المكتبة الفلسفية

أثر الجويني

على الفلسفة الإلهية عند الغزالي

تأليف

الأستاذة/ رباب عبده سليمان أحمد

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

المكتبة الفلسفية

أثر الجويني

على الفلسفة الإلهية عند الغزالي

مكتبة كل الشيعة

تأليف

الأستاذة/ رباب عبده سليمان أحمد

shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى
١٤٢٥ هـ ـ ٢٠٠٥ م

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة
ت: ٥٩٢٢٦٢٠ ـ ٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة
E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com

رقم الإيداع	٢٠٠٤/١٩٠٦٨
الترقيم الدولي I.S.B.N	977-341-174-5

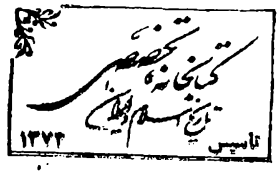
بسم الله الرحمن الرحيم

﴿رب اشرح لي صدري . ويسر لي أمري . واحلل

عقدة من لساني . يفقهوا قولي﴾

صدق الله العظيم

[طه، ٢٥: ٢٨]



* المقدمة *

مما لا شك فيه أن عدد الدراسات التى تناولت كلاً من فكر الجوينى وفكر الغزالى كلاً على حده تعد ضخمة نظرًا لأهمية كل منهما ، ولا ننكر وجود اتجاه للربط بينهما .

وعلى هذا قمنا من خلال دراستنا هذه بإثبات أثر الجوينى على الفلسفة الإلهية عند الغزالى ، وبيان تشابه هذه الفلسفة الإلهية عند كل منهما ، واتفاقهما فى الموقف الفلسفى العام ، مما يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا التشابه - الذى يصل أحياناً إلى حد التماثل - يرجع إلى تأثر الغزالى بالجوينى .

لذا تنطلق الدراسة من عدة تساؤلات تمثل الإشكالية التى نحاول مناقشتها وحلها ، وأهم هذه التساؤلات : -

١- هل كان للجوينى دور فى إبراز فكر الغزالى وتكوينه أم لا ؟ وإذا كان له دور فما قيمة هذا الدور الذى لعبه الجوينى فى بناء فكر الغزالى ؟

٢- هل العالم حادث أم قديم ؟ بمعنى آخر : هل يعتمد العالم فى وجوده على خالق أحدثه وأوجده ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التي ألفناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون فى حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ وإذا كان العالم حادثًا - لدى كل من الجوينى والغزالى - فكيف حدث ؟ وما مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى القول بحدوث العالم ؟ فهل يرجع التشابه إلى تأثير مباشر من الجوينى على الغزالى أم يرجع إلى تأثير غير مباشر ؟

٣- كيف استخدم كل من الجوينى والغزالى نظرية الجوهر الفرد كدليل على قولهما بحدوث العالم وإثبات وجود الله تعالى ردًا على الفلاسفة القائلين بقدم المادة وأزلية العالم ؟

٤- كيف مهد الجوينى للغزالي سبيل البرهنة على وجود الله تعالى ؟ وما مدى استفادة الغزالى من الجوينى ؟

٥- هل الصفات الإلهية حادثة أم قديمة ؟ وإذا كانت قديمة لدى كل من الجوينى والغزالى فما هو الفرق بين الصفات القائمة فى الذات الإلهية ، والصفات الزائدة على الذات الإلهية ؟ وهل هناك تشابه بين صفات الله تعالى وبين صفات المخلوقات أم لا يوجد تشابه بينه وبين خلقه ؟

٦- ما هو الفرق بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ؟ وهل الله يعلم الكليات والجزئيات معا عند الغزالى أم لا ؟ وما موقف الغزالى من الفلاسفة القائلين بأن الله يعلم الكليات فقط لا

الجزئيات ؟ وإلى أى مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى القول بأن الله يعلم الكليات والجزئيات معًا ؟

٧- ما موقف الغزالى من مسألة المعاد ؟ فهل المعاد عنده روحانى فقط ، أم جسمانى فقط ، أم روحانى وجسمانى معًا ؟ وإلى أى مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى معاً ؟ وما موقف الغزالى من الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحاني فقط ؟ وما هو مصير النفس بعد الموت لدى كل من الجوينى والغزالى ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات قمنا بتقسيم دراستنا هذه إلى خمسة فصول وخاتمة ؟

" الفصل الأول " : (العلاقة الفكرية بين الجوينى والغزالى)

تناولنا فى هذا الفصل تمهيدًا عن مكانة كل من الجوينى والغزالى فى تاريخ الفكر الإسلامى ، فقد صار كل منهما إمامًا فى وقته للمذهب الأشعرى ، كما تناولنا مدى ارتباط الغزالى بالجوينى ، فقد لازم الغزالى الجوينى وأخذ عنه وانصرف إلى الدرس والبحث واجتهد حتى برع فى شتى العلوم .

كذلك كشفنا فى هذا الفصل عن أثر الجوينى على الغزالى فى مناقشته لأصحاب المذاهب المختلفة من خلال علم الكلام ، والفلسفة ، والباطنية ، والصوفية ، وبينا إلى أى حد اتفق الغزالى مع أستاذه الجوينى فى مناقشته لهذه المذاهب .

" الفصل الثاني " : (مشكلة حدوث العالم وقدمه)

تعد هذه المشكلة من المشكلات الهامة التى دارت حولها البحوث والدراسات فى الفكر الإسلامى .

تناولنا فى هذا الفصل تمهيدًا عن مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى القول بحدوث العالم ، كما تناولنا تصنيف المذاهب فى أصل العالم .

كذلك ناقشنا فى هذا الفصل مشكلة حدوث العالم لدى كل من الجوينى والغزالى ، ورأينا بلا شك أن أفكار الغزالى وآراءه فى هذه المشكلة تعد تطويرًا وبلورة لأفكار وآراء الجوينى ، فقد أقام الجوينى برهنته على حدوث العالم على أساس تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض ، ومن هذا التقسيم خرج الجوينى بأصول أربعة بنى عليها قوله بحدوث العالم وهي :

(أ) إثبات وجود الأعراض .

(ب) إثبات حدوث الأعراض .

(جـ) إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

(د) إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

كما بينا فى هذا الفصل موقف الغزالى من القائلين بقدم العالم وأبديته ، وبينا مدى استفادة الغزالى من الجوينى فى نقده للفلاسفة .

وأيضاً كشفنا فى هذا الفصل عن نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمشكلة حدوث العالم لدى كل من الجوينى والغزالى ، لإثبات الاتفاق بينهما ، ومدى تأثر الغزالى بهذه النظرية لدى أستاذه .

" الفصل الثالث " : (إثبات أدلة وجود الله تعالى ووحدانيته)

تناولنا فى هذا الفصل الأدلة على وجوده تعالى لدى كل من الجوينى والغزالى ، من خلال " الأدلة النقلية " ، إذ قد اتخذ كل منهما القرآن مصدرًا أساسيًا له فى بحث كل الموضوعات الجوهرية ، أما " الأدلة العقلية " فمنها : -

أ) دليل الحدوث .

ب) دليل الجواز والإمكان .

ج) دليل الغائية .

ونظرًا لأهمية هذا الدليل فى إثبات وجود الله تعالى استطاعنا أن نبرزه من خلال ارتباطه بمشكلة السببية ، وارتباطه بالعناية الإلهية .

كما تناولنا فى هذا الفصل صفة الوحدانية - وهى من الصفات القائمة فى الذات الإلهية لدى كل من الجوينى والغزالى - من خلال الأدلة النقلية والأدلة العقلية التي أثبتت وحدانية الله تعالى .

" الفصل الرابع " : (الصفات الإلهية)

تناولنا فى هذا الفصل تمهيدًا عن الصفات الإلهية لدى الجوينى ، ومدى تأثيرها على الغزالى ، ثم كشفنا عن الصفات القائمة فى الذات الإلهية ، وأيضًا الصفات الزائدة على الذات الإلهية بالتفصيل كل على حدة .

كما تناولنا فى هذا الفصل أيضًا مسألة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات،أى مناقشة مسألة الصلة بين الله والعالم على أساس فكرة علم الله بالكليات والجزئيات ، فخالق العالم حى ، عالم بجميع المخلوقات ، قادر على جميع المقدورات ، عالم بكل صغيرة وكبيرة لدى كل من الجوينى والغزالى .

وأيضاً كشفنا عن موقف الغزالى من الفلاسفة القائلين بأن الله يعلم الكليات فقط لا الجزئيات ، وبينا إلى أى مدى اتفق الغزالى مع الجوينى فى إثبات علم الله تعالى بالكليات والجزئيات .

" الفصل الخامس " : (مسألة المعاد الروحانى والجسمانى)

تناولنا فى هذا الفصل تمهيدًا عن الآراء التي قيلت فى أمر المعاد،ثم بينا فى هذا الفصل موقف الغزالى من مسألة المعاد ونقده للفلاسفة الذين يقصرون المعاد على الجانب الروحاني فقط ، كما تناولنا مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى مسألة بعث الأجساد مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار .

ثم كشفنا عن مصير النفس بعد الموت ، فكل ما جاء به الشرع من عذاب القبر و نعيمه ، ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، حق وصدق ، وأيضًا كشفنا عن مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى هذا المجال .

وأخيرًا أنهينا البحث بخاتمة تضمنت عرضًا لأهم الملاحظات والنتائج التى أسفرت عنها الدراسة .

وقد فرضت علينا هذه الدراسة عدة مناهج اعتمدنا عليها ، وتمثلت فى : -

١) **المنهج التاريخي** ، لتتبع أصل المشكلات الإلهية ونشأتها وتطورها فى الفكر الإسلامي ، وقد رأينا أن اتباع هذا المنهج من الضرورة والأهمية ، إذ عن طريقه اتضحت أمامنا كل الآراء والتصورات ومختلف التفسيرات لمعالجة المشكلات الإلهية .

٢) **المنهج التحليلي** ، لتحليل نصوص كل من الجوينى والغزالى وتقييمها فى ضوء الفهم الموضوعى لها ، من أجل توضيح أثر الجوينى على الفلسفة الإلهية عند الغزالى .

٣) **المنهج المقارن** ، لبيان أوجه الاختلاف أو الاتفاق بين نصوص طرفى الدراسة ، أي بين صاحب الإرشاد وصاحب الإحياء ، لمعرفة إلى أي مدى تأثر الغزالى بالجوينى .

ولا يفوتنا فى هذا المقام - عرفانًا بالجميل - أن أتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى أستاذي الدكتور : عاطف العراقى ، على تفضله بقبول الإشراف على هذه الدراسة ومتابعتها ، والذى كان لى دائم النصح والمشورة ، وكان بحق رمز الإخلاص والعطاء ، ويقينى أن كلمات الشكر هذه لن توفيه حقه .

كما أتقدم بخالص الشكر لكل من تفضل بإسداء النصح ، وتقديم المشورة والتزويد بالمصادر والمراجع التى أفادتنى فى بحثى هذا .

والله ولى التوفيق

الفصل الأول

العلاقة الفكرية بين الجوينى والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية : -

أولاً : تمهيد .

ثانيًا : ارتباط الغزالى بالجوينى .

ثالثًا : أثر الجوينى على الغزالى فى مناقشته لأصحاب المذاهب المختلفة :-

(١) علم الكلام .

(٢) الفلسفة .

(٣) مذهب الباطنية .

(٤) طرق الصوفية .

أولاً : تمهيد .

حظى الفكر الأشعرى بمكانة متميزة فى التاريخ الفكرى للمسلمين ، وهذا التميز يأتى فى إطار الدور الهام لعلم الكلام ومدارسه فى صياغة ملامح بارزة للحياة الثقافية الإسلامية ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، فإن المدرسة الأشعرية كان لها مكان خاص بين التيارات الكلامية ،إذ إن الأشاعرة رأوا فى أنفسهم – ورأى غيرهم الكثيرون – الممثلين الحقيقيين لآراء أهل السنة والجماعة ، فى ما يتعلق بأصول العقائد ، ومن هنا كان تناول الفكر الأشعرى بالبحث له أهميته البالغة فى مجال البحوث التراثية، نظرًا لأنهم اعتبروا فى الكثير من الأحيان أصحاب الرأى المعبر عن التصور الإسلامى فى شكله الأصيل .

وكان ظهور المدرسة الأشعرية أعظم حادثة فكرية فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى . لقد استطاع صاحبها أبو الحسن الأشعرى أن يضع المعالم الفكرية الكبرى التى صبغت تاريخ الإسلام الفكرى حتى أيامنا هذه .. فلم يعد فى الوجود الإسلامى سوى مذهب الأشاعرة .. وأصبحت عقائد الأشاعرة هي الطابع الرسمى لمسلمى العالم أجمعين [١].

وعلى هذا فإن الأشاعرة هم أصحاب أسلم مذهب فى علم الكلام منذ صدر الإسلام ، وهو أكثر المذاهب انتشارًا حتى الآن [٢] ، انتشر شيئًا فشيئًا فى العالم الإسلامى .

وكان من حسن حظ الإسلام والمسلمين أن نبغ بعد الباقلانى ، إمام الحرمين (الجوينى) [٣] ، وهو أشعرى المذهب ، بل إنه من أحد الأعمدة الرئيسية التى ارتكز عليها هذا المذهب ، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن المذهب الأشعرى بدأ منذ عهد الجوينى يرتكز على أرض أرسخ ، وفكر أعمق ، ومنطق أسلم .

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، حققه على سامى النشار وآخرون ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٩م . ص٥ تصدير .

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥م ، ص٨٠ .

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله ... الجوينى النيسابورى ، أبو المعالى ، إمام الحرمين ، ولد سنة ٤١٩هـ . وتتلمذ على والده أبو محمد الجوينى وغيره من العلماء ، كما تتلمذ عليه جماعة من العلماء ، ومن أشهرهم أبو حامد الغزالى . خرج من نيسابور عام ٤٥١هـ زمن محنة الأشاعرة على يدى الوزير الكندرى ، فذهب إلى بغداد ، ثم إلى مكة والمدينة حيث استقر بها أربع سنوات للتدريس و الإفتاء ، ولذلك لقب بإمام الحرمين ، ثم عاد إلى نيسابور عام ٤٥٥هـ فقربه الوزير نظام الملك ، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية فى نيسابور إلى آخر حياته ، أى قرابة ثلاثين عاما إلى أن توفى عام ٤٧٨هـ .

وهذا لا يعنى أن المذهب الأشعرى كان قبل الإمام مهلهلاً ، بل نريد القول بأن الجوينى أضاف إلى المذهب الكثير ، وسد ما كان منفذاً لبعض الآراء الخادعة ، بمعنى أن الدارس لعلم الكلام يلاحظ أن الجوينى فى تفكيره متقدم بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه [١] .

لذلك فالجوينى هو أحد شيوخ الأشاعرة الذين أخذوا على عاتقهم إثراء المذهب الأشعرى والمحافظة على بقائه .

وقد أخذ الغزالى [٢] عن إمام الحرمين مذهب الأشاعرة ، ومنه انتشر هذا المذهب انتشارًا كبيرًا ، كما أجمع أهل السنة و الجماعة على اعتبار الغزالى الحجة النهائية القاطعة للإسلام السنى و المرجع النهائى لتعاليمه [٣] ، حيث أصبح إمامًا لمذهب الأشاعرة فى صورة معدلة يبدو فيها تأثير قوى للتصوف ، و يمكن أن نعتبر تلك الصورة هي التطور النهائى للإلهيات الإسلامية عند أهل السنة [٤] .

ويعتبر بعض الباحثين أن الفكر الأشعرى قد بلغ درجة الاكتمال والنضج والاستقرار على يد الغزالى ، فمنذ عصر الغزالى تحقق النصر نهائيًا لمذهب الأشاعرة ، وأصبح هو المذهب السائد فى الشرق العربى [٥] ؛ وذلك لأن هذا المفكر العبقرى لما تعرض لعلم الكلام وللفلسفة وللباطنية وللتصوف .. الخ لم يكن فى خياله ولا فى منهاجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الإسلام خاصة ، ويرجع ذلك إلى استفادة الغزالى من الأساس الذي وضعه أستاذه الجوينى استفادة لا حد لها.

فلا شك أن هناك الكثير قد أخذ علم الجوينى عن طريق تلميذه الغزالى [٦] ، فعندما نستطيع أن

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، ص٧٥ ، ٧٦.

(٢) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ... الغزالى الطوسى ، ولد سنة ٤٥٠هـ فى طوس إحدى مدن خراسان ، درس أبو حامد الفقه الشافعي بطوس على يدى أحمد بن محمد الرادكانى ، ثم انتقل إلى جرجان ، وهو لم يبلغ العشرين بعد ، وفيها تعلم على يدى أبى نصر الإسماعيلي ، وأقام فى جرجان فترة ما ، ثم عاد إلى طوس ، حيث مكث فيها ثلاث سنوات ، بعدها سافر إلى نيسابور ، حيث التقى بالجوينى ، وكانت الفترة التى قضاها فى نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، لقب بحجة الإسلام ؛ وذلك لأنه رد على جميع المذاهب الفلسفية فى كتابه " تهافت الفلاسفة " ، كما رد على جميع المخالفين للفكر الإسلامى ، توفى بطوس سنة ٥٠٥هـ .

(٣) أجناس جولد تيسهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، تعليق محمد يوسف موسى و آخرين ، (ط) ١ ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٦م ، ص٢٤٠.

(٤) ديلاس أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١م ، ص٢٢٨.

(٥) أبو العلا عفيفى : أثر الغزالى فى توجيه الحياة العقلية والروحية فى الإسلام ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب والعلوم الإجتماعية ، دمشق ١٩٦١م ، ص٧٤٣ .

(٦) الجوينى : غياث الأمم فى التياث الظلم ، تحقيق عبد العظيم الديب ، (ط)٢ ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٤٠١هـ ، ص١٥٠ مقدمه .

نتتبع أفكار و آراء الجويني نجدها هي نفس أفكار و آراء الغزالي ، وهذا يعني أن الجويني قد أثر في فكر الغزالي .

لعلنا لا ننكر مكانة كل من الجويني والغزالي في تاريخ الفكر الإسلامي ، فقد صار كل منهما إمامًا في وقته للمذهب الأشعري [١] .

ثانيًا : ارتباط الغزالي بالجويني .

كان الجويني من أهم الأساتذة الذين تتلمذ عليهم الغزالي ، فقد لازمه الغزالي في نيسابور ، ففي نيسابور ابتدأت خطوط تلك النفس العظيمة تتكون و تتضح ، و ابتدأت آفاق الغزالي تتفتح و تتسع ، فهو يشاهد فيها دنيا جديدة ، ومجتمعًا جديدًا مزدحمًا بأنفاس العلماء كما هو مزدحم بأنفاس الحياة [٢] .

و هكذا فقد كانت نيسابور – وهي في خراسان – مركزًا من أهم المراكز الفكرية في العالم الإسلامي آنذاك ، حيث عهد تلمذته الحقيقي يبتدئ في المدرسة النظامية بنيسابور تحت إشراف إمام الحرمين [٣] أشهر أئمة الأشعرية آنذاك [٤] .

وكانت الفترة التي قضاها الغزالي في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، فقد لازم الغزالي الجويني ، و أخذ عنه ، وانصرف إلى الدرس والبحث ، واجتهد حتى برع في علم الكلام و الجدل والأصول والمنطق والفقه ، و بدأ يقرأ طرفًا من الفلسفة ، وأحكم ذلك كله في فترة قليلة من الزمن ، وأصبح أقدر أهل زمانه على المناظرة ، وأحد الأعلام الذين يشار إليهم في زمن إمام الحرمين[٥] .

---

(١) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٥٠م ، ص ف مقدمة .

(٢) زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ١٩٢٤م ، ص٩٥ ، حسين أمين :الغزالي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٦٣م ، ص٣ ، عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ، (ط)٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧م ، ص٢٢ ، وأيضًا

- B.Lewis , CH.Pellat And J.Schacht : The Encyclopaedia of Islam , vol II, New Edition , Leiden E.j.BRill , 1991 . P.605, (AL – juwayni) .

(٣) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي ، منشورات عويدات بيروت ، لبنان ١٩٦٦م ، ص٢٧٢ ، يعقوب صروف : الغزالي ، مجلة المقتطف ، المجلد الثاني و السبعين ، (جـ)٦ ، القاهرة ١٩٢٨م ، ص٦٨٠ ، وأيضًا

Robort Audi : The Combridge Dictionary of philosophy , combridge university press, 1995, p.19 . (AL-Ghazali) .

(٤) ابن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب ، المجلد الأول ، (جـ)٢ ، دار الكتاب اللبناني . بيروت ، لبنان ١٩٨٣ ، ص٨٣٥ .

(٥) B.Lewis. CH. Pellat And J.schacht : The Encyclopaedia of Islam . vol II , P.1038 , (AL-Ghazali) .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الغزالى ، نجده جامع اشتات العلوم و المبرز فى المنقول منها والمعقول [١] ، مما كان له أثر كبير فى حياة المسلمين،لأنه كان من الأشخاص القلائل الذين استطاعوا أن يلموا بثقافات عصرهم المختلفة ، ويستفيدوا منها استفادة واعية فى دراساتهم وبحوثهم [٢] .

وهذا يعنى أن الغزالى كان مزيجًا من علوم شتى ، أنضجها البحث ، وصقلها التفكير ، ووصفتها تجاربه ، وشكوكه القاسية التى عاناها فى نشأته العلمية [٣] ، فمنذ حداثة الغزالى ، كان شغوفًا بالعلم والمعرفة ميالاً بطبيعته إلى البحث عن الحقيقة ، مهما لقى فى البحث من عناء ، وما قابله من عقبات وما تحمله فى سبيله من مشاق وجهد .

ظل الغزالى فى رعاية الجوينى [٤]،حيث تلقى العلم على يديه ، واستفاد من الحقائق التى توصل إليها الجوينى استفادة كبيرة .

فقد ارتبط الغزالى بصداقة روحية مع أستاذه الجوينى حتى رشحه ليقوم مقامه فى التدريس ؛ وذلك لأن الغزالى كان من أذكى طلبة الجوينى وأكثرهم انكبابًا على الدرس و الاجتهاد ، و أرغبهم فى الاطلاع والبحث . فإذا ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزالى ، أظهر الجوينى عنايته الخاصة به ، وكثيرًا ما يبدو اعتزاز الجوينى بالغزالى ، وإعجابه بذكائه ، وعوصه على المعانى الدقيقة واتساع معلوماته [٥] .

كان يقول الجوينى عنه إذا وصفه : " الغزالى بحر مُغْرِق "،ونوه الأستاذ كذلك بما لدى تلميذه من حدس فطرى فقال : " الحدسيات للغزالى " [٦]،وعلى هذا كان الجوينى يفخر بتلميذه ويزهو به أمام الناس ؛ ذلك لأن الغزالى كان دءوبا على التطلع للحقائق ، فكان دائماً يعجب الأستاذ – الجوينى –

---

(١) الغزالى : أخلاقيات ، تحقيق جورج يونس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٣م ، ص١٣ مقدمة .

(٢) عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين و الغزالى بوجه خاص ، (ط)١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٣م ، ص٣٠ .

(٣) عبد الأمير الأعسم : الغزالى ، (ط)٢ ، دار الأندلس للطباعه والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨١م ، ص٦٣.

(٤) الغزالى،تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، (ط)٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٥م ، ص٣٧ .

(٥) حسين أمين : الغزالى ، ص٣٢ ، أبو الحسن على الندوى : رجال الفكر و الدعوة فى الإسلام ، (ط)١ ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ١٩٦٠م ، ص١٥٨ ، على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية ، (ط)١ ، دار التوفيق النموذجية للطباعة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٨٦م ، ص٢٨٤ ؛

John Alden Williams : The Word of Islam , Thames and Hudson , 1994 , P.156 , and M.Sharif : Ahistory of Muslim Philosophy , Vol 1 , otto Harrassowitz , wiesbaden , 1963 , P.583.

(٦) أحمد فريد الرفاعى : الغزالى ، المجلد الأول ، مطبوعات دار المأمون ، مطبعة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٣٦م ، ص ٩٨، ٩٩ ، أحمد الشرباصى : الغزالى ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ١٩٧٩م ، ص٢٨ ، وأيضًا فريد جحا : الغزالى ، (ط)١ ، دار طلاس للدراسات والنشر ، دمشق ١٩٨٦م ، ص٩٨ .

بتلميذه الغزالى ، فزاد تقريبه إليه ، ومكن له فى محبته واحترامه وبقى يجاور إمام الحرمين ويصحبه ويستفاد منه [١] .

وكان الغزالى يعبر عن اتجاه أشعرى استفاد الكثير من أبعاده من الجوينى ، كما سلك مسلك الجوينى فى الخوض فى كل العلوم والرد على كل الفرق [٢] .

ولا جدال فى أن مؤلفاته ورسائله تكشف عن تأثره بالجوينى ، لعلنا إذا رجعنا إلى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) نجده صورة مصغرة ومشابهة لكتاب (الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد) للجوينى [٣] ، فلا يخرج رأى الغزالى فى أكثر جوانبه عن رأى الجوينى وهذا يعنى مدى أثر الجوينى على الفلسفة الإلهية عند الغزالى .

بوجه عام يمكننا أن نقول إن الغزالى ظل طيلة بقائه فى أكناف أستاذه الجوينى متمسكًا بعقيدته ويقينه - فلا شك فى أن الجوينى أحد الذين شيدوا هيكل الفكر الإسلامى ، وأقاموا دعائمه وأسسه على الهدى ودين الحق - كما ظل الغزالى وفيًا لأستاذه ، إذ لم ينصرف عنه بعد أن ذاعت شهرته ، بل لزمه حتى فرق بينهما الموت ، بوفاة الجوينى .

وكان فى استطاعة الغزالى أن يستقل بالتدريس لو أراد ، فقد كانت له معرفة كبيرة بالدراسات الدينية و الكلام والفلسفة فى ذلك الحين .

وعندما توفى أستاذه الجوينى ، بدأ الغزالى يتصدر للإفتاء و الشرح والتبيان ، فكأنه أنهى حياة أستاذه وبدأ يرتقى فى درجات الأستاذية [٤] ، فقد كانت وفاة الجوينى حدًا فاصلاً فى حياة الغزالى ؛ وذلك لأنه كان يبدو من سيرته مع أستاذه ، أن الغزالى كان ينوى ملازمة الجوينى ، ولو كان الغزالى لازم الجوينى أكثر من ذلك - كما سبق القول - لربما لم تتحْ له الفرصة لأن يلقى نظام الملك ، ليصبح واحدًا من أبرز ممن درَّسوا فى نظامية بغداد .

فمن الظاهر أن وفاة أستاذه هيأت للغزالى سبيلاً فى الظهور ، واكتساب الشهرة فى المجتمع ، لأنها أطلقته من أسره ، وحررته من قيوده ، فقد حاول صادقًا وباذلاً أقصى جهده فى أن يعلم كل شىء ، فدرس ما عند الفيلسوف و الملحد و الزنديق و المبتدع و السنى والشيعى والباطنى والفقيه و المتكلم والصوفى . وكان يبحث فيها بحثًا مجردًا عن كل غرض وغاية ، قائمًا على أسس جديدة ، حتى يصل

---

(١) الغزالى : شفاء العليل فى بيان الشبه و المخيل ومسالك التعليل ، تحقيق حمد الكبيسى ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٧١م ، ص١٤ .

(٢) جلال محمد عبد الحميد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، لبنان ١٩٨٢م، ص٤١١

(٣) عبد الأمير الأعسم : الغزالى ص٣٧ هامش .

(٤) محمد إبراهيم الفيومى : الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل ، دار الفكر العربي ، القاهرة بدون تاريخ ، ص٣٠ .

إلى إدراك الحقائق فى زمانه [١] .

و من هنا بدأت مرحلة جديدة فى حياة الغزالى - هى مرحلة البحث العميق و التفتيش الذاتى عن الحقيقة - لم يبدأها بشكل فعلى إلا بعد وفاة الجوينى [٢] ؛ و ذلك لأنه مهما اتسع وقت الأستاذ لتلميذه فلن يحيط معه بأكثر من أجزاء معدودة .

فبعد وفاة أستاذه خرج الغزالى إلى المعسكر قاصدًا الوزير نظام الملك - الذى اشتهر برعاية العلماء و الميل لمعاشرتهم - فناظر الأئمة من العلماء فى مجلسه ، وقهر الخصوم ، وظهر كلامه عليهم ، فاعترفوا بفضله وتمكنه ، ورأوا فيه إمامًا اجتمعت له الموهبة الأصيلة والتحصيل الواسع ، عندئذ تلقاه نظام الملك بالاحترام والتبجيل [٣] .

وأعجب به الوزير نظام الملك ، وأسند إليه مهمة التدريس فى المدرسة النظامية فى بغداد ، وظل الغزالى يدرس بالمدرسة النظامية ، حيث ذاع صيته وشهرته، وأقبل عليه مئات الطلاب من كل صوب ، وبلغ أوج مجده العلمى ، حيث كان يحضر درسه ثلثمائة رجل من أكابر العلماء [٤] . و الحق أن الكل أعجب بتدريسه ومناظرته .

ولا جدال فى أن الغزالى علم من أعلام الفكر الإسلامى ، لا يقل أهمية عن أستاذه الجوينى ، بل ربما يكون الغزالى أكثر تمثيلاً ، و أعمق تأثيرًا ، فقد كان بمثابة المصباح الذى أنار طريق المسلمين ، و البلسم الشافى لجراحهم التى أدماها الدخلاء وأعداء الدين . ولما كان به من القدرة على إنارة الطريق للمدافعين عن العقيدة ، فقد مكن أهل السنة من الرد على الفرق الأخرى الضالة الهالكة ، فكان الغزالى نورهم الذى به اهتدوا إلى سواء السبيل .

وهذا إن دل على شىء ، فإنما يدلنا على مكانة الغزالى فى تاريخ الفكر الإسلامى ، فهناك من الباحثين من يضع الغزالى إلى جانب سقراط و أفلاطون من اليونان ، والى جانب أوغسطين و توماس

---

(١) لويس غرديه ، قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام و المسيحية ، نقله إلى العربية بجر الصالح فريد جبر ،(جـ)١ ، (ط)٢، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ١٩٧٨م ، ص١٢١ .

(٢) عبد الأمير الأعسم : الغزالى ، ص٣٥ .

(٣) الغزالى : شفاء العليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، ص١٥ .

(٤) عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، (جـ)١ ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية ١٩٩٧م، ص١٤٨ ، ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية كمال اليازجى ، الدار المتحدة للنشر ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٧٤م ، ص٢٩٩ ، الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٣٧، يعقوب صروف : الغزالى ، ص٦٨٠ ، وأيضًا

- Robort Audi : The Combridge Dictionary of Philosophy , P.19,(AL-Ghazali).

من اللاتين ، والى جانب ديكارت وبسكال من المحدثين [١] ، فقد استطاع الغزالى أن يبلغ هذه القمة من قمم الشوامخ فى تاريخ الإسلام ؛ لأنه كان عقلاً كبيرًا فوصل إلى ما لم يصل غيره من رفعة ومجد ، كما كان دائمًا يهدف للوصول إلى الحقيقة.

وقد يستفسر المرء عن السر فى نجاح الغزالى الباهر ونبوغه ، فالجواب فى رأينا ، هو أن الغزالى قد دعاه شكه إلى البحث عن اليقين ، و يقينه يحثه إلى إزالة العقبات و الوصول إلى الحقيقة ، فقد نجح الغزالى لأنه وصل إلى ما لم يصل غيره ، إذ ليس كل من يسير على الدرب يصل ، كما أنه نجا من التقليد ، و دعا قومه إلى كتاب الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، و دعا قومه أيضًا إلى سنة رسوله (ﷺ) .

فكان الغزالى يستعين بالقرآن الكريم ، و يرفض بعض المسائل الفلسفية المخالفة له ، متأثرًا بأستاذه الجوينى [٢] .

كما كان أثر الجوينى واضحًا على تلميذه الغزالى ، حيث كان الجوينى يرفض التقليد و المحاكاة مع قدرة فائقة على التحقيق و التدقيق و هذا ما أكده " ابن السبكى " ، حيث قرر أن الجوينى قد أنزل المذاهب كلها فى منزلة النظر و الاعتبار ، غير متعصب لواحد منها بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين من غير برهان ، ثم وضح له الحق ، و أنه الإسلام ، فكان على هذه الملة عن اجتهاد وبصيرة لا عن تقليد [٣] .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على اكتساب الغزالى من الجوينى العلم والمعرفة ، فقد كان الغزالى هو أول من حمل آراء و أفكار أستاذه الجوينى ، و يتضح هذا من خلال مؤلفات الغزالى التى صورت لنا أفكار الجوينى و آراءه ، و بينت لنا مدى تأثر الغزالى به .

و بالرغم من هذا لم ينل الجوينى حظه من الدراسة ، ولا حظه من الذيوع والشهرة ، فحين يتم نشر كتبه ودراستها يظهر أثر آرائه و أفكاره و كيف اعتنقها وتأثر بها الغزالى ، فما زالت كتب الجوينى فى حاجة إلى جهود متضافرة لنشرها ودراستها وتتبع آثارها وتقديرها حق قدرها [٤] . فعندما ندرس آراء الجوينى ، ويذاع علمه الجم ، عندئذ سنرى إلى أى حد استقى الغزالى من آراء أستاذه الجوينى .

لكن هذا لا يقلل من شأن الغزالى ، بمعنى أن المفكر ذا الأثر فى أفكار عصره لا تكون آراؤه

---

(١) أحمد الشرباصى : الغزالى ، ص٧٢ ، وأيضًا

Duncan B.Macdonald : Development of Muslim Theology , New York , 1903 , p.215 .

(٢) W.Montgomery Watt : Muslim Intellectual Astudy of AL–Ghazali , Edinburgh at The university press , 1963 , P.64

(٣) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، ص٧١ مقدمة .

(٤) الجوينى : غياث الأمم فى التياث الظلم ، ص١٥١ مقدمة .

بدائية لم تكن لها مقدمات سابقة ، بل هى نتيجة لمقدمات سبقته [١] ، فالمفكر لابد وأن يتأثر بالسابقين عليه سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة .

وكما أثر الجوينى فى الغزالى ، فقد أثر الغزالى أيضًا فى أبناء عصره و الأجيال التالية له،وذلك لأنه جمع فى حياته بين العلم والعمل ، فلم يكن عالمًا زنديقًا ، أو تقيًا غافلاً ، لقد دخل إلى هيكل نفسه دخول الفنان على تمثاله ، يقطع منه وينزع ويصقل ويجلو إلى أن يُزَيِّن التمثال بكل خطوط الجمال [٢] .

وإذا كان الغزالى قد درس آراء و أفكار الجوينى ، فلا شك أنه كان بدوره أستاذا للأجيال التى جاءت بعده ، وليس أدل على عظم منزلة الغزالى فى العلم من العناية الفائقة التى لقيها من الباحثين فى الشرق والغرب ، من المسلمين و المسيحيين ، قديمًا وحديثًا ، فقد تتلمذ على مؤلفاته أجيال كثيرة من المسلمين فى التصوف والأصول ونقد الفلسفة ، بل أصبح نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكى لكل من جاء بعده .

كما استفاد بعض المسيحيين فى كثير من أبحاثهم العلمية منذ ذلك الحين بآراء الغزالى فى ما يتعلق بإثبات الخلق من العدم ، والأدلة التى اعتمد عليها فى البرهنة على أن علم الله شامل للجزئيات و الكليات معًا ، وعقيدة البعث بعد الممات [٣] . فقد راق موقف الغزالى الديني والعقلى لعلماء المسيحيين منذ اللحظة التى تيسر لهم فيها الاطلاع على ما كتبه ، ولا يزالون مهتمين بدراسة أبحاثه و العناية بها [٤] .

ومن الواضح أن الغزالى كان موضوع عناية الباحثين ، وعكف العلماء طويلاً على استقصاء المعلومات و الحقائق عن كنه هذه الشخصية الإسلامية الفذة ، فهو يمثل الطبقة الأولى من بناة نهضتنا العلمية [٥] .

وبوجه عام يمكننا أن نقول إن الغزالى علم من أعلام الفكر الإسلامى ، قد طبع طائفة من الدراسات الإسلامية بطابعه ، ونحا بها منحى لا تزال آثاره ملحوظة إلى اليوم . أثار ما أثار من جدل ومناقشة ، فقد انتشرت تعاليمه فى البلاد الإسلامية المختلفة ، ومنذ أوائل القرن السادس الهجرى ومفكرو الإسلام يتدارسونه وينقلون عنه إلى اليوم ، فلم يقف أثره عند الشرق ، بل امتد إلى الغرب فى القرون الوسطى و التاريخ الحديث [٦] .

---

(١) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، (ط)١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٣٤ ، ص٣٣٥ .

(٢) يوحنا قمير : الغزالى ، (جـ)٢ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ١٩٤٧م ، ص٣٧ .

(٣) ألفرد جيوم : الفلسفة و الإلهيات ، تعليق توفيق الطويل ، فصل من كتاب تراث الإسلام ، (جـ)١ ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦م ، ص٣٠١، ٣٠٢ .

(٤) توفيق الطويل : قصه الصراع بين الدين و الفلسفة ، (ط)٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩م ، ص١١١ .

(٥) حسين أمين : الغزالى ، ص١٠٢ .

(٦) نفس المرجع السابق ، ص١٦٤ ، إبراهيم مدكور : الغزالى الفيلسوف ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى ، ص٢١١ ، وأيضًا أحمد محمود صبحى : في علم الكلام ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٦م ، ص٥٩٠ .

وهذا يعنى إن الغزالى كان عقلا ذكيًا ، قد أدرك من نفسه تلك الهبة ؛ فإذا به كثير التطلع ، جم الفضول ، يجادل فى كل سألة ، يطالع كل كتاب ، ويصنف كل عقيدة ؛ ليكشف سر كل مذهب ؛ وليميز الحق من الباطل ، وكل هذا فى سبيل إظهار الحق ، وتعليم الناس أن يسيروا على هدى و يسلكوا الصراط المستقيم . من هنا كان تأثيره عظيمًا فى تاريخ الفكر الإسلامى ، فكانت النهضة التى نهضها الإمام الغزالى بالعلوم الإسلامية ترجع فى أصولها إلى الإمام الجوينى .

ثالثًا: أثر الجوينى على الغزالى فى مناقشته لأصحاب المذاهب المختلفة :-

مما لا يقبل الشك أن العصر الذى نشأ فيه الغزالى كان يموج بتيارات فكرية مختلفة من شيعة متطرفة ، و باطنية معارضة للحكم آنذاك ، و فلسفة منتشرة ذات أصول تخالف عقيدة الإسلام ، و كل مالها من الأثر أن تحمل العامة على الشك و الاضطراب ، و إلى معتزلة يرفضون سلطة السلف ويتكلون على سلطة العقل المجرد ، و إلى إسماعيلية ينقمون على كل نظام ثابت .

و كانت للمنازعات و المشاحنات بين المذاهب المختلفة أثرها الكبير فى نفس الغزالى ، فكان يبذل قصارى جهده من أجل الوصول إلى الحقيقة ، حقيقة كل أمر و مشكلة ، و هو من أولئك الذين لا يصدرون حكماً فى قضية إلا بعد دراستها من جوانبها المختلفة ، و يحاول الوقوف على أسباب وقوعها وحدوثها و بيان آثارها و نتائجها ، فهو لا يقبل شيئًا دون دراسة و بحث ، و لا يصدر حكماً فى أى موضوع إلا بعد أن يلم بجوانب ذلك الموضوع إلماماً كاملاً [1] .

و كل هذا يرجع إلى أن الغزالى أراد أن يخلص الأمة الإسلامية من ضرر المفسدين للروح الدينية ؛ لكى يصل إلى إدراك الحقائق الدينية ، لذلك فهو لم يبحث عن العلوم السائدة فى عصره إلا تحت ضوء الدين ، فقد أخذ الغزالى يدرس المذاهب السائدة فى عصره ، و يناقش أصحابها .

يقول عن نفسه : " لا أغادر باطنيًا إلا و أحب أن أطلع على بطانته ، و لا ظاهريًا إلا و أريد أن أعلم حاصل ظهارته ، و لا فلسفيًا إلا و أقصد الوقوف على كنه فلسفته ، و لا متكلماً إلا و اجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه و مجادلته ، و لا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر تصوفه ، ولا متعبدًا إلا و أترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، و لا زنديقًا معطلاً إلا و أتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله و زندقته " [2] .

و الواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الغزالى فى كتابه (المنقذ من الضلال) ، نجده يحصر أصناف الطالبين فى أربع فرق :

---

(١) حسين أمين : الغزالى ، ص٤٦ .

(٢) عبد الحليم محمود : إحياء علوم الدين للغزالى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الأول ، العدد (٦) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣م ، ص٤٣١ ، ٤٣٢ .

١- **المتكلمين** : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .

٢- **الباطنية** : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، و المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣- **الفلاسفة** : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق و البرهان .

٤- **الصوفية** : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة و المكاشفة [١] .

قال الغزالى فى نفسه : " الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربعة فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق "[٢].

فقد أخذ يفحص مذاهب هذه الفرق " مبتدئًا بعلم الكلام ، ويليه طريق الفلسفة ، ثم تعاليم الباطنية ، ويليه طريق الصوفية " [٣] .

١- علم الكلام .

إن علم الكلام أول ما يتعرض له الغزالى ، يصنف فيه ويكشف عن نقصه. مع كون الغزالى يفضل دائمًا رأى الأشاعرة من المتكلمين ، فهو لا يوافق علم الكلام فى بعض اتجاهاته .

ينقد الغزالى الطريق الجدلى الكلامى حيث يقول : " ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده غير واف بمقصودى ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة ... لكنهم – المتكلمين – اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها : إما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى حق من لايسلم سوى الضروريات شيئًا أصلاً فلم يكن الكلام فى حقى كافيًا ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيًا " [٤] .

ويتضح من هذا أن الغزالى عندما نظر إلى علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدع ، إلا أنه لا يحقق الغاية التى كان يرجوها ، وهى إزالة الحيرة والاطمئنان إلى علم يشفى غليله وتعطشه للحق و الحقيقة .

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩هـ ، ص٦ ، مصطفى عبد الرازق : مقالة فى الصوفية و الفرق الإسلامية ، ضمن كتاب للرازى بعنوان اعتقادات فرق المسلمين و المشركين ، مراجعة على سامى النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٨م ، ص٦ ، ألفرد جيوم : الفلسفة و الإلهيات ، ص٢٩٤-٢٩٦ ، عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ص١٥٢ ، وأيضًا دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، نقله إلى العربية محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (ط)٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٨م ، ص٣٢٧ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص٦ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص٦ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص٦، ٧، ألفرد جيوم : الفلسفة و الإلهيات ، ص٢٩٤ ، وأيضًا عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ص١٥٢ .

فعلم الكلام كما يرى الغزالى يحقق الغرض منه ، ولكنه لا يفى بمقصوده ، لذلك لا يعد علمًا بالمعنى الصحيح ، لأنه لا يخلق حقيقة وعلمًا يقينًا فى إنسان نشأ خاليًا منهما أو شك فيهما .

كما لاحظ الغزالى أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة فى نظره ووجد مجالاً للشك فى الكثير من آرائهم ، فإنه كما ندد بمغالطات الكلاميين فى أقيستهم ، وعدها إسرافًا عقليًا لانفع فيه ، يكدر صفاء العاطفة الدينية وصدق اتباعها ، ولا يتفق مع بساطة الفكر الدينى ، بل إن هذه المغالطات فى رأيه ضارة ، ولاسيما إذا تجاوزت جدران المدارس الكلامية واستقرت فى أذهان العامة ، فلا ينالون منها إلا زعزعة ايمانهم وفكرهم [١] .

وأيضًا رأى الغزالى أن أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى حق من لايسلم سوى الضروريات شيئًا أصلاً . فلم يكن الكلام فى حق الغزالى كافيًا ، ولا لدائه الذى كان يشكوه شافيًا .

وعلى هذا فلا يرى الغزالى فى منهج المتكلمين ما يؤدى إلى كشف الحقائق ، لعل التخبط والتضليل فيه أكثر من الكشف و التعريف . و بالتالى أصبح يحد من علم الكلام ، ومن مكانته ويكثر من ذكر نقصه وضرره .

فبالرغم من اعتراف الغزالى بأن علم الكلام له هدف سليم وهو حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش المبتدعة [٢] . إلا أنه له ضرره فيما يثيره من شبهات فى العقائد ، ويبعث من ريب ، وفيما يجر إليه من جدل عقيم ، ويحرك من تعصب ، وفيما يدفع إليه من إصرار على الضلال ، وزيغ مع الهوى [٣] ،بهذا فعلم الكلام لا يطلعك على كشف الحقائق .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن الغزالى قد استفاد من الجوينى فى هذا المجال ، وذلك لأن الغزالى قد درس علم الكلام فى نيسابور على يد الجوينى [٤] ، وبالتالي يكون الغزالى متأثراً بأستاذه .

ففي الواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الجويني ، نجده يقول : " إن علم الكلام وسيلة تهدى الباحث إلى وجود إله منزه عن صفات الافتقار دون أن تهديه إلى حقيقة الذات الإلهية " [٥] .

---

(١) أجناس جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة فى الإسلام ، ص١٥٨ .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، (ط)١ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤م ، ص ٢٦ ، وأيضًا لويس غرديه ، قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، (جـ)١ ، ص١٢٦ .

(٣) يوحنا قمير : الغزالى ، (جـ)١ ، ص١٩ .

(٤) عاطف العراقى : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية ، (ط)٣ ، دار الرشاد ، القاهرة ٢٠٠١م ، ص٩١ ، وأيضًا W.Mont gomery Watt : Muslim Intellectual A study of Al-Ghazali,P.23 .

(٥) الجويني : لمع الأدلة ، تحقيق فوقية حسين محمود ، (ط)١ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص٥٧ مقدمة ، وأيضًا أحمد محمود صبحي : فى علم الكلام ، ص ٥٨٦ .

وهكذا فإن معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله لا تحصل من علم الكلام ، بل يرى الجويني في علم الكلام وسيلة تهدى الباحث إلى وجود إله . فخرج الجويني من هذا بأن علم الكلام ناقص ، لكن ليس معنى هذا أن الإمام يستنكر الكلام ، وإنما يرى فيه وسيلة إن كانت تشفى غليل بعض النفوس فإنها لا تشفى غليل بعض النفوس الأخرى . فعلم الكلام له قيمته طالما أنه يوصل إلى إثبات وجود إله منزه عن صفات الافتقار ، ولكن الإمام يفضل عليه التصوف لأنه يرغب فى التحقق بالذات العلية ، فالإمام إذن كان متكلمًا فى مذهبه ، متصوفًا فى حياته [١].

وإذا كان هذا هو حال الجويني فلا يبعد - والأمر كذلك - أن يكون الغزالى الذى تتلمذ على يده قد تأثر به .

فموقف الغزالى من علم الكلام - كما سبق القول - لا يخرج فى أكثر جوانبه عن موقف الجويني من علم الكلام ، وهذا كان واضحا فقد سار الغزالى على نهج أستاذه . وذلك عندما خاض فى العلوم كلها، وأنزل جميع الطرق منزلة البحث والتمحيص ، ثم خرج من كل ذلك بأن التصوف هو العلم الموصل إلى الحقيقة ، وأنه لا طائل فى الفلسفة أو الكلام [٢] .

من هنا يتضح لنا مدى تأثر الغزالى بالجوينى ، فقد تخلى الجوينى فى أواخر حياته عن هذا العلم ، وأعلن ندمه وحسرته على اشتغاله بعلم الكلام . فقال : " يا أصحابنا ، لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بى إلى ما بلغ ، ما اشتغلت به " [٣] ، وذلك لأنه لم يجد فى هذا العلم الوسيلة الناجحة التى تنتهى بالمرء إلى تثبت إيمانه ، وقد وجد فى التصوف العلم الموصل إلى الحقيقة .

ونود أن نشير إلى أن كل من الجوينى والغزالى إذا كانا ينقدان علم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقدًا ظاهريًا وليس حقيقيًا ، إذ إن كل منهما قد غلبت عليه إلى حد كبير النزعة الأشعرية الكلامية ، فقد كان لكل منهما تأثيره الكبير على علم الكلام الأشعري فى ذلك الوقت [٤].

٢- الفلسفة :

يقول الغزالى : " ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من الكلام بعلم الفلسفة .... " [٥] فبعد أن أبان عن

---

(١) الجويني : لمع الأدلة ، ص ٥٨ مقدمة .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٥٨ مقدمة ، وأيضا فوقية حسين محمود : الإرشاد للجوينى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الأول ، العدد (٦) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٣م ، ص٤٧٦ .

(٣) الجويني : لمع الأدلة ، ص٥٦ مقدمة ، وأيضًا عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ص١٤٨ .

(٤) Ted Honderich : The Oxford Companion to Philosophy ,Oxford university press , New York. 1995, p.312.

(٥) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص٧ .

قصور علم الكلام عن بلوغ الغاية التي كان يرجوها ، اتجه إلى الفلسفة ، لا لمجرد معرفة حقائق مذاهبها ، وإنما يهدف مسبقًا إلى الهجوم عليها وإظهار فسادها .

وعندما درس الفلسفة بعمق انتهى إلى أن الفلسفة لا تؤكد الحقيقة ، وذلك لأنها لا ينتج عنها اليقين [١] ، لذلك كان الغزالى مضطرًا إلى دراسة الفلسفة للرد على أصحاب البدع والمذاهب الفلسفية الذين كانوا يهاجمون الإسلام بعنف . فقد كانت دراساته للفلسفة عميقة وشاملة ، وذلك لأنه لاحظ أن ردود علماء الكلام على الفلاسفة كانت مبتورة مشوشة ينقصها المنطق والاطلاع الفلسفى كى تفى بغرض الدفاع عن العقيدة الإسلامية .

فقد كان الغزالى أعظم رافض للفكر اليونانى متمثلاً فى فلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، وفى ظن الدكتور زكى نجيب محمود أن هذا الموقف الرافض من الغزالى تجاه الفكر اليونانى قد كان من أهم العوامل التى أكسبته المنزلة الرفيعة فى أعين الأجيال التى تعاقبت بعده وإلى يومنا هذا [٢] .

وفى الحقيقة أن هذا التيار النقدي الأشعري لم يكن وليد حملة الغزالى ونزعته النقدية فحسب ، بل سبقه إلى النقد المذهب الأشعرى ، أمثال أبو الحسن الأشعرى ، والباقلانى ، والجوينى إلى غير ذلك ، فهؤلاء جميعًا قد انتقدوا من قبل الفلاسفة ، وقد تركوا للغزالى - ومن جاء بعده - تراثًا نقديًا خصبًا امتد أثره حتى العصور المتأخرة ، ولكن كانت حملة الغزالى بحق - التى ضمنها كتابه (تهافت الفلاسفة) - هى أول مواجهة نقدية جريئة وعنيفة من جانب الأشاعرة ضد الفلسفة ، ومن هنا أمد الاتجاه النقدى عند مفكرى المذهب الأشعرى بدفعات قوية لمن جاء بعد الغزالى . وهذا يعنى مدى أثر الغزالى فى اللاحقين الذين ساروا فى علم الكلام الإسلامى [٣] .

ومن ثم يمكننا القول بأن حملة الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، كانت بداية لحقبة محورية فى تاريخ الفكر الدينى الإسلامى ، حققت بما توافر لها من خصائص ثراءً فكريًا ، لانزال نستفيد منه حتى عصرنا هذا .

فإننا لا ننكر أن الغزالى كان هو المجلى فى هذا الميدان ، ويشهد له كتابه (تهافت الفلاسفة) ، فهو من أعظم أعماله وأبقاها اثرًا ، لأنه شل أثر الفلسفة وأبطل تأثيرها فى الفكر الإسلامى بعد أن بين تعارضها الصريح مع العقيدة .

لكن الغزالى ليس أول من هاجم الفلاسفة بل سبقه أستاذه الجوينى الذى أدرك أن هناك طائفة أشد خطرًا على العقيدة هم الفلاسفة ، فاتجه بمسار المذهب الأشعرى إلى معارضتهم ، تلك المعارضة التى

---

(١) Seyyed Hossein Nasr : History of Islamic philosophy, part 1, vol 1, Routledge, london 1996. P.258.

(٢) زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، (ط)٥ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص٣٣٥ .

(٣) W.Montgomery Watt : Islamic philosophy and Theology, Edinburghat The university press , 1962 , p.117 .

تبلغ ذروتها لدى تلميذه الغزالى [١] .

وعلى أية حال ، فإن الجوينى قد حدد مسار الأشعرية بمعارضته للفلاسفة بما قدمه من أدلة على حدوث العالم ، وأن المعاد للروح والجسد معًا ، وأن الله يعلم الكليات والجزئيات . وقد حسم هذا الموقف من الفلاسفة تلميذه الغزالى [٢] .

وبالرجوع إلى بعض مؤلفات الجوينى [٣] يتبين لنا مدى استفادة الغزالى من أستاذه - فى الرد على الفلاسفة - فى المسائل التى أخذها عليهم فى كتابه التهافت . ويكفى أن يرجع الباحث إلى مبحث القول فى العالم ، ومبحث إثبات العلم بالصانع ؛ ليعلم مقدار ما استفاد الغزالى من أستاذه الجوينى فى الرد على الفلاسفة [٤] .

وأيضًا لا يكون صحيحًا ما يقوله الغزالى فى كتابه (المنقذ من الضلال) : " ولم أر أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك ... " [٥] أى إلى دراسة الفلسفة ليعرف ما فيها من فساد .

وعلى الرغم من مهاجمة الغزالى لآراء الفلاسفة التي تخالف العقيدة الإسلامية فى كتابه (تهافت الفلاسفة) [٦] إلا أنه لم يكن أول من تصدى لمهاجمة الفلاسفة وتبيان باطلهم ، فقد سبقه الجويني الذي لعب دورًا فى هدم النظريات الفلسفية المخالفة للعقيدة الإسلامية .

كما استفاد الغزالى من أستاذه بأن النظر الفلسفى لا يمكن أن يكون أساسًا للفكر الدينى ، وبهذا عارض الفلاسفة وهدم الفلسفة ؛ ليقيم الدين ويعلى بنيانه ، ثم عاد بالناس من الجرى وراء النظريات والجدليات واختلاف المذاهب إلى روح الإسلام ، وجوهره الصافى ، ومثله الداعية إلى الإيمان والإسلام .

وبالرغم من استفادة الغزالى من أستاذه فى الرد على الفلاسفة إلا أن الغزالى يكاد يتفوق على أستاذه ؛ وذلك لأن الغزالى بدأ بدراسة مذاهب الفلسفة وفهمها فهمًا جيدًا ؛ لإمكان الرد عليها عن فهم فى ما بعد ، لكن الجوينى قد قام بنقد المذاهب الفلسفية بشكل جزئى ، فترك الجوينى هذا العمل - أى الرد على

---

(١) أحمد محمود صبحي : فى علم الكلام ، ص٥٨٥ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص٥٨٦ .

(٣) مثل كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، لمع الأدلة ، العقيدة النظامية ، الشامل فى أصول الدين .

(٤) الجويني : الإرشاد ، صص مقدمة ، وأيضا أحمد الشنتناوي ، زكي خورشيد : موجز دائرة المعارف الإسلامية ، (ط)١ ج (جـ)٨ ، مركز الشارقة للإبداع الفكرى ، القاهرة ١٩٩٨م ، ص ٢٣٩٦ ، مادة التوحيد .

(٥) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص٧ .

(٦) H.A.Wolfson : The Philosophy of The Kalam, Harvard university press , Combridge, London, 1976, P.42 .

الفلاسفة - للغزالى ، وبالفعل قد حطم الغزالى الفلسفة ، وأعاد للإسلام شأنه فى القلوب ، وحجته فى العقول ، ومكانته فى الأرواح والعبادات [١] .

لقد أراد الغزالى أن يعرض مذاهب الفلاسفة ؛ لكى يرد عليها ويبين تهافتها ، فألف كتابه (مقاصد الفلاسفة) للإبانة عن مذاهبهم ، ثم فند هذه المذاهب فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ، وأبطل حججهم ، وأظهر اختلاف آرائهم وتناقضها ، كما أثبت ضعف عقيدتهم فى مذاهبهم التى قرروها متأثرين بفلاسفة اليونان ، وقد قصد من وراء هذا كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين [٢] . كما يعلن الغزالى عن شمول وصمة الكفر لكافة الفلاسفة ، ويبين أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريين والطبيعيين والإلهيين .

الصنف الأول - الدهريون:

" وهم طائفة من الأقدمين ، جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدًا ، وهؤلاء هم الزنادقة " [٣] ، معنى هذا أنهم أنكروا وجود الله تعالى ، واعتقدوا أن العالم قديم لا خالق له .

الصنف الثاني - الطبيعيون:

" وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا من عجائب صنع الله تعالى ، وبدائع حكمته ، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم ... إلا أن هؤلاء - لكثرة بحثهم عن الطبيعة - ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم فى قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العالية من الإنسان تابعة لمزاجه أيضًا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ... فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ... وهؤلاء أيضًا زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر ... " [٤] .

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص١٤١ .

(٢) توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، ص١٢٢، وأيضا سعيد زايد : تهافت التهافت لابن رشد . مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الثامن ، العدد (٣) ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠م ، ص٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(٣) الغزالى : ميزان العمل ، ص٢٩ ، المنقذ من الضلال ، ص٨ ، سعد بن عبد الله الأشعري القمى : المقالات والفرق . تعليق محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدرى ، طهران ١٩٦٣م ، ص٦٤، ١٩٤، ألفردجيوم : الفلسفة والإلهيات ، ص ٢٩٥ هامش . وأيضا على سامي النشار وآخرون : ديمقرقريطس ، فيلسوف الذرة ، (ط) الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الإسكندرية ١٩٧٢م ، ص٤٨٩ .

(٤) الغزالى : ميزان العمل ، ص٣٠ ، المنقذ من الضلال ، ص٨ ، ٩ ، وأيضا عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ص١٥٣ .

وعلى الرغم من اعترافهم بوجود الخالق ، إلا أنهم فسروا النفس الإنسانية تفسيراً مادياً وأنكروا البعث ، والثواب والعقاب .

الصنف الثالث - الإلهيون :

" وهم المتأخرون مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون ، وأفلاطون أستاذ أرسطا طاليس الذي رتب لهم المنطق وهذب لهم العلوم ... وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين ... ثم رد أرسطا طاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين ، رداً لم يقصر فيه ، حتى تبرأ من جميعهم ، إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم ... فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهما ... " (١) .

ثم يقول الغزالى : " ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطأ طاليس - بحسب نقل هذين الرجلين - ينحصر فى ثلاثة أقسام :

(١) قسم يجب التكفير به .

(٢) قسم يجب التبديع به .

(٣) قسم لا يجب إنكاره أصلاً " (٢) .

ثم يعرض لأقسام علومهم ، ويذكر أنها ستة أقسام : رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخلقية .

وسنعرض الآن ، قسم الإلهيات وذلك لأن فيها أكثر أخطائهم .

يقول الغزالى : " وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم ... مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر ، ولإبطال مذهبهم فى هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب " التهافت " .

أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك قولهم : -

(١) إن الأجسام لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ، ولقد صدقوا فى إثبات الروحانية ، فإنها كائنة أيضاً ، ولكن كذبوا فى إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فى ما نطقوا به .

(٢) ومن ذلك قولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٩ .

(٣) ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل " [١].

وينتهى الغزالى بعد هذا كله إلى القول بأنه من الواجب تكفير الفلاسفة فى هذه المسائل الثلاث لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كاذب فى رأيه .

ونود أن نشير إلى أن الغزالى فى نقده لموقف الفلاسفة إنما كان مدفوعًا ومتأثرًا باتجاهات كلامية أشعرية .

٣- مذهب الباطنية .

لقد درس الغزالى عقائد الباطنية وعلومهم بعد أن فرغ من دراسته للفلسفة وفروعها ، فيقول : " ثم إنى لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمه ... وكانت قد نبغت نابغة التعليمية [٢] ، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، عن لى أن أبحث عن مقالاتهم ، لأطلع على ما فى كتبهم ، ثم اتفق أن ورد على أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم ... " [٣] ، وقد قام الغزالى بتفنيد هذا الأمر وصنف كتابه الشهير (فضائح الباطنية) الذى تولى تحقيقه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى .

وفى الواقع أننا لو رجعنا إلى كتاب (غياث الأمم) للجوينى ، لوجدنا أثره الواضح على الغزالى، حيث إننا نكاد نلمح عبارة إمام الحرمين عنوانًا لكتاب الغزالى (فضائح الباطنية) .

وهذا يعنى أن الغزالى أخذ هذا العنوان من ألفاظ إمام الحرمين فى الغياث ، وذلك عندما قال وهو يناقش الذين يدعون النص على إمامه على رضى الله عنه : "... فليت شعرى كيف لم يفهم أصحاب رسول الله النصوص الصرائح ؟ ويفطن لها الرعاع الهمج المتضخمون بالفضائح ؟ " [٤] .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١١ ، ١٢ ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ميزان العمل ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص٩١ ، عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١م ، ص١٠٧ ، مادة الغزالى ،

- John Alden williams :The Word of Islam , P.159, M.M sharif : History of muslim philosophy . P.596 . Azim A.Nanji :The muslim Almanac , Gale Research inc. U.S.A . 1996 . P.192 . and paul Edwards : The Encyclopedia of philosophy ,vol 3 , london , 1972 . P.327 . (Al-Ghazali) .

(٢) يبين الغزالى فى كتابه " فضائح الباطنية " الألقاب المختلفة التي أطلقت على الباطنية وأسبابها ، ومن هذه الالقاب « التعليمية » لقبوا به لأن مبدأ مذهبهم إبطال الاجتهاد والرأى والعقل ، ودعوه الناس إلى التعليم من الامام المعصوم ، وأنه لا تدرك العلوم إلا بالتعليم .

(٣) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص ١٥ .

(٤) الجوينى : غياث الأمم فى التياث الظلم ، ص ١٤٧ مقدمة .

فلا يخرج الغزالى فى عنوان كتابه إلا مستلهمًا عبارة أستاذه هذه ، وإذا تجاوزنا العنوان إلى داخل الكتاب ، وجدنا فكر الجويني أمامنا بيناً واضحاً من غير لبس أو غموض ، ومما سبق يمكننا أن نستنتج أن الغزالى كان امتدادًا لأستاذه متأثرًا بأفكاره .

ثم يحدثنا الغزالى عن إبطاله لأساس الدعوة الباطنية ، وهى عقيدتهم فى ضرورة وجود الإمام المعصوم الذى يستمد منه جميع الأمور الدينية ، إذ لا يصلح أن يكون كل إنسان معلمًا ، بل لابد من معلم معصوم .

يقول الغزالى فى الرد عليهم : " بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم ، وأنه لابد وأن يكون المعلم معصومًا، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد (ﷺ) .

فإذا قالوا : هو ميت ،

فنقول : فمعلمكم غائب .

فإذا قالوا : معلمنا قد علم الدعاة ، وبثهم فى البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل .

فنقول : ومعلمنا قد علم الدعاة ، وبثهم فى البلاد ، وأكمل التعليم ، إذ قال الله تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ﴾ [1] ، وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم ، كما لا تضر غيبته .

فبقى قولهم : كيف تحكمون فى ما لم تسمعوه ؟ أبالنص ولم تسمعوا ، أم بالاجتهاد والرأى وهو مظنة الخلاف ؟

فنقول : نفعل ما فعله معاذ ، إذ بعثه رسول الله (ﷺ) إلى اليمن : أن يحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه . بل كما يفعله دعاتهم إذا بعدوا عن الإمام إلى أقاصى البلاد ، إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص ، فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية ، ولا يمكنه الرجوع فى كل واقعة إلى بلدة الإمام ، وإلى أن يقطع المسافة ويرجع ، فى كون المستفتى قد مات ، وفات الانتفاع بالرجوع ، فمن أشكلت عليه القبلة ، ليس له طريق إلا أن يصلى بالاجتهاد ، إذ لو سافر إلى بلدة الإمام لمعرفة القبلة لفات وقت الصلاة ..." [2] .

كما يقول الغزالى : " إن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء ، بل مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام طالما جاريناهم ، فصدقناهم فى الحاجة إلى التعليم ، وإلى المعلم المعصوم ، وأنه الذى عينوه ، ثم سألناهم عن العلم الذى تعلموه من هذا المعصوم ، وعرضنا عليهم

---

(١) سورة المائدة : آية (٣) .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص١٦ .

إشكالات فلم يفهموها ، فضلاً عن القيام بحلها ، فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب ، وقالوا : إنه لابد من السفر إليه ، والعجب أنهم ضيعوا عمرهم فى طلب المعلم ، ولم يتعلموا منه شيئًا أصلاً ... » [1] .

٤- طرق الصوفية :

اختتم الغزالى جولته الكبيرة فى دراسة علوم الطوائف المختلفة بدراسة التصوف . يقول : " ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية ، وعلمت من طريقتهم أنها تتم بعلم وعمل . وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة ، وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله .

وكان العلم أيسر علىَّ من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم ، من مطالعة كتبهم ، مثل " قوت القلوب " لأبى طالب المكى ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي ... فظهر لى أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات " [2] .

وهنا يثنى الغزالى على المتصوفة وطريقتهم ثناءً كبيرًا ، فإنهم أرباب الأحوال لا اصحاب الأقوال .

ويدلل الغزالى على ذلك بقوله : " إن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ... وأن جميع حركاتهم وسكانهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ... وأن طريقة الصوفية أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية فى الله " [3] .

لقد رأى الغزالى كما رأى الجوينى أن الحق الخالص ، والنجاة من الهلاك فى الطريقة الصوفية، وهكذا قد أيقن أن نهج الصوفية أفضل نهج ، وأن تعاليمهم أصدق تعاليم ، ولذا اعتنق الصوفية ، وانصرف عن مشاغل الدنيا وعلائقها ، مما كان له أثر عميق فى فكره [4] .

فيقول : " كان قد ظهر عندى أنه لا مطمع لى فى سعادة الأخرة إلا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود ،

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص١٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٢٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص٢٢، ألفرد جيوم : الفلسفة والإلهيات ، ص٢٩٦ ، يعقوب صروف : الغزالى ، ص٦٨٢ ، وأيضا يوحنا قمير : الغزالى ، (جـ)١ ، ص١٦ .

(٤) الغزالى : أخلاقيات ، ص ٩ ، ١٠ مقدمة .

والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق " [1] .

ويمكننا القول بأن الغزالى وجد الحقيقة التي كان ينشدها فى الطريق الصوفى ، فقد اتجه إلى التصوف لينقذ هذا الدين من المفاهيم الفاسدة ، والأفكار الخاطئة التي هددته بخطر بالغ ، كما أراد لهذا الدين خالصًا من تأويلات أهل الباطن وإمعانهم فى التعسف والتكلف ، ومن جهل أهل الظاهر وجمودهم على الألفاظ ، ومن أوهام الفلاسفة وتخيلاتهم التى اعتبرت حقائق الوحى فى مرتبة أدنى من أقيسة أرسطو وتصوراته [2] .

ومن هنا وجد الغزالى فى الطريق الصوفى منقذه وهاديه ، وذلك لأن الغزالى رجل دين ، لا توزن معارفه إلا بموازين الدين ، ولا يقاس تراثه إلا بالأقيسة الروحية القلبية ، فقد بين الغزالى أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى ، بل هو تجربة يحسها المتدين بروحه إحساسًا حيًا ويمارسها عمليًا [3] .

فكان الغزالى - على خلاف الفلاسفة - لايرى فى الأقيسة العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق الذى يبتغيه ، بل الأداة الصالحة لذلك عنده هى الذوق الباطنى ، ومن ثم فقد أخذ بنظرة المتصوفة دون المذاهب الثلاث الأخرى من المتكلمين والفلاسفة والباطنية[4] .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على مدى تأثره بالجوينى ، فمنذ أن أخذ الجوينى فى البحث وجد العقل يقف فى أمور لا يحيط بها ، فجد فى البحث واجتهد ، ووجد أن كل ما يوصله إليه العقل وحده لا يحقق لذة المعرفة التى يبغيها ، ولذا عاد إلى القلب واعتبره وسيلة العلم وطريق المعرفة ، فقد اتجه الجوينى إلى هذه الصوفية اتجاهًا أصيلاً غير مفتعل ، عن علم لاعن تقليد [5] .

وهذا يعني أن التصوف هو الطريق الوحيد الموصل إلى الحقيقة ، فهناك كثير من المشكلات لا يحيط بها كل عقل إلا من أعطاه الله تعالى فهمًا ، لذلك يكون القلب هو طريق المعرفة .

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص٢٠ ، وأيضاً أبو الحسن الندوي : رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ، ص١٧٠ .

(٢) محمد جواد مغنيه : مصدر المعرفة عند الإمام الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى ، ص٥٢١ .

(٣) جورج طرابيشى : معجم الفلاسفة ، (ط)١، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨٧م ، ص٣٩٩ ، مادة الغزالى .

(٤) فؤاد كامل وجلال العشري وآخرين : الموسوعة المختصرة ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ ، ص ٢٨٧ ، مادة الغزالى ، وأيضا عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص٩٢ .

(٥) الجويني : الدرة المضية ، تحقيق عبد العظيم الديب ،(ط١)، إدارة إحياء التراث الإسلامى ، قطر ١٩٨٦م ، ص٣١ مقدمة .

فطريق القلب هو طريق الصوفية ، وإمام الحرمين قد اشتغل بالتصوف ، حيث أضاء الله له نور قلبه فى الحرمين الشريفين ، وبهداه أبصر ، فكانت فترة مجاهدة النفس ، وصفاء الروح والقلب ، والبعد عن الدنيا وملذاتها ، أبعد الأثر فى حياة الجوينى واتجاهه إلى التصوف فى أواخر أيامه [١] .

ومما لا شك فيه أن الغزالى قد اتجه هو أيضًا إلى التصوف فى أواخر حياته ، فكان يفضل الاتجاه الصوفى على الاتجاه الفلسفى ؛ وذلك لأن من يتخذ من التصوف مذهبًا له ، بعد دراسته للفلسفة ، يصبح عادة عدوًا للفلسفة إلى درجة كبيرة ، أى أن الغزالى عندما أصبح صوفيًا فإنه قد حاول إثبات عجز العقل من أساسه [٢] .

