ لَا بِعِلْمٍ وَقُدْرَةٍ وَحَيَاةٍ هِيَ صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ وَمَعَانٍ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ سُبْحَانَهُ؛ لِأَنَّ مَنْ يَثْبُتَ مَعْنَى زَائِدًا عَلَى ذَاتِهِ تَعَالَى، أَوْ يَثْبُتَ صِفَةً قَدِيمَةً مَعَ اللَّهِ تَعَالَى يَكُونُ مُشْرَكًا (2).

وَالسُّؤَالُ لِمَاذَا جَعَلَ شَيْخُ الْمُعْتَزِلَةِ الْأَوَّلُ الصِّفَاتَ عَيْنَ الذَّاتِ ؟؟

الْحَقُّ أَنَّ هُنَاكَ عِدَّةَ عَوَامِلٍ دَاخِلِيَّةٍ نَابِعَةٍ مِنَ الْبَيِّنَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ قَدْ دَفَعَتْ بِأَبِي حَزِيفَةَ إِلَى أَنْ يَقُولَ بِذَلِكَ مِنْهَا مَا يَلِي: -

- المحافظة على الوحدانية المطلقة لله تعالى، ودفع الكثرة عن الذات الأقدس بأي وجه من الوجوه، حتى ولو كانت كثرة اعتبارية، لأن التركيب يتنافى مع الذات الإلهية.
- معارضة المشبهة والمجسمة والكرامية الذين امتلأ بهم العالم الإسلامي، وكثرت أقوالهم في الله الذي جعلوا منه بشرا محدوداً، مركباً من لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين (3).
- الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه من المانوية، والثنوية الذين جعلوا للعالم أصليين قديمين أزليين (4).

وَقَدْ كَانَتْ هَذِهِ الْمَقَالَةُ مِنْ وَاصِلِ بْنِ عَطَاءٍ فِي الصِّفَاتِ فِي بَدْنِهَا **غَيْرِ نَضِيجَةٍ** (5)، ثُمَّ تَطَوَّرَتْ بَعْدَ وَفَاةِ شَيْخِ الْمُعْتَزِلَةِ الْأَوَّلِ بِسَبَبِ الصَّعُوبَاتِ الَّتِي وَاجَهَتْهَا، وَكَانَ مِنْ أَهْمِهَا أَنَّ الْقَوْلَ بِعَيْنِيَّةِ الصِّفَاتِ لِلذَّاتِ تَعْطِيلٌ لِلصِّفَاتِ، وَكَانَ هَذَا سَبَباً فِي تَطْوِيرِ الْمَذْهَبِ بَعْدَ وَاصِلِ بْنِ عَطَاءٍ، وَلِهَذَا رَأَيْنَا مُقَرَّرَ الطَّرِيقَةَ **وَالْمَنَازِلَ عَلَيْهَا** يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ اللَّهَ عَالَمٌ بِعِلْمٍ وَعِلْمُهُ ذَاتُهُ، وَقَادِرٌ بِقُدْرَةٍ وَقُدْرَتُهُ ذَاتُهُ، وَحَيٌّ بِحَيَاةٍ هِيَ هُوَ، وَكَذَا قَالَ فِي سَمْعِهِ وَبَصَرِهِ وَغَيْرِهِمَا (6).

وَأَبُو الْهَذِيلِ [225هـ] فِي هَذَا الْقَوْلِ قَرِيبٌ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الَّذِينَ اعْتَقَدُوا أَنَّ ذَاتَهُ تَعَالَى لَا كَثْرَةَ فِيهَا بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، وَأَنَّ الصِّفَاتَ لَيْسَتْ مَعَانِي زَائِدَةٌ عَلَى الذَّاتِ قَائِمَةٌ بِهَا، بَلْ هِيَ ذَاتُهُ، وَتَرْجِعُ إِلَى السُّلُوبِ أَوْ اللَّوْازِمِ (7)، وَلَكِنْ مَذْهَبُ أَبِي الْهَذِيلِ قَدْ وَاجَهَتْهُ الصَّعُوبَاتُ مِنْ قَبْلِ الْمُعْتَزِلَةِ أَنْفُسِهِمْ - قَبْلَ غَيْرِهِمْ - حَيْثُ يَقُولُ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ: "أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ ﷻ عَالَمٌ بِعِلْمٍ لَا يَقُولُ إِنَّ ذَلِكَ الْعِلْمَ هُوَ ذَاتُهُ" (8)، وَيُوضِحُ الشَّهْرَسْتَانِيُّ الْفَرْقَ بَيْنَ كَلَامِ الْعَلَّافِ وَكَلَامِ سَائِرِ الْمُعْتَزِلَةِ بِأَنَّ الْأَوَّلَ أَثْبِتَ

(1) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص 115.

(2) الملل والنحل للشهرستاني ص 50.

(3) مقالات الإسلاميين ص 31، والشامل ص 289، والملل والنحل ص 111.

(4) فضل الاعتزال ص 241، ونشأة الفكر الفلسفي د/على النشار 1/ 392.

(5) الملل والنحل ص 50.

(6) أصول الدين للبزدوى ص 39 والمقالات للأشعري ص 165.

(7) الملل والنحل للشهرستاني ص 54، ومقالات الإسلاميين للأشعري ص 483.

(8) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 183.

ذاتاً هي بعينها صفة، أو أثبت صفة هي بعينها ذاتاً، فيكون علم الله هو الله، وقدرته هي هو، بخلاف مذهب جمهور المعتزلة؛ لأن قولهم فيه نفي للصفة⁽¹⁾.

وجاء بعد ذلك النظام [231هـ] وقال: إن معنى قولي عالم: إثبات للذات ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر: إثبات ذاته ونفي العجز عنه، وكذا قوله في سائر الصفات⁽²⁾، وأما معمر [220هـ] فكان يقول إن البارئ تعالى عالم بعلم، وإن علمه كان علماً له لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك كان قوله في سائر الصفات⁽³⁾.

