

مفهوم الواجب لذاته عند الأشاعرة**دراسة كلامية**

أ.م. د عبد الله محمد كريم (*)

ملخص البحث

خلاصة بحثي المعنون بـ مفهوم الواجب لذاته عند الأشاعرة - دراسة كلامية :-

جعل المتكلمون لله تعالى أحكاماً تخص الواجب بالذات، وذلك بالدليل العقلي عندهم، وغرضهم في ذلك تنزيه الله تعالى من النقص والاحتياج، وإثبات وحدانيته، فبيّنت رأي الأشاعرة بوجه خصوص في تلك الأحكام، وقارنتها برأي باقي المتكلمين، وحللتها تحليلاً علمياً بدون تعصب وانحياز، وذلك في مبحثين، ويتكون المبحث الأول من مطلبين، والمبحث الثاني من مطلبين أيضاً: فتكلمت في المبحث الأول: عن معنى الوجود، والوجوب، وما معنى - الواجب لذاته عندهم، ولا يشارك الله تعالى أحد من الموجودات صفة الوجوب، والواجب، ففي المطلب الأول: بينت آراءهم هل هذه الاصطلاحات اصطلاحات اعتبارية لا وجود لها في نفس الأمر؟ أم لا؟.

وفي المطلب الثاني: بيّنت رأي الأشاعرة، وذكرت أدلتهم العقلية من أنّ الله تعالى يستحيل عليه العدم، والفناء، وأنّه واجب من جميع الجهات، وما معنى أنّه واجب من جميع الجهات؟، وذكرت في المبحث الثاني: من أنّ لهذا الذات العلية سبحانه صفات تستلزمها ذاته تعالى وكيفية إثباتهم، حيث أثبتوا بعض الصفات بتأول، ونفوا بعضاً أخرى بشبه التجسيم، أو التشبه بالخلق.

(*) مدرس في قسم اصول الدين/ كلية العلوم الإسلامية / جامعة السليمانية .

وذكرت رأي المعتزلة والفلاسفة في كل من تلك الأحكام، وفي مسألة الصفات ليرى القارئ نقاط الخلاف بينهم وبين الأشاعرة في هذه المسألة، من خلال مطلبين، ففي المطلب الأول: معنى التركيب عندهم، وفي المطلب الثاني: معنى صفات الله الذاتية والفعلية على ضوء القرآن في مسألة التنزيه والتشبيه والتجسيم، وأن الله تعالى لا يماثله أحد من الموجودات في شيء من ذاته ولا صفاته، فهو الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وذكرت أهم ما توصلت إليه في دراستي لهذا الموضوع، ثم ذكرت أسماء المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها.

Dr. abdullah.karim .

The summary of the research

ABSTRACT

My research summary which its title is the concept of the Necessarily of Happening in the (Alashaira) understanding- logic study:-

The logicians made to Allah almighty laws that belongs to the necessarily of happening, though their intellectual evidence, their intention in this is purify Allah Almighty from the shortage and the neediness, and to prove his oneness, I clarified the opinion of (Alashaira) namely of these laws, I compared it with my opinion and the other logicians opinions, I analyze them in a scientific manner with out partiality nor fanaticism, also I talked about the meaning of existence, and the necessity, and I mentioned the - Necessarily of Happening in their opinion, and no one of existents can share the Necessarily of Happening and the characteristic of Necessity with Allah al mighty, also I clarified their opinions about these expressions and whether these expressions are only titular expressions and have no existence in the subject ?or not.

And I clarified the (Alashaira) opinion and their rational evidences about the impossibility of nonexistence or extinction to Allah all mighty, and he is a necessity of happening from all aspects, I clarified

what is the meaning of he is a necessity of happening from all aspects? And this superior ego, glory to Allah has his features that his ego is required which agreed with their evidences, as they prove some of these features through the explanation, and they refused other features though the uncertainty of embodiment or through the likening to the creator

I have mentioned the (Almitazila) and the philosophers' opinions in all these laws, as well as in the issue of the features in order to make the reader see the disagreement points between them and the (Alashaira).

And I clarified in a special subject the (Alsalaf) opinion about the issue of purification , likening and the embodiment, and Allah almighty no one from the existence can be similar to him in his ego or in his features, he is the matchless and he is the everlasting, he begets not ,nor is he begotten and none is like him, after that I mentioned what I have finally concluded in this subject in my study, then I mentioned the sources and references titles that I depended on, finally I mentioned the summary of the research in Arabic and English languages.

المقدمة

قد ذكر المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية خواصاً للواجب الوجوب، أو أحكاماً تخص الواجب لذاته يصل إلى أكثر من أحد عشر حكماً، منها:

أنه سبحانه وتعالى: ليس بجوهر لأنه متحيز، وليس في مكان لتركبه، ولا يحل في شيء لأنه يمتنع أن يكون تبعاً لغير، ولا يقوم به الحوادث من الصفات، والألم واللذة عليه محال، لأن الأول يحصل عند تغير المزاج إلى الفساد، والثاني يحصل عند صلاح المزاج، وفي كلتا الحالتين يحصل فيه التغير وهو محال في حقه المحال.

وقال الأشعري وجود الله عينه ولا حقيقة له إلا ذلك، والوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين، وإلا لكان هو مغايراً لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر، فيكون كلّ واحد منهما مركباً عن ما به الاشتراك، وما به الامتياز، والواجب لذاته: واجب لذاته من جميع جهاته، ولا يصح عليه العدم، وله صفات تستلزمها ذاته. ١

وعملي أنا في بحثي هذا أتكلم عن رأي الأشاعرة خاصة، وفي بعض الأحيان أتطرق إلى رأي المعتزلة والفلاسفة بهذا الموضوع، ليظهر نقاط الفرق بين هذه المدرسة وبين غيرها من المدارس الكلامية والفلسفية وإن كانوا بشكل عام لا يختلف بينهم في هذه المسائل. وهذه الأحكام وإن كانت تخص ذات الحق تعالى إلا أنني أرتبها على قدر طاقتي حسب تقارب المعنى بينها فأجعلها تحت عنوان يحويها ويشملها في ضمن المباحث والمطالب، ليكون واضحاً أكثر، ويوافق الأسلوب والمنهج الأكاديمي.

وقمت في بحثي هذا بإظهار المحاولات العقلية التي قام بها المتكلمون في ميدان الإلهيات، وكان غرضهم تنزيه الله تعالى عن النّد، والمثل، والشريك، وأنا أوضح شهادة العقل بأنّ للعقل حداً يجب الوقوف عنده خصوصاً في هذا الميدان العظيم، فلا نتكلم حسب ما نراه، ولا نضرب لله تعالى الأمثال، فالله سبحانه وتعالى هو العالم بذاته ونحن البشر لا نحيط به علماً، فأبين ما هو الراجح بالدليل القاطع من الكتاب والسنة المطهرة، وأظهر الآراء المخالفة للأصلين حتى يشعر العقل اليقظ بالرضى والاطمئنان حيال دعوى كهذا.

فأجعل هذه الأحكام والخواص التي أثبتوها الله تعالى في مبحثين، ويتكون المبحث الأول من مطلبين، والمبحث الثاني من مطلبين أيضاً:

ففي المبحث الأول: جعلت فيه الأحكام التي تتكلم عن معنى الوجود، والوجوب، وعدم فناء من وجب وجوده، فأتكلم عن مفهوم الوجود، والوجوب، والواجب، وهل معنى الواجب زائد على ذاته تعالى؟ وأنّ الله تعالى واجب من جميع الجهات، وأنه تعالى يستحيل عليه العدم، وأنه لا يكون واجباً لذاته وغيره معاً، ويتكون هذا المبحث من مطلبين:

ففي المطلب الأول: تكلمت فيه عن معنى الوجود والواجب لله تعالى، وعدم اشتراك الوجوب بينه وبين غيره من مخلوقاته سبحانه وتعالى.

وفي المطلب الثاني: أُبين فيه معنى قولهم: أن الله تعالى واجب من جميع الجهات، وأنه يستحيل عليه العدم، وهو واجب لذاته وليس لغيره.

وفي المبحث الثاني: جعلت في هذا المبحث الأحكام التي تتكلم عن معنى التركب، فأبين فيه قولهم: أن الله تعالى لا يتركب من غيره، ولا يتركب غيره منه سبحانه وتعالى، مع أنه سبحانه وتعالى له صفات يستلزمها ذاته تعالى، ويتكون هذا المبحث من مطالبين:

المطلب الأول: خصصته في معنى التركب عندهم في ذات الله تعالى سواء من غيره، أو غيره منه سبحانه وتعالى:

المطلب الثاني: في معنى التركب كما ورد في القرآن والسنة النبوية:

ثم تأتي الخاتمة، وذكر المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في هذا وعلى الله التوكل، هو حسبي ونعم الوكيل.

المبحث الأول: في مفهوم الوجود، والوجوب، والواجب لله تعالى، وأجعله في مطلبين:

المطلب الأول: في معنى الوجود والوجوب لله تعالى:

الوجود في اللغة:

وَجَدَ: مَطْلُوبَهُ، وَالشَّيْءَ، يَجِدُهُ وَجُوداً، وَيَجِدُهُ وَجْداً وَجْدَةً وَوَجْداً وَوَجْدَاناً وَاجْدَاناً وَجُوداً،^٢ وقال ابن سبعين^٣، الوجود: ما أدركه الحسّ، أو تطرق إليه الوهم، أو دلّ عليه الدليل،^٤ وواجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً،^٥ و قال فخرالدين الرازي^٦ : في تحقق واجب الوجود أنه لا يتمّ إلا عند صحة مقدمات خمسة:

أ. الممكن لا بدّ له من مرجح.

ب. العلة المؤثرة لا بدّ وأن تكون موجودة حال وجود المعلول.

ج. علّة الموجود يجب أن تكون شيئاً موجوداً.

د. إبطال الدور.

هـ. إبطال التسلسل. ٧.

ومعنى واجب الوجود عند الأشاعرة:

ما يجب أن يتحقق حقيقته بلا مدخل الغير، فضرورة الوجود ثابتة وأنها بسبب الذات لا بسبب الغير، فإذا تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب الذاتي من حيث إنّه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات، وإن لم يتحقق لم يتحقق الوجوب من حيث إنّه لم تحققت الضرورة المذكورة، وعدم تحقق ذلك محال، فالوجوب الذاتي هو: ضرورة الوجود باقتضاء الذات. وقالت الماتريدية: إنّ الواجب بالذات ما يجب أن يتحقق حقيقته بلا مدخل لغير، الوجوب بالذات تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تنتزه عن قابلية العدم. ٨.

ومعنى الموجود عند الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين:

إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديم، وإن كان مسبوقاً به فحادث، والحادث إمّا متحيز بالذات فهو جوهر، وإمّا حال في المتحيز بالذات فعرض، وأمّا ما لا يكون متحيزاً، ولا حالاً في المتحيز فلم يعدوه من أقسام الموجود، لأنّه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد، ويحتاج في الإمتياز إلى فصل فيتركب، والإشتراك في العوارض سيّما السلبية لا توجب التركب. ٩. وقالت الفلاسفة:

إن كان وجوده في الخارج لذات بمعنى: أنّه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً فهو الواجب، وإلا فممكن، والممكن: إذا استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر، وإلا فعرض، وأجناس الأعراض بحكم الاستقراء تسعة. ١٠.

