الترابط وعلاقته بعلم الكلام

Coherence and Its Relationship to Islamic Theology (Ilm al-Kalam)

أ.م.د أحمد عبدالوهاب عبدالرزاق

Asst. Prof. Ahmed Abdel-Wahab Abdel-Razzaq, PhD

١٤٤٦هـ ٢٠٢٤م

ملخص البحث

حاولنا في هذا البحث الكشف عن الترابط وعلاقته بعلم الكلام بعد أن وجدنا هناك ترابطا بين علم الكلام، والعلوم الأخرى كما هو واضح في ذلك عند علماء الكلام وليس هذا فقط، بل أن هناك إشارات إلى هذا المصطلح في هذا الفن أي الترابط،ويعد الترابط من القضايا المهمة في علم الكلام حينما استخدم علماء الكلام هذا المفهوم في مسائلهم من حيث التوضيح، أو في الدفاع عن مذهبه، والخروج بنتيجة سليمة في نتاج فكرهم لذلك تتجه هذه الدراسة إلى إبراز دور الترابط في المسائل الكلامية بعد أن حددنا هذه المسائل الكلامية في هذا البحث،وبذلك اقتضت مادة البحث دراسة تلك المسائل في منهجية الترابط، وربطها بهذه النظريات عندهم.

الكلمات المفتاحية: الترابط . العلاقة . المسائل . علم الكلام.

Abstract

In this research, we aimed to uncover the concept of coherence and its relationship to Islamic theology (Ilm al-Kalam), after observing the existence of a connection between Ilm al-Kalam and other sciences, as evidenced by theologians (mutakallimun). Not only that, but there are also references to this term, "coherence," within this discipline. Coherence is considered one of the important issues in Ilm al-Kalam, as theologians have employed this concept in their discussions, whether for clarification, defending their schools of thought, or reaching sound conclusions in their intellectual outputs. Thus, this study seeks to highlight the role of coherence in theological issues, after identifying these issues within the framework of this research. Accordingly, the research material necessitated studying those issues within the methodology of coherence and linking them to the theories developed by theologians.

المقدمة

الحمد لله سبحانه وتعالى لمن، وجب وجوده وبقاؤه، وامتنع عنه العدم والفناء الذي لا يبلغ مدى عظمته الواصفون، ولا يدرك عنه حقيقتة العارفون، تقدست اسماؤه وصفاته عن التشبيه، وشهدت بربوبيته وألوهيته الخلائق كافة تعالى سبحانه العظيم أن تحيط به الأوهام، والظنون والشكوك العليم الذي يحيط علمه تعالى بما لا يتناهى عده واحصاؤه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسوله القائم بشرعه، والمظهر لدينه بعد أن كان مكنونا، وعلى آله وأصحابه أهل الوفى. أما بعد: فإن علم الكلام هو أشرف العلوم عظيم القدر شرف بنسبته إلى الباري سبحانه وتعالى، وهو أساس لكل علم نافع ومفيد، حيث إنه يتعلق بأركان الإيمان وما يتفرع منه، لذا فإن الله سبحانه وتعالى لا يقبل العبادات من العبد إلا به، فإذا كانت له هذه المنزلة العظيمة عني المتكلمون قديما وحديثا بالتأليف فيه، فمنهم المقتصد في ذلك، والمتعمق والمتوسط، وكذلك واجهة علماء الكلام التحديات والاشكالات التي واجهت العقل المسلم على مستوى العقيدة، ولهذا نجد صاحب المواقف يقول في تعريفه:

(علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبهة والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل)[١].فهو يبحث عن علم الباري بخلاف ما يتعلق بعلم المخلوقين،

فالحد فيما يتعلق بعلم الخلق هو معرفة المعلوم على ما هو به، فالمقصود من هذا العلم هو علم المخلوقين هذا ما يتعلق بحد العلم [٢].

فإذا تقرر هذا، فعلم الكلام له تأصيل في القرآن كما ذكر ذلك ابن عساكر عن الإمام القشيري بقوله: (والعجب ممن يقول: ليس في القرآن علم الكلام، والآيات التي هي في الأحكام الشرعية، نجدها محصورة، والآيات المنبهة على علم الأصول نجدها توفي على ذلك، وتربى بكثير من الزيادة) [٣].

ولهذا نجد بأن علم الكلام يمثل جانبا هاما من الفلسفة الإسلامية؛ لأنه العلم المتكفل في الدفاع عن العقائد عن طريق العقل والنقل، وكذلك خاض هذا العلم معرفة الديانات الأخرى، فيما يتعلق من عقائدهم، ولهذا نشأ علم مقارنة الأديان متخذين من الإسلام أساسا للمقارنة، وكذلك

---

(١) المواقف في علم الكلام، عضد الله والدين القاضي عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب . بيروت : ٧.

(٢) ينظر: بحر الكلام، للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ) تح: محمد السيد البرسيجي، دار الفتح . عمان، ط:١، ١٤٣٥هـ . ٢٠١٤م : ٨٣.

(٣) تبيين كذب المفتري، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت ٥٧١هـ) مطبعة التوفيق . دمشق، ١٣٤٧هـ : ٣٩٥.

كان للفكر الكلامي مدارات ما يستجد من استفهامات، ويسعى لصياغه مفهومات، واستنباط قواعد ومرتكزات أساسية للاعتقاد، ولهذا نجد بأن علم الكلام تحكمت في نشأته وتطوره موضوعات لابد من دراستها وإظهارها للناس، وقد كان هذا هو العامل الرئيس الذي دفعني إلى اختيار المواضيع التي لم تدرس من قبل، ومنها الترابط وعلاقته بعلم الكلام.