وجاء أبو علي الجبائي [303 هـ]، ورأى أن البارئ عالم لذاته، قادر لذاته، ومعنى قولنا لذاته: أي لا يقتضى كونه عالماً صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً⁽⁴⁾، ويرى القاضي عبد الجبار أن هذا ما كان يقصده أبو الهذيل [225هـ] إلا أن العبارة لم تخلص له⁽⁵⁾، فالصفات اعتبارات عقلية عند أبي علي، وما قال به قريب من مذهب أبي القاسم البلخي [317 هـ] الذي رأى أن الله عالم بنفسه، فهما يتفقان معاً على أنه تعالى عالم لا لمعنى هو علم⁽⁶⁾.

ويبتكر أبو هاشم [321هـ] القول بالحال، ويرى أن الله جل اسمه يوصف بأنه قادر؛ لأنه مختص بحالة لولاها لما صح الفعل منه، ويوصف بأنه عالم لأجل اختصاصه بحالة لولاها لما صح إحكام الفعل منه، ولها وصف بأنه عالم، وكذا هذا في كونه حياً وموجوداً قديماً⁽⁷⁾، ويرى بعض الباحثين أن ما قال به أبو هاشم في الصفات كان توسطاً بين رأيين هما رأي المعتزلة في نفي الصفات، ورأي أهل السنة في إثباتها، فأبو هاشم كان يثبت الصفات على وجهه، ثم يعود فينفيها على وجه آخر⁽⁸⁾.

المطلب الثاني: أدلة المعتزلة: لقد استند المعتزلة في بيان مذهبهم إلى شبه عقلية متعددة منها ما يلي:

1- إن الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة، ولو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال، ولو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو باطل، فبطل ما أدى إليه وهو إثبات صفات زائدة على ذاته، وثبت تقيضه، وهو القول بأنه ليس لله تعالى صفات زائدة على الذات⁽⁹⁾، ولو كانت صفاته تعالى قديمة لزم تعدد القدماء وهو كفر بالإجماع؛ لأن القدم أخص وصف للذات الإلهية، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، وذلك يؤدي إلى كون الصفات آلهة⁽¹⁰⁾.

(1) الملل والنحل للشهرستاني ص 54.

(2) أصول الدين لليزدوي ص 40 وتبصره الأدلة لأبي المعين النسفي 1 / 207.

(3) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري 1 / 168.

(4) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي 1 / 209، والملل والنحل ص 80.

(5) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 83.

(6) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي 1 / 209.

(7) الفائق في أصول الدين لركن الدين الخوارزمي ص 69.

(8) علم الكلام وبعض مشكلاته د/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ص 120.

(9) شرح الأصول الخمسة ص 195، والمواقف 55/8، وشرح المقاصد 78/4.

(10) الفائق في أصول الدين ص 73، وأصول الدين لليزدوي ص 35.



فأهل العدل والتوحيد قد ذهبوا إلى أن "القدم" هو الفيصل الوحيد بين الله تعالى وبين غيره من الموجودات، فلا يجوز أن تكون المخالفة بينه سبحانه وبين غيره واقعة بكونه ذاتاً؛ لأن غيره من الذوات يشاركه في ذلك، كما لا يجوز أن تكون المخالفة واقعة بصفات الأفعال نحو كونه تعالى محسناً، ومتفضلاً، ورزاقاً؛ لأن المخالفة ثابتة في الأزل من غير أن يوجد من يحسن إليهم أو يتفضل عليهم ويرزقهم، فلم يبق إلا أن تقع المخالفة بصفة من صفات الذات، وهي وجوب وجوده جل وتعالى، والمرجع بالقدم ليس إلا وجوب الوجود⁽¹⁾.

ولا أدري كيف يدعي المعتزلة أن الاشتراك في الأخص علة للاشتراك في الأعم مع أن الاشتراك في الأعم قد يوجد بدون الاشتراك في الأخص؟؟ والحق أنه يلزم من وجود الاشتراك في الأخص وجود الاشتراك في الأعم فقط دون أن يكون علة وسبباً له، ولا يلزم من وجود الاشتراك في الأعم الذاتي الاشتراك في الأخص؛ لأنه يستحيل أن يوجد الملزوم بدون لازمه، ولا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم⁽²⁾.

2- لو كانت صفات الله تعالى زائدة على ذاته لأدى ذلك إلى تعليل الذات بالصفات، وتعليل الصفات بالذات، وهذا يؤدي إلى افتقار الذات الإلهية إلى صفاتها، والله تعالى منزّه عن الافتقار.

وبيان ذلك: إن كونه تعالى عالماً واجباً؛ لاستحالة الجهل عليه؛ ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالماً، وكذا كونه سبحانه قادراً ومريداً واجباً، والواجب لا يعلل؛ لأن سبب الاحتياج إلى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود، فعالميته مثلاً لا تعلل بالعلم، بل يكون هو عالم بالذات، بخلاف عالميتنا فإنها جائزة، فتلك الصفات إما أن تكون بحيث تتم الإلهية بدونها أو لا تتم، فإن كان الأول كان وجودها فضلاً زائداً فوجب نفيها، وإن كان الثاني كان الإله مفقوراً في تحصيل صفة الإلهية إلى شيء آخر، والمحتاج لا يكون إلهاً⁽³⁾.

المبحث الثالث: موقف الإمام الجويني من المعتزلة.

المطلب الأول: مذهب إمام الحرمين الجويني في قضية الصفات الإلهية وأدلتها.

إذا كان المعتزلة يرون أن صفات الباري تعالى عين الذات فإن أبا المعالي الجويني وأهل السنة من الأشاعرة والماتريدية قد ذهبوا إلى أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال، منزّه عن النقيصة والزوال، ليست صفاته بأعراض تحدث وتنعدم، بل هي أزلية أبدية قديمة قائمة بذاته تعالى، لا تشبه صفات المخلوقين بوجه من الوجوه، فالله تعالى قادر مريد عالم حي سميع بصير متكلم، وله قدرة وإرادة وعلم وحياة وسمع وبصر وكلام⁽⁴⁾.

