الصفات الالهية في فكر المعتزلة

م. م. حسين حمزة شهيد & م. م. انتصار سلمان سعد
كلية الآداب/جامعة الكوفة

الخلاصة

اهتمت دراسة البحث بمسألة كلامية مهمة وهي مسألة صفات الله عند الفرقة الكلامية وهي فرقة المعتزلة التي ظهرت في القرن الثاني الهجري، وقد عنيت الدراسة بهذه المسألة لأنها من المسائل التي اختلفت عليها الفرق الكلامية، خاصة وقد لعب الفكر الاعتزالي دوراً هاماً في صياغة الفكر الاسلامي وظهر اثر ذلك في المجتمع بصورة خاصة.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع ان يدرس في خمسة مطالب يتقدمها تمهيد عرضنا فيه اهمية ظهور مشكلة الصفات الالهية، ويليه المحور الاول الذي كان فيه تنزيه الله عن صفات المخلوقين حيث تذكر فيه اهم الصفات التي يتصف بها الله سبحانه وتعالى، اما المطلب الثاني فقد اختص بنفي الصفات السلبية عن الباري جل شأنه، اما المطلب الثالث فقد ذكرنا فيه صفات الله تعالى التي هي عين ذاته، اما المطلب الرابع وكان في صفات الذات وصفات الافعال تبعه المطلب الخامس الذي عرضنا فيه دراسة عن الصفات الخبرية.

وانتهينا الى اهم النتائج التي توصل اليها البحث ومنها هي الدفاع الكامل والمطلق عن وحدانية الله سبحانه وتعالى عند المعتزلة كذلك كانت طريقة فهم المعتزلة للعقائد طريقة عقلية خالصة بحيث وظفوا اساليب الفكر العقلي ولذلك عدوا طائفة عقلانية الذين يقولون بسلطان العقل وفهمه لطبائع الاشياء.

المقدمة

لا يخفى على الباحثين في مجال الفكر الاسلامي عموماً، والفكر الكلامي خصوصاً، المسائل التي اختلف فيها المتكلمون وبالأخص المسائل ذات العلاقة بوجود الله تعالى وصفاته، فترددت لديهم جملة من الأسئلة التي تدور على هذا المحور منها أصفات الله عين ذاته؟ أم انها زائدة على الذات؟

وانطلاقاً من هذا التساؤل أسست هذه الدراسة البحثية لعرض واحدة من أهم المسائل الكلامية، وهي مسألة الصفات الالهية، لأنها من المعضلات التي اختلف فيها متكلمو الاسلام. ولكي يتسم البحث بالمنهجية ويكون ذا حدود دقيقة علمية اعتمدت (المعتزلة) المحور الاساس الذي تدور عليه اشكالية البحث وهي مسألة الصفات الالهية عندهم.

وقد قُسّم البحث على تمهيد وخمسة مطالب تتلوها خاتمة بأهم نتائج البحث، إذ حدد في التمهيد اهمية البحث وخصوصاً ما يتعلق بمتابعة الناحية الزمنية وظهور هذه المشكلة.

أما المطالب الخمسة فقد جاءت منسجمة مع سياق موضوع البحث على اعتبار انها الجزئيات التي تتعلق بهذه المسألة متضافرة لايصال المتلقي الى نتيجة علّها تكون مقنعة.

أبان المطلب الاول تنزيه الله سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقين وبيان رأي المعتزلة في هذا الشأن.

اما المطلب الثاني فاعتنى بايضاح سلبية الصفات، أما الثالث فتتركز دراسة البحث فيه على صفات الله التي هي عين ذاته.

اما المطلب الرابع فهو دراسة لصفات الذات وصفات الافعال، بعدها ترد دراسة المطلب الخامس الذي يختص بدراسة الصفات الخبرية.

التمهيد

ان موضوع الصفات الالهية من أكثر الموضوعات التي أثارت جدلاً فكرياً عقائدياً بين علماء الكلام قديماً، اذ اختلفوا فيها بناءً على اختلافهم في المنهج، فمنهم كان يعتمد على ظاهر النصوص الدينية ولا يلجأ الى التأويل، فخرج بمذهب يخالف كل من يأخذ بالنصوص ويلجأ الى تأويلها على وفق ما يقتضيه العقل، ومنهم كان يعتمد على العقل إذ يعوّل عليه ويقدمه على النص ويضع النص تحت حكم مقولات عقلية فخرج بمذهب أيضاً يخالف السابقين(١).

وهكذا تعددت المناهج الكلامية في مسألة الصفات الالهية ومن ثمة تعددت اتجاهاتهم في هذا مما ادى الى ظهور الاختلافات بينهم. وعلى الرغم من تحدث الكلاميون عن مسألة الصفات الالهية أكثر مما تحدثوا عن أي مسالة كلامية أخرى، فاننا لا نجد لديهم تحديداً لمعنى يذكر الصفة عدا القاضي ابا بكر محمد بن الطيب الباقلاني المعروف باهتمامه بالجوانب اللفظية لعلم الكلام. فقد عرّف الصفة في كتابه التمهيد بأنه (الشيء الذي يوجد بالموصوف او يكون له، ويكسب الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة فان كان مما يوجد تارة ويعدم أخرى، غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها، وان كانت الصفة لازمة كان حكمها ان تكسب من وجدت به حكما يخالف حكم من ليس له تلك الصفة)(٢).

ولعل تجنب الكثيرين من علماء الكلام تعريف الصفة وهم يبحثون عن الصفات الالهية يعود الى اعترافهم بجهل حقيقتها من جهة، والى شمولها بالثبوتية منها والسلبية مما يجعل اعطاء الاعم من الايجاب والسلب تعريفاً واحداً متعثراً من جهة اخرى(٣).

