مسألة تنزيه الله تعالى عند الفلاسفة المسلمين حتى نهاية القرن السادس الهجري: دراسة تحليلية نقدية-

د. عامر ملاحمه*

تاريخ وصول البحث: 2021/07/25م **تاريخ قبول البحث: 2021/09/19م**

ملخص

لقد أولى الفلاسفة المسلمون مسألة تنزيه الله تعالى عن الشريك والضد وعن كل نقص، وعن الجسمية ولوازمها أهمية بالغة، ونصّوا على ذلك صراحة، إلا أنه قد ظهر الضعف عند بعضهم في الاستدلال كما في مسألة الوحدانية، وفي كيفية استحقاق الله تعالى للصفات. وكان ميل منهجهم إلى طريقة الاعتزال واضحاً. ومن أشهر من تتبع مقولات الفلاسفة المسلمين في الإلهيات بالمناقشة والنقد: الشهرستاني والغزالي والرازي. وجاءت الدراسة في ثلاثة مباحث، الأول: حول تنزيه الله تعالى عن الشريك والضد عند الفلاسفة المسلمين. والثاني: في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه عند الفلاسفة المسلمين. وأما الثالث: فكان في تنزيه الله تعالى في أسمائه وصفاته عندهم أيضاً. ومن أبرز نتائج البحث قول الفلاسفة المسلمين بتوحيد الله تعالى وتنزيهه عن الضد والشريك مع ضعف بعضهم في الاستدلال على ذلك، وتنزيهه تعالى عن الجسمية ولوازمها.

الكلمات المفتاحية: العقيدة الإسلامية، الصفات الإلهية، الفلسفة الإسلامية، التنزيه، التجسيم، التوحيد.

The issue of the exaltation of God Almighty according to Muslim philosophers until the end of the sixth century AH - A critical analytical study

Abstract

The Muslim philosophers attached great importance to the issue of God Almighty's exaltation of the partner and the opposite and of every deficiency, and of the corporeal and its accessories, and they explicitly stated that, but the weakness appeared in some of them in the inference as in the issue of oneness, and in how God Almighty deserves the attributes. The tendency of their approach to the method of retirement was clear Among the most famous of those who follow the statements of Muslim philosophers in theology through discussion and criticism are: Al-Shahristani, Al-Ghazali, and Al-Razi. The study came in three sections, the first is about the exaltation of God Almighty from the partner and the opposite of the Muslim philosophers. The second is in exalting God Almighty from corporeality and analogy with them. As for the third, it was in the transcendence of

* أستاذ مشارك، جامعة العلوم الإسلامية – d.amerm@hotmail.com

God Almighty in His Names and Attributes. One of the most prominent results of the research is the saying of the Muslim philosophers of the oneness of God Almighty and his transcendence of the opposite and the partner, with the weakness of some of them in inferring this, and his transcendence of the corporeal and its accessories.
Keywords: Islamic belief, divine attributes, Islamic philosophy, transcendence, anthropomorphism, monotheism.

المقدمة.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة وهداية للعالمين، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه، وبعد:

لقد أولى فلاسفة المسلمون مسائل العقائد أهمية كبيرة، حتى شغلت حيزاً واسعاً من مجالسهم ومؤلفاتهم، تقريراً لها كما يرى الفيلسوف، أو جواباً عن سؤال وجِّه إليه، كما صرّح بذلك ابن سينا في تأليفه للرسالة العرشية أنها جواب لمن سأله عن حقائق التوحيد. فتعرضوا لمسائل الإلهيات على وجه الخصوص بحثاً في الذات والصفات والأفعال، من خلال تصور فلسفي. وتفاوتت مواقفهم ومناهجهم في تناولها، فمنهم من كان قريباً من بعض مدارس علم الكلام عند تناوله لها، ومنهم من غلب عليه المنهج الفلسفي. وقد حاولوا جميعاً التوفيق بين ذلك وبين الشرع، وتنزيه الله جل جلاله عن الشريك والضد والجسمية على وجه الخصوص. واعتبروا أعلى درجات الفلسفة، الفلسفة المتعلقة بالإلهيات، (علم الحق الأول، أو علم الربوبية). وجاءت الدراسة لبيان موقفهم من مسألة تنزيه الله تعالى: ذاتاً، وأسماءً، وصفاتاً، وكذلك بيان رأيهم في الجسمية.

محددات الدراسة.

تناولتُ قضية التنزيه في جانب الذات والصفات والأسماء، وعند بعض أشهر الفلاسفة المسلمين، وهم: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد.

أهداف الدراسة.

تهدف الدراسة إلى:

1- بيان منهج الفلاسفة المسلمين في إثبات وحدانية الله تعالى وتنزيهه عن الشريك.
2- بيان موقف الفلاسفة المسلمين من مسألة تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم والرؤية.
3- بيان مسلك الفلاسفة المسلمين في صفات الله تعالى، ومدى موافقتهم لعقيدة التنزيه فيها.

مشكلة الدراسة.

تمثلت مشكلة الدراسة في السؤال الآتي:

- ما موقف الفلاسفة المسلمين من مسألة تنزيه الله جل جلاله في ذاته، وأسمائه وصفاته؟ وما مدى موافقة ذلك لصحيح الاعتقاد؟

تساؤلات الدراسة.

تمثلت أسئلة الدراسة بالآتي:

1- ما مسلك الفلاسفة المسلمين في إثبات توحيد الله جل جلاله؟
2- ما موقف الفلاسفة المسلمين من صفات الله تعالى وأسمائه؟
3- ما موقف الفلاسفة المسلمين من الجسمية والتشبيه؟

منهج الدراسة.

اتّبع الباحث بعد جمعه للمادة العلمية:

1- **المنهج التحليلي:** وذلك بتحليل النصوص الفلسفية تحليلاً علمياً سليماً.
2- **المنهج النقدي:** وذلك ببيان أوجه السلب والإيجاب في خطاب الفلاسفة.

الدراسات السابقة.

لم أجد بعد البحث والتدقيق دراسة علمية حول مسألة تنزيه الله جل جلاله عند الفلاسفة المسلمين، تجمع مقولاتهم في التوحيد، والصفات والأسماء، والرؤية والتجسيم، بالرغم من وجود بعض الكتابات الوصفية التي لم تجمع ما كتبه الفلاسفة المسلمون. وقد وجدت دراسة سابقة بعنوان (حقيقة التوحيد بين الذات والصفات عند المعتزلة والفلاسفة وموقف الغزالي منهم)، د. عزة الجندي، حولية الدراسات الإسلامية للبنات، الإسكندرية، المجلد الأول، العدد33، ص 455– 562. وجاءت بثلاثة مباحث، الأول عن رأي المعتزلة في العلاقة بين الذات والصفات، والثاني عن رأي الفلاسفة، والثالث، عن موقف الغزالي. وهذا لا علاقة له في بحثي؛ لأن حديثي عن العلاقة عند الفلاسفة كان عرضاً، وباقي المباحث لا صلة لها ببحثي.

محتوى الدراسة.

تمهيد: – مفهوم الفلسفة – التعريف بأشهر الفلاسفة المسلمين – مفهوم التنزيه.

المبحث الأول: تنزيه الله تعالى عن الشريك والضد في مسألة الوحدانية عند الفلاسفة المسلمين.

المبحث الثاني: تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه عند الفلاسفة المسلمين.

المبحث الثالث: تنزيه الله تعالى في أسمائه وصفاته عند الفلاسفة المسلمين.

المطلب الأول: تنزيه الله تعالى في أسمائه عند الفلاسفة المسلمين.

المطلب الثاني: تنزيه الله تعالى في صفاته عند الفلاسفة المسلمين.

النتائج والتوصيات.

التمهيد.

أولاً: مفهوم الفلسفة الإسلامية:

الفلسفة لغة: هي الحكمة، وهي لفظ أعجمي[1]. أما من الاصطلاح فقد تعددت تعريفات الفلسفة حتى عند الفيلسوف الواحد؛ وذلك نظراً للاعتبار الذي نظر منه للفلسفة، فأحياناً نجدها جاءت بحثاً في الجانب العقدي، وأحياناً الجانب السلوكي، وأحياناً في الجانب المعرفي، فيُعرفها الكندي بأنها:

1- الفلسفة الأولى، وأعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق؛ لأن علم العلة أشرف من علم المعلول[2].

2- من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة؛ لأن (فيلسوف): مركب من (فلا) وهي مُحِب، ومن (سوفا) وهي الحكمة.

3- وحدوها من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي، والثاني إماتة الشهوات؛ لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة.

4- ما يُحدّ به عين الفلسفة، فهو: أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، بقدر طاقة الإنسان[3].

أما ابن سينا، فيقول: (فالحكمة: صناعةُ نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه... وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية)[4].

ويقول ابن رشد: (فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ... فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها)[5].

وأشار جميل صليبا إلى أن الفلسفة لفظ يطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح، وتنقسم إلى نظري وعملي[6]. يتبيّن أن الفلسفة في تصورهم هي أرفع المعارف، فهي بحث عقلي عميق، غايته معرفة الحقيقة النظرية والعملية في مختلف المعارف، بقدر الطاقة الإنسانية، وتستند إلى البرهان في ذلك، وجعلوا أول هذه المعارف، المعارف المتعلقة بالله ﷻ.

ثانياً: أشهر فلاسفة الإسلام:

ومن أشهر الفلاسفة المسلمين الذين اعتمد عليهم الباحث:

أولاً: الكندي: يعقوب بن إسحاق الكندي، الملقب بفيلسوف العرب والإسلام، ولد عام 185هـ، وارتحل في طلب العلم، وبرع في الطب والرياضيات والفلك والطبيعيات والحكمة، وترك عدة كتب وكذلك عشرات الرسائل، ومنها ما جمعه أبو ريدة في كتابه رسائل الكندي الفلسفية. وقد اختلف في وفاته فقيل 252هـ، وقيل 260هـ[7].

ثانياً: الفارابي: أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان، ولد بمدينة فاراب سنة 260هـ، وسافر في طلب العلم، وبرع في الطب، والمنطق، والفلسفة، وله العديد من التصانيف، توفي في دمشق سنة 339هـ[8].

ثالثاً: ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله، ولد في إحدى قرى بخارى، سنة 370هـ، ولم يبلغ العشر سنين من عمره حتى كان يتقن القرآن الكريم، والعربية، ثم درس المنطق، والطب، والطبيعيات، والإلهيات، إلى أن لُقب بالفيلسوف الرئيس، توفي سنة 428هـ، بهمذان[9].

رابعاً: ابن رشد: محمد بن أحمد القرطبي، المعروف بابن رشد الحفيد، ولد بقرطبة سنة 520هـ، تلقى علوما متعددة، فبرع بالطب والفقه، والحكمة، والرياضيات، وشرح كتب أرسطو، وترك العديد من المؤلفات، وتوفي بمراكش سنة 595هـ[10].