إذ نجد أن علماء الكلام قد استخدموا هذا الترابط في كتبهم، وهذا ما وجدناه واضحا في المسائل المتعلقة بعلم الكلام، وكيف استخدم علماء الكلام هذا الترابط في المسائل المهمة، والضرورية في ذلك سواء أكان ذلك بطريق الاقناع أو الجدل في ذلك، حيث يسهم مفهوم الترابط الى الوصول إلى الحقيقة، وإزالة الشكوك في ذلك إن إدراك الجزء فيما يتعلق بالنص الكلامي من غير الترابط في ذلك قد يؤدي إلى التباس، وكذلك إلى عدم فهم هذا النص، ولهذا لم يغفل علماء الكلام عن هذه الخاصية ألا وهو الترابط، فجاء البحث على مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة

وهي على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم الترابط في اللغة والاصطلاح

المبحث الثاني الترابط وعلاقته بعلم الكلام

المبحث الثالث: الجوهر وعلاقته بالترابط

المبحث الرابع: قياس الغائب على الشاهد وعلاقته بالترابط

المبحث الخامس: القوة والفعل وعلاقته بالترابط

فلست ادعي لهذا البحث الكمال والتمام، ولكنه خطوه جديدة في طريق الدراسات الكلامية في تراثنا العربي العريق، وهو ميدان ما يزال في حاجة إلى الكثير من الدراسات الجادة الرصينة.

أولا: أهمية البحث والحاجة إليه:

١. تبرز أهمية هذا البحث في كونه يتعلق بالجوانب الكلامية المتعلقة بالذات الإلهية، وكذلك بالنبوات والسمعيات مع توضيح لمفهوم الترابط، فيما بينهما من النظريات المتعلقة بعلم الكلام.

٢. إن الترابط له أهمية كبيرة في علم الكلام، وخصوصا فيما يتعلق بالمذاهب الكلامية، وكيف ساعد مفهوم الترابط في الرد على الحجج الضعيفة في ذلك لذا فإن الترابط بين العلوم أو بين المسائل حقيقة ثابتة فلابد من دراسة هذا الموضوع.

٣. إضافة مفردة من مفردات الكلامية لهذا العلم ألا وهو الترابط الى قاموس المصطلحات الكلامية من حيث الدراسة لهذا الموضوع لرفد الفكر الكلامي.

٤. ما يقدمه البحث من ادراك المسألة الكلامية، وتحليلها عن طريق مفهوم الترابط.

٥. لقد أردنا أن نتقدم خطوة او خطوات نحو تقديم تصور لقضية الأصالة المعاصرة في هذا العلم عن طريق هذه المواضيع.

٦. فتح الطريق أمام الباحثين في التنوع في المواضيع التي تتسم بعلم الكلام الجديد، فإذا فهمنا هذا الكلام حق علينا دراسة هذه المواضيع.

ثانيا: مشكلة البحث:

لقد درس البحث مشكلة الترابط، وعلاقته بعلم الكلام بين المذاهب الكلامية، وبيان أهم ما توصل إليه العلماء، وخاصة أنه لابد من الاجابة عن بعض التساؤلات التي لها صلة بمشكلة البحث وهي:

١. بيان مفردات البحث المتعلقة بهذا العنوان.

٢. ما الآراء التي دار حولها هذا البحث.

٣. هل مفهوم الترابط له الأثر في تكوين علم الكلام الجديد .

٤. هل الترابط له الأثر في تشكيل النص الكلامي.

٥. ينطلق البحث في أساسه من رهان مرتبط بخدمة النصوص الكلامية، وهو في ذلك ينطلق من مرتكزات حيث كون البحث جديدا حسب علمي واطلاعي لم يسبق البحث فيه.

٦. ما أهم المذاهب الكلامية التي استخدمت مفهوم الترابط، وهذا يعتمد على الاستقراء في ذلك فيما يتعلق بعلم الكلام.

ثالثا: منهج البحث:

أما ما يتعلق بمنهج البحث، فقد اعتمدت على المناهج الآتية في هذا البحث:

١. المنهج التحليلي: والمقصود به هو ارجاع الكل إلى أجزائه كما هو معلوم، فقد قام الباحث بعمل تحليل النصوص الكلامية بما يتوافق مع المنهج العلمي من أجل الوصول إلى الغاية من هذا البحث، فيما يتعلق بالأهداف والحقائق، وذلك بطريق تحليل النصوص الكلامية من أجل استنباط المواضيع التي لها صلة بمفهوم الترابط.

٢. المنهج الاستقرائي: حيث قام الباحث عن طريق هذا المنهج من جمع المسائل من هذا الاستقراء لنصوص الكلامية، وذلك بحصر مجموعة من المسائل التي وردت عن الترابط التي بحثها علماء الكلام ثم أقوم بعد ذلك بتوزيعها على حسب المواضيع من هذا البحث.

٣. المنهج المقارن: والغرض من هذا المنهج في هذا البحث هو إظهار المسائل المشتركة أو المختلفة من هذا العلم، وعلاقتها بالترابط من حيث بيان الحق من الباطل في جميع هذه المسائل، وفق المنظور الكلامي.