واذا تتبعنا ظهور هذه المشكلة، فاننا لا نجد الصحابة في عهد الرسول محمد (ص وآله) قد ناقش او جادل في ذلك بمعنى انهم آمنوا بما جاء في القرآن والسنة في ما يتعلق بالذات والصفات ايماناً لا تشوبه شائبة ما، لانهم ادركوا زمن الوحي وشرف صحبة صاحبه وازال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والاوهام(٤).

ان هذا المضمون هو ما يقرره المقريزي في خططه على موقف صحابة النبي (ص وآله) من مسألة الذات والصفات إذ يقول: ((لم يرد قط عن طريق صحيح ولا مستقيم عن أحد من الصحابة – رض– على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، انه سأل رسول الله (ص وآله) عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد (ص وآله) بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات)). ويبدو ان الكلام في الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء بظهور بعض الغلاة المتطرفين كالسبئية –أتباع عبد الله ابن سبأ– الذين ذهبوا الى التشبيه والتجسيم(٥).

ويقوم ابن خلدون بوصفه مؤرخاً بتحديد اسباب الخلافات التأريخية التي نشأت بين الفرق الكلامية في مسألة الصفات ويُرجع السبب في ذلك الى امرين: الأول، اختلاف منهج كل فرقة، والثاني وجود الايات المتشابهة في القرآن إذ يقول: ((اعلم انه عرض...خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل))(٦).

ويشرح ابن خلدون طريقة القرآن في عرض الصفات قائلا: ((ان المنهج القرآني في الصفات يقوم على طريقتين، الاول طريقة التنزيه، وثانياً طريقة التشبيه مستخدماً في ذلك نوعين من الآيات، آيات محكمات وآيات متشابهات ويقول ان القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها وصريحة في بابها ثم وردت في القرآن آية أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات أو مرة في الصفات))(٧).

وقد اختلف مؤرخو الفكر الديني في تحديد سبب ظهور المشكلة في الفكر الاسلامي وانقسموا في ذلك على فريقين: الاول: يرى ان المشكلة ظهرت في الاسلام بتأثير اجنبي خارجي، مع اختلاف

في تحديد المصدر، فمنهم من يرى ان المشكلة ظهرت من تأثير علم الكلام المسيحي، ومنهم من يرجعه الى اليهودية ومنهم من يعد الاثر الاجنبي ممثلاً بالفلاسفة[٨].

ويورد هذا الفريق ما يدل دلالة واضحة على وجود صلات فكرية بين المتكلمين، والمعتزلة منهم خاصة، وبين الفلسفة اليونانية؛ وفي ذلك يقول الشهرستاني عند الكلام عن مذهب واصل ابن عطاء في الصفات: ((وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين))، وذلك عين مذهب الفلاسفة، وكذلك عند حديثه عن العلاّف في مسألة الصفات[٩].

والفريق الآخر يذهب الى ان ظهور مشكلة الصفات الالهية لا بل يوظف النظر العقلي في العقائد بأجمعه، وهي ليست من نتائج الاثر الاجنبي، بل كان نتيجة حتمية للتطور الفكري داخل الاسلام نفسه، وان كانت التأثيرات الاجنبية قائمة فإنها كانت تالية لظهور المشكلة وأعانت على تطويرها وتعميقها أكثر من خلقها وإيجادها[١٠].

المبحث الاول

اولاً: كارل بوبر وأهم مؤلفاته

ولد كارل بوبر يوم ١٩٠٢/٧/٢٨ ، وهو استاذ المنطق ومناهج العلوم بجامعة لندن في حوالي الارباع الثلاث الاخيرة من القرن العشرين، ويعد واحداً من اعظم فلاسفة العلم المعاصرين على الاطلاق، وقد تميز بمنهجيته الدقيقة وقدرته على تمحيص الافكار والآراء الفلسفية والمنهجية المختلفة وذلك بعد ان يكون قد تناولها بعقل متفتح وذهن فتعد عمل على نقد الاستقراء والمجيء بالبديل له حوالي عام ١٩٢٧م.

يؤكد معظم مفكري العصر على ان بوبر من اعظم الفلاسفة الاحياء في القرن العشرين، ويرى علماء التاريخ الطبيعي ان اهمية بوبر تعود الى فكرته عن القابلية للتكذيب ، وذلك التصور له اهمية مباشرة بالعلم، كما ان علماء الاجتماع يرون ان مفهوم اختبار الفروض جاء علامة للانتصار العلمي اذا ما اتبعنا فكرة بوبر، وترجع اهمية بوبر في تمييزه الرائع بين العلم واللاعلم او ما اسماه بالعلم الكاذب ، وكذلك تمييزه بين منطق المعرفة وسيكولوجية المعرفة ، فضلاً عن المنهج النقدي الذي جاء به ونقده للاستقراء، وكل هذا ما يجعل منه علماً بارزاً في مجال مناهج العلم وفلسفته.

لكارل بوبر العديد من المؤلفات في المنطق ومناهج العلوم ونقد المناهج ومن اهمها:

١- منطق الكشف العلمي

٢- عقم المنهج التأريخي ١٩٥٧

٣- حدود وتغنيدات

٤- المجتمع المفتوح

٥- المعرفة الموضوعية ١٩٧٢

٦- الحياة بأسرها حلول لمشاكل

٧- خلاصة القرن

وكذلك لكارل بوبر العديد من المقالات من اللاحتمتية الكلاسيكية وفيزياء الكوانتم.