ثالثاً: مفهوم التنزيه:

أ) لغة: والتَّنَزُّهُ: التَّبَاعُدُ. وَهُوَ يتنَزَّهُ عَنِ الشَّيْءِ إِذَا تباعد عَنْهُ.

والتَّنزِيهُ: تَسْبِيحُ اللَّهِ ﷻ وإبعادُهُ عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ. قال الأَزهري: تَنْزِيهُ اللَّهِ: تبعيدُه وتقديسُه عَنِ الأَنداد والأَشباه، وعَمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ مِنَ النَّقَائِصِ[11].

ب) اصطلاحاً: اتفقت التعريفات عند أهل المصطلح على مفهوم التنزيه، وأشاروا إلى اشتراكها مع ألفاظ أخرى، مثل التسبيح، والتقديس، فجاء في تعريفها:

التنزيه: عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر[12].

التقديس: تنزيه الحق عن كل ما لا يليق بجنابه، وعن النقائص الكونية مطلقًا، وهو أخص من التسبيح كيفيةً وكميةً، أي: أشد تنزيهًا منه وأكثر، لذلك يؤخر عنه في قولهم: سبوح قدوس[13].

يقول التهانوي: (التّسبيح: تنزيه الحقّ عن نقائص الإمكان وأمارات الحدوث، وعن عيوب الذات والصفات)[14].

المبحث الأول:

تنزيه الله تعالى عن الشريك والضد في مسألة الوحدانية عند الفلاسفة المسلمين.

إن غاية الفلسفة كما أشار الكندي هي إدراك للربوبية، فيقول: (لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة...فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل)[15]. لقد حاول التأكيد على معنى الوحدة في رسائله، واستحقاق الله جل جلاله لصفة الوحدانية. وانطلق في ذلك من إفراد الله جل جلاله بالأزلية والقدم، والقول بحدوث كل ما سواه[16]. وكان يُشير إلى وحدانية الله تعالى عند افتتاحيه رسائله وختمها، ومن ذلك قوله: (فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا في تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له والكافرين به)[17]. وانطلق الكندي في بحثه في الإلهيات من صفة الوحدانية، مفارقاً في ذلك فلسفة اليونان، فكان أقرب لروح الشريعة ومسالك المتكلمين، وعلى وجه الخصوص مسلك المعتزلة في إثبات الوحدانية، فصرّح بنفي كل

ما قد يؤثر على صفة الوحدانية، فصرّح بنفي الجنس والنوع والعرض والتكثر والمادة. يقول د. محمد الجليند: (كما أن فهمه -يقصد الكندي- للآيات القرآنية الخاصة بالتوحيد تضعه في صفوف المعتزلة ... كما شارك المعتزلة في حملتهم ضد الثنوية والمجوسية والنصارى والملحدين دفاعاً عن العقيدة الإسلامية)[18].

حاول الكندي الاستدلال على وحدانيّة الله تعالى بمنهج عقلي منطقي، مشيراً إلى أنه لو كان هناك آلهة لوجب أن تشترك في صفة الخلق، ويكون لكل واحد منها صفة تميزه عن غيره، فهذا مؤداه القول بالتركيب. يقول في رسالته (رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم): (فالجرم إذاً محدثٌ اضطراراً ... والمحدِث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً؛ فإن كان كثيراً فهم مركبون؛ لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم، أي لأنهم أجمعين فاعلون، والشيء الذي يعمُّه شيءٌ واحد إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه عن بعض بحالٍ ما؛ فإن كانوا كثيراً، ففيهم فصولٌ كثيرة؛ فهم مركَّبون مما عمّهم ومن خواصهم، لا أعني بالكل واحداً دون الآخر: والمركبون لهم مركب؛ لأن مركِبا ومركَّبا من باب المضاف؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعلٌ؛ فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول، وإن كان كثيراً، وفاعل الكثير كثيرٌ دائماً...فليس للفاعل فاعلٌ؛ فإذن ليس كثيراً، بل واحدٌ غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً)[19].

وبعد أن بيّن الكندي وحدانية العلة والمبدع الحق، ذهب ليبيّن معنى هذه الوحدة هل هو بالمعنى الطبيعي، أو الرياضي، أو غير ذلك؟ ثم بدأ بنفي كل ما لا يليق بالألوهية من تلك معاني، فيقول: (فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى...وهذه العلة لا تخلو من أن تكون واحدة أو كثيرة: ... فليس العلة الأولى كثيرة، ولا كثيرةً وواحدةً؛ فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط، لا كثرة معها بجهة من الجهات ... فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلومات، وما الوحدة الحق، وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة)[20]. ومن المعاني التي نفاها:

1- نفي الجنس والنوع[21]: يقول الكندي: (فليس إذن الواحدُ بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسة، وإن كان له جنس قَبل أن يضاف إلى مجانسه، فإذن لا جنس للواحد الحق بتةً ... وأن الأزلي لا جنس له، فإذن الواحد الحق أزلي ... فإذن الواحد الحق ليس هو واحداً من هذه)[22].

2- نفي الوحدة المنقسمة، ونفي الوحدة وبالأسماء المتشابهة المترادفة، يقول الكندي: (فالواحد الحق لا أسماء مترادفة. وأيضاً إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم، كالسبع المسمى كلبا والكوكب المسمى كلبا...وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء؛ لأن الكوكب ليس علة السبع ولا السبع علة الكوكب ... وهذا النوع من الواحد متكثر أيضاً، إذ هو مقول على كثير؛ فليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم)[23].

3- نفي معنى الواحد بالقوة، يقول الكندي: (وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة، أعني الواحد بالعنصر، الأشياء التي تقال على شيء، فيلحقها شيء آخر...فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بتةً)[24].

فيخلُص إلى أن مقابل الوحدة الكثرة، والواحد الحق واحد مرسل، ولا يقبل التكثير ولا هو المركب، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحدا بالحقيقة، والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات. فإذ قد تبيّن ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات، ليظهر الواحد الحق المبدع، القوي، جل وتعالى عن صفات الملحدين[25].

ويقول الكندي: (وإنه هو الحي الواحد الذي لا يتكثر بتةً)[26]. يتضح مما سبق مدى حرص الكندي ودقته المتناهية في تحقيق معنى الوحدانية، بنفي كل ما لا يليق بها من معاني الكثرة.

أما إذا انتقلنا إلى الفارابي فنجده قد صرّح بصفة الوحدانية مثبتاً لها راداً على المخالف فيها؛ لأنها أصل الدين وركنه، وقد سلك في سبيل ذلك مسالك متعددة، منها ما هو من مناهج علماء التوحيد كدليل الخلق، ومنها ما هو من مسالك الفلسفة، يقول الفارابي: (لفظ "الأحد" أبلغ من لفظ " الواحد"؛ لأنّ "الأحد" لا يدخل في العدد، وهو من "الوحيد" الذي لا مِثلَ له في رأي العين وبِكرَة القلب)[27]. وجاء في الأدعية المأثورة عنه، قوله: (أنت الله الذي لا إله إلا أنت، علة الأشـــياء، ونور الأرض والسماء)[28]. وأيضاً قوله: (سبحانك اللهمّ وتعاليت، إنك الله الأحد الصمد)[29]. وقد أفرد فصولاً في تقرير الوحدانية.

<u>أولاً: القول في نفي الشريك عنه تعالى:</u>

يقول: (ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشـيء آخر سـواه...فلا يكون اثنان، بل يكون هناك ذات واحدة فقط؛ لأنه إن كانت بينهما مباينه كان الذي تباينا به غير الذي اشـتركا فيه، فيكون الشـيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءً مما به قوام وجودهما، والذي اشـتركا فيه هو الجزء الآخر، فيكون كل واحد منهما منقسـما بالقول، ويكون كل واحد من جزأيه سببا لقوام ذاته، فلا يكون أولا، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده)[30].

<u>ثانياً: القول في نفي الضد:</u>

يقول: (وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون له ضدٌ، وذلك يتبيّن إذا عُرف معنى الضد مباين للشيء...فإذن لم يمكن أن يكون موجود ما في مرتبة وجوده؛ لأن الضـــدين هما في رتبة واحدة من الوجود. فإذن الأول منفرد بوجوده، لا يشـــاركه شـيء آخر أصـلاً موجود في نوع وجوده... فهو أيضـاً واحد من هذه الجهة)[31]. يلاحظ مما سبق خطابه التنزيهي في تقرير الوحدانية والاعتقاد بها.

أما ابن سينا فقد شغلت مسألة توحيد الله تعالى حيزاً واسعاً عنده، سالكاً في تقريرها مسالك متعددة، يقول: (والواجب لذاته وحداني، لو انقسم إلى الأجزاء لكان يجب بالجزءِ، وهو غيره...ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود لشخصين)[32].

ونجده في كتابه النجاة قد أكد على ذلك تحت عنوان (في أنه واحد من وجوه شـــتى): وأحد وجوه الواحد: أن يكون تامّاً، فهو واحد من جهة تمامية وجوده، وواحد من جهة أنه لا ينقســـم، وهو أيضـــاً هو واحد من جهة أن مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود، ليس إلاّ له[33]. ويقول تحت عنوان (في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد): (فواجب إذا أن يوجد نبيٌ... فيكون الأصل فيما يسنّه، تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه عالم بالسر والعلانية ... ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حقّ لا شبيه له)[34].

وعند تفسيره لسورة الصمد، يقول: (فإن واجب الوجود الذي لا إله إلا هو، أي كل ما عداه، فلا هوية له من حيث هو هو بل هويته من غيره)[35]. ويقول: ("أحد" مبالغة في الوحدة، والمبالغة التامة في الوحدة لا تتحقق إلا إذا كانت الواحدية بحيث، لا يمكن أن يكون أشد وأكمل منها)[36].

فقوله تعالى (أحد) دال على أنه واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصـــلاً، ولا كثرة معنوية عن كثرة المقومات كالأجناس والفصـول، أو كثرة الأجزاء الفعلية كالمادة والصـورة[37]. وأفرد في النجاة عنواناً (في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضـــد)[38]. ثم أفرد عنواناً: (في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره، وإن لم يكن من جنسه ونوعه)[39]. أما فيما يخص استدلاله على الوحدانية، فنجده قد اسـتدل بمسـالك غلب عليها المصـطلح والمنهج الفلسـفي. إلا أنه بعد التحقيق فيها تبيّن ضـعف الاستدلال، الأمر الذي دفع بعض علماء الكلام كالشهرستاني، والغزالي، والرازي تعقب كلامه بالنقد. يقول ابن سينا تحت عنوان: (في توحيد واجب الوجود): (ولا يجوز أن يكون معنى واجب الوجود مقولاً على كثيرين، فإنها إما أن تصـير أغياراً بالفصول، أو بغير الفصول. فإن صارت أغياراً بالفصول أو لا تكون، فإن صارت واجبة الوجود بالفصول. فالفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسـي. وقد بينّا اسـتحالة هذا، وإن لم تكن داخلة في تلك الماهية، فيكون وجوب الوجود، وجوب وجود بنفسه، من غير هذه الفصول)[40].