رابعا: الدراسات السابقة:

بتتبع الدراسات والبحوث والرسائل التي كتبت حول هذا الموضوع، وهو الترابط، وعلاقته بعلم الكلام لم أجد أحدا قد كتب عنه، ولكن هناك دراسات لها صلة بموضوع بحثي فيما يتعلق بمفهوم الترابط بشكله العام، وهي:

١ـ ترابط عقيدة الإيمان، والعقل في فكر الإمام الشافعي، جامعة الأقصى غزة فلسطين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

٢. قيمة الترابط المجتمعي في الإسلام دراسة دعوية، كلية الدعوة الإسلامية القاهرة.

٣. أثر الترابط النصي في فهم الدلالة سورة الأعراف أنموذجا، رسالة ماجستير، إعداد الطالبة لعرباوي نورية، المشرف دملياني محمد، جامعة وهران، قسم اللغة العربية وآدابها، للسنة ٢٠١١ م. ٢٠٢١م .

٤. البعد الترابطي في القرآن الكريم دراسة تحليلية تفسيرية، أطروحة دكتوراه، إعداد إقبال وافي نجم، المشرف د. محمد حسين علي الصغير، جامعة الكوفة، قسم القرآن الكريم والحديث الشريف، للسنة١٤٣٤هـ. ٢٠١٣م.

٥. الترابط النصي الاتساق والانسجام في ديوان الزمخشري ت ٥٣٨هـ، رسالة ماجستير، إعداد وسام مصطفى حسن سلمان، جامعة تكريت، كلية الآداب.

٦. الترابط الدلالي بين القبح والجمال والألفاظ المفسرة بهما في تاج العروس للزبيدي ت١٢٠٥هـ، رسالة ماجستير، عبدالرحمن عكلة حسين، المشرف د. مسعود سليمان مصطفى، جامعة الموصل، كلية التربية للعلوم الإنسانية.

٧. الترابط الدلالي بين بدايات السور والقصص القرآني فيها، حسن حميد الفياض ٢٠٢١م .

٨. الترابط الجذري بين أهل الكتاب والمجسمة في العقيدة والفكر والسلوك، عبدالله محمد العكور، عالم الكتب الحديث السلسلة أبحاث في العقيدة، للسنة ٢٠٠٥م .

٩. العقيدة الإسلامية وربطها بشعب الإيمان العمل والسلوك، إعداد الصادق عبدالرحمن الغرياني، دار ابن حزم، للسنة ٢٠٠٦م .

المبحث الأول

مفهوم الترابط في اللغة والاصطلاح

تعددت معاني الربط من حيث المفهوم اللغوي في معاجم اللغة العربية، حيث إنها تختلف باختلاف السياق، والتعدد في الحقل المعرفي، ولهذا ورد تعريف مصطلح الترابط في اللغة بعدة تعاريف أورد منها:

١. ذكر صاحب العين بأن الربط هو: (الشيء الذي يربط به وجمعه ربط، والرباط ملازمة ثغر العدو والرجل مرابط)[١].

٢. جاء ربط عند جمهرة اللغة هو: (ربط وربطت الشيء أربطه وأرابطه ربطا إذا شددته)[٢].

٣. وورد ربط عند مقاييس اللغة بأنه: (الراء والباء والطاء أصل واحد يدل على شد وثبات من ذلك ربطت الشيء أربطه ربطا، والذي يشد به رباط)[٣].

٤. وربط عند لسان العرب بأنه : (ربط الشيء يربطه ويربطه ربطا، فهو مربوط وربيط شده، والرباط ما ربط به والجمع ربط)[٤].

٥. والترابط هو: (قيام علاقة بين مدركين لاقترانهما في الذهن بسبب ما)[٥]. الترابط في الاصطلاح: إن الترابط بين المعنى الاصطلاحي، والتعريف اللغوي هو له صله في ذلك فنقول: بأن الترابط في المعنى الاصطلاحي هو:(قرينة لفظية تعمل على اتصال أحد المترابطين بالآخر)[٦]، ولهذا جاء الترابط النصي بأنه عبارة: عن ترابط الجمل في النص مع بعضها بعض، وهذا عن طريق واسطة لغوية، واذا خلا النص عن هذه الاليات، فإنه يصبح جملا متراصة لا يربط بينهما رابط، ويصبح النص جسدا بلا روح [٧].

---

(١) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تح : د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال : ج٧/ ٤٢٢.

(٢) جمهرة اللغة، ابن دريد، تح : رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين . بيروت، ١٩٨٧م : ج١/ ٣١٥.

(٣) معجم مقاييس اللغة أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)تح:عبد السلام محمد هارون دار الجيل . بيروت، ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩ م :ج ٢/ ٤٧٨.

(٤) لسان العرب،محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١ هـ)،دار صادر . بيروت:ج٧/ ٣٠٢.

(٥) المعجم الوسيط (إبراهيم مصطفى، أحمد زيات، حامد عبد القادر، محمد النجار) تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة: ج١/ ٣٢٣.

(٦) اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، دار الثقافة المغرب ٢١٣.

(٧) ينظر: علم النص النظرية والتطبيق، عزة شبل محمد، مكتبة الآداب . القاهرة، ط: ٢، ٢٠٠٩م : ١١٩.

وبذلك ذكر الغزالي هذا المعنى فقال : بأن الترابط هو العلاقة بين العلوم تتم، وفق علاقة وثيقة في ذلك لا يمكن الفصل، فيها بين الترابط بهذه العلوم كترابط العقل مع النقل، وكترابط الوثيق بين علوم الدنيا كالمعاملات، وعلوم الآخرة المتعلقة بخواطر القلوب، فهو معنى من معاني التكامل في ذلك(١).