والوجود في الاصطلاح له اعتباران:

الاعتبار الأول: من حيث إطلاق لفظ الوجود، واختلف المتكلمون فيه على أقوال:

القول الأول: قال الأشعري ١١ لفظ الوجود: مشترك اشتراكاً لفظياً، فيكون موضوعاً لجميع الموجودات قديماً أو حادثاً بأوضاع متعددة، فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له، بل ليس هناك إلا حقائق مختلفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود، ١٢ ودليله: أ. تقسيم الوجود في جميع اللغات إلى الواجب وغيره، وحقيقة التقسيم ضمّ مختص إلى مشترك، فالوجود مفهوم مشترك بين كل الموجودات، فذات الواجب يشارك ذات الممكنات، صادقاً على الكل صدق العارض على المعروض.

ب. الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية من أنواع الموجودات وأشخاصها.

ج. تمام حصر الوجود في الموجود والمعدوم. ١٣

نظراً لخطر هذه المسألة وهي عدم الفرق بين وجود الواجب تعالى ووجود الممكنات قال سعد التفتازاني ١٤:

الواجب يخالف الممكن في الذات والحقيقة، لأنّ التماثل ثم الامتياز بالخصوصية إمّا من لوازم الذات فيلزم الاشتراك، أو الذات الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي. ١٥
القول الثاني: قالت المعتزلة لفظ الوجود: متواطئ في المعنى بين جميع الموجودات، فهو موضوع للمفهوم الذي تواطأت، وتوافقت أفراده فيه. ١٦

قال أبو عبدالله المعتزلي البصري ١٧ لا يعرف الوجود: بأنه الكائن الثابت، لأنّ المعرّف أظهر من التعريف، وكونه كائناً صفة زائدة على الوجود، فلا يجوز تحديده به. ١٨
القول الثالث: قالت الفلاسفة يطلق: بالتشكيك على جميع الموجودات، فهو موضوع لمفهوم الكلّ المختلف الأفراد بالقوة والضعف، إذ وجود الله تعالى أقوى من وجود الممكنات وأقدم، وكذا وجود الجوهر بالنسبة إلى وجود العرض، ووجود العرض القارّ أقوى من وجود العرضي الغير القارّ، والإضافي أضعف من غير الإضافي، وهو عين الموجود في القديم، وزائد عليه في الحادث. ١٩

والظاهر عندي أن ننظر في إطلاق لفظ الوجود بشكل أدق، ومفصل: فالأقوال الثلاثة ضعيفة جداً، والداعي لهم إلى هذه الأفكار أنهم التبسوا عليهم الوجود المطلق بشرط

الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وتفصيله:

بسبب التباس هذا عليهم حاروا في وجود الله تعالى هل هو ماهيته؟، أم هو زائد على ماهيته؟، وهل لفظ الوجود مقول بالتواطؤ والتشكيك؟، أو مقول بالاشتراك اللفظي؟. فإن قالوا: لفظ الوجود مشترك اشتراكاً لفظياً لزم ألا يكون منقسماً إلى واجب وممكن، وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء.

وإن قالوا: إنه متواطئ أو مشكك لزم أن تكون الموجودات مشتركة في مسمى الوجود، فيكون الوجود مشتركاً بين الواجب والممكن، فيحتاج الوجود المشترك إلى ما يميز وجود هذا عن وجود هذا، والامتنياز يكون بالحقائق المختصة، فيكون وجود هذا زائداً على ماهيته، فيكون الوجود الواجب مفتقراً إلى غيره.

فالمراجع إذاً: هو ما ذهب إليه أكثر المتكلمين من أن الوجود المطلق: ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه، ولفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط. ٢٠ الاعتبار الثاني: من حيث المعنى، والمتكلمون اختلفوا في ذلك على آراء: ذهب الأشعري وأبي الحسين البصري ٢١ من المعتزلة، والفلاسفة إلى أن الوجود عين الذات في الواجب، فالوجود في البسيط هو نفس الماهية ٢٢ .

فعلى هذا الرأي: ليس للوجود ماهية ولا ذات، لأن وجود ذات لا ماهية لها ولا هي ماهية، وإن ذهب بعض الأشاعرة: إلى أن للوجود ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات، ٢٣

الرأي الأول: قال الأشعري :

١- إن كان الوجود غير الذات لزم إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن كان: موجوداً: كان موجوداً بوجود، فيلزم التسلسل وهو محال، وإن كان معدوماً: لزم اتصاف الوجود بمقابله وهو العدم، ويلزم أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة وهو باطل. ٢٤

وردّ من قبل أبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبدالرحمن الأصبهاني: أنّ الوجود يقوم بالماهية من حيث هي هي، لا بالماهية الموصوفة بالوجود والعدم. ٢٥

والذي أراه، والمفهوم من كلام الشيخ الأشعري رحمه الله في هذا الموضوع أنّ ما قال به الأصفهاني غير دقيق:

لأنّ مراد الأشعري من الذات هو الهوية بمعنى ليس في الخارج هويتان متميزتان تقوم أحدهما بالأخرى، بل هوية واحدة هي هوية الوجود، لا الماهية من حيث هي هي كما هو مراد الفلاسفة، وإنّما ذهب إليه بناءً على إنكاره الوجود الذهني.

٢. وإن كان الوجود صفة زائدة على الذات فإنّما أنّ يعرضه في الخارج: وهو محال ضرورة أنّ ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجوده فيه، فيلزم أنّ تكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها، فيلزم تقدم الذات على نفسها الوجود.

وإنّما أنّ يعرضه في الذهن: وهو أيضاً محال إذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده، فإذا لم يكن عارضاً لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفاً زائداً في نفس الأمر، فيكون عين الماهية الموجودة. ٢٦

* قال فخرالدين الرازي في كتابه - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٢٧ - أنّ وجود الواجب لا يكون زائداً على ماهيته:

لأنّ ذلك الوجود: إنّ كان مستغنياً عن تلك الماهية لم يكن صفة لها، وإنّ لم يكن مستغنياً كان ممكناً لذاته مفتقراً إلى مؤثر، وذلك المؤثر:

إن كان غير تلك الماهية: كان الواجب لذاته واجباً لغيره، وإن كان تلك الماهية: فهي حال إيجابها ذلك الوجوب إمّا أن تكون موجودة أو لا تكون، والأول: محال، لأنّها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود شرط نفسه، وإن كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين، ثمّ الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول فيلزم التسلسل.

وإن لم تكن الماهية موجودة بل معدومة فهو محال، لأنّها لو جوزنا كون المعدوم مؤثراً في الوجود، ويلزم من هذا المحال:

- أ. عدم إمكان الاستدلال بفاعلية الله على وجوده.
- ب ومن حذف الوجود عن درجة الاعتبار لا يدخل العدم في الماهية.
- ج وكون القابل للوجود أن يكون معدوماً.
- د. الفرق بين وجود الله تعالى، وماهيته، فالأول معلوم، والثاني غير معلوم.
- * وقال سعد الدين التفتازاني، في كتابه - شرح المقاصد - مناصراً لرأي الأشعري: الدليل على أن الوجود نفس الماهية هو:
١. لو قام بها في حالة العدم لزم قيام الموجود بالمعدوم، وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم.
٢. لو قام الوجود بالماهية لزم سبقها بالوجود كما هو الحال في الصفات.
٣. يلزم من زيادته جواز تسلسل الوجودات. ٢٨
- وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود، فهو لا يكون إلا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته، ولما وجب أن يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته، ويكون تعينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود أيضاً كذلك، إذ هو عينه، فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن أن يكون له أفراد، بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه إمكان تعدد، ولا انقسام، وقائم بذاته، منزّه عن كونه عارضاً لغيره، فتكون الواجب هذا الوجود المطلق أي المعرى عن التقييد بغيره، والانضمام إليه. ٢٩
- ب لو زاد وجود الله تعالى على الذات لاحتاج إلى معروضه، فاحتاج إلى سبب مقارن: فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل، أو إلى سبب مباين: فيكون ممكناً. ٣٠
- فالفلاسفة إذا أضافوا صفاتٍ إلى الله تعالى فليس يعني هذا عندهم أن في الله كثرة، وأن الصفات متحققة فيه، فالله بسيط كل البساطة، وما يتصور فيه هو عين الجوهر الإلهي بل يجب الاحتراز من تسميته جوهرًا لئلا يذهب الفكر إلى أن الله موضوع لصفات، أو أعراض متميزة منه، والأليق أن نقول: الذات، لأنّ هذا اللفظ لا يتضمن سوى معنى الوجود، والله هو الموجود الأعظم، فلا بد أن تكون صفاته عين ذاته، إذ أنّ الحاصل على كمال ما دون أن يكون

هو ذلك الكمال، فهو مشارك فيه، ولا يستغرقه كله، ويمكن أن يفقده، يكون كمل متمائزاً منه، وتكون كمالاته متمايزة بعضها من بعض، فالله عظيم، والعظمة عين ذاته، وهكذا يقال في بقية الصفات، وعلى هذا النحو تتحد كل صفة إلهية بالذات الإلهية، ومن ثمة تتحد الصفات فيما بينها. ٣١

فالقول الحق كما هو واضح في القرآن: يجب ألا تساوى حقيقة واجب الوجود حقيقة شيء من الممكنات، لأنّ المتساويين في الحقيقة متساوية في لوازم تلك الحقيقة، فلو تساوت حقيقته حقيقة ممكنة للزم استواءهما في الوجوب والإمكان حتى يكون كلّ واحد منهما واجباً معاً، وهو محال.

أمّا في نفس الوجود الذي تشترك فيه الموجودات اشتراكاً في المعنى هو الوجود العام الذهني فلا يقدح في ذلك كون ماهية الواجب هي الوجود المحض الواجب، لأنّ الوجود ليس بماهية لشيء ممكن، ولا جزءاً من ماهية ممكنة، فلا يحتاج واجب الوجود أن يفصل عنه بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته.

الرأي الثاني: قال أبو بكر الباقلاني^{٣٢}، والجويني^{٣٣} أن:

الوجود: حال، فله ثبوت في نفسه، لكنّه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجي.

قالوا ذلك بناءً على قولهم بالحال بين الموجود والمعدوم، وقد بينت بطلان هذا القول بالأدلة النقلية والعقلية في رسالة خاصة لي بشكل مفصل، وعنوان الرسالة - الحال بين الموجود والمعدوم دراسة فلسفية كلامية ..

والصحيح: أنّ نظرية الأحوال ابتدعها أبو هاشم^{٣٤} وأتباعه من معتزلة البصرة ليتخلصوا من الصفات الثبوتية لله تعالى^{٣٥}، ولو كانت هذه النظرية صحيحة لارتفع التناقض بين النقيضين في مادة واحدة، وزمان واحد.