وقد تتبع الإمام الرازي كلام ابن سينا مشيراً إلى ضعف الاستدلال، فيقول: (ولقائل أن يقول: هذا الكلام ضعيف؛ لأن شـرط كون المعنى المشـترك فيه جنسـاً لما تحته، أو نوعاً لما تحته: أن يكون أمراً ثابتاً، ولا يكون عبارة عن مجرد السبب. فلم قلتم: إن وجوب الوجود معنى ثبوتي؟ ولم لا يجوز أن يكون معنى سلبياً؟)[41] ثم يوجه نقده لابن سينا: (وهذا التقسيم صحيح، إلا أن في آخر الكلام يظهر أن مراده من قول القائل: إنه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالفصل هو أن يكون واجب مقولاً، على تلك الأشياء الواجبة، قولاً بالنوع على ما تحته من الأشخاص. وعلى هذا التقدير، فالتقسيم غير صحيح، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فرداً في ماهيته، ويكون امتيازه عن الآخر بتمام الماهية، ويكون اشتراكها في الوجوب اشتراكا في مفهوم سلبي ... فاعلم أني أظنُ هذا الكلام ليس من كلام "الشيخ"؛ وذلك لأنه بيّن في أكثر كتبه: أنه لا يلزم من كون الفصل مقوماً لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلا في ماهية ذلك الجنس، بل يكون مقوما لها بمعنى أنه يكون سـببا لوجودها...وأما قوله: وإن لم تكن داخلة في تلك الماهية، فيكون وجوب الوجود، وجوب الوجود لنفسه، من غير هذه الفصول. فهو أيضاً ضعيف؛ لأنه لا يلزم من كون الفصل خارجاً عن ماهية الجنس، أن يكون مقوماً للخاصـة المخصـوصـة ... إنه يشـبه أن لا يكون هذا الكلام كلام "الشـيخ" فإنه شـديد الخبط وعظيم الاضـطراب..)[42]. وقد أشـار الإمام الرازي إلى مسـألة في غاية الأهمية وهي أن مثل هذه الأخطاء قد لا تكون من كلام ابن سينا؛ لأنه ابن سينا بيّن في مؤلفاته الأخرى خلاف ما ذُكر هنا، فلعها من كتابات التلاميذ على النسخ، وهذا كلام وجيه ومحتمل من الإمام.

ومما تجب الإشـارة إليه أن علماء الكلام متفقين مع رأي الفلاسـفة في حكم المسـألة وهو وحدانية الله وتنزيهه عن الشـريك، ولكن الخلاف كان في طرق الاسـتدلال، وقد تتبع الإمام الشـهرسـتاني[43] مقولات ابن سـينا في توحيد واجب الوجود، وعقد فصلاً بعنوان (الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه)، فقرر الشهرستاني أولاً: (والخلل في أقسامه، لا في حكم المسألة، فإن للتوحيد حكم متفق عليه). ثم أورد عدة تناقضات في أقوالهم منها:

أولاً: إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين، وقوله: ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فالنوع لا يقال إلا على كثيرين، فكيف أطلق لفظ النوع على واجب الوجود، وواجب الوجود لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشاركه في الاسم غيره؟!

ثانياً: قوله: واجب الوجود واحد من جهة كذا، وواحد من جهة كذا، وعدّد سبعة أوجه. أقول: إنما يكون واحدا من كل وجه، إذا لم يكن له وجوه ألبتة. والواحد المطلق، ما لا كثرة فيه. وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات تنافى الوحدة المطلقة الخاصة. ثم نقول: قولك: إن وجوب الوجود لا يقال على كثيرين، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، مناقض لقولك بأن الوجود يقال على كثيرين: ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، ومنع ذلك وجوب الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته. فهلا قلت في الواجب إنه يقال على كثيرين، ومع ذلك وجود الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته؟! على أنك صرحت بالقول على كثيرين[44].

أما ابن رشد فنجده قد اتجه إلى الأدلة النصية، مستدلاً بها على وحدانية الله جل جلاله، يقول د. محمود قاسم: (اعتمد أبو الوليد على الأدلة الشرعية، وبيَّن أنها تتجه إلى الحس والعقل معاً، أي الجمهور والعلماء ... زد على ذلك أن دليل الوحدانية، الذي تحتوي عليه هذه الآيات، هو دليل الخاصة والعامة معاً)[45]. يقول ابن رشد: (فإن قيل: فما طريق وحدانيته الشرعية أيضاً، وهي معرفة أن لا إله إلا هو، فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب التي تضمنت هذه الكلمة، والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم، فما يطلب بثبوت النفي؟ قلنا: أما نفي الألوهية عن سواه فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز، وذلك في ثلاث آيات: إحداها قوله تعالى: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾**[22: الأنبياء]، والثانية قوله تعالى: **﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾**[91: المؤمنون]، والثالثة قوله تعالى: **﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾**[42: الإسراء]. فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع؛ وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد. فيجب ضرورة إن فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة؛ إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا، وذلك منتف في صفة الآلهة...هذا معنى قوله سبحانه: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾**. وأما قوله: **﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾** فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ... وأما قوله تعالى: **﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾** فهي كالآية الأولى ... فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية)[46].

ونختم أخيراً بموقف الإمام الغزالي من مسألة توحيد الله جل جلاله عند بعض الفلاسفة المسلمين، فقد تتبع الإمام الغزالي[47] أدلة الفلاسفة تلك، وحاول بيان ضعف مسالكهم في ذلك، وقد ذكر الإمام الغزالي بعض ما ذكره الإمام الشهرستاني من قبل، وذلك قوله: (في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منها لا علة له ... قلنا: قولكم: نوع وجوب الوجود، الواجب الوجود لذاته أو لعلة، تقسيم خطأ في وضعه، فإنا قد بينا

أن اللفظ وجوب الوجود فيه إجمال، إلا أن يراد به نفي العلة، فنستعمل هذه العبارة، فتقول: لمَ يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدهما علة للآخر؟! فقولكم: إن الذي لا علة له، لا علة له لذاته أو لسبب، تقسيم خطأ؛ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة، فأي معنى لقول القائل: إن ما لا علة له، لا علة له إما لذاته أو لعلة ... بل نقول: إن معنى قولكم: إنه واجب الوجود، أنه لا علة لوجوده، ولا علة لكونه بلا علة، وليس كونه بلا علة معللا أيضا بذاته، بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلا كيف؟! وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات، فضلاً عما يرجع إلى السلب)[48].

ويتابع الغزالي نقاشه، فيقول: (فإنهم يقولون في البارئ تعالى: إنه مبدأ...وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم ... وخالق، ومريد، وقادر...وزعموا: أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، لا كثرة فيه، وهذا من العجائب. فينبغي أن نحقق مذهبهم للتفهم أولا، ثم نشتغل بالاعتراض، فإن الاعتراض على المذهب، قبل تمام التفهيم، رميٌ عماية)[49].

فيرى الباحث أن عقيدة الفلاسفة المسلمين، هو الاعتقاد الجازم بوحدانيته جل جلاله، وهو حكم متفق عليه معهم، وأنّ استدراك العلماء عليهم هنا متعلق بمسلك الفلاسفة في الاستدلال.

المبحث الثاني:

تنزيه الله تعالى عن الجسمية عند الفلاسفة المسلمين، ومذهبهم في الرؤية.

المطلب الأول: تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه عند الفلاسفة المسلمين.

إن مسألة تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه من أصول الاعتقاد، فالمسألة لا تحتمل الخلاف. وقد قدمت الفلاسفة المسلمون خطاباً واسعاً في ذلك.

يقول الكندي: (فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى، غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها)[50]. ثم نفى لوازم الجسمية كالكمية والصورة، فيقول: (فإذن هو الذي لا هيولي له ينقسم بها، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع؛ فإن الذي هو كذلك يتكثر بما أُلِّفَ منه؛ ولا هو كمية بتةً، ولا له كمية؛ لأن الذي هو كذلك أيضاً ينقسم)[51]. إذاً فالواحد الحق لا هو المركب، ولا ذو هيولي، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية[52].

أما الفارابي فنجده يضع قاعدة في ذلك قبل البدء في الحديث، وهي قوله: (الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل إليها، وتتعالى عما يصفه الجاهلون)[53]. ثم يصرح بنفي الجسمية، بقوله: (القرب مكاني ومعنوي، والحق غير مكاني، فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني، والمعنوي إما اتصال من قبل الوجود، وإما اتصال من قبل الماهية، والحق الأول لا يناسب شيئاً في الماهية، فليس لشيء إليه نسبة أبعد أو أقرب في الماهية...وقد تنزه الحق الأول عن مخالطة الموضوع وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به لبس في ذاته)[54].

ويقول: (وجوده أتم الوجود، ومنزه عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية، ولا ماهية له مثل الجسم إذا قلت

إنه موجود فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء سوى أنه واجب الوجود...وإذاً ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين، وليس بجسم)[55]. وأيضاً من نصوصه الصريحة قوله: (فإنه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً، بل وجوده خلو من كلِّ مادة ومن كل موضوع، ولا أيضاً له صورة؛ لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة)[56]. ويستدل على نفي الجسمية، بقوله: ("في نفي الحدِّ عنه سبحانه"...فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد. فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم، ولا يكون جسماً أصلاً)[57]. وبذلك تتبيّن عقيدته في نفي الجسمية.

وقد ذهب ابن سينا هذا المذهب، فيقول: (فواجب إذاً أن يوجد نبي ... ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له ... ويلقي إليهم منه هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شبه[58] ولا شريك)[59]. وقد صرّح في الرسالة العرشية بانتفاء جميع العوارض الجسمانية من المكان والزمان، والجهة، فكل ما يجوز على الأجسام يستحيل عليه[60]. ويقول: (فقوله تعالى "أحدٌ" دال على أنه واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً لا كثرة معنوية ... أو كثرة الأجزاء الفعلية كالمادة والصورة في الجسم ... وذلك كونه منزهاً عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء)[61]. ويقول: (لا يجوز أن يكون لذاته ... لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد)[62]. فيظهر من مقولاته السابقة، اعتقاده بنفي الجسمية ولوازمها عن الله تعالى.