ومن هنا فقد فضل الجانب القلبى العملى على الجانب العقلى النظرى ؛ ذلك لأن التصوف عنده هو الطريق الموصل إلى المعرفة ، وكشف الحقيقة ، فقد سلك هذا الطريق كما سلكها أستاذه الجوينى .

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن التصوف فى ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة - فقد اتخذ الأشاعرة الكتاب والسنة منهجاً لهم ساروا عليه فى بناء مذهبهم - فيكون طريق السلف ما هو إلا التصوف الذي ينتهى بالباحث إلى التحقق بالذات الإلهية [٣] .

كما يمكننا القول بأنه إذا كان الجوينى قد حدد مسار المذهب الأشعرى معارضة للفلاسفة فإنه من ناحية أخرى قد حدد مساره - المذهب الأشعرى - تأييدًا للتصوف ، وقد استكمل تلميذه الغزالى التقاء الأشعرية بالتصوف .

فكان يوجد طابع رئيسي مميز لآراء الغزالى وهو الطابع الكلامي الصوفى وعلى هذا فإن فكره يعد خلطًا ومزجًا للآراء الأشعرية بالآراء الصوفية .

ولعل مما يساعد الغزالى على ذلك ، هو وجود نقاط مشتركة عديدة بين التيار الأشعرى والتيار الصوفى ، تمامًا كما نجد نقاط التقاء بين التيار الاعتزالى والتيار الفلسفى ، بحيث إن امتداد التيار الأشعرى يؤدى إلى حد كبير إلى اتجاه صوفى ، كنفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، ويعد موجودًا عند كل منهما أيضًا ، أى عند الأشاعرة والصوفية .

---

(١) الجويني : غياث الأمم فى التياث الظلم ، ص٤١ مقدمة ، الدرة المُضية ، ص٣٧ مقدمة ، البرهان فى أصول الفقه ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، حققه عبد العظيم الديب ، دار الأنصار ، القاهرة ١٤٠٠هـ ، ص٣٧ مقدمة .

(٢) عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، (ط)٦ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص١٥٢ .

(٣) فوقية حسين محمود : الجويني ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م ، ص٢١٢ .

الفصل الثانى

مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الجوينى والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية : -

أولاً : تمهيد .

ثانيًا : تصنيف المذاهب فى أصل العالم .

ثالثًا : مدى تأثر الغزالى بالجويني فى القول بحدوث العالم : -

(١) إثبات أدلة حدوث العالم عند الجوينى :-

(أ) وجود الأعراض .

(ب) حدوث الأعراض .

(جـ) استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

(د) استحالة حوادث لا أول لها .

(٢) موقف الغزالى من القائلين بقدم العالم .

(٣) حدوث العالم عند الغزالى .

رابعًا : نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمشكلة حدوث العالم وقدمه :-

(١) إثبات وجود الجوهر الفرد عند الجوينى .

(٢) إثبات صلة الخلق المستمر بالجوهر الفرد عند الجوينى والغزالى .

أولاً : تمهيد .

تعد هذه المسألة من المسائل الهامة التى دارت حولها البحوث والدراسات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة سواء منهم فلاسفة اليونان كأرسطو ، أو فلاسفة العرب كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

فمن المعروف أن العقل البشري يثير بطبيعته تساؤلات كثيرة حول هذه المسألة : -

هل للعالم موجد أو محدث أم لا ؟ ، هل العالم محدّث من مادة قديمة أم ليس من مادة ، بل هو مبدع عن لاشيء ؟وهل العالم موجود منذ الأزل ، بحيث لا يتصور وجود الله إلا ومعه مفعوله أى العالم ، فالعالم قديم بالزمان؟ أم هو محدّث فى مدة لاحقة وليس منذ الأزل ، فهو حادث بالزمان ؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التى يثيرها العقل البشرى منذ أول لحظة يدرك فيها الوجود ، وعلى هذا النحو نشأ التفكير فى العالم .

والبحث فى العالم جاء مقترنًا كذلك بالبحث عن منظم للعالم ومهيمن على شئونه ، فلاشك فى أن القرآن الكريم قد قدم لنا صورة واضحة مجملة ومفصلة أحيانًا لخلق العالم وما فيه . وأكدت آياته على أن الله تعالى هو خالق كل شيء ، وأنه يتفرد بالخلق ، حيث لا يشاركه فى عملية الخلق والإيجاد أحد آخر سواه ، كما أشار القرآن لنا أن الله تعالى خلق العالم لحكمة ولم يخلقه عبثًا . وكل هذا يفيد - بما لا يدع مجالاً للشك - أن العالم مخلوق بقدرة الله تعالى وحكمته ، وليس هنا مجال للقول بالاتفاق أو الصدفة ؛ لأن ذلك ينافي الحكمة فى الخلق ، فضلاً عن أنه ينافى القوانين الثابتة والسنن المطردة التى يسير عليها [1] .

ومن الآيات القرآنية التى تدل على أن الله تعالى خالق كل شيء ، قوله تعالى : ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل ﴾ [3] .

كما يفصل لنا القرآن القول فى خلق الله لجميع الموجودات ، فيشير إلى خلق الله تعالى للسموات والأرض وما بينهما ، وأن الخلق كله تم فى ستة أيام ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾ [4] وقوله تعالى : ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ... لآيات لقوم يعقلون ﴾ [5] .

---

(١) محمد صالح محمد السيد : أصالة علم الكلام ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧م ، ص ٩٣، ٩٤ .

(٢) سورة الأنعام : آية (١٠٢) ، الجويني : لمع الأدلة ، ص٧٠ ، ١٠٧ ، وأيضًا الغزالى : جواهر القرآن ، (ط)١ . طبعة محيي الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٩هـ ، ص٧٣ .

(٣) سورة الزمر : آية (٦٢) .

(٤) سورة الحديد : آية (٤)، وأيضًا الغزالى : جواهر القرآن ، ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٥) سورة البقرة : آية (١٦٤) .

فالله فى القرآن خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام ، مثل قوله تعالى : ﴿ خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون ، خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ﴾ (١) .

ومن هنا أعلن لنا القرآن الكريم بأن العالم حادث ، حيث له بداية ونهاية ، وأنه مخلوق من لا شىء - من العدم - وبهذا أنكر فكرة قدم العالم ، وأعلن بدء الزمان وكذلك نهايته ، كما أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها ، وأنها محدثة .

وإذا كان العالم حادث ، فلابد له من خالق أحدثه ، وهو الله تعالى ، خالق كل شىء . ووصفه القرآن من أجل ذلك بأنه الخلاَّق مثل قوله تعالى : ﴿ أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم . بلى وهو الخلاَّق العليم ﴾ (٢) .

وفى الواقع كان الأشاعرة يجعلون الإيمان بحدوث العالم من الواجبات الضرورية الشرعية ، وهذا يدل على خطر هذه المشكلة لا فى العالم الإسلامى فحسب ، بل العالمين اليوناني والمسيحى .

وإذا كان القرآن الكريم قد قال بخلق العالم بعد أن لم يكن موجودًا ، فإنه يمكن الوصول إلى نفس هذه النتيجة عن طريق العقل طالما أنه لا يتعارض مع الأسس الدينية ، فإذا نظرنا إلى العالم ، وجدناه لا يخلو عن الحوادث .

ومن هنا لا يمكن أن يكون العالم متقدمًا على هذه الحوادث ، إذن فالعالم حادث ، لأن مالا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد محدَثًا .

ويمكن صياغة هذه الفكرة فى صورة قياس كالآتى : - كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، كل العالم لا يخلو عن الحوادث ، إذن فالعالم حادث ، ولقد طبق الجوينى هذا المنهج القياسى فى تناوله لمسألة حدوث العالم (٣) ، ولا شك فى أن هذا المنهج قد استخدمه الغزالى أيضًا ، فى البرهنة على الحدوث ، وهو أن يرتب مقدمتين على وجه آخر ... فإذا أقر الخصم بالمقدمتين ، فلا يمكنه إنكار صحة النتيجة (٤) .

فالدليل على حدوث العالم ، هو أن العالم متغير ، وكل متغير حادث ، ينتج - من هاتين المقدمتين - أن العالم حادث (٥) ، وهذا يعنى ما قامت به الحوادث لم يخل عنها ، وما لايخلو عن الحوادث

---

(١) سورة النحل : آية (٣-٥) .

(٢) سورة يس : آية (٨١) .

(٣) جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص٣٧٧ ، ٣٧٨ ، وأيضًا فوقية حسين محمود : الجوينى ، ص١٤٦ .

(٤) محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٩م ، ص٤٩ .

(٥) إبراهيم البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص٤١ .

فهو حادث ، والعالم لا يخلو عن الحوادث ، فهو إذن حادث[1] ، لذلك العالم ليس قديمًا ، بل هو سوى الله ، فإنه حادث بعد أن لم يكن ، والدليل على حدوثه تغيره من حال إلى حال ، ومن صفة إلى صفة ، وما كان هذا وصفه وسبيله كان محدَثًا .

فقد بين نبينا (ﷺ) بيانًا يتضمن هذا الأمر ، فقال : نعم كان الله تعالى ولم يكن شيء معه ، ثم خلق الله الأشياء . فأثبت أن كل موجود سواه محدَث مخلوق ، كذلك " الخليل عليه السلام " استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة ؛ لأنه لما رأى الكواكب قال هذا ربي ، فعلم أن هذه لما تغيرت وتنقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدَثة مفطورة مخلوقة وأن لها خالقاً هو الله[2] .

من هنا يمكننا الاستدلال على حدوث العالم بالنقل والعقل معًا ، وبالتالي سنتناول عرض مسألة حدوث العالم ، خاصة عند كل من الجويني والغزالي ، وسنرى بلا شك أن أفكار الغزالي وآراءه في هذا المجال ، تعد تطويرًا وبلورة لأفكار وأراء أستاذه الجويني ، إذ إن الغزالي قد استفاد من أدلة الجويني في إثباته لحدوث العالم كما سنرى .

ثانيًا : تصنيف المذاهب في أصل العالم : -

يمكن تصنيف المذاهب في أصل العالم إلى ما يلي : -

(١) من يقول بأن العالم قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ، ولا إله له أو مدبر يدبره ، وهذا هو المذهب المادي بجميع أشكاله ، وأبرز مثل على هذا " الدهريون " .

(٢) من يقول بوجود العالم ووجود قوة روحية غير مادية خلقته أو صنعته أو هي قديمة معه ولكنها تدبره ، وهذا هو المذهب الروحي بجميع أشكاله[3] .

وهذا الاتجاه يضم المدارس التالية : -

أ - من تقول بأن الله صانع العالم ، كما يصنع النجار الكرسي من الخشب ، أي أن الله صنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة ، وأبرز مثل على هذا " أفلاطون " ، و " أصحاب الهيولى " .

ب - من تقول بأن الله قديم ، والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ، ولكن الله علة غائية للعالم ، بمعنى أنه المحرك له على سبيل العشق ، وأبرز من يمثل هذا الرأي " أرسطو " .

---

(١) تقي الدين ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (جـ)١ ، (ط)١ ، المطبعة الكبرى الأميرية بمصر ، القاهرة ١٣٢١هـ ، ص٢١٠ .

(٢) الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، نشره عزت العطار الحسيني ، دار الكتب الملكية المصرية ، القاهرة ١٩٥٠م ، ص٢٧ .

(٣) حسام الدين الآلوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، (ط)٢، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٦م ، ص١٣ .

فالعالم عند أرسطو لم يخلق،بل هو موجود منذ الأزل ، فقد برهن على استحالة فكرة الخلق [١] ، حيث إن الخلق لا معنى له عند أرسطو ؛ لأن المادة عنده قديمة ، والصورة كذلك من باب أولى . والحركة قديمة عند أرسطو ، لذا فمن المستحيل أن يكون العالم قد وجد بعد أن لم يكن موجودًا ؛ لأن الإيجاد حركة ، والحركة قديمة [٢] .

(٣) من يقول بأن الله أبدع العالم إبداعًا ليس من مادة قديمة ، بل على سبيل الفيض ، وهذا الفيض أزلى ، فالعالم قديم بالزمان محدَث بالذات ، وسيتضح معنى هذين القولين فيما يأتي من هذا البحث ، ويمثل هذا الاتجاه الفيضيون مثل أفلوطين ، ومن الفلاسفة الفارابي وابن سينا وأمثالهما .

(٤) يرى غالبية المتكلمين خاصةً الأشاعرة ، أن الله خلق العالم من لاشيء - العدم - لا على سبيل الفيض وليس منذ الأزل ، بل فى زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الله ، التى اقتضت أن يوجد فى وقت معين [٣] ، وهذا العالم الواضح بحواسنا يتواجد بقدرة الله [٤] ، فهذه القدرة لانهاية لها [٥] .

كما ذهبت فرقة أهل الحق إلى القول بحدوث العالم ، ولما كان العالم محَدثًا فله محدِث ، وهو الله تعالى . فلا خالق ، ولا موجد للأشياء سواه ، وأن الحوادث كلها حادثة بقدرته [٦] .

ويرى الغزالى - متأثرًا بأستاذه الجوينى - أن هذه الفرقة،فرقة أهل الحق ، على صواب فى الرأى ، فمن حق القائل بحدوث العالم أن يقول بوجود محدِث لهذا العالم [٧] .

لعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه فخر الدين الرازى فى(الأربعين)نجده يقول : " إن الحدوث علة للافتقار إلى المحدِث ، فالعالم لما كان محَدثًا وجب افتقاره إلى الفاعل " [٨] ، بمعنى إننا إذا قلنا : العالم

---

(١) زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٥م ، ص٢١١ ، ٢١٤ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص٢١٦ .

(٣) حسام الدين الآلوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص١٤ ، ١٥ .

(٤) Duncanb . Macdonald : Development of muslim Theology , P.234 .

(٥) Jennifer Trusted : Physics and Metaphysics, Routledge , london and New York , 1990,P.xi .

(٦) محمد عبده : الفلاسفة والكلاميين ، تحقيق سليمان دنيا ، (جـ)١ ، (ط)١ ، دار إحياء الكتب العربية،القاهرة١٩٥٨م، ص٢٥٨ ، ٢٥٩ .

(٧) عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص٣٦٨ .

(٨) الرازي : الأربعون فى أصول الدين ، (ط)١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ١٣٥٣هـ ، المسألة الثالثة ، ص٩٠.

حادث ، فلابد له من محدث أحدثه ، وهذا ما قرره غالبية المتكلمين وخاصة الأشاعرة ، كما ذهبت فرقة أهل الحق هى أيضًا إلى القول بحدوث العالم .

ففكرة الخلق الإلهى هى القول بحدوث العالم ، وخلقه من لاشىء ؛ لأن هذا يتفق مع الله تعالى من قدسية وكمال وسيطرة وعلو ، ووحدانية للصفات والذات ، وهذه الصفات كما سنرى تقتضي الأزلية والأبدية له وحده ، فصفة القدرة عنده تعالى ، هى التى تجعله يخلق من لا شىء ؛ لأنه سبحانه قادر على ما يمكن أن نتخيله أو ما لا نتخيله .

إذًا العالم ليس قديمًا أبديًا ، لكنه مخلوق محدَث ؛ لأنه لا يخلو من التغير والتبدل ، وكل متغير محدَث ، ولابد للمحدَث من محدِث وهو الله تعالى [١] .

والآن سنعرض أدلة حدوث العالم عند الجوينى ؛ لكى يتبين لنا إلى أى مدى كانت أفكار الغزالى التى قال بها فى حدوث العالم مشابهة وقريبة للأفكار التى وجدناها عند أستاذه الجوينى، ويرجع ذلك بلا شك إلى تأثر الغزالى بالجويني فى هذا المجال .

ثالثا:مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى القول بحدوث العالم : -

قبل عرضنا لإثبات أدلة حدوث العالم عند الجوينى ومدى تأثيرها على الغزالى ، سنعرض أهم المصطلحات التى تساعدنا على إثبات حدوث العالم .

فى الواقع إننا إذا رجعنا إلى ما كتبه الجوينى فى مسألة حدوث العالم ، نجده يقول فى الإرشاد : " أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعًا ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث العالم " [٢] ، بل يجعل مسألة حدوث العالم فى الفصل الأول من كتبه الأخرى [٣] .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على مدى اهتمام الجوينى بهذه المسألة دفاعًا عن الإسلام ؛ لأن غايته كانت غاية دينية ، ولم تكن غاية فلسفية يقصد منها التفلسف أو النظر العقلي المجرد لذاته بغية الوصول إلى تفسير طبيعى للعالم ، على غرار ما يفعله الفلاسفة ، وإنما كان بحثه لغرض دينى ، وهو إثبات أن كل ما فى العالم من خلق الله تعالى .

ويجب الإشارة إلى أن موقف الغزالى من مسألة حدوث العالم فى كتبه الفلسفية والكلامية لا يخرج عن موقف أستاذه الجوينى فى كتبه .

---

(١) عبد الوهاب الشعرانى : اليواقيت والجواهر ، (ط)٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٣٠٧هـ ، ص٣٧ ، وأيضا

- John Cottingham : ADescartes Dictionary , black well , oxford , 1993,p.43,creation .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص٣ .

(٣) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٧٦ ، وأيضا العقيدة النظامية ، تعليق محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الأنوار ، ١٩٤٨م ، ص١١ .

فلقد كفَّر الغزالى فلاسفة الإسلام المشائين بخاصة ابن سينا فى ثلاث مسائل رئيسية ـ كما سبق ـ منها مسألة قدم العالم ، فقد حاول الغزالى ، فى معظم كتبه ، إبطال قولهم بقدم العالم ، بل يجعلها المسألة الأولى فى كتابه " تهافت الفلاسفة " (١) .

وعندما يبدأ الجوينى فى الحديث والإشارة إلى حدوث العالم ، فإنه يعطينا تحليلاً لبعض المصطلحات التى اصطلح عليها الموحدون كالعالم والجوهر والعرض ، ثم يتعرض لمعنى الحدوث والقدم مما كان له تأثير كبير فى الغزالى .

فالعالم هو كل موجود سوى الله تعالى عند سلف الأمة (٢) ، أما عند خلف الأمة : فالعالم عبارة عن الجواهر والأعراض (٣) ، والجوهر يحدده بثلاثة حدود : فهو المتحيز أولاً ، وما له حجم ثانيًا ، وما يقبل العرض ثالثًا .

والعرض هو ما يقوم بالجوهر أو ما يطرأ عليه ، كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر ، والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت ، وفى النهاية يستحيل عليه البقاء (٤) ، أو هو ما يسمونه أيضًا الأكوان وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وعندما تتجمع هذه الأكوان تحدد مكان الجوهر أو تقدر مكانًا له (٥) .

ويرى الجوينى أن العقل يحتم بالضرورة والبداهة انقسام الموجودات إلى قسمين : موجود " حادث " ، وهو ما لوجوده أول ومفتتح ، أما " القديم " فهو الذى لا أول لوجوده (٦) .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٧٤ .

(٢) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٧٦ ، العقيدة النظامية ، ص١١ ، الإرشاد ، ص١٧ ، الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، (ط)١، مكتبة الحسين التجارية ، مطبعة حجازي ، القاهرة بدون تاريخ ، ص١٣ ، الجرجاني : التعريفات ، تحقيق عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١م ، ص١٦٧ ، مادة العالم ، وأيضًا ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (جـ)١ ، ص١٠٩ ، ١١٠ .

(٣) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٧٦ ، الإرشاد ، ص١٧ ، على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، (جـ)١ ، (ط)٨ ، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية ١٩٨١م ، ص٤٧٥ ، وأيضًا

ـWolfson : The philosophy of The Kalam , P.397 .

(٤) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٧٧ ، الجرجانى التعريفات ، ص١٧٠ ، مادة العرض ، أيضًا عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ١٩٨٥م ، ص٢٥٣ .

(٥) الجوينى : الإرشاد ، ص١٧ ، عضد الدين الإيجي : جواهر الكلام مختصر لكتاب المواقف ، قدمه أبو العلا عفيفي ، مكتبة الجامعة المصرية ، بدون تاريخ ، ص١٧٦ ، وأيضًا أوتوبريتزل : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام ضمن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص١٣٥ هامش .

(٦) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، (جـ)١، دار العرب البستانى ، القاهرة بدون تاريخ ،

ولا جدال فى أن هذا التقسيم وجدناه عند تلميذه الغزالى ، حيث يقول : " الحادث هو عبارة عن موجود بعد عدم ، والقديم هو عبارة عن موجود غير مسبوق بعدم " [1] ، فالذى له أول لوجوده هو المعبر عنه بالمحدَث ، والمحدَث ما لم يكن ثم كان ، والذى لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده ، وهو الله تعالى الذى لم يسبقه عدم .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من أستاذه الجوينى فى تقسيم الموجودات إلى حادث وقديم ؛ ذلك لأن هذا التقسيم يعطينا فى الحقيقة الإشارة إلى أن هذا العالم ليس من مادة قديمة - كما يقول الفلاسفة - وإنما يكون الوجود من العدم ، فهذه فكرة هامة لدى الأشاعرة .

وكان موقف الجوينى واضحًا يميزه كمفكر مسلم يعترف بالموجودات توكيدًا لقدرة الله سبحانه على الخلق من العدم [2] .

مما سبق يمكننا أن نستنتج أن تعريف كل من الجوينى والغزالى للموجود الحادث والقديم - أى الله - يتفق مع تعريف كل من السلف والخلف للعالم ، فالموجود الحادث ينقسم قسمة بديهية إلى جوهر وعرض ، فيكون ما سماه السلف كل موجود سوى الله تعالى هو الجواهر والأعراض خصوصًا ، وأن السلف والخلف قد جعلوا الموجود مسبوقًا بالعدم ، وهذا يعنى أن تعريف السلف للعالم لا يتعارض مع تعريف الخلف .

ويذهب الجوينى إلى ضرورة انقسام الحوادث إلى حادث غير مفتقر إلى المحل ، وهو الجوهر فى اصطلاح المتكلمين ، وإلى حادث مفتقر إلى المحل ، وهو العرض [3] ، ومن هذه القسمة - إلى جوهر وعرض - أراد الجوينى أن يقيم مذهبه فى إثبات الحدوث ، ولا يخرج الغزالى عن تقسيم أستاذه الجوينى للحوادث إلى جوهر وعرض .

= ص٤٦ ، تحقيق على سامي النشار ، ص١٣٩ وما بعدها ، لمع الأدلة ، ص٧٧ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص ١٤ ، ١٥ ، وأيضًا التمهيد ، قدمه محمود محمد الخضيري ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٧م ، ص٤١ ، وأيضًا ابن تيمية : منهاج السنة النبوية . (جـ)١ ، ص٢١١ .

(١) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١م ، ص١٤١ ، القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي : مطالع الأنظار طوالع الأنوار ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٣٠٥هـ . ص٧٨، ٧٩ . الجرجاني : التعريفات ، ص٩٣ ، مادة حادث ، وأيضًا محمد أبو سعدة : الوجود والخلود فى فلسفة أبى البركات البغدادي ، (ط)٢ ، القاهرة ١٩٩٩م . ص١٥٤ ، وأيضًا إبراهيم مدكور : المعجم الفلسفى . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٨٣م . ص٧٠ ، مادة حادث .

(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، تحقيق فوقية حسين محمود ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٧٩م ، ص٥٧٧ .

(٣) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٤٧ .

فيقول الغزالى : " اعلم أن الأشياء تنقسم إلى ما يفتقر إلى محل كالأعراض والأوصاف ، فيقال فيها إنها ليست قائمة بنفسها ، وإلى ما لا يحتاج إلى محل ، فيقال أنه قائم بنفسه كالجواهر ، إلا أن الجوهر وان كان قائمًا بنفسه مستغنيًا عن محل يقوم به ، فليس مستغنيًا عن أمور لابد منها لوجوده وتكون شرطًا فى وجوده فلا يكون قائمًا بنفسه ؛ لأنه يحتاج فى قوامه إلى وجود غيره وإن لم يحتج إلى محل ، فإن كان فى الوجود موجود يكتفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ، ولا يشترط فى دوام وجوده وجود غيره ، فهو القائم بنفسه مطلقًا فإن كان مع ذلك يقوم به ، كل موجود حتى لا نتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به ، فهو الله ، لأن قوامه بذاته ، وقوام كل شىء به ، وليس ذلك إلا الله " (١) .

يتضح من هذا النص أن الحوادث عند الغزالى تنقسم إلى جوهر وعرض . فالعرض مفتقر إلى محل،فهو ليس قائم بنفسه ، أما الجوهر فهو غير مفتقر إلى محل ، فهو قائم بنفسه ، إلا أن الجوهر إذا كان قائمًا بنفسه مستغنى عن محل يقوم به ، فليس فى غنى عن أمور لابد منها لوجوده ، وتكون سببًا فى وجوده ، وبالتالى فلا يكون قائمًا بنفسه ؛ لأنه يحتاج فى قوامه إلى وجود غيره ، هذا الوجود موجود يكتفى ذاته بذاته ، ولا قوام له بغيره ، ولا يشترط فى دوام وجوده وجود غيره ، فهو القائم بنفسه مطلقاً ، لا نتصور الأشياء بدونه ، وهو قوام كل شىء ، فهو الله تعالى ، خالق العالم بما فيه من جواهر وأعراض .

وقد ابتدأ الأشاعرة من إثبات حدوث العالم ؛ ليصلوا من ذلك إلى إثبات وجود الله ، ولذلك قالوا بالبرهان المشهور : العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، إذن محدث العالم هو الله .

وإذا انتفى حدوث العالم وكان قديمًا ، انتفى القول بالخلق ، لذلك كان لابد للدفاع عن عقيدة الخلق الإسلامية من إبطال القول بقدم العالم (٢) .

١- إثبات أدلة حدوث العالم عند الجوينى :-

أقام الجوينى براهينه وأدلته على حدوث العالم على أساس تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض ، ومن هذا التقسيم خرج بأصول أربعة بنى عليها قوله بحدوث العالم وهى : -

(أ) إثبات وجود الأعراض .

(ب) إثبات حدوث الأعراض .

(جـ) إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

---

(١) الغزالى : المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، (ط)١ ، مطبعة التقدم بمصر ، ١٣٢٢ هـ ، ص٩٥ .

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى : تهافت الفلاسفة للغزالى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٥)، العدد (١١) ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧م ، ص٨٣٧ .

(د) إثبات استحالة حوادث لا أول لها [1] ، وهو من أهم الأصول الأربعة ، فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث [2] .

(أ) الدليل الأول : إثبات وجود الأعراض .

تعتمد هذه الطريقة على إثبات نوع معين من الأعراض ، وهى الأكوان ، وإن كان الأشاعرة يضيفون إلى عرض الأكوان أنواعًا أخرى من الأعراض .

وتقوم هذه الدعوى على أن فى الأجسام معانى أربعة ، هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وأن الجسم لا ينفك عن الأكوان ، أى لا يخلو عن القيام بأحدها [3] .

يحاول الجوينى أن يستند فى مذهبه إلى دعائم من الأدلة النقلية واللغوية والاصطلاحية ، فيشير إلى قوله تعالى : ﴿ تريدون عرض الدنيا ﴾ [4] ، يلاحظ الجوينى أن الله وصف الدنيا من حيث أنها كانت دار زوال وانتقال بكونها عرضًا [5] ، ومن الأدلة النقلية أيضًا قوله تعالى - إخبارًا عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب ، وظنهم أنه مما لا دوام له - ﴿ قالوا هذا عارض ممطرنا ﴾ [6] .

أما " أهل اللغة " فيقولون : عرض بفلان عارض من حمى أو جنون إذ لم يدم به ذلك ، فاللغة تنبئ بأن العرض ما لا يدوم وقته .

وفى " الاصطلاح " : قد أورد الجوينى تعريف السابقين عليه للعرض ، فقد حددوا العرض بأنه ما لا يبقى وجوده ، فالعرض لا يبقى زمانين [7] .

---

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص١٧، ١٨ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، صححه : ألفرد جيوم ، (جـ)١ ، القاهرة بدون تاريخ ، ص١١ ، نوران الجزيري : قراءة فى علم الكلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢م ، ص٤٢ ، ٤٣ ، وأيضًا

Wolfson : The philosophy of The Kalam , P . 396 .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص١٨ ، الشامل فى أصول الدين ، (جـ)١ ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٤٠ ، لمع الأدلة ، ص٨٠ ، وأيضًا سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص١٥٨ .

(٣) Wolfson : The philosophy of The Kalam , P . 397 .

(٤) سورة الأنفال ، آية (٦٧) .

(٥) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٨ .

(٦) سورة الأحقاف ، آية (٢٤).

(٧) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (جـ)١ ، (ط)١ ، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٥٤م ، ص٤٤ ، الباقلانى : التمهيد ، ص٤٢ ، الإنصاف ، ص١٥ ، ابن تيمية : الرسالة البعلبكية ، ضمن مجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ ، ص ٤١٥ ، ٤١٦ ، وأيضًا عبد الكريم الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، (ط)١ ، مطبعة الأزهر ، مصر ١٩٥١م ، ص١٥٥ .

إذن ما يميز بين الجواهر والأعراض هو مدة البقاء ، لذلك يقرر الجويني أن الأعراض لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها .

وكما استند الجويني إلى أدلة سمعية في إثبات الأعراض ، استند أيضًا إلى أدلة عقلية ، فيقول : " والدليل على إثبات الأعراض ، هو أن العاقل إذا رأى جوهرًا ساكنًا ، ثم رآه متحركًا ، فيدرك أن هناك تفرقة ضرورية بين حالتي السكون والحركة ، وهذه التفرقة إمّا أن ترجع إلى ذات الجوهر وهو محال ، وإمّا أن ترجع إلى معنى زائد على الجوهر ، وهذا المعنى الزائد هو العرض الذي يحاول الجويني إثباته " [1] .

لقد حاول الجويني إثبات وجود الأعراض بإثبات أن وجود معاني مثل الحركة والسكون في الجسم ، ليست راجعة إلى ذاته ، بل زائدة على ذاته ، مثال ذلك - كما قال الجويني - تحرك الجسم بعد سكونه ، وتفرقه بعد اجتماعه ، وتغير حالاته ، وانتقال صفاته ، دليل على وجود الأعراض .

والعرض معنى زائد على الجوهر ؛ لأن الجوهر في حالة سكونه وحركته هو شيء واحد ، والشيء الواحد لا يخالف نفسه ، فصح بذلك أن الاختلاف راجع إلى معنى زائد على الجوهر ، وهو العرض .

كما يضيف الجويني إلى ذلك أن حركة الجسم تكون مختصة بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقة للتي انتقل منها ، فيعلم من هذا بالضرورة ، أن اختصاصه بجهته من الممكنات ، وليس من الواجبات ، وأن ذلك يقتضي معنى زائدًا على الجوهر ؛ وهو ليس مثل الجوهر؛لأن مثل الجوهر جوهر [2] هذا من حيث الأعراض المدركة .

أمّا الأعراض غير المدركة ، فيقدم الجويني دليلاً على إثبات مغايرتها للجواهر اعتمادًا على الإحساس باللذة والألم ، فيقول : " إذا أحسسنا لذة فنعلم ضرورة عدم الألم معها ، فإذا زالت اللذة ثبت الألم ، فنعلم أن هذا لم يكن يثبت ، ولو كان عين الذات لكان قبل ذلك " [3] ، فوجود أحد الأحاسيس بعدم أو وجود ، يدل على وجود الأعراض ، فإذا وجد أحدهما زال الثاني ، وتعاقبهما دليل التغير ، والجوهر لا يتغير ولا يتعاقب .

وقد نقد الجويني فرقة أنكرت وجود الأعراض ، ووصفهم بأنهم ملاحدة ، فهؤلاء أنكروا وجود الأعراض ، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر [4] .

---

(١) الجويني : لمع الأدلة ، ص٧٨ ، الإرشاد ، ص١٨ ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٨ . وأيضًا الباقلاني : التمهيد ، ص٤٢ ، ٤٣ .

(٢) الجويني : الإرشاد ، ص١٨ ، ١٩ ، وأيضًا لمع الأدلة ، ص٧٨ .

(٣) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٧٩ .

(٤) الجويني : الإرشاد ، ص١٨ ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٩ .

وهؤلاء الملاحدة هم طوائف من الدهرية ونفاة الصانع ، وربما قصد بهم بعض الطبيعيين الأوائل القائلين بأن العالم ينحل إلى عناصر أربعة قديمة ، وهى التراب والماء والهواء والنار ، ومن هذه العناصر تتكون الأجسام ، ويكون الحادث عندهم ، هو التركيب الحاصل فيها دون أعيانها أى دون جوهرها أو مادتها .

وهنا نلاحظ حرص الجوينى فى الدفاع عن إثبات وجود الأعراض ، ومحاولته المستمرة لنقد هذه الفرقة ، ذلك أن القول بجواز خلو الجوهر عن بعض أجناس الأعراض أو كلها يسد باب الاستدلال على حدوث العالم ، وكل مذهب يسد باب الاستدلال فهو مردود عنده .

فالأعراض موجودة إمّا بشهادة الحواس إذا كانت مدركة بالحس ، وإن لم تكن مدركة فهى معلومة بالضرورة .

ولقد استفاد الغزالى من الجوينى الذى اهتم اهتمامًا فائقًا بإثبات وجود الأعراض ، فعندما أثبت الغزالى حدوث العالم قد أثبت هذا الدليل قائلاً : " وأما قولنا العالم حادث فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون ، وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار ، فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار ، فإن من عقل جسمًا لا ساكنًا ولا متحركًا ، كان لمتن الجهل راكبًا ، وعن نهج العقل ناكبًا " [1] .

(ب) الدليل الثانى : إثبات حدوث الأعراض .

تقوم هذه الدعوى على أن إثبات وجود الأعراض بالأجسام يستدعى حدوثها ، فدليل حدوث الأعراض يمكن إثباته من تغير الأعراض وتجددها على الأجسام ، أو ما يشاهد من التغير بين هذه الأعراض ، مثال ذلك بطلان الحركة عند مجيء السكون ؛ لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون ؛ لكانتا موجودتين فى الجسم معًا ، ولوجب ذلك أن يكون متحركًا ساكنًا معًا ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة [2] .

وكل ما يقبل التغير من وجود إلى عدم ، ومن عدم إلى وجود ، فهو حادث ، فالأعراض حادثة بسبب تغيرها من عدم إلى وجود ، وبالعكس ، وهذا التغير يمكن ملاحظته فى الحركات والأصوات وغيرها . فدليل حدوثها إذن هو ما يشاهد فيها من التنافى والتضاد ، كما أنها يجوز عليها العدم والبطلان ، أما القديم فلا يجوز عليه العدم ؛ لأن القديم لا يحدث ولا يعدم ولا يبطل [3] .

فبيّن الجوينى أن الأجسام لا تخلو من الأعراض أو الحركات ، أو بقول أعم أنواع التغير المختلفة

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، كتاب قواعد العقائد ، دراسة إحياء الكتب العربية ، القاهرة بدون تاريخ ، ص١٠٦

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص٤٤ ، وأيضًا الجوينى : الإرشاد ، ص٢٠ .

(٣) الباقلانى : الإنصاف ، ص ١٦ .

كالنمو أو النقصان أو تغير الألوان والطعوم وما شابه ذلك ، إذن الأعراض حادثة ، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها ؛ لأن القدم ينافي العدم ، وإن ما ثبت له القدم استحال عليه العدم [١] .

ويمكننا استخلاص ثلاثة أصول من العبارة السابقة لإثبات حدوث الأعراض كما رأها الجويني : -

الأول : إثبات استحالة عدم القديم .

الثاني : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

الثالث : إثبات استحالة قيام العرض بالعرض [٢] .

(الأصل الأول) : إثبات استحالة عدم القديم .

يرى الجويني أن القديم لا يخضع لعامل الفناء لأنه يستحيل عدمه . ودليله على ذلك أن وصف الموجود الذى لا أول لوجوده بأنه قديم ، يستحيل معه القول بأنه قد كان عدمًا فى وقت من الأوقات ، وهذه الحقيقة يدركها العقل دون عناء ، حتى إذا أمكن القول بجواز ذلك ، فهذا ينتهى بنا إلى القول بجواز القديم ، وإذا سلمنا بالجواز استلزم ذلك أن يكون هناك مقتضى ، إذ الجائز يفتقر إلى مقتضى ، والعدم نفى محض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص [٣] ، وهذا ينتهى بنا إلى القول باستحالة عدم القديم .

(الأصل الثانى) : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

يبين الجويني أن العرض لا يقوم بنفسه ، إنما يقوم بالجوهر ؛ ليثبت استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ، فيقول فى ذلك : " أن العرض لو قام بنفسه لقبل العرض ... فإذا ثبت ذلك بالسبر و التقسيم لزم طرده فى كل ما يقوم بنفسه ، وفى إبطال قيام العرض بالعرض إبطال قيامه بنفسه " [٤] .

لذا أوجب الجويني ضرورة اعتبار أن الأعراض لا تنتقل بنفسها من جوهر إلى جوهر ؛ لأن هذا يقلب جنسها من ناقلة إلى منقولة ، أى من معنى زائل إلى محل ، والأعراض ليست بمحل ؛ لأنها لا تقوم بنفسها [٥] ، ومن هنا أثبت الجويني أن من صفات الأعراض أنها لا تبقى أكثر من وقت واحد كما تبين ذلك .

(الأصل الثالث) : إثبات استحالة قيام العرض بالعرض .

يبين الجويني استحالة قيام العرض بالعرض ؛ لأنه لو قام عرض بعرض لا نقلب جنسه ، وأصبح جوهرًا ، إذ إن قبول الجوهر للعرض صفة من صفات الجوهر .

يقول الجويني : " والدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به علم ؛ ليكون عالمًا بالعلم القائم به ،

---

(١) الجويني : لمع الأدلة ، ص٧٩ ، وأيضًا الإرشاد ، ص٢٠ .

(٢) الجويني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٨٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص٨٩ ، ٩٠ ، وأيضًا الإرشاد ، ص٢١ .

(٤) الجويني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٩٧ .

(٥) الجويني : الإرشاد ، ص٢٢ ، وأيضًا عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٤ .

جاز أن يقوم به جهل ، إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثانى ، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما ... ثم الكلام فى العلم القائم بالعلم كالكلام فى العلم الأول ، فينبغي أن لا يخلو عن علم أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها " [1] .

وقد ساق الأشعري دليلاً آخر يورده الجوينى ، وهو " لو قام عرض بعرض ، لم يخل العرض الذى قدر محلاً من أمرين : إمّا أن يكون قائمًا بنفسه ، وإمّا أن يكون قائما بالجوهر ، ثم قام العرض الثانى به،وهو قائم بالجوهر ، فإن قيل:إن العرض الذى قدر محلاً قائم بالجوهر ، والعرض الثانى قام بالذى قام بالجوهر ،آل الخلاف إلى عبارة لا محصول لها ، فإنه لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجوهر،والعرض الثانى إذا وجد بحيث وجود العرض الأول ، فقد وجد بحيث وجود الجوهر لا محالة ، فإن الأول منهما وجد بحيث الجوهر ، ووجد الثانى بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجوهر ، ولا فرق بين العرض الثانى والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجوهر ، وهذه صفة له لا يتفاوتان فيها ، وهى معنى القيام ، فقد قام إذاً كل عرض بالجوهر ، ولم يبق تحت قول القائل : قام العرض بالعرض ،محصول " [2] ، يتضح من هذا النص استحالة قيام العرض بعرض ، بل إنما يقوم بالجوهر ، وفى هذا إثبات لاستحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

إلى هنا فإذا ثبت استحالة عدم القديم ، واستحالة قيام العرض بنفسه ، واستحالة قيام العرض بعرض ، ثبت لدينا أن ما يعدم ليس بقديم ، فهو حادث ، وهو ما نسميه العرض ، وإن استحالة انتقاله معناها ، أنه لا يدوم بقاؤه ، وإنما هو متجدد .

إلا أن الاستدلال بعدم الأعراض لإثبات حدوثها ، قد لاقى معارضة من أحد الفرق الذاهبة إلى أن الأعراض قديمة ، وأن ما يظهر ويختفي منها يرجع إلى ظاهرة الكمون [3] .

ونلخص مذهب هذه الفرقة بأنهم قالوا : إن الاجتماع هو القديم ، ولا يبطل بالافتراق ، بل يكمن عند الافتراق ، وكذا الافتراق لا يحدث بعد الاجتماع ، ولكن الافتراق أمر كان متمكنًا فظهر ، وهكذا يعترضون على جميع الأعراض ، فالثمار كانت كذلك كامنة فى الأشجار ، والأشجار فى الحبوب .

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٩٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٩٣ ، ٩٤ .

(٣) الكمون : مذهب فلسفي قال به قدامى اليونان ، وأخذ به النظام من المعتزلة ، وإن كان انتهى إلى حدوث العالم ، والكمون يعنى أن الموجودات خلقت دفعة واحدة ، وأن ليس فيها متقدم ولا متأخر ، إذ المتأخر كامن فى المتقدم ، والتقدم والتأخر هو باعتبار الظهور من مكامنها لا باعتبار الحدوث والوجود ، د.عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص٧٨ ، مادة كمون .

ونقد الجويني هذه الفرقة ، حيث رأى القول بكمون الأعراض سيؤدى إلى اجتماع الضدين فى المحل الواحد ، وقال : " كما نعلم استحالة كون الشيء متحركًا ساكنًا ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون " [١]. فالقول بالكمون والظهور مخالف لأحكام العرض عند الجويني ، فإثبات أعراض الظهور والكمون لعرض الحركة ممتنع ؛ لاستحالة قيام العرض بالعرض [٢] ، وبنقده للقائلين بالكمون ، يتم له إثبات حدوث الأعراض .

وقد تأثر بهذا الدليل الغزالى الذى يرى بأن الأعراض حادثة ، قائلاً : " إنهما حادثان - وهما الحركة والسكون - ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منها بعد البعض ، وذلك مشاهد فى جميع الأجسام ما شوهد منها وما لم يشاهد ، فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته ، وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه ، فالطارئ منهما حادث لطريانه ، والسابق حادث لعدمه ؛ لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه ... " [٣] .

يتضح من هذا النص مدى تأثر الغزالى بأستاذه الجوينى فى إثبات حدوث الأعراض ، من حيث تعاقبها ، وذلك مشاهد فى جميع الأجسام ، فلا تخلو الأجسام من الأعراض المتعاقبة عليها ، و هذا يعنى أن الأعراض لا يصح بقاؤها ، وتبطل فى ثانى حال وجودها ، وهذا يدل على حدوثها ؛ لأنها لو كانت قديمة لاستحال عدمها .

كما استفاد الغزالى من الجوينى فى إبطال فكرة كمون الحركة فى الأجسام ثم ظهورها [٤] ، إلى هنا قد أثبت الغزالى حدوث الأعراض متأثرًا بالجويني كما رأينا ، فكل شيء ماعدا الله مخلوق حادث [٥] .

(جـ) الدليل الثالث : استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

قد اتفق الأشاعرة على استحالة خلو الجواهر عن الألوان أو الأكوان أو الطعوم وغيرها من الأعراض ، وقالوا : لابد أن يكون فى كل جوهر لون وكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة .

كما اتفق أهل الحق على أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض ، وعن جميع أضداده ، وإن كانت له أضداد ، وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، فإن قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه [٦] .

---

(١) الجويني : الإرشاد ، ص٢٠ ، وأيضًا سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص١٦٠ .

(٢) الجويني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٨٦ ، ٨٧ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ .

(٤) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٥ .

(٥) Richard Walzer : Greek into Arabic , bruno cassirer , oxford , 1962,P.192 .

(٦) الجويني : الإرشاد ، ص٢٣، الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٩٨ ، وأيضا ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، (جـ)٢، (ط)٢، دار الكنوز الأدبية ، الرياض ١٩٧٩م ، ص١٨٨ ، ١٨٩ .

وإذا ثبتت الأعراض ، وثبت حدوثها ، ثبت استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ، فيرى الجويني أن الجوهر لا يصح أن نتصوره بغير العرض - أي الجوهر ما يقبل العرض - وهذه الصفة تعتبر من الصفات الذاتية للجوهر [١] . ولما كان الجوهر هو القابل للعرض ، فالقول بخلوه عن الأعراض محال ؛ لأنها تتوالى عليه بأضدادها .

فيعتقد الجويني أنه حتى لو قدر وجود عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبوله ، مثل عرض البقاء فلا ضد له [٢] ، ومع ذلك لا يجوز خلو الجوهر عنه .

وبالرغم من أن الجوهر في قيامه بذاته يستغني عن محل يحل فيه ، والعرض في احتياجه من حيث ذاته يحتاج إلى محل يحل فيه ، إلا أنه لا يجوز أن يخلو الجوهر عن العرض ، لا لأنه يحتاج إليه في قيامه بذاته جوهرًا ، لكن في وجوده لا يتصور أن يكون خاليًا عن كون في مكان مخصوص [٣] .

والجواهر عند الجويني لابد أن تشغل حيزًا ؛ لأنها حجم ، ولذلك فهي لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة ، وكذلك نعلم ببداهة العقول استحالة خلو الأجرام عن الاتصاف بالتحرك والسكون واللبث في المحال والزوال والانتقال ، وكل ذلك يوضح استحالة خلو الجواهر عن الأعراض [٤] ، يعني هذا أن الأعراض لا تنفك عن الجواهر ، وأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

ويرد الجويني على المخالفين من الدهرية ، وعلى بعض المنتمين إلى الإسلام المجوزين خلو الجواهر عن بعض أجناس الأعراض أو كلها،وهؤلاء هم أبو الحسين الصالحي الذي ذهب إلى جواز خلو الجواهر عن جميع الأعراض ، وافترقت مذاهب أهل البصرة وبغداد في ذلك ، فصار " البصريون " إلى منع خلو الجواهر عن الأكوان ، وتجويز خلوها عما عداها من الأعراض ، وصار الكعبي ومتبعوه وهم " البغداديون " إلى منع خلو الجواهر عن الألوان ، وتجويز خلوها عما عداها من الأعراض [٥] .

ويرد على الدهرية أولاً ، ثم ينعطف على الإسلاميين فيرد عليهم ، أما الصالحي فيوجه إليه الأدلة المقامة على الدهرية والإسلاميين معًا ، ويخصه بضرب من الإلزام ، فيقول له : " جوزت خلو الجواهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حدوث الجواهر ؟ إذ لا سبيل إلى معرفة حدوثها ، إلا بالأعراض ... وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر

---

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٩٨ ، وأيضًا تحقيق على سامي النشار ، ص٢٠٤ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص١٦٦ .

(٤) الجويني : لمع الأدلة ، ص٧٩ ، وأيضًا عبد القاهر البغدادي:الفرق بين الفرق ، ص٢٥٤ .

(٥) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٩٨ ، ٩٩ ، تحقيق على سامي النشار ، ص٢٠٥ ، الإرشاد ، ص٢٣ ، ٢٤ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (جـ)٢ ، ص١٨٩ ، ١٩٠ ، وأيضًا سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، ص١٦٢ .

فهو مردود " [1] ، فلا سبيل إلى ثبوت حدوث الجواهر سوى القول باستحالة خلوها عن الأعراض .

إلى هنا قد بين الجويني أن الجواهر لا تخلو من اجتماع وافتراق ، وهما عرضان ، وفي هذا بطلان قولهم بخلوها من الأعراض ، فإننا لا نستطيع - كما يقول الجويني - تصور جوهر دون عرض ، هذا يعني أن يكون العرض شرطًا في وجود الجوهر [2] .

ويتضح لنا تأثر الغزالي بالجويني حيث يقول في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد): " كما أن العرض ليس في جهة بنفسه ، بل بتبعيته للجوهر ، فلا جرم هو أيضًا - أي الجوهر - مقدر بالتبعية ، فإننا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر ، ولا يتصور أن يكون في عشرين ، فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر " [3] .

ولا شك في أن هذه الفكرة التي يقول بها الغزالي تعد قريبة ومشابهة للفكرة التي وجدناها عند أستاذه الجويني ، حيث يقول الغزالي : " الجوهر بالضرورة لا يخلو عن - الأعراض - الحركة والسكون ... " [4]

فلقد أراد كل من الجويني والغزالي إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ، إذ لا نتصور جوهر دون عرض ، فإن ما يسميه الأشاعرة بالعرض ، هو العلة الحقيقية لبقاء الجوهر من حيث جوهر ، فالجوهر يبدو متحيزًا عندما تلحق به صفة الوجود [5] .

مما سبق يمكننا أن نقول إن غرض كل من الجويني والغزالي وغيرهما من الأشاعرة من عرض هذه الدلالات ، هو التأكيد على ملازمة الأعراض للجواهر ، حيث إن إثبات وجودهما معًا سيدلل به على حدوثهما ، وحدوث العالم .

وهذه الملازمة بين وجود الجوهر والعرض مبنية على حكمين من أحكام العرض : (١) استحالة قيام العرض بنفسه ، (٢) استحالة قيام العرض بالعرض ، بل لابد أن يقوم العرض بالجوهر ، وهذا سبق ذكره .

(د) الدليل الرابع: استحالة وجود حوادث لا أول لها .

وأخيرًا يعرض الجويني للأصل الرابع من أصول إثبات حدوث العالم ، فيقرر أن من يعتقد أن هناك حوادث لا نهاية لها ، فلابد أنه يرى أن هناك انقضاء لكل دورة ، وهذا يعتبر نهاية لها ، فلا يوجد إذن حوادث لا نهاية لها ، بل إن للموجودات مفتتحًا وأولاً ينفي عنها اللانهائية .

---

(١) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص١٠٤، وأيضًا تحقيق علي سامي النشار . ص٢١٢ .

(٢) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق علي سامي النشار ، ص٧١١ ، ٧١٢ .

(٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٢٣ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص١٥ .

(٥) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص٨٤ .

إذ ماله أول من الحوادث ، لا بد أن يكون له آخر ينتهى إليه ، لا يكون بعده شيء ، سوى الله تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا [١] .

يقول الجوينى مدللاً على فكرته : " والدليل على استحالة حوادث لا أول لها ، إن حقيقة الحادث ماله أول ، إذن حقيقة كل حادث أن يكون له أول ، ونتيجة هذه الأصول الأربعة التى عرضها الجوينى أنه إذا ثبتت الأعراض ، وثبت حدوثها ، وثبت استحالة خلو الجواهر عنها ، بطل قول الدهري بان الحوادث لا أول لها ، وترتب على ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة ، وما لا يسبق الحادث فهو حادث على الاضطرار ، من غير حاجة إلى نظر وفكر " [٢] .

ويعتبر الجوينى هذا الأصل من أهم الأصول الأربعة ؛ ذلك لأنه عن طريقه يبرهن على عدم أزلية الحوادث الذى هو مذهب الدهريين القائلين بأن العالم لم يزل على ما هو عليه ، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب كابرا إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة [٣] .

يرد الجوينى عليهم قائلاً : " موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب فى الوجود ، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول ، فإنا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها ، ويقول : من أصل الملحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها ، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ؛ فإذا انصرمت الدورة التى قبل هذه الدورات ، إذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كاف فى غرضنا " [٤] .

كما يقول الجوينى : " من أثبت حوادث لا نهاية لها إلى غير أول ، فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقدم ، ومن انتهى علمه إلى إثبات حوادث أزلية ، فقد أنسل عن مقتض العقول ، فإن حكم الحوادث الابتداء عن عدم " [٥] .

وقد اتفق أهل الحق ... على أن العالم - وهو كل ما استند فى وجوده إلى موجد - قابل للفناء ، أى محل للعدم ، ليس له من ذاته مانع يمنعه من العدم [٦] .

---

(١) ابن الجوزي البغدادي : تلبيس إبليس ، إدارة الطباعة المنيرية ، مطبعة النهضة بمصر ، القاهرة ١٩٢٨م . ص٨٣ .

(٢) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٨٠ ، الإرشاد ، ص٢٧ ، وأيضًا الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر . ص١١٢ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ، ص٢٥ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص٢٥ ، ٢٦ .

(٥) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص١٤ .

(٦) محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، ص١٨٢ ، ١٨٣ هامش .

يرى الجوينى أن وجود الخالق يتقدم على وجود الخلق ، وإن كان الخلق دليلاً على وجوده [١] ، معنى هذا أن خالق الخلق ـ الله ـ قديم أزلى ، ولا يجوز أن يعدم ؛ لأنه لو كان محدّثًا لاحتاج إلى فاعل وهكذا إلى ما لا نهاية له [٢] ، ولكى نثبت استحالة حوادث لا أول لها ، لابد من إثبات إرادة قديمة أزلية [٣] .

فلا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدّثًا ، بل يجب أن يكون قديمًا ، والدليل على ذلك أنه لو كان محدّثًا لاحتاج إلى محدِث ؛ لأنه غيره من الحوادث إنما يحتاج إلى محدِث ، وكذلك القول فى محدِثه ، إن كان محدّثًا فى وجوب حاجته إلى محدِث آخر إلى مالا نهاية له ولا غاية ، ولما بطل ذلك صح كونه قديمًا أزليًا ، وهذا هو الدليل على إبطال زعم الدهريين على أن الحوادث لا أول لها [٤] .

وهناك قاعدة مشهورة عند الأشاعرة تقرر بأن الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا تخلو الأجسام عن الحركة أو السكون أو الاجتماع أو الافتراق ... وهى حوادث بالحس والعقل ؛ لأن الضدين لا يجتمعان فثبت التعاقب والحدوث لتغيرها وتبدلها [٥] .

كما أن الدليل على حدوث الأجسام عندهم ، أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدَث محدَث [٦] .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص٨٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧م ، ص٢١١ ، ص٢١٤ ، وأيضًا أبو مظفر الاسفراييني التبصير فى الدين ، القاهرة ١٩٤٠م ، ص٩٢ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (جـ)١ ، ص١٠٩ .

(٤) الباقلانى : التمهيد ، ص٤٦ ، الإنصاف ، ص٢٩ ، الجوينى : العقيدة النظامية ، ص١٣ ، الحسن ابن متويه : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق سامى نصر لطف ، فيصل بدير عون ، تصدير ابراهيم مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥م ، ص١٠٦ ، وأيضًا فوقية حسين محمود : أصول الدين لعبد القاهر البغدادى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٦) ، العدد (٣) ، وزارة الثقافة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨م ، ص٢٩٩ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ ، وأيضًا

-Wolfson : The philosophy of The Kalam ,p.397 .

(٦) الباقلانى : التمهيد ، ص٤٤ ، الإنصاف ، ص١٦ ، الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٧، ١١٣ ، فوقية حسين محمود : أصول الدين لعبد القاهر البغدادى ، ص٢٩٨ ، ابن تيمية : الرسالة البعلبكية ، ص ٤١٥ ، وأيضًا الشهرستاني : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص١٣ .

وبهذا فالأجسام حادثة ؛ لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة ، فإذا كانت عناصر العالم ـ التى هى جواهر وأعراض وأجسام ـ حادثة ، كان العالم حادثًا ، لأنه يتكون منها .

وبإثباتهم لحدوث الأجسام يمكنهم نقد من قال بقدم الأجسام والعالم ، حيث إن القول بقدم العالم ، كما هو فى معتقد الأشاعرة ، لا يمكن معه إثبات وجود الخالق ، ولذا ربط الأشاعرة بين وجود الجوهر وحدوثه ، وبين إثبات الخالق ، ورأوا أن من قال بالقدم نفى الجوهر لتقارب الاعتقادين .

وبعد أن يثبت الأشاعرة حدوث الأجسام يستخدمون رأيهم فى تناهى الأجسام لإثبات حدوث العالم ، وذلك عن طريق إثبات استحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية ، ودليلهم على هذا أن اللحظة الحاضرة ، أو الآن قد انقضى قبلها زمان ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ، ومثال على ذلك : قول القائل لا أعطيك درهمًا إلا أعطيك قبله درهمًا ، فيستحيل منه الإقدام على إعطاء درهم على موجب شرطه [1] .

فمن المحال قول : لا أعطي فلاناً فى اليوم الفلاني درهمًا حتى أعطيه درهمًا قبله وهكذا لا إلى أول .

وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول ، كذلك لا يجوز وجود ما لا يتناهى ؛ لأن كل ما يدخل فى الوجود لابد من كونه متناهيًا منحصرًا [2] ، إذ إن الأشياء المتعاقبة الحادثة من المحال أن تكون لا متناهية ، ومن ثم فإن العالم الموجود الآن يستحيل أن يكون قديمًا ، فالعالم مخلوق ، وكل مخلوق متناهٍ ، فالعالم يكون متناهيًا لا محالة .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالى فى كتابه (إحياء علوم الدين) نجده يستدل على استحالة حوادث لا أول لها ، انطلاقًا من أنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها ، فإن أعداد تلك الدورات لا تخلو أن تكون أمّا شفعًا ، أو وترًا ، أولا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر جميعًا ، والقولان الآخران واضح بطلانهما ـ فإن ذلك جمع بين النفى والإثبات ، إذ فى إثبات أحدهما نفى الآخر ، وفى نفي أحدهما إثبات الآخر ـ كما أنه لا يمكن أن يكون عدد تلك الدورات شفعًا ؛ لأن الشفع يصير وترًا ، بزيادة واحد، ومحال أن يكون وترًا ؛ لأن الوتر يصير شفعًا بواحد ، إذ كيف يعوز كل من الاحتمالين زيادة واحد مع أنه لا نهاية لأعداده ، إذ القول بلا تناهى دورات الفلك قول محال [3] .

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص ١٠٩ـ ١١١ ، وتحقيق على سامي النشار ، ص٢١٧ ـ ٢٢٠ ، ويشير عبد الرحمن بدوي إلى أن الجوينى له فضل السبق فى صياغة هذا الدليل ، د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، (جـ)١ ، (ط)٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م ، ص٧١٤ ـ ٧١٦ .

(٢) ابن متويه : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، ص٩٧ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ ، وأيضًا تهافت الفلاسفة ص٨٥ .

ومن هذا يورد الغزالى ثلاثة محالات على عدم تناهى حركات الأفلاك ترتبط كلها بفكرة الانقضاء والانتهاء ـ كما رأيناها عند أستاذه الجوينى ـ " المحال الأول " : إن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ، ومن المحال أن يتناهى ما لا يتناهى .

" المحال الثانى " : إن دورات الفلك إن لم تكن متناهية ، فهى إمّا شفع وإمّا وتر ، وإمّا لا شفع ولا وتر ، وإمّا شفع ووتر معًا،وكلها محال ـ كما سبق القول ـ فالمفضي إليه محال .

" المحال الثالث " : يلزم عليه أن يكون عددين كل واحد منهما لا يتناهى ، ثم إن أحدهما أقل من الآخر ، وما لا يتناهى ليس أقل مما لا يتناهى ؛ لأن الأقل هو الذى يعوزه شىء ، وما لا يتناهى كيف يعوزه شىء ،ذلك أن دورات زحل أقل من دورات الشمس ، ولكن عدد دورات كليهما لا نهاية له ، وبعضه أقل من بعض،فلذلك من المحال البين [1] .

من هنا قد استفاد الغزالى ـ فى محالاته هذه ـ من الأدلة التى ساقها الجوينى على إثبات حدوث العالم وتناهيه ، فكانت لفكرة التناهى أهميتها فى إثبات حدوث العالم عند كل من الجوينى والغزالى ؛ وذلك لأنه إذا لم يتناه العالم لكان أبديًا مشاركًا لإحدى صفات القديم ، وهى اللاتناهى ، فكان التناهى يؤدى إلى حدوث العالم .

وبذلك فالعالم له بداية ونهاية ، وأنه ليس أزليًا ولا أبديًا ، خلق من عدم [2]،فهذا الأصل هو حجر الأساس فى حجج كل من الجوينى والغزالى وجميع من جاء بعدهما من كبار الأشاعرة مثل الرازي وآخرين [3] .

وعلى كل حال فإن حدوث العالم وتناهيه ثابت عند الأشاعرة ، ليس كما ذكرنا بالدليل العقلي فقط ، بل أيضًا بالدليل الشرعى ، أى بحكم القرآن والنظر الديني ، يظهر ذلك من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم ﴾ [4] . فالأول عندهم يعنى الأولية بالزمان ، بحيث لا يوجد معه شىء فى الأزل ، والأخر عندهم يعنى الأخروية فى الزمان ، بحيث لا يوجد معه شىء فى الأبد .

وإذا كان الأشاعرة قد استخدموا الجوهر ، وما تبعه من استدلالات عقلية لإثبات الحدوث ، على الرغم من تسليمهم بأن الحدوث مذكور بالحكم الشرعي ـ كما ذكرنا ـ فيرجع ذلك إلى محاولة ردهم على من لا يؤمن بالخلق من الفرق غير الإسلامية .

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٧ ، ١٨ ، وأيضًا تهافت الفلاسفة ، ص٨٥ .

(٢) R.walzer : Greek into Arabic , p.192 .

(٣) حسام الدين الألوسي : فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه،جامعة بغداد ، بغداد ١٩٨٤م ، ص١٢٢ .

(٤) سورة الحديد : آية (٣) .

وبهذه الطريقة ، أى طريقة الأدلة الأربعة القائمة على إثبات حدوث الجوهر - بمعنى أن الجوهر الذى يرتبط بالعرض الحادث ارتباطًا لازمًا ، لا يسمح لنا بتصور وجوده سابقًا على العرض ، فهو أيضًا حادث ؛ لأن مالم يسبق الحوادث ، وجب كونه محدثًا - والعرض وتناهيهما ، استطاع الجوينى ، ومن بعده الغزالى ، إثبات حدوث العالم ، ونقد من قال بقدمه .

وهذا ما سنوضحه الآن ، على أن كل المحاولات التى قام بها المتكلمون لنقد القائلين بقدم الأجسام ، وبالتالى قدم العالم لا تساوى فى دقتها وعمقها نقد الغزالى لهذه المسألة فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ، فهى المسألة الأولى التى كفر الفلاسفة فيها ، وقد استفاد من نقد السابقين عليه وخاصة الجوينى .

٢- موقف الغزالى من القائلين بقدم العالم .

كانت شهرة الغزالى العلمية والدينية معروفة على أوسع نطاق فيما يتعلق بهذا الموضوع ، فنجده قد ألف كتاب (مقاصد الفلاسفة) ، رصد فيه آراء وأقوال الفلاسفة فى كثير من المشكلات الفلسفية والدينية ، من أهمها مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وبسط فى هذا الكتاب ما يقصده الفلاسفة من وراء أقوالهم ، وذلك لكى يكون هذا الكتاب تمهيدًا لتأليف كتابه (تهافت الفلاسفة) الذى نقد فيه أقوال الفلاسفة ، وأظهر مدى تهافتها وما فيها من تناقضات . كما كفرهم فى ثلاث مسائل كان أولها وأهمها قولهم بقدم العالم .

يحصر الغزالى أدلة المشائين على قدم العالم فى أربعة أدلة ، ويرد على كل دليل على حدة : -

(أ) استحالة صدور حادث من قديم مطلقا ، وهذا الدليل قائم على فكرة المرجح المشهورة وهو أن العالم لِمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال فى حدوث المرجح القائم [١] .

(ب) زعمهم بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه بالذات والطبع لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الإثنين ، والعلة على المعلول ، وحركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، فإنها متساوية فى الزمان ، ولذلك وجب قدم الزمان ووجب معه قدم الحركة والمتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته ، أى العالم [٢] .

(جـ) تمسكهم بأن وجود العالم ممكن قبل وجوده ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتًا ، ولم يزل العالم ممكنًا وجوده ، ويؤدى إنكار هذا الإمكان الدائم إلى إنكار قدرة الله على إيجاد العالم [٣] .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٧٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٩٦ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص١٠٤ .

(د) إن كل حادث تسبقه المادة التى فيه ح إذ لا يستغني الحادث عن المادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد [1] .

وبيان ذلك - على حد قول الغزالى - هو أن إمكان الوجود وصف إضافى لا قوام له بنفسه ، فلابد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة فيضاف إليها .

وهذا الذى بينه وفسره الغزالى هو نفسه شرح " نصير الدين الطوسى " لعبارة ابن سينا بأن كل حادث ، فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلاً ... فالحادث يتقدمه قوة ، وموضوع . هذه القوة أو الموضوع هو المادة عند " الطوسى " [2] ، وهذا يؤكد أمانة الغزالى فى عرضه للفلسفة المشائية .

(أ) اعتراض الغزالى على الدليل الأول .

يقول الفلاسفة : " يستحيل صدور حادث من قديم مطلقًا ، فلا يصدر عن القديم إلا القديم ؛ لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح - أى لم يكن للوجود سبب يرجح الوجود على عدم الوجود - بل كان وجود العالم ممكنًا إمكانًا صرفًا ، فإذا حدث بعد ذلك - أى إذا خرج الوجود بعد أن لم يكن - إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم عن الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك ، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك الترجيح ؟ ! ولِمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال فى حدوث المرجح قائم .

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة - أى إذا كان الله قبل الخلق وبعد الخلق هو نفسه لم يطرأ عليه أى تغيير - فإمّا ألّا يوجد عنه شىء قط ، وإمّا أن يوجد عنه هذا الشىء على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال " [3] .

وتحقيقه أن يقال : لِمَ لمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ ، لا يمكن أن يكون ذلك لعجز البارئ عن الإحداث أو لاستحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدى إلى أن ينقلب القديم - أى الله - من العجز إلى القدرة ، والعالم من الإستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يقال أيضًا لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها ، أو على تجدد طبيعة أو وقت أو حدوث إرادة لم تكن ؛ لأن هذا كله محال ، إذ إنه يؤدى إلى القول بتغير القديم وانقلابه من حال إلى حال ، ويكون محلاً للحوادث ، وهو محال . وإذا صح هذا لزم

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص١٠٥ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق سليمان دنيا ، (جـ)٣ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٨م ، ص٥٠٧ ، ٥١٣ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٧٦ .

أن البارئ لا يتغير ، وأن العالم لم يحدث ، وبالتالي أنه ـ العالم ـ قديم لا محالة [1] .

لا يوافق الغزالى الفلاسفة على أصل دليلهم ، بل يخالفهم أشد المخالفة ، إذ إنه يرى أنه من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون فى هذا طعن فى قدرة البارئ تعالى ، أو أن يكون البارئ محلاً للحوادث ، وهو يعترض على أصل دليلهم من وجهين : ـ

١ـ اعتراضه الأول على دليل الفلاسفة .

يرى الغزالى أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً ، ولا يفترض تجدد مرجح ، كما أنه لا يفترض فى البارئ قدرة بعد عجز ، ولا تجدد غرض لم يكن ولا وجدان آلة بعد فقدان ، ولا حدوث إرادة لم تكن من قبل ، إذ ما الذى يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ؟ وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وإن الوجود قبله لم يكن مرادًا ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى الوقت الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث العالم لذلك ، فإن سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتًا دون وقت ؟ إجابة الغزالى ، بأن العالم وجد حيث وجد ، وعلى الوصف الذى وصف ، وفى المكان الذى وجد ، بالإرادة ، والإرادة صفة ـ كالعلم ـ من شأنها تمييز الشيء عن مثله [2] ، وفى هذا الاعتراض يظهر أثر إمام الحرمين واضحًا فى قوله بحرية الإرادة الإلهية التى تخلق العالم فى أى وقت تشاء ، وفى أى مكان تشاء ، وعلى الوجه الذى تشاء .

فإن قيل : إن هذا غير معقول ، إذ لا يتصور أن تميز الإرادة شيئًا عن مثله إلا بسبب من الأسباب إمّا خفي وإمّا جلي .

أجاب الغزالى : هل عرفتم ذلك ضرورة أم نظرًا بالدليل ؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما ، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة بالعلم . فكما أن علم الله يفارق علمنا فى أمور كثيرة ، كذلك لا تبعد المفارقة فى الإرادة أيضًا .

فالإرادة موضوعة فى اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض فى حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ، على أنه فى حقنا لا نسلم أن إرادتنا لا تخصص المثل عن مثله . فقد يكون هناك أمران متساويان بالنسبة لنا ، ثم نفعل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة ، فإنا نفرض ثمرتين متساويتين بين يدي المتشوق إليهما ، العاجز عن تناولهما جميعًا ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، فإذن لابد لكل ناظر ـ فى العلم المحسوس المشهود أو من العلم الإلهى الغائب المحجوب عنا شاهدًا كان أو غائبًا ـ فى تحقيق الفعل الاختيارى من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله [3] .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص٧٦ـ ٧٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٨٠ ، ٨٨ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٨٨ ـ ٩٠ .

لقد حاول الغزالى أن يبين أن الفلاسفة لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجِب له على هيئات مخصوصة كان من الممكن أن يوجد على نقائضها ، فلِمَ اختص ببعض الوجوه دون البعض الآخر ؟

ويفرض الغزالى على أصلهم تخصيصًا فى موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف : أحدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب فى الحركة على المستقيمة .

أما القطب فبيانه أن للسماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، هما القطب الشمالى والقطب الجنوبى ، وما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية لها عندهم ألا ويتصور أن يكوناهما القطبين ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ وما الذى ميز محل القطب عن غيره حتى تعين ليكون قطبًا ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية ؟

وإما اختلاف جهة الحركة فإن حركة الأفلاك لها جهة معينة دون غيرها ، بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس ، مع تساوى الجهات فما سبب تعيينها مع تساوى الجهات ، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هو عليه ؟ ولم تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟ ! [1] .

إذن فلابد للجائز ـ العالم ـ من مرجح ومخصص فثبت بهذا افتقار جميع الأجسام فى أحيازها وصفاتها إلى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المرجح إن كان جسمًا افتقر هو أيضًا فى حيزه المعين وشكله المعين وصفته المعينة إلى مخصص ومرجح ثم ذلك المرجح إلى مخصص ومرجح وذلك يفضي التسلسل وهو محال ، فثبت افتقار جميع الأجسام فى جميع صفاتها إلى موجود ليس بجسم ولا جسماني أى الله [2] .