في مقابل ذلك جاء صاحب الكشاف بتعريف الرابطة بقوله: (هي الشيء الدال على النسبة، والشيء يشمل اللفظ وغيره)(٢).

ترتب على هذا بأن الربط هو: (العملية التي بواسطتها تتصل الجمل من أجل إقامة علاقة دلالية أما الروابط، فهي الأدوات أو الوسائل التي يتم الربط بها)(٣).

ومن هذا يتبين لنا المعنى اللغوي والاصطلاحي، فيما يتعلق لنا من مفهوم الترابط أنه ليس هنالك تعارض فيما بينهم، فهو قائم على التكامل، والتداخل بين العلاقة بين المعنى اللغوي، وكذلك المعنى الاصطلاحي في ذلك، فهم يلتقيان في معنى العلاقة والاتصال، فالاتصال هو نوع من الشد، فهو اتحاد بين الأشياء وترابطها بعضها من بعض، فهو ربط بين جملة بجملة، أو مسألة بمسألة اخرى،أو موضوع بموضوع كما سيتضح لنا ذلك من هذا البحث، فهنالك ترابط قائم ولاشك في ذلك بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، فهو ترابط وثيق وتلازم دقيق في هذه المعاني، وإذا لم نربط بين التعريفين ينتج منه الانقطاع والانفصال، وهذا بخلاف معنى الترابط.

(١) ينظر: مختصر إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة . بيروت، ج١/ ١٢٦.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن محمد التهانوي (ت ١١٥٨هـ) دار الكتب العلمية . بيروت، ط: ٢، ٢٠٠٦م : ج١/ ٢٢٦.

(٣) إشكالات النص، جمعان عبدالكريم، المركز الثقافي العربي . بيروت، ط: ١، ٢٠٠٩م : ٢٥١.

المبحث الثاني

الترابط وعلاقته بعلم الكلام

إن الكلام على العلوم فيما يتعلق بالترابط فيما بينها هي علاقه تكاملية، وليس علاقة تعويضية، والدليل على ذلك بأنها علاقة تكاملية، وليس العكس من ذلك حيث نجد أن علم الكلام لا يعوض بعلم الطب او الكيمياء، ولهذا يرى الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أن الترابط هو بناء استدلال في ذلك حيث يرى :(أن تطوير البناء الاستدلالي للعلوم الإسلامية، وإغناء قدرتها التحليلية والمنهجية يمر عبر تداخلها مع المنطق اليوناني)[١].

فالإمام الغزالي رحمه الله تعالى أصولي، وعلى منهج المذهب الأشعري فقد انطلق من ضرورة استثمار الآليات الترابط بين العلوم سواء في علم المنطق أو الأصول أو التصوف حيث نجده أسهم في ذلك، فمن الترابط بعلم المنطق وعلم أصول الفقه قياس الدلالة، وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل اشتراكهما فيما يتعلق بالحكم من حيث ظاهر، ولهذا نجد الإمام الغزالي رحمه الله تعالى يربط بين علم أصول الفقه وعلم المنطق بقوله: وهو عند المناطقة دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته[٢].

وكذلك نجده يبين أشكال البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية، وهذا ما نجده في كتابه شفاء الغليل حيث أنه يبين هذا المنهج ألا وهو الترابط بين هذا العلم، وبين العلم الآخر من حيث ربط المنطق بأوجه القياس المعروف لدى الفقهاء على هيئة اشكال قياس، فيما يعرف عند المناطقة وتطبيقها في علم الفقه[٣]، ولهذا لم يقف الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في أبحاثه عند الكلام عن الترابط، وخصوصا بين علم أصول الفقه وعلم المنطق فلو دخلنا إلى عمق الترابط يبين هذين العلمين، وتنقلات الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في ذلك حيث نجده حينما يتكلم عن قياس العكس[٤]، فيما يتعلق بعلم أصول الفقه، فهو يتفق مع قياس الخلف[٥]، في علم

---

(١) تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي، همام محمد، مركز نماء . لبنان، ط: ١، ٢٠١٧م : ٢٥٨.

(٢) ينظر: معيار العلم في المنطق، للإمام الغزالي، شرح احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط:١، ١٩٩٠م: ٢٣٢.

(٣) ينظر : شفاء الغليل، للإمام الغزالي، تح : حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد . بغداد، ١٣٩٠هـ: ٤٣٥.

(٤) قياس العكس: هو ما يستدل به على نقيض المطلوب، ثم يبطل فيصبح المطلوب. ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع، لحسن العطار، دار الكتب العلمية . بيروت: ج٢/ ٣٨٣.

(٥) قياس الخلف: هو ما يقصد به إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.ينظر: المنطق الواضح، طاهر عبدالمجيد علي ويوسف علي يوسف، دار الظاهرية . الكويت، ط١، ١٤٣٩هـ . ٢٠١٨م : ٨٩.