ثانياً: النقد واهميته

النقد يعني النظر الى الامور بهدف التمييز والمناقشة من اجل التقويم ، وعلى هذا فهو اداة لإظهار الحقائق واضحة جليّة، وفي النقد الصحيح تهذيب للافكار وتنوير للعقول. والنقد الحق يرتكز على سرد المحاسن والعيوب بلا جور ولا محاباة، وقد يذهب بصاحبه الى التوفيق بين الآراء المختلفة . والنقد (Criticism) هو اساس التقدم العلمي والتقني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، إذ انه يعد الخطوة الاولى للعقل آزاء رفض شيء ما بهدف تعديله او الغائه. والنقد تقليد فلسفي ومنطقي قديم فمعظم النظريات الفلسفية والمنطقية جاءت مستندة الى نظريات نقدية ، والناقد (Critic) هو الشخص الماهر في تكوين الاحكام عن شيء ما وخصوصاً في الاعمال الفكرية. وكذلك يمكن ان ينسحب على كافة الاعمال والنشاط الانساني، بل هو عامل التقدم الاساسي ، وهو اساس محاولات ارسطو ومن قبله افلاطون وكذلك كان للنقد اهمية خاصة لدى الفارابي وابن تيمية وابن رشد.

اما في العصور الحديثة فأن المحاولات النقدية لدى كل من فرنسيس بيكون وديكارت ولينتر وهيوم وكانت ورفستجنتشن ورسل اسهمت بلا شك في ظهور نظريات جديدة وابتعاد نظريات اخرى ، وبخاصة في مجال المنطق والمنطق الرياضي خير شاهد على ذلك.

وكذلك في مجال المناهج وفي فلسفته العلوم نلاحظ ان كل تقدم معرفي ومنهجي قد يأتي بصيغة اساسية عن طريق النقد. وكذلك اصبح النقد سائداً إذ ان كل تعديل وكل تطوير وتقدم وازدهار يتطلب النقد الموضوعي الذي يتغلب على صعوبات كانت موجودة وتحقيق المزيد من الاهداف المرجوة، وعن اثر النقد في بناء المعرفة العلمية ، ذلك ان الكثير من العلماء والهواة يعتقدون ان العلوم الطبيعية ليست سوى تجميع للوقائع ربما لكي تستخدم في الصناعة . وحول ذلك يقول بوبر (وأنا ارى العلم بشكل مختلف، البداية في الاساطير الشعرية والدينية وفي الخيال الجامع للانسان الذي يحاول ان يجسد تفسيراً لأنفسنا والعالم. يتطور العلم من الاسطورة تحت تحدي النقد العقلي صورة من النقد تدفعها فكرة الحقيقة الى البحث عن الحقيقة والامل في بلوغها .. وعلى ذلك فالعلم والشعر لهما الاصل نفسه واصلها في الاساطير).

ويلاحظ هنا في قول كارل بوبر انه قد تأثر بالمنهج الافلاطوني.

ثالثاً: انواع النقد عند بوبر واثره في المعرفة

يميز بوبر بين نوعين من النقد احدهم ذو اهتمامات جمالية وادبية، والآخر ذو اهتمامات عقلية، فأما الاول فيقود من الاسطورة الى الشعر، وأما الثاني فيقود من الاسطورة الى العلم او الى العالم الطبيعي اذا اردنا الدقة.

الامل يقيم جمال اللغة وطاقة الابداع وتألق الصور وحيويتها والتوتر الدرامي والقدرة على الاقناع يؤديان الى الشعر ولاسيما الملحمة والشعر الدرامي، والى الاغنية الشعرية ومعها الموسيقى الكلاسيكية، ومن ناحية اخرى فأن النقد العقلي يسأل ما اذا كان الخطاب الاسطوري صحيحاً، وما اذا كان العالم حقاً قد تطور بالطريقة المدعاة او اذا كان خلق بالطريقة التي يخبرنا بها هزيود، او الطريقة التي يقول بها سفر التكوين، تحت ضغط مثل هذه الاسئلة تصح الاسطورة كوزمولوجيا علم عالمنا بيئياً وتتحول الى علم طبييعي.

المبحث الثاني

اولاً: موقف بوبر النقدي من المنهج الاستقرائي

الاستقراء نوع من الاستدلال ننتقل فيه من مجموعة مقدمات جزئية تمثل حالات الى قانون عام، بحيث يصبح هذا القانون قاعدة تنطبق في المستقبل على تلك الحالات التي اختبرت في الماضي، كما تنطبق على الحالات المماثلة لها والتي لم تختبر بعد.

ولقد مر الاستقراء بمراحل عديدة ، ووجدت له تصورات كثيرة بدءاً من ارسطو ومروراً بفرنسيس بيكون وجون ستيورات

المطلب الاول:

تنزيه الله عن صفات المخلوقين

يتفق المسلمون جميعاً على توحيد الله، غير ان المعتزلة تعني بالتوحيد التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين، وقد جاء قولهم في التوحيد معارضاً للتصور اليهودي لله من جهة ولآراء المجسمة والمشبهة والحشوية من جهة أخرى(١١).

وقد شغل المعتزلة أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله سبحانه وتعالى ويظهر ان المعتزلة كانوا واعين على ما يقومون به في هذا السبيل متحمسين له فخورين به، ولهذا قال الخياط: ((ان المعتزلة هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين، وان الكلام في التوحيد كله لهم دون سواهم)) (١٢).

ولما كان المعتزلة يعتقدون وحدانية الله عز وجل، ويرون انه واحد **((ليس كمثله شيء))**(١٣)، وأنه تعالى قديم وان ما دونه محدث، وان القدم أخص وصف لذاته الكريمة، فانهم يحاربون كل مذهب ويفندون كل قول يرون بعقولهم انه يتعارض مع مبدأ الوحدانية، فيجعل الله شريكاً في الازلية ويشبه الله بخلقه او تشبيه خلقه به. وبعبارة اخرى انهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات.