ويرى إمام الحرمين أن هناك نصوصاً كثيرة في كتاب الله تعالى قد صرحت بإثبات الصفات لله تعالى منها قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ} [الذاريات: 58]، وقوله تعالى: {أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ} [النساء: 166].

(1) شرح الأصول الخمسة ص 196، والتمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء اللامشي ص 66.

(2) شرح الكبرى للسنوسي ص 250.

(3) نهاية الإقدام ص 170، والمواقف 8 / 56، وشرح المقاصد 2 / 56.

(4) الإرشاد ص 36، ولمع الأدلة ص 78، والعقيدة النظامية ص 24، وشرح لمع الأدلة ص 111.

كما تمسك في ذلك بأدلة عقلية من أهمها: قياس الغائب على الشاهد، فيرى إمام الحرمين في الإرشاد أن إثبات العلم بالصفات الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد بجامع العلة والحد والشرط والدليل، فإن العلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا، ولا شك أن علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب، وحد العالم في الشاهد من قام به العلم، فكذا حده في الغائب، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له، أي ثبوت ما منه الاشتقاق فكذا شرطه فيمن غاب عنا، وقس على ذلك سائر الصفات.

وبيان هذا الدليل: إن الشاهد هو أحكام الحوادث التي نعلمها، والغائب هو أحكام الباري تعالى القديم التي لا نعلمها، ويطلق اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس، والجمع بين أحكام الحوادث وأحكام الباري تعالى القديم لا يصح إلا بجامع عقلي وعلة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه؛ لأن التحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر، وكل جهالة تأبأها العقول، "ومن التحكم به شبهت المشبهة، وعطلت المعطلة، وعميت بصائر الزنادقة"⁽¹⁾.

وإذا كان لابد من جامع بين الغائب والشاهد فالجوامع عند إمام الحرمين في كتاب الإرشاد أربعة: الجمع بالحقبة، الجمع بالعلة، الجمع بالدليل، الجمع بالشرط⁽²⁾، ولكن لماذا انحصرت الجوامع بين الغائب والشاهد في هذه الأربعة؟؟ وكيف كانت هذه الجوامع هي العلاقة التي تربط الغائب بالشاهد؟؟ يرى بعض الأشاعرة أن كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يخلو إما أن يذكر في جمعه أمرا واحدا، أو أكثر من أمر، فإن ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الجمع بالحقبة، وإن ذكر في جمعه أكثر من أمر، فلا يخلو إما أن يكون بينهما ارتباط أو لا، فإن لم يكن بينهما ارتباط فلا علاقة لأحدهما بالآخر، وإن كان بينهما ارتباط، فإما أن يكون من الطرفين أو من أحدهما، فإن كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن نفي أحدهما نفي الآخر فهو الجمع بالعلة، وإن كان من أحدهما فإن كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمدلول، فإنه يلزم من وجود الصنع وجود الصانع، ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع، وإن كان اللازم من طرف النفي فهو الشرط والمشروط، فإن انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم، ولا يلزم من ثبوت الحياة ثبوت العلم⁽³⁾.

ومهما يكن من أمر فقد جمع إمام الحرمين - في كتابه الإرشاد - وغيره من الأشاعرة بين الغائب والشاهد في مسألة الصفات بالطرق الأربعة:

الطريقة الأولى: الجمع بالعلة، فإذا ثبت أن حكما معلول بعلة في الشاهد وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول في الشاهد والغائب، حتى يتلزام معا، وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني، وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالما في الشاهد معلل بالعلم، والعالمية ثابتة للباري تعالى، فيلزم اتصافه بالعلم لما بين العلة والمعلول من التلازم⁽⁴⁾.

(1) البرهان ص 104، والإرشاد ص 38، وشرح لمع الأدلة ص 113، وحاشية الحامدي ص 221.

(2) البرهان في أصول الفقه ص 104، 105، وشرح الكبرى للسبكي ص 221.

(3) شرح لمع الأدلة ص 113، 114، والغنية في أصول الدين للنيسابوري 90/1.

(4) الإرشاد ص 40، وشرح لمع الأدلة ص 114، وشرح الكبرى ص 222.

الطريقة الثانية: الجمع بالشرط، فإذا كان الحكم مشروطاً بشرط في الشاهد، ثم يثبت مثل ذلك الحكم في الغائب، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد، وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروطاً بكونه حياً، فلما تقرر ذلك شاهداً اطرده غائباً.

الطريقة الثالثة: الجمع بالحقيقة والحد، فمهما تقرررت حقيقة شاهداً في محقق اطردت في مثله غائباً، وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم في الشاهد من قام به العلم، والباري عالم فله علم، ويطرد ذلك في سائر الصفات.

الطريقة الرابعة: الجمع بالدليل، فالإحكام والإتقان في الشاهد يدل على ثبوت العلم للفاعل، وقد وجد في أفعال الباري تعالى فدل على ثبوت العلم لله تعالى⁽¹⁾.

وإذا عرفت هذه المقدمة فإمام الحرمين يرى أن الدليل على إثبات الصفات لله تعالى هو أنه قد ثبت وتقرر أن وصفنا للحي في الشاهد بأنه عالم معللٌ بالعلم، وقد وصفنا الحق سبحانه بكونه عالماً، فلا بد وأن يكون معللاً بالعلم، إذ لو جاز عالم لا علم له لجاز تقدير علم لا يتصف محله بكونه عالماً، فلما استحال إثبات علم لا يتصف محله بكونه عالماً شاهداً أو غائباً، استحال إثبات عالم لا يتصف بالعلم شاهداً أو غائباً⁽²⁾.

وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه، وبكون هذه الأحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم⁽³⁾.