أما ابن رشد فحديثه في المسألة وإن كان أقرب لمسلك المتكلمين في بعض الجوانب، إلا أننا نجد له اضطرابا وتناقضا في فروع المسألة. فعقد فصلاً بعنوان (في معرفة التنزيه)، أشار فيه إلى الطرق التي سلكها الشرع بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص[63]. ثم عاد فقال ببعض لوازم الجسمية. فقد انطلق أولاً من قاعدة التأويل، فيقول: (ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلّها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المأوّلِ منها من غير المأوّل)[64]. ويمكن بيان موقفه بالآتي:

1- أشار إلى أن النصوص ليست بمستوى واحد، فهناك ما يجب تأويله، وأخذه على ظاهره كفر، وهناك ما فيه غموض، فيعذر المخطئ فيه، فيقول: (وها هنا أيضاً ظاهرٌ يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر، في حقهم، أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء، وحديث النزول، ولذلك قال –عليه الصلاة والسلام– في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء: (اعتقها فإنها مؤمنة)[65]. إذ كانت ليست من أهل البرهان ... ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه، إنها من المتشابهات، وإن الوقف في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾. وأهل البرهان، مع أنهم مجمعون، في هذا الصنف، أنه من المؤول، فقد يختلف في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان. وها هنا صنف ثالث من الشرع متردّدٌ بين هذين الصنفين)[66].

2- أكّد على المفارقة بين المخلوق والخالق، فيقول: (إن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق: إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق ... وهذا هو معنى قوله ﷺ: "إن الله خلق آدم على صورته"[67]. وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك ... فنقول: أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهراً من أمره أنه من

صـفات النقائص، ومنها الموت ... ومنها النوم وما دونه مما يقتضـي الغفلة والسـهو ... ومنها النسـيان والخطأ ... والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري...فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه)[68].

3- خصّص الحديث بعد ذلك عن الجسمية، ونفيها عن الله تعالى، فيقول: ("القول في صفة الجسمية" فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية: هل هي من صفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها، فنقول: إنه من البيّن من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها؛ وذلك أن الشـرع قد صـرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسـمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق ... إلا أنها في الخالق أتم وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسـم لا يشـبه سـائر الأجسـام. وعلى هذا الحنابلة، وكثير من تبعهم. والواجب عندي في هذه القصـة أن يجري فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[11: الشورى]، وينهى عن هذا السؤال؛ وذلك لثلاثة معان:

أحدها: أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريباً من المعروف بنفسه ... وأما السبب الثاني: فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسـوس ... فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسـم ارتفع عنهم التخيل، فصـار عندهم من قبيل المعدوم)[69]. لا أدري إن كان دليل نفي الجسمية عند المتكلمين ليس برهاني، فأين الدليل عنده؟ ونفي الجسمية من أصول الاعتقاد، إلا أنه يرى أن التأويل مشكلة، وهذا غلط شنيع. فما السبيل عنده إذاً؟ فهي عنده لا تُنفى ولا تُثبت، فماذا بقي؟ وتعذره بالجمهور، وعُسر ذلك عليهم، ليس بصحيح؛ لأن المطلوب من العامي نفي الجسمية لا أكثر، فلا يُطلب منهم الدليل. ويقول: (فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان ... قلنا الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم: إنه نور ... وبهذا الوصف وصفه النبي ﷺ: "نور أنى أراه"[70])[71].

ذهب ابن رشد إلى اتجاه يناقض ما قرره سابقاً من نفي الجسمية، حيث نجده يُقرر إثبات الجهة، يقول د. محمود قاسم: (مما يخيب له الظن، ويفجع فيه الأمل، أن ابن رشـد ارتضـى في مشكلة الجهة رأياً مخالفاً لاتجاهه العقلي العام ... وتلك في الحق نقطة ضـعف بالغة في مذهبه، فهو ينكر الجسـمية وينكر الرؤية البصـرية، ومع ذلك فهو يثبت الجهة)[72]. ويخلُص محمود قاسم إلى القول: (وهذا هو السبب في أننا لا نغتفر له هذه السخرية؛ لأنه ما كان لرجل في مرتبته أن يؤول في جميع المسـائل الأخرى، ثم يأتي في مشـكلة الجهة ولا يؤول، محتجاً بأنه يخشـى على عقائد العامة؟)[73]. أما تصـريح ابن رشـد: ("القول في الجهة"، وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة، من أول الأمر، يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ... وظواهر الشـرع كلها تقتضـي إثباتها للجهة، مثل قول تعالى: ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّـمَاءِ أَنْ يَخْسِـفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ**﴾[16: الملك]، وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً؛ لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي ... والشـبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية)[74].

ويُرد عليه بأنه لو كان الله تعالى في جهة –تعالى الله عن ذلك– فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات، ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقاذورات. وإما أن يكون في البعض دون البعض، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح[75].

المطلب الثاني: رؤية الله في الآخرة عند الفلاسفة المسلمين.

وكما هو معلوم أن مسألة رؤية الله جل جلاله في الآخرة دارت في مجالس المتكلمين بين النفي والإثبات. وكذلك نجد الأمر هنا في مجالس الفلاسفة المسلمين، وما عليه كلمة أهل السنة هو إثبات الرؤية في الآخرة خلافاً للمعتزلة. يقول الإمام التفتازاني: "ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى يجوز أن يُرى، وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان"[76].

ذهب الفارابي إلى إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، وأنها من الأمور الممكنة، ولا تُناقض مسألة التنزيه، فيقول: (وكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد ظاهر، فإدراك المشاهَد هو المشاهدة، والمشاهدة إما بمباشرة وملاقاة، وإما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية، والحق الأول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال، فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته، فإذا تجلى لغيره مغنياً عن الاستدلال كان بلا مباشرة ولا مماسة، وكان مرئياً لذلك الغير إذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك، وإذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوة هذه الإدراكات في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف، ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به)[77].

في حين إذا انتقلنا إلى ابن رشد فنجده مع أنه أثبت الجهة، إلا أنه نفى الرؤية معتبرها مزيد علم، بل ولم يكتف بذلك بل هاجم من أثبت الرؤية من المتكلمين، فيقول: (وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وجواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر عليهم)[78].

المبحث الثالث:

تنزيه الله تعالى في أسمائه وصفاته عند الفلاسفة المسلمين.

المطلب الأول: تنزيه الله تعالى في أسمائه عند الفلاسفة المسلمين.

لم يغفل الفلاسفة المسلمين عن مسألة أسماء الله الحسنى؛ لأنها من مسائل الإلهيات، وقد أدرجها الفارابي ضمن الأمور التي يجب معرفتها، فيقول: (الفصل الأول الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلهاً في الملة الفاضلة: ... وأي أسماء ينبغي أن يسمى بها، وبأيّها يُدعى)[79]. فأفرد عنواناً: (القول في الأسماء التي ينبغي أن يُسمى بها الأول تعالى مجده)، وحاول الباحث ترتيب أقسام الأسماء الحسنى عند الفارابي على النحو الآتي:

1- والأسماء التي ينبغي أن يسمى بها هي الأسماء التي تدلّ من الموجودات التي لدينا على الكمال وفضيلة الوجود، ولكن على الكمال الذي يخصه هو في جوهره.

2- متى اتّفق في اسم من تلك الأسماء إن كان يدلّ من بعض ما لدينا على فضيلة وكمال خارج عن جوهر، فينبغي أن يُجعل ما يدلّ عليه ذلك الاســم من الأول كمالاً وفضــيلة في جوهره، مثل الجميل الذي يُدلّ به في كثير من الموجودات على كمال في لون أو شكل لا في جوهر الشيء. بل ينبغي أن يجعل ذلك الاسم دالاً على جوهره.

3- الأسماء التي يشارك فيها غيره، يتبيّن فيه أن ذلك الاسم يدل أولاً على كماله هو، ثم ثانياً على غيره بحسب مرتبته من الأول في الوجود، مثل اسم الموجود، واسم الواحد.

4- كثير من الأسماء المشتركة التي تدلّ على جوهر الأول، وعلى وجوده، فإنها إذا دلتّ على غيره فإنما تدل على ما يتخيل فيه من الشبه في الوجود الأول، إما شبه كثير وإما شبه يسير. فتكون هذه الأسماء تقال على الأول بأقدم الأنحاء وأحقها، وتقال على غيره بأنحاء متأخرة[80].

5- ما كان من أنواع الكمالات يقترن به نقص وخســة ما في الوجود، ثم إفراده عما يقترن به يزيل جوهره على التمام، فإنه لا ينبغي أن يُسمى باسم النوع من الكمال، وهو من أن يُسمى بالأسماء التي تدل على خسة الوجود أبعد[81].

فالفارابي يُثبت الأسماء الحسنى لله تعالى في إطارها العام، منطلقاً من قاعدة الكمال والأولى. ومما يُستدرك عليه، هو أن الأسماء الحسنى توقيفية، أي: يتوقف إطلاقها على الله تعالى على ورود النص الصحيح[82].

أما ابن سـينا فقد أولى الحديث عن أسـماء الله الحسـنى أهمية كبيرة، مشـيراً إلى أهميتها وقانونها. ولقد حاول صـياغة قانوناً يقرر معتقده فيها، فأفرد عنواناً في عيون الحكمة، (المسـألة الثانية عشـر: القانون الكلي في أسـمائه سـبحانه). قال: «وأن نجعل له بحسب كل إضـافة اسم محصـل، وبحسب كل سلب اسم محصـل). ويقول: (المسألة الثالثة عشر تفصـيل القول في كل واحد من أسمائه، اعلم: أنه ذكر من صفاته سبحانه في هذا الموضوع خمسة أنواع: فالأول: كونه تعالى قادراً. قال الشيخ –ابن سينا–: (إذا قيل له: قادر فهو أن تلك الذات مأخوذة بإضافة صحة وجود الكل عنه، الصحة التي بالإمكان العام، لا بـالإمكان الخـاص. وكل مـا يكون عنـه، يكون بلزومـه عنـه؛ لأن واجب الوجود بـذاتـه، واجـب الوجود من جميع جهاته)، ويستدرك الإمام الرازي عليه هنا بقوله: واذا عرفت هذا فجمهور أرباب الملل، والأديان اتفقوا على أنه سبحانه فاعل مختار، والفلاســفة اتفقوا على أنه ســبحانه موجب بالذات)[83]. ويقول ابن ســينا: (واذا قيل له: واحد، نعني به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهذه القسمة تقع عليه من حيث اعتبار السلب). ثم قال ابن سينا: (واذا قيل له: حق عُني به: أن وجوده لا يزول، وان وجوده هو على ما يعتقد فيه). فأشـــار الرازي إلى أن الحق هو الموجود، والباطل هو المعدوم. وكما كان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود، لا جرم كان أحق الموجودات بكونه حقا هو هو. وكما أنه في ذاته أحق الأشياء بهذا الاسم، فكذلك اعتقاد وجوده والأخبار عن وجوده، أحق الاعتقادات. ثم قال ابن سينا: (واذا قيل له حي، عني: أنه موجود لا يفسـد، وهو مع ذلك دال على الإضـافة لأن معناه العالم الفاعل)[84]. وسـبقت الإشـارة إلى أن أسـماء الله تعالى توقيفية[85].

المطلب الثاني: تنزيه الله تعالى في صفاته عند الفلاسفة المسلمين.