ومن اهم ما يستدل به المعتزلة لاثبات انه تعالى واحد هو دليل (التمانع) والذي يقوم على نفي التعدد اذ انه لو كان مع الله تعالى ثانٍ، لم يخلُ من أن يكون غير واحد، وهذا لا يصح لانه يوجب اذا كان قديماً أن يكون مثلاً له، لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفات النفس يوجب التماثل، فاذا كان تعالى قادراً بنفسه وجب في الثاني أيضاً ان يكون قادراً لنفسه(١٤). ولو كان كذلك لوجب اذا اراد احدهما احياء جسم واراد الآخر إماتته ان لا يكون فعل احدهما بالوجود اولى من فعل الآخر، وهذا يوجب إما أن لا يوجد مرادها جميعاً، وفي ذلك ايجاب ضعفهما واما ان يوجد مراد احدهما من دون الآخر، وذلك يدل على ضعفه وانه ليس بقديم مع الله، فإذا لم يجب ان يكون تعالى الا واحداً(١٥). وهذا المعنى يستدلون عليه بالنص القرآني وذلك في قوله تعالى: **((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا))**(١٦).

ووجه الاستدلال كما يرى القاضي عبد الجبار في الآية بقوله معللاً: ((لأنه كان لا يمتنع ان يريد احدهما تسكينهما ودوران الفلك فيها على هذا الحد، ويريد الآخر ضد ذلك فيقع في الفساد ويزول الصلاح)).

نجد في كتاب (مقالات الاسلاميين) للأشعري تعريفاً كاملاً وشاملاً لله حسب رأي المعتزلة، فيقول: ((اجمعت المعتزلة على ان الله واحد، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير))(١٧)، فالله تعالى ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ولا بذي ابعاض واجزاء وجوارح واعضاء، وليس بذي جهات وليس بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجري عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الاماكن (١٨).

ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بانه متناه، ولا يوصف بمساحات، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد، ولا مولود، ولا تحيط به الاقدار ولا تحجبه الاستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تحل به العاهات(١٩). وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل اولاً سابقاً للمحدثات موجوداً

قبل المخلوقات ولم يزل قادراً عالماً حياً، ولا يزال كذلك، ولا تراه العيون ولا تدركه الابصار ولا تحيط به الاوهام ولا يسمع بالاسماع، شيء لا كالأشياء[٢٠].

ومن وجوه التوحيد في نظر المعتزلة انه تعالى واحد في كل وجه ومن مصاديق ذلك انهم نفوا عنه تعالى صفات زائدة على الذات، وقالوا ان صفاته تعالى عين ذاته، وهذا ما يتضح لنا في المطلب اللاحق.

المطلب الثاني:
سلبية الصفات

ناقش المعتزلة مشكلة الصفات الالهية، وحاولوا تفسيرها تفسيراً بعمق مفهوم الوحدانية. فعلى الرغم من هذا التنزيه المطلق المتعالي لله عن كل صفات المحدثين، انطلاقاً من قوله تعالى **((ليس كمثله شيء))**. فان الامر لا يخلو من صعوبات، بعضها يتعلق بصلة الذات بالصفات وبعضها يتعلق بصفات الله الخبرية التي قد يفيد ظاهرها التشبيه[٢١].

واول ما يطالعنا عند الحديث عن الصفات الالهية عند المعتزلة هو ما يسمى بالتفسير السلبي للصفات او نفي الصفات عن الذات الالهية. ويربط كتاب الفرق القول بنفي الصفات الالهية بشخصين هما: الجَعْد بن درهم، والجهم بن صفوان[٢٢].

اما في الفكر الاسلامي، فاول من ادخل التفسير السلبي للصفات هما اثنان من علماء الكلام سبقوا المعتزلة في هذا المضمار، وهما ضرار بن عمرو، والحسين بن محمد النجار. ويعتقد الباحثون قدامى ومعاصرين بأن فكرة التفسير السلبي للصفات مستمدة من الفلسفة اليونانية والافلاطونية المحدثة على الخصوص.

وهذا ما يذهب اليه الشهرستاني، فيذكر ان الفلاسفة كانوا يرون ان الصفات سلوب، فالقديم معناه نفي الاولية، والنفي نفي الحاجة، ويقول في مكان آخر، ان افلاطون ذكر في النواميس (القوانين) ان الله تعالى انما يُعرف بالسلب، أي لا شبيه له ولا مثال[٢٣].

اما بخصوص المعتزلة فيعدّ واصل بن عطاء اول من نفى الصفات الالهية من المعتزلة، لأن اثباتها في رأيه يؤدي الى الشرك فكان يقرر نفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة ... وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، على حد تعبير الشهرستاني؛ وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين[٢٤].

وبعبارة أخرى إن ما يطلق على الله تعالى من اوصاف ثبوتية ذاتية –مثل عالم وقادر– انما يدل على اثبات الذات، ونفي ضد ما يدل عليه الوصف، فمدلول عالم له ثبات الذات ونفي الجهل عنها، ومدلول قادر اثبات الذات ونفي العجز عنها، وهكذا في كل وصف من هذا النوع من الاوصاف[٢٥].

ومن وافق واصل بن عطاء على هذا الرأي، هم ابراهيم النظّام، وابو عثمان الجاحظ، وابو علي الجبّائي وابو الحسن الخياط.

وقد كان واصل ومن وافقه من المعتزلة في هذه المسألة يؤمنون بما يؤمن به كل المسلمين وبما نصت عليه الكتب السماوية وسنن الانبياء، من ان الله تعالى متصف بالوحدانية والقدم ومخالفة الحوادث، ومفاد هذه الصفات، نفي التعدد والحدوث ونفي مشابه الخلق[٢٦].

لكن هذا القول بنفي الصفات قد صاغوه رجال المعتزلة بصور متعددة، فأبو الهذيل العلاف كان يقول: ((اذا قلت بان الله عالم، أثبت له علماً هو الله ونفيت عنه الجهل، واذا قلت: الله قادر، أثبت له قدرة هي الله، ونفي عنه العجز، واذا قلت الله حي، أثبت له حياة هي الله ونفيت عنه الموت وهكذا في سائر الصفات))[٢٧].

اما النظام فكان يقول: ((معنى قولنا الله عالم اثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولنا: ان الله قادر، اثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولنا: ان الله حي، اثبات ذاته ونفي الموت عنه...وهكذا سائر الصفات))[٢٨].