المنطق، وهو معلوم ومعروف في استعمالات هذا القياس في إثبات المطلوب، وإبطال نقيضه وهو معلوم عند علماء المنطق، فنجد الإمام الغزالي رحمه الله تعالى يعطينا مثالا عليه فيما يتعلق بهذا الترابط،فكل ما هو فرض فلا يؤدي على الراحلة، وبناء على هذا فالوتر فرض فلا يؤدي على الراحلة، فهذه نتيجة كاذبة ولا تصدر إلا من قياس في مقدماتها مقدمة كاذبة، وعكس هذا الكلام فلو قلنا : كل واجب فلا يؤدي على الراحلة مقدمة ظاهرة الصدق، وعليه يبقى أن الكذب في قولنا: إن الوتر فرض فيكون نقيضه كما، وضحنا ذلك وهو بفرض وهو صادق على ذلك(١)، وبالجملة فإن هذا الترابط والاشتغال به له اثر كبير في تداخل بعض الاليات، وانتقالها من علم المنطق إلى علم الأصول كالقياس والاستقراء والتمثيل إلى غير ذلك من هذا الترابط،والتداخل الذي قام به الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، ولهذا جعل الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في مقدمة كتابه المستصفى في أصول الفقه ليؤكد هذا الترابط ما له من أهمية في العلوم الشرعية، وهو جهد بذله الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في ذلك من ربط المصطلحات المنطقية في تلك العلوم الشرعية (٢).

وبالنسبة إلى علم التصوف، وما دعا إليه الغزالي رحمه الله تعالى من هذا الترابط بعلم الفقه، فنجده حينما يتكلم عن الصوم من حيث المنهج الفقهي من الإمساك، وما يتفرع من أحكام الصوم يربط الإمام الغزالي رحمه الله تعالى بين هذا العلم، وعلم التصوف حيث يقول: في ذلك بأن الصوم ثلاث درجات صوم العموم، وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص، وهذا واضح عند الإمام الغزالي رحمه الله تعالى حينما استخدم هذه المصطلحات، والمسائل المتعلقة بهذا الفن وربطها بعلم الفقه (٣).

وليس هذا فقط حتى الفقهاء يسيرون خلف هذا المنهج حيث نجدهم يربطون بين المسائل الفقهية، فيما بينها إذ يقول السندي(٤) في ذلك: (ذكر المصنف رحمه الله أولا العبادات المحضة،

---

(١) ينظر: معيار العلم، للإمام الغزالي : ١٥٩.

(٢) ينظر: محك النظر في المنطق، للإمام الغزالي، تح : احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية . بيروت : ٢٢٧.

(٣) ينظر: مختصر إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:١، ١٤١٠هـ . ١٩٩٠م: ٦٠. ٦١.

(٤) الشيخ غلام مصطفى السندي القاسمي ولد في قرية (بنبوخان) وهو شيخ السيد محمد بن علوي المالكي، كان عالما بالحديث والفقه الحنفي،من كتبه : تعليق على مختصر القدوري، حاشية السندي على سنن الترمذي، بهجة نظر شرح على شرح نخبة الفكر، امعان النظر شرح نخبة الفكر.ينظر: شرح مختصر القدوري، ابو الحسين احمد بن محمد القدوري، تعليق الشيخ غلام مصطفى السندي، دار ابن كثير . بيروت، ط: ١، ١٤٢٧هـ . ٢٠٠٦م : ٤٥.

المحضة، ثم أراد أن يذكر المعاملات المحضة بعد الفراغ كما ذكر، وأخر النكاح لأن الاحتياج إلى البيع أعم من احتياجهم إلى النكاح ؛لأنه يعم الصغير والكبير، والذكر والأنثى، والبقاء بالبيع أقوى من البقاء بالنكاح؛ لأن به تقوم المعيشة التي هي قوام الأجسام)[١].

وكذلك الأمر نفسه عند علماء التصوف، فيما يتعلق بهذا الربط حيث نجد الإمام ابن عجيبة[٢] رحمه الله تعالى يحاول في ذلك في كتابه تجريد؛ إذ يربط بين علم التصوف، وعلم النحو حيث نأخذ مثالا على ذلك حينما يتكلم في باب العطف فنجده يقول:

(وحروف العطف عشرة، وهي الواو والفاء وثم وأو وأم وأما وبل ولا ولكن وحتى في بعض المواضع، فإن عطفت بها على مرفوع رفعت او على منصوب نصبت او على مخفوض خفضت او على مجزوم جزمت تقول : قام زيد وعمرو ورأيت زيدا وعمرو او مررت بزيد عمرو وزيد لم يقم ولم يقعد علامة العطف من الله تعالى على عبد كثرة هدايته، وتوفيقه وحفظه وتوليته وتقريبه من حضرته كشف حجابه، وانتقامه من اعدائه وقيامه بشؤونه بلا تعب، وقذف محبته في قلوب عباده، وانتهاض القلوب بهمته وحاله وكلامه)[٣].

ولهذا نجد الإمام الباقلاني رحمه الله تعالى يتحدث عن هذا الترابط في علم البلاغة، وعلم الكلام في ذلك وخصوصا في قضية البيان [٤]، حيث نجد أن الأشاعرة قد قالوا: بوجود كلامين في القرآن الكريم الأول، وهو الكلام النفسي[٥]، الأزلي المتعلق بالله تعالى، والثاني كلام المخلوق، وعليه فأي الكلامين يقع فيه الإعجاز، وكذلك مفهوم البيان ذهب الباقلاني في ذلك إلى أن الإعجاز يقع من حيث النظم، وما يتعلق به من فنون البلاغة في ذلك، وليس يقع من

---

(١) ينظر: المصدر نفسه: ١٨٧.