ولو اعترض المعتزلة على هذا الدليل بأن هذه الأحكام إنما **تعطل في الشاهد لجوازها فلا تعطل في الغائب لوجوبها**، وإن من شرط القياس أن يتماثل الأمران فيثبت لأحدهما مثل ما ثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفة غائباً وشاهداً بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك، وكذا الصفات التي أثبتوها عللاً لها، فإن **السعد**⁽⁴⁾ يتابع إمام الحرمين⁽⁵⁾ ويجيب عن هذه الشبهة بأن الوجوب لا ينافي التعليل، غايته أنه لا يعطل الحكم الواجب إلا بالواجب، والحكم الجائز يعطل بالجائز، وأنه لا اختلاف لهذه الأحكام ولا الصفات فيما يتعلق بالمقصود، فإن العلم إنما يوجب كون العالم عالماً من حيث كونه عالماً، لا من حيث كونه عرضاً أو حادثاً أو نحو ذلك.

وإذا كان إمام الحرمين في كتابه الإرشاد يرى أن قياس الغائب على الشاهد دليل من أدلة العقل على إثبات زيادة صفات المعاني على الذات وقيامها بها؛ فإنه في أخريات حياته لا يرضى بهذا الدليل، ويصرح في "كتاب البرهان"⁽⁶⁾ بأن قياس الغائب على الشاهد لا أصل له وأن التحكم به باطل، وإذا كان بناء الغائب على الشاهد لا يتم إلا بجامع، فإنه يقوم بإبطال هذه الجوامع الأربعة الواحد تلو الآخر،

(1) الإرشاد لإمام الحرمين ص 38، وحاشية الكليني 272/1.

(2) البرهان لإمام الحرمين 1/ 104، 105، والغنية في أصول الدين 91/1.

(3) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني 2 / 54، وشرح لمع الأدلة للتلمساني ص 115.

(4) شرح المقاصد 2 / 54.

(5) الشامل 302/1، ونهاية العقول 1 / 748.

(6) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 1 / 106.

فيرى أن الجمع بالعلة لا أصل له؛ إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالما هو العلم بعينه، ومن طلب الإحاطة بذلك فهو محالٌّ على دقيق الكلام في العلة والمعلول⁽¹⁾.

والجمع بالحقيقة ليس بشيء أيضا؛ لأن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما، والقول الجامع في ذلك عنده "أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقد دليل على المطلوب في الغائب فذكر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس، وهذا يجري في الشرط والدليل"⁽²⁾.

والحق أن إثبات المطلوب من خلال هذا الدليل بطريق اليقين مشكل جدا وذلك لما يلي: -

- 1- إن حاصل قياس الغائب على الشاهد يرجع إلى الاستقراء في الشاهد، وإلحاق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل⁽³⁾، وهذا القياس يتعلق بالعمليات دون العلميات.
- 2- يجوز أن يكون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه، أو يكون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه، وعلى التقديرين لا يثبت بين الغائب والشاهد علة مشتركة⁽⁴⁾.
- 3- إن هناك تفاوتاً كبيراً بين صفات الغائب وصفات الشاهد، والخصم معترف باختلاف مقتضى هذه الصفات شاهداً وغائباً، إذ القدرة في الشاهد لا يتصور بها عنده الإيجاد بخلاف القدرة في الغائب، وكذلك الإرادة لا يتصور بها التخصيص بخلاف الإرادة في الغائب⁽⁵⁾.
- 4- قد يمنع ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها في الشاهد، بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية، لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية، ولهذا كله ذهب الأمدى إلى أن هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جداً⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: موقف إمام الحرمين من شبه المعتزلة:

من المعلوم أن المعتزلة قد اعتمدوا على عدة شبه منها، أنه لو كانت صفاته تعالى قديمة لزم تعدد القدماء وهو كفر بالإجماع؛ لأن القدم أخص وصف للذات الإلهية، والاشتراك في الأخص علة وسبب للاشتراك في الأعم، وذلك يؤدي إلى كون الصفات آلهة، وأما إمام الحرمين فيرى أن هذا تعرض للدعوى من غير برهان، ويذكر أن هذه الدعوى تقوم على عدة أمور غير مسلمة، منها ما يلي: -

(1) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 2 / 551.

(2) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 1 / 106.

(3) قياس التمثيل هو إثبات حكم واحد في جزئي لوجود ذلك الحكم في جزئي آخر لمعنى مشترك بين الجزأين يوجب ذلك الحكم، وهذا القياس لا يفيد اليقين لأن من قال به من الأصوليين قد أثبت علّة المعنى المشترك بالدوران، أو السبر والتقسيم، وكلاهما ضعيف، ينظر: تيسير القواعد المنطقية 1 / د / محمد شمس الدين إبراهيم سالم ص 266.

(4) المواقف 2 / 28، وشرح الدواني على العقائد العضدية 1 / 273.

(5) أبكار الأفكار لسيف الدين الأمدى 1 / 270.

(6) أبكار الأفكار 1/270، والمواقف 8/53، وإن كان الكلبي في حاشيته (273/1) يرى أن هذه الاعتراضات وأمثالها لا تؤثر في صحة هذا القياس.

(1) إن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من سائر الصفات، لأنه علة له، وهذا الأصل باطل عند إمام الحرمين من وجوه منها ما يلي:

- إن هذا الأصل يتناقض مع أصول المعتزلة، لأنهم أثبتوا إرادة حادثة للباري سبحانه لا في محل، وفي الوقت ذاته قضوا بأنها مماثلة لإرادتنا القائمة بالمحل، فهذا اعتراف منهم بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات⁽¹⁾.
- لو كان الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما سائر الصفات لوجب على المعتزلة أن يسلموا بأن الحكم الواجب يعلل بالعلة الواجبة؛ لأن المشتركين في الأخص يوجب لهما التماثل -ولذلك ذهبوا إلى أن حقيقة المثليين هما المشتركان في الأخص، واشتراكهما في الأخص علة لاشتراكهما في الأعم - فتماثل المثليين حينئذ يكون واجبا، فإذا وجب التماثل فكيف يعلل هذا الحكم مع وجوبه مع أن من أصل المعتزلة أن الواجب من الأحكام لا يُعَلَّل⁽²⁾.