واذا قارنا بين قولي العلاّف والنظّام وجدنا مع الاتفاق بينهما على نفي الصفات الالهية عن طريق تفسيرها تفسيراً سلبياً ، فرقاً جوهرياً بينهما، فالعلاّف بقوله السابق، لا ينفي وجود الصفات كلياً وهو يهدف من هذا الى القول بأن الحمل في مثل هذه القضايا ليس محلاً حقيقياً يثبت معنى زائداً على الذات، أي إن حقيقية المحمول ليست غير حقيقية الموضوع حتى يكون هناك شيئان، هما الصفة وذات الله بل هناك شيء واحد هو الذات وهو الصفة[٢٨].

اما النظّام فان قوله أكثر انطباقاً على رأي الفلاسفة الذين جرّدوا الذات من الصفة او الصفات كلياً، وقالوا: ان الذات تقوم مقامها باعتبار انها موجودة. فارسطو –كما يذكر الشهرستاني– كان يقول: ((ان الله حي بذاته، باقٍ بذاته، عالم بذاته، وانما ترجع دميع صفاته الى ما ذكرنا من غير تكثّر ولا تغير في ذاته))[٢٩].

وهذا التفسير لاختلاف الصفات الذي قدمه أرسطو هو التسويغ نفسه الذي قدمه النظّام الذي كان يقول: ((ان صفات الله اختلفت لا لاختلاف في ذاته وانما لاختلاف ما ينفي عنه من المتضادات، كالجهل والعجز والموت، اما ذاته فواحدة لا اختلاف فيها))[٣٠].

المطلب الثالث:

صفات الله عين ذاته

تقول المعتزلة ان الصفات التي نتكلم عليها هي اثبات لذات واحدة، ونتكلم عنها على المجاز، فالصفات ليست حقيقية في الذات ومتميزة عنها، بل هي الذات نفسها نعبر عنها تارة بصفة وتارة بصفة أخرى في حين ان الذات هي هي واحدة لا قسمة فيها ولا تمييز[٣١].

ولفهم الموقف المعتزلي في هذا الصدد، لا بد من ان نضع في الاعتبار ان المعتزلة ارادوا الرد على فكرة الاقانيم لدى النصارى ان القول بان الذات الالهية جوهر يتقوم بأقانيم أي صفات –هي الوجود والعلم والحياة– قد ادى الى الاعتقاد باستقلال الاقانيم عن الجوهر والى اعتبار الصفات اشخاصاً والى تجسيد الاقنوم الثاني –اقنوم العلم في الابن–، ولمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر وعدّوا الصفات هي الذات غير مغايرة لها، فصفات الله ليست حقائق مستقلة بل هي اعتبارات ذهنية، ويمكن ان تختلف وجوه الاعتبارات في النظر الى الشيء الواحد من دون أن يلزم عن ذلك التعدد في ذاته، فيمكن ان نصف الجوهر مثلاً بأنه متميز وقائم بذاته وقابل للعرض، كذلك الذات الالهية واحدة وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات فيقال عالم ونفي اثبات علم هو ذاته ونفي الجهل عن ذاته، ويقال قادر ونفي اثبات ذاته ونفي العجز عنه [٣٢].

فالله حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته، وهذا هو مقصود قولهم صفات الله عين ذاته.

اما من أثبت معنى او صفة قديمة زائدة على ذاته فقد اثبت الهين، وبعبارة اخرى فإنّ حمل الصفات على أنها معانٍ قائمة بالذات تجعل الله جوهراً تلحقه الاعراض، وهذا ما ينكره المعتزلة بشدّة، بل الله عالم وعلمه هو هو، قادر وقدرته هي هو، حي وحياته هي هو، أي ان علم الله هو الله كذلك الامر في كل من القدرة والحياة[٣٣].

وهذه الفكرة مع المؤسس واصل بن عطاء فقد كانت غير مكتملة او ناضجة، بل على حد تعبير (ماكدونالد) ((ان نظرية واصل بن عطاء في نفي الصفات غامضة الاصل)).

ويرد الدكتور التفتازاني على هذا الرأي بقوله: ((ان نفي الصفات عند واصل وعند من تقدمه كالجهمية كان ردّ فعل طبيعي لما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات؛ إذ نهض

واصل واصحابه للدفاع عن العقيدة الاسلامية وتجنيبها الاخطار المحدقة بها؛ الا انه في دفاعه هذا بالغ في الاتجاه المضاد للتشبيه، فوقع هو واصحابه في نفي الصفات او التعطيل))[٣٤].

وقد تأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بالفلسفة، فأخذوا يؤيدون مقالته في نفي الصفات ببراهين عقلية، فانتهى الامر بهم الى ان قالوا بقول الفلاسفة في هذا الشأن[٣٥].

فالعلاّف(*) قد عدّ الصفات عين الذات، فالصفات ليست حقيقية في الذات متميزة عنها؛ بل هي الذات نفسها تعبر عنها تارة بصفة، وتارة بصفة أخرى، في حين ان الذات هي هي لا قسمة فيها، ولا تمييز، فالصفة ما هي الا اثبات لذات واحدة نتكلم عنها على سبيل المجاز وانتهى الى القول: ((بان الله عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، حي بحياة هي هو)) [٣٦]. وكذا في باقي الصفات الاخرى فالصفات هي الذات.

ويذكر الاشعري في مقالاته: ((ان ابا الهذيل العلاّف، قد أخذ رأيه في ذات الله عن أرسطو طاليس الذي قال في بعض كتبه ان الله علم كله، قدرة كله، حياة كله، فأعجب ابو الهذيل بذلك، وقال علمه هو هو، وقدرته هي هو))[٣٧].