(٢) هو الشيخ العارف بالله ابو العباس احمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة الفاسي، ولد سنة (١١٦٠هـ) كان عالما بالحديث والفقه والتفسير والتصوف، من كتبه: البحر المديد في تفسير القران المجيد، وازهار البستان، وشرح القصيدة المنفرجة، وشرح صلوات ابن مشيش، وتبصرة الطائفة الزرقاوية، والفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، والفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، توفي سنة(١٢٢٤هـ). ينظر: الاعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، ط٥، ٢٠٠٢م : ح١/ ٢٤٥.

(٣) تجريد شرح على الآجرومية، ابن عجيبة، دار الطباعة العامرة، ١٣١٥هـ : ٦٥.

(٤) البيان: هو علم له أصول،وقواعد يعرف بها ايراد المعنى الواحد بطرق يختلف بعضها عن بعض في وضوح الدلالة العقلية على نفس ذلك المعنى.ينظر: جواهر البلاغة، احمد الهاشمي، المكتبة التجارية الكبرى . مصر، ط١٢، ١٣٧٩هـ . ١٩٦٠م: ٢٤٤. ٢٤٥.

(٥) الكلام النفسي : هو المعنى القائم بالنفس، وبذات المتكلم وليس بحروف ولااصوات، وانما هو قول يجده العاقل في نفسه، واما الحروف والكلمات والاصوات، فما هي إلا دلالة على الكلام النفسي، والدليل غير المدلول. ينظر: نهاية الاقدام، عبدالكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفريدجيوم، اكسفورد، ١٩٣٤م :٣٢٢.

كونه من جهة الكلام النفسي، وإلا لكان التوراة يقع عليه نفس الحكم في ذلك، وعليه فقد ترتب على هذا الموقف نوع من الترابط في ذلك(١).

ولقد أبدع الإمام سعد الدين التفتازاني رحمه الله تعالى في ذلك حينما ربط علم الكلام بالعلوم الأخرى في كتابه شرح المقاصد حيث استخدم هذا المصطلح، وكذلك ربط علم الكلام بالعلوم الأخرى فأما ما يتعلق بالمصطلح: (قد تقرر في موضعه أن هل إما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه، أو مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فإذا نسبه المفهوم إلى وجوده في نفسه، أو وجوده لأمر حصل في العقل معان هي الوجوب، والامتناع والإمكان ؛لأن حمل الوجود على الشيء، أو ربط الشيء بالشيء بواسطته قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود، والأربعة توجد لها الزوجية، وقد يمتنع كما في قولنا :اجتماع النقيضين موجود، والأربعة توجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا: الإنسان موجود،أو يوجد له الكتابة، ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم اذا الربط بواسطته لكنه مندرج، فيما ذكرنا من حمل الوجود أو الربط بواسطته)(٢).

وأما ما يتعلق بالترابط بين العلوم، حيث نجده يتكلم بين علم الكلام،وعلم الفيزياء حينما تكلم عن الضوء بقوله: (الضوء ذاتي إن كان من ذات المحل كما للشمس، ويسمى ضياء، وإلا فلا فعرضي كما للقمر يسمى نورا، وهو إن حصل من الضي لذاته فأول كضوء ما يقابل الشمس، وإلا فثان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الأرض قبل الطلوع، وضوء داخل البيت من الدار، وهكذا إلى أن ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية، وإلا لكان مانعا للجالس في الغار من إبصار الخارج)(٣).

وأما ما يتعلق بالربط بين علم الكلام، وعلم الطب بقوله: (ذلك إنما هو في البسائط العنصرية، وأما الطبيعية النباتية أو الحيوانية قد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة، وطبيعة القلب والشرايين من شأنها للروح إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط، وهي الانبساط، وأخرى من المحيط إلى المركز، وهي الانقباض، لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف، ويمتنع العود،بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح، ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج، والاحتياج إلى هذين الأمرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة)(٤).

---

(١) إعجاز القرآن، للإمام الباقلاني، تح : السيد احمد صقر، دار المعارف : ٤٣.

(٢) شرح المقاصد، للإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني (ت ٧٩٣هـ) تح : د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب . بيروت، ط: ٢، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م : ج١/ ٤٥٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه : ج٢/٢٦١.

(٤) ينظر: المصدر نفسه : ج٢/ ٤٢٩.

وكذلك في علم الرياضيات شاهد على ذلك من حيث الترابط بعلم الكلام بقوله: (والجواب أن الأمور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات، ومنها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية شيء مخصوص كالخلقة، وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم، واعلم أن كلامهم متردد في أن الحلقة مجموع الشكل واللون، أو الشكل المنضم إلى اللون،أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب إلى جعلهما نوعا على حدة)[١].

وكذلك حينما تحدث عن الشكل من الكيفيات من هذا الفن بقوله: (على أن الشكل من الكيفيات بناء على أنه الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد، أو الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه إلى الدائرة، والمثلث والمربع وغيرهما، ثم تفسير الدائرة بأنه سطح محيط به خط في وسطه يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية، وتفسير المثلث بأنه سطح محيط به ثلاثة خطوط وهكذا) [٢].