الرأي الثالث: وهو ما ذهب إليه فخرالدين الرازي:

الوجود: من المعقولات الثواني المستندة إلى المعقولات الأولى، فليس في الموجودات موجود هو: وجود بل الموجود إمّا إنسان أو غيره، من حيث المعنى قديماً كان الذات أو حادثاً فهو أمر اعتباري، فلا ثبوت له إلا في اعتبار المعتبر. ٣٦

وهذا القول هو رأي الأشعري عند بعض المتكلمين كما يقول محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المتوفى سنة (١٢٣٠ للهجرة) في حاشيته على أمّ البراهين، وهو معنى قوله: من أنّ الوجود عين الذات:

فالوجود: ليس أمراً زائداً على الذات، ثابتاً في نفسه كالمعاني والمعنوية، فلا ينافي أنّه اعتبار، إذ المعتبر يعتبر تغايرهما بحسب المفهوم، ٣٧، ودليلهم:

١. أنّ الوجود وصف مشترك بين الموجودات، ولا شك أنّ الماهيات متخالفة، وما به الاشتراك أعني الوجود غير ما به الامتياز، فوجود الأشياء مخالف لماهيتها، والوجود ليس بموجود، فلو كان:

أ. موجوداً: لكان مساوياً لغيره في الوجود بدليل اشتراك وصف الوجود بين الموجودات، وهناك خلاف بين ماهية الشيء ووجوده، والوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، ويلزم التسلسل.

ب أو كان معدوماً: لأنّ عدم منافٍ للوجود، والشيء لا يتصف بمنافيه، فيكون الوجود لا موجوداً ولا معدوماً، فيكون الوجود وصفاً قائماً بالموجود، وليس بموجود ولا معدوم، فيكون حالاً. ٣٨ فالوجود لا ينقسم إلى أن يكون موجوداً أو معدوماً، لامتناع انقسام الشيء إلى الموصوف به وبمنافيه، ولو سلم هذه القسمة أنّ الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائماً بالموجود.

٢. صحة سلب الوجود عن الماهية، ولا يجوز سلب الشيء عن نفسه.

٣. إفادة حمله على الماهية، وحمل الشيء على نفسه غير مفيد.

٤. اكتساب ثبوتها للماهية مثل: وجود الجنّ والملائكة. ٣٩

٥. التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود.

٦. عدم جواز قولنا: الموجود إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، فدلّ على أنّ الوجود مغاير

للماهية. ٤٠

ودليلهم لنقض القول الأول من أنّ الوجود عين الذات، أنّه:

١. يلزم اتصاف الوجود بالعدم لو قلنا: الوجود عدم، ونحن قلنا: الوجود معدوم أي أمر عديم وإن كان له تحقق في نفسه، وهذا لا ضرر فيه، ولا يلزم منه أن تكون الذات الموجودة معدومة، لأنّ الموجود يتصف بالعدمي، ألا ترى أنّ الذات الموجودة تتصف بالإمكان فيقال: هذه الذات ممكنة، والإمكان أمر عديمي. ٤١

٢. يكون الوجود زائداً على الماهيات: لأنّا ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود، ولولا أنّ المفهوم من كونه موجوداً زائد على كونه سواداً، وإلا لما بقي الفرق، ولأنّ العقل يمكنه أن يقول: العالم يمكن أن يكون موجوداً، أو أن يكون معدوماً، ولا يمكنه أن يقول: الوجود إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، ولولا أنّ الوجود مغاير للماهية، وإلا لما صحّ هذا الفرق. ٤٢

ومن أحكام الواجب: عدم مشاركة الله في الوجوب غيره:

الوجوب بالذات: لا يكون مشتركاً بين اثنين، وإلا لكان هو مغايراً لما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر، فيكون كلّ واحد منهما مركباً عن ما به الاشتراك، وما به الامتياز، فإن لم يكن بين الجزئيين ملازمة كان اجتماعهما معلول علّة منفصلة، وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير. ٤٣

والوجوب العقلي: ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن عن الترك بناءً على

استلزامه محالاً. ٤٤

الأشاعرة وباقي المتكلمين والفلاسفة قالوا: إن تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة، أو معللاً بها، أو بلازمها فلا تعدد، وإن كان بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعيينه إلى أمر منفصل، ولهذا نظروا إلى الوجوب من حيث إنّّه:

أمر عديمي ليس له تحقق في الواقع، أم أمر وجودي له تحقق في الخارج، وهو ذات الواجب، أم عارض له:

عند الأشاعرة: الوجوب أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، وهو عارض للواجب، فهي من كيفيات لانتساب الموضوعات إلى المحمولات، وتلك الكيفيات من الوجوب، والامتناع لا محالة مغايرة للموضوعات، والمحمولات تابعة لهما، فلا يكون الوجوب مشتركاً بين اثنين. ٤٥
فقالوا: ممنوع أن يكون الوجوب أمراً وجودياً متحققاً في الخارج، بدليل:

أ. إذ لا معنى للوجوب الذاتي: إلا كون الشيء بحيث لا يحتاج إلى وجوده إلى شيء أصلاً، فعدم الاحتياج نفي صرف، وكونه بهذه الحثية اعتبار محض، لأنّ الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية لا تحقق لها إلا في العقل، فليس للوجوب تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجوبه المتوقف.

ب. الوجوب إمّا أن يكون تمام الماهية: وهو باطل، للفرق بين الواجب لذاته وبين نفس الوجوب، وماهية حقيقة الله تعالى غير معلومة، ووجوبه تعالى بالذات معلوم، أو جزء الماهية: وهو باطل أيضاً، لاستلزامه تركيب الواجب، أو خارجاً عن الماهية: وهو باطل، لاستلزامه كون الوجوب بالذات ممكناً لذاته واجباً لغيره. ٤٦

ج. لو كان أمراً وجودياً لكان مساوياً في الثبوت كسائر الماهيات، ومخالفاً لها في خصوصيته، فوجوده غير ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر ويتسلسل، وإن لم يكن واجباً كان ممكناً، والواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً. ٤٧
وقالوا أي الأشاعرة: ولو لم يكن الوجوب عارضاً للواجب لكان إمّا:

١. عين ذاته، وهو باطل، لحمل وجوب الوجود عليه تعالى بالاشتقاق حملاً صحيحاً.
٢. أو جزء منه، وهو باطل أيضاً، لأننا نتصور وجوب الوجود ولا نتصور خصوصية ذات الواجب، كما أنه يلزم التركيب في الواجب.
٣. ولا يتصور أن يكون أمراً خارجاً عنه بالكلية. ٤٨

فالجوب عندهم: من الأمور المعقولة، تحصل في العقل من إسناد التصورات إلى الوجود الخارجي وهي: في نفسها معلولات للعقل لشرط الإسناد المذكور، وليس الجوب بموجود في الخارج حتى يكون علة للأمور التي يسند إليها، أو معلولاً لها، كما أن تصور زيد وإن كان معلولاً لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولاً له، وكون الشيء واجباً في الخارج وهو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسند إلى الوجود الخارجي في عقله معقول وهو الجوب. ٤٩

وخالفهم أكثر المتكلمين والماتريدية في ذلك، وقالوا:

الجوب: ليس أمراً زائداً على الذات، ولا عديمياً، ولا اعتبارياً، فالجوب لذات الموجود بأن تكون ذاته علة تامة في وجوده، فوجوده لازم لذاته لاستحالة انفكاك العلة عن المعلول، فالذات من حيث هي ذات مستلزمة لوجودها فلا يمكن انفكاكه عنها وإن تصوره العقل فرضاً. ٥٠ بناءً على أنهم قالوا: الجوب أمر وجودي لا يكون الجوب إلا نفس الماهية الواجبة، وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون الجوب مشتركاً بين اثنين، ودليلهم على ذلك هو:

أ. لو كان زائداً على الماهية: فإن كان معللاً بها لزم تقدم الجوب على نفسه، لأن العلة متقدمة على المعلول بالوجود والجوب.

وإن كان معللاً لغيرها لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجباً بالذات، والكل محال، فثبت أنه على تقدير كونه وجودياً لا يكون إلا نفس الماهية الواجبة.

ب. لو كان مشتركاً بين الاثنين: كان الاشتراك فيه اشتراكاً في الماهية، فيلزم أن تكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين وتكون كلية، واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والجوب والتعين على الذات، لأنه مركب فهو مفتقر إلى جزئه، وجزئه غيره، فيكون الواجب مفتقراً إلى غيره فلا يكون واجباً. ٥١

ج. لو كان وجوبه زائداً على ماهيته: ننظر إن كان الجوب متتبعا للوجود لكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال، وإن كان تابعا لزم أن يكون ممكناً لذاته، فيكون الجوب بالذات ممكناً بالذات. ٥٢

د. التمايز بين شخصين من النوع الواجب تحت الجنس الواجب لذاته، إمّا بالفصول القريبة، وهو محال لأنّ وجوده معلل بغيره فلا يكون وجوده بذاته، لأنّ الفصل مقوم لوجود النوع من الجنس، فلا يوجد جنس غير مقترن بفصل.

وبالعوارض محال أيضاً لأنّها إن كانت لازمة متفقة بينها فلا يحصل الامتياز بينهما، وإن كانت مفارقة فلا يكون لازماً لذات الواحد منهما، والتمايز إن حصل بالفصل، أو العرض يلزم منه أن يحتاج الواجب لذاته إلى غيره وهو محال، فتعين أنّ واجب الوجود من حيث إنّه واجب الوجود، فليس في الوجود إلا ذلك المعين الواحد. ٥٣

فلا يكون الوجوب عارضاً للواجب: لأنّ العارض محتاج البتة إلى معروضه فيكون ممكناً محتاجاً إلى علّة، فعلّته إمّا:
أ. الذات: فيلزم الدور.

ب. أو جزئه، وهو محال: للتركيب، وإمكان الواجب.
ج. أو خارج عنه، فيحتاج الواجب في وجوبه بل في وجوده إلى علّة خارجة عنها فلا يكون واجباً وجوباً ذاتياً، وهو محال. ٥٤

والذي أفهمه: أنّ معنى الوجود، والوجوب، وزيادتهما على الماهية، أو عدم ذلك، هو:
١. الوجود: موجود كما أنّ السواد موجود، وتصوره: تصور بديهي، لأنّ التصديق البديهي في القضايا البديهية موقوف على تصور الوجود، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهيّاً.
٢. الوجود المطلق: مفهوم انتزاعي ومعقول ثانٍ، تحصل في العقل، وليس بموجود في الخارج.

٣. الوجود المطلق زائد في الكل: لأنّا ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود، ويجوز عقلاً أن نقول: العالم يمكن أن يكون موجوداً، أو أن يكون معدوماً، ولا يجوز أن نقول: الموجود إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً.

٤. الوجود: مشترك لفظي بين جميع الموجودات، لأنّا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين.

٥. وجود الواجب زائد على الماهية، وذلك بما يلي من الأدلة:

أ. لو تجرد لتجرد لغيره، وإلا لتنافت لوازمه فيكون ممكناً.

ب. مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود، وإلا لكان السلب جزءاً منه.

ج. وجود الله تعالى معلوم، وذاته غير معلوم، فوجوده غير ذاته.^{٥٥}

المطلب الثاني: من أحكام الواجب أنه واجب من جميع الجهات.

مرادهم في قولهم: أنه تعالى واجب من جميع الجهات أي يتعلق به وحده، ولا يتوقف على الغير ككونه مصدراً ومبدأً.

وليس معناه: أن الغير صادر عنه بطريق الوجوب، ومتأخر منه حتى يلزم من قولهم ذلك أن العالم قديم كما قالت الفلاسفة.