وقد خالف العلاف غيره من المعتزلة حينما قرر ان الله عالم بعلم أو علمه ذاته، قادر بقدرة او قدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، إذ إن أكثر المعتزلة قد ذهبوا الى نفي الصفات فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القِدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الالهية[٣٨].

وحاول النظّام ان يفسر الصفات على نحو ان مدلولها سلبي دائماً فمعنى ان الله عالم اثبات لذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى انه قادر اثبات لذاته ونفي العجز عنه، وهكذا الشأن في باقي الصفات، واختلاف الصفات راجع الى اختلاف اضدادها المنفية عن الله، وليس في هذا الاختلاف اضدادها المنفية عن الله، وليس في هذا الاختلاف ما يؤدي الى التعدد مطلقاً[٣٩].

وكان معمر بن عباد أكثر شيوخ الاعتزال تدقيقاً في القول بنفي الصفات، وقد أحل له (المعاني) محل (الصفات) التي لا تعني عنده الا مجرد امور اعتبارية، فذات الله واحدة، وما الصفات الا معانٍ ثانوية وقد بالغ معمّر في نفي الصفات الى حدّ القول بأن لا يصح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يُشعر بالتقادم الزمني، ووجوده تعالى ليس في زمان[٤٠].

وجاء ابو هاشم الجبّائي بنظرية شبيهة لنظرية معمّر في المعاني، فهي ترمي الى اثبات أن الذات الالهية واحدة وان الصفات مجرّد احوال، والأحوال امور اعتبارية، فيقول الشهرستاني عنه: ((اما في صفات الباري تعالى فقال الجبّائي: عالم لذاته، قادر حي لذاته، ومعنى قوله لذاته أي لا يقتضي كونه عالماً صفة، هي حال علمٍ أو حال يوحي كونه عالماً، وعند ابي هاشم هو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً))[٤١].

وللباري تعالى في كل معلومة حال غير الاحوال التي كان لاجلها عالماً بالمعلومات الاخرى، وكذلك في كل مقدور حال مخصوص، وعليه فأحوال الباري عز وجل في مقدراته ومعلوماته لا نهاية لها؛ لأن مقدوراته ومعلوماته لا نهاية لها [٤٢].

غير ان هذه الاحوال لا يمكن التمييز بينها وبين الذات تمييزاً حقيقياً وانما تمييزاً اعتبارياً، ومن هنا فأول الاحوال لا تُعرف الا مع الذات، فهي مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بوساطة المعاني الكلية، فهي أشبه بالاعتبارات العقلية أو الوجوه المعنوية لذات واحدة بها تُعرف وبها تتميز من غيرها[٤٣].

ويبدو ان ما دعا اليه الجبّائي الى القول بأن الاحوال لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليس لها وجود غيبي متحقق بجانب الذات، بل هي اعتبارات عقلية موجودة في الاذهان فتكون معدومة

بمعنى انها معلومة لأن المعدوم هو المعلوم عندهم؛ ولما كانت كذلك فهي لا موجودة، اما كونها لا معدومة فإنها موجودة متصورة في الاذهان(٤٤).

ومن الملاحظ ان قول الجبّائي بالاحوال على هذا النحو قد اقترب به من قول السلف الى حد ما، فسلّم بالصفات ولكنه سلّم بها كمجرد أحوال يدركها الذهن وليس لها وجود مستقل عن الذات، أي لا وجود لها في الخارج، وهذا يعني انه وقف موقفاً وسطاً بين رأي المعتزلة في نفي الصفات ورأي أهل السنة في اثباتها، فقد كان ابو هاشم في الحقيقة يثبت الصفات على وجه، ثم يعود فينفيها في وجه آخر، ولعل هذا ما يبدو للباقلاني والجويني من ائمة الاشاعرة الأخذ بفكرة الاحوال(٤٥).

المطلب الرابع:

صفات الذات وصفات الافعال

لما كانت الصفات مجرد اعتبارات ذهنية عند المعتزلة، فإنها تقسّمها على قسمين(٤٦):

اولاً: صفات الذات:

وهي التي لا يجوز ان يوصف الله باضدادها ولا بالقدرة على اضدادها كالقول عالم، لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على الجهل، والقدم والقدرة والحكمة من صفات الذات ايضاً.

ثانياً: صفات الافعال:

وهي التي يجوز ان يوصف الله باضدادها وبالقدرة على اضدادها، كالارادة يوصف الله بضدها من الكراهة وبالقدرة على ان يكره، وكذلك الحب يوصف الله بضده من البغض، وكذلك الرضا والسخط والامر والنهي، وكل اسم اشتق لله من فعله كالقول مفضل منعم، محسن، خالق، رزاق، عادل...الخ من الاوصاف.

والمعتزلة تذكر دائماً ان هذه الصفات التي نتكلم عليها هي مجرد اعتبارات ذهنية، وابو الهذيل يقول انها مناسبة لنا وموافقة لعقولنا فقط، وكان اذا قيل له: لم اختلفت الصفات فقيل عالم وقادر وقيل حي؟ قال لاختلاف المعلوم والمعذور(٤٧).

اما النظّام فيوضح معنى هذه الصفات التي نطلقها على الباري، فيقول: ((معنى قولي عالم اثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه، وهكذا في سائر الذات))(٤٨).

المطلب الخامس:

الصفات الخبرية

تعد مسألة الصفات الخبرية من اهم مسائل علم الكلام وأوثقها صلة بقضية التنزيه، واكثرها اثارة للجدل مِن فرق المسلمين على الرغم من وجود شبه اتفاق بين هذه الفرق، مما يجعل الخلاف حول هذه المسألة يعدّ خلافاً شكلياً لا جوهرياً، والى جانب ذلك فإن المقصود بهذه الصفات، هي تلك الصفات التي أخبر بها الله تعالى عن نفسه في القرآن الكريم(٤٩).