وبمثل هذا ذهب الإمام السنوسي رحمه الله تعالى على تأكيد على مصطلح الترابط واستخدمه في علم الكلام حيث نجده في شرح المقدمات يقوله: (وهو الربط العادي فلا شك أنه قد نشأ عنه كفر صريح مجمع عليه ككفر الطبائعيين القائلين بقدم الأفلاك، وتأثيرها بطباعها في العوالم الأرضية، وكفر الجاهلية المنكرين للبعث وأحوال الآخرة بسبب الاغترار بالربط العادي، ونشأ عنه بدعة مختلف في كفر صاحبها كبدعة من اعتقد حدوث الأسباب العادية وتأثيرها بجعل الله تعالى فيها قوة لذلك، ولو شاء لم تؤثر،وقد سبق ما في ذلك من الخلاف)[٣].

لذا فإن علم الكلام كما تبين لنا له ترابط بين العلوم، وكذلك بين المسائل الكلامية، وسيتضح لنا مفهوم الترابط بين هذه المسائل المتعلقة بعلم الكلام، فإن هذا الترابط له صور منها ترابط استمدادي من حيث التكامل، وترابط تحصيلي لا يمكن لأي شخص أن يدرك شيئا من هذه العلوم إلا عن طريق تلك العلوم الأخرى، أو المسائل مع بعضها في ذلك، وترابط موضوعي بين العلوم وهذا واضح كما مر من كلامنا، فيما يتعلق بمنهجية الترابط بين العلوم في ذلك.

(١) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني : ج٢/ ٣٨٤. ٣٨٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه:/ ٣٨٥.

(٣) شرح المقدمات، للإمام ابي عبدالله محمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥هـ) تح: نزار حمادي، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٣٠هـ . ٢٠٠٩م : ١١٥.

المبحث الثالث

الـجـوهــر وعلاقته بالترابط

أولا: الجوهر في اللغة والاصطلاح:

١ـ الجوهر في اللغة: ذهب ابن دريد بأن الجوهر هو فارسي معرب، فيما يتعلق بهذه الكلمة، ولهذا قال : (فأما الجوهر ففارسي معرب)[١]، ولهذا جاء في مصباح المنير بأن الجوهر معروف يأتي على وزن فوعل، وجوهر كل شيء أخلقت عليه جبلته [٢].

وذكر صاحب لسان العرب بأن الجوهر: (الجوهر معروف الواحدة جوهرة، والجوهر: كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، وجوهر كل شيء : ما خلقت عليه جبلته، وقيل: الجوهر فارسي معرب، وقد سميت أجهر وجهيرا وجهران وجوهرا)[٣]، وذهب صاحب المعجم الوسيط: (جوهر الشيء حقيقته وذاته، ومن الأحجار كل ما يستخرج منه شيء ينتفع به، والنفس الذي تتخذ منه الفصوص، ونحوها وفي الفلسفة ما قام بنفسه، ويقابله العرض وهو ما يقوم بغيره)[٤].

ولهذا نجد المتكلمين بحثوا عن المعنى اللغوي للجوهر، وتوصلوا بأن الجوهر هو الأصل، وقالوا: بأن جوهر هذا الثوب جيد أو رديء أي أصله، وبناء على هذا فإن الجواهر كانت اصولا للأجسام، ولفظ الجوهر لا ينبئ عن القيام بالذات من حيث اللغة بل ينبئ عن الأصل كما مر، فإن تحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة، واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حدا جهل فاحش [٥].

ويضيف الرازي كذلك توضيح على المعنى اللغوي هو: (إن الجوهر مشتق من الجهر، وسمي الجوهر به لظهور، وجوده وظهور وجود العرض)[٦].

---

(١) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ) تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين . بيروت، ١٩٨٧م: ج١/٤٦٨.

(٢) ينظر : المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت ٧٧٠هـ) المكتبة العلمية . بيروت : ج١/ ١١٣.

(٣) لسان العرب ابن منظور، دار صادر . بيروت، ط: ٣، ١٤١٤هـ : ١٥٢.

(٤) المعجم الوسيط، مجموعة المؤلفين: ١٦

(٥) ينظر : شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد، للإمام أبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي (ت٧١٠هـ) تح: د. عبدالله محمد عبدالله إسماعيل، المكتبة الأزهرية . القاهرة، ط:١،٢٠١١م: ١٥٣.

(٦) شرح التجريد على المواقف بهامش شرح المواقف، علاء الدين الطوسي، دار الطباعة، ١٨٩٣م: ج٢/ ٣٤٣.

٢ – **الجـوهر فـي الاصـطلاح:** الجوهر هو عبارة: (عن الأصل وأنه محل قابل للأعراض المتضادات، وغير المتضادات واستحال أن يكون الصانع جل وعلا اصلا يتركب منه المتركبات، وأن يكون محلا لحدوث الأعراض، والمتضادات وغير المتضادات، فاستحال أن يكون جوهرا)[١]، وذهب الغزالي رحمه الله تعالى إلى أن الجوهر هو عبارة عن كل موجود لا في موضوع، وأن الصورة ليست في موضوع، والهيولي[٢]، هو كذلك جوهر، فينقسم الجوهر إلى **أربعة أنواع:**

الهيولي، والصورة، والجسم، والعقل المفارق، وهو القائم بنفسه[٣] .

ومدار المسألة عندهم أي المتكلمين في تعريف الجوهر هو المتحيز أي القابل للإشارة الحسية، ولهذا فهو يقبل القسمة، ودليل على ذلك هو الجسم أو لا يقبلها، وهو الجوهر الفرد[٤]، ولهذا تعقب التهانوي [٥]، في كشافه الجوهر بقوله:(الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في في موضوع، ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع أي محل مقوم لما حل فيه)[٦]. فيه)[٦].