حاول الفلاسفة المسلمين تقديم تصوراً تنزيهياً لصفات الله تعالى؛ فتحدثوا عن طبيعة علاقة الذات بالصفات. وجاء حديثهم قريباً من حديث الاعتزال في المسألة، وهل هي عين الذات، أم زائدة مؤكديَّن على تنزيه الله تعالى، وقد سلكوا جميعاً في ذلك مسلكي: الإيجاب، والسلب، كما كان معهوداً عند المعتزلة. وعند النظر فيما جاء عن الكندي، يقول أبو ريدة: (والكندي ينزه ذات الله عن كل شبه المحدثات، ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة)[86]. فمسلك السلب: تمثل عنده بنفي الصفات التي لا تليق به سبحانه، فيقول: (فقد تبيّن أن للأشياء جميعاً علةً أولى، غير متجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها)[87].

وأما مسلك الإيجاب: فتمثل في إثباته لصفات لله تعالى، فذكر الصفات الثبوتية، وصفات الفعل والتدبير، فعند حديثه عن حدوث العالم تحدث عن القدرة والعلم والحكمة والإرادة، يقول أبو ريدة: (كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وهذا العالم؟... نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لا شيء، وهي علاقة إيجاد وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان، بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل، وإرادة حكيمة تمنحه العناية. ويؤخذ من كلام الكندي أن تدبير الله للعالم كتدبير النفس للبدن)[88]. وكذا صفة الإرادة، يقول أبو ريدة: (والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية...ولما كان الإبداع لله وكان فعلاً إرادياً حكيماً فإن التوحيد الإسلامي لا يزال موجوداً في مذهب الكندي)[89]. وأما صفة العلم، فيقول الكندي: (العلوم الإنسانية التي بطلب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة المرتبة عن مرتبة العلم الإلهي بلا طلب ولا تكلف ولا حيلة بشرية ولا زمان، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصها الله، جل وتعالى علواً كبيراً، أنه بلا طلب...بل مع إرادته، جل وتعالى)[90]. يقول أبو ريدة: "وقد رأينا من كلامه في إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان ... وهذا كله من صفات الإله الخالق الحي، الذات الحقيقية، المتحققة بكل كمالاتها)[91]. مما سبق يتبيّن للباحث موقف الكندي من صفات الله تعالى.

أما الفارابي فقد أشار إلى العديد من صفات الله تعالى، منزهاً له عن كل ما يوهم صفة نقص أو لوازمها، فيقول: (الفصل الأول الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلهاً في الملة الفاضلة ... وبأي صفات ينبغي أن يوصف ... وأنه خلو وبريء من أنحاء النقص)[92]. وقد أشار الفارابي أن إدراكنا للحق الأول قد تعجز عنه العقول لضعفها عن إدراكه مع نفي المماثلة في الصفات التي أثبتها لله تعالى، فيقول: (فإذن لا نسبة لملاذنا وسرورنا واغتباطنا بأنفسنا إلى ما للأول من ذلك، وإن كانت نسبة فهي نسبة يسيرة جداً، فإنه كيف تكون نسبة لما هو جزء يسير إلى ما مقداره غير متناه في الزمان، ولما هو أنقص نقصاناً كثيراً إلى ما هو في غاية الكمال)[93].

أما حديثه عن الصفات، فنجده قد جمع بين مسلكي الإيجاب والسلب. فأما حديثه من خلال مسلك السلب، والمتأثر به بأشهر المدارس الكلامية في زمانه وهي المعتزلة، فيقول: (واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له)[94]. وأما مسلك الإثبات والإيجاب، فجاء واضحاً في معظم كتبه، ومن ذلك ما أفرده في كتابه مبادئ الموجودات، القول في أن وحدته عين ذاته، وأنه تعالى عالم وحكيم، وأنه حيٌّ، ومن ذلك:

1- صفة عالم: (فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه...وليس علمه بذاته غير جوهره)[95]. ويقول: (وهو أن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم)[96]. ويقول في فصوص الحكم: (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها)[97]. فيشير إلى أنه لا يجوز أن يقال إن الحق الأول يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما تدرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فتكون هي الأسباب لعالمية الحق، بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته تقدست[98]. فيتضح مما سبق معتقد الفارابي في إثبات الصفات وكمال علمه سبحانه، مقارباً لمذهب المعتزلة في ذلك، وخاصة في علاقة الصفات بالذات، كما سبق في قوله: "وليس علمه بذاته غير جوهره".

2- حكيم: (وكذلك في أنه حكيم: فإن الحكمة هو أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم)[99].

3- وكذلك عظمته وجلاله ومجده: (لما كان كماله بايناً لكل كمال، كانت عظمته وجلاله ومجده بايناً لكل ذي عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده لغايات فيما له من جوهره...ويكون ذا عظمة في ذاته ... عظَّمه غيره أو لم يعظِّمه ... فجماله فائق لجمال كل ذي جمال ... وأما نحن، فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي لنا بأعراضنا، لا بذاتنا)[100].

أما ابن سينا فقد أسهب في الحديث عن الصفات الإلهية، محاولاً التوفيق بين التصور الفلسفي والشرع. وكان منهجه في تناولها على النحو الذي سبق عند الفارابي:

أولاً: منهج السلب، وتمثل ذلك بقوله إن الله تعالى لا جنس له، ولا نوع له، ولا شبيه له.

ثانياً: منهج الإيجاب أو الإثبات، وتمثل بإثباته للصفات الإلهية، كحديثه عن صفة العلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك، يقول: (ووجب أن يعلم أن صفاته ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما. وإذا كانت الصفات على هذه الصفة، فهي، وإن تكثرت لا تخرم الوحدة، ولا تناقض وجوب الوجود. أما السلب، فكالقدم، فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولاً، وإلا نفي السببية ونفي الأول عنه ثانية. وكالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم، بوجه من الوجوه لا قولاً ولا فعلاً، وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه موجود ولا علة له، وهو علة لغيره، فهو جمع بين سلب وإضافة. وأما الإضافة فلكونه خالقاً بارئاً مصوراً، وجميع صفات الأفعال. وأما المركب منهما فكالمريد، والقادر، فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الخلق)[101].

وقد انطلق من إثبات الكمال لله تعالى أولاً، فيقول: (فواجب الوجود كمال بالفعل المحض لا يشوبه نقص، وكل كمال له ومنه ومسبوق لذاته، وكل نقص ولو بالمجاز منتف عنه)[102]. ويقول: (وأنه موصوف بصفات المدح والكمال، لزم القول بكونه عالماً قادراً حياً مريدا متكلماً سميعاً بصيراً، وغير ذلك من الصفات الحسنى)[103]. ثم انطلق من التنزيه، يقول: (لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض)[104]. ثم فصّل الحديث فيها:

1- علم واجب الوجود:

يقول: "علم واجب الوجود: ولأنه يعلم ذاته فيعلم أن عنه كل وجود، فيعلم عن ذاته كل وجود كلي وجزئي بنوع كلي...فأما كيفية إدراك الجزئي كلياً والجزئي جزئيا –فيما أبينه– هو أنك تعلم أنه كيف يكون كل كسوف: في أي مدة يكون؟ وفي مدة كذا كم يكون؟ وأنه بعد أي كسوف يكون؟ ... فالأول يعلم كل شيء كلياً بوجه لا يوجب بغيره"[105].

ويقول: "وبيان أنه عالم بجميع المعلومات أنه قد ثبت أنه واجب الوجود، وأنه واحد، وأن الكل منه يوجد، وعن وجوده حصل، وأنه عالم بذاته ... فإذاً لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء ... وأنه يعلم الأشياء بعلم واحد، وأنه يعلمها على الوجه الذي لا يتغير بتغير المعلوم ... منزه عن العرض والتغيرات. فإذن يعلم الأشياء على الوجه. الذي لا يتغير، فإن المعلومات تبع لعلمه، لا علمه تبع للمعلومات ... ومن ها هنا يظهر أن العلم نفسه القدرة، وهو يعلم الممكنات كما يعلم الموجودات)[106]. وتتبع الإمام الغزالي مذهب ابن سينا في العلم الإلهي، قائلاً: "بم تنكرون على من يقول إن الله –تعالى– له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً، في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده، علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود، علم بأنه كائن، وهو بعينه عند الانجلاء علم بالانقضاء، وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات، لا توجب تبديلا في ذات العلم، فلا توجب تغيرا في ذات العالم، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافات المحضة ... وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله ﷻ"[107]. وعند النظر فيما سبق من مقولات ابن سينا، نجد:

أ. إثباته لعلم الله المطلق في بعض نصوص: وأنه لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة، يقول د. حسن الشافعي: "وابن سينا هنا يُصرح بالعلم المحيط للكلي والجزئي، وإن أخطأ في تفسيره والاستدلال على إثباته"[108].

ب. جعل صفة العلم عين الذات، وليست أمراً زائداً على الذات، وذلك عنده تحقيقاً معنى الوحدة.

ج. حديث ابن سينا عن العلم الكلي يظهر به الأثر الوافد في فلسفته، ويظهر كذلك محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة، وهنا تظهر المتناقضات من حيث:

- إثبات الصفة ثم جعلها عين الذات.
- إثبات العلم الجزئي ثم جعله بصورة كلية.

د. نفي الجهل والتغيير في العلم عن الله تعالى.

2- صفة الإرادة: لقد تحدث عن صفة الإرادة الإلهية، وجاء حديثه عنها في مقام الإثبات، ولكن بماذا فسّر الإرادة؟ يقول: (فهو مريد، بمعنى أنه عالم بما يكون عنه وراض به، وعنايته بالكل أنه عالم بالخير...فبهذا المعنى هو مريد)[109]. إذاً يفسر الإرادة بالعلم، ويقول: (واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه...فقد بيّنا إن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له)[110]. ويقول: (كونه مريداً: فتعرف أن فعل الله تعالى صادر عن العلم الذي لا يشوبه جهل ولا تغير. وكل فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون فذلك بإرادة)[111]. فأين صفة الإرادة؟ ثم إن قوله إن الإرادة لا ترجع إلى تخصيص هذا قول فاسد؛ لأن التخصيص هنا للممكن بما يجوز عليه من المقادير، على وفق ما كان في العلم، فقوله السابق يلزم منه تعطيله لصفة الإرادة مع إثباته لها، يقول التفتازاني: (اتفق المتكلمون والحكماء، وجميع

الفرق على إطلاق القول بأنه مريد، وشـــاع ذلك في كلام الله تعالى...لكن كثرة الخلاف في معنى إرادته، فعندنا صـــفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية...وعند الفلاسفة العلم بالنظام الأكمل)[112]. وتابع التفتازاني قوله: "وقول الحكماء بأنه العلم بالنظام الأكمل نفي لما نسميه الإرادة...فقد صرحوا في إثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الإرادة"[113].