وقد واجهت المعتزلة –بعد أن ذهبوا في التنزيه الى حد نفي الصفات– مشكلة أخرى، وهي الآيات التي توهم التشبيه وقد تأولها المعتزلة على نحو يتسق مع تنزيههم المطلق لله، وقد استخدموا في التأويل احدى طرائق ثلاث:

١– ثراء اللغة في دلالة اللفظ على معانٍ عديدة.

٢– بلاغة اللغة العربية.

٣– كثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات والكنايات وذلك أكثر تأويلاتهم للآيات المتشابهة(٥٠).

لقد أوّل المعتزلة الآيات التي يفيد ظاهرها ان لله يداً أو وجهاً او عيناً على النحو الآتي: قوله تعالى: **((وقالت اليهود يد الله مغلولة غلّت أيديهم ولُعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء))**[٥١] فمعنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل، وقوله [بل يداه مبسوطتان]، تعبير مجازي يدل على اثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، لان غاية ما يبذل السخي ان يعطي بيديه جميعاً، فيبنى المجاز على ذلك، واليد عموماً تُفيد النعمة أو التأييد والنصرة، وذلك في قوله تعالى**((يد الله فوق أيديهم))**[٥٢].

وكذلك أولوا الآيات التي توحي بان لله وجهاً، قوله تعالى **((ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام))**[٥٣]، **((انما نطعمكم لوجه الله))**[٥٤].

فوجه الله هو الله، من هنا أنكروا الرؤية والجهة لأن الرؤية لا تتم الا باتصال شعاع الرائي بالمرئي، فهي لا تتعلق الا بموجود، ولذلك فإنهم نفوها نفي استحالة، وهي في ذلك اعتمدوا على بعض آيات القرآن الكريم[٥٥]، نحو قوله تعالى: **((لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار))**[٥٦]، وقوله تعالى لموسى: **((لن تراني))**[٥٧].

وان كان بعض من المعتزلة أجاز الرؤية القلبية، وهم جميعاً عدّوا الرؤية البصرية مستحيلة ومن قال بها فقد كفر. وقد استند المعتزلة في تأويلاتهم الى منهج محدد، وهو رد متشابه الآيات الى المحكم، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم في التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين وعن البشر، فكل الآيات التي يفيد ظاهرها التجسيم او التشبيه آيات متشابهات أولوها في ضوء الآية المحكمة[٥٨] [ليس كمثله شيء][٥٩].

الخاتمة

يتضح من خلال هذه الدراسة عن الصفات الالهية عند المعتزلة، ان طائفة من كبار شيوخ المعتزلة اتجهوا الى نفي الصفات، فاثبتوا الذات الالهية ذاتاً قديمة بعيدة عن كل انواع التركيب، منزهة عن مشابهة المخلوق ونفوا عنها كل المفهومات الانسانية التي يمكن ان تُخلع عليها، كما اعتبروا الصفات عين الذات، بمعنى انهم يجردون الذات عن صفاتها، الأمر الذي دفع خصومهم الى تسميتهم بالمعطلة.

ويظهر لنا مما تقدم مبلغ تطور عقيدة المعتزلة في الصفات الأزلية أو مقدار تأثرهم بالفلسفة اليونانية، وقد أتضح أن الغاية التي كانوا يرومون اليها من وراء تلك المحاولات الدفاع عن وحدانية الله تعالى، واثبات ذات واحدة لا تركيب فيها ولا انقسام لها.

وبعبارة اخرى فإن الدراسة قد توصلت الى إن موقفهم هذا كان موقفاً دفاعياً عن الوحدانية وما يتعلق بها، ولذلك جاءت ردودهم على أهل الشرك الذي يثبتون مع الله الها أو آلهة أخرى.

ومهما كان من خلاف بين رجالهم في جزئيات هذه المسألة فإنهم مجمعون على الوحدانية ولا يعدّ تأثرهم بالفلسفة اليونانية شيئاً يتناقض مع ديانتهم، وانما قطفوا اساليب التفكير العقلي والمنطقي والجدل وغير ذلك خدمة للدين والدفاع عن العقيدة الاسلامية.

الهوامش

(١).يُنظر: منى احمد ابو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للنشر ، ط١، بيروت،١٩٩٧،ص٨٤.

(٢).احمد البهادلي، محاضرات في العقيدة الاسلامية،جـ٢، الصفات الألهية، شركة حسام للطباعة، ١٩٩٩، ص ١١.

(٣).يُنظر: البهادلي، المصدر السابقن ص١٣. يُعرف البهادلي الصفة الالهية بأنها((مدلول مبدأ ما يحمل على الذات الألهية، او مدلول سلب مبدأ عنها). المصدر السابق، ص ١٤.

(٤).يُنظر: د. ابو الوفا الغنيمي، التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ،بلا.ت، ص١٠٠.

(٥).يُنظر: المقريزي، الخطط المقريزية، مطبعة النيل، ط١، ١٣١٢هـ، ص١٦٤.

(٦).ولي الدين عبد الرحمن: ابن خلدون، المقدمة، ب٢٦،جـ٣،مطبعة مصطفى محمد، مصر، القاهرة، بلا.ت، ص ١٠٧٦.

(٧).المصدر نفسه، ب٢٦، جـ٣، ص١٠٧٧.

(٨).يُنظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، دار التربية، مطبعة أسعد، بغداد، بلا.ت، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٩).يُنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، جـ١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠، ص٦١-٦٧.

(١٠).يُنظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٣٧.

(١١).يُنظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جـ١(المعتزلة)، دار النهضة العربية، ط٥، بيروت، ١٩٨٧، ص٢١.

كذلك: د. محمد ابراهيم الغيوص، المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، ط١، دار الفكر العربي، ٢٠٠٢، ص٢٤.

(١٢).زهدي جار الله، المعتزلة، دار الفارس للنشر، ط٦، الاردن، ١٩٩٠، ص٦٨.

(١٣).سورة الشورى، اية ١١.