ولا شك فى أن فكرة المخصص أو المرجح التى يقول بها الغزالى تعد قريبة ومشابهة لفكرة المرجح التى وجدناها عند الجوينى . إذ يقول الجوينى : " نحن لم نستقر الحال فى الشاهد ، ولا نحكم على الغائب بحكم الشاهد ، لكنا نقول قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه من حيث إمكانه إلى مرجح لأحد طرفى الإمكان ، والمرجح إما أن يرجح بذاته ولذاته أو بذاته على صفة أو بصفة وراء الذات ، واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود بالذات من حيث هو ذات ؛ لأن الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل فإن نسبة الذات إلى هذا المثل كنسبته إلى المثل الثانى ، فيجب أن يكون بصفة وراء الذات أو بذات على صفة ، وقد ورد التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة التى يتأتى بها التخصيص إرادة ثم الإرادة تخصص ولا توقع ، فالصفة التى يتأتى بها الإيقاع والإيجاد هى

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٩٠ ـ ٩٢ .

(٢) فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الثالثة ، ص٨٦ ، وأيضًا المسائل الخمسون ، ضمن مجموعة الرسائل ، المسألة الثانية ، ص٣٤٠ ، ٣٤١ .

القدرة والفعل إذا اشتمل على إتقان وإحكام وجب بالضرورة كون الصانع عالمًا والإرادة أيضًا لا تتعلق بشيء إلا بعد أن يكون المريد عالمًا " [1] . فالله عالم بجميع الكليات والجزئيات ، وهذا يؤدى إلى القول بأن علمه - علم الله - القديم متعلق بوجود العالم فى وقت ما ، وعدم وجوده فى وقت آخر . والإرادة لا تتعلق بالشيء إلا على وفق العلم ، ولهذا السبب تعلقت إرادة الله بإحداث العالم فى الوقت الذى علم وقوعه فيه ، ولم تتعلق بإحداثه فى سائر الأوقات [2] .

ولا يجوز القول بأن ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لأجلها خصص الله تعالى إحداث العالم بذلك الوقت دون سائر الأوقات ، وإذا كان هذا الاحتمال قائمًا سقطت هذه المطالبة [3] .

أى أن المؤثر التام وإن كان حاصلاً فى الأزل ، إلا أنه لا يجب وجود العالم عنه تحصيلاً لتلك المصلحة أو الحكمة الخفية ، فإحداث العالم فى الأزل محال ؛ لأن الإحداث عبارة عن جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا ، وذلك يستدعى سبق العدم ، والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالاً ، فالعلم قبل ذلك الوقت لم يكن ممكنًا ، بل كان ممتنعًا ثم انقلب ممكنًا فى ذلك الوقت [4] .

وكما تشهد بديهة العقل بأن لكل حادث محدِث فإن من رأى بناء رفيعًا حادثًا جزم بأن له بانيًا ، وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية ، واستدلوا عليها بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنًا ، وكل ممكن يحتاج فى ترجيح وجوده على عدمه إلى مؤثر أى الله [5] .

وقد ذهب الغزالى إلى استخدام فكرة الإمكان بالإضافة لإثبات الحدوث ، فبعد أن يثبت حدوث العالم بالرجوع للدعاوى الأربع ، يقول : " إن الحادث هو ما كان معدومًا ثم صار موجودًا ، إذاً فوجوده قبل أن وجد إمّا ممكن أو محال ، وباطل أن يكون محالاً ؛ لأن المحال لا يوجد قط ، إذاً فهو ممكن ، أى يجوز أن يوجد أو لا يوجد ، فإذا وجد فهو لم يوجد ؛ لأنه واجب لذاته ، إذاً فقد افتقر فى وجوده إلى مرجح حتى

---

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص١٧٥ .

(٢) الرازي : الأربعون فى أصول الدين ، ص٤٢ ، ٤٣ ، وأيضًا خواجة زادة : تهافت الفلاسفة ، (ط)١ ، المطبعة الإعلامية بمصر ، القاهرة ١٣٠٣هـ ، ص١١ ، ١٢ .

(٣) الرازي : الأربعون فى أصول الدين ، ص٤٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص٤٣ ، الغزالى : معيار العلم فى فن المنطق ، قدمه على أبو ملحم ، (ط)١ ، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص٢٧٣ ، ٢٧٤ ، عبده الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط)١ ، المركز التربوي للبحوث والإنماء ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٩٤م ، ص٣٦ ، مادة الخلق ، وأيضًا عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفى عند العرب ، (ط)٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٩م ، ص٢٨٩ .

(٥) الإيجي : المواقف ، تحقيق السيد الشريف الجرجاني مع حاشيتى لعبد الحكيم السالكوتي وحسن شاه الفناري ، (ج) ٨ ، (ط)١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٠٧ م ، ص٣ ، وأيضًا ابن متويه : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، ص٩٣ .

يتبدل العدم بالوجود ، فمتى لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود الممكن ، وهذا المرجح هو الله تعالى " [1] .

ولا يخرج رأى الغزالى فى هذا المجال عن رأى أستاذه الجوينى الذى أثبت افتقار العالم - لأنه جائز - إلى فاعل أو صانع له بعد الخلق من حيث إن التغير والتبدل فى العالم الخارجى لا يتم من تلقاء نفسه ، بل لابد له من صانع أو مؤثر . صانع العالم هذا ، مريد مختار ، كان يعلم بوجود العالم منذ الأزل ، فعلمه أزلى ، مثله فى ذلك كمثل غيره من الصفات ، فلو لم يكن الصانع القديم مريدًا مختارًا ، لما استطاع أن يؤثر وجود العالم فى هذا الوقت الذى حدده له دون وقت آخر ؛ لأن الموجب الذى لا يؤثر يستحيل أن يقضى شيئًا دون مماثلة [2] .

أليس فى هذا القول رد مقنع على فكرة المرجح عند ابن سينا - من الفلاسفة المشائين - التى يتباهى بها على المتكلمين ، متسائلاً : لِمَ رجح الله خلق العالم فى وقت دون وقت آخر ؟ فلا يجوز تأخر العالم عن الله بالزمان حتى لا يكون هناك مرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع عنه ، وحتى لا يحدث تغير فى الإرادة الإلهية .

ففرق كبير بين إمام الحرمين الذى جعل الصانع مريدًا مختارًا ، يخلق العالم فى مكان معين ، وزمان معين ، خلق العالم حسب مشيئته ، فى الوقت الذى أراده ، وعلى الوجه الذى ارتضاه ، وأنه يعلم أزلاً أن العالم سيوجد ، فليس هناك أدنى علاقة افتقار من العالم لله قبل الخلق الذى يرعاه بعد أن يخلقه ويحفظ موجوداته فيجرى عليها ما يجري من تبدلات وتغيرات . أمّا ابن سينا فقد جعل مبدع العالم مجبرًا على الإيجاد لا فى زمان ، ولكن بمجرد تعقل الله لذاته يصدر عنه العقل الأول الذى تبدأ منه الكثرة ، فلا حرية ولا اختيار فى وقت دون وقت ، ولا مكان دون مكان ، فى نظرية الفيض المشائية الإسلامية .

يتضح من هذا أن الله عند الأشاعرة هو الحرية المطلقة ، والإرادة الكاملة ، فهم يرجعون كل شىء إلى مشيئة الله ، حيث يخصص وقتًا يوجد فيه الموجود - العالم - بإرادته ومشيئته [3] ، فالعالم ككل نشأ ليس بفعل أى ضرورة منطقية أو أزلية ولكنه نشأ بإرادة الله تعالى [4] .

كما حاول " خواجة زادة " أن يدحض قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، فيذهب إلى أن تعلق الإرادة أمر عدمي لا يحتاج إلى مؤثر يخصص بوقت حدوثه هو قول ضعيف ؛ لأن العقل يحكم ببديهته بأن كل حادث سواء أكان وجوديًا أو عدميًا محتاج إلى أمر يخصص بوقت حدوثه [5] .

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٤ ، وأيضًا إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ .

(٢) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص ١٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص١٤ ، لمع الأدلة ، ص٧٦ - ٨١ ، وأيضًا الغزالى : المضنون الكبير ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩هـ ، ص ٢١ .

(٤) R.Audi:The Combridge Dictionary of philosophy , P.19 (Al-Ghazali) .

(٥) خواجة زادة : تهافت الفلاسفة ، ص١١ ، ١٢ .

إلى هنا وجدنا أن فكرة المخصص أو المرجح لم تظهر بشكلها الواضح كفكرة مستقلة إلا عند الجويني ، ثم الغزالي وفخر الدين الرازي من بعد ، فهؤلاء جميعًا يصفون الله بأنه مخصص [1] .

فلكي يوجد الحادث لابد وأن يفتقر إلى مرجح يرجح وجوده على عدم وجوده ، ومادام المرجح غير موجود استمر العدم ، وإذا وجد المرجح وجد الحادث .

ثم يستمر الغزالي في نقده للفلاسفة ، حيث يتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض فحواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المريد بجميع شرائطه ، وكان قديمًا وإرادته قديمة ، وجب صدور معلوله عنه من غير تأخر ، فكان قديمًا مثله ، والتأخر مستحيل كاستحالة وجود حادث لا محدث له .

وتحقيقه أن يقال : إن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجِب ، يستحيل وجود موجِب قديم قد تمّ بشرائط إيجابية وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر البته ، ثم يتأخر الموجَب ، بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضروري ، وتأخره محال ، كاستحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجِب [2] .

فقبل وجود العالم كان المريد موجودًا ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟! وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة [3] .

يرد الغزالي على ذلك بأن يمحص الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض وهي القول باستحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، فيسأل الفلاسفة : هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال ، فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال ، فأين برهانكم عليه ؟ وكيف لم تظهروه ؟ وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ؟ والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد ؟ ، فلو عرفتموه بضرورة العقل لما شك فيه إنسان ، فلابد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس من جميع ما ذكرتموه

---

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، (جـ)٢ ، (ط)٣ ، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية ١٩٦٥م . ص٥٣١ . وأيضًا ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٢٩٣ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص٨١ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص٨٢ .

إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان [١] .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب ، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل ، أجاب الغزالى : بأن قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، وهذا باطل [٢] - كما سبق ذكرنا - ضرورة ؛ وذلك لأن حركات الأفلاك متناهية ، فحركات الأفلاك مبادئ للحوادث ، والعالم حادث عند الغزالى - وحدوثه نتيجة لخلق الله تعالى الذى خلقه بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وعلى الهيئة التى وجد عليها ، وفى المكان الذى وجد فيه - فيدور دليل الغزالى على أن الأفلاك متفاوتة السرعة ، فعدد دوراتها لابد أن يكون متفاوتًا ومتناسبًا مع سرعتها .

والقول بقدم العالم معناه إثبات دورات للأفلاك لا نهاية لها ، بينما أنه يجب أن تكون نسبة عدد دورات بعضها للبعض الآخر ، نسبة السدس والربع والنصف ، إذن فقد دخلت القلة والكثرة فيما لا يتناهى ، وهو تناقض [٣] .

من هذا يبين الغزالى أن الضرورة العقلية تقضي باستحالة قدم العالم بالزمان ؛ وذلك لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لعددها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدسًا وربعًا ونصفًا ، وبالتالى فهذه الدورات متناهية وحادثة .

٢- اعتراضه الثانى على دليل الفلاسفة .

إن الغزالى قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم ، وهو يقال لهم : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإذا استندت الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنًا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذن من تجويز صدور حادث من قديم [٤] .

فإن قيل : إن الحركة الدورية الدائمة التى هى مستند الحوادث كأى سببها النهائى الأخير

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص٨٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٨٤ ، ٨٥ .

(٣) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص١٦ .

(٤) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٩٣ ، وأيضًا يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام و الفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠م ، ص١٧٢ .

كلها قديمة أبدية . أما ما ينتج عنها من كيفيات وصور سواء فى عالم ما فوق فلك القمر ، أو فى ضمن فلك القمر ، فهى حادثة ، وليست العبرة فى هذه الحوادث ؛ لأن المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شىء منها حادثًا ، وكلها تنتهى بمبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، إذن لا يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة هذه الحركة الدورية الأبدية الثابتة [1] .

أجاب الغزالى : إن هذا التطويل لا يغنى ، فالحركة الدورية التى هى المستند ، إمّا أن تكون حادثة أو قديمة ، فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ ! وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم ؟ وإن كانت حادثه افتقرت إلى حادث آخر ، فإن تسلسل الأمر ، واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ـ كما ذكرنا ـ فلابد للحوادث إذن أن تنتهي إلى محدِث قديم ، هو واجب الوجود ، ومستند الممكنات جميعًا [2] .

ومن هذا كله يتبين لنا مدى تأثر الغزالى بأستاذه الجوينى فى إثبات استحالة حوادث لا أول لها ، فكل حادث لابد له من محدِث أحدثه ، وحقيقة كل حادث عند كل من الجوينى والغزالى أن يكون له أول ، إذ ما له أول من الحوادث ، لابد أن يكون له آخر ينتهى إليه ، إذن لابد من صدور حادث من قديم لاستحالة التسلسل فى الحوادث إلى ما لا نهاية له .

(ب) اعتراض الغزالى على الدليل الثانى .

يقول الفلاسفة : " إذا كان الله خالقًا لهذا العالم ، فإمّا أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، وكتقدم العلة على المعلول ، وإمّا أن يتقدم عليه لا بالذات بل الزمان ، فإذا كان " الأول " لزم أن يكونا حادثين معًا أو قديمين معًا ، واستحال أن يكون أحدهما قديمًا والآخر حادثًا . وذلك كتقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان ، لأن الحركتين هنا متساويتان فى الزمان ، أى حاصلتان معًا فى وقت واحد . وإذ لاسبيل إلى القول بحدوث العلة الخالقة ، أى كونها حادثة غير قديمة ، فقد وجب القول بقدم معلولها وهو العالم .

وإذا كان " الثانى " : لزم أن يكون البارئ وحده قديمًا والعالم حادثًا ولكن هذا يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم ، والمدة تفترض الحركة ، والحركة تفترض وجود العالم فيكون العالم موجودًا قبل أن يوجد ، وهذا خلف ، وبعبارة أخرى : إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له ، فمعنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدومًا ، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر ، والزمان قبله مسبوق بزمان آخر أيضًا ، وهكذا إلى غير نهاية ، إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٩٤ ، ٩٥ ، وأيضًا ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، تحقيق أحمد حجازى السقا(ط)٢ ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩٠م ، ص٢١ ، ٢٢ .

ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، فالزمان إذن عندهم قديم بيد أن التسليم بقدم الزمان يؤدى إلى التسليم بقدم الحركة ؛ لأن الزمان هو قدر الحركة ، ومتى كان الزمان قديم ، وجب أن تكون الحركة قديمة " [١] .

فالزمان هو مدة تعدها الحركة [٢] ، وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته ، وإذا كان هذا المتحرك هو العالم ، فقد ثبت قدم العالم [٣] ، ومن هذا قد برهن الفلاسفة على قدم العالم وقدم الزمان معه [٤] .

ويرد الغزالى على هذا بأن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً فى حق الله ، سواء أكان هذا الحادث العالم أو الزمان أو الحركة ، والحقيقة أن الزمان حادث ومخلوق ليس قبله زمان أصلاً .

فلا توجد مادة ولا زمان ولا حركة قبل أن يخلق الله العالم [٥] ، وأن كل ما فى العالم ، فهو حادث بالزمان ، فلا شىء منه بقديم [٦] .

فخلق الزمان قد كان جزءًا من عملية خلق العالم،معنى هذا أن الله قد خلق الزمان [٧] ، لذلك فالزمان جزء من العالم ويبدأ معه .

يقول الغزالى : " معنى تقدم الله على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ، وبهذا يكون معنى تقدم البارئ على العالم انفراده بالوجود دونه ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث مع الله فى القدم ، وإذا كان الوهم يصور لنا أن هناك زماناً انقضى بين وجود البارئ وعدم العالم من جهة ، وبين وجود البارئ ووجود العالم معًا من جهة أخرى ، فلا يخلو ذلك أن يكون من الأغاليط ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام . فالوهم يعجز عن تصور وجود مبتدأ إلا مع تقدير " قبل " له ،

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٩٦ .

(٢) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (جـ)١ ، دار الفكر العربي ، مطبعة الإعتماد بمصر ، القاهرة ١٩٥٠م ، ص١٦٧ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٩٦ .

(٤) جيرار جهامي : مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ١٩٨٥م ، ص٥٤ ، وأيضا ابن الجوزي البغدادي : تلبيس إبليس ، ص٤٥ .

(٥) R.walzer : Greek into Arabic , P. 192 .

(٦) محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)١ ، ص٣٦ .

(٧) وُلتر ستيس : الزمان والأزل ، مقال فى فلسفة الدين ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، ونشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ، بيروت - نيويورك ١٩٦٧م ، ص١٦٨ .

ودلك " القبل " الذى لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شيء محقق موجود ، وهو الزمان " (١) .

ويعتمد الغزالى فى نفيه وجود الزمان " قبل " وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان ؛ لإثبات تناهى الزمان ، وعدم وجود " قبل " له ، فشأن الوهم فى هذا كشأنه فى تصور تناهى الأجسام فهو يعجز عن أن يقدر تناهى الأجسام فيما يلي الرأس مثلاً إلا على سطح له " فوق " ، فيتصور أن وراء حدود العالم مكانًا آخر يجده ، إما ملاء وإما خلاء . وإذا قيل : ليس " فوق " سطح العالم " فوق " ، نفر الوهم عن قبوله ، كما إذا قيل : ليس " قبل " وجود العالم " قبل " هو وجود محقق ، تنفر الوهم أيضًا عن قبوله . وإذا قيل : ليس بعد العالم بعد نفر الوهم أيضًا ، فالبعد المكانى تابع للجسم ؛ لأنه امتداد أقطار الجسم ، فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذى يتبعه متناهيًا أيضًا . وكما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ، وإن ظل الوهم (أى الزمان النفسي) متشبثًا بخياله وتقديره لا يرعوى عنه ، فلا عبرة بأغاليط الوهم .

ولا فرق بين البعد الزماني الذى تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى " قبل " وبعد " وبين البعد المكاني الذى تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى " فوق " و" تحت " . فإن جاز إثبات " فوق " لا فوق " فوقه " جاز إثبات " قبل " ليس قبله " قبل " محقق (٢) .

فقد تناول الغزالى مسألة الزمان والمكان فلم يجعل بينهما فرقًا كما جعل الفلاسفة ، إذ يذهبون إلى أن المكان محدود ، على حين يقولون إن الزمان لا ابتداء له ولا انتهاء له .

وفى ذلك أبطل الغزالى هذه النظرية ، وأظهر تناقض الفلاسفة ، فقد جعل الغزالى مسألة عدم تناهى الزمان مماثلة لمسألة عدم تناهى المكان ، فإذا كنا لا نستطيع أن نتصور للزمان بداية ونهاية ، فكذلك لا نقدر أن نتصور للمكان بداية أو نهاية ، فالذي يقول بعدم تناهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تناهى المكان ، ولو قيل إن المكان يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئًا من المسألة ؛

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٩٦ ، ٩٧ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص٥ ، خواجة زادة : تهافت الفلاسفة ، ص١٢ ، ١٨ ، على أبو ملحم : الفلسفة العربية (ط)١ ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤م ، ص١٦٢، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص٣٣٧ ، باسمة كيال : أصل الإنسان وسر الوجود ، (ط)٢ ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت - لبنان ١٩٨٢م ، ص١٣٨ ، محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، ص٤٠ ، حسين أمين ، الغزالى ، ص٦٨ ، وأيضًا نوران الجزيرى : قراءة فى علم الكلام ، ص٦٢ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٩٧ ، ٩٨ ، وأيضًا محمد عبد الرحمن مرحبا : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ١٩٩٣م ، ص٣٨٣ .

لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات " بعد " مكانى وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيها يمنع من تقرير " بعد " زمانى وراءها .

وعلى هذا فلا يوجد فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه ، عند الإضافة إلى " قبل " و " بعد " ،وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى " فوق " و " تحت "

وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخْلَق فيها بخلقها ، أو بالأحرى فهما اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية فى عقولنا .

ولذلك فالعالم متناه عند الغزالى فى أقطاره ، وتصور امتداد أقطاره إلى ما لا نهاية له من أخاديع الوهم ، وهذا يعنى أن المكان - وهو تابع لامتداد أقطار العالم - متناه أيضًا ، ولا يمكن تصور مكان خارج حدود العالم ولا زمان أيضًا ، فإن امتداد فكرة الزمان ، منذ بداية الخلق ، حتى الفناء ، ثم ما يلي ذلك من بعث وخلود ، وما أثاره الفلاسفة من قولهم بلا نهائية الزمان سواء فى الماضى أو فى المستقبل ـ وهو ما تمثل فى قولهم بالأزلية وبالأبدية ـ هى من الأفكار العميقة التى تحتاج إلى كثير من البحث والدراسة .

وهذا ما ألقى عبئًا كبيرًا على عاتق الأشاعرة ، الذين اعتبروا أنفسهم حراسًا على العقيدة ، وعلى سلامة التفكير العقلي الذى لا يتعارض عندهم مع الأسس الدينية خاصة ، وأنهم وجدوا الكثير من الأخطاء الفلسفية التى تعارضت مع مبادئ الدين وأصوله وعقائده [١] .

فعند مناقشة الغزالى لأقوال الفلاسفة بأزلية الحركة والزمان ، فإنه يثبت بالأدلة والبراهين خطأ وفساد هذا الرأى ، وذلك بإثباته العكس وهو حدوث الحركة والزمان ؛ وذلك لأن الزمان هو مقدار الحركة [٢] ، والمتحرك أى العالم متناهٍ أيضًا فى حركته ، وبالتالى فالعالم له بداية فى الزمان .

وعلى هذا لا يوجد - عند الغزالى - وراء زمن حياة العالم " قبل " ولا " بعد " ولا يوجد خارج العالم امتدادًا مطلقًا ، فالزمان مخلوق حادث كالعالم وليس قديمًا [٣] .

فسبحان الله من لا انتهاء له إذ لا ابتداء له منه البداية وإليه النهاية محدث الزمان والمكان [٤] ، فما

---

(١) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص١١ مقدمة .

(٢) الغزالى : معيار العلم فى فن المنطق ، ص٢٨٤ .

(٣) البارون كارادوفو : الغزالى ، نقله إلى العربية عادل زعيتر ، راجعه محمد عبد الغني حسن ، دار احياء الكتب العربية ، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٥٩م ، ص٦٦ ، ٦٧ .

(٤) أبو زيد البلخى : البدء والتأريخ ، (جـ)١، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار ، باريس ١٨٩٩م ، ص٥٨

من حادث إلا وقبله حادث ، فضلاً عن القديم ـ الله ـ المتقدم على كل حادث [١] .

هذا بالإضافة إلى أن أهل السنة قد أجمعوا على أن الله لا يحويه مكان ولا يجرى عليه زمان [٢] ، فالله وحده لا تنطبق عليه أوصاف الكائنات التى تخضع لكل من المكان والزمان ؛ لأن كل جسم طبيعى يكون متناهيًا ، ولا تتداخل أبعاده الجسمية ، بمعنى أنه لا يوجد جسم طبيعى إلا ويشغل مكانًا أو حيزا أو موضعًا [٣] .

والجدير بالملاحظة يتبين لنا مدى استفادة الغزالى من أستاذه الجوينى فى القول بحدوث الزمان ، فالغزالى فى سائر كتبه خاصة (تهافت الفلاسفة) يتابع الجوينى فى هذا المجال ، يقول الجوينى : " إن ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت ، فإما أن يكون كونه فى هذا الوقت المعين واجبًا أو جائزًا ، والوجه الأول : باطل ؛ لأنه لو وجب الوجود فى وقت مخصوص لما كان أولى بالوجود من سائر ما يماثله ، إذ من حكم المتماثلات استواؤها فى الوجوب والجواز ، فلماذا يكون أحدها واجبًا ، والآخر جائزًا ، وهما مستويان ؟ ! وإذا وجب الوجود لأحدها فيجب أن يكون واجبًا للباقى ، ولما كان بعضها يتقدم ، والبعض الآخر يتأخر ، فإن وجوب الوجود لأحدهما دون الباقى غير صحيح ، فلا معنى بالتالى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت " [٤] ، ومن ثم فالزمان عند الجوينى حادث ـ كالعالم ـ له بداية ونهاية .

ومن أهم الاعتراضات بل وأقواها التى يمكن أن توجه إلى فكرة قدم الزمان التى يمكن أن توجه إلى فكرة قدم الزمان عند المشائين الذين قالوا بفكرة المرجح ـ وهو لِمَ خلق الله العالم ، فى وقت دون وقت آخر ؟ ! فكأنهم بذلك جعلوا الزمان أوقاتًا منفصلة ، ثم يختار الله وقتًا معينًا يخلق فيه العالم فينشأ من ذلك سلسلة من الترجيح إلى ما لا نهاية ، وعليه يكون الزمان قديمًا قدم العالم ـ هى ألّا يكون للزمان أجزاء منفصلة فى حد ذاته ، فيخلق زمانًا فى زمان ، بل هو مرتبط بالعالم المتحرك ، والزمان مقياس الحركة المتصلة ، فالزمان متصل ، أما القبل والبعد ، فهو أمر نسبى من صنع الوهم

---

(١) محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)١ ، ص٩٨ .

(٢) عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٦ .

(٣) حسن مجيد العبيدى : نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا ، نقد وتحليل : عاطف العراقى ، مجلة عالم الكتاب ، العدد (٢٠) ، القاهرة ١٩٨٨ م ، ص٣٣ .

(٤) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص١٤٥ ، تحقيق على سامي النشار ، ص٢٦٣ . على المرزوقي الأصفهاني : الأزمنة والأمكنة ، (جـ)١ ، (ط)١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ، الهند ١٣٣٢هـ ، ص١٣٩ ، وأيضًا حسام الدين الألوسي : الزمان فى الفكر الديني والفلسفي القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد(٨)، العدد(٢)، القاهرة ١٩٧٧م ، ص٤١٧ .

والمخيلة كما قال الغزالى. إذن الزمان مخلوق حادث ، وليس قبل الزمان زمان [١] .

كما أن العلاقة الزمانية بين الله والعالم فإنها تجد تعبيرًا عن نفسها فى العبارة القائلة بأن الله " موجود قبل جميع العوالم " ، فضلاً عن أنها متضمنة أيضًا فى التصور السائد القائل بأن الله خلق العالم فى الزمان [٢] .

ومن هنا أثبت الغزالى ـ كما أثبت الجوينى ـ بأن العالم لا يمكن أن يكون أزلى وأبدى ، بل العالم خلق من العدم فى وقت .

وبهذا يكون الزمان عند أهل الحدوث مخلوقًا مع خلق العالم ، وهو مقدار الحركات ، والحركات محدثة مع التحركات ، فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان [٣] ، فالعالم لا يمكن أن يكون أزليًا ، وهكذا توصلت العلوم إلى أن لهذا العالم بداية ، وهى بذلك تثبت وجود الله ، لأن ما له بداية لايمكن أن يكون قد بدأ بنفسه ، ولابد له من مبدئ ، أو من خالق ، وهو الله تعالى [٤] .

ويدلل الغزالى على ذلك بالقول : " أنتم يا من تقولون بقدم العالم ـ الفلاسفة ـ إذا ما شاهدتم تعاقب الليل والنهار ، رأيتم فى ذلك حادثاتكيوجد لكل واحدة منها بداية ، على حين لا يوجد لمجموعها بداية مطلقة "[٥] .

وبالتالى فالزمان هو إطار الحركة الكونية ، وهو نظام لتوالى ظواهر الوجود الطبيعى ، ففيه تنشأ الأشياء وتتغير وتتبدل ثم تفنى ، وقد عنى القدماء والمحدثين بتفسير هذا الزمان كلما بحثوا فى العالم وتفسير كائناته [٦] ، فالعالم خاضع للتغير ، وكل ما كان هذا شأنه كان له ابتداء فى الزمان .

إذ إن مشكلة الزمان ارتبطت تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، كما رأينا أن الزمان عامل جوهرى مقوم للوجود [٧] .

---

(١) ابن الجوزي البغدادي : تلبيس ابليس ، ص٤٥ .

(٢) ولْتر ستيس : الزمان والأزل ، ص١٦٧ .

(٣) أبو البركات البغدادي : المعتبر فى الحكمة ، (جـ)٣ ، (ط)١ ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٨هـ ، ص٢٨ ، علي المرزوقى الأصفهانى : الأزمنة والأمكنة ، (جـ)١ ، ص٤٢ ، وأيضًا ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، تحقيق محمد إبراهيم نصر ، عبد الرحمن عميرة ، (جـ)٢ ، (ط)١ ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ١٩٨٢م ، ص٢٨٠ .

(٤) الغزالى : ميزات العمل ، ص٣٩ ، ٤٠ .

(٥) البارون كارادوفو : الغزالى ، ص٦٨ .

(٦) أميرة حلمي مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠م ، ص١١١ . وأيضا جميل صليبا: المعجم الفلسفى ، (جـ)١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤م ، ص٦٣٨ ، مادة الزمان .

(٧) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، (ط)٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥م ، ص١٤٨ .

فمعظم المفسرين واللغويين والمتكلمين يرون أن العالم قد خلقه الله من العدم ، وفق إرادة حرة ، وبالتالى فهو ليس ضروريًا ولا قديمًا ، بل كانت له بداية فى الزمان ، والزمان يبتدئ مع العالم [1] ، وهذا هو ما وضحه الغزالى ، متأثرًا بأستاذه الجوينى ، فى نقده للفلاسفة ـ كما ذكرنا ـ فالزمان عند الغزالى مخلوق حادث ، خلق مع العالم .

(جـ) اعتراض الغزالى على الدليل الثالث .

يقول الفلاسفة : " إن وجود العالم كان ممكنًا قبل وجوده ، وإلا لما أمكن أن يوجد ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعًا ثم يصير ممكنًا ، وهذا الإمكان لا أول له ، إذ لو صح أن له أولاً لكان معنى ذلك أنه كان غير ممكن من قبل ثم انقلب ممكنًا ، فإن معنى قولنا أنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكنًا وجوده أبدًا ، لم يكن محالاً وجوده أبدًا،إذن فإمكان العالم قديم .

ويستنتج الفلاسفة من قدم الإمكان قدم الممكن ، وهو العالم هنا ، فإذا كان الإمكان قديمًا ، فالممكن على وفق الإمكان ، فلابد أن يكون هو أيضًا قديمًا مثله ، وبالتالي لا أول له ، فالعالم إذن قديم لا أول له " [2] .

ويرد الغزالى على ذلك ـ متأثرًا بالجويني ـ بأن العالم كان ممكنًا قبل وجوده ، وإلا لما وجد ، وبذلك يتفق مع الفلاسفة ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور أحداثه فيه . لكن إذا قدر موجودًا أبدًا لم يكن حادثًا بل لكان واجبًا ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان ، بل على خلافه ، وهذا كقولهم فى المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك لا نهاية لإمكان الإمكان ، ومع ذلك فوجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، ولو كان إمكان حدوثه لا بدء له ، وذلك كما يقال الممكن جسم متناهى السطح ولكن مقاديره فى الكبر والصغر لا يتعين إلا بعد كينونته ، فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر إلا بعد حدوثها وكينونتها [3] .

إذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة ، بل لابد أن نفرق بينهما تفرقتنا بين الذهني والعينى .

---

(١) حسام الدين الآلوسى : الزمان فى الفكر الدينى والفلسفي القديم ، (ط)١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ـ لبنان ١٩٨٠م ، ص١٩٨ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١٠٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص١٠٤ .

فالإمكان : معنى عقلى مجرد لا أول له ولا تعين ، أما الممكن : فحقيقة وجودية لها أول ، وقد تعينت فى الزمان ، وخرجت من طور الإمكان المحض إلى طور الوجود .

فإذا كان الإمكان قديمًا لا أول له ، فهذا لا يعني أن الممكن هو أيضًا قديم لا أول له ، بل لكل منهما على حدة وضعه المستقل الخاص غير المشروط بالآخر وغير المتقوم به [١] .

(د) اعتراض الغزالى على الدليل الرابع .

يقول الفلاسفة : " إن كل حادث تسبقه المادة التى فيه ، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد ، وبيان ذلك أن كل حادث قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، والفرضان الثانيان لا يصحان فى العالم ، فيبقى أنه ممكن الوجود ، لكن إمكان الوجود وصف إضافى لا قوام له بنفسه ، فلابد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة فيضاف إليها ، كما نقول : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، فيكون الإمكان وصفاً للمادة لا شيئًا قائمًا بذاته " [٢] .

ويجيب الغزالى أن الإمكان والامتناع والوجوب قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له ، فلو استدعى الإمكان شيئًا يضاف إليه ، لاستدعى الامتناع أيضًا شيئًا موجودًا يضاف إليه ، وليس الامتناع شيئًا موجودًا [٣] .

ويناقش الغزالى هنا طبيعة الممكن ، فيعلن بصراحة أنه ذهنى المذهب ، والإمكان يرد عنده إلى حكم العقل حيث يقول : " فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه سميناه ممكنًا ، وإن امتنع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبًا ، فهو قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجودٍ حتى تجعل له وصفًا " [٤] .

هنا ينكر الغزالى أن يستدعى الإمكان شيئًا موجودًا يضاف إليه ألا وهو المادة ، فهو لا يعترف بخارجية المادة التى هى مكان الممكنات ، ويتساءل الغزالى لِمَ لم يكن الفلاسفة الذهنيون فى القضايا الكلية باعتبار هذه القضايا فى الذهن ، غير ذهنين فيما يتعلق بالإمكان ؟ ! يظهر لنا أن الغزالى ينقض فكرة الفلاسفة على وجه محسوس جدًا ؛ وذلك لأنه يوجد للقضايا الكلية عند الفلاسفة وجود خارج الذهن خفى لا ريب وذلك فى العقل الفعال ، ويظهر أن الغزالى وهو وضعى أكثر من الفلاسفة

---

(١) محمد عبد الرحمن مرحبا : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، ص٣٨٥ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١٠٥ .

(٣) حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ)٢ ، (ط)٢ ، دار الجيل بيروت ، لبنان ١٩٨٢م ، ص٢٦٢ .

(٤) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١٠٦ .

بدرجات من بعض الوجوه ، ينكر العقل الفعال ، فهو لا يعرف عن الأفكار غير ما هو داخل الذهن [1] .

ويفترض الغزالى خلق الممكن إرادةً ، فهى اختيار بين كثير من الممكنات ، وأن هناك مخصص إراديًا يعين جهة وزمانًا للعالم كما تشاء ؛ وذلك لأن إرادة الله لا تماثل إرادتنا [2] .

وهذا يؤكد عدم صلاحية ما تمسك به الفلاسفة من أن إنكار الإمكان الدائم يؤدى إلى إنكار قدرة الله على إيجاد العالم ، كما أنه ينكر أن تكون المادة - وهى أساس إمكان العالم - قديمة ، حتى لا يكون هناك شريك لله تعالى فى القدم .

ولا شك فى أن الغزالى كان متأثرًا بأستاذه الجوينى فى القول بحدوث المادة ، حيث أراد الجوينى أن يثبت بالنقل والعقل معًا أن العالم محدَث لا قديم ، وأن المادة مخلوقة لا أزلية ؛ لأن القول بخلق الشىء من مادة معناه قدم المادة ، وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حربًا عنيفة .

وهذا ما اتضح لنا من نقد الغزالى للفلاسفة فى هذا المجال ، فهناك فرق شاسع بين معنى الإمكان عند الغزالى ، وبين معناه عند ابن سينا والمشائين ، فالممكن عند الغزالى لا يعدو أن يكون مجرد فكرة ذهنية لا تقتضى وجودًا خارجيًا يضاف إلى هذا الممكن ، ولا تستوجب وجود العالم ، بينما هو عند الفلاسفة يعتبر ممكنًا وجوديًا يقتضى وجود مادة قديمة .

وكنتيجة حتمية لمسألة قدم العالم ، تظهر مشكلة أخرى كفرع للأولى فى نظر الغزالى ، ألا وهى قول الفلاسفة بأبدية العالم ، ولكننى أرى أن مسألة أبدية العالم أخطر بكثير جدًا فى العالم الإسلامى ، وأكثر معارضة للعقيدة الدينية من قدم العالم .

فالغزالى قد فسر موقف الفلاسفة على أساس أن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضًا كذلك [3] .

والأدلة الأربعة التى وردت فى الأزلية تنطبق أيضًا على الأبدية ، والاعتراض على الأولى كالاعتراض على الأخرى من غير فرق .

فالعالم عندهم معلول لعلة أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، فإذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار فى الانقطاع ، وهذا " مسلكهم الأول " .

أما " مسلكهم الثانى " : أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له " بعد " كما كان له " قبل " ، ففيه إثبات للزمان [4] ، فالقبلية والبعدية فى نظر الغزالى ليس إلا أمرًا نسبيًا من صنع الوهم والمخيلة .

---

(١) كارادوفو : الغزالى ، ص٦٤ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١١٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص١١٠ .

وأما " مسلكهم الثالث " : فيتعرض الغزالى للبحث فى مسألة هامة عند الفلاسفة تتعلق بفكرة إمكان الوجود الذى لا ينقطع ، ويعترف بأن العقل عاجز عن إدراك هذه المسألة فيقول : " الوجود الممكن يجوز أن يكون وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى فإنا نحيل أن يكون أزليًا ، ولا نحيل أن يكون أبديًا ، لو أبقاه الله تعالى أبدًا ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثًا ، وأن يكون له أول ، ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف ، فإنه قال كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها ، فكذلك فى المستقبل ، وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متلاحقًا ، ولا متساوقًا ، والماضي قد دخل كله فى الوجود متلاحقًا ، وإن لم يكن متساوقًا ، إذ قد تبين أنه لا نحيل بقاء العالم أبدًا من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن أى البقاء والفناء بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول " [1] .

وفى هذا النص يعيب على العلاف استخدامه للعقل فى مسألة تتعلق بالمستقبل الذى لا نستطيع الجزم فيه برأى نهائى ، ولكن نجوزه فقط ، ففناء العالم وبقاؤه متعلقان بإرادة الله ، ولذلك وجب الرجوع إلى الشرع ، فهو الطريق السليم والملجأ الأمين لمستقبل مجهول .

فالشرع قد أثبت - كما ذكرنا - تناهى العالم وحدُوثه ، وأن الأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس بسرمدى [2] .

وأما " مسلكهم الرابع " - أى مسلك الفلاسفة - فهو محال ، لأنهم يقولون : " إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافى ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها " [3] .

يتضح لنا من هذا مدى هجوم الغزالى على الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم ، فقد أثبت الغزالى بالنقل والعقل معًا حدوث العالم ، فلا يخرج رأيه - فى قوله بحدوث العالم ونقده لكل من قال بالقدم - عن رأى أستاذه الجوينى .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص١١٠، ١١١ .

(٢) ابن سوار (أبو الخير البغدادى) : مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً ، نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥م ، ص٢٤٦ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١١١ .

٣ـ حدوث العالم عند الغزالى .

بعد أن أبطل الغزالى أدلة الفلاسفة على قدم العالم وأبديته ، رأى من الواجب عليه أن يحفظ عقيدة المسلمين عن تشويش المبتدعة ، ومن هذه العقائد مسألة حدوث العالم ، عندئذ وضع هذه المسألة فى كتبه الكلامية وضعًا لا يرقى إليها الشك ، وأوضحها بطريق لا غموض فيه ، وكان منهجه فى ذلك ، هو منهج أهل السنة والجماعة وبخاصة الأشاعرة متأثرًا بأستاذه الجوينى .

لعل ما أثاره الغزالى فى كتابه ﴿ التهافت ﴾ من تكفيره للفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ، ما يعبر عن هذا الاهتمام أصدق تعبير ، ويبين مدى حرص الأشاعرة على الدفاع عن كل ما يمكن أن يمس العقيدة لدرجة المغالاة ؛ لأنهم يعتبرون أنفسهم الفرقة التى تمثل جمهور الأمة ، كما تمثل أهل السلف وأهل السنة والجماعة .

فقد دافع الغزالى عن القول بحدوث العالم كشيء أساسي يحقق الكمال وحده ، ويقرر أنه إذا نظر فى العالم ، لم ينظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض ، بل من حيث إنه خلق الله سبحانه ، وهى دلائل واضحة تدل على فاعلها ، وصنعته محكمة صمدية ، تدل على سعة علم باريها ، وأمور ترتيبها ، كل تدل على إرادة منشيها ، فسبحان الله القادر العالم المريد [١] . وهذا يعنى أن الله تبارك وتعالى هو محدث العالم ، وهو السبب الأول والعلة الأولى ، وهو الواحد الحق وما سواه لا يخلو من الكثرة [٢] .

ولقد رأى أهل الحق أن العالم حادث ، وأنه يفتقر فى حدوثه إلى صانع ، وهو الله خالق العالم ومبدعه ، ترتد المعرفة عند الغزالى إلى تعبير جميل وجليل ، ذلك أنه لا يوجد فى الوجود غير الله ، وأن كل ما عداه عدم مطلق ، فإننا إذا نظرنا إلى الشيء من حيث إن الوجود يأتيه من الحق الأول فإن الشيء لا يفهم إذن فى ذاته ، لأنه يكون تابعًا لذلك الذى أعطاه الوجود ، وهى ترى أن مظهر الله وحده يستحق كلمة الوجود الحقيقى ، وإن الله ، الذى لا يمكن أن يقارن بغيره بحال من الأحوال ، خالد وعظيم ، وإن ذاته لا تسمح لكائن أن يتصور شيئًا أعظم منه [٣] .

وهذا ما أكده الغزالى فى الإحياء قائلاً : " وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها ... فكل ما سواه من إنس وجن وشيطان وملك وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث ، اخترعه الله

---

(١) الغزالى : الحكمة فى مخلوقات الله تعالى . (ط)١ . صححه مصطفى القباني الدمشقي ، مطبعة النيل بمصر ، القاهرة ١٩٠٣م ، ص٣ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص٢٦ ، وأيضًا الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام . ص٤٠١ .

(٢) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، عنى بتصحيحه إدارة الطباعة المنيرية بمصر ، مطبعة الشرق ، القاهرة ١٣٤٢هـ . ص٨١ .

(٣) عثمان عيسى شاهين : نظرية المعرفة عند الغزالى . ضمن كتاب مهرجان الغزالى ، ص٣٦٣ ، ٣٦٤ .

بقدرته بعد العدم اختراعًا وإنشاءً بعد أن لم يكن شيئًا ، إذ كان في الأزل موجودًا وحده ولم يكن معه غيره ، فأحدث الخلق إظهارًا لقدرته وإرادته " (١) .

وهنا يقول نفس ما قاله أستاذه الجويني بأن الخالق هو الله تعالى ، ولا خالق سواه ، وأن الحوادث كلها جارية بقدرته تعالى . كما قرر الغزالي صراحة بأن العالم بقسميه الجسماني والروحاني ، السفلي والعلوي ، الحسي والعقلي ، حادث ومخلوق .

ففي البرهنة على حدوث العالم عند الغزالي ، قد أثبت بأن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

أ ـ الأصل الأول : أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث .

فالدليل على أن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحوادث هو أنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، أما الحركة فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ، وإذا وقع ذلك الجائز ـ أي حركة الأرض ـ كان حادثًا وكان معدومًا للسكون ، فيكون السكون أيضًا قبله حادثًا ؛ لأن القديم لا ينعدم (٢) ، فالعدم ينافي القدم ، والعالم لا يخلو من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فقدمه محال ، والحوادث ليس لها من ذاتها إلا العدم ، أما وجودها فمكتسب من غيرها .

ولا شك في أن محاولة الغزالي لإثبات حدوث العالم ترجع إلى حد كبير من تأثره بالجويني ، الذي قال : إن الأصل ـ أي الله ـ هو ما يبني عليه غيره ، والفرع ـ أي العالم بما فيه من حوادث ـ هو ما يبني على غيره (٣) .

والغرض من ذكر حوادث العالم هو بيان بطلان قول من يقول بقدم العالم ؛ وذلك لأن المتحرك ومختلف الأحوال لا يكون قديمًا ، لأن القديم ـ أي الله ـ هو الذي يكون على حالة واحدة لا يتغير ولا يستحيل ولا يحدث له حال ، ولا يوجد موجود هذا شأنه إلا الله (٤) .

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١، ص٩١ ، وأيضًا الأربعون في أصول الدين ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ ، ص٢١ ، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (جـ)١ ، ص٣٦ ، وأيضًا

- Montgomery Watt : Islamic Creeds . Edinburgh University press ,1994. p.76.

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص١٤ ،١٥، إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ ، وأيضًا معيار العلم في فن المنطق ، ص٢٥٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

(٣) الجويني : الورقات في أصول الفقه ، تعليق جمال الدين القاسمي ، المكتبة الهاشمية ، دمشق ١٣٢٤هـ ، ص٢٨.

(٤) إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، (جـ)٣ ، المجلد الثالث ، من النفسانيات العقليات في كمية أجناس الحركات ، الرسالة التاسعة والثلاثون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧م ، ص٣٣٢ .

يعنى هذا أن حدوث العالم يرجع إلى أن الأجسام التي يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والتبدل والحركة والسكون ، فالحركة والسكون متعاقبان وتعاقبهما لابد وأن يكون حادثًا .

وهنا قد استفاد الغزالى من أستاذه الجوينى في القول بحدوث الأعراض ، وهو الدليل الثانى عند الجوينى - كما ذكرنا - ؛ وذلك لأن الدليل على حدوث الحركة والسكون عند الغزالى هو أنهما عرضان ، والأعراض حادثة . يقول الغزالى : " ... فإذا أثبتنا الحركة والسكون للجوهر . فقد أثبتنا شيئًا سوى الجوهر أو غيره ، فليس مفهوم الحركة والسكون هو عين مفهوم الجوهر " (١) . وهنا يؤكد على وجود الأعراض ، وهى الحركة والسكون التى تطرأ على الجوهر ، كما يؤكد على استحالة خلو الجوهر عن العرض .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادته من الجوينى في إثبات وجود الأعراض ، وهو الدليل الأول من أدلة إثبات حدوث العالم ، كما استفاد منه فى إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ، وهو الدليل الثالث من أدلة إثبات الحدوث .

كما يبطل الغزالى - على غرار أستاذه - فكرة كمون الحركة فى الأجسام ثم ظهورها ، قائلاً : " إذا قيل إن الحركة ليست حادثة ، ولعلها كانت كامنة فى الجسم قبل ظهورها ، أجاب الغزالى بأن نظرية الكمون باطلة أساسًا ، وحتى لو ثبت أن الحركة كانت كامنة ثم ظهرت ، فإن الكمون والظهور حادثان أيضًا " (٢) .

وفى هذا إثبات على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوداث ، أى من الحركة والسكون وهما متعاقبان حادثان ، فلو لم تكن الأجسام حادثة ، لما كان للحركة والسكون أول ، وكان عدد من الحركات لا نهاية له ، وهو محال (٣) ، إذاً الأجسام حادثة ؛ لأنها لا تنفك عن الأعراض السابقة - الحركة والسكون - كما أنها لا تنفك عن الاجتماع والافتراق ، وما لا ينفك عن المحدثات ولا يسبقها كان محدثًا مثلها ، مما يدل على أن لها خالقًا ، وهو الله تعالى .

فالعالم - بجميع أجزائه وجواهره وأعراضه - حادث بالضرورة ، ويشهد على ذلك ما هو لازم لحقيقته من التغير والتبدل والتجدد والتقضى فى أوصافه الملازمة له ، فكل ما فى العالم أما زائل بالمشاهدة ، أو ملازم للزائل ، ولا يلازم الزائل إلا قابل الزوال ، وهو الحادث بحكم النظر الصحيح ، وهذا الحدوث لجميع أجزاء العالم وأجناسه وأنواعه نريد منه الحدوث الزمانى وهو المسبوق بعدم ، فجملة

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص١٥ .

(٣) يوحنا قمير : الغزالى ، (جـ)٢ ، ص٩ ، ١٠ .

العالم التى هى حادثة بالضرورة محتاجة إلى محدث وهو الله [١] ؛ ذلك لأن التغير والتبدل والتحول فى العالم لا يتم من تلقاء نفسه ، بل لابد له من صانع أو مؤثر .

كما يقول الغزالى ؛ لإثبات إن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث : " ... إذا قيل إن الحركة انتقلت إلى الجسم من وضع آخر ، أجاب الغزالى بأن الحركة عرض ، وانتقال الأعراض باطل ؛ لأن الانتقال لا يكون إلا فى ما هو فى الحيز ، أى فى الأجسام ، وذلك أن لزوم العرض للمحل ذاتي ، بينما لزوم الجوهر للحيز ليس ذاتيًا ، مثلاً إن الحيز المعين لجسم ما ليس ذاتيًا ، بدليل أن تبدل الحيز لا يبطل ذلك الجسم ، بينما طول ذلك الجسم وهو عرض من أعراضه لا تعقله دون ذلك الجسم ، فهو يبطل ببطلانه ... " [٢] . يعنى هذا أن الأعراض لا تنفك عن أجسام العالم ، وبالتالى ثبت أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث [٣] .

وبعد إثبات كون الجسم لا يخلو عن الحوادث ، وهو " الأصل الأول " ، انتقل الغزالى إلى إثبات " الأصل الثانى " القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، إذ إن هذا الأصل يثبت حدوث العالم ، وبذلك يخالف الفلاسفة القائلين بقدم العالم .

فمذهب الفلاسفة ـ فيما رأى الغزالى ـ لا يلحق بفرقة أهل الحق التى ترى أن العالم حادث ، وأن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى خالق ، وهذا هو المذهب الصحيح ، ولا يلحق أيضًا بفرقة الدهرية التى ذهبت إلى أن العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا أن له خالقاً [٤] ، وهذا المذهب ، وإن كان مفهومًا إلا أن الدليل يدل على بطلانه .

بهذا قد قرر الغزالى فى " الأصل الثانى " من إثبات حدوث العالم بوجود إله قادر عالم فعال لما يريد ، خلق العالم بقدرته ، فليس ثمة مادة ولا زمان قديمين ، وسير العالم على حسب إرادته ، دون حاجة إلى عقول أو نفوس فلكية [٥] .

---

(١) محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، (ط)٢ ، مطبعة المنار بمصر ، القاهرة ١٩٢٥م ، ص٢٤ ، وأيضًا أبو رشيد النيسابورى : فى التوحيد ، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة ، وزارة الثقافة للترجمة والنشر ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص٥٣ مقدمة .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٦ ، ١٧ .

(٣) يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ، (جـ)١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص٢٣٥ ، وأيضًا دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص١٩٠ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، ص٢٠٣ ، وأيضًا كارادوفو : الغزالى ، ص٦٧ .

(٥) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٤٨ ، ٤٩ .

ب ـ الأصل الثانى : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

يثبت الغزالى فى هذا الأصل حدوث العالم ؛ لأن العالم لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ودليله على هذا هو أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ، ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لا تنتهى النوبة إلى وجود الحادث الحاضر فى الحال ، وانقضاء ما لا نهاية له محال [١] . يعنى هذا أن العالم لو كان قديمًا ـ مع أنه لا يخلو عن الحوادث ـ لثبت حوادث لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛ لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال [٢] .

ولا شك فى أن هذا الأصل الذى قال به الغزالى ، يعد قريبًا ومشابهًا للدليل الرابع عند الجوينى ، وهو إثبات استحالة حوادث لا أول لها ، وفى هذا تأكيد على تأثر الغزالى بأستاذه الجوينى .

مما سبق يمكننا أن نقول بأن العالم لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو إذن حادث ، وإذا ثبت حدوثه كان إفتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة [٣] .

وبما أن الأجسام مخلوقة ، فلابد لها من خالق ، والخالق لا يكون حادثًا ، وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل إلى ما لا نهاية ، وهذا باطل [٤] ؛ لاستحالة حوادث لا أول لها .

فالله تعالى يتقدس عن قبول الحوادث وهذا ما بينه الجوينى من أنه لو قبل ـ الله ـ الحوادث لم يخل منها ... حيث قضينا باستحالة خلو الحوادث عن الأعراض ، وما لم يخلو عن الحوادث لم يسبقها ، وينساق ذلك الحكم بحدث الخالق ، وهذا باطل [٥] .

وإذا ثبت أن للعالم خالقًا خلقه ، ومحدثًا أحدثه ، فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبهًا للعالم المصنوع المحدَث ؛ لأنه لو جاز ذلك لم يخل من أن يشبهه فى الجنس ... ولا يجوز أن يكون الله مشبهًا له فى الجنس ؛ لأنه لو أشبهه فى الجنس ؛ لجاز أن يكون محدثًا كالعالم المحدَث ، أو يكون العالم قديمًا كالمحدِث ـ الله ـ وهذا محال [٦] .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٧ ، وأيضًا سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص١٥٦ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ ، وأيضًا فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، صححه مصطفى القباني الدمشقي ، (ط)١ ، مطبعة الترقي بمصر ، القاهرة ١٩٠١م ، ص٦٩ .

(٤) الإيجى : المواقف ، (جـ)٨ ، ص٥ ، ابن طفيل : رسالة حي بن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٩م ، ص٩٦ ، وأيضًا عمر فروخ : أثر الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة الأوربية ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣م ، ص١٠ .

(٥) الجوينى : الإرشاد ، ص٤٤ ، ٤٥ .

(٦) الباقلانى : الإنصاف ، ص٢٨ ، وأيضًا عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٢ ، ٢٥٣ .

ومن هنا يتبين لنا أن مسألة الخلق هى مسألة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمبدأ نفى كل مشابهة بين ماهية العالم المخلوق المحدَث ، وبين ماهية الله المحدِث [١] .

فإن قيل : هل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث فى الوجود ، أم تأبون ذلك ؟ يرد الجوينى قائلاً : " هذا ما لا سبيل إلى إطلاقه ، فإن القائل إذا قال الرب يماثل الحوادث فقد وصف ذاته بالمماثلة ، وإنما يشارك القديم فى حكم واحد ، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتمثيل عمومًا ... " [٢] .

وهو نفس ما قاله تلميذه الغزالى فى أن الله من حيث هو ذات قديمة مخالفة للحوادث [٣] ؛ وذلك لأنه لو كان الله مرتبطًا فى العالم من أشياء ، لكان هو نفسه شيئًا بين غيره من الأشياء ، ولكان جزءًا من العالم ، أو جزءًا من النظام الطبيعى ، ولكان موجودًا طبيعيًا ، لا موجودًا فائقًا على الطبيعة [٤] والله يتعالى على كل ذلك .

وهكذا إذا علم نفى التشبيه بين الخالق والمخلوق علم وجود الخالق سبحانه على الإطلاق ، إذ كل من وجبت له البداية والنهاية والتجديد ، وجب له التغير والحدوث والافتقار إلى الخالق ، والخالق سبحانه ليس له بداية ، إذ كل من وجبت له البداية له " قبل " ، وكل من له " قبل " له " بعد " ، وكل من له " بعد " له حد ، وكل من له " حد " محدَث ، وكل محدَث مفتقر إلى الخالق ، والخالق سبحانه هو الأول من غير بداية والآخر من غير نهاية ، موجود على الإطلاق من غير تشبيه [٥] .

وعلى هذا يمكن التفرقة بين واجب الوجود - الله - وبين ممكن الوجود - العالم - فواجب الوجود لا يتغير ، أما ممكن الوجود لابد أن يتغير وينتقل من حالة إلى حالة أخرى .

فيقول ابن تيمية : " ... إنه - الله - أحق بالأمور الوجودية من كل موجود ، وأما الأمور العدمية فالممكن - العالم - المحدَث بها أحق ... " [٦] ، أى أن الموجود على قسمين : الموجود الذى تكون حقيقته غير قابلة للعدم ، البتة هو المسمى بواجب الوجود لذاته ، وهو الله سبحانه ، وأمّا الموجود الذى تكون حقيقته قابلة للعدم ، فهو المسمى بممكن الوجود ، وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم ، فينتج هذا أن العالم

---

(١) القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، قدمه عصام الدين محمد على ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥م ، ص١١٠ ، وأيضًا الرازي : الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الخامسة ، ص٩٦ .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص٣٨ .

(٣) أبو العلا عفيفي : الثورة الروحية فى الإسلام ، (ط)١ ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٣م ، ص١٢١ .

(٤) ولترستيس : الزمان والأزل ، ص١٧٢ .

(٥) ابن تومرت : عقيدة ، ضمن مجموعة الرسائل، ص٥١ ، ٥٢ ، وأيضًا الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الثالثة ، ص٨٦ .

(٦) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (جـ)١ ، ص٣٠ .

استحال عليه القدم ، فثبت حدُوثه ، وبالتالي لابد له من محدث [1] .

والغزالى فى كتابه (فضائح الباطنية) لا يخرج عن كتبه الأخرى ، بخاصة (الاقتصاد) ، فعندما أراد أن يدل على واجب الوجود القائم بنفسه المستغنى عن غيره الذى منه يستفيد كل موجود وجوده ، استخدم الغزالى النظر والاستدلال ، ولم يستخدم هنا الضرورة والبداهة ، ولكنه من ناحية أخرى يقرر أن أصل الوجود وثبوته يأتي عن طريق الضرورة والحس ، والمنكر للوجود فقد خالف الحس والضرورة .

فالقول إذن فى أصل الوجود يعتبر مقدمه ضرورية ، وعندئذ يحق لنا القول بتقسيم الوجود إلى " واجب " و " جائز " ، وهذه المقدمة ضرورية أيضًا ، فإنها محصورة بين النفى والإثبات مثل قولنا : الموجود إمّا أن يكون قديمًا أو حادثًا ، فيكون صدقه ضروريًا ، هكذا كل تقسيم دائر بين النفى والإثبات ، ومعنى هذا التقسيم أن الموجودات إمّا أن تكون استغنت ، أو لم تستغن ، فالمستغني عن السبب هو واجب الوجود ، والآخر هو المراد بالجواز ، فهذه إذن مقدمة ثالثة ، حينئذ نقول : الموجود المعترف به واجبًا هو واجب الوجود ، والجائز هو المفتقر إلى واجب الوجود ، وهو الذى أمكن عدمه ووجوده على حد واحد ، ولهذا لا يتميز وجوده عن عدمه إلا بمخصص ، وهذا أيضًا ضروري ، فقد ثبت بهذه المقدمات الضرورية واجب الوجود ، وإلا تسلسلت الممكنات إلى ممكنات ، والجائزات إلى جائزات أخرى وهكذا إلى غير نهاية [2] . فقد انتهى الغزالى إلى القول ببطلان من يقول إن الحادث واجب الوجود ، ومن هنا يتضح مدى تأثره بالجوينى الذى سبقه إلى هذا الرأى [3] ، كما سنرى فى دليل الجواز والإمكان .

بوجه عام يمكننا أن نقول بأن وجود العالم مستمد من موجد أوجده ، وهو الله تعالى ، فمحال أن يكون العالم أزلى الوجود ؛ لأن حقيقة الموجد أن يوجد ما لم يكن موصوفًا بالوجود ، وهو المعدوم ، ومحال أن يتصف المعدوم بأنه موجودٌ أزلاً ، إذ هو إنما صدر عن موجد أوجده ، فمن المحال أن يكون العالم أزلى الوجود .

---

(١) إبراهيم اللقانى : الجوهرة فى التوحيد ، شرح الشيخ عبد السلام ، حاشية إبزاهيم البيجوري ، مطبعة مونتانة الشرقية) الجزائر بدون تاريخ ، ص٣ .

(٢) الغزالى : فضائح الباطنية ، حققه عبد الرحمن بدوى ، المكتبة العربية ، الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٤م ، ص٨٢ ، ٨٣ ، ١٢١ ، الرازي : الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الأولى ، ص٣ ، المسائل الخمسون ، المسألة الأولى ، ص٣٣٣ ، خواجة زادة : تهافت الفلاسفة ، ص٣١ ، عبد الوهاب الشعراني : اليواقيت والجواهر . ص٣٩ ، وأيضًا الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص١٧ وما بعدها .

(٣) هانم إبراهيم يوسف : أصل العدل عند المعتزلة ، قدمه عاطف العراقى ، (ط)١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص١٧١ .

وعلى هذا قد استفاد الغزالى من أستاذه الجوينى الذى اهتم اهتمامًا فائقًا بإثبات حدوث ، فإننا قد وجدنا أن مذهب إمام الحرمين فى حدوث العالم ، هو مذهب أهل السنة والجماعة ... ى عبر عنه الإسفراييني بقوله : " إن العالم بجميع أركانه وأجسامه ، وما يشتمل عليه من أنواع النبات والحيوان وجميع الأفعال والأقوال ، والاعتقادات كلها مخلوق كائن حادث بعد أن لم يكن شيئًا ، ولا عينًا ، ولا ذاتًا ، ولا جوهرًا ، ولا عرضًا .

والدليل على الحوادث - وهو الأهم عندنا - أنها تتغير عليها الصفات ، وتخرج من حال الى حال ، فحقيقة التغيرات أن تبطل حالة وتحدث أخرى - ولا يجوز أن يقال أنها انتقلت من ... ن الجسم إلى ظاهره ، ويقصد به نظرية النظام فى الكمون ؛ لاستحالة الانتقالات على الصفات - فبطلانها يدل على حدوثها من حيث إن القديم لا يبطل ، وهو ما ذكره الجوينى عندنا ، وإنما قلنا أن القديم لا يبطل ؛ لأن خروج الذات عن صفة واجبة لها فى حال محال ؛ لأنها لو جاز خروجها عن تلك الصفة ؛ لصارت جائزة الوجود ، وما كان واجب الوجود لا يصير جائز الوجود ، وكما أن جائز الوجود لا يصير واجب الوجود بحال ؛ لأنهما صفتان متناقضان ، وإذا تقررت هذه الجملة ، أن صفات الأجسام مخلوقة ثبت أن الأجسام مخلوقة ؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث لا يستحق أن يكون محدث ، أى خالقًا ، وما لا يستحق أن يكون خالقًا كان مخلوقًا مثلها " (١) .

فالبارئ تعالى قبل حدوث الحوادث كان متفردًا بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث ، فلو كان العالم هو الذى أحدث نفسه لوجب أن يكون قادرًا قبل إحداثه ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون قادرًا فى حالة العدم ، والقادر لا يجوز أن يكون قادرًا وهو معدوم (٢) . وبالتالي فإن المحدَث هو الكائن بعد أن لم يكن ، ومعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره ، وليس من ذاته وجود ، فهو باعتبار ذاته لا وجود له ، وباعتبار غيره له وجود ، فعدمه قبل وجوده ، إذن العالم حادث (٣) .

وهكذا ينتهى إمام الحرمين إلى إثبات حقيقة كبرى وهى إرادة الله التى تتجلى فى أن يخلق الشىء

---

(١) أبو مظفر الإسفراييني : التبصير فى الدين ، ص٩١ ، ٩٢ ، عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٥ ، ٢٥٦ ، وأيضًا الجويني : العقيدة النظامية ، ص١١ .

(٢) النيسابوري : فى التوحيد ، ص٥٧ مقدمة الكتاب .

(٣) ابو القاسم الحسين الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ ، ص١١٠ ، وأيضًا : مراد وهبة : المعجم الفلسفى ، (ط)٣ ، القاهرة ١٩٧٩م ، ص٣٩٥ ، ٣٩٦ ، مادة المحدَث .

من العدم ، وهذا يعنى عند الجوينى أن الله مريد لما خلق ، قاصد إلى إيجاد لما أوجده ، ولا يصح القول بأن إرادة الله قاصرة ، بمعنى أنه عاجز عن فعل ما يريد فعله ، أو أن هناك ما يقع دون أن يريده [١] .

فكل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ومشيئة البارئ لا تتعلق بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو مريد لوقوع جميع الحوادث الموجودة فى العالم ، خيرها وشرها نفعها وضرها [٢] .

والواقع إننا لو رجعنا إلى ما كتبه تلميذه الغزالى فى (الأربعين) نجده يقول : " ... كل ما يحدث فى العالم من الحوادث ، شرها وخيرها ونفعها وضرها ، غير خارج عن مشيئة الله تعالى ، بل ذلك مراد لله تعالى ولأجله دبر أسبابه " [٣] . وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من أستاذه الجوينى .

كما يقول أبو البركات البغدادى فى كتابه (المعتبر فى الحكمة) : " خالق العالم لم يزل موجودًا قادرًا ، لا يعجز وجودًا ، لا يبخل ... وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرًا مريدًا عالمًا ، فهو فيما لم يزل خالقًا موجدًا ، والعالم المخلوق الذى هو مبدؤه وموجده لم يزل معه موجودًا ، ولا يتصور أو لا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة ، والله فيها غير موجود ، ولا خالق ، فهو محال ... " [٤] .

بعد هذا كله قد حاول الغزالى ـ متأثرًا بأستاذه الجوينى كما ذكرنا ـ من إقامة الأدلة القاطعة التى تثبت أن العالم حادث ، حيث ذهب إلى أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث متناه ، إذن العالم حادث متناه .

ولابد لكل حادث من محدث أحدثه ، وهذا المحدث ، هو الله تعالى ـ خالق هذا العالم بكل ما فيه من موجودات ـ فلا أول لوجوده ، ولا آخر لنهايته . وبالتالى يهدم الغزالى رأى الفلاسفة ، الذين يذهبون إلى أن العالم قديم ، ثم يثبتون أن للعالم خالقًا محدثًا كما سنرى فى إثبات أدلة وجود الله ، على هذا ينتهى الغزالى إلى القول بحدوث العالم ، شأنه فى ذلك شأن أستاذه الجوينى .

رابعًا : نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمشكلة حدوث العالم وقدمه : ـ

شغل التصور الذرى فكر الإنسان منذ زمن سحيق ، وكان لكل عصر تصوره الخاص ، فظهر بداية فى الفكر الفلسفى اليونانى [٥] ، وتمثل عندهم فى العلم والفلسفة .

---

(١) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٦٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٩٧ ، وأيضًا الإرشاد ، ص٢٣٧ .

(٣) الغزالى : الأربعون فى أصول الدين ، ص١٩ .

(٤) أبو البركات البغدادي : المعتبر فى الحكمة ، (جـ)٣ ، ص٢٨ .

(٥) قد ظهر المذهب الذري عند اليونان على يد لوقيبوس ، وديموقريطس ، ثم تطور على يد المدرسة الأبيقورية .

وقد وقف الإنسان طوال حياته ، من هذه الفكرة موقفين متناقضين إما القبول والتأييد ، وإما الرفض والإنكار ، ثم ظهر الفكر الإسلامى ، وصار حلقة وخطوة جديدة من خطوات المعرفة الانسانية ، ودخلت إليه هذه الفكرة ، فانقسم مفكرو الإسلام حولها إلى موقفين : مؤيد أو منكر ، وبدأ المؤيد لها يستخدمها فى تفسيراته للطبيعة والعلم والفلسفة .

وإذا كانت لفكرة الذرة ظهورًا سابقًا فى فلسفات وعلوم سابقة عند اليونان ، إلا أن أصالة المفكر المسلم تظهر واضحة جلية فى استخدامه لها ، استخدامًا يلائم عقليته واحتياجاته ، فحين استخدمها السابقون للتدليل على الآلية والمادية وإنكار الوجود الإلهى ، استخدمها المفكر المسلم ؛ لإثبات عقائده الدينية ، وقد عرفت فكرة الذرة عندهم باسم الجوهر الفرد .

وتعتبر نظرية الجوهر الفرد أساس التصور الطبيعى عند بعض متكلمى الإسلام ، وكان لهذا الجانب الطبيعى أهمية فى استدلالاتهم الأخرى فى العديد من المجالات ، حيث إن الدراسة الطبيعية عندهم مقدمة لدراسة باقى العلوم ، وليس أدل على ذلك من أن معظم كتب علم الكلام عندما تتناول الحديث عن الجانب الإلهى تسبق هذا الجانب بالبحث فى العالم ووجوده .

ويرتبط الجانب الطبيعى عند فئة كبيرة من المتكلمين بأخذهم بنظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ [1] ، حيث استخدموا هذه النظرية لوضع تصور عن الطبيعة والعالم ، فمن وجهة نظرهم عمومًا

= وهم أول من أعلنوا القول بالمذهب الذري عند اليونان ، وقالوا إن العالم يتكون من ذرات مادية أزلية أبدية متناهية الصغر بحيث لا يمكن إدراكها ، لا نهاية لعددها ، بل ولا نهاية لعدد أنواعها تتحرك فى خلاء لا نهائي ، حركة آلية مستمرة فى جميع الاتجاهات ، وحركتها قديمة أزلية وذاتية ، وهى الذرات غير قابلة للقسمة فى الواقع ، وإن أمكن ذلك بالوهم ، والذرات جميعًا متماثلة ، وهى مجردة من الكيفيات ، وتمايزها يأتي باختلافها فى الشكل والمقدار والوضع والترتيب ،

- Eduard Zeller : outlines of The History of Greek philosophy , Routledge , broadway House , london 1931 , pp: 64 – 66 , T.Honderich : The Oxford Companion to philosophy , p. 64 , Atomism ,

أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية ، ص١١٠ ـ ١١٢ ،

محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، ص١٧٧ ، ١٧٨ ، وأيضًا على سامى النشار وآخرون : ديموقريطس : فيلسوف الذرة ، ص ٤٩٠ .

(١) محمد على الفاروقى التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، حققه لطفي عبد البديع ، راجعه أمين الخولى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٣م ، ص٢٩٣ ، مادة الجوهر الفرد ، وأيضًا خليل أحمد خليل : معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط)١ ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٩٩٥م ، ص٨٠ ، مادة ذرة .

أن العالم مؤلف من ذرات " أجزاء لا تتجزأ " [1] ، فقد استخدموا هذه النظرية؛ لتفسير بقية استدلالاتهم فى المجال الإلهى والمجال الإنسانى .

وعلى أية حال كانت لهذه النظرية أهميتها فى الفكر الكلامي ، فكانت هى الدافع الأول وراء أبحاثهم ؛ لخدمة العقيدة والدفاع عنها .

وقد ظهرت فكرة الجوهر الفرد بداية فى الفكر الكلامي على يد أبى الهذيل العلاف [2] أحد رجال المعتزلة ، ثم أخذ بها بعد ذلك أكثر المعتزلة ، وقد انتقلت إلى الفكر الأشعري ، حيث وجدت رواجًا فى العالم الإسلامى ، وأصبحت المذهب الرسمي لغالبيتهم ، فكانت لهذه النظرية أثرها فى كثير من التصورات الدينية عند القائلين بها ، كما أدت إلى نتائج هامة فى مجال خدمة آرائهم الدينية .