3- صفة القدرة: يقول: "فكونه قادراً : لأنا بينا أنه عالم، وأن الفعل الصادر عنه على وفق العلم فيه...فإذا عرفت ذلك فتعلم أن القادر هو الذي يصـــدر منه الفعل على وفق الإرادة، وهو الذي إن شـــاء فعل وإن لم يشـــأ لم يفعل"[114]. لقد وصف ابن سينا الله تعالى بالقدرة، ونص على ذلك كما سبق، وأشار إلى أنه سبحانه قادر، لكن الإشكال هنا هو كيف يوفق ابن سينا بين هذا وبين قوله بالإيجاب على الله تعالى في مسألة وجود العالم، حين أشار إلى أن صدور العالم كان صـــدور المعلول عن علته؟ وهذا القول ملزم للإيجاب، فلم يُبقي للقدرة ولا للإرادة شـــيء. من هنا نجد الإمام التفتازاني لم يعد الفلاســـفة من النافين لصـــفة القدرة، بل من المخالفين بها، فقال: " المراد بالقدرة هنا القادرية، أي: كونه قادراً، ولا خلاف للمعتزلة في ذلك، وكذا الفلاسفة، لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب على ما قيل:... فلهذا كان العلم قديماً، والصانع موجباً بالذات، والحق أن هذا قول بالقدرة والإرادة لفظاً لا معنى"[115].

4- صفة الحياة: يقول ابن سينا: "بل معنى الحي هو العالم بنفسه على ما هو عليه...ومن يكون له جميع المعلومات، وجميع المدركات، وجميع الأفعال أولى بأن يكون حياً"[116]. نعم فما ذكره هنا صحيح، فما دام أنه تعالى، العالم، المريد، الفاعل، فإذاً هو حي. وهذا مسلك علماء العقيدة في ذلك، يقول التفتازاني: "وقد يستدل على الحياة، بأنه عالم قادر "[117]. ويقول الدسوقي: "والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة، إذ هي شرط فيها، ووجود المشروط دون شرطه مستحيل"[118].

5- صفة الكلام: يقول: (الصفة السابعة: كونه متكلماً...فوصفه بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس والفكر المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها، بل فيضـــان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بواســـطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه جامعة، فالكلام عبارة عن العلوم الحاصلة للنبي ﷺ، والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة ... فالنبي ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواســـطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك العلوم، وتتصـــورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد الحس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه، فيسمع منها كلاماً منظوماً، ويرى شخصـاً بشرياً، فذلك هو الوحي ... وكلما عبّر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب)[119]. إذاً الكلام هو العلوم الحاصلة للنبي ﷺ، وتلك العلوم تنتقل من خلال الملك (العقل الفعال)، إذاً ليست صفة إنما فيض للمعارف، فأين صفة الكلام إذا؟ بل يلزم على قوله إنه لا إثبات لصفة الكلام هنا، وهي صفة أزلية لله تعالى. والكلام القائم بذاته تعالى صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم وما في معناه من السكون ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير[120].

فالأمر هنا كما سلف في صفة القدرة، هو أنهم أثبتوا صفة الكلام، لكن دون أي معنى لها.

6- صفتا السمع والبصر: يقول: "سميعاً وبصيراً: وذلك أن الموجودات مختلفة فبعضها مسموع، وبعضها مبصر، وكونه عالماً بالمسموعات كونه سميعاً، وكونه عالماً بالمبصرات هو كونه بصيراً، فالعلم واحد، وإنما اختلفت أسماؤه لاختلاف متعلقاته ... وإذا تعلق بالمسموعات سميعاً، وإذا تعلق بالمبصرات سمي بصيراً...فيقال: عالم الغيب والشهادة، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء)[121]. يلاحظ مما سبق أنه جعل صفتي السمع والبصر هما صفة العلم كما صرح بكونه عالم بالمسموعات، وعالم بالمبصرات، إذاً أين صفة السمع وصفة البصر؟ يقول التفتازاني: "وعند الفلاسفة ... وسماعه وإبصاره علمه بالمسموعات والمبصرات ... وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلاً عن تعددها"[122]. وما هو معتمد عند متكلمي أهل السنة أن السمع والبصر صفتان مغايرتان للعلم. يقول الجرجاني: "اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه، فقالت الفلاسفة ... عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات. وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية، أنهما صفتان زائدتان على العلم"[123]. وقالت الفلاسفة إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر، خروج عن المعقول، فيرد عليهم أن انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة[124].

فابن سينا مع إثباته للصفات الإلهية، وحرصه على تنزيه الله تعالى، إلا أنه لم يُصب في توجيهه للصفات، ولزم كما سبق العديد من اللوازم. أما مسألة زيادة الصفات على الذات، فقال: "إن صفاته لا تكون زائدة على ذاته؛ لأنها لو كانت زائدة على ذاته لكانت الصفات بالنسبة إلى الذات تكون بالقوة، وتكون الذات مسببة لتلك الصفات، فإن تلك الذات تكون متقدمة عليها، فتكون من وجه فاعلة، ومن وجه قابلة"[125]. وهذا يخالف صريح ما ورد في القرآن الكريم من إثباتٍ لصفات الله تعالى كصفة العلم، والإرادة، والقدرة، وغيرها. وقد تتبع علماء أهل السنة مسلك الفلاسفة بالنقد، فقد أفرد التفتازاني باباً في الرد على الفلاسفة والمعتزلة بقولهم بعدم زيادة الصفات على الذات، وأورد فيه أقوالهم، وردّ عليها. فذكر التفتازاني النصوص المثبتة للعلم والقدرة وسائر الصفات، قال تعالى: ﴿**أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ**﴾[166: النساء]. وكذلك أنه تعالى عالم، وكل عالم فله علم، إذ لا يعقل من العالم إلا ذلك. ثم لو قيل إن علمه نفس ذاته ليس بزائد عليها، كذا الصفات للزم محالات، منها: أن يكون العلم مثلاً لواجب الوجود، وأن يكون العلم هو القدرة[126]. ونجد كذلك قُرب مسلك الفلاسفة في هذا من مذهب المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار: "فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته"[127].

أما ابن رشد فقد انطلق في حديثه عن الصفات من الآيات القرآنية، ودلالة العقل، يقول: (وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام)[128].

فانطلق في الحديث عن صفة العلم من قوله تعالى: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾[14: الملك]، ومن دلالة العقل في المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، من كون موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع. فوجب

أن يكون عالماً به، وهذه الصـفة هي صـفة قديمة[129]. يقول: "فإذا الواجب أن تقرّ هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فإنه هذه بدعة في الإسلام"[130]. وكان يرى أن علماء الكلام يقدمون خطاباً يعسُـــر فهمه على الجمهور، فيرى أن قولهم: بأنه يعلم المحدَث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدَث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علماً واحداً. وهذا أمر غير معقول، وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه[131]. ويقول في صفة الحياة: (فظاهر وجودها من صفة العلم؛ وذاك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل في الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب)[132]. وأما صفة الإرادة عنده فظاهر اتصافه تعالى بها؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له. وكذلك من شـــرطه أن يكون قادراً. لكنه يرى القول بأنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة بدعة، وشيء لا يعقله العلماء[133]. وهذا خطأ منه، فإرادة الله وفق علمه الأزلي، وتخصص الممكن بما يجوز عليها أزلاً.

وفي صـفة الكلام نجده قد خلط في ذلك كثيراً، وذلك ابتداءً من تعريفه لها، فيقول: (فإن قيل: فصـفة الكلام من أين تثبت له؟ قلنا تثبت له من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع. فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل. ولهذا الفعل شـرط آخر في الشـاهد، وهو أن يكون بواسـطة، وهو اللفظ. وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى، في نفس من اصـــطفى من عباده، بوســـاطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً[134]. (فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سـبحانه، لا لبشـر، وبهذا باين القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصـــورة، ولم يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله. وأما الحروف التي في المصـحف فإنما هي من صـنعنا بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم؛ لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق، والحق هو الجميع بينهما)[135]. فصفة الكلام إذاً عند ابن رشد فعل من أفعال الله تعالى، وشرط الكلام عنده العلم والقدرة، وهذا لا يصح؛ لأن الكلام الإلهي صفة قائمة بذاته تعالى، وليست فعلاً من أفعاله تعالى. (وأما صفتا السمع والبصر فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قِبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل. ولما كان الصـانع من شـرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصـنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان. فواجب أن يكون عالماً بمدركات السـمع"[136]. ولكن هذا غلط كبير من ابن رشـد في ذلك. هذا وقد اسـتمر بمحاولة نقد متكلمي أهل السـنة، وهنا كان في مسـألة علاقة الذات بالصـفات، واصـفاً حديثهم في ذلك أنه بدعة في الدين، فيقول: (ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات: هل هي الذات أم زائدة على الذات...فإن الأشعرية يقولون ... إنه عالم بعلم زائد على ذاته...ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً ... فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة)[137]. لكن مما يستدرك عليه، عدة أمور، منها:

1- هو أن ما ذكره مجرد الزامات غير لازمه، وفسادها بيّن، فقوله بأن زيادة الصفات يلزم منه الجسمية، قول فاسد، وكذلك

القول بلازم الكثرة، فاسد أيضاً؛ لأن الحديث عن صفات وذات واحدة موصوفة، وليس عن ذوات. وما ذكره بخصوص النصارى فقياس فاسد؛ لأن النصارى قالت بجواهر مستقلة (أب، ابن، روح القدس)، وأهل السنة قالوا بصفات لذات الله تعالى.

2- قوله بأن هذا الخطاب يعسُر فهمه على الجمهور، إذا يعترف بأنه لا يعسُر على غير الجمهور، والمتكلمون لمّا بحثوا فروع هذه المسائل لم يكن تكليفاً للعوام.

3- إن قول ابن رشد بأن خطاب متكلمي أهل السنة كان بعيداً عن المسلك الشرعي لا يصح؛ وذلك لأنه خلاف الظاهر في كتبهم من استدلالهم بالآيات والأحاديث.

وبعد هذا العرض للمسألة تبيّن للباحث العديد من الأمور التي يجب أن يُشير إليها:

1. من أراد أن يناقش الفلاسفة في هذه المسألة وجب عليه أن يُحقق قولهم فيها؛ وذلك لأن الغموض كان يخالط مذاهبهم سواء أكان في اللفظ أو المعنى، لذلك قال الإمام الغزالي: "فينبغي أن تحقق مذاهبهم لتُفتهم أولاً"[138].
2. يجب تحديد محل النزاع معهم، قبل رد قولهم أو إصدار الحكم بكفرهم، فالعديد من الأمور المتعلقة بقضايا التنزيه متفق عليها مع الفلاسفة في الحكم، والخلاف كان في منهج الاستدلال، لذا قال الإمام الشهرستاني: "والخلل في أقسامه – يقصد التوحيد– لا في حكم المسألة، فإن للتوحيد حكم متفق عليه"[139].
3. هناك من الأقوال التي نُسبت للفلاسفة المسلمين، وأدرجت في كتبهم، ومن الإنصاف أن يُراعى ذلك، وهذا ما دعا الرازي إلى التعليق على كلام ابن سينا: "هكذا الكلام ضعيف" ثم برّر ذلك بقوله: "يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام الشيخ، فإنه شديد الخبط، وعظيم الاضطراب"[140].
4. أما مسألة الجسمية، فتواردت نصوصهم السابقة بنفيها وتنزيه الله جل جلاله عنها، وعن لوازمها، ومع هذا أثبتوا رؤية الله تعالى في الآخرة، إلا ما وقع من ابن رشد في المسألة فمع نفيه للجسمية، أثبت الجهة، ونفى الرؤية وهذا تناقض بيّن.
5. أما الصفات والأسماء، فقد أثبتوا لله ﷻ الصفات، كالقدرة والإرادة، ولكن أخطأ بعضهم في توجيهها، فمن هنا لا يصح إلزامهم بالقول بنفيها، لذا وجدنا التفتازاني ذكرهم مع المخالفين، ولم يذكرهم مع النافين للصفات.