الواجب لذاته عندهم: وهو الموجود الذي يتمتع عدمه امتناعاً، ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته، فإن كان وجوب الوجود لذاته سمي واجباً لذاته، وإن كان لغيره سمي واجباً لغيره.^{٥٦}

فالشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً، لأن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير، وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير، والجمع بينهما محال، فالواجب لذاته ينافي الوجوب لغيره، وإلا لارتفع بارتفاعه، فلا يكون واجباً لذاته.^{٥٧}

لا نزاع بين فرق المسلمين من المتكلمين والفلاسفة من أن الله تعالى أزلي وأبدي، وهو الأول والآخر كما نطق بذلك القرآن في سورة الحديد الآية ٣ (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)، فلو جاز عليه العدم لبطل التكليف الشرعية، ولبطل الإيمان بيوم الآخر، ولم يكن هناك ثواب للمطيع، ولا عقاب للعاصي لعدم وجود الله تعالى، إلا أنهم اختلفوا في طرق الاستدلال العقلي بذلك، فهذه أدلة العقل عندهم على أن الله تعالى واجب من جميع الجهات، ووجوبه لذاته، ويستحيل عليه العدم:

١. استدلال الإمام الأشعري رحمه الله تعالى في كتابه اللمع^{٥٨}:

أنَّ الله تعالى يستحيل عليه العدم لأنَّه لا يشبهه مخلوقاته بوجه من الوجوه حيث قال:

أنَّه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإنَّ أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات، وإنَّ أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً.

٢. وقال الباقلاني رحمه الله تعالى:

لو جاز عدم القديم^{٥٩} بعد وجوده لوجب أن تكون ذاته ممّا يصح عليها العدم تارة والوجود أخرى، ولو كانت كذلك لجرت مجرى سائر الذوات المحدثات التي يجوز عليها العدم تارة والوجود أخرى، ولو كانت كذلك لاحتاجت إلى موجد يوجدها، كما أنَّ الحوادث التي هذه سبيلها لا تكون بالوجود أولى منها بالعدم إلا عند قصد قاصد وإرادة مريد تكون موجودة بإرادته ومتعلقة بمشيئته، فلمّا لم يجز تعلق القديم بمحدث لم يجز عليه العدم بعد وجوده.^{٦٠}

٣. وقال الجويني رحمه الله تعالى:

أ. وجود القديم لا مقتضى له وفاقاً، وكلّ ما لا مقتضى له وهو ثابت فهو واجب، وإذا ثبت للقديم وجوب الوجود، إذ لو كان خاص الوجود لافتقر إلى مخصص، ثمَّ وجوب الوجود لا يخصص بوقت دون وقت.^{٦١}

ب. عدمه تعالى في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً حتي يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه، وهذا معلوم بطلانه ببداهة العقل، فلو قدر في وقت مفروض عدم جائز مع تجويز استمرار الوجود بدلاً عنه من غير مقتض كان ذلك محالاً، إذ الجائز يفتقر إلى مقتضى، والعدم نفي محض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص.^{٦٢}

٤. ودليل الغزالي رحمه الله تعالى^{٦٣}:

لو انعدم: لافتقر عدمه إلى سبب، فإنّه طارئ بعد استمرار الوجود في القدم، وكل طارئ لا بد له من سبب من حيث إنّه طارئ لا من حيث إنّه موجود، وكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود، وذلك المرجح إمّا فاعل بعدم القدرة، أو ضد انقطاع شرط من شروط الوجود، ومحال أن يحال على القدرة إذ لوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون واقعاً بأثر القدرة.^{٦٤}

ومن المعتزلة: قال القاضي عبد الجبار الهمداني:^{٦٥}

القديم باقٍ، والباقي لا ينتفي إلا بضدٍّ، والقديم لا ضدَّ له، فلو كان له ضدٌّ معدوماً لذاته وذلك مستحيل لأنَّ المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال فضلاً عن أن يكون للذات أو للغير.^{٦٦}

وقال أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري المعتزلي:^{٦٧}

أ. أنَّ القديم لا يحتاج في وجوده إلى وجود غيره، فالاجتماع على هذا لا يجوز أن يكون قديماً لأنّه إن أريد به التأليف فإنّه يحتاج إلى المحليين، وأريد به المجاورة فإنّه يحتاج إلى محلها، ثمّ لو ثبت قدمه أعني الاجتماع فمع وجود محله إن أريد به التأليف، أو عدم محله إن أريد به التجاوز وجب أن لا ينتفي إلا بضدٍّ أو ببطان ما يحتاج إليه.^{٦٨}

ب. لو جاز عليه العدم كما يجوز عليه الوجود لم يكن بالوجود أولى من العدم، إلا بأن يوجد موجد، وما تقدم عليه الوجود لا يجوز أن يكون قديماً، فيقال:

إنَّ القديم لا يخلو:

إمّا أن يكون واجب الوجود، وإمّا أن يكون جائز الوجود، فإن كان جائز الوجود لا يكون قديماً، لأنَّ القديم هو ما لا يكون لوجوده ابتداءً، فلا يجوز إذاً أن يكون القديم بإيجاد موجد، فإذا

لم يجر ذلك لم يجر أن يكون جائز الوجود، فإذا لم يجر أن يكون جائز الوجود وجب أن يكون واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فهو الذي نقول بأنه لا يجوز عليه العدم أصلاً.^{٦٩}

ومن الفلاسفة: قال الفارابي^{٧٠} في كتابه - عيون المسائل :-

إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ومتى فرض غير موجود لزم عنه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذاً تام، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفاعل.^{٧١}

الفلاسفة من النافين للأسماء والصفات لله تعالى، فلا يقولون بحدوث المادة والصورة وانعدامهما، فالحق تعالى في نظرهم مجرد عن الأسماء والصفات، وليس خالقاً لهذا العالم المشهود، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والحق كما هو واضح: أن إمكان العدم عليه تعالى مع أنه تعالى واجب الوجود كما دلّ عليه العقل يكون تناقضاً مع الواقع، لأن وجوده في هذه الحالة متوقفاً على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير ممكن بالذات، ويلزم من ذلك بطلان الواقع، واختلاط الصدق بالكذب، وأن تكون حياتنا أوهاماً وخيالات لا حقيقة لها، لانتفاء الخالق، وصدق الصدفة.

وأحسن دليل على عدم فناء الله تعالى هو ما قال به الأشعري حيث فرق الخالق والمخلوق بأسلوب علمي دقيق، فالمخلوق من طبيعته الفناء والخالق يخالف الممكن في جميع أشيائه.

المبحث الثاني: في أحكام الواجب المتعلقة بالتركب، ويتكون من مطلبين:

المطلب الأول: في مفهوم التركيب.

قالت الأشاعرة وبقيّة المتكلمين من الماتريدية والمعتزلة إنّ الله تعالى لا تركب فيه لسببين:

السبب الأول: الاحتياج:

فلا يتركب من غيره: لأنّ كلّ مركب محتاج إلى جزئه، وجزئه غيره، وكلّ مركب محتاج إلى غيره ممكن لذاته فلا يكون واجباً لذاته:

ثبت مغايرة الصفة للموصوف استناداً إلى تعريف الغيرين وهو:

ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر بالإضافة إليه كان ذلك لا يخلو: فإمّا أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده، ويترتب عليه أن يكون كل منهما واجب الوجود وهي تنثية مطلقة إذ أنّ معناها القول بتعدد الآلهة.

أو يفترق كلّ واحد إلى الآخر، ويترتب عليه ألا يكون واحد منهما واجب الوجود، إذ أنّ واجب الوجود هو ما قوامه بذاته مع استغنائه من كلّ وجه عن غيره.

أو يستغني واحد منهما عن الآخر ويحتاج الآخر إليه وهو مستحيل أيضاً لأنّ المحتاج في هذه الحالة يكون معلولاً ويكون الآخر هو واجب الوجود، فإذا كان الأول وهو المحتاج معلولاً فإنّه يكون بذلك مفتقراً إلى سبب أو علة مما يؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب، وواجب الوجود لا ارتباط له بعلة أو سبب.

فواجب الوجود لا يكون مركباً: لأنّ كلّ مركب يفترق إلى جزئه، وجزئه غيره، وكلّ مركب محتاج إلى غيره ممكن لذاته، ولا شيء من الممكن لذاته واجب لذاته، فالواجب لذاته ينافي التركيب، لاحتياجه إلى الأجزاء المغايرة للمركب. ٧٢

ويستحيل عليه تعالى الحلول: لأنّ الحال تبع للمحل، وواجب الوجود يمتنع أن يكون تبعاً لغيره لردّ الاحتياج عن الله تعالى. ٧٣

فأنكروا صفاته الذاتية والمعنوية وزعموا أنّ ذلك وإن جاز في حقنا فإنّه لا يجوز في حق الباري، إذ تختلف قدرتنا وعلما وإرادتنا في الشاهد عنها في الغائب، لأنّها تتجدد وتطرأ علينا بعد إن لم تكن، وتكون مخالفة لبعضها البعض فنعقلها بذلك كشيئين حتى حالة مقارنتها لذواتنا من غير تأخير، فإنّا نعقل كونها زائدة على ذواتنا فإذا سلمنا بمقارنتها لذات الباري فإنّها بذلك كمثلها في الشاهد فنعقل أشياء سوى الذات ممّا يوجب الكثرة في ذات الباري وهو محال، ومن ثمّ وجب نفي الصفات، ولهذا قالوا بعدم التركب أي:

أ. لا يتركب عن غيره، لأنّ كل مركب محتاج إلى جزئه، وجزئه غيره، وكل مركب محتاج إلى غيره ممكن لذاته، ولا شيء من الممكن لذاته واجب لذاته.

ب. ولا يتركب عنه غيره، وإلا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة، والواجب لذاته لا علاقة له بالغير، ولهذا يستحيل عليه الحلول في الغير. ٧٤

إن كان الله تعالى مركباً فلا يكون إلهاً واحداً، ومن أنكر وحدانية الله فقد كفر لأنّه يؤدي إلى أن يحصل التخليق والترزيق والإحداث والاختراع بكل جزء منه، وكل عضو منه، فيؤدي إلى أن لا يكون إلهاً واحداً وهذا كفر، وإن كان بعض أجزائه إله، وبعض أجزائه ليس بإله، فيكون هذا جمعاً بين الخالق والمخلوق. ٧٥

كل المتكلمين متفقون على وصف الله تعالى بما وصف به نفسه في القرآن، ولا ينكر أحد منهم شيئاً من ذلك، ومتفقون كذلك على أنّ القديم واحد، ولكن كيف يحافظ على وحدانية الله تعالى مع وجوب اتصافه بصفات متعددة.

ولهذا لا خفاء ولا خلاف بينهم في أنّه تعالى متصف بالصفات السلبية، مثل: أنّه ليس له شبه من الخلق، وليس بعاجز، ولا أبكم، ولا أصم..... إلخ، وبالصفات الإضافية مثل: الأول والآخر، لنفي التركب بكلا وجهيه.