وإذا كان لهذه النظرية مؤيدون من الفرق الكلامية السابقة ، إلا أنه كان لها مخالفوها أيضًا من نفس الفرق ، وأصبحت هذه النظرية منذ منتصف القرن التاسع الميلادى ، أهم نظرية طبيعية عند المتكلمين [3] .

١- إثبات وجود الجوهر الفرد عند الجوينى .

قد رأى الأشاعرة فى القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ دعامة قوية يمكن أن يقيموا عليها آراءهم الطبيعية والإنسانية والإلهية ، فبادروا للأخذ بها والدفاع عنها ، خاصة بعد أن تطورت تلك الفكرة على أيدى المعتزلة ، وقد كان اعتمادهم على تلك الفكرة أساسيًا فيما يتعلق بخلق العالم ، ووجود الله . وبهذا أصبح مذهب الجوهر الفرد جزءًا من صميم مذهب الأشاعرة ، فالخالق والمخلوق عندهم متباينان تمام التباين ، فأمّا الخالق فإنه لا يمكن إدراكه بالفكر ولو سلبًا ، وعبارتهم المشهورة فى الكلام عن الله ، وهى قولهم " بلا كَيْف " تقف سدًا منيعًا دون كل نظر بالفكر فى ماهية الله ، أو فى صفاته ، وأمّا المخلوقات

---

(١) Wolfson : The philosophy of The Kalam , P. 386 .

(٢) حيث ذهب إلى وجوب عقلي لنهاية العالم ، فيتكون العالم عند أبى الهذيل العلاف من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة ، أو الأجزاء التى لا تتجزأ ، وهذه الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها ، فالجزء الذى لا يتجزأ ، لا طول له ، ولا عرض ، ولا عمق ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق ، وبانضمام هذه الجواهر أى باتصالها تتكون الأجسام ويحدث العالم ، وبانفصالها تبلى الأجسام ويحدث الفساد ، والزمان هو حركة هذه الأجزاء ، والمكان هو تحقق الآنات المنفصلة فيه ، والعالم مكون من هذه الجواهر أو الأجزاء ، كما يرى العلاف ، أن عملية الضم والفصل هذه ، إنما تتم بقدرة الله تعالى اللامتناهية على توحيد الأجسام وحفظها متماسكة ، ففكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند العلاف هى فرع من القدرة الإلهية ، والجواهر والذرات هذه ، مخلوقة حادثة متناهية بأمر الله ، الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (جـ)١ ، ص ١٣ ، القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، ص١٤١ ، ١٤٢ ، أوتوبريتزل : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين ، ص١٣٥ ، ١٣٩ ، بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص د مقدمة ، يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص١٨١ ، ١٨٢ ، وأيضًا كارادوفو : الغزالى ، ص٦٨.

(٣) Majid Fakhry : Islamic occasionalism, George Allen, Unwinitd. Ruskin house. london . 1958.P.33 .

فهى تنقسم إلى جواهر فردة سواء أكانت أجسامًا أم أعراضًا أم مكانًا أم زمانًا ، وكل حادث يقع فى الزمان فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ولا تربط بينها إلا إرادة الله ، والأعراض عندهم لا تبقى زمانين ، أمّا الأجسام فهى تبقى بأن تُخْلَق فى كل وقت ، وفى هذا إنكار لقوانين الطبيعة [1] .

فقد أخذ الأشاعرة بهذه النظرية واستخدموها كدليل على حدوث العالم وإثبات وجود الله ردًا على الفلاسفة القائلين بقدم المادة وأزلية العالم ، واستندوا فى ذلك على الكتاب والسنة ، كالقول بوجوب التناهى والبداية فى الأشياء كالحركة والزمان ، والعلل والمعلولات ، وانقسام الجسم إلى نهاية لا انقسام بعدها ، ويعنون بذلك بطلان قول من ذهب إلى أنه " ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية " [2] ، فكان الأشاعرة يجدون أصل ذلك كله فى الكتاب والسنة ، كما فى قوله تعالى : ﴿ كل شىء عنده بمقدار ﴾ [3] ، وقوله تعالى : ﴿ وأحصى كل شىء عددًا ﴾ [4] ، أى أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية ، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية فى عددها .

وبما أن الارتباط يبدو واضحًا بين إثبات الجوهر الفرد والقول بتناهي الأجسام ، فقد حاول الجوينى إثبات وجود الجوهر الفرد مستندًا إلى أنه لابد أن يكون للجسم حد وطرف ونهاية ، فإذا وضعت كرة حقيقية على سطح بسيط حقيقي ، فإنها إمّا أن تماسه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا الجزء هو الجوهر الفرد ، وإمّا أن تماسه بجزء منقسم ، فلا تكون كرة ، بل سطحًا بسيطًا ، وهو خلاف الفرض . فتعين أن ما به المماسة أمر غير منقسم [5] .

كما ذهب الجوينى أيضًا لإثبات وجود الجوهر الفرد ، إلى التفرقة بين حجم جسم صغير وآخر كبير ،

---

(١) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص٢ .

(٢) نقصد من هذه العبارة النظّام ، حيث ينكر الأشعري مذهب النظام فى الجسم وتجزئته ، بأن ليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء ، ذلك أن الجزء عنده منقسم دائمًا ، جائز تجزئته أبدًا ، ولا غاية له من باب التجزؤ ، أى لا نهاية لتجزئته ، فالأجسام عنده محددة من جهة المساحة ومتناهية إلا أنها تحتمل القسمة والتضعيف دائمًا ، منى أبو زيد : التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، (ط)١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت/لبنان ١٩٩٤م ، ص٧٠ ، أوتو بريتزل : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين ، ص١٤١ - ١٤٣ ، عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٣ ، الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٤٩ ، وأيضًا تحقيق على سامى النشار ، ص١٤٣ .

(٣) سورة الرعد : آية(٨).

(٤) سورة الجن : آية(٢٨).

(٥) الشهرستاني : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٥٠٧ ، بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص هـ مقدمة ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٢٩٠ ، مادة الجوهر الفرد ، وأيضًا جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، (جـ)١ ، ص٤٢٧ ، مادة الجوهر الفرد .

وبيان ما يمكن أن يتألف منهما كل واحد يختلف عما يؤلف الثانى ، وهذا يرجع إلى اختلاف عدد الأجزاء المكونة لهما ، ولو كان الجسم لا ينتهى فى القسمة ، لكان الجسم الصغير والكبير متساويين ، حيث إنهما يتساويان فى اللاتناهى [1] .

ولا شك أن هذه الفكرة التى قال بها الجوينى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التى وجدناها عند الباقلانى ، إذ استدل الباقلانى على إثبات وجود الجوهر الفرد ، بأن الفيل أكبر من الذرة " النملة " فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ، ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر ؛ ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه [2] .

ويقصد الباقلانى أن الجزء لو كان منقسمًا لا إلى نهاية ، لم يكن الفيل أكبر من النملة ؛ ذلك لأن كل منهما غير متناهى الأجزاء ، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها ، وذلك إنما يتصور فقط فى المتناهي ، ولا يصح وقوعه فى ما لا يتناهى ، وإن الصغر والكبر يعتبران بقلة الأجزاء وكثرتها .

إذن التفرقة بين الجسم الصغير والجسم الكبير لابد أن ترجع إلى كثرة الأجزاء وقلتها ، فلابد أن تكون الأجسام متناهية لأن اللامتناهى لا تفرقة فيه .

لقد اهتم الجوينى اهتمامًا كبيرًا بإثبات الجوهر الفرد ، فيرد على من أنكر تناهى تجزئة الأجسام من الفلاسفة والمتكلمين الذين انتسبوا إلى الفلسفة كالنظام مثلاً حسب قوله . فيقول : " إنه إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ، ثم صور نملة تفتتح الدبيب من أحد طرفي الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط ، فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعة وتخليفه " [3] .

وهذا يعنى أن الجسم البسيط إذا صارت نملة من أحد طرفيه إلى الطرف الآخر لانقضى ، وهذا دليل على تناهيه ؛ وذلك لأن اللاتناهي لا يمكن بأي حال من الأحوال تصور إمكان انقضائه ، ومن ثم قال الجوينى : " ... إن ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ... " [4] .

وهكذا ينفى الجوينى إمكان وجود اللاتناهي ، ويفرض أن كل جسم يجوز تقدير انقضائه على نحو ما بيناه بمثال النملة التى تفتتح الدبيب من أحد طرفى الجسم ، الأمر الذى يترتب عليه أن جميع الأجسام متناهية من حيث احتواؤها على أجزاء فردة هى أساس تكوينها .

ولا شك فى أن الغزالى قد استفاد من أستاذه الجوينى فى القول بتناهى الأجسام ، حيث ذكر

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٥١ ، ٥٢ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص٤٢ ، بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص هـ مقدمة ، وأيضًا حسن مجيد العبيدي : نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا ، ص٣٤ ، ٣٥ .

(٣) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٥٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص٥٠ .

الغزالى إلى أن العالم ، هو كل موجود سوى الله تعالى ، أى الأجسام وأعراضها ، وتفصيل ذلك أنه مما لا شك فيه أن كل موجود إمّا متحيز ليس فيه إئتلاف وهو الجوهر الفرد ، أو المؤتلف وهو الجسم ، والموجود غير المتحيز إمّا أن يستدعى ، وجوده جسمًا يقوم به ونسميه الأعراض ، أو لا يستدعيه وهو الله تعالى ، وإثبات الأجسام وأعراضها معلوم بالمشاهدة ، ومدرك بالحس ، وذلك على العكس من الله الذى يدرك بالدليل لا بالحس ؛ لأنه موجود لا متناهى ليس بجسم ولا بجوهر متحيز ولا عرض فيه [1] ، وهذا يعنى أن كل ما فى العالم من موجودات - سوى الله تعالى اللامتناهي - حوادث متناهية .

ثم يحدثنا الجوينى عن صفات الجوهر الفرد ، فيقول : " إن منها الصفات الواجبة ، ومنها الصفات النفسية ، هناك كذلك صفات جائزة ، وصفات مستحيلة ، فالصفات الواجبة مثل التحيز وصحة قبول العرض ، والصفات الجائزة مثل تغير الأعراض عليه ، والصفات النفسية مثل وجوده وحدوثه ، وصفات مستحيلة مثل خروج الجوهر عن صفة نفسه وانقلاب الجوهر إلى جنس المضادات " [2] .

وقد استفاد الغزالى من الجوينى فى إثبات صفات الجوهر الفرد ، حيث وصف الغزالى الجوهر الفرد بالتحيز ، وبالتالي فلا يوجد عندهما إلا المتحيز .

ومن الصفات الأخرى التى أضفاها الجوينى على الجوهر الفرد هو أنه :

١- مغاير للعرض . ٢- فرد . ٣- متجانس مع غيره من الجواهر .

٤- ليس له شكل . ٥- لا يتداخل مع جوهر آخر . ٦- باق غير متجدد .

٧- غير مفتقر إلى مكان .

أما عن " الصفة الأولى " فقد تبيناها عندما تحدث الجوينى عن قسمة الموجود العيني إلى جوهر وعرض ، وأنه يعنى أن الجوهر مخالف للعرض [3] ، وهذا هو نفس ما أثبته تلميذه الغزالى كما سبق القول .

" الصفة الثانية " : استطاع الجوينى أن يعرف الجوهر الفرد بأنه جزء لا يتجزأ ، فهو جوهر أو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي ، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض [4] ، بهذا يتبين لنا وصف الجوينى للجوهر الفرد بأنه فرد لا يتجزأ ولا

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٣ ، ١٤ .

(٢) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٧ .

(٣) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٧٧ ، وأيضًا الإرشاد ، ص١٧ .

(٤) الجرجاني : التعريفات ، ص٨٦ مادة الجزء الذى لا يتجزأ ، عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص٣٦ ، مادة الجزء الذى لا يتجزأ ، مراد وهبة : المعجم الفلسفى ، ص١٤٦ ، مادة الجزء الذى لا يتجزأ ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص٢٦٥ ، مادة الجوهر الفرد ، جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، (جـ)١ ، ص ٤٠٠ ، مادة الجزء الذى لا يتجزأ ، وأيضًا يحيى هويدي : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ، (جـ)١ ، ص٢٣٥ .

ينقسم ، كما يتبين لنا مدى تأثر الغزالى بالجويني ، حيث ذهب إلى أن الجوهر واحد ، فرد ، لا جزء له [1] .

" الصفة الثالثة " : هذه الصفة معناها أن الجواهر الفردة كلها متجانسة ومتماثلة ، وإنما يرجع التباين أو الاختلاف الملحوظ فى الأشياء إلى إثبات العرض ، والعرض الذى لا يلبث أكثر من وقت واحد لا يثبت للجوهر إلا بالإرادة الإلهية فى كل وقت ، أى أن الله تعالى يخلق الأعراض كما يخلق الجواهر . وهكذا يكون القول بتجانس الجواهر من الصفات التى تنتهى إلى إثبات قدرة الله ، وبالتالى إلى إثبات حدوث العالم بما فيه من جواهر وأعراض .

فقد أثبت الجوينى بأن الجواهر متجانسة ، بمعنى أن جوهر الهواء هو بعينه جوهر النار ، فالاختلاف يكون فى الأعراض القائمة بالنار عنها فى الهواء ، فيقول الجوينى : " إن الهواء لا يخالف النار إلا فى الأعراض ، إذ النار مثلاً من حيث حرارتها ولونها المخصوص تخالف الهواء ، أما أن يكون الهواء مختلفاً عن النار لاختلاف جوهريهما فذلك ما لا يقول به الإمام ؛ لأن الجوهرين متساويان فى صفتى نفسهما ، إذ كل واحد منهما يتصف بالتحيز وقبول العرض هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يجوز لنا تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها بالهواء ، فينكر الجوينى أنه ليس هناك ما يمنع من أن يتصف الهواء بأخص خصائص النار ، وذلك حين يحمى حتى يصير فى مثل حرارة النار ، كما ينكر أنه لا يبعد أن يبدع الله تعالى فى الهواء لون النار ، إذ ما يقبل لونا يقبل كل لون ، وكذلك لهيب النار واضطرامها مما لا يبعد تصوره فى الهواء [2] ، وهكذا يرى الإمام أن ما قاله بصدد الهواء والنار يمكن إطلاقه على جميع الموجودات .

" الصفة الرابعة " يذهب الجوينى إلى أن الجوهر الفرد لا شكل له [3] فالجوهر عنده فى حد ذاته لا يعطي شكلاً معينًا .

" الصفة الخامسة " لا يجوز وجود جوهر بحيث يوجد ذات جوهر آخر ، بمعنى أن الجواهر لا تتداخل ؛ وذلك لأن القول بعدم تداخل الجواهر ينتهى بنا إلى إثبات قدرة الله على الخلق ؛ لأنه لو تداخلت الجواهر لأمكن تراكم جميع جواهر العالم فى حيز واحد ، مما يسمح بعد ذلك بتصور خروج العالم بأكمله من حجم خردلة على حد تعبير الإمام ، والقول بذلك يتنافى مع إثبات قدرة الله ، وعلى هذا لم يقبل الإمام القول بتداخل الجواهر [4] .

---

(١) الغزالى : المقصد الأسني شرح أسماء الله الحسنى ، ص٩٦ .

(٢) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٥٨ ، تحقيق على سامي النشار ، ص١٥٤ ، وأيضا أبو رشيد النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، مكتبة الجامعة المصرية ، ليدن ١٩٠٢م ، ص٢ .

(٣) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦١ ، ٦٢ ، تحقيق على سامي النشار ، ص١٥٨ ، ١٥٩ ، وأيضا التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص٢٩٠ .

(٤) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٣ ، وأيضا تحقيق على سامي النشار ، ص١٦٠ .

" الصفة السادسة " : كما وصف الجويني الجوهر بأنه باق غير متجدد ، فقد ذكرنا أن الإمام يعني ببقائه أي التمييز بينه وبين العرض الذى هو متجدد متغير ، فالمقصود ببقاء الجوهر ، هو إثبات أن هناك وراء المتغير المتبدل شيئًا ثابتًا تحل فيه الأعراض ويبقى بالرغم من تجدد الأعراض وتغيرها وفنائها .

ولعلنا إذا رجعنا إلى النظام نجده يقول إن الجوهر متجدد حالاً فحالاً كالأعراض ، وسبب موقفه - على حد قول الجويني - أنه جعل الجوهر هو عين الأعراض .

يرد الجويني على النظام قائلاً : " إنه لو كان الجوهر متجددًا حالاً فحالاً لأفضى ذلك إلى ألاّ يحيا ميت ولا يكون حي ، فإن الذى مات غير من كان حيًا قبل موته ، وكذلك القول فى جملة الأعراض ويلزم أيضًا أن يجوز كون الشخص فى حالتين متعاقبتين بالمشرق والمغرب بأن يوجده الله فى أقصى المشرق ، ثم يوجده الله فى الحالة الثانية فى أقصى المغرب ، وكل ذلك خلاف الضرورات " [1] .

" الصفة السابعة " الجوهر غير مفتقر إلى مكان ، إذ لو افتقر إلى مكان لكان مكانه جوهر ، ثم يتسلسل القول فى مكانه ، ومكان مكانه إلى ما لا نهاية ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له [2] .

وكل هذا يجعلنا نثبت أنه ليس هناك تعارض بين صفات الجوهر ، وأنها كلها تتسق وتتفق لإعطائنا فكرة مفصلة عن ذلك الموجود الذى افترض الإمام وجوده منذ البداية .

وأخيرًا ، نود أن نقول فى معرض تقييمنا للغزالي فى هذا الموضوع ، إنه لم يأت بجديد ، فإن براهينه على إثبات وجود الجوهر الفرد وصفاته تقوم فى جوهرها على تأثره بأستاذه الجوينى ، الذى أضاف الكثير فى هذا الموضوع - كما ذكرنا - فلا يخرج رأي الغزالى عن رأي الجوينى فى إثبات وجود الجوهر الفرد وصفاته .

بوجه عام استطاع الأشاعرة استغلال هذا المذهب فى البرهنة على كثير من المشكلات الكلامية ، كالبرهنة على حدوث العالم الذى يؤكد على وجود خالق له ، وكذلك علم الله وقدرته الشاملة لكل شيء ، وكذلك مسألة حشر الأجساد وإعادة الجسم الإنسانى يوم البعث ، يكفى هنا فارقًا أساسيا بين فلاسفة اليونان الدهريين الجاحدين للخالق ، المنكرين لخلق العالم ، القائلين بأبديته وعدم وجوب ثواب وعقاب ، وبين الأشاعرة الذين برعوا فى استخدام هذا المذهب الذري بما يتمشى مع عقيدة أهل السنة والجماعة . ومن هنا قد شغلت نظرية الجوهر الفرد مكانًا مهمًا فى البحث العلمي عند مفكرى الإسلام ، وفى تأملاتهم الإلهية .

٢- إثبات صلة الخلق المستمر بالجوهر الفرد عند الجوينى والغزالى .

---

(١) نفس المصدر السابق ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٢ ، ٦٣ ، وأيضًا تحقيق على سامى النشار ، ص١٦٠ .

(٢) نفس المصدر السابق ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص ٦٢ ، وأيضًا تحقيق على سامى النشار ، ص١٥٩ .

استطاع كل من الجويني والغزالي أن يستفيدا من نظرية الجوهر الفرد لنفي الحتمية ، حيث إنهما قد ذهبا إلى القول بأن الله سبحانه وتعالى يتدخل في كل لحظة ؛ ليخلق الأجسام خلقاً متجددًا مستمرًا [١] ، فصلته تعالى بالعالم مستمرة في كل لحظة ، وعنايته تحفظ هذا العالم من أن يصير عدمًا ، فكما خلقه الله تعالى في البداية ، فإن خلقه إياه متجدد .

فالعالم لا يمكن أن يكون له بقاء أو استمرار بدون القدرة الإلهية ، بل لابد أن تتدخل القدرة لتحفظ العالم من العدم في كل لحظة [٢] . هذا يعني أن الخلق المستمر هو جزء متمم لنظرية الجوهر الفرد الذي يقضي بأن يكون الجسم وأعراضه في تجدد دائم [٣] ، فالأعراض بجملتها غير باقية ، بل هي على التقضي والتجدد ، ينقضي واحد منها ويتجدد مثلها .

وقد استفاد كل من الجويني والغزالي من القول بالخلق المستمر في تعظيم دور القدرة الإلهية ، وفي إنكار الحتمية والسببية ، فالعالم كله في حركة وسكون ، اجتماع وافتراق ، والخلق مستمر في كل وقت ، فالجواهر في حركة مستمرة ، فكان وجود الجواهر بذاتها لا يصح ، بل إن الجواهر لا تظهر بدون أعراضها ، فهي موجودة بما يطرأ عليها من أعراض لا تبقى ، فكل ما في العالم يتكون من جزئيات ، ينطبق هذا على الأجسام والأعراض ، والحركة والزمان ، وكل هذه الجزئيات مفككة لا توجد بينها صلة أو رابطة ، فيأتي دور القدرة الإلهية لتربط بين هذه الجزئيات ، ولولا هذا التدخل الإلهي ، لما استطعنا أن نتحدث عن قيام عرض واحد بالجسم ؛ ولعجزنا عن التحدث عن حركة واحدة أو زمان واحد ، فأجزاء العالم لا تبقى بل تخلق باستمرار ، فإن الله بعد خلقه لذرة من ذرات عرض ما ، وأراد له الاستمرار خلقه في الوقت الثاني ، والثالث ، وهكذا تنتشر الصفة على الجسم ، وتصبح عرضًا ملازمًا ومميزًا له ، فلا يوجد جسم ما له صفات معينة ، بل الجائز أن يكون لأي جوهر أي نوع من الصفات ، فالأجسام بحد ذاتها لا تلزم وجود نوع معين من الأعراض ، بل تأتي من مخصص خارجي حيث إن الأجسام كلها جنس واحد [٤] .

فكان غرضهما من القول بالخلق المستمر هو إثبات تواجد القدرة الالهية ، وتدخلها المستمر

---

(١) الخلق المستمر : هو حفظ الله للعالم في كل لحظة ، بمعنى أن العالم يستمد وجوده من الله بشكل مستمر ، عبده الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص٣٦ ، مادة الخلق المستمر ، وأيضًا مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ص١٨٨ ، مادة الخلق المستمر

(٢) R.Walzer : Greek into Arabic, p.192 .

(٣) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٧م ، ص١٥٥ .

(٤) منى أبو زيد : التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ص٢٧٠ ، عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، (ط)٦، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص١٨٦ ، بيتيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ز ، ح مقدمة ، ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، (ط)١، دار الكتب الأهلية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٤٥م ، ص١٦٧ ، ١٦٨ ، هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص١٩٣ ، ١٩٤ ، وأيضًا حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، (جـ)١، (ط)٥ ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥م ، ص٨٦٦ .

المطلق فى العالم لتغيير ما فيه ، ولا يكون هناك إلزام على أن يكون لجوهر ما أعراض معينة ، فلا وجوب على الله تعالى مطلقًا فى نظرهم ، ولذا كان العالم أى الحوادث كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها فى ذات الأحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها ، فلا تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة .

وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الخلق المستمر ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ خلقًا من بعد خلق ﴾ (١) ، فالإيجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجد لكل ما يوجد فى كل وقت ... فالله يخلق فى كل حين جميع الموجودات خلقًا (٢) ، وفى قوله تعالى : ﴿ وقد خلقكم أطوارًا ﴾ (٣) فقد بدأ الله الخلق ثم طوره ، وأيضًا فى قوله تعالى : ﴿ يزيد فى الخلق ما يشاء ﴾ (٤) .

وفى كل هذه الآيات القرآنية إثبات حفظ الله تعالى للعالم ، وعنايته المستمرة به ، فقد استند كل من الجوينى والغزالى إلى مثل هذه الآيات ليبينا ارتباط العالم فى كل لحظة بخلق الله له ، حيث لا يخلو وقت من الأوقات عن الحدوث ؛ وعن التدخل المستمر فى خلق الله تعالى وعنايته .

وكل ذلك اتضح عندما ذكرنا فيما سبق أن العالم عند كل من الجوينى والغزالى مكون من جواهر فردة تجتمع وتفترق ، ولا تتداخل ، فالأجسام إذًا تتماسك دون أن يكون للجواهر المؤلفة لها قدرة ذاتية على هذا التماسك ، بل الله هو الذى يتدخل بقدرته ليهب لتلك الذرات تماسكا لتأتلف وتكون أجسامًا ، كما أن تلك الجواهر لا تكون منفكة عن الأعراض ، وتلك الأعراض لا تبقى زمانين ، إذ إن العرض يعدم ويخلق فى كل لحظة بالقدرة الإلهية ، إذًا فبقاء الجواهر الفردة مرهونة بتدخل القدرة الإلهية فى كل لحظة ؛ لتخلق تلك الجواهر والأعراض خلقًا متجددًا ، فاستمرارية الوجود لمكونات العالم لا تكون إلا بالقدرة الإلهية كما أن تماسكها لم يكن إلا بها .

ويبدو من هذا التصور مدى أهمية فكرة الجوهر الفرد عند كل من الجوينى والغزالى ، حيث إنهما قدما تفسيرًا للعالم بكل محتواه وأدق جزئياته من منطلق تقومه بالاقتدار الإلهى ، فهو يستمد وجوده واستمراريته من الخلق الإلهى المستمر ، والمتجدد فى كل لحظة ، وبمحض المشيئة دون أن يكون للمادة أى قانون خاص يتدخل بأى درجة من الفاعلية فى تحديد مسار متغيرات العالم وحوادثه .

وهكذا يتضح أن كلاً من الجوينى والغزالى قد استخدما تلك الفكرة ذات البعد الطبيعى من أجل إثبات حدوث العالم - كما سبق القول - مؤكدين فى ذلك على الفاعلية المتفردة لله فى هذا العالم ، أى أنه إذا كان كل منهما أرجع إلى الله وقدرته الفضل فى خلق العالم ، وإخراجه من حيز العدم إلى حيز الوجود ، إلا أن دور القدرة لا ينحصر فقط فى الإيجاد ، بل يتعداه إلى استمرار هذا العالم .

---

(١) سورة الزمر : آية (٦) .
(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، (جـ)٥ ، ص١٧٣ ، ١٧٤ .
(٣) سورة نوح : آية (١٤) .
(٤) سورة فاطر : آية (١) .

الفصل الثالث

إثبات أدلة وجود الله ووحدانيته
عند الجوينى والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :-

أولاً : تمهيد .

ثانيًا : الأدلة على وجود الله وصلتها بالعالم :-

(١) الأدلة النقلية .

(٢) الأدلة العقلية :-

(ا) دليل الحدوث .

(ب) دليل الجواز والإمكان .

(جـ) دليل الغائية :-

(١) الغائية وارتباطها بمشكلة السببية .

(٢) الغائية وارتباطها بالعناية الإلهية .

ثالثًا : صفة الوحدانية :-

(١) الأدلة النقلية .

(٢) الأدلة العقلية :-

(أ) خالق العالم واحد غير متكثر .

(ب) دليل التمانع أو التغالب .

أولاً : تمهيد .

إذا كنا ننتقل من البحث فى حدوث العالم وقدمه كمشكلة إلهية اهتم بها كل من الجوينى والغزالى ، إلى البحث فى مشكلة إلهية أخرى ، تتعلق بالتدليل على وجود الله تعالى ، فإن سبب ذلك أن كلاً من الجوينى والغزالى يربطان بين المجالين أو المشكلتين برباط وثيق .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب (تهافت الفلاسفة) وجدنا الغزالى ، يأخذ على الفلاسفة إقامتهم الأدلة على وجود الله ، وذلك رغم أنهم ذهبوا إلى القول بقدم العالم . وهذا يعتبره الغزالى تناقضًا ، إذ إن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ، ليس من حقه أن يدلل على وجود الله تعالى .

بل إن الغزالى يرى أن آراء الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم تؤدى إلى مذهب الدهرية ، فهو يذهب فى كتابه (تهافت الفلاسفة) إلى أن الفلاسفة رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعًا مع ذلك ، وهذا المذهب وإن كان متناقضًا [1] ، فهو يؤدى إلى مذهب الدهرية طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديمًا ، كذلك الأجسام بلا علة ، فما معنى قولهم بأن هذه الاجسام وجودها بعلة وهى قديمة [2] .

إن الغزالى يرى أن من يقول بحدوث العالم ، هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله ، أما القائل بالقدم فإن تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له ، نظرًا لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم .

وهذا يعنى عند الغزالى - متأثرًا بالجوينى - بأن هناك صلة بين التوصل إلى وجود الله تعالى وبين القول بحدوث العالم ، إذ إن الله موجود لأن العالم محدَث ، وموجودات هذا العالم تعد متغيرة ومتبدلة ، ومن هنا نجد أن هذه الموجودات لا هى قديمة ولا هى باقية ، إذ إن القديم لا يتغير ، وإذا كان كل شىء فى العالم يعد متغير ، فهو حادث ومخلوق لله ، فتغير الموجودات إذن دليل على وجود خالق قديم لا يتغير .

وإذا كان كل من الجوينى والغزالى يحاولان بالنقل والعقل إثبات حدوث العالم ، فإن هذا لا يقف عند حد إثبات حدوث الموجودات وحسب ، وإنما يتعداه إلى الكلام عن الخالق وصلته بالعالم من حيث كيفية إيجاد وخلق هذا العالم .

ونود أن نشير إلى أن هناك عدة تساؤلات ، لابد من الإجابة عنها وهى : من كوّن هذا العالم ؟ من سن له النواميس التى يجرى عليها ؟ من يستطيع أن يدرك عظمته ؟ من يستطيع أن يعلم قصده من

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١٤١ ، وأيضًا عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد . دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨م ، ص١٢٣ وما بعدها .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١٨٢ .

خلقه ؟ فنحن أعجز من أن ندرك ما في أرضنا من الكائنات ، بل ما في أجسامنا من الأعضاء ، فالعالم بكل ما فيه من موجودات عظيم ، ولابد له من أن يكون الخالق أعظم من كل هذا [١] .

إن الحكمة في خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل ، منصوصة لمن طلبها في السمع ، فالعقل قد شهد بأن الحكمة في خلق العالم إظهار آيات ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الأبد ، أمّا السمع فآيات القرآن كثيرة تبين لنا بأن كل شيء موجود في العالم هو من خلق الله ، ولا يخلق أي شيء عبثًا أو لهوًا [٢] .

ولهذا صار كثير من العقلاء إلى أن أول ما يخلقه الله تعالى يجب أن يكون عاقلاً مفكرًا ، لأن خلق شيء من غير من ينظر فيه باعتبار ، ويتوسل إلى معرفة البارئ تعالى باستبصار عبث وسفه [٣] ، فإن الإنسان مجبول في فطرة عقله على معرفة الله تعالى ، وأنه إذا رأى ما في خلق الله من ترتيب محكم ، وأمر عجيب ، أقر بضرورة خالق يدبر ويقدر .

وقد استند كل من الجويني والغزالي - كما سنرى - في إثبات وجود الله إلى ما في العالم من نظام عجيب ، فالله هو الذي نظم هذا العالم وفقًا لترتيب مقصود ليس على العقل سوى النظر فيه واكتشافه للوقوف على عظمة وكمال الخالق .

فإن قوام كل شيء وثباته في العالم من الله تعالى ؛ وذلك لأن فكرة خلق العالم تتفق تمامًا مع فرض أن الله هو الذي يحافظ على وجود العالم ، ويجعله يبدو أمامنا على أنه متماسك وحده ، على الرغم من تعدد مظاهره وتكثرها .

وهذا يعني أن الفاعل ليس في وجوده شك ، ولذلك نبه الله تعالى في كتابه فقال : ﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ [٤] ، فقد أخبر تعالى أن فاطر السموات والأرض ليس في وجوده شك ، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلومًا ، فثبت بهذا أن البارئ تعالى يعلم بضرورة العقل [٥].

مما سبق يمكننا أن نتوصل إلى إثبات وجود الله تعالى بالنقل والعقل معًا ، فقد استفاد كل من الجويني والغزالي من المنهج القرآني جملة بالنظر في العالم ، وأضافا إليه بعد ذلك أدلة عقلية ، ومن هذه الأدلة :

(أ) دليل " الحدوث " (ب) دليل " الجواز والإمكان " (جـ) دليل " الغائية " .

---

(١) يعقوب صروف : عظمة الكون ، مجلة المقتطف ، المجلد (٧٢) ، (جـ)١ ، القاهرة ١٩٢٨م ، ص١ .

(٢) علي عيسى عثمان : الإنسان عند الغزالي ، (ط)١ ، ترجمة خيري حماد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص ١٨٥ . وأيضًا محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص١٧ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٤٠١ .

(٤) سورة إبراهيم : آية (١٠) ، وأيضًا الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٥ .

(٥) ابن تومرت : عقيدة ، ضمن مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية ، ص٤٨ .

فبالنسبة " لدليل الحدوث " : أى حدوث الأجسام والأعراض ، فبحدوث الأعراض يصح حدوث الأجسام ، وبحدوث الأجسام يصح وجود الله تعالى ، حيث إن حدوث شيء من غير إحداث محدث مستحيل .

أما " دليل الجواز والإمكان " فهو أكثر وضوحًا عند الجوينى ، فقد استدل ، ومن بعده الغزالى ، على وجود الله تعالى بإمكان كل جزء من أجزاء العالم ، فكل جزء من أجزاء العالم ممكن عنده ، جائز أن يقع على وجه آخر غير ما وجد عليه ، إذ إن كل موجودات العالم عنده أمور جائزة ، بمعنى أن كل ما يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز وممكن .

وأما بالنسبة " لدليل الغائية " فهو الذى يقرر بوجود الله تعالى منظم العالم ومحكمه ، ومن ثم فارتباط دليل الغائية بفكرة وجود الله تعالى ، هو ارتباط ضرورى ، فالبحث فى الغائية هو البحث عن معنى الوجود والخلق والمصير الإنسانى ، ومن هنا يصبح الكشف عن أبعاد الأدلة العقلية لدى كل من الجوينى والغزالى أدلة جديرة بالبحث نظرًا لجدتيها وأهميتها لاستكشاف آراءهما ، ومدى تأثر الغزالى بالجوينى فى إثبات أدلة وجود الله تعالى .

ثانيًا : الأدلة على وجود الله وصلتها بالعالم : -

١- الأدلة النقلية .

الأدلة النقلية هى من أوضح الأدلة على إثبات وجود الله تعالى بل وأقواها ، وهى فى الوقت نفسه أسهلها بالنسبة للإدراك الإنسانى ، فقد التزم بها كل من الجوينى والغزالى ، إذ إن الأدلة النقلية عندهما هى الموصلة إلى وجود الله تعالى وحقيقته ، فكانا يحرصان على الاستشهاد بها خاصة فى الموضوعات الإلهية .

ولا شك فى أن آيات القرآن الكريم تستهدف الملاحظة التأملية للطبيعة ، لتبعث فى الإنسان الدليل على وجود الله تعالى ، بمعنى أن الآيات القرآنية كثيرًا ما تدعو الناس إلى التأمل فى ملكوت السموات والأرض فيما يجرى فيهما من إتقان وإحكام ؛ لكى يهتدوا إلى وجود مبدع لهذا العالم ، فالعالم كله يسوده نظام دقيق محكم ، إذ إن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة ، لا تتبدل ، وهذا هو معنى إيجادها بالحق ، أى بمقتضى حكمة معينة ، فيقول الله تعالى : ﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ﴾ [١] ، وقوله تعالى : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ [٢] ، وأيضًا فى قوله تعالى : ﴿ إن فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ﴾ [٣] ، وقوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق

---

(١) سورة الأعراف : آية (١٨٥).

(٢) سورة البقرة : آية (١١٧) ، الجرجاني : التعريفات ، ص١٨ ، مادة الإبداع ، الأصفهاني : المفردات فى غريب القرآن ، ص١٥٧ ، وأيضًا أبى منصور الماتريدي : تأويلات أهل السنة ، (جـ)١ ، تحقيق إبراهيم عوضين ، والسيد عوضين ، إشراف محمد توفيق عويضه ، القاهرة ١٩٧١م ، ص٢٦٧ .

(٣) سورة آل عمران : آية (١٩٠) .

وفى أنفسهم ﴾ [1] ، وقولـه تعالى : ﴿ الله الذى سخر لكم البحر ﴾ [2] ، وأيضًا قولـه تعالى: ﴿ وهو الذى يرسل الرياح بشرًا بين يدى رحمته ﴾ [3] ، وقولـه تعالى : ﴿صنع الله الذى أتقن كل شىء﴾ [4] .

كل هذه الآيات تبين عجائب خلقه الدالة على كمال قدرته ، وتؤكد دلالة قاطعة على أن هذا النظام فى العالم لم يكن اتفاقًا ، بل هو عن قصد قاصد ، وإرادة مريد ، فالعالم مخلوق بالضرورة لله تعالى ، وموجود على الصفة التى قدرها لوجود ما عليها من الموجودات [5] ، أى أن النظام الدقيق الموجود فى العالم يدل صراحة على وجود خالق لهذا العالم ، وهذا الخالق هو الله تعالى .

فصلاح السموات والأرض واستقامتهما ، وانتظام أمر المخلوقات على أتم نظام من أظهر الأدلة على أنه لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحيي ويميت [6] ، فى قوله تعالى: ﴿ وهو على كل شىء قدير ﴾ [7] ، وأيضًا قوله تعالى : ﴿ هو الله الخالق البارئ المصور ﴾ [8] ، وقوله تعالى : ﴿ إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ﴾ [9] ، فالله تعالى هو العلة الممسكة بالعالم ، والحافظة على وجوده ، ولو لم يكن ذلك لتلاشى وفنى .

كما أن القرآن يتحدث دائمًا عن حفظ الله للعالم وعنايته المستمرة به ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن كل نفس لما عليها حافظ ﴾ [10] ، وأيضًا قوله تعالى : ﴿ فالله خير حافظًا وهو أرحم الراحمين ﴾ [11] ، يتضح لنا من هذه الآيات أن لطف الله ورحمته وعنايته متعلقة بالأشياء كلها فى العالم ، وأنها لا نهاية لها لما نرى فى النبات والحيوان والمعادن من سعة القدرة ، وحسن الصور والألوان [12] .

---

(١) سورة فصلت : آية (٥٣) .
(٢) سورة الجاثية ، آية (١٢) .
(٣) سورة الأعراف ، آية (٥٧) .
(٤) سورة النمل ، آية (٨٨) .
(٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ١٣١٩هـ ، ص٦٥ ، ٦٦، ناصر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢، المطبعة الميمنية بمصر، ١٣٢٠هـ ، ص٣٥٥، وأيضًا محمد زاهد الكوثرى : مقالات الكوثرى ، (ط)١ ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٧٢هـ ، ص٣٦٣ .
(٦) ابن قيم الجوزية: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، طبعة أبى السمح عبد الظاهر محمد ، (ط)٣ ، مطبعة أمين عبد الرحمن بمصر ، القاهرة ١٩٢٨م ، ص٢٧٥ .
(٧) سورة الملك ، آية (١) .
(٨) سورة الحشر ، آية (٢٤) ، وأيضًا التفتازاني : الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥م ، ص٦٤ .
(٩) سورة فاطر : آية (٤١) .
(١٠) سورة الطارق : آية (٤) .
(١١) سورة يوسف : آية (٦٤).
(١٢) الغزالى : كيمياء السعادة ، ضمن مجموعة الرسائل، ص٥٢٢ ، وأيضًا أبو بكر عبد الرازق : كيمياء السعادة ضمن كتاب النفحات الغزالية ، (ط)٢ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٤٩م ، ص١١٠ .

ومن ثم فعناية الله بالعالم تتجلى فى صور متعددة ، في قوله تعالى : ﴿ ألم نجعل الأرض مهادًا ، والجبال أوتادًا ، وخلقناكم أزواجًا ، وجعلنا نومكم سباتًا ، وجعلنا الليل لباسًا ، وجعلنا النهار معاشًا ، وبنينا فوقكم سبعًا شدادًا ، وجعلنا سراجًا وهاجًا ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجًا ، لنخرج به حبًا ونباتًا ، وجنات ألفافًا ﴾ (١) .

يقول الغزالى فى الإحياء : " ليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله فى الأرض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات ، لاستدل على أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن خالق يدبره وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفه بمقتضى تدبيره " (٢) ، ولذلك قال الله تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ (٣) ، وهذا يعنى أن المخلوق لابد له من خالق .

ويمكننا أن نسمى هذا الدليل بدليل الحدوث ، إذ إن الطريق الموصل إلى التصديق بوجود الله تعالى ، هو القول بحدوث العالم ، فقد استقى كل من الجوينى والغزالى نظريتهما فى العلاقة بين الله والعالم من التعاليم الدينية . إذ جاء فى القرآن أن السموات والأرض هى من خلقه تعالى ، ولا خالق سواه فى قوله تعالى : ﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾ (٥).

ومن هذا يتبين لنا بأن المنفرد بالخلق والإبداع إنما هو الله تعالى ، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة فى ملكوت السموات والأرض ، فإن الله عز وجل خلق الخلق على غير مثال ، وأبدع العالم على نظام كلما تأمله المخلوق زادت حيرته ، وتضاعف ذهوله ؛ لكثرة ما فى المخلوقات من أسرار .

فى قوله تعالى : ﴿ والشمس تجرى لمستقرلها ذلك العزيز العليم ، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ، لا الشمس ينبغى أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ﴾ (٦) ،

---

(١) سورة النبأ،آية (٦ - ١٦) ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٥ وأيضًا إلجام العوام عن علم الكلام ، المطبعة الميمنية بمصر،القاهرة ١٣٠٩هـ ، ص١٩ ، ناصر الدين البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، ص٣٥٥ ، وأيضًا ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص٦٥ - ٦٧ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٥ .

(٣) سورة الطور : آية (٣٥) .

(٤) سورة البقرة : آية (٢٩) .

(٥) سورة الرعد،آية (١٦) ، وأيضًا الجوينى : لمع الأدلة ، ص٧٠ ، ١٠٧ .

(٦) سورة يس : آية (٣٨ - ٤٠) .

وقولـه تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه ، أنا صببنا الماء صبًا ، ثم شققنا الأرض شقًا ، فأنبتنا فيها حبًا ، وعنبًا وقضبًا ، وزيتونًا ونخلاً ، وحدائق غلبًا ، وفاكهة وأبًا ، متاعًا لكم ولأنعامكم ﴾ (١) .

يبين كل من الجوينى والغزالى هذه الآيات لمنكرى وجود الله تعالى من الدهريين والزنادقة ، فيقول كل منهما لهم : إن اختلاف النبات والزرع والثمار وألوانها وطعمها ، دل على أنه من تقدير خالق قديم قدير ، وهو الله تعالى ، وهذا هو نفس ما أكده " أبو المعين النسفى " من أن وجود الخلق دليل على وجود الخالق (٢) .

فقد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدلة على وجود هذا العالم ، والتى جعلت من أسرار خلقه وبديع نظامه دليلاً على وجود الله تعالى ، إذ ذهب الغزالى إلى أنه ليس فى الوجود إلا الله ، وكل شىء هالك إلا وجهه ، وبالرغم من أن هذا الاتجاه يعد تأكيدًا لفكرة التوحيد، إلا أنه يخلع صفة الوجود الحق عن عالم الخلق ، ومن ثم فسياق الآيات القرآنية هذه توضح لنا عظمة الخالق ، وعظمة صفاته .

فكانت هذه الآيات بيان صادق بأن تكون ردًا على من ينكر وجود الخالق ، ويرد الأمور كلها إلى المادة وما فيها من طبائع وقوى واستعدادات بالتنبيه على أن هذا التنويع فى الخلق ، والتصريف والتدبير ، لا يمكن أن يكون مصدره المادة الميتة التى لا شعور فيها ولا إدراك ، فهذا التدبير ، وهذا التصريف ، وهذا التسخير ، لا يصدر إلا عن عالم واسع العلم ، حكيم بالغ الحكمة ، قدير تام القدرة ، وهو الله تعالى (٣) .

إلى هنا فالعالم كله حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات لها بداية ونهاية ، وليس ثمة موجود أزلى أبدى إلا الله ، لذلك اهتم كل من الجوينى والغزالى بإثبات حدوث العالم ، ومن ثم ينبنى على ذلك وجود محدِث ، لافتقار المحدَث إلى محدِث .

وإذا كان لفظ الحدوث أو القدم لم يردا فى القرآن ، فقد ورد فيه ما يشير إليهما نحو قدم الخالق ، وحدوث المخلوق ، لذلك أكد القرآن على أن الله تعالى هو خالق كل شىء فى العالم على أتم نظام ، بحيث لا يشاركه فى عملية الخلق والإيجاد أحد آخر سواه .

كما أن معرفة وجود الله أول ما يستضاء به من الأنوار ، ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله تعالى بيان ، وليس يخفى على من معه أدنى من عقل ، إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات ، وأدار نظره فى عجائب خلق الله تعالى للسموات والأرض بما فيهما من مخلوقات

---

(١) سورة عبس : آية (٢٤ ـ ٣٢) ، وأيضًا الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ، ص١٩ .

(٢) أبو المعين النسفي : بحر الكلام فى علم التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٩٢٢م ، ص١٤ ، ١٥ .

(٣) الغزالى : ميزان العمل ، ص ٣٢ ، وأيضًا أبو محمد عز الدين عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، المطبعة العامرة ، طبع أولندى ، ١٣١٣ هـ ، ص٢٢ .

كلها محلاً لتعلق النظر لإثبات وجود الله تعالى ، إذاً فى فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغنى عن إقامة الدليل على وجود الله تعالى ، وأنه الواحد الحق المبدع لهذا العالم .

٢ـ الأدلة العقلية : ـ

لاشك أن استخدام الأدلة العقلية فى التوصل إلى إثبات وجود الله تعالى ، هى التزام شرعى منزل ، أى أنه لو لم تفرض الشريعة هذا الالتزام لما كان فى مقدور العقل البشرى قط أن يتوصل إلى وجود الله ، ومن ثم فإن التأكيد على إثبات وجود الله تعالى عند الأشاعرة عامة ، هو ثمرة استدلال عقلى يميله استدلال شرعى .

(أ) دليل الحدوث .

وقد استخدم كل من الجوينى والغزالى إثبات حدوث العالم ، كدليل لإثبات أن العالم مخلوق وله خالق ، فإذا ثبت أن الأجسام محدَثة ، وكل محدَث فله محدِث ، فالأجسام مفتقرة إلى محدِث ، فكان الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى هو النظر فى أفعاله ، فاستدل كل منهما عليه بالعالم ، وقالا تارة العالم محدَث ، وكل محدَث له محدِث ، وتارة أخرى العالم ممكن فله مؤثر .

وقد اعتمد المتكلمون ـ لاستدلال على وجود الله ـ على قياس الشاهد على الغائب ؛ لإثبات أن كل فعل لابد له من فاعل ، وهذه تعد عندهم معرفة ضرورية أولية ، حيث إنه من الثابت أن كل فعل له فاعل ، وكل حادث له محدِث ، فيذهب القاضى عبد الجبار إلى أن إرجاع حدوث الأجسام إلى محدِث مأخوذ من التشبه بالأفعال الإنسانية ، حيث إن تصرفاتنا فى الشاهد ، محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، وكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدِث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها فى الحدوث ، فيجب احتياجها إلى محدِث فاعل [١] .

وقياس الشاهد على الغائب ، يحتاج فى تقريره إلى أربعة أركان ، وهى الأصل والفرع والحكم والعلة ، أما الأصل هو كون العبد محدثًا لأفعال نفسه ، والفرع هو العالم ، والحكم هو الاحتياج إلى الفاعل ، والعلة هى الحدوث .

ويتفق المتكلمون مع قاضى القضاة فى هذا الاستشهاد ، أى المقارنة بين أفعالنا على وجود أنفسنا واستخدام هذا فى إثبات وجود الله ، ذلك أن إثبات المحدِث فى الغائب لا يكون إلا بعد إثباته فى الشاهد ، ولما كانت أفعاله تعالى تدل عليه ، لأنه لا يُرى ولا يُدرك بشىء من الحواس ، فطريق العلم به ما نعلمه فعلاً له ، فالدليل عليه تعالى ليس إلا أفعاله .

فوجود الأفعال الطبيعية ، مثل خلق العالم دليل على وجود خالق لها ، فقد استهل الأشعرى كتابه

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد بن أبى هاشم ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، (ط)١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص١١٨ ، وأيضًا النيسابورى : فى التوحيد ، ص٥٣ مقدمة .

(اللمع) بفصل في وجود الصانع ، قرر فيه : " أن الدليل على وجوده تعالى أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام ، كان نطفة ثم علقة ، ثم لحمًا ودمًا وعظمًا ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، وكذلك ينتقل الإنسان فى حال كبره من طور إلى طور ، حتى يصير شيخًا ، دون أن ينقل نفسه بنفسه ، كما أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ، ثم ثوبًا منسوجًا ، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر ، فإذا تفكر الإنسان فى هذا علم بالضرورة أن له صانعًا قادرًا عالمًا مريدًا ، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة بدونه ، لأن كل حادث لابد له من محدث " [1] . ولا شك أنه يريد الصعود من العالم إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى .

والواقع أن هذا الاتجاه فى التدليل على وجود الله نجده عند الكثير من الأشاعرة ، فإذا رجعنا إلى تطور مذهب الأشعرى عند الباقلاني ، وجدناه فى كتابه (التمهيد) يقرر أنه لابد لهذا العالم المحدَث من مصور محدث ، والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، وللبناء من بان ، وإنا لا نشك فى جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك ، متعلقة بصانع صنعها [2] ، وهذا الدليل يستند إلى مبدأ السببية الفاعلة ، لأنه لا يتصور وجود صناعة بلا صانع .

وعلى هذا يعلم وجود الصانع ، إذ إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم إذاً له سبب [3] ، والسبب الحقيقى الكامن وراء حدوث العالم هو الله تعالى [4] .

وهذه المقدمة القائلة باحتياج المفعول إلى فاعل أو احتياج المحدَث إلى مؤثر ، مقدمة ضرورية تعرف من بداهة العقل ؛ لأن من جوز حدوث ذلك البناء لاعن فاعل وبانٍ ، كان محكومًا عليه بالجنون ،

---

(١) الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، قدمه حموده غرابة . مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٥م . ص١٧ - ١٩ ، الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص١٦١ ، لمع الأدلة ، ص٨٣ ، أمير مهنا ، على خريس : موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، (ط)٢ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ١٩٩٤م ، ص٢١ ، مادة الأشاعرة ، علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص٢٨٤ ، ٢٨٥ . عاطف العراقى : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص٢٢٩ ، ٣٠٠ ، وأيضًا ادلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مقالة نشرت ضمن كتاب دراسات فلسفية لإبراهيم مدكور ، دارالثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٩م ، ص٧٩ ، ٨٠ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص٤٤، ٤٥ ، الإنصاف ، ص٢٧ ، الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر . ص١٥٩ ، تحقيق على سامى النشار ، ص٢٧٨ ، وأيضًا أبو زيد البلخى : البدء والتأريخ . (جـ)١ . ص٥٨ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٨ ، محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)١ . ص ٢٤٢ . وأيضا إبراهيم البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص١٤ ، ٢٤ .

(٤) جيرار جهامي : مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة ص٥٢ .

فالإنسان لو مر بقاع ليس فيه بنيان ، ثم عاد فرأى حائطًا مبنيًا علم أنه لابد له من بانٍ بناه [1] ، ويدل على هذا ما عليه كل جسم من أجسام العالم من شكل معين مخصوص ، مما يوجب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه ، وقاصد قصد كونه كذلك .

كما لا يمكن أن يكون المحدَث فاعلاً لنفسه أو لغيره ، لأنه إن كان غير حي ، فهو موات ، لا يصح منه الفعل ، وإن كان حيًا ، فقد كان من قبل مواتًا ، وذلك في بدء أمره ، كما كان جاهلاً بنفسه ، وبكيفية تركيبه ، ولن يجوز أن يصنع المحكمات إلا حي عالم قادر ، فصح أن لجميع العالم خالقًا غيره ، وليس منه [2] .

إلى هنا يمكننا أن نقول إن منهج الأشاعرة في إثبات وجود الله تعالى كان منهجًا طبيعيًا ، وكانت نقطة البداية هي التأمل في العالم ونظامه باعتبار أنه فعل للخالق ، ومن ثم فهو دليل يدل عليه بحيث يكون الابتداء من المخلوق والانتهاء للخالق .

ويعتقد كل من الجويني والغزالي أن هذا الدليل لا يختلف عن الأدلة المذكورة في القرآن التي تدعو إلى النظر في العالم ، صنعه ونظامه للاستدلال على وجود الخالق ، فبعد أن أثبت كل منهما أن العالم حادث - كما رأينا - وأن كل حادث له محدث ، يثبتان بعد ذلك أن هذا المحدث هو الله تعالى ؛ وذلك لأن هذه الحوادث لا تكون حادثة بنفسها ، ولا هي قديمة ، وإنما تكون محدَثة لفاعل خارج عنها ، فإننا نعلم أن الجوهر والعرض أو الأجسام وما يظهر بها من أعراض جميعها دالة على وجود الله باعتبار أنها فعل من أفعاله .

ويعتمد كل من الجويني والغزالي لإثبات وجود الله على حدوث العالم ، وأن له محدثًا ، والدليل على ذلك أن الأعراض حادثة بالمشاهدة ، ودليل حدوثها هو بطلان الحركة عند مجئ السكون ، وبطلان السكون عند مجئ الحركة ، وإن لم تبطل لوجب أن يكون الجسم متحركًا وساكنًا في وقت واحد وهذا باطل [3] ، كما أن الأجسام حادثة ، لأن الأجسام لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ولا تنفك عنها ، وما لم يسبق الحوادث ، ولا ينفك عنها فهو حادث [4] ، وبالتالي فلم يبق إلا أن يقال بأن حدوث الحوادث تنتهي إلى خالق قديم وهو الله تعالى [5] .

---

(١) ابن الجوزي البغدادي : تلبيس إبليس ، ص٤١ .

(٢) الباقلاني : التمهيد ، ص٤٥ ، وأيضًا الإنصاف ، ص٢٨ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص٢٠ ، الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ ، وأيضًا مشكاة الأنوار ، طبعة أحمد عزت المصري المكتبة الملوكية ، مطبعة الصدق بمصر ، القاهرة ١٣٢٢هـ ، ص٦٣ .

(٤) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٦٧ ، ١١٣ ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص١٤ ، إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ ، وأيضًا ابن الجوزي البغدادي : تلبيس إبليس ، ص٤٢ .

(٥) النيسابوري : في التوحيد ، ص٥٧٤ .

كما أن تقدم بعض الحوادث على بعض ، أو تأخر بعضها عن بعض ، فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدمًا لنفسه ، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه ، وكذلك المتأخر ، فكان هذا دليلاً على أنه له مقدمًا قدمه ، وعاجلاً عجله فى الوجود [١] .

فيقول الغزالى متأثرًا بالجوينى : " إن الإنسان إذا عرف أنه حادث ، وأن الحادث لا يستغنى عن محدث ، فقد حصل له البرهان على الإيمان بالله ، وما أقرب إلى العقل من هاتين المعرفتين ، وهو أن الإنسان حادث ، والحادث لا يحدث لنفسه " [٢] ، وهذا يعنى أن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، فوجود الله لا يتوقف على وجود العالم ، بل وجود العالم موقوف على وجود الله تعالى ، أى أن وجود المحدَث يفتقر إلى وجود الله تعالى [٣] .

إلى هنا لا يمكن أن تكون الحوادث فاعلة لنفسها ؛ وذلك لأنه يستحيل من المعدوم إحداث نفسه لاستحالة كون المعدوم فاعلاً ، وعلى هذا فالله هو الذى أحدثها ، فكل حادث فى العالم هو فعله وخلقه واختراعه ، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم .

فإذا كان الخالق هو الله الذى لا يشاركه فى الخلق غيره ، فأخص وصفه تعالى هو القدرة على الخلق والاختراع ، وهذا ما أثبته الجوينى من أن البارئ تعالى هو الخالق المبدع المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى شىء [٤] .

وقد استخدم كل من الجوينى والغزالى العالم لتنزيه الله تعالى عن مشابهته ، فالعالم حادث ؛ لأن الله قديم ، والعرض فى محل ، والجوهر فى حيز ، لأن الله ليس فى محل وغير متحيز ، والعالم فانٍ والله باقٍ ، والعالم له بداية من ناحية الزمان والمكان ، والله لا أول له زمانًا ووجودًا ، فكل ما يقال فى وصف العالم ينزه الله تعالى عن مشابهته ، فالفاعل للجواهر يجب أن يكون مخالفًا لطبيعة الجوهر والجسم ، وإلا انطبقت عليه أحكامها فما يثبتونه للأجسام والأعراض ينفونه عنه تعالى [٥] .

ويتضح من هذا الدليل - أى دليل الحدوث - أنه لا يمكن لأحد أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ، كما لا يمكنه أن يقول إنه هو الذى أحدث نفسه ؛ فننتهى من هذا كله إلى أن العلم بحدوث العالم هو أحد الأدلة على إثبات وجود الله تعالى .

---

(١) الباقلانى : التمهيد ، ص٤٥ ، وأيضًا ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد وافى ، (جـ)٣ ، (ط)٣ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة بدون تاريخ ، ص١٠٦٩ .

(٢) الغزالى : المضنون الكبير ، ص١٣ ، ١٤ ، وأيضًا ابن تومرت : عقيدة ، ص٤٨ .

(٣) الغزالى : رسالة التجريد فى كلمة التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة بدون تاريخ ، ص٦٣ ، ٦٤

(٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٧٨ .

(٥) منى أبو زيد : التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، ص٢٣١ .

(ب) دليل الجواز والإمكان .

إن الأشكال والصور التى نراها مختلفة فى هذا العالم تكون أحيانًا مربعة أو مدورة ، وهذا الشكل لا يكون لها من نفسها ، بل تحتاج إلى مرجح لها ، وهنا يثبت الجوينى فكرة الجواز والإمكان ، ويوضح بها أن الأشياء فى ذواتها قابلة لصور وكيفيات مختلفة ، فكان اختصاصها بصورة معينة دون أخرى يفترض مخصصًا أو مرجحًا ، أوجب اختصاصها بهذه الصور .

فقد استدل الجوينى على وجود الله بإمكان كل جزء من أجزاء العالم ، فكل جزء من أجزاء العالم ممكن عنده ، جائز أن يقع على وجه أخر غير ما وجد عليه ، إذ إن كل موجودات العالم عنده بأشكالها وهيئاتها واختصاصها بأعراض معينة ، كل هذه الأشياء أمور جائزة ، وكان من الممكن أن تكون على وجه آخر مختلف ، فيجوز أن تكون أحجامها أكبر أو أصغر ، وإذا كان الجسم ساكنًا فإنه من الجائز عقلاً تصوره متحركاً ، وإذا كان مرتفعًا فمن الممكن تقريره منخفضًا ، وأيضًا كان من الممكن أن تكون مستديرات العالم مربعة ، وكواكبه لها نظام آخر وترتيب مختلف [1] ، فكل ما يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز ، وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم .

ولذلك يذهب الجوينى إلى أن العالم على ما هو عليه ، فإن العقل لا يحيل أنه كان جائزًا أن يكون على وجه آخر مختلف تمامًا ، وهذا الجواز مستمر على أشياء العالم جميعها ، ومع هذا فقد تخصصت بهيئات وأوضاع وأوقات ، وهذا التخصيص يدل على مخصص مختار أراد أحد الجائزات ، إذ إنه من المحال إثبات هذا الاختصاص اتفاقاً من غير مقتض ، وهذا المخصص بالإرادة هو الله تعالى . فهو الذى أوقع تلك الأمور الجائزة على الوجه الذى اختاره بمحض المشيئة [2] .

فيقرر الجوينى مدللاً على فكرته فى معظم كتبه ، أنه قد صح حدوث العالم ، والحادث جائز الوجود ، إذ يجوز تقدير وجوده بدلاً من عدمه ، ويجوز تقدير عدمه بدلاً من وجوده ، فلما اختص بالوجود الممكن بدلاً من العدم الجائز افتقر إلى مخصص وهو الصانع تعالى ، ويستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة كما صار إليه الطبائعيون ، كما يستحيل أن يكون علة موجبة كما صار إليه الأوائل ؛ لأن تلك الطبيعة لا تخلو : إما أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن كانت قديمة ، لزم قدم آثارها ، فإن الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها ، وبهذا قد صح حدوثها ، وإن كانت الطبيعة حادثة ، افتقرت إلى طبيعة أخرى ، ثم الكلام فى تلك الطبيعة ، كالكلام فى تلك الطبيعة ، وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وقد تبين بطلان ذلك . فوضح بذلك أن مخصص العالم صانع ، مختار ، موصوف بالاقتدار والاختيار ، وهو الله تعالى [3] .

---

(١) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص١١ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١١ ، ١٢ .

(٣) الجوينى : لمع الأدلة ، ص ٨٠ ، ٨١ ، الإرشاد ، ص٢٨ ، ٢٩ ، وأيضًا العقيدة النظامية ، ص١٣ ، ١٤ .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من الجوينى ، حيث يذهب الغزالى إلى أن العالم جائز ، فالجائز محدَث مخلوق ، وأن بديهة العقل تقضي بأن يكون له محدِث أى فاعل أحدثه .

فيستدل الغزالى على أن لهذا العالم موجدًا ، واجب الوجود ، قائلاً : " ... إن قيل ما الدليل على أن فى الوجود موجدًا ، واجب الوجود يتعلق الكل به ، ولا يتعلق وجوده بغيره ، فيكون منتهى الموجودات ، ومن عنده نيل الطلبات ؟ قال الغزالى لأن الموجود إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، فممكن الوجود - العالم - لابد أن يتعلق بغيره ، وجودًا ودوامًا ، والعالم بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود ، ثبت إذاً عند الغزالى وجود واجب الوجود ، وواجب الوجود هو الذى لا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يحتاج فى شيء إلى غيره ، بل يحتاج إليه غيره " [1] ، هذا يعنى أنه لابد من وجود واجب الوجود لمسايرة هذا العالم ممكن الوجود [2] .

وهكذا الله هو سبب لوجود كل موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارئ لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارئ لانعدام العالم ، كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء [3] ، على هذا نعلم أن العالم ممكن متناه وغير ضرورى ، فلا تحدثه إلا الإرادة الإلهية ، إذاً العالم نو قيام متناه ، ولا يوجد إلا كفعل لهذه الإرادة [4] .

ومما سبق يمكننا أن نقول إن رأى الغزالى لا يخرج عن رأى الجوينى فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، حيث اعتمد كل منهما على فكرة الجواز والإمكان التى تؤدى إلى القول بحدوث العالم ، فإن العالم بجميع ما فيه جائز وممكن أن يكون على مقابل ما هو عليه ، من حيث الحجم أو الشكل أو عدد الأجسام أو اتجاه الحركة إلى غير ذلك ، إذاً لابد لكل حادث من محدِث أحدثه ، وهذا المحدِث هو الله تعالى خالق هذا العالم بكل ما فيه من حوادث ، وعلى هذا كان لفكرة الجواز والإمكان ارتباطها بمذهبهما فى حدوث العالم ، والتي تثبت قدرة الله التى لا حد لها .

(جـ) دليل الغائية :-

١- الغائية وارتباطها بمشكلة السببية .

إن بحث مشكلة الغائية عند الأشاعرة ، يتطلب الكشف عن آرائهم فيما يتعلق بمبحث السببية ، إذ إن تناول هذا الموضوع يكشف عن بعدٍ هامٍ من أبعاد تفسيرهم الغائى ، فإذا كان تناول موضوع السببية يتضمن البحث فى العلاقة بين متغيرات العالم ، وتحديد القوى الفاعلة والمؤثرة فى العالم ، فإن

---

(١) الغزالى : المضنون الكبير ، ص٧ ، ٨ .

(٢) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص٢١٠ وما بعدها .

(٣) باسمة كيال : أصل الإنسان وسر الوجود ، ص١٤٧ .

(٤) أبو يعُرب المرزوقي : مفهوم السببية عند الغزالى ، (ط)١ ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، تونس ١٩٧٨م ، ص١٣٩ .

مثل هذا التحديد له أهميته من حيث ارتباطه بموضوع العناية الإلهية من ناحية ، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى . وقد كان لموضوع السببية مكانه البارز فى اهتمام المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين ، نظرًا لارتباطه لديهم بمشكلة ميتافيزيقية ، وهى علاقة الله بالعالم وفعاليته فيه ، وبالرغم من أن هذا الموضوع له سمة المباحث الطبيعية إلا أنه أمر متوقع أن يتناوله المسلمون ببعد ميتافيزيقى ، وقد كان للأشاعرة مكان متميز فى بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الإسلامية ، بل إن التصور الأشعرى للعلاقة السببية خاصة عند الغزالى - متأثرًا بالجوينى - قد لقى الكثير من الشهرة نظرًا لجدته وتميزه .

فالغزالى فى بحثه لمشكلة السببية قد اتجه اتجاهًا أشعريًا ، متأثرًا فى أكثر جوانبه من أستاذه الجوينى ، وذلك فيما يختص بقوله إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب ، إنما هو اقتران مرده إلى العادة ، لا إلى الضرورة العقلية ، وقد بذل الغزالى جهدًا كبيرًا ليثبت خطأ الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من وجود رابطة ضرورية بين ما يجرى فى العالم من أمر ، وبين سببه الذى يُعتقد أنه كان لأجله .

ونود أن نشير إلى أن الأشاعرة قد رفضوا رفضًا قاطعًا أى قول بطبيعة موضوعية الموجودات ، أو أى قوى طبيعية مؤثرة فى العالم .

فقد انتقد الجوينى آراء القائلين بقدم الطبائع الأربع على أساس من فكرة الجوهر والعرض ، ويستدل على رأيه بأن الطبائع الأربع التى يدعونها :

(أ) إما مختصة بالجواهر فى الأزل ، وهذا يعنى قدم الجواهر ، ويشير إلى أن هذا القول سبق نفيه [١] .

(ب) أو أن تكون الطبائع والخواص منفردة بالوجود غير مختصة بجواهر قديمة ، وهذا باطل ؛ لأن ذلك يعنى أن تكون قائمة بنفسها مضاهية فى ذلك للجواهر ، وبهذا يكون القول بقدمها يعادل القول بقدم الجواهر ، وهو ما سبق إثبات بطلانه [٢] .

(جـ) أن تكون الطبائع فى حكم الأعراض فينبغي أن لا تقوم بنفسها لما أوضحناه فيما سبق من استحالة قيام العرض بنفسه ، أى أن الأعراض لا تقوم بنفسها [٣] .

(د) أن تكون الطبائع فى حكم صفات الأنفس ، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد ؛ لأن خاصيته لا يختص بها مختص فلا تعقل [٤] .

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص١٢٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص١٢٥ ، ١٢٦ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٦

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

ويخلص الجوينى من هذا ؛ ليؤكد أن القول بالطبائع القديمة باطل وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة [1] ، كذلك نقد القول بامتزاج العناصر الأربعة (الماء ، الهواء ، النار ، الأرض) كأصل لتكون الأنواع ، وأقام دليله على هذا الرفض على أساس أن امتزاج العناصر الأربعة محال ؛ لأن الامتزاج لو كان بتداخلها ، فهو محال ، لأن المتحيز لا يقوم بحيز متحيز ، إذ إن هذا يؤدى فى رأية إلى تجويز دخول العالم فى حيز الخردلة ، وهو أمر محال قطعًا ، كما أن القول بامتزاج العناصر يعنى أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وهو أمر باطل عقلاً ، ومن ثم فإن القول بامتزاج العناصر كأصل لتكون الأنواع ، هو قول باطل [2] .

إن أفكار الجوينى فى هذا المجال ، يعد تطويرًا وبلورة لأفكار الباقلانى الذى نقد أصحاب الطبائع [3] ، حيث ذهب إلى أن القائلين بأن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربع ، قول باطل ؛ وذلك لأن هذه الطبائع أعراض محدَثة متضادة على الأجسام ، وأن الأعراض لا يجوز أن تفعل شيئًا ، لأن الفاعل لا يكون إلا حيًا عالمًا قادرًا قاصدًا ، إذا كان فعله محكمًا ؛ فلم يجز أن تكون هذه الطبائع فاعلة للعالم [4] ، وهذا دليل على أن الحوادث لا تجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة [5] .

وعلى هذا كان الدافع الذى دفع بالأشاعرة إلى الذهاب لنفي طبيعة الموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطي فاعلية لغير الله ، وهذا الأمر مرفوض عند الأشاعرة بشدة ، حيث أرجعوا الفاعل الوحيد فى الطبيعة إلى الله ، وأبطلوا كل القوى الطبيعية ، فأبطلوا قوانين السببية حتى أنهم أرجعوا كل ما يظهر من تبريد الثلج ، وإحراق النار إلى الله مباشرة .

فالله تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ، ولا خالق سواه ، ولا تأثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعل بالإرادة التى من مقتضياتها التخصيص والاختيار ، أما الجمادات فلا فعل لها [6] .

لذلك ذهب الغزالى ـ كما ذهب الجوينى ـ إلى أنه لا يوجد قط إلا علّية واحدة هى علّية الموجود المريد ، وهو ينكر علّية الطبيعة إنكارًا تامًا [7] ، وبهذا جعل سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله تعالى .

ففى (المنقذ من الضلال) نرى الغزالى يحاول أن يبين لنا أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً ، بل

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٨ .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص٥٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٥٤ .

(٥) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، (ط)٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص١٦٠ .

(٦) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٢٦ .

(٧) دي بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص٣٣٧ .

كل عملها يرجع إلى الله مباشرة ، فهو يقول : " وأصل جملتها - علوم الطبيعيات - أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ، بل هى مستعملة من جهة فاطرها ، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره ، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته " [1] ، ولذا كان مذهب الأشاعرة هو إنكار العلاقة بين تلازم الأسباب والمسببات .