(2) إن القدم أخص أوصاف القديم، ومن المعلوم أن الأمر لو كان كذلك لكان الحدوث أخص أوصاف الحادث، ويلزم من ذلك أن يتماثل كل حادثين مجتمعين في الحدوث من حيث اشتراكهما في الأخص⁽³⁾، والقدم لا يمكن أن يكون أخص أوصاف القديم تعالى؛ لأنه عبارة عن نفي سبق العدم ونفي سبق العدم سلب لا محالة، والباري تعالى موجود وأخص وصف الموجود لا يكون عدما؛ لأن الأخص مقوم للشيء، والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم، فالأخص لا يكون إلا وصفا ذاتيا ثابتا، بل إن الإمام السنوسي⁽⁴⁾ يرى أنه ليس كل وصف ذاتي يكون أخص؛ لأن الحيوانية ذاتية للإنسان، وليست أخص وصف له؛ بل الأخص هو الأمر الذاتي الذي به تتقوم الماهية وتمتاز عن غيرها كالنفس الناطقة بالنسبة للإنسان، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون القدم أخص وصف للباري جل وعز مع أن القدم وصف سلبي، ومن المعلوم أن الوصف السلبي يكون بينه وبين الأخص مراحل متعددة؟ وإذ لم يثبت للقدم أول مراتب الأخص وهو الثبوت فكيف يثبت له أعلاها مرتبة وهو الأخصية؟؟

والحق أن إمام الحرمين يؤكد على أن أخص أوصاف القديم جل وتعالى غير معلوم للبشر، ولا يمكن لإنسان أن يدركه؛ لأن ذاته سبحانه غير معروفة، والعقول عاجزة عن الإحاطة بعظيم كبريائه، وباهر جماله وجلاله، بل إن عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد أن يكون معلوما من الدين بالضرورة⁽⁵⁾.

ولو سلمنا جدلا للمعتزلة أن القدم أخص وصف الإلهية فإن أراد المعتزلة بذلك أن هذا الوصف خاص بالله تعالى على وجه لا يشاركه غيره من الموجودات فيه فلا نزاع في ذلك أبدا، ولكن لو أراد المعتزلة

(1) الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ص20، وكبرى السنوسي ص 249.

(2) الشامل ص312 وشرح الإرشاد لأبي بكر بن ميمون ص 103.

(3) الشامل ص 258.

(4) شرح الكبرى للسنوسي ص 238.

(5) شرح الكبرى للسنوسي ص 243.

أن وصف القدم غير متصور أن يعم شيئين على وجه يدخل فيه ذات واجب وصفاته، فهو مناقض أشد مناقضة لمذهب المثبتين لشيئية المعدم، وأنه ذات ثابتة في القدم في حالة العدم⁽¹⁾.

1- إن صفاته تعالى لو كانت قديمة للزم تعدد القدماء وهو كفر بالإجماع، ومن المعلوم أن الكفر يكون بإثبات ذات قديمة، لا إثبات ذات واحدة وصفات قدماء⁽²⁾، والحق أن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء إلا أنهم قالوا به في المعنى؛ لأنهم قالوا بالأحوال الثابتة في الأزل مع الذات من العالمية والقادرية والحياة والموجودية، وزاد أبو هاشم حالة خامسة علة للأربعة مميزة للذات هي الإلهية، فالثابت في الأزل على هذا القول أمور قديمة، ولا معنى للقديم سوى ذلك⁽³⁾.

وأما بالنسبة إلى الشبهة الثانية وهي قولهم: إن كونه تعالى عالما واجب لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالما، وكذا كونه سبحانه قادرا ومريدا، والواجب لا يعطل؛ لأن سبب الاحتياج إلى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود، فعالميته مثلا لا تعطل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالميته فإنها جائزة، فيمكن لإمام الحرمين أن يقول للمعتزلة: إن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به حتى يحكم عليها بأنها واجبة؛ لأن العلم صفة قائمة بذاته تعالى؛ "ولا معنى للعلم إلا كون العالم عالما بمعلوماته على ما هي عليه"⁽⁴⁾.

وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك صفة أخرى تسمى العالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة، فلا تكون محتاجة ومعلقة بالعلم، وإن سلم ثبوت العالمية -كما ذهب إليه إمام الحرمين في الشامل والإرشاد -فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة هي صفة العلم؛ فإنه نفس المتنازع فيه بيننا، إذ نحن نجوزه وأنتم لا تجوزونه، وإن أردتم أن العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر؛ فإن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي⁽⁵⁾.

وأما قولهم إن صفات الله تعالى لو كانت زائدة على ذاته لأدى ذلك إلى افتقار الذات الإلهية إلى صفاتها، مما يفضي إلى إثبات خصائص الأعراض لصفات واجب الوجود، والله تعالى منزّه عن الافتقار، فمردود؛ لأن خاصية العرض وجوده في الحيز تبعا لمحلّه فيه، أو قيامه بالمحل مع حدوثه، وهذا غير متصور في صفات الباري جل اسمه⁽⁶⁾.

ولو سلمنا جدلا من باب مجازاة الخصم أن كونه تعالى عالما مفتقر إلى العلم فليس في هذا إثبات افتقار له تعالى إلى غير ذاته؛ لأن ذاته مستلزمة للعلم، والعلم مستلزم لكونه تعالى عالما، فذاته هي الموجبة

(1) أبكار الأفكار للأمدي 1 / 268، وغاية المرام لسيف الدين الأمدي ص 43.

(2) نهاية العقول 1 / 748، وأبكار الأفكار 1 / 269، وحاشية الدواني 1 / 333.

(3) نهاية العقول 1 / 745، والمحصل ص 83، وطوالع الأنوار ص 173، ولو اعترض على ذلك: بأن المعتزلة يفرقون بين الوجود والثبوت، ولا يجعلون الأحوال موجودة بل ثابتة؛ فلا تدخل فيما ذكره الإمام من تفسير القديم بما لا أول لوجوده، إلا أن يغير التفسير ويقول القديم مالا أول لثبوته، فإن السعد في مقاصده (96/1) يرى أنه لا فرق في المعنى بين قولنا في تعريف القديم أنه ما لا أول لوجوده، ولا أول لثبوته، حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت.