وإنما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والإرادة، هل يدخل في باب التركيب الحق من الغير؟، ومن ثم يشبه المخلوق، والتشبيه بالخلق ينافي التوحيد، مع أن الله تعالى أثبت لنفسه صفات كثيرة في القرآن، وأثبت له رسوله صلى الله عليه وسلم جملة من الصفات، قال الآمدي: ٧٦

أنه لا بد من صفة وجودية، إذ التميز بين الذات غير حاصل بما يتخيل من الأمور السلبية المنفية كما في قولنا أنه لا حد له ولا نهاية وليس بجسم ولا عرض، ولذلك قالت الأشاعرة بإثبات بعض الصفات، فأثبتوا الصفات الثبوتية الأزلية لله تعالى كما وردت في القرآن الكريم مثل قوله تعالى في سورة الفرقان جزء من الآية ٥٨ (وتوكل على الحي الذي لا يموت)، وقوله تعالى في سورة البروج الآية ١٦ (فعال لما يرد)، وقوله تعالى في سورة المجادلة الآية ١ (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير)، وغير ذلك من الآيات.

ثم أثبتوا بعد ذلك أنه تعالى اتصف بهذه الصفات لمعانٍ قديمة ثابتة له تعالى، وأن هذه المعاني زائدة على الذات، ثم ينازعون في محبة اله تعالى ورضاه وغضبه وكراهيته ويجعلون ذلك مجازاً، أو يفسرونه بالإرادة، أو يفسرونه بالنعم والعقوبات ٧٧ وحصرها على وجهين:

أ. صفات الذات حصروها في سبعة أي أن الله تعالى: حي، عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم.

لأن الدليل لم يدل إلا على هذه الصفات، وما لا يدل عليه يجب نفيه، ولو جوزنا إثبات ما لا دليل عليه لم يكن عدد أولى من عدد آخر، فيلزم إثبات أعداد لا نهاية لها من الصفات المجهولة، وذلك محال. ٧٨

فأثبتوا هذه الصفات ولكن بتأول حتى لا يتركب الخالق تعالى من غيره، فقالوا هذه الصفات السبع:

١. ليست هي الذات: بل هي زائدة على الذات.
 ٢. كلها قائمة بذاته: لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل، أو لم يكن في محل.
 ٣. كلها قديمة: وإن كانت حادثة كان القديم محلاً للحوادث وهو محال، أو كان يتصف بصفة لا تقوم به، وذلك أظهر استحالة.
 ٤. هذه الصفات صادقة عليه أزلاً وأبدًا: لأنّ الصفة لا تنفك عن موصوفها، فإنّ له سبحانه هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة. ٧٩
 ٥. لا هو: لئلا يؤدي إلى أن يكون إلهين إثنين، والله تعالى واحد لا شريك له.
- ولا غيره: لأنها لو كانت هذه الصفات غير الله تعالى لكانت محدثة، وهذا لا يجوز، فجميع صفاته وأسمائه تعالى كالواحد من العشرة. ٨٠
- ونزهوا الله تعالى عن اتصافه بالنواقص، وما لا يليق بجلال ذاته فنفوا عنه مشابهنه للمحدثات في الجنس، لأنه لو أشبه العالم في الجنس لجاز أن يكون محدثاً كالعالم، أو يكون العالم قديماً كهو، ولا يجوز أن يشبه العالم في الصورة، لأنّ حقيقة الصورة هي الجسم المؤلف، والتأليف لا يكون إلا من شيئين فصاعداً. ٨١
- و قال فخرالدين الرازي:

الظواهر النقلية - يقصد به القرآن والسنة - يثبت الجسمية والجهة، والقواطع العقلية تنفي، فالجمع بين تصديقهما محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهما محال، وإلا لزم الخلوّ عن النقيضين، والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال، لأنّ النقل فرع على العقل، فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً، وهو باطل، فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل النقل على التأويل والتفويض. ٨٢

فقالوا: لأجل عدم التركب في ذات الله عالي بنفي الصفات الذاتية له تعالى ك: الاستواء على العرش، وعدم إثبات العلو له تعالى لاستلزامه التركب، ولتناهيه، وأولوا ما أثبتته الله تعالى لنفسه في القرآن من اليد، والوجه، والساق، والعين.

ب صفات الفعل: كالخلق، والترزيق، والإفضال، والإنعام، والإحسان، والرحمة، والمغفرة، والهداية، وهي كلها محدثة غير قديمة، وهو لم يكن خالقاً ما لم يخلق الخلق، ولم يكن رازقاً إن لم يرزق الخلق. ٨٣

ورد:

١. أن الله تعالى لما كان قادراً على الخلق والترزيق.... إلخ سمّي خالقاً رازقاً.... إلخ، كالقادر ممّا على الخياطة وإن لم توجد منه الخياطة.

٢. سمّي نفسه مالك يوم الدين وإن لم يخلق يوم الدين.

٣. لو لم تكن قائمة بذاته تعالى في الأزل لكان ذاته تعالى محلاً للحوادث. ٨٤

ولأجل عدم التركب: ونفوا الصفات الفعلية مثل: صفة المجيء، والنزول، والاستواء، لأنها من صفات المخلوقين، وأمارات المحدثين.

وقالوا: من قال بالاستقرار على العرش فلا يخلو: إمّا أن يكون الله تعالى مثل العرش، أو العرش مثله، أو العرش أكبر منه، وإمّا قال ففائله كافر، الا ترى إلى إبراهيم عليه السلام كيف إستدل بالمنتقل من مكان إلى مكان أنه ليس بربّ ٨٥ حكاية على لسان إبراهيم عليه السلام سورة الأنعام الآية ٧٨ (فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربّي هذه أكبر فلما أفلت قال يا قومي إني بريء ممّا تشركون).

وقال الماتريدي ٨٦: كان الله تعالى ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن. ٨٧

ولكونهم أنكروا صفة العلوّ لله تعالى ذهب جمهور المعتزلة ومنهم أبو الهذيل ٨٨ والجعفران ٨٩، والإسكافي ٩٠ والجبائي ٩١ وهو رأي جمهور المتكلمين بشكل عام: أنّ الله تعالى بكلّ مكان.

وقال هشام الفوطي ٩٢ وعباد بن سليمان ٩٣: أنّ الله لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه، وذهب بعض المتكلمين أنّ ذات الله تعالى موجودة بكل مكان. ٩٤

وقال فخر الدين الرازي: يمتنع كونه تعالى في مكان، لأنّ:

١. كل ما كان مختصاً بالمكان يتميز فيه جانب عن جانب فيكون مركباً.
٢. من كان في مكان إمّا أن يكون متناهياً، أو غير متناهٍ، وكلا الحالتين ممنوعتان للزوم الاحتياج، والحدوث، والتركيب. ٩٥

* والردّ على من نفى صفة العلوّ لله تعالى أنّه:

ثبت في القرآن الكريم صفة العلوّ لله تعالى، وهي إمّا:

١. علوّ الذات: كما دلّ عليه قوله تعالى في سورة طه الآية ٥ (الرحمن على العرش استوى).
٢. علو العظمة، والكبرياء: و دلّ عليه قوله تعالى في سورة البقرة جزء من الآية ٢٥٥ (ولا يؤوده حفظهما وهو العليّ العظيم).
٣. علوّ القهر، والغلبة: يقول الله تعالى في سورة الأنعام جزء من الآية ٦١ (وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير).

فإذا لم يكن الله فوق مخلوقاته، بائناً من خلقه، وغنياً عن الموجودات، يكون في كلّ مكان!، أو لا مكان له، فما معنى الحلول، والاتحاد عندكم؟، وما معنى تنزيه الله تعالى في رأيكم؟، ودفع

الحاجة عنه تعالى في قولكم؟، وهذا الجهل يقع فيه كل من قدّم العقل على النص، وأنت ترى كيف خالفوا القرآن.

قال فخرالدين الرازي في نفي الحلول عن الله تعالى، أن يكون الحال تبعاً لذلك المحل، وإن كان المراد بالحلول شيئاً سوى ما ذكرناه، فلا بد من إفادة تصويره حتى ننظر فيه هل يصح إثباته في حق الله تعالى؟، أم لا. ٩٦.

وكذلك أول الأشاعرة صفة الغضب والرضى لله تعالى، لأن الغضب في حق البشر عبارة عن غليان الدم، واستشاعة في الطبيعة، وهذه الحقيقة يلزمها في غالب العادة، أمّا إرادة الانتقام من المغضوب عليه، أو ذمّه، وإيقاع الانتقام به يرجع إلى صفة الفعل، فالغضب بمعنى غليان الدم مستحيل على الله تعالى فلا بد من صرف الغضب إلى لازم الحقيقة، أمّا إرادة الانتقام ممن عصاه أو ذمّه، وهما راجعان إلى صفة الذات، أو بمعنى الانتقام منه وهي: صفة فعل، فهو إمّا من صفات الذات أو من صفات الفعل.

قال الباقلاني:

غضبه تعالى، ورضاه تعالى إرادته لإثابة المرضي عنه، وعقوبة المغضوب عليه بمعنى يطفئ غضب الله أي النار التي أعدّ الله للعصاة، لأنّ من أراد الله تعذيبه أعدّ ناراً يعذبه بها فسمي متعلق إرادته غضباً، وإطفاء الغضب عنهم إمّا لأنّ فعلهم يكون دليلاً على أنّهم لم يسبق لهم إلا الخير، أو يطفئ الغضب المعدّ لهم فيما يستقبل بتقدير وجود المخالفة منهم. ٩٧.

وأما المعتزلة فردوا الصفات دفعا للتركيب إلى اعتبارات ذهنية للذات، وشبهتهم في ذلك:

لو قامت الحوادث بذات الباري لا تصف بها بعد إن لم يتصف، ولو اتصف بتغير، والتغير دليل الحدوث إذ لا بدّ من مغير، لأنّ هذه الصفات إمّا أن تكون أزلية كالذات، وإمّا أن تكون حادثة، فإذا كانت أزلية فكيف يمكن أن تحل في الذات؟، وإذا حلت فيها كان هناك أزليان، وإذا

كانت حادثة وحلت في الذات فكانت الذات قد تغيرت من حال إلى حال، والتغير دليل الحدوث، فتكون الذات حادثة في صفاتها، وهذا ما لا يتفق مع كماله تعالى.

ولذلك قالوا لا نعلم شيئاً عن ماهيته تعالى سوى أنه الواحد، وهذا توحيد وتنزيه مطلق لذات الباري، وليست معنى الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، بل هي الذات نفسها، تعبر عنها تارة بصفة، وتارة بصفة أخرى، بينما الذات هي واحدة لا قسمة فيها ولا تميز.

فتأثروا بالفلاسفة في قولهم: الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، مثلاً قالوا: لو كان الله تعالى عالماً بعلم لا يخلو: إما أن يكون عالماً بعلم غير منحصرة لا نهاية لها، وهذا مستحيل، لأن ما لا ينحصر ولا يتناهى يستحيل وجوده.

وإما أن يكون عالماً بعلم منحصرة، أو بعلم واحد وهذا مستحيل لأنه يقتضي أن تكون معلوماته منحصرة متناهية، فالنتيجة: الله تعالى ليس عالماً بعلم البتة. ٩٨

يقول الإمام الأشعري في كتابه المقالات ٩٩: إن العلاف أخذ هذا القول عن أرسطو في مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة: الله علم كله، قدرة كله، سمع كله، بصر كله.