ولا شك أن هذه الفكرة التى يقول بها الغزالى تعبر عن الفكرة التى وجدناها عند الجوينى ، إذ إنها تعتمد على أن هذه الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ، حيث إن منها الجماد الذى لا فعل له ، والأعراض التى تستحيل أن تبقى زمانين ، فلا تجوز أن تكون هذه الجمادات والأعراض فاعلة لنفسها ولا لغيرها، حيث شرط الفاعل أن يكون حيًا قادرًا فبطل كونها محدثة لنفسها بل لها محدث احدثها وهو الله تعالى .

وإذا كان كل من الجوينى والغزالى قد ذهبا إلى نفى القول بأى طبيعة خاصة للموجودات ، فإنهما بهذا قد فتحا المجال أمام القول بإمكانات لا حد لها فيما يتعلق بالعالم ، وتعد فكرتهما فى التجويز أساسًا هامًا لآرائهما فى السببية ، كما كانت أساسًا هامًا فى آرائهما الخاصة بحدوث العالم ، فكل ما يمكن تصوره هو جائز عندهما غير ممتنع ، جائز أن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته ، فكلها أمور ممكنة ، ويجوز أن تكون على وجه آخر ، فلا ضرورة هناك تحكم أى علاقة بين متغيرات العالم .

يمكننا إذن اعتبار (تهافت الفلاسفة) المرجع الذى صدر عنه هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول ، وهذا يعنى أنه يخالف الفلاسفة فى اعتقادهم بأن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها ، اقتران تلازم بالضرورة ، وليس فى المقدار ولا فى الإمكان إيجاد المسبب دون السبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

ولذلك ذهب الغزالى إلى إخراج القضايا التجريبية من نطاق الضرورة ، إذ إنه لا علاقة شرطية تضمنية بين الطرفين ، فالاقتران كما يقول بين ما يعتقد فى العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عند الأشاعرة [2] .

فيقول الغزالى : " الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببًا ليس ضروريًا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذلك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنًا لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب .

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص١١ ، وأيضًا ميزان العمل ، ص٧٣ ، عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص١٢٣ ، وأيضًا محمد ثابت الفندى : من فلسفة الدين عند الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى ، ص١٠٣ .

(٢) نوران الجزيرى : قراءة فى علم الكلام ، ص٩٥ .

والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات ، والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريًا فى نفسه غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات " (١) .

وهكذا ينطلق الغزالى بكل قوته لإثبات أنه من الجائز مثلاً وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون حدوث احتراق ، وانقلاب القطن رماداً محترقًا دون ملاقاة النار ، أى أننا إذا رأينا حادثة تحدث ، وحادثة أخرى تعقبها ، مثل اقتراب النار من القطن واحتراقه ، لم يجز لنا أن نقول : إن النار سبب احتراق القطن ، بل كان الصواب أن نقول: إن الله هو سبب الإحتراق ، إذ بأمره يحترق القطن عند اقتراب النار منه .

وكان هذا ردًا منه على الفلاسفة القائلين بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له ، لذا يعقب عليهم الغزالى بقوله : " إن فاعل الاحتراق يخلق السواد فى القطن و التفرقة فى أجزائه ، وجعله حارقاً أو رمادًا هو الله تعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهى جماد فلا فعل لها " (٢) .

فقد كان غرض الغزالى من ذلك - متأثرًا بالجوينى - سلب الطبيعة عن الأشياء وإسناد القدرة المباشرة على الخلق إلى الله دون واسطة طبيعية ، كما كان غرضه نقد أصحاب الطبائع ، والفلاسفة المشائين القائلين بتلازم العلة والمعلول ، ومحاولة إيجاد تفسير للمعجزة .

فالخلاف بين الفلاسفة والأشاعرة - فيما يرى الغزالى - فى هذا المجال ، له علاقة بتقرير المعجزة وهو يذكر هذا النزاع قائلاً : " إنما يلزم من حيث إنه يبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانًا، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن جعل مجارى العادات لازمة لزومًا ضروريًا ، أحال جميع ذلك " (٣) .

ونود أن نشير إلى أن السبب الذى يدفع الغزالى إلى نقده للفلاسفة ، محاولته الدفاع عن المعجزات ، لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إنكار المعجزات ، ودليل هذا ما ذهب إليه فى (تهافت الفلاسفة) من أن مخالفة الفلاسفة تعد أمرًا ضروريًا ، إذ ينبنى عليها إثبات المعجزات

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٢٥ ، باسمة كيال : أصل الإنسان وسر الوجود ، ص١٤٣ ، وأيضًا دي بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص٣٣٨ هامش .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٢٦ ، وأيضًا ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٣١١ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٢٢ ، وأيضًا المستصفي فى علم الأصول ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م ، ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

الخارقة للعادة ، بحيث إن من سلم بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه ينفى بالتالى قلب العصا ثعبانًا ، وإحياء الموتى ، وشق القمر .

ومن هنا قد أخذ كل من الجوينى والغزالى بنفى مبدأ السببية ، والإقرار بمبدأ العادة ، بل أصبح نفى السببية أمرًا متعارفًا عليه لدى الأشاعرة وكأنه قاعدة من قواعد الإيمان ، ولذا كان قولهم بأن ما نلاحظه من قوانين فى الطبيعة يرجع إلى فكرة العادة .

كما يمكننا القول بأن الجوينى قد حاول رفض نظرية التولد لدى المعتزلة ، إذ تستند هذه النظرية إلى الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات ، و هو ما يرفضه الأشاعرة حيث يقول الجوينى فى الإرشاد : " إن شرط الفعل كونه مقدورًا للفاعل ، وإذ جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضًا المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه ، وذلك خروج عن الدين ، وانسلال عن مذهب المسلمين " (١) .

ثم المصير إلى التولد ، يجر على معتقده فضائح تأباها العقول ، ويدرك فسادها بالبداية ، ولذا يصرح الجوينى بناءً على هذا أن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببًا ، وبين ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثال ذلك أن من رمى سهمًا ، ففى المقدور خلق الموت دون اتصال السهم بالرمية ، وإدامة الحياة مع اتصال السهم بالرمية ... وكل هذا يدلنا على تفرد البارئ سبحانه بخلق كل حادث ، وهذا ردٌ على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب (٢) .

ولا يخرج رأى الغزالى فى أكثر جوانبه عن رأى الجوينى، إذ قد نقد الغزالى القائلين بالتولد حيث إنه يعنى ارتباطًا ضروريًا بين الأسباب والمسببات ، فيشير إلى أن فكرة التولد عن الحركة مثلاً هى فكرة مشوشة، لأن المعنى المعروف عن التولد هو أن يخرج الجسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن أمه، والنبات من بطن الأرض ، وهذا محال فى الأعراض ، وكون بعض الحوادث تطرد فى المشاهد فإن حدوث موجود عقيب موجود لا يعنى أنه حادث بسببه ، ويصف الغزالى قولهم بأن الله لو كان يخلق الأفعال المتولدة ؛ لقدر على أن يخلق حركة اليد دون حركة الخاتم الذى بها ، فهذا هوس (٣) .

فما يوجد عند كل من الجوينى والغزالى من اقتران أسباب بمسببات يرجعونهما إلى أن تكرارهما متلازمين يحدث فينا تعودًا ما بحدوثهما ، ولا يرجع إلى ضرورة أو حتمية بسبب قولهما بالتجزئة بين عناصر العالم ، وعدم وجود رابطة ذاتية بين هذه العناصر ، والمشاهدة إن دلت على شىء فإنما تدل على حصول

---

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص٢٣٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٣ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٤٥ ، ٤٦ .

الأشياء عندها ولا تدل على الحصول بها ، وإنه لا علة سواها [1] ، ولذا فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به فلا توجد ضرورة ولا حتمية ، فالله هو الذى أحدث السبب والمسبب معًا ، أى الجواهر بما يظهر عليها من أعراض ، فكان اتفاقهما حول إسناد الحوادث والأعراض كلها للبارئ ، ولا تأثير لكل ماعداه جملة وتفصيلاً فى شيء منها .

وعلى هذا فالطبيعة عند كل من الجوينى والغزالى مسخرة ، وقوانينها ليست حتمية وحوادثها ترجع إلى مجرى العادة ، وأن القدرة الإلهية هى التى تختار وضع نظام معين لربط الجواهر بأعراضها ، وبما أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها فإنه متى شاء يستطيع أن يغير مجراها ويبطل فعل الأسباب ، ويوجد الأسباب من غير مسبباتها ، ومن هنا كان اعتمادهما على فكرة الإمكان والجواز لتفسير أحداث الطبيعة بدلاً من فكرة العلية والسببية ، فحل التلازم مكان الضرورة ، والاحتمال مكان الحتمية ، وهكذا رد كل منهما الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز ، لا للضرورة أو الوجوب .

يبين الغزالى مدللاً على فكرته هذه : أى إذا أنكرنا لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضفناها إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ، فإن هذا يؤدى إلى أن يجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية وهو لا يراها ، لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له ، ومن وضع كتابًا فى بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلامًا أمرد عاقلاً متصرفًا أو انقلب حيوانًا ، ولو ترك حيوانًا فى بيته ، فليجوز انقلابه إلى شيء آخر . وإذا سئل عن شيء من هذا ؟ فينبغى أن يقول : " لا أدرى ما فى البيت الآن ، وإنما القدر الذى أعلمه أني تركت فى البيت كتابًا ، ولعله الآن فرس قد لطخ الكتاب ببوله وروثه ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل " [2] .

إذا كان هذا هكذا ، فإن الغزالى يقول : " إن الله تعالى خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة ، ويجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ فى أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخًا لا تنفك عنه " [3] .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنًا فى مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله ، مع إمكانه فى بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله فى ذلك الوقت [4] .

ولعلنا إذا سألنا أنفسنا تبعًا لمنطق الغزالى : هل هذه الأشياء يمكن أن تقع أم أنه لا يمكن وقوعها

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٢٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، وأيضًا نوران الجزيري : قراءة فى علم الكلام ، ص١٠١ .

فى أى زمان من الأزمنة ؟ لأجبنا بأنه من الممكن وقوعها ، طالما أن المنطق الذى يسير عليه هو منطق الجواز والاحتمال ، لا منطق الضرورة .

ودليل هذا ما يراه الغزالى فى محاولة أخرى له ، إنه يرى أنه إذا كان يسلم بأن النار خُلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ، فإنه مع هذا يجوز أن يلقى نبى فى النار فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبى عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه ، فتبقى مع سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث فى بدن النبى صفة لا تخرجه عن كونه لحمًا وعظمًا فيدفع أثر النار ، فإنه من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد فى تنور موقد . فإنه لا يتأثر بالنار ، وإذا أنكر الخصم ذلك ، فإنه إنكار لا أساس له [1] .

وليس هذا هو المثال الوحيد فهناك أمثلة أخرى كإحياء الميت وقلب العصا حية ، إذ إن هذه كلها فى مقدورات الله تعالى [2] .

من هنا يتضح أن رأى الغزالى فى السببية - وهو مستفاد من أستاذه الجوينى - قد قام دفاعا عن المعجزة ، على أساس أن القدرة الإلهية من الممكن أن تتدخل ؛ لتضفى على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها فى العادة .

فهو يرجع إذن إلى رأى الجوينى الذى يرجع فعل كل شىء إلى الإرادة الإلهية ، فهى وحدها القادرة على فعل كل شىء ، وهى القادرة على نفي خصائص وأفعال أى شىء من الأشياء المادية الموجود فى العالم .

وبهذا حاول كل من الجوينى والغزالى دحض رأى من ذهب إلى أن الأحداث الكونية تسير وفق قوانين وأسباب طبيعية ضرورية ، فقال كل منهما إن كل ما فى العالم هو ممكن ، وإن الممكنات مستندة إلى فعل الله المستمر ، وإن قدرته تعالى شاملة لكل جزئية من جوهر وعرض ، ولا توجد ضرورة فى تكرارها أو حتمية بين الأسباب والمسببات ، وإن ما يوجد أو يشاهد من أسباب ومسببات يرجع إلى العادة من تكرار تلازمهما ، مثل - كما سبق القول - خلق الإحراق عقب مماسة النار ، أو الارتواء بعد شرب الماء ، لكن ليس بين المماسة والشرب أثر فى حدوث الإحراق أو الرى .

فيتضح من خلال بحث كل من الجوينى والغزالى بشأن رفض الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات، وأن قولهما هذا جاء من منطلق حرصهما على تأكيد الإرادة الإلهية دون التقيد بأى ضرورة ، ذلك المبدأ الذى يعد أهم أساس فى تفسيرهما الغائى .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٣٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٢ .

٢- الغائية وارتباطها بالعناية الإلهية .

يستدل كل من الجويني والغزالي على وجود الله تعالى ، بالاستناد إلى هذه الفكرة ، فكرة العناية والغائية مستبعدين بذلك فكرة المصادفة والعبث ، فالعالم عندهما لم يوجد مصادفة ، بل إن هذا العالم بموجوداته يدلنا على العناية والغائية ، وإذا قلنا بالعناية والغائية فقد وصلنا ضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى .

فهذا الدليل هو الذي يستند إلى ما نراه في العالم من تناسق وتضامن وانسجام ، ومن تدبير محكم ، وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة ، وترابط لا انفصام له بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته أيضًا فإن هذا العالم المادي لابد أن يكون مخلوقًا محدثًا ، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة ليس لعناصر المصادفة فيها مكان [١] ؛ وذلك لأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها ، ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والأرضية ، وفي نفسه ، استدل على قدرة هذا الخالق وعلى جلاله وقدرته وعلمه ونفوذ مشيئته وإتقان حكمته في بريته [٢] .

وهكذا حرص كل من الجويني والغزالي على اتخاذ العناية الإلهية ووجود الغايات المحددة في الطبيعة دليلاً على خلق العالم ، ووجود خالق له وهو الله تعالى .

فدليل الغائية يتخذ من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق ، يقول الغزالي : " إن الإنسان يستطيع معرفة الله بفطرته التي جُبل عليها ، فإذا أعمل الفكر في خلق العالم ، وفي عجائب المخلوقات وأمعن النظر في ما حواه هذا العالم - الذي نعيش فيه سمائه وأرضه - من بدائع الخلق وعجائب الصنع وما ظهر في مخلوقاته ومن حكم آيات بينات وبراهين واضحة ودلائل على جلال باريها وقدرته لاستدل على وجود الله " [٣]، أي أنه عندما يدرك العقل النظام الموجود في العالم ، لابد أن يدرك العقل أن له مدبرًا نظمه ودبره [٤] ، فإن الله تعالى هو سبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها في العالم [٥] .

ولا شك أن هذه الفكرة التي يقول بها الغزالي تعد قريبة ومشابهة للفكرة التي وجدناها عند الجويني ،

---

(١) الغزالي : ميزان العمل ، ص٣٩ .

(٢) الغزالي : الحكمة في مخلوقات الله عز وجل ، ص٦٣ ، محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)٢ ، ص٣٣٩ ، ابن تومرت : عقيدة ، ص٥٥ ، ابن الجوزي البغدادي : تلبيس إبليس ، ص٤٣ ، الأشعري : اللمع ، ص٢٤ ، ٢٥ ، فخر الدين الرازي : المسائل الخمسون، المسألة السابعة عشر ، ص٣٦٣ ، عبد المجيد الزنداني : التوحيد ، (ط)٣ ، مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ١٩٩١م ، ص٢٤٢ ، مصطفى غالب : فلاسفة من الشرق والغرب ، منشورات دار حمد ، بيروت ، لبنان ١٩٦٨م ، ص١٩٨ وما بعدها ، وأيضًا

- M.M Sharif : History of Muslim philosophy , vol (1) , p.430 .

(٣) الغزالي : الحكمة في مخلوقات الله ، ص٦٢ ، ٦٣ ، وأيضًا الباقلاني : الإنصاف ص٢٠ ، ٢٦ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، ص١٣٥ .

(٥) عبد الرحمن بدوي : أرسطو عند العرب ، (ط)٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٨م ، ص١٨ .

إذ إنه يقول : " إن كل عاقل يعلم بالبديهة أن الفعل الرصين المحكم المتين ، يستحيل صدوره عن الجاهل به ، ومن جوز وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة - صدورها عن جاهل بالخط كان عن المعقول خارجًا ، وفي تيه الجهل والجًا " [1] ، و هذا يعني أن الأمر العجيب المحكم المتين لا يستغني عن صانع يدبره ، وفاعل يحكمه ويقدره ، فكل عاقل يعلم بالبديهة أن الفعل الرصين المحكم يستحيل صدوره عن الجاهل به ، بل يصدر عن عالم خالق ، وهذا يدل على أن للعالم موجدًا أوجده وهو الله تعالى ، مبدأ العالم وغايته ، فهو مصدر وجود العالم ونظامه .

ليس بهذا موجود أشرف من الله تعالى لأن شرف كل موجود به ومنه ، وكل عجائب العالم آثار صنعته فلا معرفة أعز من معرفته [2] ، فإذا تفكرنا في مخلوقات الله عرفنا أن الحكمة التي فيها من حكيم ، والخبرة من خبير ، والقوة من قوى ، والصور البديعة من مصور بديع ، والعلم من عليم ، والنظام الموحد المستقر من واحد وهو الله [3] .

وفي الواقع إن الدلائل التي تدل على إثبات الله تعالى غير محصاة ، لأنها بعدد أجزاء أعيان الموجودات من إنسان وحيوان ونبات ، وغير ذلك مما خفي من الأبصار لأنه ما من شيء ، وإن صغر جسمه ولطف شخصه ، إلا وفيه عدة دلائل تعبر عن ربوبيته ، وتصرح عن إلوهيته ، وإلى هذا المعنى فكل شيء له آية تدل على أنه واحد ؛ لأنه لما كان هو خالق الخلق ، وصانع الصنع ، ومخترع الأعيان ومخرجها من العدم إلى الوجود لم نخل من آثار خلقه واختراعه ، فهي الدلائل المقترنة بها الشاهدة على صانعها ومنشئها [4] .

ولقد اعتمد كل من الجويني والغزالي في بيانهما على إثبات وجود الله تعالى على الأدلة الحسية حيث استدلا من الصنع على الصانع وصفاته ، إذ يقرر الجويني إن وجود العالم يدل على القدرة وعلى الخلق ، ولهذا فالله قادر ، وهذا العالم على صورة محكمة متقنة ، وهذا يعني أن الله عالم ، وهذا العالم وجد في وقت دون غيره ، وهذا يبين لنا أن الخالق مريد ، وكل هذه الصفات من خلق وقدرة وعلم وإرادة تدل على أن موجد العالم حي ، فالجويني باتباعه الأدلة الحسية يصل إلى معرفة الله تعالى [5] .

وهذا نفس ما قاله الغزالي ، لكن بشكل أكثر تطويرًا وبلورة لأفكار الجويني ، حيث قرر الغزالي بأن : " صانع العالم قادر وعالم وذلك لأن العالم محكم في صنعته مرتب في خلقته ، ومثال هذا من رأى

---

(١) الجويني : الإرشاد ، ص٦١ ، ٦٢ ، وأيضًا الغزالي : الاقتصاد في الإعتقاد ، ص٤٧ .

(٢) الغزالي : كيمياء السعادة ، ص٥٢١ .

(٣) عبد المجيد الزنداني : التوحيد ، ص٢٥ .

(٤) أبو زيد البلخي : البدء والتأريخ ، (جـ)١ ، ص٥٦ .

(٥) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق علي سامي النشار ، ص٧٧ مقدمة ، وأيضًا سميرة فرحات : معجم الباقلاني ، (ط)١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩١م ، ص٩٤ ، مادة الإتقان .

ثوبًا من ديباج حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له ، أو عن إنسان لا قدرة له كان منخلعًا عن غريزة العقل ومنخرطاً فى سلك أهل الغباوة والجهل " [1] ، وهذا هو شأن ذاك الذى يشاهد جمال العالم ولا يعزوه إلى صانع قادر عالم حيّ .

فإن قدرة الله وألوهيته تتجليان فى كل شىء منذ خلق الله تعالى هذا العالم ، فهو الذى أبدع هذا العالم ، وهو الذى يمسكه ويحفظه ، ولو كان هذا العالم قائمًا على الفوضى ؛ لهلك وفسد ودثر [2] ، وهذا يعنى أن النظام الذى أبدعه الله تعالى فى العالم ليس واقعًا بالاتفاق بل هو من آثار عنايته تعالى بالعالم ، فلا شىء يأتي بالصدفة ولاشيء يجرى عبثاً ، فهذا العالم بما فيه يجرى على نظام واحد وكل شىء يسير طبقاً لحكمة وغاية [3] .

ومن ثم نصل إلى الإقرار بوجود خالق ، خلق هذه الموجودات ووضع لها قواعد حركتها وسلوكها ، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر ، دون أن نعرف ضرورة وجود لذاته ، وإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها ، فلابد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على سبب سواه ، فليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ، والعالم كله من أفعاله .

والواقع أننا إذا نظرنا إلى ما تركه لنا الأشاعرة من مؤلفات نجد فكرة الغائية بارزة بروزًا ظاهرًا حين يستدلون بها على وجود الله ، ونجدهم أيضًا قد ربطوا ربطاً وثيقاً بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية ، أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم بدليل تلك الغائية والعناية المشاهدة فى العالم الذى نعيش فيه سمائه وأرضه .

فقد ذهب كل من الجوينى والغزالى فى طريق الاستدلال بالغائية فى العالم ليقدما تصورًا يصبغ كل ما فى العالم بالصبغة الغائية ، فهما يؤكدان أن العالم محكم منظم وهذا الإحكام يشمل السموات والكواكب والمعادن والإنسان والحيوان والنبات ، فالسموات وجلالها وعالم الحيوان بما فيه من عجائب ، وتلك الملائمة بين وظائف الجسد واحتياجات المخلوق التى تحفظ له حياته واستمراره ومعجزة الجسد الإنسانى الذى دلت على عجب إتقانه علوم التشريح ، كل هذه الآيات الباهرة تعكس جلال النظام فى العالم ومدى الإتقان المذهل فى الفعل الإلهى ، حيث يقول الغزالى : " إن الشكل الإنسانى تتنهض منه الدلالة على مصوره وباريه مع ما فيه من العجائب الدالة على العالم ، فليس فى الغالم أمر

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، وكذلك دراسة إصلاح عبد السلام الرفاعي ، (جـ)١ ، (ط)١ ، القاهرة ١٩٨٨م ، ص١٠٤ ، الأشعري : اللمع ، ص٢٥ ، الباقلاني : التمهيد ، ص٤٧ ، إبراهيم البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٢٤ ، ٢٥ ، وأيضًا البارون كارادوفو : الغزالى ، ص٩٥ .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ، ص٢٤ .

(٣) محمد حسن الكمالى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، (ط)١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ١٩٩٣م ، ص٤٨ .

غريب مشكل إلا وفيه مفتاح علمه ، فالله تبارك وتعالى خلقه على مضاهاة العالم ... " [١]

فبعد أن شرح الغزالى كل أعضاء الإنسان والحكمة فى خلقها ونسبة كل عضو إلى العضو الأخر ، ومشابهة ذلك بينه وبين الحيوان والنبات ، ومضاهاة ذلك كله على كل جزء من العالم ، يقرر أن جميع هذا كله بتقدير الله تعالى وتدبيره لا إله إلا هو ، فعندما تأمل الإنسان هذا النظام المحكم والترتيب المنظم ، ومعادلة بعض القوى لبعض ، وكيف خلقت اليد للبطش ، واللسان للكلام ، والحدقة للرؤية ... علم أن ذلك دال على أن لهذا الصنع العجيب والأمر الغريب مدبرًا دبره وعليمًا أتقنه هو الله تعالى [٢] .

وعلى هذا فكل من أراد أن ينظر فى نفسه وعجائب صنع الله تعالى يحتاج إلى معرفة ثلاثة أشياء من الصفات الإلهية وهى : -

(١) أن يعرف أن خالق هذا الشخص قادر على الكمال وليس بعاجز وهو الله تعالى ، وليس العمل فى العالم بأعجب من خلق الإنسان من ماء مهين ، وتصوير هذا الشخص بهذه الصورة العجيبة .

(٢) معرفة علمه تعالى ، وأنه محيط بالأشياء كلها لأن هذه العجائب والغرائب لا تمكن إلا بكمال العلم [٣] .

(٣) وقد قامت الدلالة على أن البارئ حكيم ومحال وجود العبث من الحكيم فلا يخلو خلقه من الحكمة [٤] .

وبعد إثبات الغزالى للإتقان والنظام فى العالم - متأثرًا بالجوينى - يذهب إلى أن هذا الصنع المحكم والنظام المتقن لا يكون إلا من عالم قادر حىّ ، إذ إن الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم ، وكذلك ما من شىء إلا وهو محتاج فى نفسه إلى موجد يوجده ويبقيه ، فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس [٥] .

ونود أن نشير إلى أننا نجد كثيرًا من فلاسفة العرب مثل الكندى [٦] ، وابن رشد [٧] ، قد اعتمدوا

---

(١) الغزالى : معراج السالكين ، ضمن فرائد اللآلى ، صححه محمد بخيت ، (ط)١، طبعة فرج الله الكردى ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م ، ص٢١ ، ٢٢، وأيضًا حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ)٢، ص٢٩٣، ٢٩٤.

(٢) الغزالى : معراج السالكين ، ص١٦ - ٢٢ ، المضنون الكبير ، ص١١ ، ١٢ ، وأيضًا الرازي : المسائل الخمسون ، المسألة السابعة عشر ، ص٣٦٣ .

(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ، ص٥٢٢ .

(٤) أبو زيد البلخى : البدء والتأريخ ، (جـ)١ ، ص١١٥ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٣ .

(٦) الكندى : رسالة حدود الأشياء ورسومها ، ص١٧٤ ، ١٧٥ ، ورسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص٢١٤ ، ٢١٥ ، ص٢٣٦ ، ورسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص٢٥٩ ، ٢٦٠ ، وأيضًا رسالة فى ماهية النوم والرؤيا ، ص٣٠٨ - ٣١١ .

(٧) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص٦٤ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٧٠ ، وأيضًا تهافت التهافت ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٠م ، ص٥٢٢ .

على هذه الفكرة ، فكرة الغائية والعناية الإلهية ، فى تقديم دليل على وجود الله تعالى .

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الفيلسوف الذى يعتمد على هذه الفكرة ، ينفى تبعًا لذلك أن يكون العالم حدث مصادفة ، أو وجد بطريقة عارضة ، بل إنه يوجد متقنًا غاية الإتقان ، ومنظمًا غاية التنظيم ، وما نجده عند الكندى نجده عند ابن سينا [١] بصورة أكثر دقة وشمولاً ، حين كان حريصًا على نقد القول بأن العالم حدث مصادفة وبطريقة عارضة ، كما نجد عنده دفاعًا عن الغائية .

وإذا رجعنا إلى رسالة " ابن طفيل " الفلسفية : وجدناه يبين لنا أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى : إنّ أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، نجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة ، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل حر مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال [٢] ، فلا يوجد شىء فى العالم إلا ونرى فيه أثر الصنعة ، بحيث ننتقل من المخلوق إلى الخالق ، ومن المصنوع إلى الصانع [٣] ، فالله هو الخالق الحكيم لوجودنا ، ولكل الأشياء [٤] ، ليس فحسب بل هو الذى يحفظ نظام العالم كله [٥] .

إلى هنا قد وجدنا الكثير من الفلاسفة والمتكلمين ، قد أكدوا على القول بالغائية فى العالم وبالنظام والإتقان الموجود فيه ، وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للعالم ، أى أن هذه الغائية تؤدى عندهم إلى تقرير وجود علة لها وهى الله ، نجد هذا قديمًا وحديثًا عند فلاسفة ومتكلمين يعبرون فى أقوالهم بصورة أو بأخرى عن تلك الفكرة .

كما اتضح من خلال العرض السابق ، مدى اتفاق الغزالى مع أستاذه الجوينى فى هذا الدليل ، أى الدليل الغائى أو دليل النظام والإتقان ، الذى يعد جانبًا هامًا على أنه أقرب أدلة وجود الله تعالى إلى الفطرة الإنسانية فى أنقى صورها ، إذ إن العقل لا يجوز أن تصدر الكتابة ولا الخط المنظوم من جاهل لا يعلم الخط ، ومن جوز هذا فقد خرج عن حد العقل .

ويقوم هذا المثال فى أساسه على تأكيد الحكمة والعناية الإلهية فى العالم كله جملة وتفصيلاً ، فالعالم محكم متقن منظم بإدراك كل عاقل ، فإذا تأمل - على حد قول كل من الجوينى والغزالى - السموات والأرض والموجودات فلا بد أن يكون هذا الإتقان والنظام وراءه خالق قادر عالم حى وهو الله تعالى .

ثالثًا : صفة الوحدانية : -

تعد الوحدانية من الصفات الجوهرية المميزة لله ، ونظرًا لأهميتها ، فإننى خصصت هذا الجزء

---

(١) ابن سينا : رسالة فى بيان الجوهر النفيس ، ضمن مجموعة الرسائل، ص٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ، طبعة أحمد أمين ، دار المعارف بمصر ، ١٩٤٩م ، ص٩٨ .

(٣) عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص١٣٨ .

(٤) John W.Yolton : Alocke Dictionary . black well , Oxford , 1993 , p.79 ,(God) .

(٥) مسكويه : الفوز الأصغر ، تحقيق طاهر الجزائري ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٢٥هـ ، ص٢٣ .

لدراسة صفة الوحدانية ، فهي موضع اهتمام شديد من قبل معظم المتكلمين والفلاسفة ، لذا فإننى سوف أتحدث عنها أولاً ، ثم عن باقى الصفات الإلهية بعد ذلك .

فقضية التوحيد هى القضية الأساسية التى جاءت بها جميع الأديان السماوية وعبرت عنها بوضوح تام ، وأكدت عليها تأكيدًا قاطعًا ، فجميع هذه الأديان تقرر أن هذه القضية هى القاعدة الأساسية والركيزة الأولى التى يجب أن يقام عليها الدين ، وقد دعا الدين الإسلامى إلى اعتناق عقيدة التوحيد ، فقرر القرآن الكريم هذه العقيدة فى كثير من آياته .

ولما كانت الوحدانية شعار الإسلام وخاصيته فقد تضمنت ثلاث قواعد مرتبطة بعضها ببعض : -

أولها : معرفة الله تعالى بالربوبية أى وحدة الخالق ، فهو الخالق المبدع وحده .

ثانيها : الإقرار بالوحدانية أى وحدة المعبود ، فلا يعبد أحد فى هذا العالم إلا رب العالمين .

ثالثها : نفي الأنداد عنه جملة ، فالله ليس كمثله شيء ، وله المثل الأعلى فى السموات والأرض [١].

فقد جاء الإسلام كدين سماوى ولبى احتياجات العقول المتطلعة إلى خالقها ، ودعا إلى الإقرار بوجوده تعالى ، وأنه الخالق لكل شيء ، وأنه الواحد لا شريك له ، المالك لكل مخلوق ،الموجد لكل شيء من العدم [٢] .

هذا يعنى أن التوحيد هو تمييز الله تعالى عن سائر الخلق فى ذاته وصفاته وأفعاله ، إذ إن من خصائص الإلوهية التفرد [٣] ، فالله تعالى هو الواحد الأحد طبقًا لطبيعته [٤] .

فيقول الأشعرى : " إن تطور الإنسان فى مراحل الخلقة ، أعظم دليل على وجود الخالق المدبر الذى لا يشبه هذه المخلوقات ، والذى لابد وأن يكون واحد أحد ، لأنه سبحانه لو أشبهها ، لكان حكمه فى الحدوث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن اشتبها من جميع الجهات ، كان محدثًا مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثًا من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدَث لم يزل قديمًا " [٥] .

والتوحيد أن تنفى عنه - سبحانه وتعالى - الشريك والأمثال والأضداد [٦] ؛ ذلك لأن حقيقة الشرك هو التشبه بالخالق ، والتشبيه للمخلوق به هذا هو التشبيه فى الحقيقة ، فمن جعل شيئًا - من ذلك - لغيره فقد شبه ذلك الغير بمن لا شبيه له ولا ند له وذلك أقبح التشبيه وأبطله [٧] .

---

(١) الجرجانى : التعريفات ، ص٧٧ ، مادة التوحيد .

(٢) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧م ، ص٩٨ .

(٣) ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص١٨٢ .

(٤) W.Montgomery watt : Islamic philosophy and Theology , p.63 .

(٥) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص٦٧ مقدمة .

(٦) أبو المعين النسفي : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص٣ ، ٤ .

(٧) ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص١٨٢ ، ١٨٣ .

ودليل تنزيهه تعالى عن الشريك هو دليل الوحدانية [1] ، فإنه تعالى لا جنس له ولا مثل له ، إذ لا يشبهه شيء من خلقه وإلا تساوى بخلقه ، ومن هذا أنه يستحيل فى حق الله تعالى التشبيه لمخالفته الحوادث [2] ، وعلى هذا فإنه واحد ، إذ لو لم يكن الله واحدًا لم يكن العالم متناهيًا ، فلو جاز أن يكون هناك أكثر من إله واحد ؛ لأمكن حينئذ أن نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التى لو كان من كل منهم شيء واحد ؛ لخرجت جملة العالم عن التناهى بخروج المحدثين له ، فالتوحيد هو القول بأنه لا يوجد سوى إله واحد والعالم فى حاجة إليه لكى يوجد ويبقى ، أما هو سبحانه وتعالى فليس فى حاجة إلى أحد .

ومن ثم فقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن خالق العالم واحد [3] ، فالله لدى كل من الجوينى والغزالى ـ خاصة وأنهما قالا دائمًا عن أنفسهما أنهما الممثلان الحقيقيان لآراء أهل السنة والجماعة ـ يتميز بوحدة لا يمكن تركبه ولا يمكن فساده ، فهو واحد من كل الوجوه لا يتكثر ولا يتجزأ ولا يفسد ولا ينحل ، فالوحدة أخص خصائصه ، ويجب على الإنسان أن يعلم أن الله واحد أحد ليس له شبيه ولا نظير ولا ند ولا عديل [4] ، وهكذا قال لا شريك له .

وكما سنرى أن كل من الجوينى والغزالى قد اتبع منهج الجمع بين النقل والعقل فى إثبات وحدانية الله ووجوده ، بمعنى أن كلاً منهما إذا كان قد اعتمدا على تراث ديني ، فإنهما اعتمدا على تراث كلامى ـ أشعرى ـ وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن دليل التمانع أو التغالب ، إنما هو مستمد أساسًا من ـ الأدلة النقلية ـ الآيات القرآنية ، وإذا وضعنا فى الاعتبار أيضًا أن هذا الدليل لا يقوم على جوانب فكرية محددة أى أقيسة منطقية تقوم على مقدمات تؤدى إلى نتائج بقدر ما يقوم على مجرد افتراض فكرة الخلاف بين الآلهة ، الذى ينتهي إلى القول بوجود إله خالق واحد .

إذاً فالواحد الحق هو الأول المبدع الممسك لكل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر [5] .

١ـ الأدلة النقلية .

نود أن نشير فى البداية ، أن دعوة القرآن الكريم إلى الله تدور كلها على محور واحد وهو تأكيد

---

(١) إبراهيم البيجورى : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٣٧.

(٢) أبو العلا عفيفي : الثورة الروحية فى الإسلام ، ص١٧٠ .

(٣) عبد القادر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٧ ، وأيضًا الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٠٤ .

(٤) أبو الحسين الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، عنى بتصحيحه س . ديد رينغ ، مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية ، إستانبول ١٩٣٦م ، ص٢٩ .

(٥) Richard walzer : Greek into Arabic , p.188 .

وحدانية الله وأحديته وعلوه وبقائه وكماله، فقد أعلن القرآن وحدة الله وفاعليته ، وبهذا نادى بالتوحيد .

كما أشارت آيات كثيرة إلى ذات الله وصفاته ، فكان من الطبيعي أن يفيض القرآن فى الكلام عن الله الواحد الأحد الذى لا شريك له ، محددًا بذلك تحديدًا قاطعًا وحدانيته تعالى ، فهذا الإله الواحد منزه عن مشابهة مخلوقاته ، مخالف للحوادث .

وإذا كان الأشعرى قد استخرج دليله على وجود الله من الآيات القرآنية الكثيرة التى تحدثت عن تطور الإنسان فى مراحل الخلقة ، باعتبار أن ذلك نقطة بداية للاستدلال على وجود الله ، فإنه قد استخرج الدليل على وحدانيته أيضًا من آيات القرآن الكريم التى تناولت موضوع الوحدانية [١] .

والواقع أن هذا الاتجاه الأشعرى ، نجده عند كثير من الأشاعرة خاصة عند كل من الجوينى والغزالى ، فقد استدل كل منهما على وجود الله من الآيات القرآنية ، كما استدلا أيضًا على وحدانيته من الآيات القرآنية ، ذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ [٢] ، فإن اجتماع المدبرين سبب إفساد التدبير .

فعندما تعرض الجوينى لهذه الآية الكريمة ، يبين لنا أن هذا استدلال بالطرد وليس بالعكس ؛ لأن الاستدلال على نفى الإله فساد العالم ، ولم يستدل بفساد العالم على أنه إله واحد ، لكن استدل بوجود العالم على الوحدة ، وبفساده على التعدد [٣] ، فلا يخرج رأى الغزالى عن رأى الجوينى فى هذا الاستدلال .

وعلى هذا فلا يمكن أن يوجد سوى إله واحد ، وإذا تعددت الآلهة فلا واحد منهم إله ، بل كل واحد عادم شيئًا ، وليس حاصلاً على كل الكمال الواجب للإله ، وهذا ما أظهرته الآية السابقة [٤] ، أى أنه لما كان العالم واحدًا ، وجب أن لا يكون موجودًا عن آلهة متقننة الأفعال ، كما تدل على امتناع إلهين فعلهما واحد [٥] ، وفى هذا إثبات لصفة الوحدانية لله تعالى .

ولا شك فى أن الدليل النقلي فى هذا المقام يتفق مع الدليل العقلي الذى أشار القرآن إليه ... ولا خفاء فى ذلك)ولا خلاف فيه بين المسلمين ، فلا يحتاج فيه إلى عناية ، ولا جدال فى قوة براهينه وسقوط المعارض له [٦] .

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص٦٨ مقدمة .

(٢) سورة الأنبياء : آية (٢٢) ، الجوينى : لمع الأدلة ، ص٨٧ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٣٨ ، جواهر القرآن ، ص٨٩ ، إلجام العوام عن علم الكلام ، ص١٩ ، الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص١٠٠ ، وأيضًا ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص٢٧٤ .

(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص١٠٠ .

(٤) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٩م ، ص١٥٩ .

(٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص٤٠ .

(٦) ابن عبد الله المرتضى اليماني : إيثار الحق على الخلق ، مطبعة الآداب بمصر ، القاهرة ١٣١٨هـ ، ص٦٤ .

وفى قولـه تعالى : ﴿ أجعل الآلهة إلهًا واحدًا ﴾ [1] ، أى أجعل بدل عبادة الآلهة عبادة إله واحد ، وقولـه تعالى : ﴿ قل لو كان معه إلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً ﴾ [2] ، وهذه الآية الكريمة تنزه الله عز وجل عن الشركاء وغيرها .

إذن يدعو القرآن عقل الإنسان أن يفكر وأن يستنبط من انتظام أمر العالم وحدة صانعه ، فتدبير هذا العالم لا يكون من إلهين أو أكثر لما يترتب على ذلك من الاختلال فيه ، وإلى هذا المعنى الإشارة أيضًا فى قوله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ [3] .

فلا صلاح للموجودات إلا بأن تكون حركاتها ومحبتها لفاطرها وبارئها وحده ، كما لا وجود لها إلا بإبداعه وحده [4] ، فقد جلت قدرته واحد أحد ، و هذا يعنى أنه ليس معه إله سواه ، ولا من يستحق العبادة إلا إياه ، ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد ، وكذلك قولنا أحد ، وفرد ، إنما نريد به أنه لا شبيه له ولا نظير ، ونريد بذلك أنه ليس معه من يستحق الإلوهية سواه ، فى قوله تعالى : ﴿ إنما الله إله واحد ﴾ [5] ، يعنى قل لهم إنما الله إله واحد ، ومعبود واحد لا شريك له ، وهذا يدل على إثبات التوحيد لله عز وجل ، وإبطال كل معبود سواه ، ولفظه الواحد صريح فى التوحيد ونفى الشريك ، فثبت بذلك إيجاب التوحيد ، وسلب كل شريك ، والتبرؤ من كل معبود سوى الله تعالى [6] .

وفى قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ [7] ، ويدل هذا على أن مثله لا يشبهه شىء ، فإن الله ليس له مثل ، وهو المتعال ، أى أسمى وأعلى من سائر الموجودات ، فوصف الله نفسه بالأعلى لعلوه فى ذاته وصفاته ، لأن ذاته أعلى الذوات قدرًا وشرفا ، وكذلك كل صفة من صفاته ، وكذلك إذا وصف نفسه بالوحدانية فأنه متوحد فى ذاته وصفاته فلا شبيه له فى ذاته ، ولا نظير له فى شىء من صفاته [8] .

---

(١) سورة ص : آية (٥) ، وأيضًا أبو محمد عز الدين عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، ص١٨٩ .

(٢) سورة الإسراء : آية (٤٢) ، الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٢ ، (ط)١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٣م ، ص٤٥٠ ، ٤٥١ ، وأيضًا ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص٤٠ .

(٣) سورة المؤمنون : آية (٩١)، الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ، ص١٩ ، وأيضًا التفتازاني : الإنسان والكون فى الإسلام ، ص٣٣ .

(٤) ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ٢٧٤ .

(٥) سورة النساء : آية (١٧١) ، وأيضًا الباقلانى : الإنصاف ، ص ٣٠ .

(٦) أبو البركات النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (جـ)٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٣١٣هـ ، ص٩

(٧) سورة الشورى : آية (١١) ، محمد بن المرتضى اليماني : إيثار الحق على الخلق ، ص١٩٢ . وأيضاابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، صححه محمد زهري النجار ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩١م ، ص٢١٨ .

(٨) أبو محمد عز الدين عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، ص٢٠٧ ، وأيضًا البيهقي : الأسماء والصفات ، (ط)١ ، مطبعة أنوار أحمد باله آباد ، الهند ١٣١٣هـ ، ص٢٠٥ ، ٢٠٦ .

وأيضًا فى قوله تعالى : ﴿ فلا تجعلوا لله أندادًا وأنتم تعلمون ﴾ [1] ، فتشير هذه الآية العظيمة الدالة على الوحدانية ، أن لا نتخذ له - أى لله - شركاء ، ولا نجعل لله أمثالاً ، لأن أصل العبادة أساسها التوحيد [2] .

ويقول الأشعرى : " ... الله الواحد ، المتفرد بالتوحيد ، ليس له منازع ولا نديد ، وهو المبدئ المعيد ، الفعال لما يريد ، جل عن اتخاذ الصواحب والأولاد ، وتقدس عن ملابسة الأجناس ، ليست له صورة تقال ، ولا حد يضرب له المثال ، لم يزل قديرًا ، ولا يزال عالمًا خبيرًا ، استوفى الأشياء بعلمه ، ونفذت فيها إرادته ، ولم تعزب عنه خفيات الأمور ، ولم تغيره الدهور...خلق الأشياء بقدرته ودبرها بمشيئته " [3] .

و هذا يعنى أن واجب الوجود - الله - لا جنس له ، ولا فصل له ، ولا حد له ، وظهر أنه لا محل له ، ولا موضوع له ، ولا ضد له ، كما ظهر أنه لا نوع له ، ولا ند له ، ولا شريك له ، وأنه لا سبب له ، ولا تغير له ، ولا جزء له بحال [4] .

فإذا علم أن الله تعالى خالق كل شىء ، علم أنه لا يشبه شيئًا ، إذ لا يشبه الشىء إلا ما كان من جنسه ، والخالق سبحانه يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات ، إذ لو كان من جنسها ؛ لعجز كعجزها ولو عجز كعجزها لاستحال منه وجود الأفعال ، وإننا قد شاهدنا وجود الأفعال ، ونفيها مع وجودها محال ، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق [5] .

قال تعالى : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ﴾ [6] ، فهذا دليل على تفرد الرب تعالى بالخلق ، ووجه الاستدلال بالآية ، أن الله تعالى تمدّح بالخلق وأثنى على نفسه بذلك ، ولو شاركه فيه غيره لبطلت فائدة التمدح [7] .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الرازى فى كتابه (أساس التقديس فى علم الكلام) نجده يقول : " اعلم أنه تعالى واحد فقد نص على البرهان الذى لأجله يجب الحكم بأنه أحد ، وذلك أنه قال - الله أحد - وكونه إلهًا يقتضى كونه غنيًا عما سواه ، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه

---

(١) سورة البقرة : آية (٢٢) .

(٢) الزمخشري : الكشاف ، (جـ)١ ، (ط)١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٧م ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ . وأيضًا فخر الدين الرازي : أساس التقديس فى علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٣٥م ، ص٣١ .

(٣) الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، إدارة الطباعة المنيرية ، درب الأتراك بالأزهر ، القاهرة بدون تاريخ ، ص٤ .

(٤) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص٢١٩ ، ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، (جـ)٣ ، ص٤٨١ ، وأيضًا أبو المعين النسفي : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص٢ .

(٥) ابن تومرت : عقيدة ، ص٥١ .

(٦) سورة النحل : آية (١٧) ، الجوينى : لمع الأدلة ، ص١٠٦ ، وأيضًا ابن تومرت : عقيدة ، ص٥١ .

(٧) الجوينى : لمع الأدلة ، ص١٠٦ ، ١٠٧ .

غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكونه إليه يمنع من كونه مفتقرًا إلى غيره ... " [1] .

معنى هذا أن الله قائم بنفسه مقوم لغيره فكونه قائمًا بنفسه عبارة عن كونه غنيًا عن كل ما سواه ، وكونه مقومًا لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه ، فهو الوجود الذى يفيد وجود غيره ، ولا يستعيد الوجود من غيره ، ولم يرتبط وجوده بوجود على الإطلاق .

وهذا هو التوحيد الحقيقى الذى أشار إليه القرآن ، فى مثل قوله تعالى : ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ [2] ، وقوله تعالى : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ [3] ، أى أنه لا معبود بحق إلا هو الدائم الباقى ، المتفرد فى الألوهية ، دائم القيام بتدبير الخلق وحفظه .

ومن الآيات القرآنية أيضًا التى تؤكد وحدانية الله تعالى ، فى مثل قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوًا أحد ﴾ [4] .

ولعلنا نجد أن هذه الآيات تقرر صفتين موجبتين ، أنه أحد ، وأنه صمد ، وثلاثًا سلبية ، لم يلد ؛ لانتفاء مجانسته ، ولم يولد ؛ لانتفاء الحدوث عنه ، ولم يكن له كفوًا أحد ؛ لنفى المماثلة عنه [5] ، فالله واحد لا ثانى له [6] .

لقد قام الغزالى بتفسير سورة الإخلاص قائلاً : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ، أى ليس فيه إلا التوحيد

---

(١) الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ، ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) سورة الأعراف ، آية (٥٩) .

(٣) سورة البقرة : آية (٢٥٥) ، الغزالى : سر العالمين وكشف ما فى الدارين ، طبعة محمد أفندى إبراهيم ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٧هـ ، ص٨٣ ، ناصر الدين بن عمر البيضاوي : أنوار التنزيل واسرار التأويل ، (جـ)١ ، ص٩٦ ، وأيضًا الزمخشري : الكشاف ، (جـ)١ ، ص٣٨٤ هامش .

(٤) سورة الإخلاص : آية (١-٤) : أبو البركات النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (جـ) ٤ ، ص٤٧٠ - ٤٧٢ ، الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٤ ، (ط)١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٧م ، ص٢٩٨ ، ٢٩٩ ، البيهقي : الأسماء والصفات ، ص٢٣ ، الغزالى : جواهر القرآن ، ص٥٨ ، المضنون الكبير ، ص٧ ، ٨ ، أحمد فؤاد الأهواني : الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥م ، ص١٢٠ ، صلاح الدين محسن محمد : الزمان والمكان ، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٨٦م ، ص٤ ، وأيضًا

Mircea Eliade : The Encyclopedia of Religion, vol.6. Mac Millan publishing company. New York, 1987. p.28.(God) .

(٥) وُلتر ستيس : الزمان والأزل ، ص١٣ .

(٦) القاضى عبد الجبار : المغني فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمد مصطفى حلمي ، أبو الوفا الغنيمي ، مراجعة : إبراهيم مدكور ، إشراف طه حسين ، (جـ)٤ ، رؤية البارى ، مطبعة مخيمر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص٣٢٤ ، وأيضًا محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية، ص٢ .

والتقديس [1]. فإن الله تعالى إله واحد فرد ، " الله الصمد "الصمد أى الغنى المحتاج إليه غيره ، وهذا دليل على أن الله تعالى أحدى الذات وواحد ، لأنه لو كان له شريك فى ملكه لما كان صمدًا غنيًا يحتاج إليه غيره بل كان هو أيضًا يحتاج إلى شريكة فى المشاركة أو التثنية ، ولو كان له أجزاء تركيب واحد لما كان صمدًا يحتاج إليه غيره ، بل هو محتاج في قوامه ووجوده إلى أجزاء تركيبه وحده [2] .

ومن الواضح أن الغزالى استفاد من الجوينى ،إذ إن الصمد هو الله الغني عن كل شيء ، ويفتقر إليه كل شيء [3] ، ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾ أى أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث [4] ؛ ذلك لأن لا شيء يولد إلا سيموت ، وليس شيء يموت إلا سيورث ، وأن الله تبارك وتعالى لا يموت ولا يورث [5] كما يفسر الغزالى هذه الآية فى قوله تعالى : بأن الله ﴿ لم يلد ﴾ ، دليل على أن وجوده - الله - المستمر ليس مثل وجود الإنسان الذى يبقى نوعه بالتوالد والتناسل بل هو وجود مستمر أزلى وأبدى ﴿ ولم يولد ﴾ دليل على أن وجوده ليس مثل وجود الإنسان الذى يحصل بعد العدم ويبقى دائمًا إما فى جنة عالية لا تفنى وإما فى هاوية لا تنقطع [6] ، وعلى هذا فلا يخرج تفسير الغزالى هذا عن تفسير الجوينى فى هذه الآية الكريمة ، وفى قوله تعالى : ﴿ ولم يكن له كفوًا أحد ﴾ ، فهذه الآية تبين أن الله لم يكن شيء من الموجودات تماثله [7] ، أى لم يكن له شبيه ولا عدل .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن الله سبحانه إله واحد لا كثرة فيه ، وهو فرد من حيث لاند ولا ضد له ، وصمد من حيث لا تركيب فى ذاته ، فالأحدية فصل متمم للوحدانية ، والفرد فصل متمم للأحدية ، والصمد فصل متمم للفردية ، فواجب الوجود بذاته - الله تعالى - واحد أحد فرد صمد ، وهو الموجد لجميع الكائنات فلا موجد ولا خالق إلا هو [8] ، فمن كان مقصوده غير الله ، فتوحيده غير تمام ، وهو من الشرك ، ولابد أن يكون الحب والتبجيل لله عز وجل وحده لا غير .

ويذهب الغزالى فى (رسالة التجريد فى كلمة التوحيد) إلى القول بأن كل الخلق ، إنما خلق لأجل

---

(١) الغزالى : جواهر القرآن ، ص٥٨ .

(٢) الغزالى : المضنون الكبير ، ص٧ .

(٣) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص٢٢ مقدمة ، وأيضًا الإرشاد ، ص١٥٤ .

(٤) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص٢٢ مقدمة .

(٥) البيهقي : الأسماء والصفات ، ص٢٣ .

(٦) الغزالى : المضنون الكبير ، ص٧ .

(٧) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص٢٢ مقدمة ، وأيضًا الغزالى : المضنون الكبير . ص ٧ ، ٨ .

(٨) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص٥٤ .

معرفة الوحدانية ، والإقرار بالفردانية [1] ، وعلى هذا يقول : " اعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك " [2] .

ومن الآيات القرآنية الأخرى التى تبين أن الله واحد لا شريك له قوله تعالى: ﴿ وقالوا اتخذ الله ولدًا سبحانه بل له ما فى السموات والأرض كل له قانتون ﴾ [3] ، فالله منزه عن ذلك فلا تجعلوا لله ولدًا [4] .

ويقدم الزمخشري هنا تفسيرًا للاستدلال على ما تشير إليه هذه الآية " أحدهما " أنه مبدع السموات والأرض وهى أجسام عظيمة ، ومخترع الأجسام لا يكون جسمًا حتى يكون والدًا ، " والثانى " : أن الولادة لا تكون إلا بين زوجين من جنس واحد ، وهو متعال عن المجالس ، " والثالث " : أنه ما من شىء إلا وهو خالقه ، والعالم به ، ومن كان بهذه الصفة كان غنيًا عن كل شىء ، والولد إنما يطلبه المحتاج [5] .

وفى قوله تعالى : ﴿ فاطر السموات والأرض ... ﴾ [6] ، فإن الله سبحانه وتعالى خلق السموات والأرض وما بينهما ، وما فيهما شريك لله فى خلقه ، ولا منازع فى سلطانه ، ولا إرادة لمخلوق تنازع إرادة الخالق ، أو تشترك معها فى تكوين شىء من الأشياء ، بل كل الأشياء منه سبحانه وتعالى وإليه تعود .

ولمزيد من الإيضاح عن معنى الوحدانية ، نجد الغزالى يقول : " ... ليس فى الوجود إلا الله ، وإن كل شىء هالك إلا وجهه ، لأنه يصير هالكًا فى وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلاً وأبدًا ، إذ لا يتصور إلا كذلك ، فإن كل شىء سواه ... " [7] .

وفى الحقيقة أن صفة البقاء هى من أخص صفات الله تعالى ، لا ينفرد بها غير وجهه الكريم ، و هذا يعنى أنه دائم الوجود ، والدليل قوله تعالى: ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، يعنى ذات ربك ، وقوله تعالى: ﴿ وكل شىء هالك إلا وجهه ﴾ ، يعنى ذاته ولأنه قد ثبت قدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه [8] ، إذا لا

---

(١) الغزالى : رسالة التجريد فى كلمة التوحيد ، ص١٣٤ .

(٢) الغزالى : أخلاقيات ، باب فى النصائح ، ص١٧٣ .

(٣) سورة البقرة : آية (١١٦) .

(٤) الزمخشري : الكشاف ، (جـ)١ ، ص٣٠٧ .

(٥) نفس المصدر السابق ،(جـ ٢)، ص٤١ .

(٦) سورة الشورى : آية (١١) .

(٧) الغزالى : مشكاة الأنوار ، طبعة أحمد عزت المصرى ، ص١٨ ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٦٤م ، ص٥٥ ، ٥٦ ، محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)١ ، ص١٨٣ ، وأيضًا حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ)٢ ، ص٢٩٠ .

(٨) الباقلاني : الإنصاف ، ص٣٣ .

موجود إلا الله ووجهه ، فكل شيء فانٍ إلا الله عز وجل ، هو الباقي ونفى عنه الهلاك [1] .

كما قال النبي (ﷺ) : ﴿ هو الأول فليس قبله شيء ، وهو الآخر فليس بعده شيء ﴾ ... ، فالأول هو قبل جميع المحدثات ، والباقي بعد فناء المخلوقات ، كقوله تعالى : ﴿ والله خير وأبقى ﴾ [2] ، فالباقي أفضل من الفاني .

بوجه عام يمكننا القول بأن الغزالي كان مهتمًا اهتمامًا فائقًا بإثبات وحدانية الله تعالى مستفيدًا من أستاذه الجويني ، حيث يقول الغزالي في الأربعين : " إن قولك لا إله إلا الله ، يشعر بالتوحيد الحقيقي ، ومعنى الوحدانية في الذات والربية حقيقي في حق الله عز وجل ... إذ لا شريك له ولا أحد معه في فعله أصلاً - كما لا شريك للقلم مع الكاتب في استحقاق المحمدة عند حسن الخطّ - فهو تبارك وتعالى المستوجب الحمد وحده " [3] .

هذا بالإضافة إلى أن كل من الجويني والغزالي قد استند إلى الكثير من الآيات القرآنية في مؤلفاتهما ، فالأدلة النقلية قد قدمت لنا صورة واضحة ومجملة تؤكد أن الله واحد لا شريك له ، ولا مثيل له ولا نظير ، منزهًا عن مشابهة مخلوقاته ، مخالفًا للحوادث ، في قوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ .

٢- الأدلة العقلية : -

(أ) خالق العالم واحد غير متكثر .

لاشك في أن البارئ هو الموجود الذي لايتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء الإضافة ، فالوحدة ضد الكثرة ، لأن الوحدة لا تنقسم ، بينما الكثرة تنقسم .

والذي صار إليه الأكثرون ، أن الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه [4] ، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته الانقسام ، لا فعلاً ولا وهمًا ولا فرضًا مطابقًا للواقع ، ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلاً ، ولا يدخل أفعاله الاشتراك ، إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقًا [5] .

والواحد عند الجويني معناه المتوحد المتعالي عن الانقسام ، والبارئ سبحانه وتعالى واحد ، والواحد

---

(١) ابن إسحاق بن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب ، تعليق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية . بيروت ، لبنان ١٩٨٣م ، ص١٠ .

(٢) سورة طه : آية (٧٣) .

(٣) الغزالي : الأربعون في أصول الدين . ص٦٨ ، ٦٩ .

(٤) الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص٣٤٥ ، لمع الأدلة . ص٨٦ . وايضا القزويني : شرح حكمة العين ، المطبعة الكريمية ، قزان - البلد - ١٣١٩هـ ، ص٥٦ .

(٥) إبراهيم البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٨ .

فى اصطلاح الموحدين الشىء الذى لا ينقسم ، والرب سبحانه موجود فرد ، متقدس عن قبول الانقسام [١] .

بهذا يعنى أن الواحد هو الشيء الذى لا جزء له البتة ... وإذا وصف الله تعالى بالواحد ، فمعناه هو الذى لا يصح عليه التجزئ ولا التكثر [٢] ، إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ، ولا تقبل الشركة بوجه ، فالبارئ تعالى فى ذاته لا قسم له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له [٣] .

وقد يراد بتسميته - الله - واحدًا أنه لا مثل له ولا نظير ، ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية ايضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف ، إذ لو كان كذلك ؛ لتعالى الله عنه وتقدس [٤] .

ونود أن نشير إلى أن الجوينى قد ذهب إلى أن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له ... فالله واحد لا من طريق العدد ، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين ، وهو ما يفتح به العدد ، وهذا تعريف الواحد من طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا تطلق على الله ، أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به أنه لا شريك له ، ولا نظير له ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته ، أو الاثنين معًا ، ولا يتوهم أن يكون معه أحد [٥] ، والأحد فى اللغة بمعنى واحد ، وهو فى الأصل واحد[٦] ، وعلى هذا فالأحد هو اسم الذات مع اعتبار تعدد الصفات والأسماء [٧] .

وقد نجد الغزالى قد فرق بين الواحد والأحد ، فالواحد عند الغزالى هو الذى يمتنع عن وقوع الشركة فيه ، والأحد هو الذى لا تركيب فيه ، ولا جزء له بوجه من الوجوه ، أى هو الذى لا يتجزأ ولا يتثنى [٨] ، إذاً الواحد نفى الشريك والمثل ، والأحد نفى الكثرة فى ذاته ، فالأحد فريد فى نوعه ، متفرد فى وجوده .

وهكذا فإن موجد العالم واحد غير متعدد ، لأنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ، كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء [٩] .

---

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص١٥٤ ، ٥٢ .

(٢) الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، ص٥١٤ ، ٥١٥ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٩٠ .

(٤) الجوينى : الإرشاد ، ص٥٢ .

(٥) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص٢٢ مقدمة .

(٦) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص٩٠ ، مادة الواحد .

(٧) الجرجاني : التعريفات ، ص٢٢ .

(٨) الغزالى : المضنون الكبير ، ص٧ ، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، ص٩٦ ، وأيضًا البيهقي : الأسماء والصفات ، ص٢٣ .

(٩) سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص١٦٤ ، ١٦٥ .

والواقع أن أفكار الغزالى فى هذا المجال لا تخرج عن أفكار أستاذه الجوينى ، إذ إن الله عند كل منهما واحد غير متعدد ، بمعنى أنه يستحيل تقدير الانقسام فى ذاته ، فالبارئ تعالى لا يتجزأ ولا يتناهى ، فهو إذاً غير مشبه إياه ولا مشارك له فى صفته .

وإن كان فى الوجود موجود يتفرد بخصوص وجوده تفردًا ، لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً ، فهو الواحد أزلاً وأبدًا [1] .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ابن حزم فى كتابه (علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة) ، نجده يوضح هذه الفكرة قائلاً : " إنه لما صح ضرورة أن العالم كله مخلوق وأن له خالقاً ، وجب أن لو كان الخالق أكثر من واحد ، أن يكون قد حصرهما العدد ، وكل معدود فذو نهاية ، وكل ذي نهاية فمحدَث ، وأيضًا فكل اثنين فهما غيران ، وكل غيرين ففيهما أو فى أحدهما معنى ما ، صار به غير الآخر ، وعلى هذا يكون أحدهما مركبًا من ذاته ، ومما غاير به الآخر ، وإذا كان مركبًا فهو مخلوق مدبر ، فبطل كل ذلك وعاد الأمر إلى وجوب أنه واحد ، ولابد وأنه بخلاف خلقه من جميع الوجوه ، والخلق كثير محدَث ، فصح أنه يتعالى بخلاف ذلك ، وأنه واحد لم يزل ولا يزال ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكان من جملة العالم - تعالى الله عن ذلك - وبهذا فالله واحد غير متكثر " [2] ، وبذلك فواجب الوجود تعالى لا يجوز أن يكون اثنين بوجه من الوجوه ، وأنه تعالى واحد لا يشاركه غيره [3] .

ولمزيد من الإيضاح على أن الله واحد وغير متكثر ، فإذا قلنا أنه تعالى واحد عنينا بذلك أنه متفرد الذات لا مثيل له ولا نظير ، وأنه لا يقبل التجزئ والانقسام والتكثير ، وأنه لم يزل وحده ، ولم يكن معه آخر ، فإنه يمتنع أن يشاركه سبحانه شيء فى ماهيته وصفات كماله ، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير ، بلا واسطة ولا مؤثر سواه ، فهو علة فاعلة بها كل شيء ، وكل ما يرى وما لا يرى ، فهو فعله وخلقه واختراعه .

ويبرهن الغزالى عن وجوب تلك الوحدة فى الله ، ويوضح أن الله لا يجوز فيه الكثرة ، لأنه لا يشبه أى شيء آخر ، فيقول : " إن الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة ، أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار ، والبارئ تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فإنه غير قابل للانقسام ، إذ إن الإنقسام له كمية ، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ، و ما لا كمية له لا يتصور انقسامه ، وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له فى رتبته ، كما نقول الشمس واحدة ، والبارئ تعالى أيضًا واحد ، فإنه لا ند له ولا ضد له ... إذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجامع وما لا

---

(١) الغزالى : المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، ص٩٦ .

(٢) ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص٢١ .

(٣) ابن سينا : الرسالة العرشية فى توحيده تعالى وصفاته ، (ط)١ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٣هـ ، ص٣

محل له فلا ضد له ، والبارئ سبحانه لا محل له فلا ضد له " [1] .

بوجه عام يمكننا القول بأن الله واحد عند الغزالى لا شريك له ، فرد لا مثل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له ، وأنه قديم لا أول له ، أزلى لا بداية له ، مستمر الوجود لا آخر له ، أبدى لا نهاية له ، قيوم لا انقطاع له ، دائم لا انصرام له ، لم يزل ولا يزال موصوفًا بنعوت الجلال لا يقضي عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآماد وانقراض الآجال ، بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم [2] .

وقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى واحد أحد متفرد ، ليس كمثله شيء [3] ، فيرجع كل شيء إلى ذات الله وحقيقة جوهره ، إذ إن الله هو وحده المنفرد بالوجود ، وأنه لا يقبل المعية بحال ، لأنها تستوجب المساواة فى الرتبة ، والمساواة نقصان فى الكمال [4] ، فهو وحده مرجع كل كون ومنتهي كل قصد [5] ، إذاً لا يصدق على الله العد [6] . بهذا يعتبر التوحيد هو أبرز نقطة فى عقيدة كل من الجوينى والغزالى ، لأنها دفاع عن الله تعالى ووحدته ضد ادعاءات القائلين بالتعدد ، من الثنوية [7] والوثنية والزنادقة والدهرية .

فإن من أعطى القديم - الله - صفاته من الأزلية والبقاء والسرمدية إلى غير ذلك مما يليق بالله ، وأعطى المحدثات صفاتها من الحدوث والتغير والتناهي والفناء إلى غير ذلك مما يليق بالمخلوقات الكائنة الفاسدة ، فقد أثبت وحدانية الله تعالى ، وأنه لا شريك له ، ولا يوجد فى ذاته تغير ولا كثرة ، فهو واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًا كبيرًا ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بتة ، إذاً الله واحد .

(ب) دليل التمانع أو التغالب .

نود أن نشير فى البداية إلى أن هذا الدليل قد استند إلى ثمانية أصول هى : -

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٣٦ .

(٢) الغزالى : الأربعون فى أصول الدين ، ص٣ ، إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٨٩ ، ٩٠ ، وأيضًا

– Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.73 .

(٣) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، (جـ)١ ، دار الفكر العربي ، ١٩٧١م ، ص٢١٥ .

(٤) عثمان عيسى شاهين : نظرية المعرفة عند الغزالى ، ص٣٧٢ .

(٥) محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٩م ، ص٧ .

(٦) محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٥ .

(٧) أثبتت فرقة الثنوية أن للعالم أصلين اثنين مدبرين يقتسمان إلى الخير والشر ، يسمون أحدهما بإله النور ، والآخر بإله الشر ، ابن الجوزي البغدادى : تلبيس إبليس ، ص٤٤ ، وأيضًا مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤م ، ص١٠٢ .

(١) تقدير قديمين قادرين مريدين ، فيجوز تقدير اختلافهما فى الإرادة ، وهنا رد على من يزعمون إمكان تصور استدلة اختلاف إرادتى القديمين [١] .

(٢) المراد من التمانع إنما يستقيم عند فرض الكلام فى المحل الواحد ، إذ الغرض هو تصوير منع أحدهما الثاني مع اتحاد المحل ، فإنه إذا بطل فى المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلانه ضرورة واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحل عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثاني،ولو فرضنا الكلام فى محلين ، لنفذ المرادان من غير استحالة ولم يؤد ذلك إلى تمانع أصلاً [٢] .

(٣) تقدير التمانع يتوقف جوازه على تصوير تناقض الإرادتين القائمتين بالمريدين ، ولا يتحقق تقدير التمانع دون ذلك ، فلو تصورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثانى القصد إلى تسكينه فى وقت تحريكه لما كان ممنوعًا ، فإن أحدهما إذا أراد التحريك ، والثانى وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكرهه ، أو ذهل عنه ، ولم يحاول الحركة ولا ضدها فلا يسمى ممنوعًا ، وإنما الممنوع من يريد الشيء ويقصده فيصد عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده [٣] .

(٤) الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حال واحد من القديمين مختصًا بحكم الإرادة ، تحقيقاً على وجه يصح الاختصاص عليه ،ومن امتنع عليه ذلك لم يستقم له فصل التمانع ، وايضاح ذلك أنا لو قدرنا إلهين قديمين ، لقدرنا كل واحد منهما مريدًا بإرادة قديمة قائمة بذاته على الاختصاص ، فصح لذلك اختلافهما فى الإرادة ، ويترتب على صحة الاختلاف ، التمانع [٤] .

(٥) إذا قدرنا قديمين فلا نثبت لواحد منهما قدرة توجب مقدورها لا محاله ، وكذلك لا نصير إلى أن إرادة كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد ، وذلك أنا لو سلكنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحد منهما يجب وجوده،فلا نسلم طرد دلالة التمانع مع ذلك . وذلك أنا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدور لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثانى ، وأحدهما يريد التحريك ، والثانى يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك تمانعًا ، بل تجويز لاجتماع الضدين وهو مستحيل لا شك فيه [٥] .

(٦) لو تحقق ما قدرناه بين القديمين من المنع،لدل وجود المنع على ضعف الممنوع ، وإذا لم يقع المنع وجاز وقوعه دل جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه من ضعف من تصورناه

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، ص٣٥٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٣٥٦ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٣٥٧ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٣٥٨ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٣٥٩ .

ممنوعًا من فعله بواسطة الاخر [1].

(٧) التمانع يرجع إلى الأفعال المتضادة ، لا إلى ذات القديمين وصفاتهما [2] .

(٨) إن أحدهما لو نفذ مراده ، ولم ينفذ مراد الثاني مع قصده إلى تنفيذه ، دل ذلك على ضعفه [3] .

يقرر الجويني في هذا الدليل - أي دليل التمانع - أن الله تعالى واجد يستحيل تقدير إلهين والدليل على ذلك : " أنا لو قدرنا إلهين اثنين ، وفرضنا عرضين ضدين ، وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين ، وإرادة الثاني للثاني ، فلا يخلو من أمور ثلاثة وهي : إما أن تنفذ إرادتهما ، أو لا تنفذ إرادتهما ، وهما باطلان ، لاستحالة اجتماع الضدين ، واستحالة عدم تنفيذ إرادتهما ، حينئذ يتعين الأمر الثالث ، وهو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر ، فالذي لا تنفذ إرادته فهو المغلوب المقهور ، أما الآخر الذي نفذت إرادته فهو الإله القادر على تحصيل ما يشاء ويستحيل توافقهما وعدم اختلافهما مطلقًا ، وتأكيد ذلك هو مضمون في قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ ، أي لتناقضت أحكامهما عند تقدير القادرين على الكمال " [4] .

ومثال على ذلك كما ذكر الجويني : " أنا لو قدرنا إلهين ، وفرضنا الكلام في جسم ، وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ، ومن الثاني إرادة تسكينه ، فتتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة ، وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهما ؛ لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد ، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل ، ويستحيل أيضًا أن لا تنفذ إرادتهما ، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما ، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد ، ويستحيل أيضًا الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني ، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته " [5] .

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٦١ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٣٦٥ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٣٦٨ .