في ظل ما سبق يتبيّن للباحث عدم صحة قول من قال بكفرهم في مسألة توحيد الله تعالى وتنزيهه، كابن القيم في قصيدته النونية، يقول:

توحيد أتباع ابن سينا وهو ... منسوب لأرسطو من اليونان
فلذاك لا سمع ولا بصر ولا ... علم ولا قول من الرحمن[141]
فبذاك حقاً صرحوا في كتبهم ... وهم الفحول أئمة الكفران[142]
وكذا توحيد الفلاسفة الألى ... توحيدهم هو غاية الكفران[143]

إن ما ذكره هنا ابن القيم في أن:

أ. توحيدهم غاية الكفران، قول لا يصح، في ظل النصوص التي جاءت عنهم في نفي الضد، والشريك. ولا أدري كيف وصل به إلى الحكم عليهم بأنهم فحول أئمة الكفران، فتكفير المسلم مصيبة عظيمة وإن أخطوا في تصوير المسألة، فلا يصل الأمر إلى الحكم بكفرهم.

ب. يتبيّن الخطأ في حكمه من خلال قوله في الأبيات السابقة، أن توحيد ابن سينا، هو توحيد أرسطو، وهذا خطأ عظيم، فهل ابن سينا تحدث عن الله تعالى كما قال أرسطو؟!

ج. القول بأن الفلاسفة نفوا الصفات، قول ظاهر الفساد في ظل تبويبهم لأبواب خاصة في كتبهم عن صفات الله، فأثبتوا العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وغير ذلك من الصفات، لكنهم أخطأوا في توجيهها، وهذا يتطلب منّا مناقشتهم في تصوير الصفات، وليس في الإنكار، وقد سبق قول الشهرستاني، أن الحكم متفق عليه لكن الخلاف في الاستدلال. وهذا يُبطل ما ذهب إليه محمد خليل هراس في شرحه لنونية ابن القيم، إلى أن ابن سينا دان بمذهب أرسطو في بساطة المبدأ الأول، ونفى عنه كل صفة وجودية، ولم يثبتوا له إلا سلوباً وإضافات[144].

النتائج والتوصيات.

1- اعتقاد الفلاسفة المسلمين بتوحيد الله تعالى، واستدلالهم على تنزيهه عن الضد والشريك.
2- أكّد الفلاسفة المسلمين على تنزيه الله تعالى عن الجسمية وكافة لوازمها.
3- مذهب الفلاسفة المسلمين في الأسماء ليس توقيفياً. بل يُسمى بكل اسم يتفق وكماله.
4- لم ينفِ الفلاسفة المسلمين الصفات، ولكن أخطأوا في توجيهها، وكيفية واستحقاق الله لها.
5- كان مسلك الفلاسفة المسلمون في مسألة التنزيه أقرب لمذهب الاعتزال.
6- بطلان القول بكفر الفلاسفة المسلمين في مسألة التنزيه.
7- يوصي الباحث بالقيام بدراسات واسعة حول الفلسفة الإسلامية، وبيان مدى تأثيرها في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.
8- يوصي الباحث بالاهتمام بمصادر الفلسفة الإسلامية؛ لأنه ما زال جزء منها مخطوطاً يحتاج إلى تحقيق ودراسة.

الهوامش.

(1) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، (ط3)، 1414هـ، ج9، ص 273.
(2) ينظر: محمد أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، دار الفكر العربي، مصر، 1950، ص 98- 101.
(3) ينظر: **المرجع السابق**، ص172-173.
(4) أبو علي ابن سينا، **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، نُشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، (ط1)، مطبعة هندية، مصر، 1908م، ص104-105.

(5) أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، دار المعارف، القاهرة، (ط3)، 1999م، ص 22.

(6) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص 160.

(7) ينظر: علي بن زيد البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق ممدوح حسن، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (ط1)، 1996م، ص52. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، دار الفكر، بيروت، 1956، ج2، ص 178.

(8) ينظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج3، ص223. عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1)، 1993، ج3، ص 628.

(9) البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص65. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج3، ص30.

(10) ينظر: عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، ج3، ص94.

(11) ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور (ت 711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، (ط3)، 1414هـ، ج13، ص548.

(12) علي بن محمد، الجرجاني **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 1983م، ص67.

(13) ينظر: المرجع السابق، ص 65.

(14) محمد بن علي التهانوي، **موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، (ط1)، 1996، ج1، ص427.

(15) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص104.

(16) ينظر: أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص113.

(17) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص105.

(18) محمد السيد الجليند، **قضية الألوهية بين الدين والفلسفة**، دار الهاني، القاهرة، 2004، ص96.

(19) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص206- 207.

(20) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص143.

(21) الجنس هو: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو قولاً ذاتيا، كالحيوان بالنسبة للإنسان والفرس. النوع هو: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو، كالإنسان بالنسبة لعمرو وزيد. حسام الدين الكاتي، **شرح إيساغوجي في علم المنطق للأبهري**، دار الذخائر، بيروت، (ط2)، 2015م، ص32.

(22) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص153.

(23) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص154- 156.

(24) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص156.

(25) ينظر: أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص160- 162.

(26) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص 215.

(27) أبو نصر الفارابي، **الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة**، نشرت ضمن كتاب الملة، حققه محسن مهدي، (ط2)، دار المشرق بيروت، ص95.

(28) أبو نصر الفارابي، **دعاء عظيم**، نشر ضمن كتاب الملة، حققه محسن مهدي، (ط2)، دار المشرق بيروت، ص89.

(29) المرجع السابق، ص91.

(30) أبو نصـر محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضـلة**، مؤسـسـة هنداوي للتعليم، القاهرة، 2012، ص9-10. للمزيد ينظر: الفارابي، **السـياسـة المدنية، (بمبادئ الموجودات)**، حققه فوزي سـري نجار، (ط1)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص42.

(31) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص11.

(32) أبو علي الحسين ابن سينا، **الهداية**، مكتبة القاهرة، ص260.-261- 261.

(33) ينظر: أبو علي الحسين ابن سينا، **النجاة**، دار الآفاق، بيروت، (ط1)، 1985، ص266- 267.

(34) ابن سينا، **النجاة**، ص339.

(35) أبو علي الحسين ابن سينا، **جامع البدائع، رسالة في تفسير الصمدية**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 2004، ص20.

(36) المرجع السابق، ص22.

(37) ينظر: ابن سينا، **جامع البدائع، رسالة في تفسير الصمدية**، ص22-23.

(38) ينظر: المرجع السابق، ص266.

(39) المرجع السابق، ص267-271. للمزيد ينظر: ابن سينا، **النجاة**، ص263.

(40) الرازي، **شرح عيون الحكمة لابن سينا**، ج3، ص110.

(41) الرازي، **شرح عيون الحكمة لابن سينا**، ج3- ص111- 112.

(42) المرجع السابق، ج3، ص112-113.

(43) الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم، حكيم فقيه، متكلم أشعري، ولد بنيسابور، سمع الحديث ببغداد، وله العديد من المؤلفات، منها: الملل والنحل، نهاية الأقدام، توفي سنة 548هـ. كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، ج3، ص422.

(44) ينظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **مصارعة الفلاسفة**، تحقيق: سهير مختار، ص61- 62، (ط1)، 1976.

(45) أبو الوليد ابن رشد، **مناهج الأدلة**، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964، المقدمة، ص34- 35.

(46) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص155- 156.

(47) الغزالي: محمد بن محمد، فقيه، أصولي، مشارك في جميع أنواع العلوم، ولد بطوس سنة 450هـ، وتوفي فيها سنة 505هـ، من أشهر مؤلفاته المنقذ من الضلال، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد. عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، ج3، ص 671.

(48) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص160- 162.

(49) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص164.

(50) الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص١٤٣.

(51) الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص153.

(52) ينظر: الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص160.

(53) أبو نصر محمد الفارابي، **فصوص الحكم**، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007، ص221.

(54) المرجع السابق، ص227.

(55) أبو نصر محمد الفارابي، **عيون المسائل**، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007م، ص133.

(56) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص7.

(57) المرجع السابق، ص13.

(58) هكذا في الأصل، وممكن أن تكون (شبيه).

(59) ابن سينا، **النجاة**، ص٣٣٩-٣٤٠.

(60) ينظر: ابن سينا، **العرشية**، ص22.

(61) ابن سينا، **تفسير سورة الصمد، نشرت ضمن جامع البدائع**، ص22- 23.

(62) ابن سينا، **النجاة**، ص 264. للمزيد ينظر: ابن سينا، **الهداية**، ص260. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص44-45.

(63) ينظر: ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص168.

(64) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، دار المعارف، القاهرة، (ط3)، 1993، ص٣٣.

(65) صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة، ح 537.

(66) ابن رشد، **فصل المقال**، ص٤٨-٤٩.

(67) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه، ح 2612.

(68) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص169.

(69) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص 170. للمزيد ينظر: ص173.

(70) صحيح مسلم، كتاب معرفة الإيمان والإسلام، باب في قوله ﷺ: "نور أنى أراه"، ح 178.

(71) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص174.

(72) المرجع السابق، ص 79- 80. للمزيد ينظر: المرجع السابق، ص80.

(73) المرجع السابق، ص81.

(74) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص176.

(75) ينظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3، ص33. للمزيد ينظر: الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، ج3، ص29- 33.

(76) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3، ص134.

(77) أبو نصر محمد الفارابي، كتاب **فصوص الحكم مع شرحه نصوص الكلم**، نشر ضمن رسائل الفارابي، ص225- 226.

(78) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص185.

(79) أبو نصر محمد الفارابي، **فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة**، نشرت ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى للفارابي، ص79.

(80) ينظر: الفارابي، **السياسة المدنية**، ص49- 52. للمزيد ينظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص25- 26.

(81) ينظر: المرجع السابق، ص52.

(82) للوقوف على نص الفارابي، ينظر: المرجع السابق، ص51.