لأنهم يقيسون الغائب منها قولهم: لو كان الله تعالى علم، ما علم به إلا معلوماً واحداً، كما أننا لا نعلم معلومين إلا بعلمين ١٠٠، نفوا التركيب عن الله تعالى:

لغرض تنزيه الله تعالى عن النقص حسب زعمهم إبتعدوا كثيراً عن النصوص الشرعية باعتمادهم على عقولهم اعتماداً كلياً، فنفوا عن الباري تعالى الصفات الثبوتية، وأنكروا أن تكون هذه الصفات أزلية زائدة على الذات، فلم يثبتوا له تعالى إلا الصفات السلبية كالقدم، والوحدانية، ومخالفته للحوادث، والبقاء، وقيامه بالنفس، ١٠١ وقالوا في الصفات الثبوتية: مثلاً أنه تعالى عليم بالذات لا بعلم زائد على ذاته. ١٠٢

لا فرق بين الفلاسفة من عصر القديم إلى العصر الوسيط من زمن أوغسطين (ولد ٣٥٤م - توفي ٤٣٠م)، إلى زمن نقولا دو تركور (ولد ١٤٠١م - توفي ١٤٦٤م)، وإلى عصر الحديث من زمن جان بيك لاميراندول (ولد ١٤٦٣م - توفي ١٤٩٤م)، وبراسلس (ولد ١٤٩٣م - توفي ١٥٤١م)، إلى عصرنا هذا، ١٠٣ وبين المعتزلة في نفي الصفات الثبوتية، عندما تنظر في كلامهم ترى أنه ينبع من عين واحدة، إلا أنّ الفلاسفة لا يثبتون مع الصفات الأسماء بخلاف المعتزلة، وذهب أهل الحق إلى جوازه إثبات الأسماء والصفات لله تعالى، بل إلى وقوعه، ونفاها أهل البدع والأهواء كما أسلفنا.

المطلب الثاني: في معنى التركّب على ضوء القرآن والسنة:

فالله تعالى متعال عن الزمان، وجميع أطوار كورة الإمكان، ومتقدم على جميع الموجودات، وجملة الكائنات تقدماً ما يستحقه لجلاله، ويليق بعلوّ كماله من الوجوب بالذات، والغنى المطلق، والجود الفائق، والوجود التام، والنزاهة عن صفات المخلوقين، ويكون نسبة الممكنات بأجمعها، والحوادث بأثرها إليه سبحانه نسبة النقطة الواقعة في حدود الزمان، فكما أنّ الله سبحانه متقدم عليها، وليس بالذات فقط، أو بالزمان، فكذلك ليس تقدمه على جميع الممكنات ليس بالذات فقط، أو بالزمان، لأنّه جزء، بل ليس طرفاً لسلسلة الممكنات، ولا معروضاً للكائنات، فله تقدم عليها سوى التقدم بالذات الذي يتصف به العلة بالنسبة إلى معلولها، أو الهيئة بالنسبة إلى عوارضها، يعجز الوهم عن إدراكه، ويعترف العقل بالقصور عن اكتناهه، وإنّما حظ العقل الخالص التصديق بنبوته له بمعونة البرهان.

قال الله تعالى في سورة النحل الآية ٧٤ (فلا تضربوا لله الأمثال إنّ الله يعلم وأنتم لا تعلمون)، وقوله تعالى في سورة الإخلاص الآية ٤ (ولم يكن له كفواً أحد)، وقوله تعالى في سورة الشورى جزء من الآية ١١ (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير).

فذااته تعالى مباين لجميع ما سواه فلا يناسبه، ولا يشاكله، ولا يشابهه خلقه حقيقة ولا مجازاً، ثمّ مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه، وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإنّ

من الواجب الضروري أن يعلم أنّ مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه معنى بذاته، بعيد من المعنى الذي تتصوره من تلك اللفظة، فإذا قلنا إنّه: موجود علمنا مع ذلك أنّ وجوده لا كوجود سائر ما دونه، وإذا قلنا إنّه: حيّ علمنا أنّه حيّ بمعنى أشرف ممّا نعلمه من الحيّ الذي هو دونه، وكذلك الأمر في سائر الصفات.

فقبلوا أدلة التنزيه لكثرتها، ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأنّ الآيات من كلام الله فآمنوا بها، ولم يعترضوا لمعناها، ولا تأويلها إذ كانوا متحققين بالإيمان علماً وعملاً.

* قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ١٠٤

قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المسلمين، وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعو في مسألة واحدة من مسائل الأسماء، والصفات، والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم.

فأثبتوا ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوق، فأثبتوا الصفات بلا تشبيه، ونزهوا الله من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بإجماعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله، وعلى إثبات نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله تعالى، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية فمضى عصر الصحابة رضوان الله عليهم على هذا النحو.

* قال الإمام البيهقي رحمه الله: ١٠٥

واستواؤه ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج، ولا استقرار في مكان، ولا مماسة لشيء من خلقه، لكنّه مستوٍ على عرشه كما أخبر بلا كيف، بلا أين بائن من جميع خلقه، وإنّ إتيانه ليس بإتيان من مكان إلى مكان، وإنّ مجيئه ليس بحركة، وإنّ نزوله ليس بفعل، وإنّ نفسه ليس بجسم، وإنّ وجهه ليس بصورة، وإنّ يده ليست بجارحة، وإنّ عينه ليست بحدقة، وإنّما هذه أوصاف جاء

بها التوقيف فقلنا بها، ونفينا عنها الكيف، قال الله تعالى في سورة الشورى جزء من الآية ١١) ليس كمثله شيء)، وفي سورة مريم جزء من الآية ٦٥) هل تعلم له سمياً)، وفي سورة الإخلاص الآية ٤) ولم يكن له كفواً أحد).^{١٠٦}

فلم يفسروا ما يتعلق بالصفات منها، ولا تأولوه، ولا شبهوه بصفات المخلوقين، إذ لو فعلوه شيئاً من ذلك لنقل عنهم، ولم يجر أن يكتم بالكلية، إذ لا يجوز التواطؤ على كتمان ما يحتاج إلى نقله، ومعرفته، لجريان ذلك في القبح مجرى التواطؤ على نقل الكذب، وفعل ما لا يحل.

* قال الإمام الأشعري رحمه الله تعالى في الأحاديث التي جاءت فيها معنى التشبيه::

نحن هذا من الأحاديث: إنَّ هذه الأحاديث قد روتها الثقات، فنحن نرونها ونؤمن بها ولا نفرها.^{١٠٧}

وقال أيضاً:

لأنَّه لو كان شبيهاً من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث، وله ما اقتضاه ذلك الذي أشبهه، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه، وقامت الأدلة على حدث جميع الخلق وإستحال دمه، وليس كونه عزَّ وجلَّ غير مشبه للخلق ينفي وجوده، لأنَّ طريق إثباته كونه تعالى على ما اقتضيه العقول من دلالة أفعاله عليه، دون مشاهدته.^{١٠٨}

وصفاته تعالى كما ثبت في القرآن والسنة:

١. صفات ذات:

وهي التي لا تنفك عن الله تعالى مثل: العلم، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، والوجه، واليد، والساق، والعظمة، والكبرياء، والعزَّة، والعلو، والإصبع، والقدم، والغنى، والرحمة، والكلام.

وهي التي تتعلق بالمشيئة، والقدرة ك: الاستواء، والنزول، والمجيئ، والضحك، والرضى، والعجب، والسخط، والإتيان، والإحياء، والإماتة، والفرح، والغضب، والكره، والحب،^{١٠٩} وهي: قديمة النوع حادثة الآحاد، والقول في الصفات كالقول في الذات فكما أن الله تعالى ذاتاً لا تشبهها الذوات، فله صفات لا تشبهها الصفات، فالصفات فرع الذات يحذى بها حذوها، والقول في بعض الصفات كالقول في بعض.

الخاتمة:

أهم النتائج التي توصلت إليها في بحثي هذا - مفهوم الواجب لذاته عند الأشاعرة دراسة كلامية - هي:

١. ديننا دين الله تعالى أرسل رسوله صلى الله عليه وسلم ليبين للناس ما أراد الله تعالى منهم من العقيدة والعبادة، ولهذا يجب الأخذ بهما خوفاً من الضلال.
٢. ما أحال الله تعالى عباده إلى عقولهم لمعرفة نفسه وعبادته، لتفاوت العقول، بل أرسل الرسل عليهم الصلاة والسلام لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.
٤. قولهم في جعل هذه الأحكام خاص بالله تعالى من عند أنفسهم ليس لهم دليل عقلي مقنع على صحتها.
٥. الذي يصف ذاتاً إما أن يكون رآه، أو وصف نفسه للواصف، أو لهذا الذات مثل وشبهه، وإلا لا يجوز للواصف وصفه:
٦. لا نقول للأصلين لم؟، ولا كيف؟، بل نقول: آمناً بالله وبما جاء عن الله على مراد الله تعالى، وآمناً برسول الله، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله.

٧. الخير كل الخير في العصر الأول، فالأحكم والأسلم للعباد هو الأخذ بما ورد عنهم، وجاء الشر والاختلاف من بعدهم كما بين البحث ذلك.

٨. التنزيه ونفي التشبيه لا يكون إلا بالأخذ بالقرآن، فمن عدل عن القرآن وأخذ بعقله في نفي التشبيه عن الله تعالى وقع في التشبيه والتعطيل والتجسيم، فلا يسلم من هذه الثلاثة أبداً.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم:

١. الإبهاج لعلي بن عبد الكافي، في شرح المنهاج للبيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٢. الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، حقق أصوله خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٣. أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، الطبعة الأولى، أستانبول، مطبعة الدولة سنة ١٩٢٨م.
٤. الاقتصاد في الاعتقاد لمحمد بن محمد الغزالي، مكتبة الشرق الجديد - بغداد.
٥. الاعتقاد والهداية والرشاد للإمام البيهقي، قدم له وخرّج أحاديثه أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة.
٦. أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم، مطبعة منير الدمشقي، القاهرة.
٧. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان.
٨. بدّ العارف لابن سبعين، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس، دار الكندي.

٩. بحر الكلام لإبي معين النسفي، المطبعة الحميدية في بغداد، رخصة المعارف.
١٠. تعريفات سيّد شريف للسيّد شريف الجرجاني، مطبعة أحمد كامل، أستانبول.
١١. تقريب المرام شرح تهذيب الكلام، للعبدالقادر الكوردستاني السنندجي، المطبعة الكبرى الأمرية ببولاق، مصر سنة ١٣١٨هـ.
١٢. التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، لأبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضير، وعبدالهادي أبو ريّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دار الفكر العرب، القاهرة، سنة ١٩٤٧م.
١٣. التوحيد ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد لنيسابوري، تحقيق د. محمد عبدالهادي أبو ريّة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
١٤. تهافت التهافت، ابن رشد الأندلسي، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر.
١٥. تهافت الفلاسفة للطوسي البتاركاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
١٦. الجديد في الحكمة، لسعيد بن منصور بن كمونة، دراسة وتحقيق حميد مرعيل الكبيسي، إحياء التراث الإسلامي، طبع في الجمهورية العراقية، وزارة الوقاف والشؤون الدينية.
١٧. حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٩٣٩م.
١٨. حاشية محمد عبده على العقيدة الدوانية، تحقيق د. سايمان دنيا، دار إحياء الكتب المصرية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