(٤) الجويني : لمع الأدلة ، ص٨٦ ، ٨٧ ، عبد الله بن عمر البيضاوي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، ص٣٤٣ ، الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، الباقلاني : التمهيد ، ص٤٦ ، الإنصاف : ص٣٠ ، ابن تومرت : عقيدة ، ص٥٤ ، ٥٥، ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، الأشعري : اللمع ، ص ٢٠ ، ٢١ ، وأيضًا أبو زيد البلخي : البدء والتأريخ ، (جـ)١ ، ص٨٦ ، ٨٧ .

(٥) الجويني : الإرشاد ، ص٥٣ ، الشامل ، تحقيق علي سامي النشار ، ص٣٥٢ ، التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٩١٣م ، ص٢١٦ وما بعدها ، الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص٩١ ، ٩٢ ، الرازي : المسائل الخمسون ، المسألة الثالثة والثلاثون ، ص٣٧٣ ، الأربعون في أصول الدين ، المسألة الحادية والعشرون ، ص٢٢٢ ، أسرار التنزيل وأنوار التأويل ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، عبد المنعم فرج درويش ، (ط)١ ، دار ركابي للنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠٠م ، ص١٦٧ ، وأيضًا ابن الجوزي البغدادي : تلبيس إبليس ، ص٤٥ .

هذا يعنى أن لو كان هناك إلهان لاختلفا ، فقد يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الآخر سكونه ، ولا يمكن أن نفسر ذلك ، أو على حد تعبيره ، فتتصدى لنا وجوه كثيرة كلها مستحيلة ، لأنه لو نفذت إرادة كل منهما لكان الجسم ساكنًا متحركاً ، وهذا تناقض شنيع - لأنه يستلزم الجمع بين الضدين - وكذلك لا يمكن القول بأنه من المستحيل أن لا تنفذ إرادتهما ، لأن هذا يدل على العجز ، كما يستحيل نفوذ إرادة واحد منهما دون الثاني ، لأن هذا الأخير سيكون عاجزًا - والعاجز لا يصلح للإلوهية - وذلك ينافي الإلوهية ، فعلم بهذا وجود إله واحد ، وليس معه ثان فى ملكه ؛ لأن لو كان الآلهة متعددين لحد كل منهم من قدرة الآخرين،ولتعارضوا ، ولعلا بعضهم على بعض ، ولعطل بعضهم بعضا ، إذاً لا يمكننا إلا التسليم بوجود إله واحد لا شريك له .

ومن هنا يصل الجوينى إلى قصده من كل هذا إلى إثبات وحدانية الله تعالى ، لعله قد نشأ عن مبدأ الوحدانية عنده اعتباران وهما : -

(١)الاعتبار الأول : مؤداه أن الله وحده موجود ، وكل ما عداه لا يوجد إلا بنعمة منه ، بحيث لا يستمر الإنسان فى وجوده ولا الكائنات فى بقائها إلا به .

(٢)الاعتبار الثانى : وهو أن الله وحده مسير لهذا العالم ، فليس للعالم وجود وعمل إلا به ، فالله تعالى هو الذى يوجد ويعمل ، وما من سبب سواه [١] .

فإذا تأملنا هذا العالم ونظرنا إليه نظرة شاملة وجدناه قد خلق بإرادة واحدة ، لا بإرادتين ، وقد ربطت أجزاءه حكمة حكيم واحد ، وأن هناك تصميمًا شاملاً موجدًا لكل مخلوق ضمن هذا التصميم والصنع الواحد ، ومن هذا الارتباط المحكم الدقيق بين أجزاء هذا العالم ، نعرف إن إرادة واحدة هى التى خلقت ونظمت ونسقت وأوجدت كل ما فى العالم ؛ وذلك لأنه لو كان مع الله آلهة أخرى لعملوا على سلب الحكم من يد الحاكم الواحد رب العرش ، وعندئذ يحدث الفساد ، ويتسرب الخلل إلى نظام هذا العالم ، فهذا العالم وحدة واحدة صدرت عن إرادة واحدة لا إرادتين هى إرادة الخالق ، لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ، ولا يتسق على إحكام ، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما ، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا ، فدل على أن خالق العالم واحد وهو الله تعالى .

ولا شك أن هذا الدليل - أى دليل التمانع - الذى قال به الجوينى ، قد وجدناه عند تلميذه الغزالى بنفس الصيغة ، إذ يقول الغزالى " ... إنه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرًا ، فالثاني إن كان مضطرًا إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهورًا عاجزًا ولم يكن إلهًا قادرًا ، وإن كان قادرًا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويًا قاهرًا ، والأول ضعيفاً قاصرًا ولم يكن إلهًا قادرًا " [٢] .

---

(١) كمال اليازجي ، أنطون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، (ط)٤ ، بيروت ، لبنان ١٩٩٠م ، ص٦٠١ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، وأيضًا الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٣٧ ، ٣٨ .

و هذا يعنى أن لو كان هناك إلهان اثنان ، وأراد احدهما أمرًا ، فإذا اضطر الثاني إلى مساعدته ؛ لكان مقهورًا عاجزًا لا يتصف بصفة الإله القادر ، وإن قدر على مخالفته كان الأول ضعيفًا قاصرًا ولم يكن ألهًا قادرًا ، وهكذا فلا شك أن الوجود الحق لله وحده [1] ، فالإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها ، والآخر المقدر ناقص ليس بالإله ونحن إنما نمنع العدد فى الإله ، والإله هو الذى يقال فيه بالقول المطلق أنه أرفع الموجودات وأجلها ، وإذا كان أدنى منه كان محالاً لأنه ناقص ، ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات فلا يكون الأجل إلا واحدًا ، وهو الله تعالى خالق كل شىء [2] .

ويدلل الغزالى على القول بـ " لا إله إلا الله " على خمسة أشياء فى أصول التوحيد لابد لكل مكلف من اعتقادها : -

(١)وجود البارئ تعالى ليبرأ به من التعطيل .

(٢)وحدانيته تعالى ليبرأ به من الشرك .

(٣)تنزيهه تعالى عن كونه جوهرًا أو عرضًا وعن لوازم كل منهما ليبرأ به من التشبيه .

(٤)إبداعه تعالى بقدرته واختياره لكل ما سواه ليبرأ به عن القول بالعلة والمعلول .

(٥)تدبيره تعالى لجميع مبتدعاته ليبرأ به عن تدبير الطبائع والكواكب والملائكة [3] .

بناءً على ما سبق يمكننا القول بأن الغزالى قد استفاد من أستاذه الجوينى فى إثبات صفة الوحدانية لله تعالى ، إذ قد اعتمد كل منهما على النقل والعقل فى إثبات الوحدانية ، فالقرآن - كما رأينا - لا يخلو من أدلة عقلية ، فإذا وضعنا فى الاعتبار الجوانب العقلية ، لوجدنا أن دليل التمانع أو التغالب إنما هو مستمد أساسًا من الآيات القرآنية ، فى مثل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ ، فنستخلص من هذه الآية دليل التمانع فلا يمكن أن يكون سوى إله واحد لا شريك له ، وإذا تعددت الآلهة لاختلفت ، ولحد كل منهم من قدرة الآخرين ، ولتعارضوا ، إذ لا يمكن إلا التسليم بوجود إله واحد لا ثانى معه فى ملكه ؛ وذلك لأنه لو وجد أكثر من إله ، لما نشأ هذا العالم والموجودات التى فيه .

وبالتالى فلابد من الإقرار بوجود إله واحد لا شريك له ، وهذا ما أثبته كل من الجوينى والغزالى فيما سبق ذكره .

إلى هنا فإننا إذا أثبتنا بالنقل والعقل أدلة وجود الله تعالى ، كما أثبتنا وحدانيته تعالى التى هى أساس العقائد كلها والمحور الذى يدور عليه جميع الأصول والفروع الدينية ، فلابد من أن ننظر فى صفاته وما يليق به وأن يضاف إليه ويُعرف به ، وهذا ما سنتناوله فى الفصل القادم .

---

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ، مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة ١٣٢٨هـ ، ص٥ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٣٦ ، ٣٧ .

(٣) الغزالى : روضة الطالبين وعمدة السالكين ، صححه : محمد بخيت (ط)١ ، طبعة فرج الله الكردي ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م ، ص١٥٤ .

الفصل الرابع

الصفات الإلهية عند الجوينى والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تمهيد .

ثانيًا : الصفات القائمة فى الذات الإلهية : -

(١) الله منزه .
(٢) ليس بجسم .
(٣) ليس بجوهر .
(٤) ليس بعرض .
(٥) ليس فى جهة .
(٦) الله أزلى .
(٧) الله موجود .
(٨) الاستواء على العرش .
(٩) رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة .

ثالثًا : الصفات الزائدة على الذات الإلهية : -

(١) صفة العلم .
(٢) الحياة .
(٣) القدرة .
(٤) الإرادة .
(٥) السمع والبصر .
(٦) الكلام .

رابعًا : مسألة علم الله بالكليات والجزئيات : -

(١) الاختلاف حول مسألة العلم الإلهي .
(٢) العلم الإلهي بين الفلاسفة والغزالى .

أولاً : تمهيد .

بعد أن حللنا أدلة كل من الجوينى والغزالى على وجود الله تعالى كجانب يمثل لنا بعدًا إلهيًا ، ندرس موضوع الصفات الإلهية ، إذ إن المفكر ينتقل عادة بعد إثبات وجود الله تعالى ، إلى البحث فى الصفات التى يتصف بها الله ، والعلاقة بين الصفات والذات الإلهية .

فالجوينى والغزالى فى أثناء دراستهما لكثير من الموضوعات الإلهية ـ كمشكلة الحدوث والقدم ، والتدليل على وجود الله ـ يتطرقان إلى الحديث عن الصفات الإلهية ، والبحث فى هذه الصفات يعد بدوره بحثًا من البحوث الإلهية .

ولا شك فى أن هذه المسألة ـ أى مسألة الصفات الإلهية ـ كانت إحدى المسائل الأساسية التى دارت حولها المناقشات ، فالصفات الإلهية هى صفات أزلية عند الأشاعرة ، أى ثابتة فى الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة ، وأن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة أو وقف أو شك فيها ، فهو كافر عندهم .

والجوينى من حيث إنه أشعرى المذهب ، قال : " إن الذات والصفات قديمة ، لكن الصفات ليست الذات ، وليست غير الذات كذلك ، وهذا لا يمس قضية التوحيد فى شىء ، إذ إن الذات قديمة بصفاتها ، ولا يمكن تصور ذات بدون صفات ، وهذا لا يعنى أن الصفات مقومة للذات ، فالذات بنفسها قائمة ، والصفات بالذات تقوم " (١) ، ومن هذا يتبين لنا موقف الجوينى من هذه المسألة ـ أى مسألة الصفات الإلهية ـ وهى أن الذات غير الصفة ، وإن كانت لا تعرف إلا بها ، أى بالصفات (٢) .

فيقول الجوينى فى الإرشاد : " اعلم أن صفاته سبحانه منها نفسية ، ومنها معنوية ، وحقيقة صفة النفس ، كل صفة إثبات لنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف ، والصفات المعنوية هى الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معللة بعلل قائمة بالموصوف " (٣) .

ويتضح القسمين بالمثال الآتى : أن كون الجوهر متحيزًا هو : صفة إثبات لازمة للجوهر طالما بقى الجوهر ، وهى غير معللة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس ، وكون العالم عالمًا، معللاً بالعلم القائم بالعالم ، فكانت هذه الصفة وما يضاهيها من الصفات المعنوية (٤) .

وعلى هذا فإن الجوينى يقسم صفات الله إلى نوعين : نفسية ومعنوية ، فيثبت الجوينى صفات الله النفسية وهى : وجوده وقدمه وأبديته وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وعدم قبوله للأعراض ووحدانيته ،

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامى النشار ، ص٧٧ ، ٧٨ مقدمة ، وأيضا أبو المعين النسفى : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص١٥ .

(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص٥٧٤ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ، ص٣٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٣٠ ، وأيضًا عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ص٧٢٥ .

أما الصفات المعنوية عنده فهى : أن الله قادر ، عالم ، مريد ، حي ، سميع ، بصير ، متكلم [1] .

ويؤكد الغزالى فى حديثه عن الصفات الإلهية مثل ما قاله أستاذه الجوينى ، فالصفات على نوعين : منها ما هى قائمة فى الذات ، ومنها ما هى زائدة على الذات .

فقد ذكر الغزالى فى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) عشر دعاوى توضح " الصفات القائمة فى الذات الإلهية" وهى : -

(١) وجوده تعالى متقدس .
(٢) إن الله أزلى ليس لوجوده أول .
(٣) أبدى ليس لبقائه آخر .
(٤) ليس بجوهر متحيز .
(٥) ليس بجسم .
(٦) ليس بعرض .
(٧) ليس فى جهة مخصوصة .
(٨) منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش .
(٩) مرئى .
(١٠) أنه واحد [2] ، وهذه الصفة سبق إثباتها بالأدلة النقلية والعقلية نظرًا لأهميتها كما ذكرنا .

أما " الصفات الزائدة على الذات الإلهية " عنده - متأثرًا بالجوينى - سبعة صفات وهى : - أنه قادر ، عالم ، حى ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم [3] ، فهذه الصفات ليست هى الذات - كما ادعى المعتزلة والفلاسفة - بل هى زائدة على الذات ، فإن الله قادر بقدرة ، عالم بعلم ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، لا قادر بذاته ، لا عالم بذاته ، لاحي بذاته ... إلخ .

إذ إن المفهوم من قولنا عالم مثلاً غير المفهوم من قولنا موجود ، فعلم الله إذاً غير وجوده ، وإنما هو صفة زائدة على الوجود ، وكذلك مفهوم قولنا قادر غير مفهوم قولنا عالم ، إذاً العلم غير القدرة، فالصفات متميزة بعضها عن بعض ، متميزة عن الذات .

ومن هذا كله يتضح لنا مدى تأثر الغزالى بأستاذه الجوينى فى إثبات الصفات الإلهية ، فإن أفكاره فى هذا المجال لا تخرج عن أفكار الجوينى،فالصفات الإلهية عند كل منهما على نوعين : - نفسية ، ومعنوية ، وهذا ما سنحاول إثباته كما سنرى .

ثانيًا : الصفات القائمة فى الذات الإلهية : -

لاشك فى أن الركن الأعظم والخطب الأجل من الكلام ، ينحصر فى الصفات،وهى تحتوي وتنطوى على حمل أسرار التوحيد [4] ، فيقول الغزالى : " أشرف هذه العلوم ما يتعلق بالله تعالى ، وهى

---

(١) Wolfson : The philosophy of The Kalam , p.177 .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٣ - ٣٦ ، وأيضًا لويس غرديه ، قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، (جـ)١ ، ص٢٨٨ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٣٨ .

(٤) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامى النشار ، ص٦٠٩ .

على طبقات ثلاث هي العلم بالذات ، ثم العلم بالصفات ، وأخيرًا العلم بالأفعال " [1] .

ونود أن نشير إلى الصفات القائمة فى الذات الإلهية ، إذ إن الغزالى قد اتفق مع الجوينى فيما رآه من أنه تعالى أزلى ، أبدى ، ليس جوهرًا ، ولا عرضًا ، ولا جسمًا ، ولا شكلاً ، ولا محصورًا ، ولا معدودًا ، ولا مركبًا ، وليس له ماهية ، ولا كيفية ، وهو غير محدود بالزمان ، ولا بالمكان ، ولا يخرج شيء من نطاق علمه وقدرته ، وله صفات منذ الأزل قائمة بذاته وليست مغايرة لذاته ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ ولله المثل الأعلى ﴾ [2] .

وإن كنا نلاحظ أن اهتمامهما بالتفرقة بين الحادث والقديم لا يتعلق فقط بحدوث العالم وإثباته)بل يتعلق بطريقة أكثر سعة واشتمالاً فى التفرقة بين صفات الحادث وصفات الخالق حتى يمكنهما تنزيهه تعالى عن مشابهة مخلوقاته .

١- الله منزه .

يذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى عن كل صفات النقص ، فنفوا التشبيه والتجسيم ، وحلوله تعالى فى المخلوقات أو اتحاده بها ، وغير ذلك من صفات النقص التى لا تليق بكماله تعالى ، وفى هذا رد على نزعات التجسيم والتشبيه فى اليهودية والنصرانية ، وبعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام والتي تسربت إليها تلك الأفكار الأجنبية .

فقد أراد الأشاعرة أن يثبتوا وجود إله خالق واحد منزه عن كل نقص ، وعن كل تغير ؛ لأن الله هو الكمال المطلق ، فالله سبحانه وتعالى متصف بكل كمال يليق بذاته ولا تستطيع عقولنا أن تحيط بما يعلمه لذاته من أنواع الكمالات [3] ، فإن كل كمال واجب لله تعالى ؛ لأنه لو لم يتصف بها لاتصف بضدها وهو نقص ، والنقص عليه تعالى محال [4] ، إذا جميع صفاته عندهم تامة كاملة يستحيل عليها الخفاء والزيادة والنقص ... إلى غير ذلك .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الجوينى ، نجده يرى أن التقديس معناه التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث ، وهو من أسماء التنزيه [5] حيث ذهب فى (لمع الأدلة) إلى أن الصفات التى

---

(١) الغزالى : المعارف العقلية ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، (ط)١ ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٣م ، ص٦ .

(٢) سورة النحل : آية (٦٠) .

(٣) محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٧ ، الجوينى : الإرشاد ، ص٢٤٠ ، لمع الأدلة ، ص٨٥ ، الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٣ ، المعارف العقلية ، ص٤٦ ، روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ص١٥٤ ، الأشعري : اللمع ، ص٨ مقدمة ، ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص١٨٢ ، وأيضا ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (جـ)١ ، ص٣٦ .

(٤) ابراهيم البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٤٥ .

(٥) الجوينى : الإرشاد ، ص١٤٥ ، ١٤٦ .

يستحيل وصف الله بها فهي كل ما يدل على الحوادث وعلى سمة النقص ، فالرب تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ، والاتصاف بالمحاذاة ، ولا تحيط به الأقطار ، ويجل عن قبول الحد والمقدار ، والدليل العقلي على ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها أي متحيز ، وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو عنها - أي الاجتماع والافتراق - حادث كالجواهر ، فيترتب على ذلك تقدس الله وتعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة أجرام وأجسام ، وعن قبول الحوادث [1] .

والغزالي في هذه الصفة - أي صفة التنزيه أو التقديس - يعبر عن اتجاه أشعري استفاد الكثير من أبعاده من أستاذه الجويني ، إذ يقول الغزالي : " التقديس يعني تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها ... " ويعني بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد ، وأن ذلك في حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس [2] .

هذا يعني أن الله تعالى منزه ومتعال ومتقدس عن أمارات الحدوث وسمات النقص ، فيجب أن نعلم أن كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب يتقدس عنه ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾ [3] ، وقوله تعالى : ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ [4] ، إلى غير ذلك من آيات التسبيح والتعالي الدالة على تنزيه الله جل جلاله عن مشابهة المخلوقات .

وعلى هذا فالتنزيه هو عبارة عن إبعاد الرب عن أوصاف المخلوقات [5] ، وقد نفى الأشاعرة كل تشبيه محتمل بين الله والمخلوق ، وكل شيء منه عز وجل لا يشبه شيئًا منا [6] ؛ وذلك لأن حقيقة الله تعالى لا تماثل غيره أي لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهية [7] .

وبالتالي فالله تعالى منزه عن كل تشابه وتماثل مع مخلوقاته ، وليس بينهما شيء مشترك . وهو العلي عليها علوًا لاحد له ، وهو منفصل تمامًا عنها متفرد في قداسته ، فسبحان الله تعالى للتقديس وهو حقيقي في حقه ، فإن التقديس الحقيقي لا يتصور إلا له تعالى [8] .

---

(١) الجويني : لمع الأدلة ، ص٩٤ - ٩٦ ، الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ، ص١٦، ١٨ ٣٢ ، ٣٣ ، وأيضًا الباقلاني : الإنصاف ، ص٣٦ .

(٢) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ، ص٣ ، ٤ ، ٣٨ .

(٣) سورة النحل : آية (٧٤) .

(٤) سورة الصافات : آية (١٨٠)

(٥) الجرجاني : التعريفات ، ص٧٥ .

(٦) محمد عبد الله بن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص٢١٠ .

(٧) عبد الله بن عمر البيضاوي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، ص٣٢٥ .

(٨) الغزالي : الأربعون في أصول الدين ، ص٦٩ .

ولمزيد من الإيضاح يقول الغزالى : " إن الله ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر ، وأنه لا يماثل الأجسام لا فى التقدير ولا فى قبول الانقسام ، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ، ولا تحله الأعراض ، بل لا يماثل موجودًا ، ولا يماثله موجود ، وليس كمثله شىء ، ولا هو مثل شىء ، وإنه لا يحده المقدار ، ولا تحويه الأقطار ، ولا تحيط به الجهات ، ولا تكتنفه السموات ... " [١] .

إلى هنا فالله تعالى منزه مقدس عن النقائص فى أن يوصف بها ، وهو بمنأى عن خسائس الموجودات ، فلا شبيه له فى الصفات ؛ لأن صفاته أعلى وأجل مما فى المخلوقات ، فلا ند له ، ولا مثل له ، وهكذا فإن التنزيه والتقديس له تعالى ؛ وذلك لأنه إذا ثبت حدوث الأجسام فلابد لها من محدث لا يشبهها ، فإذا ثبت ذلك صح أن الفاعل للأجسام لا تحله الحوادث ، وأنه سابق لها غير مشبه لها والحوادث غير مشبهة له [٢] ، فمن صفات نفس القديم - الله - تعالى مخالفته للحوادث ، فالله تعالى لا يشبه شيئًا من الحوادث ، ولا يشبهه شىء منها [٣] ، فلو شابه القديم المحدَث لكان محدثًا ... والله تعالى تنزه عن مشابهة الأمثال ، وتقدس عن الحدوث والانقسام والتأليف والأجزاء [٤] ، وعلى هذا لا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها [٥] .

فلا موجود سوى الله تعالى إلا وهو حادث ، والدليل على ذلك أن ذات الله لا تشبه ذوات الخلق ، فكذلك علمه لا يشبه علم الخلق ولا يوصف بصفة علم الخلق ، وكذلك قدرته وإرادته لا تشبه قدرة الخلق ولا إرادتهم ، ولا يوصف شىء من صفاته بصفات الخلق [٦] .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص٤ ، محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٤ ، ٢٥ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص١٠٣ ، ابن الجوزي البغدادى : تلبيس إبليس ، ص٨٦ ،

- Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.73 , A.J.Wensinck : on The Relation Between Ghazali's cosmology and his mysticism, uitgave van De N.V.Noord , Hollandsche , uitgevers. maats chappij , Amsterdam 1933 , p.915, and Wolfson : The philosophy of The Kalam . p.26 .

(٢) على المرزوقى الأصفهانى : الأزمنة والأمكنة ، (جـ)١ ، ص١٥٢ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ، ص٣٤ ، ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص٢٠٥ ، وأيضًا دي بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص٣٤٨ ، ٣٤٩ .

(٤) القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، ص٢ ، وأيضًا الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٥) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (جـ)١ ، ص٢٩ .

(٦) الباقلانى : الإنصاف ، ص٣٤ .

وعلى أية حال ، فإذا علم انفراده بوحدانيته علم استحالة النقائص عليه لوجوب كون الخالق حيًا عالمًا قادرًا ... إلخ ، فلو اتصف بالنقائص لاستحال منه وجود الأفعال لاستحاله كون الميت والجاهل والعاجز خالقًا [1] ، فقد جاء الدين الإسلامى ونزه الله عن مشابهة المخلوقات ، وأقام الأدلة على أن للعالم خالقًا واحدًا متصفًا بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، وعلى أنه لا يشبهه شيء من خلقه ، وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم وخالقهم وأنهم له وإليه راجعون [2] .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجوينى والغزالى كانا حريصين غاية الحرص على تنزيه الله تعالى وتجريده عن كل الصفات الحسية والجسمانية حتى لا يقعا فى التشبيه ، إذ يرى الغزالى أن جميع صفات النقص التى قد توجد فى المخلوقات ، يعد الله تعالى منزهًا عنها ، وإن الله أعظم من مخلوقاته وأكمل وأتم وأدوم منها ، بحيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته ، فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه ، يعد هذا تعبيرًا من جانب الغزالى عن تأثره بأستاذه الجوينى

٢- ليس بجسم .

ينفى كل من الجوينى والغزالى صفة الجسمية عن الله تعالى ؛ إذ لو كان جسمًا من الأجسام ، لكان من جملة العالم ، لأن كل ما فى العالم يعد أجسامًا ، ولكان حادثًا ، والحادث له محدث ، ولو كان هذا المحدث الثانى أيضًا جسمًا ، لا حتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلاً - كما سبق ذكرنا - إذن فلابد من القول بأن الله ليس بجسم ، انطلاقًا من قاعدة التنزيه التى تنفى عن الله تعالى أى شبه بالموجودات ، فجميع صفات الأجسام كالامتداد فى الطول والعرض والعمق تعد مستحيلة بالنسبة له ، وهو منزه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام .

فقد ذهب كل من الجوينى والغزالى إلى تنزيه الله تعالى عن مشابهة مخلوقاته ، والله منزه عن كل صفات النقص ، إذ يقول الجوينى فى العقيدة النظامية : " كل صفة فى المخلوقات دل إثباتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يعقل إثباتها دون ذلك ، فهى مستحيلة على الله تعالى ، فإنها لو ثبتت له لدلت على افتقاره إلى مخصص دلالتها فى حق المحدَث المخلوق " [3] .

وتفصيل ذلك أن الحدوث فينا منعوت بالجواز ، فتقدس الله عنه ، والتركيب والتقدر والتصور فى صفاتنا مرسومة بالجواز ، فلا تركب إلا أن يجوز فرض خلافه ، ولا حد ولا قدر ولا طول

---

(١) ابن تومرت : عقيدة ، ص٥٥ .

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص١٣٤ .

(٣) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص١٤ .

ولا عرض إلا والعقل يجوز أمثالها وخلافها ، وهذه الصفات لجوازها مفتقرة إلى تخصيص بارئها فتعالى الصانع عنها وتقدس [1] .

فكان لابد للجوينى ، وهو بصدد الكلام عن الله ، أن يتعرض للتجسيم ، فإنه يستنكر إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى كما أطلقته المجسمة ؛ لأن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع بدليل قولهم رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو ، فلما لم يجز أن يكون القديم مجتمعًا مؤتلفًا ، وكان شيئًا واحدًا ، ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا يمكن أن يحل فى الأجسام [2] ، يقول الجوينى : " استدل شيخنا - أى أبو الحسن الأشعرى - فى نفى التجسيم بأن قال : لو كان القديم جسمًا ؛ لاستحال وقوع مقدوره إلا فى محل قدرته ؛ ولامتنع منه خلق الأجسام وهذه الدلالة تستند إلى أصل يقرره فى خلق الأعمال ، وهو أن الجسم يستحيل أن يخلق جسمًا ... " [3] ، وعلى هذا فإن الله تعالى ليس بجسم ، ولا يجوز أن يكون شبيه [4] ؛ وذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبًا من جوهرين وذلك ينافى الوحده ... فكان قوله أحد منافيًا للجسمية [5] .

حقًا إن القول بالتجسيم لا يصح مع معرفة التوحيد ، فالإسلام ينفي التجسيم ، إذن لا يكون الله جسماً ولا جسمانيًا [6] .

ويذهب الغزالى مدللاً على هذه الفكرة ، إذ يقول : " إن صانع العالم ليس بجسم ، وذلك لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، وإذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسمًا ... لأنه لو كان جسمًا لكان مقدرًا بمقدار مخصوص ، ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ، ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر إلا بمخصص ومرجح كما سبق ، فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه ، فيقدره بمقدار مخصوص ، فيكون مصنوعًا لا صانعًا ، ومخلوقًا لا خالقًا " [7] .

من الواضح أن الغزالى يؤكد على أن الله تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر ، إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر ، وإذا بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بحيز بطل كونه جسمًا ؛ لأن كل جسم

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامى النشار ، ص٨١ مقدمة .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٤١٣ .

(٤) النيسابورى : المسائل فى الخلاف ، ص٢ ، الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ، ص٣٣ ، الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص٢٠٣ ، عبد الله بن عمر البيضاوي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، ص٣٢٦ ، وأيضًا مسكويه : الفوز الأصغر ، ص١٩ .

(٥) الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ، ص١٧ .

(٦) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص٣٤٧ ، مادة الله ، وأيضًا ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، (جـ)٢ ، ص٢٨٠ .

(٧) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٢١ .

مختص بحيز ومركب من جوهر ، فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث .

ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الألوهية للشمس والقمر أو لشيء آخر من أقسام الأجسام ، فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسمًا من غير إرادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطًا في الاسم مع الإصابة في نفي معنى الجسم [1] ، إذن الله ليس بجسم مؤلف من جواهر ، وقد بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بحيز ، فيبطل أيضًا كونه جسمًا ، لأن الجسم لا يكون إلا جوهرًا ومختصًا بحيز .

ومن هذا كله يقول الغزالي : " إن الله ليس بجسم ، فهذا القول لا يستقيم إلا لمن يرى أن الجسم حادث ومخلوق ، من حيث إنه لا يخلو من الحوادث ، وكل حادث يفتقر إلى محدث ... و بهذا تبين أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً " [2] وعلى هذا نرى رأي الغزالي لا يخرج عن رأي الجويني .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الرازي في كتابه (المسائل الخمسون) نجده يقول - نفس ما قاله كل من الجويني والغزالي - بأن الله ليس بجسم ، إذ إن كل جسم فهو مشار إليه ، وكل مشار إليه فهو منقسم ، وكل منقسم مركب، وكل مركب ممكن ، والممكن لا يكون قديمًا أزليًا ، وقد ثبت بالبرهان أن الله تعالى قديم أزلي ، فثبت أنه ليس بجسم ، وأيضًا أن حقيقة الجسم من حيث هو جسم شيء واحد ، ولو كان البارئ تعالى جسمًا ؛ لكان من حيث إنه جسم مساويًا لسائر الأجسام ... وكل ذلك باطل ، وكذلك إذا ثبت في مسألة حدوث الأجسام ، إن كل جسم فهو محدَث ، والبارئ تعالى لو كان جسمًا وجب أن يكون محدثًا ، لكن كونه تعالى محدثًا محال ، إذن الله تعالى ليس بجسم [3] .

والجدير بالذكر أن الجويني كان أعنف من أسلافه والتابعين له في معارضة الكرامية [4] والمشبهة وغلاة المجسمة ، فقد هاجم الجويني الكرامية التي تصرح بأن الله جسمًا ، إذ يقول في الإرشاد : " إن سميتم البارئ تعالى جسمًا ، وأثبتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم لأمرين : إمّا نقض دلالة حدث الجواهر ، فإن مبناها على قبولها للتأليف والمماسة والمباينة ، وإمّا أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع ، وكلاهما في رأي الجويني خروج عن الدين ، وانسلال عن ربقة المسلمين " [5] .

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٧ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص١٧٩ ، ١٨١ .

(٣) الرازي : المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة ، ص٣٤٩ ، ٣٥٠ .

(٤) الكرامية فرقة غالية في التجسيم ، تزعم أن الله تعالى جسم وله أعضاء ، وأنه يتحرك ويجلس ، وزعيم هذه الفرقة محمد ابن كرام من سجستان ، وقد ضل به كثيرون . توفي عام ٢٥٥ أو ٢٥٦هـ (الجويني : الإرشاد ، ص٣٩ هامش) .

(٥) الجويني : الإرشاد ، ص٤٢ ، ٤٣ .

كما غالت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه واعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم فى صنعه وفعله ، فذهب ذاهبون إلى أن الرب سبحانه وتعالى جسم ، ثم اختلفت مذاهب هؤلاء ، فزعم بعضهم أن معنى الجسم الموجود ، وأن المعنى بقولنا إن الله جسم أنه موجود ، وصار آخرون إلى أن الجسم هو القائم بالنفس ، وقد مال إلى هذين المذهبين طائفة من الكرامية ، وذهب بعض المجسمة إلى وصف الرب تعالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه متركب متألف من جوارح وأبعاض تعالى الله عن قولهم . ثم غالى الجهلة من المجسمة : فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الخوارزمى وهشام بن الحكم ، فيؤثر عن مقاتل وداود أنهما قالا : إنه لحم ودم ... وصرح كثير من أتباع المجسمة بأنه على صورة الإنسان وهيئته [1] .

ومما يتصل بذلك القول بالحلول ، وقد اختلف القائلون به ، فصار البعض إلى القول بقدم الأرواح والمصير إلى أنها من ذات القديم تحل الأشخاص والأشباح فتحيا بها ، ثم ترجع إلى الذات عند انقضاء حالها ، وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام البديعة الهيئة المختصة بحسن المنظر، فزعم أن جزءًا من الإله يحل هذا الضرب من الأجسام، ومنهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده فى جملة الأجسام التى تتخصص بحسن الهيئة ، مما يجر إلى إثبات أحكام الأجسام : مذهب النصارى فى اتحاد اللاهوت بالناسوت وامتزاجهما ... ومن الغلاة فى التشبيه اليهود [2] .

وهكذا عدّد الجوينى المذاهب القائلة بالتشبيه فحصرها فى : -

(١) الكرامية .

(٢) غلاة المجسمة من أمثال مقاتل بن سليمان (ت : ١٥٠هـ) وداود الخوارزمي (ت : ١٣٩ هـ) ، وهشام بن الحكم .

(٣) القائلين بالحلول .

(٤) النصارى فى قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت .

(٥) اليهود [3] .

فقد كانت غاية الجوينى من هذا توضيح تقديس الرب عن الحدَث ، وعن كل صفة دلت على الحدَث ، وهذا أقصى مرامنا بنفى التشبيه والتمثيل .

إلى هنا نستطيع القول بأن الله تعالى منزه عن الجوارح ، وعن صفات الأجسام ؛ وذلك لأن الله هو المبدأ الأول ، وأنه إذا كان مالكًا لذاته فهو أيضًا مالك لجميع الأشياء التى قوامها به تعالى ، وبهذا استحالة أن يكون الله تعالى جسمًا ، لأنه لو جاز عليه ذلك لوجب أن يكون ذا حيز ولصحت فيه المماسة وما هذا

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، ص١٦٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٨ .

(٣) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، (جـ)١ ، ص٧٢١ ، ٧٢٢ .

سبيله فلابد أن يكون حاملاً للأعراض ، ومن جنس الجواهر والأجسام ، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس شيء من المخلوقات ، ثبت أنه لا يجوز أن يكون جسمًا .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من الجوينى ، فقد أكد الغزالى على تنزيه وتقديس الرب تعالى عن الجسمية ، إذ إن هذه الجسمية تقتضى اللحم والدم والعظم والعصب ، وذلك فى حق الله تعالى محال ، فضلاً عن أن كل جسم فهو مخلوق ، وقد تقدس الرب عما يوجب الحدوث ، إذن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض فى جسم [١] .

كما يقول الغزالى فى كتابه ﴿المعارف العقلية﴾ : " لاشك أن الله تعالى منزه عن الحاجة إلى الآلات ، وأنه تعالى يدرك جميع الموجودات بلا آلة ولا حدقة ، ونحن نراها بآلات وكذلك يسمع جميع الأصوات والكلمات من غير أذن مجوف ، وهو قادر على التكلم بجميع الكلمات من غير آلة وحنك ولسان " [٢] ، وهذا يعنى ذلك نفى التجسيم والتشبيه فى حق الله تعالى ، فالإنسان هو الذى يرى ويسمع ويتكلم بآلات ، أما الله تعالى فيرى ويسمع ويتكلم بدون آلات .

وعلى هذا فإن الله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام [٣] ، لأنه لو كان جسمًا لكان متصفاً بصفات البعد والتناهى والتركيب والاتصال والانفصال والدخول والخروج وغير ذلك من صفات الأجسام ، والله تعالى منزه عنها .

وبوجه عام يمكننا أن نقول إن الغاية عند كل من الجوينى والغزالى هو إقامة الأدلة على تقديس الله تعالى وتنزيهه عن الجسمية ، وذلك لأن القول بالتجسيم لا يصح مع معرفة الوحدانية ، فصح القول بأنه سبحانه ليس بجسم ، فالله تعالى أجل من أن يضيف إلى نفسه جسماً ، وذلك لخسة هذا الجسم وتغيره وسرعة زواله وفساده [٤] ، والله يتعالى عن كل هذا علوًا كبيرًا .

٣- ليس بجوهر .

يدلل الأشاعرة على أن الله تعالى ليس جوهرًا ، وفى هذا رد على قول النصارى أنه تعالى جوهر بسيط لا تركيب فيه ، ويمكن تلخيص هذه الأدلة فيما يلى : -

(١) لأنه يلزم أن يشترك جميع الجواهر فى وجوب الوجود لذاتها لاشتراكها فى معنى الجوهر وهو محال .

---

(١) الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ، ص٤ .

(٢) الغزالى : المعارف العقلية ، ص٨٩ ، ٩٠ .

(٣) الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٣ ، (ط)١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٧م ، ص٥٤٣ ، هامش ، وأيضًا الباقلانى : الإنصاف ، ص٢٢ .

(٤) الغزالى : الرسالة اللدنية ، ص١١ ، وأيضًا أبو بكر عبد الرازق : الرسالة اللدنية ضمن كتاب النفحات الغزالية ، ص١٣١ .

(٢)أن يكون قابلاً للتجزئة فيكون مركبًا ، وإن لم يكن قابلاً للتجزئة يكون فى الصغر بمنزلة الجوهر الفرد .

(٣)أن يكون قابلاً لحلول الأعراض المتقابلة عليه وهو محال .

(٤)أن تكون ذاته قابلة للإشارة إليها (أو) لا ، فإن كانت قابلة فتكون متحيزة متنقلة ومتحركة وساكنة ، وإن لم يلزم لزم فى كل الجواهر الاشتراك فى المعنى .

(٥)لو كان جوهرًا لما كان مفيدًا لوجود غيره من الجواهر ، فإنه لا أولوية لبعض دون البعض .

وهذه الأدلة تعتمد على أن صفات الجوهر من حيث قبوله للتجزئة والتركيب والانقسام وتحيزه وكونه محلاً للأعراض ؛ وذلك كله يعنى حدوثه لا تنطبق على الله تعالى ، ونفس الأدلة أيضًا تصلح أن تنفى عنه تعالى الجسمية ، وذلك إذا ثبت أنه تعالى غير متصف بكونه جوهرًا ، امتنع أن يكون متصفاً بكونه جسمًا ، لأن الجسم مركب من جواهر مفتقر إليها كما ذكرنا .

يقول الجوينى فى الإرشاد : " يستحيل كون الرب جوهرًا لعدم اتصافه بخصائص الجواهر " [١] ، وهنا يتعرض الجوينى للرد على النصارى لقولها بأن الله جوهر وأنه ثالث ثلاثة ، وعنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم الثلاثة وهى " الوجود " أى الأب)و" العلم " أى الكلمة أو الابن)ولا يعنون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام مخلوق عندهم ، و" الحياة " أى روح القدس [٢] .

وهذا كله باطل - فى رأى الجوينى - لحصرهم الأقانيم فى ثلاثة ، فيمكن اعتبار القدرة أقنومًا كالعلم تمامًا ، كما يستحيل قولهم بأن المسيح إله وابن وأنه لاهوت وناسوت ، فهذه كلها متناقضات تستبعده فكرة الوحدانية التى هى أخص خصائص الإله [٣] .

لقد استفاد الغزالى من الجوينى فى إثبات أن الله ليس بجوهر متحيز)إذ يقول الغزالى : " العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز ، وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنًا فيه أو متحركاً عنه ، فلا يخلو عن الحركة أوالسكون)وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولو تصور جوهر متحيز قديم ؛ لكان يعقل قدم جواهر العالم فإن سماه مسمى جوهرًا ولم يرد به المتحيز كان مخطئًا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى " [٤] .

وهذا يذكرنا بما قاله الرازى فى الأربعين : " بأن الله تعالى ليس بمتحيز ، (الحجة الأولى) :

---

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص٤٦ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة التاسعة ، ص٣٥١ ، وأيضًا التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص٣٤٧ ، مادة الله .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص٤٧ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٤٨ - ٥١ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦، ١٠٧ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٢٠ ، وأيضًا كارادوفو : الغزالى ، ص٩٤ .

كل متحيز منقسم ، وكل منقسم فهو مفتقر فى تحققه إلى غيره ، وكل مفتقر فى تحققه إلى غيره ، فهو ممكن لذاته فثبت أن كل منقسم فهو ممكن لذاته ، (الحجة الثانية) : أن كل متحيز فهو محدَث ، فلو كان البارئ تعالى متحيزًا ؛ لكان محدثًا لكنه يمتنع أن يكون محدثًا ، فيمتنع أن يكون متحيزًا ، (الحجة الثالثة) : إن كل متحيز فهو متناهى المقدار ، وكل متناهى المقدار فهو محدَث ، ينتج أن كل متحيز فهو محدَث والبارئ تعالى ليس بمحدَث فلا يكون متحيزًا ؛ (الحجة الرابعة) لو كان البارئ تعالى متحيزًا ؛ لكانت ماهيته مساوية لسائر الماهيات فى تمام الماهية ، ولو كان كذلك لافتقر فى اختصاصه بصفات الإلهية إلى مرجح ومخصص وذلك محال ، إذن فالقول بكونه متحيزًا محال " [1] ، وذلك ينفى كونه جوهرًا ، فالله ليس بجوهر .

٤- ليس بعرض .

كما يدلل الأشاعرة على أن الله تعالى ليس عرضًا لأنه لو كان عرضًا لكان ممكنًا كباقي الأعراض ، إذ يشاركها فى الجنس ، أو كانت الأعراض واجبه ضرورة لمشاركتها إياه فى صفة الواجب ، وأيضًا لو كان عرضًا لافتقر إلى محل يقوم به كسائر الأعراض ، وهذا يخرجه عن كونه واجب الوجود لذاته ، وإن لم يفتقر لعرض للزم استغناء باقى الأعراض عن المحل ، وذلك للاتحاد فى معنى العرضية .

يقول الجوينى فى الإرشاد : " يستحيل قبول الله للأعراض لتقدسه عن قبول الحوادث ، وهنا يتعرض الجوينى للرد على الكرامية لقولها بأن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى " [2] .

ويرد الجوينى عليهم قائلاً : " إنه لو قبل الحوادث لم يخل منها - لما سبق تقريره فى الجواهر - حيث قضينا باستحالة خلوها عن الأعراض ، وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها ، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع " [3] .

وهذا يعنى أنه - أى الله تعالى - لو قبل الحوادث لم يخل منها ، حيث قضينا باستحالة خلو الحوادث عن الأعراض ، وذلك ينساق إلى الحكم بحدث الصانع ، والله يتعالى عن هذا ، إذن الله ليس بعرض .

وهذا ما أكده الغزالى عندما قال : " العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال فى محل لأن العرض ما يحل فى الجسم ، فكل جسم فهو حادث لا محالة ويكون محدثه موجودًا قبله ، فكيف يكون حالاً فى الجسم وقد كان موجودًا فى الأزل وحده وما معه غيره ، ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده ؟ ولأنه عالم قادر مريد خالق - كما سيأتى بيانه - وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر

---

(١) الرازى : الأربعون ، المسألة السابعة ، ص١٠٤ ، ١٠٥ ، المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة ، ص٣٥٠ - ٣٥١ ، و أيضًا أساس التقديس فى علم الكلام ، ص١٧ .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص٤٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٤٥ .

ولاجسم ولا عرض ، وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام ، فإذا لا يشبه شيئًا ، ولا يشبهه شيء ، بل هو الحي القيوم الذى ليس كمثله شيء ... فالأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه ، والله منزه عن مشابهة الحوادث " [1] ، ومن ثم فإن الله ليس بعرض قائم بجسم ، فالله تعالى لا يشابهه شيء فى هذا العالم المؤلف من الجواهر والأعراض ، ولا يمكن الحكم فى أمره بالمماثلة أو المشابهة .

إلى هنا يمكننا القول بأن الله تعالى ليس بعرض ، فلا شك فى أن هذه الفكرة التى قال بها الغزالى تعد هى نفسها التى وجدناها عند الجوينى .

٥- ليس فى جهة .

إنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات ، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ولا القيام ولا القعود ، ولأن هذه الصفات تدل على الحدوث ، فالله تعالى يتقدس عن ذلك ، يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات .

وقد ذهبت الكرامية ، وبعض الحشوية [2] إلى أن البارئ تعالى متحيز مختص بجهة فوق ، لكن الله - فى رأى الجوينى - يتعالى عن قولهم . ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة مع الأجسام ، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساويًا لأقدارها ، أو لأقدار بعضها ، أو يحازيها منه بعضه ، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صريح فى رأى الجوينى ، ثم ما يحازي الأجرام يجوز أن يماسها ، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثًا ، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق [3] ، فالبارئ سبحانه يتعالى عن التحيز والاختصاص بالجهات عند الجوينى .

ولمزيد من الإيضاح يقول الجوينى : " أن الرب متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالمحاذاة ، لا تحيط به الأقطار ولا تكتنفه الأقطار ، ويجل عن قبول الحد والمقدار " [4] .

والدليل على ذلك عنده أن كل مختص بجهة شاغل لها متحيز ، و كل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها ، ومالا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر ، فإذا ثبت تقدس البارئ عن التحيز والاختصاص بالجهات ، يترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان ، وملاقاة أجرام ، وأجسام [5] .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين (جـ١) ، ص١٠٧ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٢١ ، وأيضًا كرادوفو : الغزالى ، ص٩٤ .

(٢) الحشوية طائفة من المحدثين بالغوا فى إجراء الآيات والأحاديث ، التى قد يفهم منها التشبيه على ظاهرها ، فوقعوا فى التجسيم الغليظ ، حتى أثبتوا لله تعالى جسمًا وأبعاضًا (الجوينى : الإرشاد ، ص٣٩ هامش) .

(٣) الجوينى : الإرشاد ، ص٣٩ ، ٤٠ .

(٤) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٩٤ ، وأيضًا العقيدة النظامية ، ص١٥ .

(٥) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٩٥ .

والغزالى فى كتابه (مشكاة الأنوار) يقول : " اعبدوا إلهًا ... منزهًا عن الجهات " [1] ، فالعلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات ، فإن الجهة إما فوق وإما أسفل وإما يمين وإما شمال أو قدام أو خلف ، وهذه الجهات هو الذى خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان ، إذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً ، والآخر يقابله ويسمى رأسًا ، فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس ، واسم السفل لما يلى جهة الرجل ... وخلق للإنسان اليدين وإحداهما أقوى من الأخرى فى الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى ، واسم الشمال لما يقابله ، وتسمى الجهة التى تلى اليمين يمينًا ، والأخرى شمالاً ، وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك إليه ، فحدث اسم القدام للجهة التى يتقدم إليها بالحركة واسم الخلف لما يقابلها ، فالجهات حادثة بحدوث الإنسان ، ... فكيف كان الله تعالى فى الأزل مختصًا بجهة والجهة حادثة ؟ وكيف صار مختصًا بجهة بعد أن لم يكن له ؟ أبان خلق العالم فوقه ؟ ويتعالى عن أن يكون له فوق ، إذ تعالى أن يكون له رأس ، والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس ، أو خلق العالم تحته فتعالى عن أن يكون له تحت ، إذ تعالى عن أن يكون له رجل ، والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل ؛ وكل ذلك مما يستحيل فى العقل ، ولأن المعقول من كونه مختصًا بجهة أنه مختص بحيز اختصاص الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض ، وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا فاستحال كونه مختصًا بالجهة [2] .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الرازى نجده يقول : " اعلم أنا ندعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه ههنا أو هنالك ، أو نقول أنا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات ، أو نقول أنا ندعي وجود موجود غير حال فى العالم ، ولا مباين عنه فى شيء من الجهات الست التى للعالم " [3] ، أى إنه تعالى ليس بمتحيز ، ولا مختص بشيء من الجهات ، وأنه تعالى غير حال فى العالم ، ولا مباين عنه فى شيء من الجهات الست التى للعالم .

وهكذا فإن الله منزه عن المكان والجهة والحيز ؛ وذلك لأن كل ما كان مختصًا بمكان وجهة وحيز فهو منقسم ، والمنقسم لا يكون واجبًا لذاته ، والبارئ تعالى واجب الوجود ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون البارئ منزهًا عن الجهة والمكان والحيز [4] .

ولا شك أن هذه الفكرة التى قال بها الرازى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التى وجدناها عند الغزالى ، إذ إنها تعتمد على فكرة نفى الجهة عنه تعالى .

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن الغزالى قد استفاد من الجوينى فى إثبات أن الله ليس فى جهة .

---

(١) الغزالى : مشكاة الأنوار ، طبعة أحمد عزت المصري ، ص٥٣ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٧ ، وأيضًا الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٢٢ ، ٢٣ .

(٣) الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ، ص٤ .

(٤) الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة العاشرة ، ص٣٥٢ .

٦- الله أزلى .

يقول الجوينى : صانع العالم أزلى [١] الوجود ، لا مفتتح لوجوده ، ولا مبتدأ لثبوته ، والدليل عليه : أنه تعالى لو كان حادثًا لشارك الحوادث فى الافتقار إلى محدث ، ثم الكلام فى محدثه ينزل منزلة الكلام فيه ، ويتسلسل القول ويؤدي ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وقد سبق بطلان ذلك [٢] .

فالله سبحانه وتعالى وحده هو القديم الأزلى ليس معه شىء قديم تقدمه ، بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقدم ، كما اختص بالخلق والإلهية والربوبية وكل ما سواه محدَث مخلوق [٣] .

والغزالى فى معظم كتبه يعبر عن اتجاه الجوينى الذى يؤكد على أن الله قديم أزلى لا أول لوجوده ، يقول الغزالى : " العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل ، أزلى ليس لوجوده أول)بل هو أول كل شىء)وقبل كل ميت وحى ، وبرهانه - هو نفس برهان الجوينى - أنه لو كان حادثًا ولم يكن قديمًا ؛ لافتقر هو أيضًا إلى محدث وافتقر محدثه إلى محدث)ويتسلسل ذلك إلى ما لانهاية ، وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول)وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم ، ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه " [٤] ، إذن فالله تعالى قديم أزلى ليس له بداية [٥] .

ولقد اتفق أهل الحق على أن للعالم - الذى قد ثبت حدوثه - خالقًا أزليًا ، أبديًا [٦] لم ينقطع وجوده

---

(١) الأزل : استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضي ، أى أنه تعالى لا أول لوجوده (الجرجاني : التعريفات ، ص٢٧ ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص٩٠ ، ١٢٢ . مادة الأزل ، النيسابوري : فى التوحيد ، ص٥٧٣ ، عبد الوهاب الشعراني : اليواقيت والجواهر ، ص٣٩ ، مسكويه : الفوز الأصغر ، ص٢٠ ، عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص٢٣ ، مادة الأزل)وأيضًا عبده الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص٥٩ ، مادة قديم .

(٢) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٨٢ ، الإرشاد ، ص٣٢ ، الشامل فى أصول الدين ، تحقيق على سامى النشار ، ص٦١٧ ، ٦١٨ ، وأيضًا ابراهيم اللقاني : الجوهرة فى التوحيد ، ص٦ حاشية .

(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (جـ)١ ، ص١٢٥ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٩ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثالثة ، ص٣٤٣ ، الأربعون ، المسألة الرابعة ، ص٩٢ ، وأيضًا القاضي عبد الجبار : المغني فى أبواب التوحيد والعدل ، (جـ)٤ ، رؤية البارئ ، ص٢٥٠ .

(٥) الغزالى : معيار العلم فى فن المنطق ، ص٢٧٤ ، وأيضًا الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار العراق ، بيروت ، ١٩٥٥م ، ص٣ .

(٦) الأبد : استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة ، غير متناهية فى جانب المستقبل ، أى أنه تعالى لا آخر لوجوده الجرجاني : التعريفات ، ص١٨ ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص٩٠ ، ١٢٢ ، مادة الأبد ، مراد وهبة : المعجم الفلسفى ، ص١ ، مادة الأبد ، عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية)ص ١٩ ، مادة الأبد . وأيضًا أحمد الشنتناوي ، زكي خورشيد وآخرون : دائرة المعارف الإسلامية ، مراجعة محمد مهدي علام ، (جـ)١ ، دار الفكر ، القاهرة ١٩٣٣م ، ص٢٣ ، مادة الأبد .

فى آن من الآنات الماضية ، ولا ينقطع فى آن من الحالية والمستقبلية ، فإن العالم محدَث وكل محدَث فله محدِث بالضرورة ، إذ من البديهى أن المعدوم لا يوجد إلا بموجِد [١] .

وعلى هذا يقول الجوينى : " بأن الله سبحانه وتعالى باق واجب الوجود ، إذ قد ثبت - بما قدمناه - قدمه ، فالقديم يستحيل عدمه - باتفاق من العقلاء - وذلك يصرح بكونه باقيًا ، ومستمر الوجود " [٢] .

ويذهب الغزالى فى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) إلى نفس رأى الجوينى ، إذ يقول الغزالى : " أن صانع العالم مع كونه موجودًا لم يزل فهو باق لا يزال - لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه - لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب ... ومثل هذا العدم محال فى حق الله تعالى " [٣] ، وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود ، وما كان دائم الوجود فهو إذن أزلى [٤] .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى إثبات تفرد الله تعالى بأنه قديم سرمدى منزه عن كل صفات المحدثين ، والسرمد فى اللغة يعنى الدائم الذى لا ينقطع ، والسرمدي هو دائم الوجود من جهتى الأزل والأبد ، فهو ما لا أول له ولا آخر له [٥]، والإسلام يقول إن ما سوى الله تعالى حادث ، إذن العالم ليس بسرمدى [٦] ، فالإله هو القديم فقط ، ولا قديم غيره ، أى أن الله تعالى قديم أزلى قبل جميع المحدثات ، باق بعد فناء المحدثات .

٧- الله موجود .

يوصف الله تعالى بأنه موجود ، فلا يعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات [٧] ، فيرى كل من الجوينى والغزالى أن الله تعالى هو الموجود الذى لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، وكل شىء هالك إلا وجهه ،فلا يجوز على القديم - أى الله تعالى - العدم ؛ لأن القديم لا

---

(١) محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)١ ، ص٢٤٣ ، هامش .

(٢) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٨٥ ، الإرشاد ، ص٧٨ ، العقيدة النظامية ، ص٢٣ ، وأيضًا الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الرابعة ، ص٣٤٣ ، ٣٤٤ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٩ ، ٢٠ .

(٤) مسكويه : الفوز الأصغر ، ص١٦ .

(٥) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، (جـ)١ ، ص٦٥٤ ، مادة سرمدي ، الجرجاني : التعريفات ، ص١٣٤ ، عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص٥٤ ، مادة سرمدى ، مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ص٢١٩ ، مادة سرمدي ، عبده الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص٥٩ ، مادة سرمدى ، سميرة فرحات : معجم البقاعى ، ص٥٤ ، ٥٥ ، مادة أزلى ، ابن تيمية الحرانى : الرسالة البعلبكية ، ص٤٢٠ ، وأيضًا أبو المعين النسفي : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص١٧ ، ٦٥ .

(٦) ابن سوار البغدادى : مقالة دليل يحيى النحوى ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، ص٢٤٦ ، وأيضًا الشعرانى : اليواقيت والجواهر ، ص٣٩ .

(٧) الجوينى : الإرشاد ، ص٣١ .

يحدث ، ولا يتغير ، ولا يعدم ، ولا يبطل ، إذ العدم لا يوجد إلا فى المخلوقات الحادثة والمتغيرة .

والله تعالى برىء من جميع أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، بحيث إننا لا نجد وجودًا أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى [1] ، لذلك لا يمكن أن يشوب وجود الله تعالى وذاته العدم ولا الضد .

فيقول الغزالى : " أن البارئ سبحانه موجود ، وذات وله ثبوت وحقيقة ، وإنما يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثًا أو موصوفاً بما يدل على الحدوث أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما " [2] ، وعلى هذا فإنه تعالى موجود ثابت دائم الوجود لا يعدم ؛ لأنه لو انعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده ، ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دوامه بنفسه ؛ لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه ، وباطل أن ينعدم بمعدم يضاده ، لأن ذلك المعدم لو كان قديمًا لما تصور الوجود معه ، وقد ظهر وجوده وقدمه فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده ؟ فإن كان الضد المعدم حادثًا كان محالاً ، إذ ليس الحادث فى مضادته للقديم حتى يقطع وجوده بل الدفع أهون من القطع والقديم أقوى وأولى من الحادث [3] ، فسبحانه لا يستغنى عنه شيء [4] .

وهكذا فإن الله هو المعطي لكل وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو ، فهو الوجود وهو الكمال ، وإذا كان كل من الجوينى والغزالى قد أثبتا لله صفات الكمال ، ونفى عنه صفات النقص ، فإنهما قد نفيا العدم عنه تعالى .

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن الله عند كل من الجوينى والغزالى موجود ، وليس بعدم ، لأن العدم هو أحد مبادئ الحوادث [5] ، والله تعالى ليس بحادث ، بل هو سبحانه وتعالى - كما ذكرنا - أزلى أبدى دائم الوجود .

٨- الاستواء على العرش .

أجمع الأشاعرة على نفى الجهة عن الله تعالى ؛ لأنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية [6] .

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٢ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٣٠ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ ، وأيضًا كارادوفو : الغزالى ، ص٩٣ ، ٩٤ .

(٤) الغزالى : القواعد العشرة ، ضمن مجموعة الرسائل ، الرسالة العشرون ، ص٥٣٤ .

(٥) الغزالى : معيار العلم فى فن المنطق ، ص٢٨٥ .

(٦) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة ، (جـ)١ ، مكة المكرمة ، ١٩٢٩م ، ص٧٧ ، ٧٨ .

فقد رفض الأشاعرة الاستواء على العرش على معناه الظاهر : ونلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾ [1] ، وقوله تعالى : ﴿ الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾ [2] ، وقوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ [3] ، فالاستواء لدى القائلين بالجسمية والجهة يعنى القيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام ، وهذا باطل فى حق الله تعالى ، فسبحانه وتعالى ليس بجسم ، وليس فى جهة كما سبق القول عند كل من الجوينى والغزالى .

وهنا يفسر الجوينى معنى الاستواء - فى هذه الآيات المذكورة - بأنه يعنى القهر والغلبة والعلو [4] .

ويقول الغزالى : " العلم بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذى أراده الله تعالى بالاستواء وهو الذى لا ينافى وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء ، وهو الذى أريد بالاستواء ، إلى السماء حيث قال فى القرآن ﴿ ثم استوى إلى السماء وهى دخان ﴾ وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء " [5] .

ولمزيد من الإيضاح يذهب الغزالى فى معظم كتبه - متأثرًا بالجوينى - إلى القول : " بأن الله تعالى مستوٍ على العرش على الوجه الذى قاله ، وبالمعنى الذى أراده ، استواء منزهًا عن المماسة والاستقرار والتمكن والتحول والانتقال لا يحمله العرش ، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ، ومقهورون فى قبضته ، وهو فوق العرش والسماء ، وفوق كل شىء ... وهو مع ذلك قريب من كل

---

(١) سورة الأعراف : آية (٥٤) ، وأيضًا سورة يونس : آية (٣) .

(٢) سورة السجدة : آية (٤) .

(٣) سورة طه : آية (٥) ، الغزالى : جواهر القرآن ، ص٨٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٢٦ ، وأيضًا الجوينى : العقيدة النظامية ، ص٢٤ .

(٤) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٩٥ ، الإرشاد ، ص٤٠ ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص٣١ ، ٣٢ ، اللقاني : الجوهرة فى التوحيد ، ص١٣ حاشية ، ابن خزيمة : كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ، ص١٠١ ، عز الدين عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، ص١١٠ ، الشعراني : اليواقيت والجواهر ، ص١٠١ ، القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، (ط)١ ، المكتبة الأزهرية ، مطبعة الجمالية بمصر ، القاهرة ١٣٢٩هـ ، ص١٧٩، ٢٢٤ ، أحمد شوقي العمرجي : المعتزلة فى بغداد وأثرهم فى الحياة الفكرية والسياسية ، (ط)١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ٢٠٠٠م ، ص٩٦ ، حسن صادق : جذور الفتنة فى الفرق الإسلامية ، (ط)٢ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص١٩٨ ، جلال محمد عبد الحميد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص٣٩٠ ، وأيضًا أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٥٧٦ ، ٥٧٧ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، وأيضًا ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص٢٥ هامش .

موجود وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد " [1] .

وعلى هذا يبين لغزالى أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش ، فإن كل متمكن على جسم والمستقر عليه مقدر لا محالة ، فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويًا ، وكل ذلك لا يخلو عن التقدير ، وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة ؛ لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطًا به ، وذلك محال على الله تعالى ، فلا يستقر على الجسم إلا جسم ، ولا يحل فيه إلا عرض ، وقد اتضح أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض [2] وهكذا قد أثبت الغزالى بأن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالحدوث .

بناءً على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجوينى والغزالى قد أثبتا أن الله تعالى مستو على العرش بالمعنى الذى أراده الله تعالى بالاستواء ، أى بطريق القهر والاستيلاء ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، لكن بغير مماسة ولا كيفية ولا مجاورة ، ولا إحاطة ، فاستواؤه لا يشبه استواء الخلق .

٩- رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة .

نود أن نشير فى البداية أنه لا يسع مسلم إنكار رؤية الله تعالى يوم القيامة ؛ لورودها فى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ، فجاحدها مكذب لها ولا إيمان مع عدم تصديقه لله تعالى ورسوله .

فقد أثبت الأشاعرة أن رؤية الله تعالى واجبة للمؤمنين فى الآخرة عن طريق الشرع ، وهى جائزة من جهة العقل .

فمن الآيات القرآنية التى تؤكد على رؤية الله تعالى يوم القيامة ، فى قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ [3] ، تعنى هذه الآية الكريمة " وجوه يومئذ ناضرة " أى مشرقة ، " إلى ربها ناظرة " أى رائية ، فالنظر إما للاعتبار أو للانتظار أو للرؤية ، ولأنه لا يجوز أن يكون الله قد عنى بالنظر هنا التفكر والاعتبار ؛ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ، ولا يجوز أن يكون عنى بالنظر الانتظار ؛ لأن الانتظار لا يكون فى الجنة ، وعلى هذا فالنظر فى هذه الآية يعنى الرؤية .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص٤ ، التبر المسبوك فى نصائح الملوك ، مكتبة الجامعة المصرية ، مطبعة الآداب بمصر ، القاهرة ١٣١٧هـ ، ص٥ ، يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، (ط)٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة بدون تاريخ ، ص١٠٣ ، وأيضًا

- Montgomery Watt : Islamic Creeds, PP.73 , 74 .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٢٦ ، وأيضًا إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ .

(٣) سورة القيامة : آية (٢٢ ، ٢٣) ، الأشعري : اللمع ، ص٦١ - ٦٨ ، الإبانة عن أصول الديانة ، ص١٢ - ١٩ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص٢٢ ، الجوينى : الإرشاد ، ص١٨١ ، لمع الأدلة ، ص١٠٣ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، وأيضًا الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثانية والثلاثون ، ص٣٧٢ .

وقد كانت هذه الآية مصدر اختلاف كبير بين الأشاعرة والمعتزلة ، فكان الأشاعرة يعتقدون اعتقادًا راسخًا أن المؤمنين سيرون الله في الآخرة كما وعدهم الله بذلك في كتابه ، أما المعتزلة فإنهم غلوا في التنزيه وأنكروا الرؤية لنفي الجسمية والتشبيه عن الله تعالى في قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ﴾ [1] ، ويقول الإمام يحيى بن الحسين في رسائل العدل والتوحيد مدللاً على هذه الآية : " لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة ، وذلك أن ما وقع عليه البصر فمحدود ضعيف محاط به ، له كل وبعض وفوق وتحت ويمين وشمال وأمام وخلف ، وأن الله لا يوصف بشيء من ذلك " [2] .

وعلى هذا أنكرت المعتزلة الرؤية ، لأنه لو جاز عليه سبحانه وتعالى الرؤية بالأبصار ؛ لوجب أن يكون جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا أو محدودًا أو حالاً في مكان أو مقابلاً أو خلفًا أو أمامًا أو عن يمين أو عن شمال أو يكون من جنس المرئيات ، لأننا لم نعقل مرئيًا بالبصر إلا كذلك ، فلما استحال على الله تعالى جميع هذه الوجوه ، بطل أن يكون مرئيًا .

ويرد الأشاعرة على تعليق المعتزلة بهذه الآية الكريمة لنفي الرؤية ، فيذهب الجويني إلى التفرقة بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعني الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعني الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يُرى الله سبحانه ولا يجوز أن يدرك لتعاليه عن الحد [3] ، إذن فالرب يُرى ولا يدرك .

ولأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات ، وأفضل اللذات في أفضل الدارين ، ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد بقوله تعالى لا تدركه الأبصار ، يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين وذلك عندما أخبر الله تعالى في قوله : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ، علمنا أنه أراد أبصار الكفار لا تدركه [4] ، فاعلموا أن أعظم ما يرجو أهل الجنة من الثواب النظر إلى الله تعالى [5] ، في قوله تعالى : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ [6] ، وقد نقل عن النبي (ﷺ) أنه قال الزيادة هي النظر إلى الله تعالى يوم القيامة [7] ، ولا ينعم الله على أهل جناته بأفضل من رؤيتهم له ونظرهم إليه .

---

(١) سورة الأنعام : آية (١٠٣) .

(٢) الإمام يحيى بن الحسين : رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، (جـ)٢ ، دار الشروق ، القاهرة بدون تاريخ ، ص٦٤ ، وأيضًا القاضي عبد الجبار :المغني في أبواب التوحيد والعدل ، (جـ)٤ ، رؤية البارئ ، ص١٣٩ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص١٨٢ ، ١٨٣ ، وأيضًا لمع الأدلة ، ص١٠٣ ، ١٠٤ .

(٤) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص١٥ .

(٥) الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص٨٩ .

(٦) سورة يونس : آية(٢٦).

(٧) الرازي : المسائل الخمسون ، المسألة الثانية والثلاثون ، ص٢٧٣ ، علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص٣٠٨.

ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ، أو مكان ، أو صورة ، أو مقابلة ، أو اتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع ، فإن كل ذلك مستحيل [1] .

ومن الآيات القرآنية أيضًا التى تثبت رؤية الله تعالى يوم القيامة ، قوله تعالى : ﴿ تحيتهم يوم يلقونه سلام ﴾ [2] ، واللقاء فى هذه الآية الكريمة بمعنى الرؤية ، وفى قوله تعالى : ﴿ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ [3] ، وتعنى هذه الآية أن الكافرين لا يرون الله تعالى يوم القيامة ؛ وذلك لأنهم عنه محجوبون ، أما المؤمنون فيرون الله تعالى ، لأنهم غير محجوبين عن رؤيته ، وقوله تعالى : ﴿ أرنا الله جهرة ﴾ [4] ، فحين سأل قوم موسى نبيهم أرنا الله جهرة عدها الله كبيرة وأخذتهم الصاعقة ، وعلى هذا تتعذر الرؤية فى الدنيا دون الآخرة .

وقوله تعالى : ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ [5] ، فلو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها ، ثم إن الله تعالى قد علق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط - أى استقرار الجبل - ممكن ، والمعلق على الممكن ممكن [6] ، فثبت بهذه الوجوه أنه سبحانه وتعالى مرئى فى الآخرة .

وأيضًا قول النبي (ﷺ) : " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر " [7] ، أى

---

(١) فوقية حسين محمود : الأشعرى ، ضمن كتاب معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم مدكور ، (جـ)١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٤م ، ص٥٩٣ ، ألبير نصري نادر : أهم الفرق الإسلامية والكلامية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت بدون تاريخ ، ص٨٠ ، حسن صادق : جذور الفكر الإسلامى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٧م ، ص١٧٣ ، أمير مهنا على خريس : موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، ص٢٢ ، مادة الأشاعرة ، مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، (ط)١٠ ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٤م ، ص٤٨٩ ، وأيضًا ألبير نصري نادر وآخرون : علم الكلام ضمن كتاب الفكر الفلسفى فى مائة عام ، إشراف هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٦٢م ، ص١١١ ، ١١٢ .

(٢) سورة الأحزاب : آية (٤٤) .

(٣) سورة المطففين : آية (١٥) ، وأيضًا الباقلانى : الإنصاف ، ص٢٢ .

(٤) سورة النساء : آية (١٥٣) .

(٥) سورة الأعراف : آية (١٤٣) .

(٦) الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الحادية والثلاثون ، ص٣٧٢ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص٢٢ ، الجوينى : الإرشاد ، ص١٨٣ - ١٨٥ ، لمع الأدلة ، ص١٠٤ ، ١٠٥ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٣٤ ، ٣٥ ، محمد الأنور السنهوتي : دراسات نقدية فى مذاهب الفرق الكلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٩٠م ، ص٢٣٠ ، ٢٣١ ، وأيضًا ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص٢٠٥ .

(٧) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل ، ص١٣٢ ، ١٣٣ .

يصح رؤية الله تعالى فى الآخرة إذ ينكشف كالبدر [١] .

أما الدليل العقلى على صحة الرؤية فيستند إلى أنه موجود تعالى ، والشيء يصح أن يرى من حيث كان موجودًا ، ويقول الجوينى : " اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى " [٢] ، وعلى هذا فإن رؤية الله تعالى هى من الصفات التى تجوز على الله فى مذهب أهل الحق ، حيث يصبح مرئيًا ، ويراه الراعون بالأبصار ، على العكس من قول المعتزلة باستحالة الرؤية ، ولكن الدليل العقلى على جواز الرؤية أن الرب موجود ، وكل موجود مرئى ، وإذا اعترض على ذلك بأن ما يرى يصبح حادثًا ، والله أزلى قديم الذات فلا يرى ، فيمكن نقض هذا الاعتراض لجواز رؤية الطعام والروائح والعلوم ونحوها فإنها حوادث ، ولكن رؤيتها مستحيلة عند المعتزلة مع كونها حادثة ، فيصل الجوينى من خلال هذا إلى جواز الرؤية ، وأنها ستكون فى الجنان وعدًا من الله تعالى صدقًا وقولاً حقًا [٣] .