(4) العقيدة النظامية ص 25 والبرهان لإمام الحرمين الجويني 1 / 106، 2 / 710.

(5) المواقف للإيجي 56/8، وشرح المقاصد للسعد 2 / 56.

(6) أبكار الأفكار للأمدي 1 / 269، وطوالع الأنوار للبيضاوي ص 283، 284.

لهذا وذاك، بل إن إيجاب ذاته للعلم وللعالمية معاً فيه من الكمال أعظم من إيجاب ذاته لأحدهما وحده، بل إن ذلك هو كمال الكمال، فإنكار نفاة الصفات على المثبتين للحال بأن تعليلهم لكونه تعالى عالماً بصفة العلم مؤدٍ إلى الافتقار إنما يكون حقاً فيما لو كان تعالى مفتقراً إلى ما هو خارج عن ذاته⁽¹⁾.

ونخلص من هذا الفصل بما يلي :-

(1) إن المعتزلة لما قالوا بأن الصفات عين الذات، لم تكن ذات الله عندهم مجرد فكرة عدمية خيالية لا وجود لها في الواقع بحيث يترتب على مذهبهم إنكار للذات الإلهية، ولم يقصد المعتزلة أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة، كما تخيله بعض الأشاعرة، بل معناه: إن ذات الباري تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، فمثلاً ذات الإنسان ليست كافية في انكشاف الأشياء عليه، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم؛ بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات والمعلومات منكشفة عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة؛ فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فالذات بهذا الاعتبار حقيقة القدرة، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة ومتغايرة بالاعتبار والمفهوم، ومرجع كل ذلك إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات⁽²⁾.

(2) إن المعتزلة لم تنكر صفات المعاني من القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام مطلقاً، فيقول ركن الدين الخوارزمي: "أفتقولون أنتم لله قدرة وعلم وحياة؟ قيل لهم نعم"⁽³⁾.

(3) إن السعد التفتازاني قد ذهب إلى أن الإمام فخر الدين الرازي قد مال في المسألة إلى الاعتزال⁽⁴⁾، وبالرجوع إلى كتاب نهاية العقول تبين أن مذهب الإمام هو نفس مذهب الأشاعرة⁽⁵⁾، وإن كان الإمام فخر الدين الرازي قد انتهى رأيه في هذه المسألة إلى " أن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضائق"⁽⁶⁾.

(4) إن ركن الدين الخوارزمي يرى أن الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة ما هو إلا خلاف في اللفظ دون المعنى، لأنه إن "عني الأشعرية بقولهم إنه لا بد من أمر زائد على ذاته حتى يوصف بهذه الصفات، فهذا مسلم عند الكل؛ لأن المعتزلة يدعون أنه لا بد من حكم زائد على ذاته يدخل في ضمن وصفه بهذه الصفات، والجبائي يرى أنه لا بد من حالة تختص بذاته، وكلامه يقرب من هذا القول؛ لأن الصفات لا هي ذاته ولا غيرها عند الأشاعرة، وهذا هو عين القول بالحال؛ لأن ذلك إنما يطلق في ذاتين إلا أنهم يقولون لا بد من معنى، والجبائية يقولون: لا بد من حالة، وهذا تغير عبارة⁽⁷⁾.

(5) إن جلال الدين الدواني قد ذهب إلى أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، وأنها مما لا يدرك إلا بالكشف من الله تعالى، ومن أسنده إلى غير ذلك فإنما يتراءى منه ما كان غالباً على اعتقاده بحسب نظره، ولا يرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي

(1) حاشية الكليني 1/ 263 وهوامش على العقيدة النظامية ص 142.

(2) شرح الأصول الخمسة ص 210، والمواقف 8/ 55.

(3) الفائق في أصول الدين لركن الدين الخوارزمي ص 69.

(4) شرح المقاصد للسعد التفتازاني 2/ 54.

(5) نهاية العقول 1/ 720، وكبرى السنوسي ص 234، وحاشية المرجاني 1/ 260.

(6) معالم أصول الدين للإمام الرازي ص 58.

(7) الفائق في أصول الدين لركن الدين الخوارزمي ص 69.

النفي والإثبات في المسألة⁽¹⁾، ويعلق الفاضل الكلبي على ذلك بقوله: "لا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات؛ ليكون كفراً؛ لأن حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الزائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات"⁽²⁾.

الخاتمة:

- يمكن لنا أن نجمل بعض النتائج المستخلصة من البحث فيما يلي :-
- إن قضية تعليل الواجب تقوم عند إمام الحرمين في كتابيه الشامل والإرشاد – وعند المعتزلة على القول بإثبات الأحوال، بل إن القول بإنكار الأحوال عندهم يقتضي إنكار الحدود بحيث لا يمكن لأحد أن يتوصل من معلوم إلى مجهول، كما يترتب عليها إسقاط الأدلة والبراهين، ولا يصح من المنكر للأحوال أن يقول بعلة ولا معلول.
 - إن أبا هاشم الجبائي وأصحابه هم القائلون بالأحوال من المعتزلة، لا اعتقادهم أن المعاني هي التي تقسر الفرق بين الجواهر والأعراض.
 - إن إمام الحرمين قد أثبت القول بالحال في كتابيه الشامل والإرشاد وجعل ذلك من باب الاستدلال على صفاته تعالى، لأنه لو لم يكن القول بالأحوال جائزاً لأفضى ذلك إلى إنكار العلة العقلية والحقائق جميعاً، بل لا يمكن أن يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول، ولا سيما في الصفات المعنوية للباري تعالى؛ إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد، فالعالمية له سبحانه صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى هو العلم، إذ الباري جل اسمه لا يكون عالماً حتى يكون له علم، والله عالم، فله علم، وذلك خلافاً لجمهور الأشاعرة الذين أنكروا القول بالحال لعدم وجود دليل عليه، وإن كان متأخرو الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الصفات المعنوية من قبيل الأمور الاعتبارية.
 - إن أبا المعالي عندما أثبت الأحوال قد ذهب إلى أن المراد من إثباتها هو مجرد العلم بها فقط، ورأى أن الصفات المعنوية هي الأحوال المعللة بمعنى، فالعالمية معللة بمعنى قائم بذات العالم هو العلم.
 - إن إمام الحرمين يؤكد على أن الوجوب لا يتنافى مع التعليل، فالواجب لا يمتنع تعليله لوجوبه، كما أن الجائز من الأحكام لا يمتنع تعليله لجوازه، بل يعلل الحكم الواجب بالعلة الواجبة، ويعلل الحكم الجائز بالعلة الجائزة.
 - إن إمام الحرمين يؤكد على أن هناك بونا بعيداً وفرقاً شاسعاً بين تعليل الواجب من الأحكام بالعلل، وبين تعلق الواجب الذي لا يمكن الاستغناء عنه والذي لا يقبل الانتفاء بالفاعل والمخصص والمقتضي، فالواجب من الأحكام يتعلق بالعلل الواجبة باتفاق أهل الحق، أما الواجب الذي لا يتصور في العقل عدمه ولا يقبل الانتفاء فيمتنع تعلقه بالفاعل والمخصص باتفاق أرباب الألباب.
 - إن المعتزلة قد أنكرت تعليل الواجب عندما سوّت بين الحكم الواجب والوجود الواجب، فالقديم جل اسمه لما كان واجب الوجود لم يتعلق وجوده بالمقتضي والفاعل، فكذلك الحكم الواجب يجب أن يستقل بوجوبه عن مقتض يفتضيه ومخصص يخصه، وذلك ككون الباري تعالى عالماً.
 - إن إمام الحرمين قد علل الواجب من الأحكام ليثبت الصفات للباري تعالى، فأحكام العلة هي أصل الصفات وعمدتها، وسبيل الوصول إليها، فكونه سبحانه عالماً معلل بثبوت صفة العلم له، وكونه تعالى قادراً ومريداً وحياً معلل بثبوت صفات القدرة والإرادة والحياة له سبحانه، دون أن يستلزم

(1) حاشية جلال الدواني على العقائد العضدية 333/1.

(2) حاشية الكلبي على العقائد العضدية 300/1.

ذلك احتياج الباري تعالى وافتقاره إلى صفاته ؛ لأنه سبحانه حينئذ لا يفتقر إلى ما هو خارج عن ذاته، بل إن ذلك هو نهاية الكمال وغايته ؛ لأن إيجاب ذاته للعلم وللعالمية أكمل من إيجاب ذاته للعلم فقط، ووجوب كونه تعالى عالما ليس بمعنى كون هذه العالمية واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها، بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها، وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات.

■ إن إمام الحرمين وجميع أهل الحق لا يعنون بالتعليل التأثير والإفادة بين ذاته تعالى وصفاته ؛ ليلزم احتياج الواجب إلى المؤثر، وإنما يعنون به ترتب أحد الأمرين على الآخر وتلازمهما نفيا وإثباتا ؛ فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر؛ وينفي أحدهما على نفي الآخر، فلا الاحتياج والافتقار عند إمام الحرمين غير موجب للتعليل، ولا الاستقلال ولا الاستغناء مانع من التعليل، لأنه لا يعني بالتعليل الإيجاد والإبداع حتى يستدعيه الجواز والاحتياج، ويمنعه الوجوب والاستغناء، لكنه يعني بالتعليل الاقتضاء العقلي والتلازم الحقيقي، والوجوب والجواز لا أثر لهما في منع الاقتضاء والتلازم، فلا يمتنع عقلاً تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز.

■ إن أبا المعالي قد تراجع عن القول بالحال في آخر حياته حيث صرح في البرهان أن الذي انتهى إليه اختياره بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة، أنه ليس في العقل علة ولا معلول، فكون العالم عالما هو العلم بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال، وزعم أن كون العالم عالما معلول والعلم علة له، وهذا مما لا نرضاه ولا نراه.

■ إن قضية الصفات الإلهية هي أهم القضايا التي ترتبت على منع المعتزلة لتعليل الواجب من الأحكام، إن المعتزلة لم ينفوا تعليل الواجب إلا ليقولوا إن الصفات عين الذات، وحفاظا منهم على أصلهم الأول رأوا أن ذات الباري تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، فمثلا ذات الإنسان ليست كافية في انكشاف الأشياء عليه، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم به ؛ بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات والمعلومات منكشفة عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في باقي الصفات.

■ إن إمام الحرمين وأهل السنة قد ذهبوا إلى أن صفات المعاني زائدة على ذاته تعالى اعتمادا على الأدلة العقلية والنقلية، علما بأن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين؛ لأن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضائق، ولقد صدق جلال الدين الدواني عندما رأى أن قضية زيادة الصفات وعدم زيادتها، مما لا يدرك إلا بالكشف.