١٩. درء التعارض العقل والنقل للشيخ الإمام أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام، تحقيق د. السيّد مجيد السيّد إبراهيم صادق، دار الحديث، القاهرة.
٢٠. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن عليّ بن محمد العسقلاني، تحقيق محمد عبدالمعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية.
٢١. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لإبن فرحون، موقع الوراق.
٢٢. رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق ودراسة عبدالله شاكر محمد الجندي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
٢٣. رسالة التنزيه، لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق أحمد عدنان صالح الحمداني، مطبعة الجاحظ، بغداد.
٢٤. سير أعلام النبلاء، للشمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة.
٢٥. شرح أصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار الهمداني، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة.
٢٦. الشامل في أصول الدين، لأبي المعالي الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٢٧. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحيّ بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٢٨. شرح إسماعيل الكلنبوي على الدوانية مع حاشية المرجاني والخلخالي، مطبعة در سعاد.
٢٩. شرح المقاصد، لمسعود بن عمر بن عبدالله النفتازاني، تحقيق وتعليق د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب.
٣٠. شرح المواقف، للسيد الجرجاني، والمواقف للقاضي الإيجي، دار الطباعة العامرة

٣٢. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي، علق عليه علي سامي النشار،
دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٣٣. العبر في خبر من غبر، للحافظ الذهبي، حققها وضبطها أبو هاجر محمد السعيد زغلول،
دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٣٤. عيون المسائل، لأبي نصر الفارابي، تحقيق عبد الأمير الأعمش، دار التكوين، الطبعة
الأولى، دمشق، سوريا.
٣٥. غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة
سنة ١٩٧١م.
٣٦. فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار الهمداني، تحقيق د. علي سامي النشار، وعصام
الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية.
٣٧. فصوص الحكم لأبي نصر الفارابي، تحقيق عبد الأمير الأعمش، مطبعة التكوين، دمشق -
سوريا.
٣٨. الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، د. يوسف كرم
٣٩. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني، تحقيق د. محمد موسى، وعلي
عبد المنعم عبد السميع، مكتبة الخانجي بمصر
٤٠. كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي، لابن الخياط، مكتبة الثقافة الدينية
٤١. كتاب التوحيد للشيخ أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق د. فتح الله
خليف، دار المشرق، بيروت - لبنان.
٤٢. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد، قدم له
أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٤٣. لسان العرب، لابن منظور، طبعة ملونة، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التأريخ العربي، بيروت - لبنان.

٤٤. لسان الميزان لأحمد بن علي بن حجر، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٦م، تحقيق دائرة المعارف النظامية الهند، الناشر مؤسسة الأعلمي للموضوعات، بيروت - لبنان.

٤٥. اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، للإمام الأشعري، عنى بتصحيحه رتشد يوسف اليوسعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان سنة ١٩٥٢م.

٤٦. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للفخر الدين الرازي، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية.

٤٧. المطالب العالية في العلم الإلهي، للفخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

٤٨. مطالع الأنظار، لشمس الدين بن محمود عبدالرحمن الأصفهاني، دار الطباعة العامرة.

٤٩. المعارف العقلية لمحمد بن محمد الغزالي، حققه وقدم له عبدالكريم عثمان، دار الفكر - دمشق.

٥٠. معجم المؤلفين تراجم مصنف الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

٥١. معالم أصول الدين لفخرالدين الرازي، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية مصر.

٥٢. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٦٩م.

٥٣. الملل والنحل للشهرستاني، تعليق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة سنة ١٩٦٨م.

٥٤. نظم الفرائد ومجمع الفوائد لعبدالرحيم بن عليّ - شيخ زاده، مطبعة التقدم بمصر.

٥٥. نهاية الإقدام في علم الكلام لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تصحيح جيوم، مطبعة المثني ببغداد

٥٦. الوافي بالوفيات، للصفدي، موقع الوراق.

٥٧. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأحمد بن محمد بن بكر بن خلكان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٩م.

٥٨. هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

الهوامش

^١ ذكرتها هنا ليكون القارئ على بصيرة، وواضحاً لديه بشكل مختصر، وسأذكر مصادرها في ضمن الكلام عليها في البحث إن شاء الله تعالى.

^٢ ينظر لسان العرب لابن منظور ١٥ / ٢١٨ . ٢١٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

^٣ وهو : عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ابن سبعين الأشبيلي المرسى امرقوطي، ولد سنة ٦١٣هـ، من القائلين بوحدة الوجود، وكان يقول في الله عزّ وجلّ: أنّه حقيقة الموجودات، وفصد مكة، فترك الدم يجري حتى مات نزفاً سنة ٦٦٩هـ، ينظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٨ / ٣٢٨ وما بعدها، الأعلام ٣ / ٢٨٠.

^٤ بدّ العارف لابن سبعين ص ١١٣، تحقيق د جورج كتورة، دار الأندلس - دار الكندي.

^٥ ينظر التعريفات للسيد الشريف الجرجاني ص ١٦٩، مطبعة أحمد كامل.

^٦ أبو عبدالله القرشي التيمي البكري الطبرستاني، وهو:

محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، توفي بهرة يوم عيد الفطر سنة ست وستمئة للهجرة، ينظر الوافي بالوفيات للصفدي، ٢ / ٣٨ وما بعدها.

^٧ ينظر المطالب العالية في العلم الإلهي، لفخرالدين الرازي، ١ / ١٥٨.

^٨ ينظر نظم الفوائد وجمع الفوائد لعبدالرحيم بن علي - شيخ زاده - ص ٤، مطبعة التقدم بمصر.

^٩ ينظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٢ / ١٤٢.

^{١٠} ينظر شرح المقاصد ٢ / ١٤٣.

^{١١} اليماني البصري، وهو:

علي بن إسماعيل ابن أبي بشير إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله، ولد سنة ستين ومئتين للهجرة، ويقال بقي إلى سنة ثلاثين وثلاث مئة، ينظر سير أعلام النبلاء ١٥ / ٨٥ وما بعدها، شذرات الذهب ٣ / ٣٠٠ وما بعدها، العبر في خبر من غبر ١ / ١٢٦.

^{١٢} ينظر حاشية الدسوقي على شرح أمّ البراهين لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ص ٧٤، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة ١٩٣٩م.

^{١٣} ينظر معالم أصول الدين للرازي ص ١٠، تقريب المرام شرح تهذيب الكلام لعبدالقادر التختي، ١ / ٣٧ - ٣٨، شرح المقاصد للتفتازاني ٤ / ٢٥، تحقيق وتعليق د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب.

^{١٤} وهو: مسعود بن عمر، العلامة الكبير، ولد على ما وجد بخط ابن الجزري سنة ٧١٢ للهجرة، وتوفي في صفر سنة ٧٩٢ للهجرة، ينظر الدرر الكامنة ١ / ٥٨، معجم المؤلفين ١٣ / ٢٢٨، هدية العارفين ٤ / ٨١.

^{١٥} ينظر شرح المقاصد ٤ / ٢٥.

^{١٦} ينظر حاشية الدسوقي ص ٧٥.

^{١٧} من الطبقة العاشرة من المعتزلة، وهو:

الحسين بن عليّ البصري، أخذ عن أبي علي بن خلاد أولاً، ثم أخذ عن أبي هاشم، لكنّه بلغ بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم، توفي سنة سبع وستين وثلاث مئة، فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار الهمداني، ص ١١١ وما بعدها.

^{١٨} ينظر التوحيد ديوان الأصول ص ٥٧٢.

مفهوم الواجب لذاته عند الإشاعرة - دراسة كلامية
أ.م.د. عبد الله محمد كريم

- ^{١٩} ينظر الجديد في الحكمة ص ٢١٢ - ٣٥٤
- ^{٢٠} ينظر شرح الكليني على جلال الدين الدواني ١ / ٢٣٦، درء التعارض العقل والنقل، لأحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام، ص ٢٦٦، تحقيق د. السيد مجيد السيّد إبراهيم صادق، دار الحديث، القاهرة. .
- ^{٢١} وهو محمد بن عليّ، صاحب المعتمد في أصول الفقه، درس ببغداد، وكان جدلاً حاذقاً، وهو من الطبقة الحادي عشرة من المعتزلة، وله كتب كثيرة، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٥.
- ^{٢٢} ينظر شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، والمواقف للقاضي الإيجي، ٣ / ١٥، دار الطباعة العامرة، معالم أصول الدين ص ٣٦ - ٣٧، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد، ص ٢٦٤، قدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ^{٢٣} ينظر تهافت التهافت لابن الرشد ٢ / ٥٥٩ - ٥٦٠.
- ^{٢٤} ينظر مطالع الأنظار لشمس الدين بن محمود عبدالرحمن الأصفهاني شرح طوابع الأنوار لعبدالله بن عمر البضاوي ١ / ١١١، دار الطباعة العامرة، حاشية الدسوقي على أمّ البراهين، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ص ٧٤، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة ١٩٣٩م.
- ^{٢٥} ينظر مطالع الأنظار ١ / ١١١.
- ^{٢٦} ينظر شرح الكليني على العقيدة الدوانية ١ / ٢٣٣.
- ^{٢٧} ينظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٤٣.
- ^{٢٨} ينظر شرح المقاصد ١ / ٣٢٣ - ٣٢٤.
- ^{٢٩} ينظر تهافت الفلاسفة لعلاء الدين علي بن محمد البتاركاني الطوسي، ص ١١٧ - ١١٨، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ^{٣٠} ينظر طوابع الأنوار ص ١ / ١١٨.
- ^{٣١} ينظر الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط لـ د يوسف كرم، ص ٣٠ - ٣١، دار القلم، بيروت - لبنان، سنة ١٩٧٩م.

- ^{٣٢} وهو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، البصري، صاحب التصانيف، توفي في ذي القعدة سنة ثلاث وأربع مائة، وصلى عليه ابنه، ودفن بمقبرة باب الحرب، ينظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٤ / ٢٦٩ - ٢٧٠، الوافي للصفدي ١ / ٣٧٠، الديباج المذهب في معرفة أعيان من ذهب ١ / ١٤٢ - ١٤٣.
- ^{٣٣} أبو المعالي ضياء الدين، وهو:
- عبد الملك ابن أبي محمد بن عبدالله بن يوسف، ولد سنة تسع عشرة وأربع مائة في المحرم، وعاش ستين سنة، وتفقّه على والده، توفي في ربيع الآخر بنيسابور سنة ثمانٍ وسبعين وأربع مائة، ينظر الوافي بالوفيات للصفدي ٦ / ٢٥٠، العبر في خبر من غبر ١ / ٢٢١.
- ^{٣٤} من الطبقة التاسعة من المعتزلة، وهو:
- عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، توفي ببغداد سنة إحدى وعشرون وثلاث مائة، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ١٠٠ وما بعدها.
- ^{٣٥} ينظر الملل والنحل ١ / ١٣٣. ١٣٧ وما بعدها.
- ^{٣٦} ينظر معالم أصول الدين ص ١١.
- ^{٣٧} ينظر حاشية الدسوقي على أمّ البراهين ص ٧٤.
- ^{٣٨} ينظر طوابع الأنوار ١ / ١٢٦.
- ^{٣٩} ينظر تقريب المرام ١ / ٤٠.
- ^{٤٠} ينظر معالم أصول الدين للرازي ص ١٠ - ١١، الطبعة الأولى، المطبعة الحسنية المصرية.
- ^{٤١} ينظر حاشية الدسوقي على أمّ البراهين ص ٧٤.
- ^{٤٢} ينظر معالم أصول الدين ص ١٣.
- ^{٤٣} ينظر محصل الأفكار ص ٤٤.
- ^{٤٤} ينظر تعريفات الجرجاني ص ١٦٨ - ١٦٩.
- ^{٤٥} ينظر نظم الفوائد ص ٥، طوابع الأنوار للبيضاوي ١ / ١٤٨.
- ^{٤٦} ينظر معالم أصول الدين للرازي ص ١٣، محصل الأفكار ص ٤٣ - ٤٤.
- ^{٤٧} ينظر محصل ص ٤٤.