وقد ذهب الغزالى إلى نفس ما ذهب إليه أستاذه الجوينى بأن الله تعالى مرئى بالأعين والأبصار فى الدار الآخرة ، فإن الرؤية نوع من الكشف والعلم إلا أنها أتم وأوضح من العلم ، فإذا جاز تعلق العلم به وهو ليس فى جهة جاز تعلق الرؤية به وهو ليس بجهة ، وكما جاز أن يرى الله تعالى الخلق وليس فى مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة ، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك [٤] .

ويشرح الغزالى نوع هذه الرؤية بقوله : " الرؤية حق بشرط أن لا يفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب الأرباب علوًا كبيرًا ، بل كما عرفته فى الدنيا معرفة حقيقية تامة من غير تخيل وتصور وتقدير شكل وصوره ، فنراه فى الآخرة كذلك " [٥] .

كما يقول الغزالى ـ متأثرا بالجوينى ـ فى معظم كتبه : " ... إنه فى ذاته معلوم الوجود بالعقول ، مرئى الذات بالأبصار نعمة منه ، ولطفًا بالأبرار فى دار القرار ، وإتمامًا للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم " [٦] .

---

(١) الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص٢٠٩ ، وأيضًا

ـ Seyyed Nasr : History of Islamic philosophy , P.259 .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص١٧٤ ، لمع الأدلة ، ص١٠١ ، الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٣٠ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص١٦٠ ، محمد الأنور السنهوتي : دراسات نقدية فى مذاهب الفرق الكلامية ، ص٢٣٢ ، مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، ص٤٨٩ ، وأيضًا حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، (جـ)١ ، ص٧٠١ .

(٣) الجوينى : لمع الأدلة ، ص١٠١ ـ ١٠٣ ، وأيضًا الإرشاد ، ص١٨١ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ .

(٥) حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ)٢ ، ص٢٧٦ .

(٦) الغزالى : الأربعون فى أصول الدين ، ص٥ ،إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٠ ، أحمد محمود صبحي : فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٦٠٧ ، وأيضًا

ـ Montgomery Watt : Islamic creeds , P.74 .

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجويني والغزالي قد أثبتا رؤية الله تعالى بالأبصار في الدار الآخرة من جهتي الشرع والعقل .

ثالثًا : الصفات الزائدة على الذات الإلهية : -

أثبت كل من الجويني والغزالي والأشاعرة جميعًا سبع صفات أزلية للذات الإلهية ، وهي : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام [١] ، وهذه الصفات كلها قديمة فإنها لو كانت حادثة لكان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال [٢] ، وقد أثبتوها بالعقل والنقل معًا .

وتلك الصفات زائدة على ذاته لا هي هو ولا هي غيره [٣] ، بمعنى أن الصفات ليست هي الذات في الحقيقة وليست غيره ، أي ليست منفكة ولا منفصلة عن الذات .

وهذه الصفات هي على النحو التالي :

١- صفة العلم .

ونود أن نشير في البداية أن هذه الصفة - أي صفة العلم - من أهم الصفات الزائدة على الذات الإلهية؛لأنه على أساسها يمكن مناقشة مسألة الصلة بين الله والعالم على أساس فكرة علم الله للجزئيات التي اتهم بها كل من الجويني والغزالي بإنكارهما لها وقولهما بعلم الله للكليات فقط ، وهي تهمة باطلة في حقهما وفي حق كل مسلم متمسك بالكتاب والسنة .

إذ استند كل من الجويني والغزالي في هذه الصفة إلى دعائم من الأدلة النقلية ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ﴾ [٤] ، وقوله تعالى : ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾ [٥] ، وقوله تعالى : ﴿ أنزله بعلمه ﴾ [٦] ، وقوله تعالى أيضًا : ﴿ الله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ [٧] ،

---

(١) الجويني : الإرشاد ، ص٧٩ ،.الغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ص٢٠٢ ، إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٠ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعي ، ص١٠٧، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ص١٥٢ ، وأيضًا ملا عبد الرحمن الجامي : الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله وصفاته ، مطبعة البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٣٥م ، ص٢٠٨ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٦٦ ، وأيضًا محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص٤٧ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص١٤٣ ، الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص٦٩ ، روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ص٢٠٣ ، محمد عبده : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٥ ، وأيضًا أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص١٢٧ ، ١٢٩ .

(٤) سورة الحشر : آية (٢٢) .

(٥) سورة فاطر : آية (١١) ، وأيضًا الجويني : لمع الأدلة ، ص٨٩ .

(٦) سورة النساء : آية (١٦٦) ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص٩ ، اللمع ، ص٢٩، ٣٠ ، وأيضًا الجويني : لمع الأدلة ، ص٨٩ .

(٧) سورة البقرة : آية (٢٣٢) .

وقوله تعالى : ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ﴾ [1] ، وقوله تعالى ﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾ [2] .

وتشهد كل هذه الآيات الكريمة ، وهى فى غاية الوضوح ، بعموم علمه تعالى بالموجودات العينية والذهنية ، وممكنات وغير ممكنات ، فهو عالم ومحيط بكل شيء .

فلا طرفة عين تغيب عن الله تعالى [3] ، فى قوله تعالى : ﴿ يعلم السر وأخفى ﴾ [4] وقوله تعالى : ﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾ [5] ، وأيضًا قوله تعالى : ﴿ قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين ﴾ [6] ، وبهذه الآيات الكريمة يتبين لنا أن الله تعالى عالم لا يعزب عن علمه شيء [7] .

وبالإضافة إلى مثل هذه الآيات القرآنية ، يثبت الأشاعرة صفة العلم لله تعالى ، ودليل ذلك هو وجود الأفعال المحكمة منه تعالى ، وذلك لأن الأفعال المحكمة لا تقع منا على ترتيب ونظام إلا من عالم ، وأفعاله تعالى أدق وأحكم ، فكانت أولى بأن تدل على أنه عالم [8] .

فالله تعالى عالم بجميع المعلومات ، محيط بجميع ما يجري فى العالم ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ، ويدرك

---

(١) سورة البقرة : آية (٢٥٥) ، البيهقي : الأسماء والصفات ، ص٨٨ ، وأيضًا القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص٩٨ ، ٩٩ .

(٢) سورة البقرة : آية (٢٣١) ، وأيضًا ناصر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، ص١٩٢ .

(٣) الغزالى : القواعد العشرة ، ص٥٣٣ ، وأيضًا ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص٧١ ، ٧٢ .

(٤) سورة طه : آية (٧) .

(٥) سورة الأنعام : آية (٥٩) ، الغزالى : معراج السالكين ، ص٥٢ ، وأيضًا ميزان العمل ، ص٩٠ ، ٩١ .

(٦) سورة سبأ : آية (٣) ، وأيضًا الغزالى : جواهر القرآن ، ص١٠٢ ، ١٠٣ .

(٧) الجوينى : الإرشاد ، ص١٥١ ، ١٥٣ ، الغزالى ، مقاصد الفلاسفة ، ص٢٢٧ ، وأيضًا المستصفي فى علم الأصول ، (جـ)١ ، ص١٠١ .

(٨) الباقلانى : التمهيد ، ص٤٧ ، الإنصاف ، ص٣١ ، ٣٢ ، الجوينى ، لمع الأدلة ، ص٨٢ ، ٨٣ ، الإرشاد ، ص٦١ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص١٠٤ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٤٧ ، الرازى : معالم أصول الدين ، (ط)١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ١٣٢٣هـ ، ص٤٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص١٣٣ ، إبراهيم البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٤١ ، الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص٢٠٦ ، القاضي عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، (جـ)١ ، ص٢١٠ ، المغني فى أبواب التوحيد والعدل ، (جـ)٥ ، الفرق غير الإسلامية ، ص٢١٩ ، عاطف العراقى : مشكلة العلم الإلهي فى الفكر الإسلامي ، ص٧٢ ، ٧٣ ، وأيضًا مذاهب فلاسفة المشرق ، (ط)١١ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٩م ، ص٢١٩ .

حركة الذر فى جو الهواء ، ويعلم السر وأخفى ، ويطلع هواجس الضمائر ، وحركات الخواطر ، وخفيات السرائر بعلم قديم أزلى لم يزل، موصوفًا به فى أزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالتجول والانتقال [١] .

ويقول الجوينى فى الإرشاد : " إن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية بعلم واحد " [٢] ، والواقع أن الغزالى قد قال نفس ما قاله أستاذه الجوينى ، إذ يقول الغزالى : " إن الله تعالى يحيط بكل شىء بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد ولا يوجب ذلك تغيرًا فى ذاته " [٣] ، وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من أستاذه الجوينى .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجوينى والغزالى قد أثبتا بالنقل والعقل معًا ، أن الله تعالى عالم" محيط" بكل شىء ، فالذي أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها قبل وبعد إيجادها .

٢- الحياة .

نود أن نشير فى البداية أن الدليل على أن خالق العالم حي هو أنه فاعل عالم قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيًا [٤] .

فيقول الغزالى : " إن الله تعالى حى لأن من ثبت علمه وقدرته ، ثبتت حياته ، ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حيًا ؛ لجاز أن يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات ، بل فى حياة أرباب الحرف والصناعات ، وذلك انغماس فى غمرة الجهالات والضلالات " [٥] وعلى هذا فإن الفعل يستحيل وجوده من ميت لا حياة له ، والله تعالى

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص ٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص٦ ، معراج السالكين ، ص٨٧ ، التبر المسبوك فى نصائح الملوك ، ص٦ ، سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص١٨٣ ، وأيضًا Montgomery Watt : Islamic Creeds , PP.74 , 75

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص١٣٦ ، الكافية فى الجدل ، ص٥٧٩ ، الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص٢١٥ ، الملل والنحل ، ص١٥٣ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثانية والعشرون ، ص٣٦٥ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٨ ، وأيضًا عبد الله بن عمر البيضاوي ؛ مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، ص٦ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١٩٩ ، وأيضًا المستصفى فى علم الأصول ، (جـ)١ ، ص١٠١ .

(٤) Mircea Eliade : The Encyclopedia of religion , p.30 , Al-Hayy .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ ، ١٠٩ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص١٠٤ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٤٧ ، الباقلانى : التمهيد ، ص٤٧ ، الإنصاف ، ص٣١ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة عشر ، ص٣٦٤ ، الأربعون فى أصول الدين ، المسألة الرابعة عشر ، ص١٥٥ ، النيسابورى : فى التوحيد ، ص٥٢٤ ، القاضي عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ص٢١١ ، سميرة فرحات : معجم الباقلانى ، ص١٦٠ ، مادة حياة ،الزمخشري : الكشاف ، (جـ)١ ، ص٣٨٤ هامش ، الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص٢٠٣ ، وأيضًا البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٩ .

فاعل الأشياء ومنشئوها فوجب أن يكون حيًا .

ولا شك أن هذه الفكرة التى قال بها الغزالى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التى وجدناها عند أستاذه الجوينى ، إذ قد استدل الجوينى على أن الله حى قائلاً : " إذا ثبت كون صانع العالم عالمًا ، قادرًا ، فبالاضطرار يعلم كونه حيًا ، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ، ميت أو جماد ، وتجويز ذلك مراغمة وعناد "[1] ، فلابد أن نعلم أن المؤثر الفعال يجب أن يكون مقتدرًا على فعله ، ويجب أن يكون مريدًا له ، ومن ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة [2] .

وهكذا فإنه تعالى حى قادر جبار لا يعتريه قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعارضه فناء ولا موت ، وأنه ذو الملك والملكوت والعزة والجبروت له السلطان والقهر والخلق والأمر [3] .

وبوجه عام يمكننا القول : بأن الله تعالى عند كل من الجوينى والغزالى حي لا يموت وذلك فى مثل قولـه تعالى : ﴿ هو الحي القيوم ﴾ [4] .

٣ـ القدرة .

لقد اعتمد كل من الجوينى والغزالى على الآيات القرآنية التى تبين لنا قدرة الله تعالى ، وذلك فى مثل قولـه تعالى : ﴿ تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شيء قدير ﴾ [5] ، وقوله تعالى : ﴿ وكان الله على ذلك قديرًا ﴾ [6] ، وقوله تعالى : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ [7] ، وتؤكد هذه الآيات الكريمة على أن الله سبحانه وتعالى متفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ، ولا مبدع غيره [8] ، فهو على كل شيء قدير [9] .

ويقول الجوينى فى (لمع الأدلة) : " قال سبحانه متمدحًا مثنيًا على نفسه : ﴿ إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ﴾ [10] ، فقد أثبت لنفسه القوة ـ وهى القدرة ـ باتفاق المفسرين " [11] ، أى إن الله تعالى

---

(١) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٨٣ ، وأيضًا ناصر الدين البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)١ ، ص٩٧ .

(٢) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص١٧ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص٥ ، وأيضًا

ـ Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.74 .

(٤) سورة البقرة : آية (٢٥٥) .

(٥) سورة الملك : آية (١) ، وأيضًا الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٤ ، ص١٣٣ .

(٦) سورة النساء : آية (١٣٣) ، وأيضًا ، الزمخشري : الكشاف ، (جـ)١ ، ص٥٧٠ .

(٧) سورة الحشر : آية (٦) ، وأيضًا ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص٧٢ .

(٨) الجوينى : لمع الأدلة ، ص١٠٦ ، وأيضًا ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ، المجلد الأول ، (جـ)٢ ، ص٨٢٥ .

(٩) A.J.Wensinck : on the Relation Between Ghazali's Cosmology and his mysticism,P.3.

(١٠) سورة الذاريات : آية (٥٨) .

(١١) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٨٩ .

بليغ القدرة لا يمتنع عليه شيء أراده ، وذلك في مثل قوله تعالى أيضًا : ﴿ إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون ﴾ [1] ، فهنا تمثيل لتأثير قدرته في مراده .

أما من جهة العقل على كونه تعالى قادرًا هو أن الله تعالى خالق كل شيء ، فيقرر الغزالي أن كل الحادثات جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الإحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس يقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة الإلهية [2] ، فهذه القدرة من شأنها إيجاد العالم وإحداثه [3] .

كما يجب أن نعلم أنه تعالى قادر على جميع المقدورات وذلك لأنا نعلم - كما سبق ذكرنا - قطعًا استحالة صدور الأفعال المحكمة من عاجز لا قدرة له ، ولما ثبت أنه فاعل الأشياء ثبت أنه قادر [4] ، فكل فعل مرتب منظم محكم ففاعله قادر ، وهذا مدرك بالعقل ، فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده [5] .

هذا بالإضافة إلى أن قدرة الله تعالى واحدة [6] ، لأن تعددها لا يقتضيه معقول ولا منقول ، والدليل على ذلك ، لو كان له تعالى قدرتان للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد [7] وهذا محال ، وأيضًا إذا ثبتت قدرة متعددة لا نهاية لها ، فهو محال كما سبق ذكرنا في إبطال دورات لا نهاية لها ، إذن لابد أن تكون قدرة الله تعالى واحدة ، فلا يعني بتعدد مقدورات الله تعالى اللامتناهية على أن القدرة متعددة بل هي واحدة على الدوام [8] .

يقول الغزالي في الإحياء - متأثرًا بالجويني - : " أنه تعالى المنفرد بالخلق والاختراع ، المتوحد بالإيجاد والإبداع ، خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وآجالهم ، لا يعزب عن قدرته تصاريف الأمور ، ولا تحصى مقدوراته " [9] ، وبهذا فقدرة الله تعالى شاملة لكل ما وجد ، فلا فعل لفاعل ، ولا أثر لموجود

---

(١) سورة يس : آية (٨٢) ، وأيضًا ناصر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، ص١٩٢ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٤٧ ، يوحنا قمير : الغزالي ، (جـ)٢ ، ص١٤ ، وأيضًا علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، (جـ)١ ، ص٤٧٦ .

(٣) الرازي : الأربعون في أصول الدين ، المسألة الحادية عشرة ، ص١٢٩ ، وأيضًا علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص٢٩٧ .

(٤) الجويني : لمع الأدلة ، ص٨٢ ، وأيضًا الباقلاني : الإنصاف ، ص٣١ .

(٥) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٣٨ ، ٣٩ .

(٦) الجويني : الإرشاد ، ص١٣٦ ، وأيضًا البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٧) ابراهيم اللقاني : الجوهرة في التوحيد ، ص١٠ ، ١١ ، حاشية .

(٨) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٣٩ .

(٩) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٠ ، الأربعون في أصول الدين ، ص٥ ، ٦ ، وأيضًا

- Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.74 .

إلا وهو صادر بقدرته تعالى ، فهو تعالى الفاعل الخالق الذى لا غاية لفعله ولا علة لصنعه ، فلا سبيل إلى العجز والنقصان بل ما شاء فعل ، وما يشاء يفعل ، فهو على كل شيء قدير ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ﴾ (٢) .

إلى هنا يمكننا القول بأن كل من الجوينى والغزالى قد اثبتا لله تعالى صفة القدرة ، فالله قادر على جميع المقدورات ، وذلك ينطبق على الجواهر والأعراض - كما سبق القول فى إثبات حدوث العالم - فكلاهما من خلق الله تعالى ، إذ إن الله تعالى يخلق فى كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء سواء الجواهر والأعراض والأجسام وأفعال الإرادة الإنسانية والنتائج التى تنسب لهذه الأفعال ، فإن هذا قد أدى بهما إلى القول بأن ليس فى العالم إلا فاعل واحد هو الإرادة الإلهية التى قدرت أولاً سبب كل شيء .

٤- الإرادة .

يثبت الأشاعرة صفة الإرادة لله تعالى ، والدليل عليها هو أن الحوادث تحدث كل واحدة منها فى وقت خاص ، مع جواز حدوثها قبلها أو بعدها ، فاختصاصها بذلك الوقت المعين لابد لها من مخصص ، وذلك المخصص هو الإرادة ، وعلى هذا فإن الإرادة هى تخصيص وقت للحدوث (٣) .

وصفة الإرادة هى صفة أزلية زائدة على الذات الإلهية ، فلو كانت هذه الإرادة حادثة ؛ لصارت محل الحوادث ؛ ولكانت حدوث هذه الإرادة موقوفة على إرادة أخرى فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية وهو محال ، وهكذا ثبتت أن إرادته قديمة ، فهى فى القدم تعلقت بإحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلى (٤) .

ويحاول الغزالى إثبات أن الله تعالى مريد للكائنات مدبر للحادثات قائلاً : " لا يجرى فى الملك والملكوت قليل أو كثير، صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضر، إيمان أو كفر، عرفان أو نكر ، فوز أو خسران ، زيادة أو نقصان ، طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته ، فما شاء كان ،

---

(١) سورة البقرة : آية (٢٠) .

(٢) سورة القصص : آية (٦٨) .

(٣) الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة التاسعة عشر ، ص٣٦٤ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص٣٢ ، وأيضًا فوقية حسين محمود : الجوينى ، ص١٩٠ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٠ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعي ، ص١٠٧ ، الجوينى : العقيدة النظامية ، ص١٧ ، لمع الأدلة ، ص٨٤ ، ٨٥ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة السادسة والعشرون ، ص ٣٦٨ ، ملا عبد الرحمن الجامي : الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء فى وجود الله وصفاته ، ص٢١٧ ، فوقية حسين محمود : الجوينى ، ص١٨٩، وأيضًا كارادوفو : الغزالى ، ص٩٦ .

وما لم يشأ لم يكن ... فهو المبدئ المعيد ، الفعال لما يريد ، لا راد لأمره ، ولا معقب لقضائه " [1] ، وفى هذا إثبات على أن إرادة الله تعالى لا ند لها ، ولا قيد ، فمن عرف الله تعالى عرف أنه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

فلا شك فى أن هذه الفكرة التى قال بها الغزالى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التى وجدناها عند أستاذه الجوينى ، إذ إنها تعتمد على أن الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى نفعها وضرها ، خيرها وشرها [2] ، فالله عز وجل خالق لجميع الحوادث ، فيرتب على ذلك أنه مريدٌ لكل حادث ، قاصدٌ إلى إيقاعه واختراعه [3] ، وعلى هذا فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته .

ويدلل الغزالى على هذا قائلاً : " لو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك " [4] ، فيصبح الله تعالى بهذا هو السبب الوحيد لكل عمل فى الجماد ، ولكل فعل فى الحيوان والإنسان .

وهكذا فالإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر ، أى أنه إذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا يعنى كونه سبحانه قادرًا على الكمال ، وهى فى جملة ذلك لا يتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل [5] .

بوجه عام يمكننا القول بأن كل من الجوينى والغزالى قد أثبتا صفة الإرادة لله تعالى ، إذ إن هذه الصفة شاملة لكل المخلوقات جميعًا، فلا شىء يعجزها أو يخرج عن حكمها ، فالله تعالى هو المريد الذى يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ فعال لما يريد ﴾ [6] ، وقوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ [7] .

٥- السمع والبصر .

يثبت الجوينى : أن الله سميع بصير على الحقيقة ، والدليل على ذلك ، أن الأفعال دالة على كونه حيًا ، والحى يجوز أن يتصف بكونه سميعًا بصيرًا ، ولا يوصف بنقيض ذلك ، إلا إذا كان به آفة أو

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١، ص٩٠، الأربعون فى أصول الدين ، ص٦، ٧، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٥١ ، أحمد محمود صبحي : فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٦٠٨ ، شهاب الدين المرجاني : عقيدة مختصرة ، ضمن مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية والعشرون ، ص٥٤٧ ، وأيضًا

_ Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.75 .

(٢) الجوينى : لمع الأدلة ، ص٩٧ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ، ص٢٤٠ ، وأيضًا لمع الأدلة ، ص٩٧ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص٧ ، وأيضا

_ Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.75.

(٥) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١١٧ .

(٦) سورة البروج : آية (١٦) .

(٧) سورة البقرة : آية (١٨٥) .

نقص ، وهذا الوصف لا يجوز أن يوصف به تعالى ، لأنه منزه عن النقائص ، فوجب وصفه بأنه سميع بصير [1] .

ويذهب الغزالى - موافقا فى ذلك أستاذه الجوينى - إلى أن الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ، ولا نثبته للخالق [2] .

فيقول الغزالى : " إنه تعالى سميع بصير يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفى ، ولا يغيب عن رؤيته مرئى وإن دق ، ولا يحجب سمعه بعد ، ولا يدفع رؤيته ظلام ، يرى من غير حدقة ولا أجفان ويسمع من غير أصمخة ولا آذان ، كما يعلم من غير قلب ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة " [3] .

وبوجه عام يمكننا أن نقول إنه تعالى سميع لجميع المسموعات ، بصير لجميع المبصرات ، فلا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ، ولا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير ، وخفايا الوهم والتفكير [4] ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ﴾ [5] ، وقوله تعالى : ﴿ وكان الله سميعاً بصيراً ﴾ [6] .

---

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص٧٢ ، ٧٣ ، لمع الأدلة ، ص٨٥ ، الأشعري : اللمع ، ص٢٥ ، الإبانة عن أصول الديانة ، ص٩ ، الباقلانى : التمهيد ، ص٤٧ ، الإنصاف ، ص٣٣ ، الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، المسألة السادسة عشر ، ص١٧٠ ، القاضي عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، (جـ)١ ، ص٢١١ ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ،(جـ٥)، الفرق غير الإسلامية ، ص٢٤١ ، إبراهيم البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص٤٤ ، وأيضا ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب ، ص ٤٤ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٥٢ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة العشرون ، ص٣٦٤ . وأيضاً جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص٤٤٣ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩١ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص١٩ ، ٢٠ ، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، ص٦١ ، ٦٢ ، التبر المسبوك فى نصائح الملوك ، ص٧ ، الجوينى : العقيدة النظامية ، ص٢٢، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة العشرون ، ص٣٦٤ ، ٣٦٥ ، محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٧ ، رسالة التوحيد ، ص٤٣ ، ٤٤ ، البيهقي : الأسماء والصفات ، ص٣٢ ، وأيضا
- Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.75 .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٩ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص١٠٥ ، وأيضا كارادوفو : الغزالى ، ص٩٦ .

(٥) سورة الشورى : آية (١١) .

(٦) سورة النساء : آية (١٣٤) .

٦- الكلام .

نود أن نشير في البداية أن البارئ سبحانه وتعالى عند كل من الجويني والغزالي والأشاعرة جميعًا متكلم بكلام أزلي قديم ، لا مفتتح لوجوده [١] ، ولا يشبه كلامه كلام الخلق كما لا يشبه ذاته ذوات الخلق ، فكلام الله تعالى ليس بصوت يحدث من انسلال هواء واصطدام أجرام ، ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحريك لسان [٢] ، أي أن كلام الله تعالى منزه عن الأصوات والحروف .

والدليل على قدم كلام الله تعالى ، أنه لو كان حادثًا لم يخل من أمور ثلاثة :

(١) إما أن يقوم بذات البارئ تعالى ، إذ يستحيل قيام الحوادث بذات البارئ تعالى ، فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث .

(٢) أو يقوم بجسم من الأجسام ، وبطل قيام كلامه بجسم إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم .

(٣) أو يقوم لا بمحل ، ويبطل قيام الكلام لا بمحل ، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض ، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها [٣] .

وبالإضافة إلى ذلك لو أن كلام الله تعالى مخلوق وليس بقديم ، لاحتاج في خلقه إلى قول يقول به كن ، واحتاج القول إلى قول ثالث والثالث إلى رابع ... إلى ما لا نهاية له ، وهذا محال [٤] ، وعلى هذا ثبت أن كلام الحق عز وجل قديم أزلي واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام [٥] .

---

(١) الجويني : الإرشاد ، ص٩٩ ؛ لمع الأدلة ، ص٨٩ ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص٩ ، الباقلاني : الإنصاف ، ص٣٣ ، ٦٢، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (جـ)٢ ، ص٧٥، وأيضًا تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود محمد الطناجي ، عبد الفتاح محمد الحلو ، (جـ)٣ ، (ط)١ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة بدون تاريخ ، ص٤١٦ .

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩١ ، الأربعون في أصول الدين ، ص٢٠ ، المعارف العقلية ، ص٦٤ ، التبر المسبوك في نصائح الملوك ، ص٧ ، الجويني : العقيدة النظامية ، ص١٩ ، لمع الأدلة ، ص٩٢ ، الرازي : المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة والعشرون ، ص٣٦٩ ، الإيجي : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص ٢٠٨ ، ملا عبد الرحمن الجامي : الدرة الفاخرة ، ص٢٢٣ ، وأيضًا

-Montgomery Watt : Islamic Creeds , P.76 .

(٣) الجويني : لمع الأدلة ، ص٩٠ ، ٩١ ، العقيدة النظامية ، ص١٩ ، الغزالي : إحياء علوم الدين ،(جـ)١ ، ص١٠٩ ، ١١٠ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعي، ص١٠٧ ، وأيضًا الرازي : المسائل الخمسون ، المسألة السابعة والعشرون ، ص٣٦٩ .

(٤) الباقلاني : الإنصاف ، ص٦٢ .

(٥) الغزالي : المستصفي في علم الأصول ، (جـ)١ ، ص١٠٠ ، ١٠١ .

والقرآن الكريم هو كلام الله تعالى غير المخلوق عند الأشاعرة [1] ، فلعلنا إذا رجعنا إلى الجويني فى كتابه " الإرشاد " نجده يفرق بين الكلام النفسي القديم ، وبين العبارات والألفاظ الدالة عليه بالأصوات والحروف الحادثة ، وبين المقروء بالقراءة وهو كلام الله القديم ، وبين القراءة وهى أصوات القراء ونغماتهم المحدثة ، وبين المكتوب فى المصاحف وهو كلام الله تعالى القديم فيما يفهم من الكتابة ، وبين الكتابة التى يعبر بها عن حركات الكاتب ، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة ، والأسطر ، وكلها حادثة [2] .

فى الحقيقة إن الكلام النفسى هو المقصود من كلام الله تعالى الأزلى ، إذ نجد الجوينى قد عرّف الكلام بأنه القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات ، وما يصطلح عليه من الإشارات ، وهذا هو الفكر الذى يدور فى النفس ، فهو ليس تلك الأصوات والحروف الحادثة بل هى تدل عليه [3] .

وهنا لا يخرج رأى الغزالى عن رأى الجوينى فى هذا ، إذ نجده يقول : " إنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلى قديم قائم بذاته ، ليس بصوت ولا بحرف ، وإن القرآن مقروء بالألسنة مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى القلوب ، وإنه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق " [4] .

---

(١) الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، ص١٩ - ٢٦ ، الباقلانى : إعجاز القرآن ، إعداد ممدوح حسن محمد ، تصدير طه عبد الرءوف سعد ، (ط)١ ، دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٣م ، ص١١ ،الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الثامنة والعشرون ، ص٣٧٠ ، ابن الجوزي البغدادى : تلبيس ابليس ، ص٨٨ ، ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص٦٩ ، ألفردجيوم : الفلسفة والإلهيات ، (جـ)١ ، ص٢٤٩ ، توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، ص١١، لويس غرديه ، قنواتى : فلسفة الفكر الدينى ، (جـ)٣ ، ص١٧٩ ، عرفان عبد الحميد فتاح : دراسات فى الفكر العربى الإسلامى ، (ط)١ ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١م ، ص٢٨٨ ، وأيضا .

- Mircea Eliade : The Encyclopedia of Religion , p. 34 , sifat Allah .

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص١٠٤ -١٣٢ ، لمع الأدلة ، ص٩١ -٩٣ ، الباقلانى : الإنصاف ، ص٩٤ -٩٨ ، الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٥٤ ، محمد الأنور السنهوتى : دراسات نقدية فى مذاهب الفرق الكلامية ، ص٢٢٧ ، حسن محمود الشافعي : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، (ط)٢ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٩١م ، ص٨٧ ، وأيضا عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، (جـ)١ ، ص٧٣٦ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ، ص١٠٤ ، ١٠٥ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩١ ، ١٠٩ ، تحقيق إصلاح عبد السلام الرفاعى ، ص١٠٦ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص٢٠ ، الجوينى : العقيدة النظامية ، ص٢٠ ، الباقلانى : إعجاز القرآن ، ص١١ ، الإنصاف ، ص٢٣ ، تاج الدين السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ، (جـ)٣ ، ص ٤١٧ ،٤١٨ ، وأيضا

- Montgomery Watt : Islamic creeds , P.76 .

وهذا يعنى أن الله تعالى هو المتكلم الحقيقي الذى لا انقطاع لكلامه ولا مبدل له [1] ، فالقرآن كلام الله القديم ، أما الحروف والأصوات المتقطعة فهى حادثة .

وبناءً على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجوينى والغزالى قد أثبتا أن القرآن هو كلام الله تعالى القديم الأزلى ، وذلك فى مثل قوله تعالى:﴿ هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ﴾ [2] .

إلى هنا يتضح لنا صفاته الزائدة على ذاته ، وهى - كما أثبتها كل من الجوينى والغزالى - صفة العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وكل هذه الصفات الإلهية هى صفات أزلية قديمة ، لا تشبه صفات المخلوقات ، كما لا تشبه ذاته تعالى ذوات المخلوقات .

ثانيًا : مسألة علم الله بالكليات والجزئيات : -

سنتناول فى هذا الجزء مسألة هامة دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والغزالى ، ألا وهى مسألة العلم الإلهى .

ففى هذه المسألة قد ذهب الغزالى - متأثرًا بالجوينى - إلى تكفير الفلاسفة .

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا قد خصصنا فى دراستنا لهذه المسألة ، جزءًا بينًا ، فإن دافعنا إلى ذلك ، تأكيد وإثبات الاتجاه الكلامي عند الغزالى ، بحيث إن الغزالى فى نقده لموقف الفلاسفة ، إنما كان مدفوعًا ومتأثرًا باتجاهات كلامية أشعرية .

(١) الاختلاف حول مسألة العلم الإلهى : -

هناك آراء كثيرة واختلافات رئيسية حول هذه المسألة أى حول معرفة الله لسائر المخلوقات ، وهل معرفته تتناول جزئية من تلك الجزئيات الحادثة المتغيرة أم أن معرفته تتمثل فى إدراك سنن العالم والأمور الكلية العامة المطلقة ؟

فإذا رجعنا إلى كتب الأشاعرة وخاصة " المواقف " لعضد الدين الإيجي ، وجدناه يبلور هذه الآراء .

ويمكننا القول بأن أبرز هذه الآراء هى : -

(أ) القول بأن الله لا يعلم نفسه ، لأن العلم نسبة ، والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين ، هما طرفاها بالضرورة ، ونسبة الشيء إلى نفسه محال ، إذ لا تغاير هناك . وينسب المتكلمون هذا الرأي للدهرية [3] .

---

(١) الغزالى : المعارف العقلية ، ص٨ .

(٢) سورة الجاثية : آية (٢٩) .

(٣) الإيجى : المواقف ، (جـ)٨ ، ص٧١ .

(ب) إذا كان الرأى الأول ينفي عن الله علمه بنفسه ، فإن قدماء الفلاسفة - فيما يقول الإيجي - ذهبوا إلى أنه لا يعلم شيئًا أصلاً ، وإلا علم نفسه(إذ يعلم على تقدير كونه عالمًا بشيء أنه يعلمه)وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وذلك ممتنع كما أثبت ذلك الفريق الأول [١] .

(جـ) القول بأنه لا يعلم غيره مع كونه عالمًا بذاته ، وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره(أى بغير ذلك الشيء من الأشياء الأخرى . وإذا قلنا بغير ذلك ، فإنه سيؤدي إلى الذهاب بأن من علم شيئًا علم جميع الأشياء ، لأن العلم به حينئذ عن العلم بالأشياء وهو باطل ، وإذا كان العلم بشيء مغايرًا للعلم بشيء آخر ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة ، فيكون فى ذاته كثرة متحققة غير متناهية ، هى العلم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق [٢] .

(د) وإذا كان الرأى السالف يبيح علمه بذاته ويمنع علمه بغيره ، فإن الاتجاه الرابع يتمثل فى الاعتقاد بأن الله لا يعقل غير المتناهى ، إذ المعقول متميز عن غيره ، لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه ، ولأنه لو لم يتميز عن غيره ، لم يكن هو بالمعقولية أولى منه ، وغير المتناهى غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه ، وإلا كان له حد وطرف به يتميز وينفصل الغير ، وإذا كان له طرف فليس غير متناه ، وهذا خلف [٣] .

(هـ) الاتجاه الخامس نجده عند أكثر الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فإذا علم مثلاً أن زيدًا فى الدار الآن ، ثم خرج منها زيد ، فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول يوجب التغير فى ذاته من صفة إلى أخرى ، والثانى يوجب الجهل ، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ، وقالوا كذلك إنه لا يعلم الجزئيات المتنوعة المتغيرة ، إذ قد اجتمع فيها المانعات بخلاف الجزئيات التى ليست متنوعة ولا متغيرة ، فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول [٤] .

(و) اتجاه آخر يتمثل فى ذهاب الأشاعرة - مستندين فى ذلك إلى الجانب الشرعي الديني - إلى أن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، أى يعلم كل شيء فى العالم الذى خلقه [٥] ، فهم إذن يثبتون صفة العلم الإلهي - كما سبق ذكرنا - ويرون أن علم الله شامل لأمور العالم كلها جزئية جزئية ، محيط بجميع المعلومات لا تخفى عليه خافية لا فى الأرض ولا فى السماء .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٧٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٧٣ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٧٤ .

(٥) محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٦ ، وأيضًا الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الحادية والعشرون ، ص٣٦٥ .

ومن ثم إن الفلاسفة إذا كانوا يقولون بأن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، أو يعلمها من حيث هى كلية ، حتى لا يحدث تغير فى علمه تعالى ، فإن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن هذا يعد رأيًا باطلاً ، ويردون على الفلاسفة قائلين إنه ليس هناك صعوبات تنشأ عن الاعتقاد بأنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، فإن هذا العلم الجزئي لا يؤدى إلى تغير ذاته تعالى [1] .

وفى الواقع نجد الأشاعرة قد فرقت بين العلم الإلهي والعلم الإنسانى ، فعلم الله تعالى ليس علمًا زمانيًا أى واقعًا فى زمان ، كما يعلم الواحد منا الحوادث التى تقع فى أزمنة متعينة ، فما حدث من هذه الحوادث فى ذلك الزمان كان حاضرًا عند الواحد منا ، وما حدث قبله أو بعده كان ماضيًا أو مستقبلاً . أما علم الله فلا يختص بزمان معين ، وإذا كان علمه تعالى لا يختص بزمان معين ، فإنه بالتالي لا يكون فيه حال حاضر وماضي ومستقبل .

ومن هنا يكون الله عالمًا بجميع الحوادث الجزئية ، وأزمنتها الواقعة لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها وقع فى الماضي وبعضها سيقع فى المستقبل ، إذ إن العلم بها من هذه الجهة يتغير ،بل يعلمها علمًا متعاليًا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتًا أبد الدهر . فالموجودات منذ الأزل إلى الأبد معلومة له كل فى وقته ، وليس فى علمه كان وكائن وسيكون ، أى ماضي وحاضر ومستقبل ، بل الموجودات حاضرة عنده فى أوقاتها ، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها [2] .

لذا كان مسلك الأشاعرة يفيد العلم بالجزئيات كما يفيد العلم بالكليات ، ذلك لأن الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الإتقان ، ومقدوره له فيكون عالمًا بهما معًا ، أما مسلك الفلاسفة فلا يوجب إلا علمًا كليًا .

(٢) العلم الإلهي بين الفلاسفة والغزالى .

نود ان نشير فى البداية إلى أن أهم ما تركه لنا الغزالى - متأثرًا بالجوينى - فى هذا المجال ، يتمثل فى ذلك النقد الذى وجهه إلى الفلاسفة ، سواء منهم من قال بعلمه لذاته فقط ، أو من قال منهم بأنه يعلم الأشياء علماً كليًا فحسب .

ومعنى هذا أن الغزالى إذا كان ينقد رأى الفلاسفة ، فإن مبعث هذا النقد تأثره بالاتجاه الكلامي الأشعري الذى يستند بدوره فى كثير من جذوره إلى التراث الدينى الإسلامي ، بحيث إن المقارن بين رأى الأشاعرة - خاصة رأى الجوينى - من جهة)ورأي الغزالى من جهة أخرى ، يجد مشابهة ومطابقة إلى درجة كبيرة .

---

(١) عاطف العراقى : مشكلة العلم الإلهي فى الفكر الإسلامى ، ص٧٤ ، سيف الدين الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧١م ، ص٨١ . ٨٢ ، وأيضا ألفرد جيوم : الفلسفة والإلهيات ، (جـ)١ ، ص٣١٦ .

(٢) الإيجى : المواقف ، (جـ)٨ ، ص٧٥ ، ٧٦ .

فيذهب الغزالى إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات ، الموجودات والمعدومات ، وهو يقسم الموجودات ـ كما سبق ذكرنا ـ إلى قديم وحادث ، ويقول : إن القديم ، ذاته وصفاته (الله) ، والحادث ، الموجودات التى أوجدها الله تعالى .

كما يرى أن الله إذا كان يعلم غيره ، فهو بالتالى أعلم بذاته وصفاته ، وعلى هذا يكون الله بذاته وصفاته عالمًا ، وذلك إذا ثبت أنه عالم بغيره .

فما الدليل إذن على أن الله عالم بغيره ؟ يدلل الغزالى على ذلك بأن معنى الغير هو عبارة عن صنعة المتقن وفعله المحكم المرتب ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على قدرته . فيقول:" فإن من رأى خطوطًا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب فى كونه عالمًا بصنعة الكتابة ، كان سفيها فى استرابته ، فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره " [1] .

وإذا كان الغزالى حين يدلل على صفة العلم ، يفرق بين القديم والحادث ، بين الله وصفاته وبين موجوداته ، فإنه يلجأ إلى هذه التفرقة بين الله وبين الموجودات حين يتساءل عن معلومات الله تعالى وهل لها نهاية أم ليست متناهية ؟

فهو يفرق بين معلومات الإنسان المتناهية ومعلومات الله التى ليس لها نهاية ، ويرى أن الموجودات فى الحال وإن كانت متناهية ، فالممكنات المستقبلة ليست متناهية ، ويعلم الله هذه الممكنات وهل سيوجدها أم سوف لا يوجدها ، إذن يعلم الله ما لا نهاية له ، وهذا خلاف العلم الإنساني الذى له حدود معينة [2] ، هذا جانب من الجوانب الخاصة برأي الغزالى فى موضوع العلم الإلهي .

هذا بالإضافة إلى أننا إذا رجعنا إلى (تهافت الفلاسفة) وجدناه يتعرض لنقد آراء الفلاسفة فى مسألة العلم الإلهى ، كما يفرق بين رأى ابن سينا الذى يذهب فيه إلى أن الله يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيرًا فى ذات العالم [3] ، وبين القول بأنه لا يعلم إلا نفسه احترازًا عن لزوم الكثرة [4] .

ومن ثم يخصص الغزالى المسألة الثالثة عشرة من تهافته لهدم آراء الفلاسفة ، وهذا واضح من عنوان هذه المسألة : (فى إبطال قولهم : إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما سيكون) [5] .

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٤٧ ، وأيضًا الباقلانى : الإنصاف ، ص١٤ ، ١٥ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٤٧ ، ميزان العمل ، ص٨٤ ، الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص٢٨ ، وأيضًا الإرشاد ، ص١٣ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص١٦٣ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

ولنعرض الآن لرأى الغزالى مبينين الأسس التى يستند إليها والمآخذ التى يأخذها على الفلاسفة .

يرى الغزالى أن الفريق الأول من الفلاسفة يؤدى مذهبهم إلى القول بأن معلولات الله أفضل منه ، إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره ، والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورًا أخرى سواها ، ولا شك فى أن العلم شرف وأن عدمه نقصان .

يقول الغزالى ناقدًا الفلاسفة :"فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل)والجمال الأتم ؟ وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا خبر له بما يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه ؟ ! وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري فى العالم ، وأى فرق بينه وبين الميت إلا فى علمه بنفسه ؟ وأى كمال فى علمه بنفسه مع جهله بغيره ؟"(١) .

هذا بالإضافة إلى أنهم - أى الفلاسفة - فيما يرى الغزالى ، لم يتخلصوا من الكثرة ، فإنا نقول : علمه بذاته عين ذاته أو غير ذاته ، فإن قالوا : إنه غير ذاته فقد جاءت الكثرة ، وإن قالوا إنه عين ذاته ، فما الفصل بينهم وبين القائل بأن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ لا يعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته وينتبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (٢) .

هذا عن الفريق الأول ، أما الفريق الثانى وهو الذى يعبر عنه مذهب ابن سينا ، فيفيض الغزالى فى نقده ، وهو يبدأ بعرض أهم معالم رأى هذا الفريق ، ويتخذ مثال الكسوف لشرح رأيهم . فيقول إن الشمس مثلاً تتكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تتجلى فتحصل لها ثلاثة أحوال ، أعنى الكسوف ، حال العدم ثم انتظار الوجود (المستقبل) ، حال العدم وكونه كان من قبل (الماضى) ، حال هو فيها (الحاضر) .

وهذه العلوم الثلاثة - فيما يقول الفلاسفة - متعددة ومختلفة ، وإذا تعاقبت على المحل ، فإن هذا يوجب تغير الذات العالمة ، فالعلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله محال (٣).

ومن هنا ذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن بعلم متصف به فى الأزل والأبد ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلاً أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلا منه بوساطة الملائكة التى تعد عقولاً مجردة ، ويعلم أيضًا أنها تتحرك حركات دورية وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فتتكسف الشمس أى يحول جرم القمر بينها وبين المشاهدين فتستتر الشمس عن الأعين ... إلخ ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، بحيث لا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ،

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٨.

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

قبل الكسوف ، وفى حال الكسوف ، وبعد انقضاء الكسوف ، على وتيرة واحدة لا يختلف ، ولا يوجب تغيرًا فى ذاته [1] .

وهكذا يعتقد الفلاسفة بأن الكل معلوم له ، علمًا واحدًا متناسبًا لا يؤثر فيه الزمان ، بحيث إن ما يكون الزمان ضروريًا فى معرفته ، فإنه لا يتصور أن يعلمه ، لأن ذلك يوجب التغير .

وما يقال عن الزمان ، يمكن أن يقال عن المادة وعن المكان ، فإن الأشياء التى تعرض لزيد وعمرو وغيرهما من الأفراد لا يعلمها الله ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارض وخواص هذا الإنسان المطلق لاعوارض وخواص الفرد ، إذ إن هذه الخواص والعوارض الخاصة بالفرد ، إنما تختلف من فرد إلى فرد ، نتيجة للحس لا للعقل ، وإذا كان الله عندهم عقلاً خالصًا فإنهم بالتالى نفوا عنه معرفة عوارض زيد وعمرو وغيرهما [2] .

ولكن ما الخطأ فى هذا الرأى الذى قال به الفلاسفة أمثال ابن سينا ؟ ينبهنا الغزالى إلى أن هذا الرأى يترتب عليه نتائج خطيرة ، فهو يقول : " هذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيدًا مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالمًا بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيدًا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كليًا ، لا مخصوصًا بالأشخاص " [3] .

ويتابع الغزالى نقده للفلاسفة فيقول : " فبم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً فى ذات العلم ، فلا توجب تغيرًا فى ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، إذ إن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، المتغير ذلك الشخص المتنقل دونك .

وإذا قالوا - أى الفلاسفة - إن من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس ذلك بقول صحيح ، إذ من أين عرفوا ذلك ؟ فلو خلق الله لنا علمًا بقدوم زيد غدًا عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علمًا آخر ، ولا غفلة فى هذا العلم ؛ لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق ، بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيًا فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة " [4] .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٩ .

وإذا كنا قد قلنا بأن الغزالى يوجه نقده لفريقين من الفلاسفة : فريق قال بعلمه لذاته فقط ، وفريق قال بأنه يعرف الكليات دون الجزئيات ، أو يعرف الجزئيات على نحو كلي ، فإن هذا يتضح من أقوال الغزالى الذى ذهب فيها إلى أن الفريق الثانى لا يخرج عن رأيه فى بعض تفصيلاته عن رأى الفريق الأول ، فهو يذهب إلى أن الفلاسفة الذين يتصورون علم الله على نحو كلي ، إذا قالوا إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخله فى حقيقته ، ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذى تعد الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير ، فنقول : إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه ، وأن علمه بذاته عين ذاته [1] .

وعلى هذا يأخذ الغزالى فى مناقشة كل فريق من الفريقين مبينًا لنا أن آراء الفريق الثاني من الفلاسفة لا تخلو من الأخطاء شأنها شأن الفريق الأول ، وهو ينتهي بعد هذا كله إلى القول بأنه من الواجب تكفير الفلاسفة ، سواء من قال بأن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، أو من قال بأنه تعالى لا يعلم إلا الكليات دون أن يحيط بالأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص ، لأن هذا فيما يرى تكذيب قاطع للرسول (ﷺ) [2] .

إلى هنا يتبين لنا أن رأى الغزالى فى هذا المجال لا يخرج عن رأى أستاذه الجوينى الذى ذهب إلى القول بعدم التجدد والتغير فى الذات الإلهية ، حيث يقول فى الإرشاد : " لا يتجدد للبارئ سبحانه وتعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر ، بل البارئ متصف بعلم واحد ، ومتعلق بما لم يزل ، ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات ، وإن كانت العلوم حادثة تتعدد بتعدد المعلومات " [3] .

ولذلك يبدو الارتباط واضحًا بين تقرير كون الله عالمًا بكل ما فى العالم بكلياته وجزئياته عند كل من الجوينى والغزالى وبين تأكيدهما على إرادة الله تعالى المختارة ، والمخصصة بالحدوث لكل ما فى العالم بكلياته وجزئيات .

فكل ما سوى الله تعالى وصفاته فهو حادث بإرادته ، والمريد الخالق يعلم بالضرورة مراداته ، ولا موجود فى العالم إلا وهو حادث بالإرادة الإلهية القاصدة إلى ذلك ، فالله عالم بكل ما فى العالم جملة وتفصيلاً ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء .

بناءً على ما سبق يمكننا القول بأن كل من الجوينى والغزالى قد أثبتا أن الله سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات من الكليات والجزئيات ، فقد استطاع الغزالى - متأثرًا بالجوينى - بكل ما أوتى من الحجج والبراهين العقلية والأدلة النقلية تقرير علم الله تعالى للجزئيات وعنايته الشاملة لكل صغيرة وكبيرة بما يتماشى مع عقيدة أهل السنة والجماعة ، وبخاصة الأشاعرة ، مما كان له أثر كبير فيمن جاءوا بعده .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٠٠ .

(٢) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص٥٣، المنقذ من الضلال ، ص١٢، وأيضًا تهافت الفلاسفة . ص٢٩٤ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ، ص٩٨ .

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية : -

أولاً : تمهيد .

ثانيًا : موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلاسفة : -

(١) نقد الغزالى لرأى الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى فقط .

(٢) المعاد الجسمانى وأدلة الشرع والعقل .

ثالثًا : مصير النفس الإنسانية بعد الموت : -

(١) عذاب القبر و نعيمه .

(٢) نصب الميزان والصراط .

(٣) الجنة والنار .

أولاً : تمهيد .

نود أن نشير فى البداية إلى أن هذا الموضوع من أكثر الموضوعات صعوبة وأهمية فى تاريخ الفكر الكلامى والفلسفى العربى ؛ ويرجع ذلك فيما نرى إلى أسباب عده ، أهمها كثرة الآراء التى تتضارب فيما بينها تضاربًا شديدًا بحيث يصعب الوصول إلى الحق وسط هذا التضارب والاختلاف .

ولكى نتوصل إلى تحديد معالم هذا الموضوع ، يجدر بنا بيان الآراء والاتجاهات حوله ، وهى التى يمكن حصرها فى خمسة ، لا يهمنا منها إلا اتجاهين فقط ، هما اتجاه الفلاسفة الإلهيين من جهة ، واتجاه الغزالى ومدى تأثره بالجوينى من جهة أخرى .

والآن يمكننا إجمال الآراء التى قيلت فى أمر المعاد بخمسة آراء وهى : -

(الأول) : قول بعض أهل الجدل بأن الثابت هو المعاد الجسمانى فقط [١] ، وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن ، فهم إذن قد ذهبوا إلى نفى وجود النفس الناطقة المجردة ، واستدلوا على رأيهم بالقول بأن البدن وحده هو الحيوان ، وهو الإنسان بحياة إنسانية خلقتا فيه ، وهما عرضان ، والموت هو عدمهما فيه أو ضد لهما .

وفي النشأة الثانية يخلق فى هذا البدن حياة إنسانية بعد تفتت هذا الجسم ، ويصير ذلك الإنسان بعينه حيًا [٢] .

(الثانى) : يتمثل فى القول بثبوت المعاد الروحانى فقط [٣] وهذا ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة الإلهيين الذين رأوا أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وأن البدن آلة لهذه النفس تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها ، فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء ، أى العدم بعد وجودها ، لأنها بسيطة ، وهى موجودة بالفعل .

(الثالث) : يعبر عنه المعتقدون بثبوت المعادين الروحانى والجسمانى معًا [٤] وهو قول سائر المسلمين ، وقول معمر من قدماء المعتزلة ، وقول الكثير من الصوفية أيضًا ، كما يقول عنهم عضد الدين الإيجى [٥] ، بل هو قول الجوينى والغزالي كما سنرى بعد قليل .

---

(١) ومعنى المعاد الجسمانى عند من يقول به هو عودة البدن إلى الوجود بعد فنائه بالكلية أو إعادة مثله أو جمع أجزائه بعد التفريق .

(٢) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، طبعة سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩م ، ص٣٨ .

(٣) ومعنى المعاد الروحانى عند من يقول به هو رجوع النفس إلى عالم التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية .

(٤) ومعنى المعاد الروحانى والجسمانى عند من يقول بهما معًا هو رجوع النفس إلى التعلق بالبدن بعد مفارقته .

(٥) عضد الدين الإيجى : المواقف ج(جـ)٨ ، ص٢٩٧ .

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب ، والبدن بالنسبة للنفس كالآلة ، والنفس باقية بعد موت البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ، ويتصرف كما كان في الدنيا [1] .

والقائلون بهذا النوع من المعاد يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن ، ويردون في النشأة الثانية ، النفس في البدن بعينه التي كانت فيه ، فالنفس إذا رُدّت إلى البدن كان للمثاب ثواب والمعاقب عقوبة بحسب البدن والنفس جميعًا ، أي للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ، ولذات نفسانية من السرور .

فهم يذهبون إلى أن العقل قد دل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته ، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في الحياة غير ممكن ، لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب ، لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية ، ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات ، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية ، والجمع بين هذين النوعين من اللذات الجسمية والروحية يعد متعذرًا في هذا العالم ؛ لكون الأرواح البشرية ضعيفة ، فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت ، وإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية ، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين ، ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات [2] .

(الرابع) : فيتمثل في قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين الذين ذهبوا إلى عدم ثبوت شيء من المعاد الجسماني أو الروحاني ، فالنفس عندهم هي المزاج ، وإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس ، وإعادة المعدوم محال [3] .

(الخامس) : يتمثل في التعبير عن موقف الشك ، أي التوقف عن الإدلاء برأي من الآراء التي سبق ذكرها والقطع به ، وقد ذهب إلى ذلك جالينوس فيما يحكى عنه ، وذلك في قوله : لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت ويستحيل إعادتها ، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ ؟ [4] .

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص٢٦٤ هامش ، سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، ٣٢٥ . وأيضًا منى أبو زيد : التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ص٣٤٠ .

(٢) الإيجي : المواقف ، (جـ)٨ ، ص٢٩٧ ، ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ، ص٣٩ ، الرازي : الأربعون في أصول الدين ، ص٣٠٠ ، ٣٠١ ، وأيضًا محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)٢ ، ص٦١٩ ، ٦٢٠ .

(٣) الإيجي : المواقف ، (جـ)٨ ، ص٢٩٧ ، وأيضًا الرازي : الأربعون في أصول الدين ، ص٣٠١ .

(٤) الإيجي : المواقف ، (جـ)٨ ، ص٢٩٧ ، وأيضًا عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ص١٥٥ .

والآن سنعرض لرد الغزالى - وهو الذى أعتقد بالبعث [1] الروحانى والجسمانى متأثرًا بالجوينى كما سنرى - على موقف فلاسفة الإلهيين على وجه العموم ، وهم الذين أيدوا القول بالبعث الروحانى فقط ، كما سنعرض وجهة نظر الغزالى للمعاد الروحانى والجسمانى معًا ، وأدلته التى استند إليها .

ثانيًا : موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلاسفة : -

(١) نقد الغزالى لرأى الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى فقط .

ذهب الغزالى إلى نقد الفلاسفة ، وبذل فى ذلك أقصى جهده ، فإذا طالعنا الكثير من كتبه وجدناه حريصًا تمام الحرص على إبراز موقف الفلاسفة ، وذلك لا لشىء ، إلا لكى يهاجم موقفهم ، ويحطم كثيرًا من أسسه وتفصيلاته ، كما هو الحال من موقفهم من قدم العالم ، ومن موقفهم من العلم الإلهى بالكليات فقط ، وهو الآن يقف هذا الموقف الهجومى حين بحثه لموضوع المعاد .

وقد استفاض الغزالى فى دراسة الموضوع - موضوع المعاد - مبينًا بالتفصيل فى كتابه (تهافت الفلاسفة) موقف الفلاسفة ، مركزاً بصفة خاصة على ابن سينا ، ثم معلنًا بعد ذلك مخالفته لهم . ومادام هو فيما يرى قد صدر فى آرائه وعبر عن أفكاره فى ثوب شرعي دينى ، والفلاسفة لم يصدروا فى أفكارهم عن هذا الطابع الشرعي ، فإذن لابد من إعلان كفر الفلاسفة فى موقفهم هذا .

ومن ثم فإنه يخص المسألة العشرين ، وهى المسألة الأخيرة من كتابه ؛ لإبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحور العين ، وسائر ما وعد به الناس ، وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين [2] .

فيذهب الغزالى إلى أن من المسائل التى خالف فيها الفلاسفة كافة المسلمين ، قولهم إن الأجساد لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية . وقد صدقوا فى إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضًا ، ولكنهم كذبوا فى إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به [3] ؛ إذ إن الحشر والنشر وارد بهما الشرع ، وهما حق ، والتصديق بهما واجب ، لأنه فى العقل ممكن ، ومعناه الإعادة بعد الفناء ، وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الإنشاء والإعادة ابتداء ثانيًا ، فهو ممكن كابتداء الأول .

ويجب أن نأخذ فى اعتبارنا قبل أن نوضح رد الغزالى على حجج الفلاسفة ، وهو رجل دين أساسًا يفرق بين درجات الإنكار ، أى التفرقة بين إنكار المعاد أصلاً ، وبين إثبات المعاد

---

(١) البعث والاعادة والحشر ألفاظ مترادفة وتطلق بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهر على الروحانى والجسمانى .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٦٨ ، وأيضا البغدادى : تلبيس إبليس ، ص٤٧ ، ٤٨ .

(٣) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص١٢ ، ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، ص١١١ ، وأيضا على أبو ملحم : الفلسفة العربية ، ص٣٦ .

على نحو عقلى ، مع نفى الآلام واللذات الحسية الجسمانية ، كما سنرى عند الفلاسفة كابن سينا ، فالإنكار الأول يراه الغزالى زندقة مطلقة ، أما الإثبات بالنوع الثانى فيراه الغزالى زندقة مقيدة . يقول الغزالى : " أما الزندقة المطلقة فهي أن تنكر أصل المعاد عقليًا وحسيًا ، وتنكر الصانع للعالم أصلاً ورأسًا ، وأما إثبات المعاد بنوع عقلى مع نفى الآلام واللذات الحسية ، وإثبات الصانع مع نفى علمه بتفاصيل العلوم ، فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظنى " [1] .

ان الفلاسفة فى مجال تبريرهم لرأيهم يقولون - كما يحكى عنهم الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) - إن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية [2] لسببين : -

(**أولهما**) : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم ، وليست لها اللذات الجسمية كالجماع والأكل والشرب ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها ، الذى خصت به أنفسها ، فى اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من الله فى الصفات .

(**ثانيهما**) : أن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية ، وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية [3] .

ولكن الغزالى ، وإن كان لا ينكر أن فى الآخرة أنواعًا من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، إلا أنه - وهو رجل الدين - ينكر ذلك بالشرع ، حين يقول : " إن المخالف للشرع منها : إنكار حشر الأجساد ، وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة ، وإنكار الآلام الجسمانية فى النار ، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف فى القرآن " [4] .

كما يتساءل عن المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة [5] إنه يرى أن اللذات المحسوسة الموجودة فى الجنات من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها [6] .

وهو يذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويؤولها تأويلاً يتفق مع رأيه ، كقوله تعالى : ﴿ فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين ﴾ ، فهذا معناه أن النفس لا تعلم جميع ذلك ، وقوله : ﴿ أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ﴾ ، ويقول مفسرًا هذا الحديث القدسى بأن الأمور الشريفة لا تدل على نفى غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، و الموعود

---

(١) الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص٥٤ ، ٥٥.

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، (جـ)٤ ، ص٧٦٦ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٣ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص٢٧٤ ، وأيضًا البغدادى : تلبيس ابليس ، ص٤٨ .

(٦) الغزالى : المضنون الكبير ، ص٢٦ ، وأيضًا سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص٣٦٦ .

به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع [1] .

ثم يورد الغزالى اعتراضًا للفلاسفة يتمثل فى قولهم بأن ما ورد فى الشرع إنما هو أمثال ضربت لتقريب الفكرة إلى الخلق ، وأن الصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس [2].

ولكن الغزالى سرعان ما يدفع هذا الاعتراض من زاويتين :

(**الأولى**) : إن الألفاظ الواردة فى التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب فى الاستعارة ، أما ما ورد فى وصف الجنة والنار فإنه بلغ مبلغًا لا يحتمل التأويل .

(**الثانية**) : إن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وغير ذلك ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، أما ما وعد الله به من أمور الآخرة فليس محالاً فى قدرة الله ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذى هو صريح به [3] .

ويتابع الغزالى مناقشته للفلاسفة وهو فى معرض الرد عليهم ونقد آرائهم فى هذا المجال ، فيرى أن للفلاسفة مسلكين فيما يختص باستحالة بعث الأجسام ، وينقسم " المسلك الأول " وهو تقدير العود إلى البدن إلى ثلاثة أقسام :

(أ) فإما أن يقال : إن الإنسان عبارة عن البدن ، والحياة التى فيه هى عرض قائم به ، كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين ، وأمّا النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، ومعنى المعاد إعادة الله تعالى البدن الذى انعدم ، وإعادة الحياة التى انعدمت .

(ب) وإما ان يقال : إن النفس موجودة تبقى بعد الموت ، ولكن يرد البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها .

(جـ) وإما أن يقال : ترد النفس إلى البدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس،وأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنسانًا بها ، أى بالمادة ، بل بالنفس [4] .

وهذه الأقسام الثلاثة كلها باطلة فى رأى الفلاسفة ، (فالأول) ظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فإن استئناف خلقهما إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٧٥ ، ٢٧٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٧ ، محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)١ ، ص١٨ مقدمة ، وأيضا ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٣١٤ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(والقسم الثانى) محال ، إذ أن بدن الميت يستحيل ترابًا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل رمادًا أو بخارًا وهواء .

(والقسم الثالث) محال عند الفلاسفة من وجهين :

(١) لأن المواد القابلة للكون والفساد محصورة فى مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد ، وهى متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا نفى لها .

(٢) ومحال لأن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقى ترابًا ، بل لابد أن تمتزج العناصر امتزاجًا أيضًا هى امتزاج النطفة ، ولا يكون إنسانًا إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم والعظام والأخلاط (١) .

هذا هو القسم الثالث الذى يراه الفلاسفة محالاً من وجهين ، أما الغزالى فيؤيده ، مخالفًا بذلك هؤلاء الفلاسفة ، فهو يقول : " إن الآيات القرآنية وما ورد من الأخبار عن عذاب القبر وغير ذلك ـ كما سنرى فيما بعد ـ قد دل على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن وذلك ممكن برد النفس إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ، وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور لله تعالى " (٢) .

وهكذا يرد الغزالى على " المسلك " الأول من مسالك الفلاسفة بوجوهه الثلاثة ، إذ إن ردوده على " المسلك الأول " تعتمد على فكرة الإمكان والجواز ـ وهذه الفكرة وجدناها عند أستاذه الجوينى كما سبق القول ـ من جهة ، وصريح الآيات القرآنية من جهة أخرى .

بقيت أمامنا نقطة أخيرة ، هى " المسلك الثانى " للفلاسفة ورد الغزالى عليه .

يرى الفلاسفة ـ فيما يحكى الغزالى ـ أنه ليس فى المقدور أن يقلب الحديد ثوبًا منسوجًا بحيث تنعم الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر بأسباب تستولي على الحديد فتتحلله إلى أبسط العناصر ، ثم تجتمع العناصر وتدار فى أطوار الخلقة إلى أن تكتسب صورة القطن ثم صورة الغزل وهكذا إلى آخر المراحل .

وعلى هذا القياس ينظر الفلاسفة إلى الإنسان المبعوث المحشور ، فلو كان بدن من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض ، لم يكن إنسانًا ، بل لا يتصور أن يكون إنسانًا إلا أن يكون متشكل بالشكل المخصوص ، مركبًا من العظام والعروق واللحم والغضاريف ... إلخ ، ومن هنا لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترد النفس إليه إلا بهذه الأمور ولها أسباب كثيرة (٣) .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٥ ، وأيضًا البغدادى : تلبيس إبليس ، ص٤٨ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص٢٨٦ ، ٢٨٧ .

ونود أن نشير إلى أن سبب ذهابهم إلى هذا القول هو إيمانهم بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ومحاولتهم رد كل شيء إلى أسبابه التي تدرك بالعقل والحس .

بيد أن الغزالي يذهب إلى تفنيد رأيهم الذي ذكرناه آنفا وينكره ، ونستطيع أن نقول إن هذا التفنيد من جانبه يقوم على دحضه للتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، ودليل هذا - فيما سبق ذكره - أنه يرى أن الترقي في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة الإلهية من غير واسطة وبدون سبب محدد من الأسباب ، إن هذا كله ممكن عند الغزالي [1] .

ولعلنا نعرف موقفه من السببية أي بحثه للعلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وكيف انتهى إلى نقد موقف الفلاسفة الذين يؤمنون بالتلازم والارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، فلا يخرج رأي الغزالي في هذه المسألة - أي مسألة السببية - عن رأي أستاذه الجويني كما سبق القول .

ويقول الغزالي : " إن في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر السحر والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها " [2] .

بل يحاول الغزالي أن يقيم أسبابًا جديدة ووجودًا آخر غير ما تعهده ، فهو يقول : " فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده ؛ لم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منها غير ما شاهده ، وقد ورد في الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب فأي بُعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند إلا الاستبعاد المجرد " [3] .

ولا جدال في أن محاولة الغزالي هذه تقوم على فكرة الجواز والإمكان ، ونفي الضرورة السببية ، طالما أنه يتصور قدرة الله تعالى مطلقة غير مقيدة بالنظام الضروري الثابت ، كما يتصور هذه القدرة الإلهية بأنها التي تستطيع فعل أي شيء سواء بالنسبة لحياتنا الدنيوية أو الحياة في العالم الأخروي .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلنا على مدى اتفاق الغزالي مع أستاذه الجويني الذي ذهب إلى نفس هذا القول بشمول قدرة الله تعالى لكل شيء في العالم ، كما أن علمه تعالى لا يقف عند حد الجسم أو النوع ، بل يتعلق بكل جزئية من جزئيات العالم ، ولما كان الجسد الإنساني أحد أجزاء هذا العالم ، كان في استطاعة الله تعالى بقدرته الشاملة وعلمه لجميع الجواهر ، أن يعيد الجسد الإنساني .

إلى هنا يضيف الغزالي إلى المعاد الروحاني عند الفلاسفة الإلهيين ، معادًا آخر جسمانيًا ، وبذلك يكون المعاد عنده روحانيًا وجسمانيًا كما كان عند أستاذه الجويني .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٨ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .

(٢) المعاد الجسمانى وأدلة الشرع والعقل .

قد عبرت الكثرة الغالبة من الباحثين فى هذا المجال والمؤيدين للمعاد الجسمانى عن ضرورة الجمع بين المعاد الجسمانى والاعتراف بصدق آيات القرآن ، ودليل هذا قول الأشاعرة فى أن الجمع بين إنكار المعاد الجسمانى ، وبين الإقرار بأن القرآن حق ، متعذر ، لأن من خاض فى علم التفسير ، علم أن ورود هذه المسألة فى القرآن لا يقبل التأويل .

فيذهب كثير من المتكلمين إلى استحالة الجمع بين إنكار الحشر الجسمانى وبين الإيمان ، فإن من أنكر الحشر الجسمانى لا يمكن أن يكون داخلاً فى ملة الإسلام .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن القائلين بالمعاد الجسمانى يستندون أساسًا إلى فكرة الإمكان ، وهذا الإمكان يقوم فى النهاية على أدلة الشرع .

فقد اعتمد كل من الجوينى والغزالي بل والأشاعرة جميعًا على ما جاء فى الشريعة من آيات تدل على بعث الجسد وما يلحق هذا الجسد من سعادة وشقاوة بحسب ما ارتكبه الإنسان فى حياته الدنيا ، ومن هذه الآيات قولـه تعالى : ﴿ وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (١) ، قال المفسرون نزلت هذه الآية فى أبىّ بن خلف خاصم النبى (ﷺ) ، وأتاه بعظم قد رام وبلى وقبضه ففتته بيده ، وقال : يا محمد ، أترى الله يحيى هذا بعد ؟ فقال عليه السلام : نعم ويبعثك ويدخلك النار (٢) ، وقولـه تعالى : ﴿ أيحسب الإنسان ألّن نجمع عظامه ،بلى قادرين على أن نسوي بنانه ﴾ (٣) ، وقولـه تعالى : ﴿ فكسونا العظام لحمًا ثم أنشأناه خلقًا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ، ثم إنكم بعد ذلك لميتون ، ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ﴾ (٤) .

---

(١) سورة يس ، أية (٧٨، ٧٩) ، الجوينى : العقيدة النظامية ، ص٥٨ ، الإرشاد ، ص٣٧٢ ، الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ، ص١٩ ، جواهر القرآن ، ص١٠٦ ، إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٤ ، المضنون الكبير ، ص٢١ ، الأشعري : اللمع ، ص٢١ ، البيهقى : الأسماء والصفات ، ص٣٥٥ ، الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٤٦٨ ، الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الحادية والأربعون ، ص٣٨٠ ، الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٣ ، ص٣٣١ ، ٣٣٢ ، ناصر الدين البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، ص١٩٢ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، (جـ)١ ، ص٣٣ ، وأيضًا فوقية حسين محمود : الإرشاد للجويني ، ص٤٨٤ .

(٢) محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)٢ ، ص٦٠٦ .

(٣) سورة القيامة : أية (٣ ، ٤).

(٤) سورة المؤمنون : أية (١٤ ـ ١٦) ، الغزالى : جواهر القرآن ، ص٩٢ ، وأيضًا ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، (جـ)٤ ، ص١٣٩ ، ١٤٠ .

وقولـه تعـالى : ﴿ اتقوا الله الذى إليه تحشرون ﴾ [1] ، وأيضـا قولـه تعـالى : ﴿ أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى ﴾ [2] .

والجدير بالملاحظة أن كل هذه الآيات القرآنية تدل على بعث الأجساد ، وهو ممكن بدليل الابتداء ، فإن الإعادة هى خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء ، وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق ، وهذا القول معتمد على قولـه تعالى : ﴿ أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ [3] ، فالله تعالى حكم على الشيء بحكم مثله ، فإذا كان قد خلق الجوهر فى البدء ، فإن إعادته تكون أهون ، اعتمادًا على قولـه تعالى : ﴿ وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾ [4] .