(83) ينظر: الرازي، **شرح عيون الحكمة لابن سينا**، ج3، ص125- 126.

(84) المرجع السابق، ج3، ص129- 131.

(85) ينظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3، ص256.

(86) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص 85.
(87) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص143. للمزيد ينظر: ص 113/ ص 160- 161.
(88) ينظر: أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص 87.
(89) المرجع السابق، ص 91- 92.
(90) المرجع السابق، ص 372-373.
(91) أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص 86. للمزيد ينظر: المرجع السابق، ص 105.
(92) أبو نصر محمد الفارابي، **فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة**، نشرت ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى للفارابي، ص 79.
(93) الفارابي، **السياسة المدنية (مبادئ لموجودات)**، ص 47.
(94) أبو نصر الفارابي، **فصوص الحكم مع شرح الكلم**، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007، ص 199.
(95) الفارابي، **السياسة المدنية (مبادئ لموجودات)**، حققه. د. فوزي متري، (ط1)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص45.
(96) أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007، ص 81.
(97) أبو نصر الفارابي، **فصوص الحكم مع شرح الكلم**، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007، ص 201.
98) ينظر: المرجع السابق، ص 228.
(99) الفارابي، **السياسة المدنية(مبادئ لموجودات)**، حققه فوزي متري، (ط1)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص45- 46.
(100) ينظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مؤسسة الهنداوي، ص 19.
(101) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص24.
(102) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص21.
(103) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص23- 24.
(104) ابن سينا، **النجاة**، ص286. للمزيد ينظر: ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص35.
(105) ينظر: ابن سينا، **الهداية**، ص266- 269.
(106) ابن سينا، **العرشية**، ص25- 26.
(107) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص213.
(108) حسن الشافعي، **التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية**، ص103.
(109) ابن سينا، **الهداية**، ص271.
(110) ابن سينا، **النجاة**، ص287.
(111) ابن سينا، **العرشية**، ص28- 29.
(112) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 2001م، ج3، ص94- 95.
(113) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3، ص97- 98.
(114) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص29.

(115) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3، ص80- 81.

(116) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ، ص27.

(117) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3، ص 101.

(118) محمد بن أحمد الدسوقي، **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، المكتبة العصرية، بيروت، (ط1)، 2003م، ص 265.

(119) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص30- 32.

(120) الدسوقي، **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، ص176- 177.

(121) ابن سينا، **العرشية**، ص30.

(122) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3، ص103- 104.

(123) الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، ج3، ص127. للمزيد ينظر: الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، ج3، ص125- 128.

(124) الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، ج3، ص124.

(125) المرجع السابق، ص21.

(126) للمزيد ينظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3، ص53- 57.

(127) المرجع السابق، ص182.

(128) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص160.

(129) ينظر: ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص160.

(130) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص161.

(131) ينظر: ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص160- 161.

(132) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص161.

(133) ينظر: ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص 162.

(134) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص162- 163.

(135) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص164. حاول مناقشة الأشاعرة والمعتزلة في ذلك، ص160- 163.

(136) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص165.

(137) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص165- 166.

(138) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص164.

(139) الشهرستاني، **مصارع الفلاسفة**، ص61.

(140) الرازي، **شرح عيون الحكمة لابن سينا**، ص112- 113.

(141) محمد خليل هراس، **شرح القصيدة النونية لابن القيم**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط2)، 2003، مجلد 2، ص43- 44.

(142) المرجع السابق، مجلد2، ص47.

(143) المرجع السابق، مجلد2، ص161.

(144) ينظر: محمد خليل هراس، **شرح القصيدة النونية لابن القيم**، مجلد 2، ص 43- 46.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت، 1956.
- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار المعارف، القاهرة، (ط3)، 1999م.
- ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964.
- ابن سينا، أبو علي، رسالة في أقسام العلوم العقلية، نُشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، (ط1)، مطبعة هندية، مصر، 1908م.
- ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1983.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، الهداية، مكتبة القاهرة.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، النجاة، دار الآفاق، بيروت، (ط1)، 1985.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، جامع البدائع، رسالة في تفسير الصمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 2004، ص20.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (ط3)، 1414هـ.
- أبو ريدة، محمد، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، 1950.
- البيهقي، علي بن زيد، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ممدوح حسن، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (ط1)، 1996م.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 2001م.
- التهانوي، محمد بن علي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، (ط1)، 1996.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 1983م.
- الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف للإيجي، دار الجيل، بيروت، (ط1)، 1997.
- الجليند، محمد السيد، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار الهاني، القاهرة، 2004.
- الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على أم البراهين، المكتبة العصرية، بيروت، (ط1)، 2003م.
- الرازي، محمد بن عمر، شرح عيون الحكمة لابن سينا، تحقيق أحمد حجازي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- الشافعي، حسن، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1998.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، مصارعة الفلاسفة، تحقيق سهير مختار، (ط1)، 1976.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط7، 1987.
- الفارابي، أبو نصر محمد، الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، نشرت ضمن كتاب الملة، حققه محسن مهدي، (ط2)، دار المشرق بيروت.
- الفارابي، أبو نصر محمد، دعاء عظيم، نشر ضمن كتاب الملة، حققه محسن مهدي، (ط2)، دار المشرق بيروت.
- الفارابي، أبو نصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة هنداوي للتعليم، القاهرة، 2012.
- الفارابي، أبو نصر محمد، السياسة المدنية، (بمبادئ الموجودات)، حققه فوزي سري نجار، (ط1)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.

- الفارابي، أبو نصر محمد، الجمع بين رأيي الحكيمين، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007.
- الفارابي، أبو نصر محمد، فصوص الحكم، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007.
- الفارابي، أبو نصر محمد، عيون المسائل، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007.
- الكاتي، حسام الدين، شرح إيساغوجي في علم المنطق للأبهري، دار الذخائر، بيروت، (ط2)، 2015م.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1)، 1993.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م.
- هراس، محمد خليل، شرح القصيدة النونية لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت.

almasadir walmarajieu:

- abin 'abi 'usaybaeatu, euyun al'anba' fi tabaqat al'atibaa'i, dar alfikri, bayrut, 1956.
- abn rushd, 'abu alwalid, fasl almaqal fima bayn alhikmat walsharieat min atisali, dar almaearifi, alqahirati, ta3, 1999m.
- abn rishd, 'abu alwalid , manahij al'adilati, tahqiq du. mahmud qasima, maktabat al'anjilu almisriatu, alqahirati, 1964.
- abn sina, 'abu eulay, risalat fi 'aqsam aleulum aleaqliati, nushrt dimn kitab tise rasayil fi alhikmat waltabieiaat liaibn sina, ta1, matbaeat hindiatin, masr, 1908m.
- abn sina, 'abu eulay, al'iisharat waltanbihatu, tahqiq sulayman dunya, dar alearif, alqahirati, 1983.
- abn sina, 'abu eali alhusayn ,alhidaytu, maktabat alqahirati.
- abn sina, 'abu eali alhusayn , alnajatu, dar alafaq, bayrut, ta1, 1985.
- abn sina, 'abu eali alhusayn, jamie albadayiea, risalat fi tafsir alsamadiati, dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta1, 2004, s 20.
- abn manzuri, muhamad bin mukram, lisan alearbi, dar sadir, bayrut, ta3, 1414h.
- 'abu raydata, muhamad , rasayil alkinadii alfalsafiati, dar alfikr alearabii, masr, 1950.
- albayhaqi , eali bin zida, tarikh hukama' al'iislami, tahqiq mamduh hasana, maktabat althaqafat aldiyniati, masr, ta1, 1996m.
- altiftazani, saed aldiyn , sharh almaqasidi, dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta1, 2001m.
- alathanwi, muhamad bin eulay, mawsueat aistilahat alfunun waleulumi, maktabat lubnan nashiruna, bayrut, ta1, 1996.
- aljirjani, eali bin muhamad, altaerifat , dar alkutub aleilmiati, bayrut , ta1, 1983m.
- aljirjani, ealiin bin muhamad, sharah almawaqif lil'iiji, dar aljili, birut, ta1, 1997.
- aljilinda, muhamad alsayidu, qadiat al'uluhiat bayn aldiyn walfalsafati, dar alhani, alqahirati, 2004.
- 17- aldisuqi, muhamad bin 'ahmad , hashiat aldasuqi ealaa 'umi albarahin, almaktabat aleasriati, bayrut, ta1, 2003m.

- alraazi, muhamad bin eumr, sharah euyun alhikmat liaibn sina, tahqiq 'ahmad hijazi, maktabat al'anjilu almisriatu, alqahirati.
- alshaafieia, hasanu, altayaar almishayiyi fi alfalsafat al'iislamiati, dar althaqafat alearabiati, alqahirati, 1998.
- alshahristani, muhamad bin eabd alkarim , musaraeat alfalasifat , tahqiq suhayr mukhtarin, ta1, 1976.
- sliba, jamil, almuejam alfalsafi, dar alkitaab allubnani, bayrut, 1982.
- alghazali, 'abu hamid muhamad altuwsi, tahafut alfalasifati, tahqiq sulayman dunya, dar almaearifi, ta7, 1987.
- alfarabi, 'abu nasr , al'asyilat allaamieat wal'ajwibat aljamieata, nushirat dimn kitab almilati, haqaqah muhsin mahdi, ta2, dar almashriq bayrut.
- alfarabi, 'abu nasra, duea' eazimun, nushir dimn kitab almilati, haqaqah muhsin mahdi, ta2, dar almashriq bayrut,.
- alfarabi, 'abu nasr muhamad , ara' 'ahl almadinat alfadilati, muasasat hindawiun liltaelimi, alqahirati, 2012.
- alfaraby, alsiyasat almadaniatu, (bimabadi almawjudati), haqaqah fawzi siri njar, ta1, almatbaeat alkathulikiat , bayrut, 1964.
- alfarabi, 'abu nasr, aljame bayn rayi alhikimayni, nushir dimn rasayil alfarabi, maktabat al'usrati, alqahirati, 2007.
- alfarabi, 'abu nasr muhamad , fasus alhakmi, nushir dimn rasayil alfarabi, maktabat al'usrati, alqahirati, 2007.
- alfarabi, 'abu nasr muhamad , euyun almasayila, nushir dimn rasayil alfarabi, maktabat al'usrati, alqahirati, 2007.
- alkati, husam aldiyn , sharh 'iisaghujiun fi eilm almantiq lil'abhari, dar aldhakhayir, bayrut, ta2, 2015m.
- kahialatu, eumar rida, muejam almualifina, muasasat alrisalati, bayrut, ta1, 1993.
- mislma, 'abu alhusayn muslim bin alhajaji, sahih muslma, tahqiq muhamad fuaadi, dar alkutub aleilmiati, bayrut, 2013m.
- hrasi, muhamad khalil , sharh alqasidat alnuwniat liabn alqiami, dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta2, 2003