مفهوم الواجب لذاته عند الإشاعرة - دراسة كلامية
أ.م.د. عبد الله محمد كريم

- ^{٤٨} ينظر تهافت الفلاسفة للتباكاراني الطوسي ص ٨٨ . ٨٩.
- ^{٤٩} ينظر معالم أصول الدين ص ١٣.
- ^{٥٠} ينظر حاشية محمد عبده على العقيدة الدوانية ١ / ٢٤٥، تحقيق د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب المصرية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، نظم الفوائد ص ٥.
- ^{٥١} ينظر طوابع الأنوار للبيضاوي ١ / ١٤٨، حاشية للكنبوي على الدوانية ٢ / ١٢١.
- ^{٥٢} ينظر محصل ص ٤٤.
- ^{٥٣} ينظر الجديد في الحكمة ٥٣٥ - ٥٣٦.
- ^{٥٤} ينظر تهافت الفلاسفة للتباكاراني الطوسي ص ٨٨.
- ^{٥٥} ينظر طوابع الأنوار للبيضاوي ١ / ١١٢ - ١١٣.
- ^{٥٦} ينظر التعريفات للجرجاني ص ١٦٩.
- ^{٥٧} ينظر معالم أصول الدين ص ١٢، طوابع الأنوار للبيضاوي ١ / ١٤٨.
- ^{٥٨} كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع للإمام الأشعري ص ٧، عني بتصحيحه رتشد يوسف اليوسفي، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢م، قدمت آراء الإشاعرة لأنها موضوع بحثي، وإن كانوا متأخرين عن المعتزلة من حيث الزمان.
- ^{٥٩} ذهب المتقدمون من الإشاعرة أنّ معنى القديم: الموجود الذي لا أول لوجوده، وقال المتأخرون من المعتزلة ومنهم الجبائي أنّ القديم: هو الله تعالى، وقدمه أخص وصفه، والراجح عند الجويني هو الذي قال به شيخه، أنّ القديم: المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة، وليس يتخصص بالذي لا أول لوجوده، بل يطلق عليه وعلى المتقدم المتقدم من الحوادث، والدليل على ذلك من حيث اللغة تسمية ما تقادم وعشق قديمة، ومنه قولهم: دار قديمة. ينظر الشامل ص ١٠٨ وما بعدها.
- ^{٦٠} ينظر التمهيد للباقلاني ص ٤٩.
- ^{٦١} ينظر الشامل ص ٧٢.
- ^{٦٢} ينظر كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٢١، تحقيق د. محمد يوسف موسى، وعلى عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي بمصر.

^{٦٣} أبو حامد، زين الدين الطوسي الشافعي، وهو:

محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، تلميذ الجويني، تفقه ببلده ثم تحول إلى نيسابور، توفي يوم الإثنين رابع عشر جمادي الآخرة سنة خمس وخمسمائة، وله خمسون سنة، ودفن بمقبرة الطابران قسبة بلاد طوس، ينظر سير أعلام النبلاء ١٩ / ٣٢٢ وما بعدها، طبقات الأولياء لابن الملقن ١ / ١٧، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٤ / ٩ وما بعدها، العبر في خبر من غبر ١ / ٢٣٦.

^{٦٤} ينظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٦، مكتبة الشرق الجديد - بغداد.

^{٦٥} من الطبقة الحادية عشرة من المعتزلة، أبو الحسن، وهو:

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، كان أشعرياً ثم صار معتزلياً، استدعاه صاحب الطالقاني إلى الري سنة ستين وثلاث مائة فبقي فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفي سنة خمس عشرة وأربع مائة، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ١١٨ وما بعدها.

^{٦٦} ينظر شرح أصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الهمداني ص ١٠٩.

^{٦٧} من الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة، وكان بغدادياً المذهب، وكان من أصحاب عبد الجبار الهمداني، انتقل إلى الري، وتوفي بها، وانتقلت الرئاسة إليه بعد عبد الجبار، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٢ - ١٢٣.

^{٦٨} ينظر التوحيد للنيسابوري المعتزلي ص ١٩٦ - ١٩٧.

^{٦٩} ينظر التوحيد للنيسابوري ص ٢٢٥.

^{٧٠} يعرف بالمعلم الثاني، وهو:

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، ولد في فاراب على نهر جيحون سنة ٢٦٠ للهجرة، انتقل إلى بغداد، ونشأ فيها، وكان يحسن اليونانية، وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، توفي بدمشق سنة ٣٣٩ للهجرة، ينظر الأعلام ٧ / ٢٠، العبر ١ / ١٣٧، الوافي للصفدي ١ / ٥٠ - ٥١.

^{٧١} ينظر عيون المسائل للفارابي ص ٧٧.

^{٧٢} ينظر محصل الأفكار ص ٤٣، طوالع الأنوار للبيضاوي ١ / ١٤٨.

^{٧٣} ينظر معالم أصول الدين ص ٣٣ - ٣٤.

^{٧٤} ينظر محصل الأفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٤٣.

مفهوم الواجب لذاته عند الاشاعرة - دراسة كلامية
أ.م.د. عبد الله محمد كريم

^{٧٥} ينظر بحر الكلام ص ١٧.

^{٧٦} ينظر غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الامدي ص ١٣٤، تحقيق حسن محمود.

والامدي: سيف الدين أبو الحسن، هو:

علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، ولد سنة إحدى وخمسة مائة، اشتغل بفنون المعقول، وحفظ منه الكثير، وتمهّر فيه، وحصل منه شيئاً كثيراً، ولم يكن في زمانه أحفظ منه لهذه العلوم، وتوفي خامس شهر رمضان سنة ثلاث وثمانين وخمسة مائة، والامدي نسبة إلى - آمد - وهو مدينة مبيرة في ديار بكر الكوردية، ينظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٣ / ٢٥٦.

^{٧٧} ينظر نظم الفرائد ص ٨.

^{٧٨} ينظر المطالب العالية من العلم الإلهي للفخرالدين الرازي ٣ / ٢٢١، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

^{٧٩} ينظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٨٤ وما بعدها، الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٩٥، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي القاهرة سنة ١٩٦٨م، نهاية الإقدام في علم الكلام لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، ص ١٨٢، تصحيح جيوم، مطبعة المثنى ببغداد، بدون التأريخ.

^{٨٠} ينظر بحر الكلام لأبي معين النسفي ص ١٢.

^{٨١} ينظر الإنصاف ص ٨.

^{٨٢} ينظر معالم أصول الدين ص ٣٣.

^{٨٣} ينظر شرح المواقف ١ / ١٠٥ وما بعدها، شرح المقاصد ١ / ٩٠ وما بعدها.

^{٨٤} ينظر بحر الكلام ص ١٢.

^{٨٥} ينظر بحر الكلام ص ١٢-١٨.

^{٨٦} وهو: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند، توفي بسمرقند سنة

٣٣٣ للهجرة، ينظر الأعلام ٧ / ١٩.

^{٨٧} ينظر كتاب التوحيد للماتريدي ص ٦٩.

^{٨٨} من الطبقة السادسة من المعتزلة، وهو:

محمد بن هذيل، وكان يلقب بالعلاف، لأنّ داره بالبصرة كانت في العلافين، ولد سنة ١٣٤هـ، ومات زمن المتوكل سنة ٢٣٥ للهجرة، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٤ وما بعدها.

^{٨٩} وهما:

أ. جعفر بن حرب، وهو من الطبقة السابعة من المعتزلة.

ب. جعفر بن مبشر الثقفي، أبو محمد، وهو من الطبقة السابعة من المعتزلة، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص

٨١ - ٨٢.

^{٩٠} وهو من الطبقة السابعة من المعتزلة، أبو جعفر محمد بن عبدالله الإسكافي، وكان خياطاً من طلاب جعفر بن حرب، توفي سنة ٢٤٠ للهجرة، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ٨٣.

^{٩١} من الطبقة التاسعة من المعتزلة، وهو:

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، توفي ببغداد سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ١٠٠ وما بعدها.

^{٩٢} الشيباني من أهل البصرة، وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة، وكان صاحب قدر عند مأمون، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ٦٩.

^{٩٣} وهو من الطبقة السابعة من المعتزلة، وهو من أصحاب هشام الفوطي، ينظر فرق وطبقات المعتزلة ص ٨٣.

^{٩٤} ينظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري ١ / ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٨٦، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٦٩م.

^{٩٥} ينظر معالم أصول الدين ص ٣١ - ٣٢.

^{٩٦} ينظر معالم أصول الدين ص ٣٣ - ٣٤.

^{٩٧} ينظر التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، لأبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، ص ٤٨، ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمود محمد الخضير، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر

العربي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧م.

^{٩٨} ينظر التوحيد للنيسابوري ص ٥٧٩.

^{٩٩} ينظر المقالات للأشعري ص ٤٨٥.

مفهوم الواجب لذاته عند الاشاعرة - دراسة كلامية
أ.م.د. عبد الله محمد كريم

^{١٠٠} ينظر أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ص ٣١، الطبعة الأولى، أستانبول، مطبعة الدولة سنة ١٩٢٨م.

^{١٠١} ينظر شرح المقاصد ٤ / ٥٧٠.

^{١٠٢} ينظر الانتصار ص ١٧٠.

^{١٠٣} ينظر كتب يوسف كرم تأريخ الفلسفة في العصر القديم والوسيط والحديث، كل من تكلم من الفلاسفة في الإلهيات قال بمثل ما قال به المعتزلة.

^{١٠٤} اعلام المقعين عن رب العالمين لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم ١ / ٥٥، مطبعة منير الدمشقي - القاهرة.

وابن القيم الجوزية هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبدالله شمس الدين، ولد سنة ٦٩١هـ، ١٢٩٢م، وتوفي سنة ٧٥١هـ ١٣٥٠م، مولده، ووفاته بدمشق، ينظر الأعلام للزركلي ٦ / ٥٦، دار الملاين.

^{١٠٥} الاعتقاد والهداية والرشاد للإمام البيهقي، ص ١١٧، قدم له وخرج أحاديثه أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة.

والإمام البيهقي هو: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ الخسروجدي الشافعي، لزم الإمام الحاكم مدّة، توفي ١٠ جمادى الأولى بنيسابور سنة ٤٥٨هـ، ونقل تابوته إلى بيهق، ينظر العبر ١ / ٢١١.

^{١٠٦} ينظر الاعتقاد للبيهقي ص ١٢٢.

^{١٠٧} ينظر رسالة التنزيه لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي ص ١٦ - ١٩، تحقيق أحمد عدنان صالح الحمداني، مطبعة الجاحظ - بغداد.

^{١٠٨} رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ٢١٢، تحقيق ودراسة عبدالله شاکر محمد الجنيدى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

^{١٠٩} لكل صفة من الصفات التي ذكرتها ذاتية، أو فعلية واردة، وثابتة في القرآن الكريم، وفي الأحاديث الصحيحة، وما ذكرت النصوص خوفاً من التطويل، والإطناب.