هذا وبالله التوفيق، والله تعالى من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلم علي نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الأشعري (الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل ت 330هـ).
- 1- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د/ حمودة غرابية، المكتبة الأزهرية للتراث، 1993م.
- 2- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتير، دار فرانزشتايز، 1980م.
- الأصفهاني (أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن ت 749هـ)
- 3- مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار، المطبعة الخيرية، 1323هـ.
- الآمدي (الإمام سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد ت 631هـ)
- 4- أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق د/ أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية 2002م.
- 5- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د/ حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1971م.
- 6- الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404 هـ.
- الإيجي (عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار ت 756هـ)
- 7- المواقف بشرح السيد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت 1419 هـ 1998م
- الباقلائي (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ت 403هـ)
- 8- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق عماد الدين حيدر، عالم الكتب بيروت.
- 9- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، 1993م.
- البزدوي (أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم ت 493هـ)
- 10- أصول الدين، تحقيق هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية، 1383 هـ 1963م.
- البغدادي (الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد ت 429هـ)
- 11- الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م.
- البيجوري (إبراهيم بن أحمد بن محمد شيخ الإسلام ت 1860 هـ)
- 12- تحفة المريد بشرح جوهرة التوحيد، المطبعة العربية الحديثة، 1978م.
- البيضاوي (القاضي الإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر ت 685هـ)
- 13- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار تحقيق د/ محمد ربيع جوهري، دار الاعتصام، 1418 هـ 1998م، وقد اعتمدت على طبعة أخرى للمطبعة الخيرية، 1323 هـ.
- التفنازاني (الأستاذ الدكتور/ أبو الوفا الغنيمي)
- 14- علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر، القاهرة.
- التفنازاني (الإمام سعد الدين مسعود بن عمر ت 791هـ)
- 15- شرح المقاصد، دار الطباعة العامرة، 1277هـ.
- 16- شرح العقائد النسفية، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، 1988م.
- 17- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق زكريا عميرات، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، 1416 هـ - 1996م.
- التلمساني (شرف الدين محمد بن عبد الله بن محمد ت 776هـ)
- 18- شرح لمع الأدلة تحقيق د/ السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث 1430 هـ 2009م.
- الجرجاني (علي بن محمد بن علي زين الدين أبو الحسن ت 816 هـ)
- 19- التعريفات، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1357 هـ 1938م.
- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت 478 هـ)

- 20-الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار الكتب العلمية بيروت، 1416هـ-1995م.
- 21-البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية، 1418هـ.
- 22-الشامل في أصول الدين تحقيق د/ على سامي النشار، د/ فيصل بدير عون، د/ سهير مختار، منشأة المعارف، 1969م.
- 23-العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، 1412هـ.
- 24-لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق د/ فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385هـ-1965م.
- الخوارزمي (ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي 536هـ)
- 25-الفائق في أصول الدين، تحقيق ويلفرد ماد لوفك، مارتين مكر مت طهران 1386هـ.
- الدسوقي (الشيخ محمد الدسوقي)
- 26-حاشية على شرح أم البراهين للسنوسي، الطبعة الثالثة، المطبعة الخيرية، 1329هـ.
- الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي ت 928 هـ).
- 27-حاشية على العقائد العضدية، مطبعة خورشيد، 1317هـ.
- الرازي (الإمام فخر الدين محمد بن عمر ت 606 هـ).
- 28-الأربعين في أصول الدين، تحقيق د/أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية 1986م.
- 29-التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ-2000م.
- 30-نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق د/ محمد شحاتة إبراهيم، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة 1412هـ-1992م.
- 31-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
- 32-المحصول في علم الأصول تحقيق د/طه جابر فياض العلواني، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 1400هـ.
- 33-المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق د/أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر القاهرة 1989م.
- 34-معالم أصول الدين، راجعه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
- أبو ريذة (الأستاذ الدكتور/ محمد عبد الهادي)
- 35-إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1365هـ-1946م.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر 538هـ)
- 36-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر.
- السنوسي (الإمام عبد الله محمد بن يوسف بن عمر ت 895هـ)
- 37-شرح الكبرى المُسمَّى عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد 548هـ)
- 38-نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة زهران.
- 39-الملل والنحل، تحقيق د/عبد اللطيف العبد، مكتبة الأنجلو المصرية 1977م.



- عبد الجبار (قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ت 415هـ)
- 40- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة 1416هـ.
- 41- المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- 42- المختصر في أصول الدين، دار الهلال ضمن رسائل العدل والتوحيد.
- 43- المغني في أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
- الغزالي (حجة الإسلام محمد بن محمد 505هـ).
- 44- الاقتصاد في الاعتقاد تحقيق د/ مصطفى عبد الجواد عمران، دار الطباعة المحمدية.
- 45- المستنصر في علم الأصول، ضبط محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، 1993م.
- القوصي (الأستاذ الدكتور / محمد عبد الفضيل).
- 46- هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، دار الطباعة المحمدية، 1418 هـ 1997 م.
- 47- هوامش على العقيدة النظامية، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، 1405 هـ 1984م.
- الكلنبوي (إسماعيل ت 1205هـ)
- 48- حاشية على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العنصرية، مطبعة خورشيد 1317هـ.
- ابن متوية (الحسن بن متوية النجراني المعتزلي ت 469هـ).
- 49- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق د/ سامي نصر لطف، د/ فيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر.
- المقترح (تقي الدين المظفر بن عبد الله بن علي ت 612هـ).
- 50- شرح الإرشاد تحقيق د/ فتحي عبد الرازق، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين 1989م.
- ابن ميمون (الإمام أبو بكر)
- 51- شرح الإرشاد، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، 1407هـ 1987م.
- النجراني (تقي الدين مختار بن محمود المعتزلي توفي في القرن السابع الهجري)
- 52- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق د/ السيد الشاهد، القاهرة 1999م.
- النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد ت 508 هـ)
- 53- بحر الكلام، تحقيق ولي الدين محمد صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، دمشق، 2000م.
- 54- تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الشيخ أبي منصور الماتريدي، تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمي للدراسات العربية بدمشق 1993م.
- 55- التمهيد لقواعد التوحيد تحقيق د/ حبيب الله حسن، دار الطباعة المحمدية 1406هـ 1986م.
- النشار (الأستاذ الدكتور / علي سامي)
- 56- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، 1995م.
- النيسابوري (أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد)
- 57- المسائل في الخلاف بين البصريين والبيهقيين، تحقيق د/ معن زيادة، د/ رضوان السيد معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى 1979م.
- النيسابوري (أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد)
- 58- الغنية في أصول الدين، تحقيق: عماد حيدر، مؤسسة الأبحاث الثقافية، بيروت، 1987م.