(١٤).يُنظر: د. ستار جبر الاعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بغداد، ٢٠٠٨، ص٢٩٠.

(١٥). المصدر السابق، ص٢٩١.

(١٦).سورة الانبياء، آية: ٢٢.

(١٧). ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، مطبعة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٥، ص٢١٦.

(١٨).يُنظر: المصدر نفسه، ص١٥٥-١٥٦.

(١٩).نادر البير نصري، فلسفة المعتزلة، جـ١(التوحيد)، مطبعة دار نشر الثقافة، بلا.ت، ص٣٩-٤٠.

(٢٠).محمد ابراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، ص٢٥.

(٢١).يُنظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جـ١(المعتزلة)، ص١٢٣.

(٢٢).د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٣٨.

(٢٣). الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، جـ٣، ص٤.

(٢٤). التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص١١٣.

(٢٥). أحمد البهادلي، الصفات الالهية، ص٢٦٧.

(٢٦). المصدر نفسه، ص٢٦٨.

(٢٧). د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٤٥.

(٢٨). الاشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ص٤٨٦.

(٢٩). الشهرستاني، الملل والنحل، جـ٣، ص٤٤.

(٣٠). الاشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ص٤٨٧.

(٣١). يُنظر: نادر البير نصري، فلسفة المعتزلة، جـ١(التوحيد)، ص٤٦.

(٣٢).يُنظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جـ١(المعتزلة)، ص١٢٣-١٢٤.

(٣٣). المصدر السابق، ص١٢٥.

(٣٤). التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص١١٤.

(٣٥). يُنظر: المصدر السابق، ١١٤.

(*) يصفه الشهرستاني بأنه شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة، والمناظر عليها. يُنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، ص٤٦.

(٣٦). محمد صالح، مدخل الى علم الكلام، ص٢٣٨.

(٣٧). الاشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ص٤٨٣-٤٨٥.

(٣٨). التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص١١٥.

(٣٩). يُنظر: المصدر السابق. ص١١٥-١١٧.

(٤٠). يُنظر: د. ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق)، جـ١، دار المعارف، مصر، ١٩٧٦، ص٤٢.

(٤١). الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، ص١٠١.

(٤٢). يُنظر: محمد صالح، مدخل الى علم الكلام، ص٢٣٩.

(٤٣). يُنظر: المصدر السابق. ص٢٤٠.

(٤٤). يُنظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٧٨.

(٤٥). يُنظر: المصدر السابق، ص٧٨-٧٩.

(٤٦). يُنظر: نادر البير نصري، فلسفة المعتزلة، جـ١(التوحيد)، ص٤٤. وكذلك: أحمد صبحي، في علم الكلام. جـ١، ص١٢٥.

(٤٧). الاشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ص٤٨٦.

(٤٨). المصدر نفسه، ص٤٨٧.

(٤٩). أحمد صبحي، في علم الكلام. جـ١، ص١٢٥.

(٥٠). المصدر نفسه، ص١٢٦.

(٥١). سورة المائدة، آية: ٦٤.

(٥٢). سورة الفتح، آية: ١٠.

(٥٣). سورة الرحمن، آية: ٢٧.

(٥٤). سورة الانسان، آية: ٩.

(٥٥). أحمد صبحي، في علم الكلام. جـ١، ص١٢٦.

(٥٦). سورة الانعام، آية: ١٠٣.

(٥٧). سورة الاعراف، آية: ١٤٣.

(٥٨). أحمد صبحي، في علم الكلام. جـ١، ص١٢٧.

(٥٩). سورة الشورى، آية: ١١.

المصادر

١- القرآن الكريم

٢- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن: المقدمة، مطبعة مصطفى محمد، مصر، القاهرة، بلا.ت.

٣- ابو زيد، د.منى احمد ، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للنشر ، ط١، بيروت،.١٩٧٧

٤- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جـ١(المعتزلة)، دار النهضة العربية، ط٥، بيروت، .١٩٨٧

٥- البهادلي، د.احمد ، محاضرات في العقيدة الاسلامية،جـ١، الصفات الألهية، شركة حسام للطباعة، .١٩٩٩

٦- البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، جـ١(التوحيد)، مطبعة دار نشر الثقافة، بلا.ت.

٧- التفتازاني، د. ابو الوفا الفتيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ،بلا.ت.

٨- الاشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، مطبعة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٥.

٩- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، جـ١، دار المعرفة، بيروت، .١٩٨٠

١٠- زهدي جار الله، المعتزلة، دار الفارس للنشر، ط٦، الاردن، .١٩٩٠

١١- د. ستار جبر الاعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بغداد، .٢٠٠٨

١٢- عبد الحميد،د. عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، دار التربية، مطبعة أسعد، بغداد، بلا.ت.

١٣- محمد صالح، مدخل الى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ،.٢٠٠١

١٤-مدكور، د. ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية، (منهج وتطبيق)، جـ١.

Abstract

The study is concerned with a theological aspect which is the device attributions by the theological team which is AL-Mu'atezala team that appeared in the second century of Al-Hijra. The study tackled this matter because it is one of matters that the theological teams disputed on, specially that the isolation thought has an important role in formulating the Islamic thought. The effect of that appeared in society in particular.

The nature of the theme necessitated that the theme should be studied in five topics preceded by a preface in which the researcher showed the importance of the device attributions, preceded by the first topic in which the researched tackled the matter of elevating Allah of the features of the (reatures, in which the attributes of Allah are mentioned).

The second topic is dedicated for negating the negative attributes. The third topic tackled the device attributes which are his Al mighty essence. While the fourth topic tackled the subjective attributes and actions attributes.

The research reached number of results most important of which defending the oneness of Allah by the Mu'tazela team.

Their method of understanding the beliefs was a pure mental method in a way that they employed the methods of mental thought that is why they were called the mental doctrine.