فاستخدام دليل الإعادة على مثل الابتداء فى البعث الجسمانى يعد من أشهر أدلة الأشاعرة ، فيرى الغزالى - متأثرًا بالجوينى - إن الإعادة بعد الموت أهون عليه ؛ لأن الإعادة أسهل من الابتداء [5] ، وذلك فى مثل قولـه تعالى : ﴿ إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ [6] وهذه الأية تشير إلى مقدمتين : " إحداهما " أن عودة ممكن فى نفسه ، و" الثانية " أنه تعالى قادر على هذا الممكن ، ولو لم يكن كذلك لما كان الابتداء ممكنًا .

ومن هذا كله يتوصل الأشاعرة إلى ضرورة إثبات المعاد الجسمانى ، وأنه أمر معلوم بالضرورة ، لأن القول دل عليه فى آيات كثيرة ، فيقرر الغزالى : أن إعادة النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه فى يوم القيامة أمر ممكن غير مستحيل [7] ، ومن ثم فقد ذهب إلى نفس ما ذهب إليه أستاذه الجوينى فى إثبات جواز الإعادة [8] .

وإذا كان هذا يعد أساسًا طريقًا شرعيًا ، لأنه يستند - كما رأينا - على نصوص الآيات القرآنية ، فإنهم - أى الأشاعرة - لم يكتفوا بذلك ، بل ذهبوا إلى أن هناك طريقًا عقليًا لإثبات أقوالهم .

---

(١) سورة المائدة : أية (٩٦) .

(٢) سورة القيامة : أية (٤٠)

(٣) سورة يس : أية (٨١) ، وأيضًا الأشعرى : اللمع ، ص٢٢ .

(٤) سورة الروم : أية (٢٧) ، وأيضًا الأشعرى : اللمع ص٢٢ .

(٥) الغزالى : كيمياء السعادة ، ص٥٢٢ ، إلجام العوام عن علم الكلام ، ص٢٠ ، ميزان العمل ، ص٣٢ ، ٣٤ . أبو بكر عبد الرازق : كيمياء السعادة ضمن كتابه النفحات الغزالية ، ص١٠٩ ، ١١٠، الجوينى : العقيدة النظامية . ص٥٨ ، وأيضًا الإيجى : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص٢٢٠ .

(٦) سورة يونس: أية (٤) .

(٧) الغزالى : المضنون الكبير ، ص٢٢ .

(٨) الجوينى : الإرشاد ، ص٣٧١ ، ٣٧٢ .

وهذا الطريق الذى يلجأون إليه يتمثل فى وجهين ، سنرى أنهما بدورهما يستندان إلى جذور شرعية :

(أ) نرى فى الدنيا مطيعًا وعاصيًا ومحسنًا ومسيئًا ، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه فى الدنيا ، والعاصي يموت من غير عقاب يصل إليه فى الدنيا ، فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب إلى المحسن ، والعقاب إلى المسئ ، لكانت هذه الحياة الدنيوية عبثًا [1] ، فإذا كان الله تعالى قد وعد بالثواب وتوعد بالعقاب ، فيجب القول بعود الناس ليحصل الوفاء بوعده ووعيده ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ﴾ [2] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ﴾ [3] ، وفي هذه الأيات الكريمة لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسمانى .

(ب) خلق الله الخلق إما للراحة وإما للتعب والألم أو لا للراحة ولا للتعب ، وليس من الجائز أن يقال إنه خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لا يليق بالمحسن ، وغير جائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم ،لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هذا المعنى حاصلاً ، فدل على أنه تعالى خلقهم للراحة [4] ، هذه الراحة - فيما يرى فخر الدين الرازى - إمّا أن تكون فى هذا العالم أو عالم آخر ، ولا يجوز القول بأنهما فى هذا العالم ، لأن ما يظنه الإنسان لذة فى هذا العالم ليس بلذة ، بل هو دفع للألم ، وإذا افترضنا أن فى هذا العالم لذة جسمانية ، فإنها قليلة ، وما يغلب هو الألم أو دفع الألم .

يقول الرازى مؤيدًا فكرته : " فليس من الحكمة إلقاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات لأجل أن يعود إليه ذرة من اللذات ، فلما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم ، وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود ، وهو الدار الآخرة " [5] .

ونود أن نشير إلى أن هناك خلافًا ، ولو أنه لا يعد رئيسيًا بين المعتزلة والأشاعرة فى مسألة المعاد ، وهذا الخلاف ، إن دل على شيء ، فإنما يدلنا على المنزع العقلي إلى حد ما عند المعتزلة ، بعكس الأشاعرة الذين يعبرون فى آرائهم عن فكرة الجواز والاحتمال والإمكان .

---

(١) الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٢) سورة طه : أية (١٥) .

(٣) سورة ص : أية (٢٧) .

(٤) الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص٢٩٤ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢٩٥ .

فالمعتزلة إذا كانوا يجوزون إعادة الجواهر إذا عدمت ، فإنهم يقسمون الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى ، فما لا يبقى منها كالأصوات والإرادات فلا يجوز إعادتها ، وأما ما يبقى منها فيقسمونه إلى " ما كان مقدورًا للعبد " ، و" إلى ما لم يكن مقدورًا له " ، (الأول) : " ما كان مقدورًا للعبد " ، لا يجوز من العبد إعادته ، ولا يصح من القديم أيضًا إعادته عندهم ، و (الثانى) : وهو " ما لم تتعلق به قدرة العبد " ، وهو باق من الأعراض ، فيجوزون إعادته [1] .

ويستند المعتزلة حين يقولون : بأن ما لا يبقى من الأعراض لا يجوز إعادته ، لأنه لو عاد ، وقد سبق أن كان موجودًا ، لكان موجودًا فى وقتين ، ولو جاز وجوده فى وقتين يتخللهما عدم ، لجاز وجوده فى وقتين متواليين [2] .

أما الأشاعرة فيقولون : بإعادة هذا النوع من الأعراض ، كما يقولون بإعادة الجواهر وإعادة ما يبقى من الأعراض ، أى إنهم يقولون بالمعاد للجواهر ولكل نوع من الأعراض .

وهم بطبيعة الحال يستندون كما سبق ذكرنا إلى فكرة الجواز والإمكان ، ويرون أن رأيهم تؤيده الأدلة السمعية المستندة إلى النصوص القرآنية ، وتؤيده أيضًا فيما يزعمون الأدلة العقلية .

دليل هذا ما يذهب إليه الجوينى فى الإرشاد ، فهو يقول : " فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية ، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والاتبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب ، فإن قيل : هل تعدم الجواهر ، ثم تعاد ، أم تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلاً ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما ، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب ، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل ، ولا نحيل أن يعدم منها شيء ، ثم يعاد ، والله أعلم بعواقبها ومآلها " [3] .

وإذا كان المثبتون للمعاد الجسمانى يقولون : إن الجوانب السمعية والجوانب العقلية تنهض دليلاً على ما يذهبون إليه من أن هناك معادًا جسمانيًا وحشرًا ونشرًا ، فإنهم حاولوا جهدهم توجيه النقد إلى القائلين بعدم وجود معاد إلا للأرواح ، ولهذا وجدنا الغزالى مثلاً - متأثرًا بالجوينى - القائل بالمعاد الجسمانى والروحانى معًا يهتم بالرد على الفلاسفة المنكرين للمعاد الجسمانى ، كما سبق ذكرنا .

فقد حاول الغزالى إيراد بعض الأدلة على ثبوت المعاد الجسمانى ، واستنكار أقوال النافين لهذا النوع من المعاد ، بل تكفيرهم ؛ لأنهم أنكروا النصوص الدينية ، فالطريق الشرعي لإثبات البعث الجسمانى يقوم عند الأشاعرة على مجموعة الآيات القرآنية الذاكرة لأمر المعاد .

---

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٧١ ، ٣٧٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٣٧٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ .

وهكذا يقول الغزالى : " يجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية فى الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع ، فيجب تكفيره قطعًا ، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد ، وذكر ذلك عظيم الضرر فى الدين، فيجب تكفير كل من تعلق به وهو مذهب أكثر الفلاسفة " [١] ، ومن ثم فإن المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره ، أما المعاد الروحانى فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعًا ولا عقلاً من إثباته [٢] .

هذا عن موقف الذين يركزون على القول بالمعاد الجسمانى ، والذين لم يروا أى مانع فى حشر الأجساد ، مستندين فى ذلك ـ كما قلنا ـ على فكرة الإمكان والجواز ، وأن الله قادر على كل شىء ، قادر على إعادة الأجسام التى خلقها ، كما لا يمانعون فى القول بمعاد روحاني ينضم إلى هذا النوع من المعاد الجسمانى ، بحيث لا يكون صحيحًا عندهم القول بالمعاد الروحانى فقط .

فإن النفس عند كل من الجوينى والغزالي إذا ردت إلى البدن كان الثواب والعقاب للبدن والنفس معًا ، فالبعث حق وهو إعادة الإنسان روحًا وجسداً يوم القيامة ؛ ليلاقي جزاء عمله فى الدنيا ، وقد أخبرنا به الرسل عليهم السلام أن الله يبعث الخلائق بعد الموت فى يوم معلوم ، فيثيب أهل الطاعة ، ويعاقب أهل المعصية [٣] ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد ﴾ [٤] ، وقوله تعالى : ﴿ يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هى دار القرار ﴾ [٥] ، ويتضح من هذه الآية أن إنكار البعث يكون عبثاً لا معنى له ، ولابد من وجود حياة أخرى وراء هذه الحياة أكمل وأبقى ، يلقى فيها الإنسان الجزاء على ما قدم من أعمال ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره ﴾ [٦] ، وقوله تعالى : ﴿ من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [٧] .

---

(١) الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص٥٣ ، المضنون الكبير ، ص٢٢ ، محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٨ ، ٢٩ ، وأيضًا محمد حسينى أبو سعده : حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة ، (ط)١ ، شركة الصفا للطباعة والنشر والترجمة ، القاهرة ١٩٩٠م ، ص١١٢ .

(٢) محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)٢ ، ص٦٠٩ .

(٣) الرازى : المسائل الخمسون ، المسألة الحادية والأربعون ، ص٣٧٩ ، وأيضًا عبد المجيد عزيز الزنداني : التوحيد ، ص١٩٣ .

(٤) سورة آل عمران : أية (٩) ، وأيضًا الغزالى : المعارف العقلية ، ص٧٨ .

(٥) سورة غافر : أية (٣٩) .

(٦) الزلزلة : أية (٧ ، ٨) .

(٧) سورة البقرة : أية (٦٢) .

وعلى هذا لا يمكن أن يكون هناك ثواب للإنسان الطائع ، وعقاب للإنسان العاصي إلا إذا ذهبنا إلى أن هناك بعث وإعادة بـد الموت .

فالله سبحانه وتعالى هو الذى يحيي ويميت وإليه ترجعون [١] ، فهو القادر على إعادة الخلق بعد الفناء [٢] ، وذلك لأن القادر على الخلق الأول قادر على إعادته مرة أخرى ، أى إن من قدر على شيء بالقدرة الكاملة قدر على مثله ، والنشأة الثانية فى معنى النشأة الأولى ، ومن لم يعترف بالنشأة الأولى فهو ملحد على حد قول الجوينى ... ومن اعتقد النشأة الأولى لم يبعد النشأة الثانية [٣] ، علمًا بأن الأشياء كلها منه بدأت وإليه تعود [٤] .

وبهذا فالعقل يجوِّز الإعادة على أساس أن الأشياء قد سبق لها أن وجدت مرة ، فما وجد مرة فإعادة وقوعه جائز .

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن المعاد عند كل من الجوينى والغزالي يعد معادًا روحانيًا وجسمانيًا معًا ، فلم ير كل منهما أى ما نع فى حشر الأجساد ، معتمدين فى ذلك على الأيات القرآنية من جانب ، وعلى فكرة الإمكان والجواز من جانب آخر ، فإن الله تعالى عندهما قادر على كل شيء ، كما لا يمانعان فى القول بمعاد روحاني ينضم إلى هذا النوع من المعاد الجسمانى ، بحيث لا يكون صحيحًا عندهما القول بالمعاد الروحانى فقط ، فقد كفر الغزالى ـ متأثرًا بالجوينى ـ الفلاسفة المنكرين للمعاد الجسمانى ؛ لأن ذلك فى رأى الغزالى خروج عن الدين .

ثالثًا : مصير النفس بعد الموت : ـ

نود أن نشير فى البداية بأن لغة القرآن الكريم صريحة فى إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة ، فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين ، وقضى على فكرة الجزاء والحساب والمسئولية .

فيقول الأشاعرة : " يجب أن يعلم كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر و نعيمه ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ، ونصب الميزان و الصراط ، والحوض والشفاعة ، والجنة والنار ، حق وصدق " [٥] .

---

(١) الغزالى : جواهر القرآن ، ص١٤٧ ، وأيضًا أبو زيد البلخى : البدء والتأريخ ، (جـ)٢ ، ص١٠٢ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٤ .

(٣) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص٥٨ .

(٤) الغزالى : المقصد الأسني شرح أسماء الله الحسنى ، ص٩٤ ، ٩٥ .

(٥) الجوينى : الإرشاد ، ص٣٧٥ ، لمع الأدلة ، ص١١٢ ، ١١٣ ، الباقلاني : الإنصاف ، ص٤٥ ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص١٠ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٤ ، ١١٥ ، وأيضًا

- John Alden : The Word of Islam , P.162 .

(١) عذاب القبر و نعيمه .

يوجب الأشاعرة العلم بعذاب القبر ونعيمه ، يقول الجويني في الإرشاد : " والدليل على إثبات عذاب القبر قوله تعالى : ﴿ وحاق بآل فرعون سوء العذاب ، النار يعرضون عليها غدوًا وعشيًا ﴾ (١) ، فهذا النص يعني إثبات عذاب القبر عليهم قبل الحشر ، ثم قال تعالى : ﴿ ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴾ (٢) ، وهذا دليل على وجود عذاب الآخرة " (٣) .

ثم يشير الجويني إلى ما ذكره الفلاسفة - وخاصة ابن سينا - من إنكار بعث الأجساد بحجج واهية ، فمن ينكر عذاب القبر وينفيه فإنما هو بمثابة استبعاد العظام البالية ، وتأليف الأجزاء المفترقة في أجواف السباع وحواصل الطيور ، ومدارج الرياح (٤) .

وقد ذهب الغزالي إلى نفس ما ذهب إليه الجويني ، إذ وجدناه يقول : " بأنه من الواجب علينا التصديق بكل ما جاء به الشرع ، فنؤمن بعذاب القبر أو نعيمه ، وأنه حق وحكمة عدل على الجسم والروح على ما يشاء " (٥) .

حيث ذكر الغزالي أحوال ما بعد الموت قائلاً : " بأن النفس تتجرد عن البدن منزهة ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية ، وهي عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا متوهمة نفسها الإنسان المقبور الذي مات وعلى صورته كما كان في دار الدنيا يتخيل ويتوهم ، وتتخيل النفس بدنيا مقبورًا ويتخيل الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الصادقة فهذا عذاب القبر ، وأن كانت سعيدة تتخيله على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقد من الجنات والأنهار والحدائق والغلمان والولدان والحور العين والكأس من المعين فهذا نعيم القبر ، قال النبي (ﷺ) : " القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار " (٦) ، وقد اشتهر عنه (ﷺ) الاستعاذة من عذاب القبر (٧) .

وعلى هذا فيجب التصديق بعذاب القبر و نعيمه ، فهو حق .

---

(١) سورة غافر : أية (٤٥ ، ٤٦) .

(٢) سورة غافر : أية (٤٦) ، وأيضًا الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٤ .

(٣) الجويني : الإرشاد ، ص٣٧٥ ، وأيضًا فوقية حسين محمود : الإرشاد للجويني ، ص٤٨٥ .

(٤) الجويني : الإرشاد ، ص٣٧٦ .

(٥) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٢ . وأيضًا محمد عبده : رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٨ .

(٦) الغزالي : المضنون الكبير ، ص٢٠ ، ٢١ ، وأيضًا الباقلاني : الإنصاف ، ص٤٥ .

(٧) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٤ ، الجويني : العقيدة النظامية ، ص٥٩ ، وأيضًا الباقلاني : الإنصاف ، ص٤٥ .

٢ـ نصب الميزان والصراط .

الميزان حق ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنًا ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ فأما من ثقلت موازينه ، فهو فى عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه ، فأمه هاوية ، وما أدراك ما هيه ، نار حامية ﴾ (٣) ، وتعنى هذه الآية الكريمة أن من ثقلت موازينه بالأعمال الصالحة كان من أهل الجنة ونعيمها ، ومن خفت موازينه كان من أهل النار الأشقياء الذين يعترفون بذنوبهم فيندمون على كفرهم ، وأيذائهم للمؤمنين ، وحبهم للشهوات واللذات الدنيوية ، لكن لا ينفعهم الندم (٤) .

ومن ثم يعرف كل واحد مقدار عمله خيره وشره بمعيار صادق يعبر عنه بالميزان ، يقول الغزالى فى الإحياء : " ... وتوضع صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله وبفضله تعالى ، وتطرح صحائف السيئات فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله " (٥) ، و هذا يعنى أن الله تعالى يحدث فى صحائف الأعمال وزنًا بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل فى العقاب أو الفضل فى العفو وتضعيف الثواب (٦) ، وهكذا لا يخرج قول الغزالى عن قول أستاذه الجوينى بأن الميزان حق (٧) .

كما أن الصراط حق ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتمًا مقضيًا ﴾ (٨) ، وتفسير هذه الآية الكريمة هو العبور على الصراط (٩) ، وقوله تعالى : ﴿ فاهدوهم إلى صراط الجحيم ، وقفوهم إنهم مسئولون ﴾ (١٠) .

---

(١) سورة الأنبياء : أية (٤٧) ، وأيضًا الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٤ .

(٢) سورة الكهف : أية (١٠٥) ، وأيضًا الباقلاني : الإنصاف ، ص٤٦ .

(٣) سورة القارعة : أية (٦ ـ ١١) .

(٤) عبد المجيد الزنداني : التوحيد ، ص١٩٣ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٢ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ص١٦٨ ، وأيضًا الجوينى : الإرشاد ، ص٣٨١ .

(٦) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٤ ، ١١٥ ، الجوينى : الإرشاد ، ص٣٨٠ . وأيضًا العقيدة النظامية ، ص٦٠ .

(٧) الجوينى : الإرشاد ، ص٣٧٩ .

(٨) سورة مريم : أية (٧١) .

(٩) الباقلاني : الإنصاف ، ص٤٦ .

(١٠) سورة الصافات : أية (٢٣ ، ٢٤) .

فيذهب الغزالى إلى نفس ما ذهب إليه الجوينى بأن الصراط ، وهو جسر ممدود على متن جهنم ، أحدّ من السيف ، وأدق من الشعرة ، تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فتهوى بهم إلى النار ، وتثبت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار [١] .

وكل هذا ممكن فيجب التصديق به ، فإن القادر على أن يطيِّر الطير فى الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط [٢] .

إلى هنا يمكننا القول بأن الميزان حق ، والصراط حق .

٣- الجنة والنار .

نود أن نشير فى البداية إلى أن كل ما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة فى الآخرة مثل انقسام الفريقين إلى فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير ، حق يجب الاعتراف بها ، إذ لا استحالة فى وجودها .

فالآخرة داران ، دار رحمة لا يشوبها شىء وهى الجنة ، ودار عذاب لا يشوبها شىء وهى النار، وذلك دليل على قدرته ... فقد أراد الله سبحانه وتعالى أن يبين الشيء وضده ، مثال ذلك العلم والجهل ، فالعلم منشأ السعادة كلها نشأ عنه الأيمان والطاعة ، والجهل منشأ الشقاوة كلها نشأ عنه الكفر والمعصية [٣] .

وهكذا فإن الجنة والنار حق وهما مخلوقتان ، والدليل على أن الجنة دار مخلوقة للمؤمنين ولا يدخلها كافر أبدًا ذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وجنةٍ عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ﴾ [٤] ، فقوله تعالى : ﴿ أعدت للمتقين ﴾ دليل على أن الجنة مخلوقة معدة للمؤمنين [٥] ، وقوله تعالى : ﴿ أعد الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ﴾ [٦] ، وقوله تعالى : ﴿ أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ﴾ [٧] ، وقوله تعالى : ﴿ مثل الجنة التى وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار ﴾ [٨] ، وكل هذه الآيات

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص٩٢ ، المضنون الكبير ، ص٢٥ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص٢٣ ، الجوينى : الإرشاد ، ص٣٧٩ ، العقيدة النظامية ، ص٦٠ ، وأيضًا

- John Alden : The World of Islam , P.162 .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٥ .

(٣) السبكى : الدرة المضية فى الرد على ابن تيمية ، طبعة محمد زاهد الكوثرى ، مطبعة الترقي بدمشق ، الشام ١٣٤٧هـ ، ص ٧٨ .

(٤) سورة آل عمران : أية (١٣٣) ، الجوينى : لمع الأدلة ، ص١١٣ ، الإرشاد ص٣٧٧ ، ٣٧٨ ، وأيضا الباقلانى : الإنصاف ، ص٤٧ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٥ ، وأيضًا الجوينى : العقيدة النظامية ، ص٦٠ .

(٦) سورة التوبة : أية (٨٩) .

(٧) سورة البقرة : أية (٨٢) ، وأيضًا الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، ص١٥٤ .

(٨) سورة الرعد : أية (٣٥) .

الكريمة تبين لنا أن الجنة حق ، وأنها دار نعيم لا تفنى ، أُعدت للمؤمنين ، فهي أذن مخلوقة .

أما الدليل على أن النار دار مخلوقة للكافرين ولا يدخلها مؤمن أبدًا ، ذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ إنا اعتدنا جهنم للكافرين نزلاً ﴾ [1] ، فقوله تعالى : ﴿ اعتدنا جهنم ﴾ دليل على أن النار مخلوقة للكافرين ، وقوله تعالى : ﴿ لا يصلاها إلا الأشقى ، الذى كذب وتولى ، وسيجنبها الأتقى ﴾ [2] ، وقوله تعالى : ﴿ والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ [3] ، وقوله تعالى :﴿ بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ [4] ، وكل هذه الأيات الكريمة تبين لنا أن النار حق ، وإنها دار عذاب لا تفنى ، أُعدت لكل كافر مخالف لدين الإسلام ، ولمن خالف الأنبياء ، فهي أذن مخلوقة .

وعلى هذا فمن يعمل أعمالاً خيرة فى الدنيا ، فجزاؤه الجنة ، ومن يعمل أعمالاً شريرة فى الدنيا ، فجزاؤه النار .

ونعيم أهل الجنة لا ينقطع ، أى أن المؤمنين مخلدون فى جنات النعيم أبدًا ، كما أن عذاب أهل النار لا ينقطع ، أى أن الكافرين مخلدون فى جحيم أبدًا ، فالناجون ينتهون إلى الجنة ، والخاسرون يسقطون فى الجحيم ، وبهذا يرى كل من الجوينى والغزالي أن الثواب والعقاب روحي وحسي معًا ، خلافاً للفلاسفة فى زعمهم أن جميع ذلك روحى لا حسى [5] .

إلى هنا يمكننا القول بأن الجنة والنار حق ، وهما مخلوقتان [6] ، فكل ما ورد فى الشرع من عذاب القبر أو نعيمه ، ونصب الميزان والصراط ، والجنة والنار ، فهو حق ، ومن أنكر هذه الأشياء فإنه ينكر الحشر الجسمانى ، وإحياء العظام وهى رميم [7] .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على أن المعاد عند كل من الجوينى والغزالي ، يعد معادًا روحانيًا وجسمانيًا معًا ، فقد جاءت أفكار وآراء الغزالى فى هذا المجال مطابقة لأفكار وآراء أستاذه الجوينى، وهذا يعنى مدى تأثره به .

---

(١) سورة الكهف : أية (١٠٢) ، وأيضًا الباقلاني : الإنصاف ، ص٤٧ .

(٢) سورة الليل : أية (١٥– ١٧)، وأيضًا ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص٣٣ .

(٣) سورة البقرة : أية (٣٩) ، وأيضًا الأصفهاني : المفردات فى غريب القرآن ، ص١٥٤ .

(٤) سورة البقرة : أية (٨١) .

(٥) محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٩ .

(٦) الجوينى : لمع الأدلة ، ص١١٣ ، الإرشاد ، ص٣٧٧ ، الكافية فى الجدل ، ص٤٤ ، الغزالى : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١١٥ ، الإيجى : جواهر الكلام ، مختصر كتاب المواقف ، ص٢٢١ ، ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، (جـ)٤ ، ص١٤١ ، محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٩ ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص٩ ، وأيضًا زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص٢٩٢ .

(٧) الجوينى : العقيدة النظامية ، ص٦٠ .

* الخاتمة *

بعد الانتهاء من دراسة أثر الجوينى على الفلسفة الإلهية عند الغزالى ، أرجو أن أكون قد اهتديت إلى بعض النتائج التى أختم بها بحثى هذا ، متمنية أن لا أكون جانبت الصواب فيها ، فالوصول للحقائق المطلقة يعد أمرًا صعب المنال إن لم يكن مستحيلاً ، وتتلخص هذه النتائج فى النقاط التالية :

١ ـ يمثل فكر الغزالى ومجموع آرائه وجل بحوثه ورسائله ، حصيلة فكرية واسعة شاملة تلاقت فيها مجموعة ضخمة من الآراء والأفكار ، وظهر أثر هذا كله واضحًا فى كل الموضوعات والقضايا التى تناولها ، ففى المشكلات الإلهية نجدة قد قدم لنا دراسة وافية وشاملة ، وبحثًا عميقًا صب فيه خلاصة كل المحاولات والتفسيرات والجهود السابقة ، إذ تناول هذه المشكلات بعد أن كانت قد مرت بمراحل متعددة وتطور القول بها تطورًا كبيرًا سواء على أيدى رجال الفكر الأشعرى أو غيرهم ، فعمل على بلورة هذه المشكلات فى ضوء كل هذه الأفكار والآراء ، وبهذا فهو وان لم يكن قد قدم شيئًا جديدًا للمشكلات الإلهية ولم يأت بحلول مبتكرة ، حيث سار على نمط أستاذه الجوينى فى كثير من جوانبه ، إلا أنه تفهم المشكلة إلى أبعد حدود الفهم ، فعمق البحث فيها وزادها إيضاحًا ، فصاغها صياغة جديدة وفق منهج عقلى دقيق ، وأخرجها فى إطار جديد ، ونسق متكامل ، وبناء محكم مترابط ، وما كان ذلك يتسنى له لولا المحاولات والجهود السابقة .

٢ ـ أن الغزالى قد استفاد من الحقائق التى توصل إليها الجوينى استفادة كبيرة فى مناقشته لأصحاب المذاهب المختلفة ، كما تبين لنا فى علم الكلام ، والفلسفة ، ومذهب الباطنية ، وطرق الصوفية .

٣ ـ قد اتضح لنا أن موقف الغزالى من مسألة حدوث العالم فى كتبه الفلسفية والكلامية لا يخرج عن موقف الجوينى فى كتبه ، إذ قد أثبت الغزالى بالنقل والعقل معًا حدوث العالم متأثرًا بالجوينى ، وذلك لأنه رأى ـ بعد إبطاله لأدلة الفلاسفة على قدم العالم وأبديته ـ من الواجب عليه أن يحفظ عقيدة المسلمين من التشويش ، ومن هذه العقائد مسألة حدوث العالم ، فكان منهجه فى ذلك هو نفس منهج أستاذه الجوينى .

٤ ـ أخذ الأشاعرة بنظرية الجوهر الفرد واستخدموها كدليل على حدوث العالم ، وإثبات وجود الله تعالى ، والجدير بالملاحظة كما تبين لنا أن رأى الغزالى فى إثبات وجود الجوهر الفرد وصفاته لا يخرج عن التعبير عن رأى أستاذه الجوينى ، إذ إن الغزالى لم يأت بجديد ، فإن برهنته على إثبات نظرية الجوهر الفرد تقوم فى جوهرها على تأثره بالجوينى الذى أضاف الكثير فى هذا الموضوع .

٥ - أن قضية التدليل على وجود الله تعالى من المسائل الإلهية التى حازت اهتمام كل من الجوينى والغزالى ، فقد استطاع كل منهما الاستدلال على وجود الله تعالى من خلال الأدلة النقلية ، والأدلة العقلية ومنها : -

(أ) دليل الحدوث : استخدم كل منهما إثبات حدوث العالم ؛ لإثبات أن العالم مخلوق وله خالق ، أى أن السبب الحقيقى الكامن وراء حدوث العالم هو الله تعالى .

(ب) دليل الجواز والإمكان : استدل كل منهما على وجود الله تعالى بإمكان كل جزء من أجزاء العالم ، فكل جزء من أجزاء العالم ممكن عندهما ، ولولا وجود البارئ تعالى لما تصور وجود العالم .

(جـ) دليل الغائية : اعتمد كل منهما على هذا الدليل ؛ لإثبات وجود إله منظم للعالم ومحكمه ، فالبحث فى الغائية هو البحث عن معنى الخلق .

٦ - اتبع كل من الجوينى والغزالى منهج الجمع بين النقل والعقل معًا فى إثبات صفة الوحدانية ، بمعنى أن كل منهما إذا كان قد اعتمدا على الآيات القرآنية فإنهما اعتمدا على أدلة عقلية ومنها :

(أ) أن خالق العالم واحد غير متكثر .

(ب) دليل التمانع أو التغالب ، فهذا الدليل مستمد أساسًا من الآيات القرآنية - كما رأينا - التى تنتهى إلى القول بوحدانية الله تعالى .

٧ - أن اتجاه الغزالى فى مسألة الصفات الإلهية هو نفس اتجاه أستاذه الجوينى ، و المقارنة بين رأى الجوينى ورأى الغزالى تدلنا بصورة قاطعة على مدى تأثر الغزالى بأستاذة الجوينى ، إذ أن الصفات الإلهية عند كل منهما صفات أزلية قديمة ، وهى نوعان:صفات قائمة فى الذات الإلهية ، وصفات زائدة على الذات الإلهية .

٨ - استطاع الغزالى - متأثرًا بالجوينى - بكل ما أوتى من الأدلة النقلية والبراهين العقلية تقرير علم الله تعالى للجزئيات وعنايته الشاملة لكل صغيرة وكبيرة بما يتماشى مع عقيدة أهل السنة والجماعة وبخاصة الأشاعرة مما كان له أثر كبير فيمن جاءوا بعده .

وأيضًا تبين لنا مدى هجوم الغزالى على الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى يعلم الكليات فقط لا الجزئيات ، وهذا فى رأى الغزالى - متأثرًا بأستاذه - خروج عن الدين .

٩ - جاءت أفكار وآراء الغزالى فى مسألة المعاد مطابقة لأفكار وآراء الجوينى ، إذ يعد المعاد عند كل منهما روحانيًا وجسمانيًا معًا .

ومن ثم هاجم الغزالى الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى فقط دون الجسمانى ، فقد رأى كل من الجوينى والغزالى أن الثواب والعقاب روحى وحسى معًا ،وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على مدى استفادة الغزالى من الجوينى فى هذه المسألة .

١٠ـ كما اتضح لنا فى هذه الدارسة مصير النفس بعد الموت عند كل من الجوينى والغزالى ، فقد قرر كل منهما بأن كل ما جاء به الشرع من عذاب القبر و نعيمه ، ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، حق وصدق .

وأتمنى أخيرًا أن أكون قد وفقت بهذه الدراسة المتواضعة فى تقديم أثر الجوينى على الفلسفة الإلهية عند الغزالى على قدر ما أتيح لى من كتاباتهما ، أملاً أن تكون فتحًا لدراسات أخرى فى مجال الفلسفة وعلم الكلام .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية.

الجوينى (أبو المعالى) :

(١) الورقات فى أصول الفقه ، تعليق جمال الدين القاسمى ، المكتبة الهاشمية ، دمشق ١٣٢٤هـ .

(٢) البرهان فى أصول الفقه ، تحقيق د. عبد العظيم الديب ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الأنصار ، القاهرة ١٤٠٠هـ .

(٣) غياث الأمم فى التياث الظلم ، تحقيق د.عبد العظيم الديب ، (ط)٢ ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٤٠١هـ .

(٤) العقيدة النظامية ، تعليق محمد زاهد الكوثرى ، مطبعة الأنوار ، ١٩٤٨م .

(٥) الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق د. محمد يوسف موسى ، د. على عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجى ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٥٠م .

(٦) لمع الأدلة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، (ط)١ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥م .

(٧) الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، (جـ)١ ، دار العرب للبستاني ، القاهرة بدون تاريخ ، وأيضًا تحقيق د. على سامى النشار وآخرون ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٩م .

(٨) الكافية فى الجدل ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، مطبعة عيسى البابى الحلبى ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٧٩م .

(٩) الدرة المُضية ، تحقيق د. عبد العظيم الديب ، (ط)١، إدارة إحياء التراث الإسلامى ، قطر ١٩٨٦م .

الغزالى (أبو حامد) :

(١٠) إلجام العوام عن علم الكلام ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩هـ .

(١١) المضنون الكبير ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩هـ .

(١٢) المنقذ من الضلال ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٠٩هـ .

(١٣) التبر المسبوك فى نصائح الملوك ، مكتبة الجامعة المصرية ، مطبعة الآداب بمصر ، القاهرة ١٣١٧هـ .

(١٤) مشكاة الأنوار ، طبعة أحمد عزت المصرى ، المكتبة الملوكية ، مطبعة الصدق بمصر ، القاهرة ١٣٢٢هـ .

(١٥) المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، (ط)١ ، مطبعة التقدم بمصر ، ١٣٢٢هـ .

(١٦) سر العالمين وكشف ما فى الدارين ، طبعة محمد أفندى إبراهيم ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٧هـ .

(١٧) الأربعون فى أصول الدين ، طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

(١٨) الرسالة اللدنية ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

(١٩) القواعد العشرة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل(الرسالة العشرون)طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر، القاهرة ١٣٢٨هـ .

(٢٠) كيمياء السعادة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة التاسعة عشر ، طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

(٢١) جواهر القرآن ، طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، (ط)١ ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٩هـ .

(٢٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تصحيح مصطفى القبانى الدمشقى ، (ط)١ ، مطبعة الترقى بمصر ، القاهرة ١٩٠١م .

(٢٣) الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل ، تصحيح مصطفى القبانى الدمشقى ، (ط)١، مطبعة النيل بمصر ، القاهرة ١٩٠٣م .

(٢٤) روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ضمن مجموعة فرائد اللآلي من رسائله ، تصحيح محمد بخيت ، (ط)١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م .

(٢٥) معراج السالكين ، ضمن مجموعة فرائد اللآلى من رسائله ، تصحيح محمد بخيت ، (ط)١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م .

(٢٦) تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (ط)٢ ، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٥٥م .

(٢٧) مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١م .

(٢٨) أخلاقيات ، تحقيق الأب جورج يونس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٣م .

(٢٩) المعارف العقلية ، تحقيق د. عبد الكريم العثمان ، (ط)١ ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٣م .

(٣٠) فضائح الباطنية ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، المكتبة العربية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م .

(٣١) ميزان العمل ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (ط)١، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤م .

(٣٢) شفاء العليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، تحقيق حمد الكبيسى ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٧١م .

(٣٣) المستصفى فى علم الأصول ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م .

(٣٤) معيار العلم فى فن المنطق ، تقديم د على أبو ملحم ، (ط)١، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة ١٩٩٣م .

(٣٥) إحياء علوم الدين ، (جـ)١، كتاب قواعد العقائد ، دراسة إحياء الكتب العربية ، القاهرة بدون تاريخ .

(٣٦) الاقتصاد فى الاعتقاد ، (ط)١، مكتبة الحسين التجارية ، مطبعة حجازى ، القاهرة بدون تاريخ .

(٣٧) رسالة التجريد فى كلمة التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة بدون تاريخ .

ثانياً : المراجع العربية والأجنبية :-

(١) المراجع العربية .

ابن تيمية :

(١)منهاج السنة النبوية ، (جـ)١ ، (ط)١، المطبعة الكبرى الأميرية بمصر ، القاهرة ١٣٢١هـ .

(٢)الرسالة البعلبكية ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة السادسة عشر ، طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

(٣)درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، (جـ)١ ، (جـ)٢ ، (ط)٢ ، دار الكنوز الأدبية ، الرياض ١٩٧٩م .

ابن تومرت :

(٤)عقيدة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية ، طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

ابن حزم :

(٥)الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، د. عبد الرحمن عميرة ، (جـ)٢ ، (جـ)٤ ، (جـ)٥ ، (ط)١ ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ١٩٨٢م .

(٦)علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، (ط)٢ ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩٠م .

ابن خزيمة (محمد بن إسحاق) :

(٧)التوحيد وإثبات صفات الرب ، تعليق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م .

ابن خلدون :

(٨)كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب ، المجلد الأول ، (جـ)٢ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م .

(٩)المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافى ، (جـ)٣ ، (ط)٣ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة بدون تاريخ .

ابن رشد :

(١٠) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ١٣١٩هـ .

(١١) تهافت التهافت ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٠م .

ابن سوار (أبو الخير الحسن البغدادى) :

(١٢) مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين ، نشرها د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب " الأفلاطونية المحدثة عند العرب " ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥م .

ابن سينا :

(١٣) رسالة فى بيان الجوهر النفيس ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية عشر ، طبعة محى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

(١٤) الرسالة العرشية فى توحيده تعالى وصفاته ، (ط)١ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٣هـ .

(١٥) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، طبعة د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩م .

(١٦) الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسى ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (جـ)٣ ، (جـ)٤ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٨م .

ابن طفيل :

(١٧) رسالة حي بن يقظان ، تحقيق د. أحمد أمين ، دار المعارف للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٤٩م ، وطبعة أخرى ١٩٥٩م .

ابن قتيبة (الإمام محمد عبد الله) :

(١٨) تأويل مختلف الحديث ، تصحيح محمد زهرى النجار ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ١٩٩١م .

ابن متويه (أبو محمد الحسن) :

(١٩) التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د. سامى نصر لطف ، د . فيصل بدير عون ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥م .

أبو زهرة (محمد) :

(٢٠) تاريخ الجدل ، (ط)١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٣٤م .

(٢١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، (جـ)١ ، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧١م .

أبو زيد (منى) :

(٢٢) التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، (ط)١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤م .

أبو سعدة (محمد حسيني) :

(٢٣) حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة ، (ط)١، شركة الصفا للطباعة والنشر والترجمة ، القاهرة ١٩٩٠م .

(٢٤) الوجود والخلود فى فلسفة أبى البركات البغدادى ، (ط)٢ ، القاهرة ١٩٩٩م .

أبو ملحم (على) :

(٢٥) الفلسفة العربية ، (ط)١، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤م .

إخوان الصفا :

(٢٦) رسائل إخوان الصفا ، (جـ)٣ ، المجلد الثالث ، من النفسانيات العقليات فى كمية أجناس الحركات ، الرسالة التاسعة والثلاثون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧م .

الاسفراييني (أبو المظفر) :

(٢٧) التبصير فى الدين ، القاهرة ١٩٤٠م .

الأشعري (أبو الحسن) :

(٢٨) مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (جـ)١ ، (ط)١ ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٥٤م .

(٢٩) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تقديم حمودة غرابة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٥م .

(٣٠) الإبانة عن أصول الديانة ، إدارة الطباعة المنيرية ، درب الأتراك بالأزهر ، القاهرة بدون تاريخ .

الأصفهانى (أبو القاسم) :

(٣١) المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق د. محمد سيد كيلانى ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ .

الأصفهانى (على المرزوقي) :

(٣٢) الأزمنة والأمكنة ، (جـ)١ ، (ط)١، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ، الهند ١٣٣٢هـ .

الأعسم (عبد الأمير) :

(٣٣) الغزالى ، (ط)٢ ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨١م .

(٣٤) المصطلح الفلسفى عند العرب ، (ط)٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٩م .

إقبال (محمد) :

(٣٥) تجديد التفكير الديني فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥م .

الآلوسي (حسام محيى الدين) :

(٣٦) الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ، (ط)١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨٠م .

(٣٧) فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ، جامعة بغداد ، بغداد ١٩٨٤م .

(٣٨) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، (ط)٢ ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٦م .

الآمدى (سيف الدين) :

(٣٩) غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧١م .

أمين (حسين) :

(٤٠) الغزالى ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٦٣م .

الأهوانى (أحمد فؤاد) :

(٤١) الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥م .

أوتو بريتزل :

(٤٢) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام ، ضمن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦م .

أوليري (ديلاسى) :

(٤٣) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١م .

الإيجي (عضد الدين) :

(٤٤) المواقف ، تحقيق السيد الشريف الجرجانى مع حاشيتين لعبد الحكيم السيالكوتى ، حسن شاه الفنارى ، (جـ)٨ ، (ط)١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٩٠٧م .

(٤٥) جواهر الكلام ، مختصر المواقف ، تعليق د. أبو العلا عفيفي، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة بدون تاريخ .

الباقلاني (القاضي أبو بكر) :

(٤٦) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تقديم د. محمود محمد الخضيري ، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧م .

(٤٧) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، نشره عزت العطار الحسيني ، دار الكتب الملكية المصرية ، القاهرة ١٩٥٠م .

(٤٨) إعجاز القرآن ، إعداد ممدوح حسن محمد ، تصدير طه عبد الرءوف سعد ، (ط)١، دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٣م .

بدوي (عبد الرحمن) :

(٤٩) الزمان الوجودي ، (ط)٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥م .

(٥٠) مؤلفات الغزالي ، (ط)٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧م .

(٥١) أرسطو عند العرب ، (ط)٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٨م .

(٥٢) مذاهب الإسلاميين ، (جـ)١ ، (ط)٣ ، دار العلم للملايين، بيروت ، لبنان ١٩٨٣م .

البغدادي (ابن الجوزي) :

(٥٣) تلبيس إبليس ، إدارة الطباعة المنيرية ، مطبعة النهضة بمصر ، القاهرة ١٩٢٨م .

البغدادي (أبو البركات) :

(٥٤) المعتبر في الحكمة ، (جـ)٣ ، (ط)١، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٨هـ .

البغدادي (عبد القاهر) :

(٥٥) الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٨٥م .

البلخي (أبو زيد) :

(٥٦) البدء والتاريخ ، (جـ)١ ، (جـ)٢ ، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسوية كلمان هوار ، باريس ١٨٩٩م .

البيجوري (الشيخ إبراهيم) :

(٥٧) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٣٣١هـ .

البيضاوي (القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر) :

(٥٨) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٣٠٥هـ .

(٥٩) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، المطبعة الميمنية بمصر ، القاهرة ١٣٢٠هـ .

بينيس :

(٦٠) مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦م .

البيهقى :

(٦١) الأسماء والصفات ، (ط)١ ، مطبعة أنوار أحمد باله آباد ، الهند ١٣١٣هـ .

التفتازانى (أبو الوفا الغنيمى) :

(٦٢) الإنسان والكون فى الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥م .

(٦٣) علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧م .

التفتازاني (سعد الدين) :

(٦٤) شرح العقائد النسفية ، (ط)١، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٩١٣م .

التهانوي (محمد على الفاروقى) :

(٦٥) كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفى عبد البديع ، مراجعة أمين الخولى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٣م .

الجامى (ملا عبد الرحمن) :

(٦٦) الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء فى وجود الله وصفاته ، مطبعة البابى الحلبى بمصر ، القاهرة ١٩٣٥م .

جحا (فريد) :

(٦٧) الغزالى ، (ط)١، دار طلاس للدراسات والنشر ، دمشق ١٩٨٦م .

الجرجانى :

(٦٨) التعريفات ، تحقيق عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١م .

الجزيرى (نوران) :

(٦٩) قراءة فى علم الكلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢م .

جهامى (جيرار) :

(٧٠) مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ١٩٨٥م .

جوتييه (ليون) :

(٧١) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، (ط)١، دار الكتب الأهلية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٤٥م .

الجوزية (ابن قيم) :

(٧٢) الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى ، طبعة أبى السمح عبد الظاهر بن محمد ، (ط)٣ ، مطبعة أمين عبد الرحمن بمصر ، القاهرة ١٩٢٨م .

(٧٣) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، (جـ)١ ، مكة المكرمة ١٩٢٩م .

جولد تسيهر (أجناس) :

(٧٤) العقيدة والشريعة فى الإسلام ، تعليق د. محمد يوسف موسى وآخرين ، (ط)١ ، دار الكاتب المصرى ، القاهرة ١٩٤٦م .

جيوم (ألفرد) :

(٧٥) الفلسفة والإلهيات ، تعليق د. توفيق الطويل ، فصل من كتاب تراث الإسلام ، (جـ)١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦م .

الخضيرى (زينب محمود) :

(٧٦) أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٥م .

الخوارزمى (محمد بن يوسف) :

(٧٧) مفاتيح العلوم ، تصحيح إدارة الطباعة المنيرية بمصر ، مطبعة الشرق ، القاهرة ١٣٤٢هـ .

دنيا (سليمان) :

(٧٨) الحقيقة فى نظر الغزالى ، مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥م .

دى بور :

(٧٩) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (ط)٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٨م .

الرازى (فخر الدين) :

(٨٠) معالم أصول الدين ، (ط)١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ١٣٢٣هـ .

(٨١) المسائل الخمسون ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الخامسة عشر ، طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

(٨٢) الأربعون فى أصول الدين ، (ط)١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، ١٣٥٣هـ .

(٨٣) أساس التقديس فى علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٣٥م .

(٨٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة د. على سامى النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨م .

(٨٥) أسرار التنزيل وأنوار التأويل ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، عبد المنعم فرج درويش ، (ط)١ ، دار ركابى للنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠٠م .

الرفاعى (أحمد فريد) :

(٨٦) الغزالى ، المجلد الأول ، مطبوعات دار المأمون ، مطبعة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٣٦م .

زادة (خواجة) :

(٨٧) تهافت الفلاسفة ، (ط)١، المطبعة الإعلامية بمصر ، القاهرة ١٣٠٣هـ .

الزمخشرى :

(٨٨) الكشاف ، (جـ)١ ، (جـ)٣ ، (جـ)٤ ، ١٩٧٧م ، (جـ)٢ ، ١٩٨٣م ، (ط)١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .

الزنداني (عبد المجيد عزيز) :

(٨٩) التوحيد ، (ط)٣ ، مكتبة التراث الإسلامى ، القاهرة ١٩٩١م .

السبكي (تاج الدين) :

(٩٠) الدرة المضية فى الرد على ابن تيمية ، طبعة محمد زاهد الكوثرى ، مطبعة الترقى بدمشق ، الشام ١٣٤٧هـ .

(٩١) طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود محمد الطناجى ، عبد الفتاح محمد الحلو ، (جـ)٣ . (ط)١، مطبعة عيسى البابي الحلبى ، القاهرة بدون تاريخ .

ستيس (وُلتر) :

(٩٢) الزمان والأزل ، مقال فى فلسفة الدين ، ترجمة د. زكريا إبراهيم ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، ونشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ، بيروت ـ نيويورك ، ١٩٦٧م .

السنهوتى (محمد الأنور) :

(٩٣) دراسات نقدية فى مذاهب الفرق الكلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٩٠م .

السيد (محمد صالح محمد) :

(٩٤) أصالة علم الكلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧م .

الشافعي (حسن محمود) :

(٩٥) المدخل إلى دراسة علم الكلام ، (ط)٢ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٩١م .

شاهين (عثمان عيسى) :

(٩٦) نظرية المعرفة عند الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالي فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، دمشق ١٩٦١م .

الشرباصى (أحمد) :

(٩٧) الغزالى ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ١٩٧٩م .

شرف (محمد جلال) :

(٩٨) الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٩م .

الشعرانى (عبد الوهاب) :

(٩٩) اليواقيت والجواهر ، (ط)٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٣٠٧هـ .

الشكعة (مصطفى) :

(١٠٠) إسلام بلا مذاهب ، (ط)١٠ ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٤م .

الشهرستانى (محمد عبد الكريم) :

(١٠١) الملل والنحل ، تعليق محمد بن فتح الله بدران ، (ط)١ ، مطبعة الأزهر بمصر ، القاهرة ١٩٥١م .

(١٠٢) نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تصحيح ألفرد جيوم ، (جـ)١ ، القاهرة بدون تاريخ .

صادق (حسن) :

(١٠٣) جذور الفتنة فى الفرق الإسلامية ، (ط)٢ ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩٣م .

(١٠٤) جذور الفكر الإسلامى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٧م .

صبحي (أحمد محمود) :

(١٠٥) فى علم الكلام ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٦م .

الطويل (توفيق) :

(١٠٦) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، (ط)٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩م .

عبد الجبار (قاضى القضاه) :

(١٠٧) تنزيه القرآن عن المطاعن ، (ط)١ ، المكتبة الأزهرية ، المطبعة الجمالية بمصر ، ١٣٢٩هـ .

(١٠٨) شرح الأصول الخمسة ، تعليق د. أحمد بن أبى هاشم ، تحقيق د. عبد الكريم العثمان ، (ط)١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥م .

(١٠٩) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، (جـ)٤ (رؤية البارئ) ، تحقيق د. مصطفى حلمى ، د. أبو الوفا التفتازانى ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف طه حسين ، مطبعة مخيمر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥م ، (جـ)٥ (الفرق غير الإسلامية) ،

تحقيق محمود محمد الخضيرى ، مراجعة د . إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥م .

(١١٠) المنية والأمل ، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى ، تحقيق د. عصام الدين محمد على ، (جـ) ٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥م .

(١١١) المختصر فى أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د. محمد عمارة ، (جـ)١، (ط)٢، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧م .

عبد الرازق (أبو بكر) :

(١١٢) النفحات الغزالية ، (ط)٢ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٤٩م .

عبد الرازق (مصطفى) :

(١١٣) مقالة فى الصوفية والفرق الإسلامية ، مراجعة د. على سامى النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨م .

(١١٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤م .

عبد السلام (الشيخ عز الدين) :

(١١٥) الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، المطبعة العامرة ، طبع أولندى ، ١٣١٣هـ .

عبده (الشيخ محمد) :

(١١٦) رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، (ط)٢ ، مطبعة المنار بمصر ، القاهرة ١٩٢٥م .

(١١٧) بين الفلاسفة والكلاميين ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (جـ)١ ، (جـ)٢ ، (ط)١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٨م .

(١١٨) رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٩م .

العثمان (عبد الكريم) :

(١١٩) الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص ، (ط)١، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٣م .

عثمان (على عيسى) :

(١٢٠) الإنسان عند الغزالى ، ترجمة د. خيرى حماد ، (ط)١، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥م .

العراقى (عاطف) :

(١٢١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨م .

(١٢٢) أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مقالة نشرت ضمن كتاب دراسات فلسفية الكتاب التذكارى عن الدكتور عثمان أمين ، تصدير إبراهيم مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩م .

(١٢٣) الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، (ط)٥ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٢م .

(١٢٤) تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، (ط)٦ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٣م .

(١٢٥) ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، (ط)٦ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٣م .

(١٢٦) مذاهب فلاسفة المشرق ، (ط)١١ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٩م .

(١٢٧) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية ، (ط)٣ ، دار الرشاد ، القاهرة ٢٠٠١م .

عفيفى (أبو العلا) :

(١٢٨) أثر الغزالى فى توجيه الحياة العقلية والروحية فى الإسلام ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، دمشق ١٩٦١م .

(١٢٩) الثورة الروحية فى الإسلام ، (ط)١، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٣م .

العمرجى (أحمد شوقى) :

(١٣٠) المعتزلة فى بغداد وأثرهم فى الحياة الفكرية والسياسية ، (ط)١، مكتبة مدبولى ، القاهرة ٢٠٠٠م .

غالب (مصطفى) :

(١٣١) فلاسفة من الشرق والغرب ، منشورات دار حمد ، بيروت ، لبنان ١٩٦٨م .

غرديه (لويس) وجورج قنواتى :

(١٣٢) فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة د. صبحى الصالح ، الأب فريد جبر ، (جـ)١ ، ١٩٧٨م ، (جـ)٣ ، ١٩٨٣م ، (ط)٢ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان .

الفاخورى (حنا) وخليل الجر :

(١٣٣) تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ)٢ ، (ط)٢ ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ١٩٨٢م .

الفارابى (أبو نصر) :

(١٣٤) أراء أهل المدينة الفاضلة ، دار العراق ، بيروت ١٩٥٥م .

فتاح (عرفان عبد الحميد) :

(١٣٥) دراسات فى الفكر العربى الإسلامى ، (ط)١ ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١م .

فخرى (ماجد) :

(١٣٦)تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية د. كمال اليازجى ، الدار المتحدة للنشر ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٧٤م .

فروخ (عمر) :

(١٣٧)أثر الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة الأوربية ، مطبعة الكشاف ، بيروت ١٩٤٣م .

الفندي (محمد ثابت) :

(١٣٨)من فلسفة الدين عند الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، دمشق ١٩٦١م .

فؤاد (عبد الفتاح أحمد) :

(١٣٩)الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، (جـ)١ ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ١٩٩٧م .

الفيومى(محمد إبراهيم) :

(١٤٠)الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل ، دار الفكر العربى بمصر ، القاهرة بدون تاريخ .

القزوينى (نجم الدين) :

(١٤١) شرح حكمة العين ، المطبعة الكريمية ، قزان ١٣١٩هـ .

القمي (سعد بن عبد الله الأشعرى) :

(١٤٢)المقالات والفرق ، تعليق د. محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدرى ، طهرن ١٩٦٣م .

قمير (يوحنا) :

(١٤٣)الغزالى ، (جـ)١ ، (جـ)٢، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ١٩٤٧م .

كارادوفو (البارون) :

(١٤٤)الغزالى ، ترجمة عادل زعيتر ، مراجعة محمد عبد الغنى حسن ، دار إحياء الكتب العربية ، مطبعة عيسى البابى الحلبى بمصر ، القاهرة ١٩٥٩م .

كرم (يوسف) :

(١٤٥)الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٩م .

الكمالى (محمد حسن) :

(١٤٦)محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، (ط)١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ١٩٩٣م .

الكندى (يعقوب بن إسحاق) :

(١٤٧)رسالة فى حدرد الأشياء ورسومها ، طبعت مع مجموعة رسائل ، بعنوان " رسائل الكندى الفلسفية " ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (جـ)١ ، دار الفكر العربى ، مطبعة الإعتماد بمصر ، القاهرة ١٩٥٠م ، والرسائل التى سنذكرها للكندى فيما بعد طبعت مع هذه الرسالة ، وحققها كلها د. أبو ريدة .

(١٤٨)رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(١٤٩)رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .

(١٥٠)رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .

كوربان (هنرى) :

(١٥١)تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. نصير مروة ، د. حسن قبيسى ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ١٩٦٦م .

الكوثرى(محمد زاهد) :

(١٥٢)مقالات الكوثرى ، (ط)١، مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٧٢هـ .

كيال (باسمة) :

(١٥٣)أصل الإنسان وسر الوجود ، (ط)٢ ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ١٩٨٢م .

اللقاني (إبراهيم) :

(١٥٤)الجوهرة فى التوحيد ، شرح الشيخ عبد السلام ، حاشية إبراهيم البيجورى ، مطبعة مونتانة الشرقية ، الجزائر بدون تاريخ .

الماتريدي (أبو منصور) :

(١٥٥)تأويلات أهل السنة ، تحقيق إبراهيم عوضين ، والسيد عوضين ، إشراف محمد توفيق عويضة ، (جـ)١ ، القاهرة ١٩٧١م .

مبارك (زكى) :

(١٥٦)الأخلاق عند الغزالى ، المطبعة الرحمانية بمصر ، القاهرة ١٩٢٤م .

محمد (صلاح الدين محسن) :

(١٥٧)الزمان والمكان ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٨٦م .

محمود (زكي نجيب) :

(١٥٨)المعقول واللامعقول ، (ط)٥ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٣م .

محمود (فوقية حسين) :

(١٥٩)الجوينى ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م .

(١٦٠)الأشعري ، ضمن كتاب معجم أعلام الفكر الإنسانى لإبراهيم مدكور ، (جـ)١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٤م .

مدكور (إبراهيم) :

(١٦١)فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٧م .

(١٦٢)الغزالى الفيلسوف ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، دمشق ١٩٦١م .

المرجانى (شهاب الدين) :

(١٦٣)عقيدة مختصرة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية والعشرون ، طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

مرحبا (عبد الرحمن) :

(١٦٤)خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٩٣م .

المرزوقى (أبو يُعرب) :

(١٦٥)مفهوم السببية عند الغزالى ، (ط)١ ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، تونس ١٩٧٨م .

مروة (حسين) :

(١٦٦)النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، (جـ)١ ،(ط٥)، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٥م .

مسكويه :

(١٦٧)الفوز الأصغر ، تحقيق طاهر الجزائرى ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٥هـ .

مطر (أميرة حلمى) :

(١٦٨)دراسات فى الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠م .

المغربي (على عبد الفتاح) :

(١٦٩)الفرق الكلامية الإسلامية ، (ط)١، دار التوفيق النموذجية للطباعة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٨٦م .

مغنية (محمد جواد) :

(١٧٠)مصدر المعرفة عند الإمام الغزالى ، ضمن كتاب مهرجان الغزالى فى دمشق للذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، دمشق ١٩٦١م .

الملطى (أبو الحسين) :

(١٧١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، عنى بتصحيحه س. ديدرينغ ، مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية ، استنبول ١٩٣٦م .

موسى (جلال محمد عبد الحميد) :

(١٧٢) نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، لبنان ١٩٨٢م .

نادر (ألبير نصري) :

(١٧٣) علم الكلام ضمن كتاب الفكر الفلسفى فى مائة عام ، إشراف هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ، بيروت ، بدون تاريخ .

(١٧٤) أهم الفرق الإسلامية والكلامية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت بدون تاريخ .

النسفي (أبو البركات) :

(١٧٥) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (جـ)٢ ، (جـ)٤ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ١٣١٣هـ .

النسفي (أبو المعين) :

(١٧٦) بحر الكلام فى علم التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ١٩٢٢م .

النشار (على سامى) :

(١٧٧) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، (ط)٢، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥م .

(١٧٨) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، (جـ)٢ ، (ط)٣ ، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية ١٩٦٥م .

(١٧٩) ديموقريطس فيلسوف الذرة ، (ط)١، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الإسكندرية ١٩٧٢م .

الندوى (أبو الحسن) :

(١٨٠) رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ، (ط)١ ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ١٩٦٠م .

النيسابورى (أبو رشيد) :

(١٨١) المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، مكتبة الجامعة المصرية ، ليدن ١٩٠٢م .

(١٨٢) فى التوحيد ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، وزارة الثقافة للترجمة والنشر ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٦٥م .

هويدي (يحيى) :

(١٨٣) تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ، (جـ)١، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٥م .

(١٨٤) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠م .

(١٨٥) مقدمة فى الفلسفة العامة ، (ط)٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة بدون تاريخ .

اليازجي (كمال) ، انطون كرم :

(١٨٦) أعلام الفلسفة العربية ، (ط)٤ ، بيروت ، لبنان ١٩٩٠م .

اليماني (أبو عبد الله بن المرتضى) :

(١٨٧) إيثار الحق على الخلق ، مطبعة الآداب بمصر ، القاهرة ١٣١٨هـ .

يوسف (هانم إبراهيم) :

(١٨٨) أصل العدل عند المعتزلة ، تقديم د. عاطف العراقي ، (ط)١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٩٣م .

(٢) المراجع الأجنبية .

(1) Fakhry, M : Islamic occasionalism George Allen, unwinltd, Ruskin House, london, 1958 .

(2) Honderich, T : The oxford Companion to philosophy , oxford university press, New York, 1995 .

(3) Macdonald, D.B: Development of Muslim Theologhy, Jurisprudence and constitutional Theory, charles scribner's sons, New York, 1903 .

(4) Nanji, A : The Muslim almanac, Gale Research inc, USA, 1996 .

(5) Nasr, S.H: History of Islamic philosophy, part (1) , Vol (1) , Routledge, london, 1996 .

(6) Sharif, M: Ahistory of Muslim philosophy , Vol (1) , Ottoharrassowitz Wiesbaden, 1963 .

(7) Trusted, J : physics and Metaphysics, Routledge, london and New York , 1990.

(8) Walzer, R: Greek into Arabic bruno Cassirer, Oxford, 1962 .

(9) Montgomery, W : Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh at The university press , 1962 .

(10) Muslim Intellectual Astudy of Al-Ghazali, Edinburgh at The university press, 1963 .

(11) Islamic Creeds, Edinburgh university press, 1994 .

(12) Wensick, A.J : on The Relation between Ghazali's Cosmology and his mysticism , Amsterdam, 1933 .

(13) Williams, J.A: The word of Islam, Thames and Hudson, 1994 .

(14) Wolfson, H.A: The philosophy of The Kalam, harvard university press, Combridge and london, England, 1976 .

(15) Zeller, E : outlines of The history of Creek philosophy , Routledge, broadway House, london, 1931.

ثالثاً : الدوريات .

الألوسي (حسام الدين) :

(١)الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد (٨)، العدد (٢) ، القاهرة ١٩٧٧م .

الأهواني (أحمد فؤاد) :

(٢)تهافت الفلاسفة للغزالى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٥) ، العدد (١١) ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧م .

زايد (سعيد) :

(٣)تهافت التهافت لإبن رشد ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٨) ، العدد (٣) ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠م .

صروف (يعقوب) :

(٤)عظمة الكون ، مجلة المقتطف ، المجلد (٧٢) ، (جـ)١ ، القاهرة ١٩٢٨م .

(٥)الغزالى ، مجلة المقتطف ، المجلد (٧٢) ، (جـ)٦ ، القاهرة ١٩٢٨م .

العبيدي (حسن مجيد) :

(٦)نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا ، نقد وتحليل د. عاطف العراقى ، مجلة عالم الكتاب ، العدد (٢٠) ، القاهرة ١٩٨٨م .

محمود (عبد الحليم) :

(٧)إحياء علوم الدين للغزالى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (١) ، العدد (٦) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣م .

محمود (فوقية حسين) :

(٨)الإرشاد للجوينى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (١) ، العدد (٦) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٣م .

(٩)أصول الدين لعبد القاهر البغدادى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد (٦) ، العدد (٣) ، وزارة الثقافة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨م .

رابعاً : دوائر المعارف والمعاجم .

الحلو (عبده) :

(١)معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط)١، المركز التربوى للبحوث والإنماء ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٩٤م ، مادة " الخلق " ، " الخلق المستمر " ، " السرمدى " ، " القديم " .

خليل (خليل أحمد) :

(٢)معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط)١ ، دار الفكر اللبنانى ، بيروت ، لبنان ١٩٩٥م ، مادة " الذرة " .

الشنتناوى (أحمد) ، زكى خورشيد :

(٣)دائرة المعارف الإسلامية ، مراجعة د. محمد مهدى علام ، (جـ)١ ، دار الفكر ، القاهرة ١٩٣٣م ، مادة " الأبد " .

(٤)موجز دائرة المعارف الإسلامية ، (جـ)٨ ، (ط)١ ، مركز الشارقة للإبداع الفكرى ، القاهرة ١٩٩٨م مادة " التوحيد " .

صليبا (جميل) :

(٥)المعجم الفلسفى ، (جـ)١ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، لبنان ١٩٩٤م ، مادة " الجزء الذي لا يتجزأ " ، " الجوهر الفرد " ، " الزمان " ، " السرمدى " .

طرابيشى (جورج) :

(٦)معجم الفلاسفة ، (ط)١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٩٨٧م ، مادة " الغزالى " .

العراقى (عاطف) :

(٧)نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١م ، مادة " الأبد " ، " الأزل " ، " الجزء الذي لا يتجزأ " ، " السرمدى " ، " الغزالى " ، " الكمون " .

فرحات (سميرة) :

(٨)معجم الباقلانى ، (ط)١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩١م ، مادة " الإتقان " ، " الأزلى " ، " الحياة " .

كتابخانه تخصصى

كامل (فؤاد) ، جلال العشرى :

(٩)الموسوعة المختصرة ، مراجعة د. زكى نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ ، مادة " الغزالى " .

مدكور (إبراهيم) :

(١٠) المعجم الفلسفى ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٨٣م ، مادة " الحادث " .

مهنا (أمير) و على خريس :

(١١) موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، (ط)٢ ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ١٩٩٤م ، مادة " الأشاعرة " .

وهبة (مراد) :

(١٢) المعجم الفلسفى ، (ط)٣ ، القاهرة ١٩٧٩م ، مادة " الأبد " ، " الجزء الذى لا يتجزأ " ، " الخلق المستمر " ، " السرمدى " ، " المحدَث " .

(13) Audi, R: The Combridge Dictionary of philosophy, Combridge university press, 1995, " Al-Ghazali " .

(14) Cottingham, J: ADescartes Dictionary, black Well, Oxford, 1993, " Creation " .

(15) Edwards, P: The Encyclopedia of philosophy, Vol (3), collier Macmillan publishers, london, 1972, " Al-Ghazali " .

(16) Eliade, M : The Encyclopedia of Religion, Vol (6), Macmillan publishing company, New York, 1987, " God " .

(17) Lewis, B: The Encyclopedia of Islam, Vol (II), New Edition, leiden E.J.Brill, 1991, " Al-Ghazali ", " Al-Juwayni ".

(18) Yolton, J.W: Alocke Dictionary, black well, oxford, 1993, " God " .

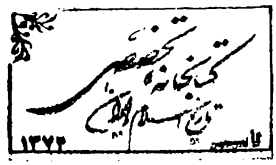
فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	١
الفصل الأول	
العلاقة الفكرية بين الجوينى والغزالى .	٥
أولاً : تمهيد .	٦
ثانيًا : ارتباط الغزالى بالجوينى .	٨
ثالثًا : أثر الجوينى على الغزالى فى مناقشته لأصحاب المذاهب المختلفة : ـ	١٤
١ـ علم الكلام .	١٥
٢ـ الفلسفة .	١٧
٣ـ مذهب الباطنية .	٢٢
٤ـ طرق الصوفية .	٢٤
الفصل الثانى	
مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الجوينى والغزالى .	٢٧
أولاً : تمهيد .	٢٨
ثانيًا : تصنيف المذاهب فى أصل العالم .	٣٠
ثالثًا : مدى تأثر الغزالى بالجوينى فى القول بحدوث العالم : ـ	٣٢
١ـ إثبات أدلة حدوث العالم عند الجوينى .	٣٥
(أ) وجود الأعراض .	٣٦
(ب) حدوث الأعراض .	٣٨
(جـ) استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .	٤١
(د) استحالة حوادث لا أول لها .	٤٣
٢ـ موقف الغزالى من القائلين بقدم العالم .	٤٨
٣ـ حدوث العالم عند الغزالى .	٦٦
رابعًا : نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمشكلة حدوث العالم وقدمه : ـ	٧٤
١ـ إثبات وجود الجوهر الفرد عند الجوينى .	٧٦
٢ـ إثبات صلة الخلق المستمر بالجوهر الفرد عند الجوينى والغزالى .	٨١

كتبخانه تخصصى تاريخ اسلام وايران ١٣٩٣

الفصل الثالث
إثبات أدلة وجود الله ووحدانيته عند الجوينى والغزالى . ٨٤
أولاً : تمهيد . ٨٥
ثانيًا : الأدلة على وجود الله وصلتها بالعالم : - ٨٧
١- الأدلة النقلية . ٨٧
٢- الأدلة العقلية . ٩١
(أ) دليل الحدوث . ٩١
(ب) دليل الجواز والإمكان . ٩٥
(جـ) دليل الغائية . ٩٦
(١) الغائية وارتباطها بمشكلة السببية . ٩٦
(٢) الغائية وارتباطها بالعناية الإلهية . ١٠٤
ثالثًا : صفة الوحدانية : - ١٠٨
١- الأدلة النقلية . ١١٠
٢- الأدلة العقلية . ١١٧
(أ) خالق العالم واحد غير متكثر . ١١٧
(ب) دليل التمانع أو التغالب . ١٢٠
الفصل الرابع
الصفات الإلهية عند الجوينى والغزالى . ١٢٥
أولاً : تمهيد . ١٢٦
ثانيًا : الصفات القائمة فى الذات الإلهية : - ١٢٧
١- الله منزه . ١٢٨
٢- ليس بجسم . ١٣١
٣- ليس بجوهر . ١٣٥
٤- ليس بعرضَ . ١٣٧
٥- ليس فى جهة . ١٣٨
٦- الله أزلى . ١٤٠
٧- الله موجود . ١٤١
٨- الاستواء على العرش . ١٤٢
٩- رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة . ١٤٤

ثالثًا : الصفات الزائدة على الذات الإلهية :- ١٤٨
١- صفة العلم . ١٤٨
٢- الحياة . ١٥٠
٣- القدرة . ١٥١
٤- الإرادة . ١٥٣
٥- السمع والبصر . ١٥٤
٦- الكلام . ١٥٦
رابعًا : مسألة علم الله بالكليات والجزئيات : - ١٥٨
١- الاختلاف حول مسألة العلم الإلهى . ١٥٨
٢- العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى . ١٦٠
الفصل الخامس
المعاد الروحانى والجسمانى عند الغزالى ومدى تأثره بالجوينى . ١٦٥
أولاً : تمهيد . ١٦٦
ثانيًا : موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلاسفة : - ١٦٨
١- نقد الغزالى لرأى الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى فقط . ١٦٨
٢- المعاد الجسمانى وأدلة الشرع والعقل . ١٧٣
ثالثًا : مصير النفس الإنسانية بعد الموت : - ١٧٨
١- عذاب القبر و نعيمه . ١٧٩
٢- نصب الميزان والصراط . ١٨٠
٣- الجنة والنار . ١٨١
الخاتمة . ١٨٣
قائمة المصادر والمراجع . ١٨٦
أولاً : المصادر العربية . ١٨٦
ثانيًا : المراجع العربية والأجنبية : - ١٨٨
١- المراجع العربية . ١٨٨
٢- المراجع الأجنبية . ٢٠٣
ثالثًا : الدوريات . ٢٠٤
رابعًا : دوائر المعارف والمعاجم . ٢٠٥



الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة
ت : ٥٩٢٢٦٢٠ ـ ٥٩٣٨٤١١ فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر ـ القاهرة
E-mail : alsakafa_alDinaya@hotmail.com