وذهب الجرجاني بأن الجوهر هو عبارة عن : (ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهو منحصر في خمسة هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل)[٧]. وهو الكلام نفسه الذي ذهب به الإمام الغزالي في ذلك، ولهذا يوضح الجبائي، وهو من المعتزلة الجوهر بأنه: إذا ما وجد كان حاملا للأعراض، وعليه فلا يتحقق في الخارج إلا متصفا بالأعراض [٨]، والفلاسفة

---

(١) الإنصاف، للعلامة القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) دار الكتب العلمية . بيروت، ط: ١، ٢٠٠٧م . ١٤٢٨هـ : ٢٤.

(٢) الهيولي: الهيولي لفظ يوناني بمعنى المادة، وهو في لغتهم المحل. ينظر: جهد القريحة في تجريد النصيحة، للعلامة جلال الدين السيوطي، تح: علي سامي النشار، الناشر مجمع البحوث الإسلامية : ج٢/٤٨.

(٣) ينظر: مقاصد الفلاسفة، للعلامة ابي حامد محمد بن محمد بن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تح: احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية . بيروت، ط: ٢، ٢٠٠٨م: ٦٨.

(٤) ينظر: المواقف، لعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) دار الطباعة العامرة، ١٣١١هـ : ج٢/ ٣٤٥.

(٥) هو محمد بن علي بن محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، كان حيا حتى عام ١١٥٨هـ، ١١٥٨هـ، كان عالما باللغة مشارك في بعض العلوم من أهل الهند،من كتبه: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، وسبق الغايات في نسق الآيات. ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى: ج١١/٤٧.

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون، للعلامة محمد علي التهانوي تح : (د. علي دحروج، د. عبدالله الخالدي، د. جورج زيناتي) مكتبة لبنان . بيروت، ط: ١، ١٩٩٦م : ج١/ ٦٠٤.

(٧) التعريفات، الجرجاني، الدار التونسية، ١٩٧١م : ٤٣.

(٨) ينظر : تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، علي مصطفى الغرابي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٥٨م : ٢٣٩.

يعرفون الجوهر بأنه: الموجود لا في موضوع أي ما لا ماهية له خارج النفس، وهو المستغني في ماهية عن باقي الماهيات، أو هو: القائم بنفسه المقوم لغيره،ولا يحتاج من يقومه، وكذلك يقصد بها الصورة: وهي قوام الشيء مثل هذا الثوب جيد الجوهر اي مادته المصنوع منها(١).

ثانيا: مفهوم الجوهر عند المتكلمين :

نجد أن الأشاعرة قد تكلموا عن هذه النظرية لأهميتها في إثبات حدوث العالم، وما يتفرع من ذلك من القدرة والعلم والإرادة، ولهذا تبنوا هذه النظرية بعد ذلك، ووظفوها في تحقيق الأهداف العقدية، فإن الباري سبحانه وتعالى خالق هذه الأجزاء، وما يتعلق بها من الفناء، فإن الباري سبحانه وتعالى قادر على ايعادتها وخلقها، وعليه فإن وجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي، وبناء على هذا فإن الاشاعرة قد تكلموا عن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وهو المصطلح المعروف بالجوهر الفرد، وعن طريق هذا المصطلح يمكن أن يصلوا الى تحقيق إثبات حدوث العالم، وكذلك الترابط في أمور العقيدة ؛لأنهم أثبتوا هذا الجزء الذي لا يتجزأ بأدلة نقلية وعقلية في ذلك(٢).

ولهذا خالفنا النصارى من كون الباري جوهرا ؛ لأنهم يقولون : إنه اسم قائم بالذات، والله تعالى قائم بالذات، فيكون جوهرا(٣)، وعليه فإن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى تكلم عن هذا المفهوم، فيما يتعلق بتسمية الله بهذا الاسم أي الجوهر إما لحق اللغة وإما لحق الشرع، فما يتعلق من حيث اللغة، فهو من حيث الحقيقة ومن حيث الاستعارة(٤)، فيما يتعلق بهذا المصطلح، وأما وأما ما يتعلق بالشرع من حيث الجواز أو المنع في ذلك، ولهذا خرج الإمام الغزالي من هذا البحث على عدم الجواز، فيما يتعلق بهذه التسمية من حيث المدلول اللغوي، وكذلك من حيث المدلول الشرعي في ذلك(٥)،فإن واجب الوجود هو نفس ماهيته، وماهيته هي نفس وجوده، ولهذا فلا شيء زائد على ضرورة الوجود، فلا يصف الباري بهذا الوصف ألا وهو الجوهر او

(١) ينظر: مقاصد الفلاسفة، للإمام الغزالي : ٦٨.

(٢) ينظر : فكرة الزمان عند الأشاعرة، د. عبدالمحسن عبد المقصود محمد، مكتبة الخانجي . القاهرة، ط: ١، ١٤٢٠هـ . ٢٠٠٠م : ٩٥. ٩٩.

(٣) ينظر: شرح العمدة، للنسفي : ١٥٢.

(٤) الاستعارة: هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه، وكذلك المعنى المعنى المستعمل فيه مع قرينة صارفة عن ارادة المعنى الأصلي. ينظر : جواهر البلاغة، احمد الهاشمي: ٣٠٣.

(٥) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي : ٢٣٩.

العرض[١]، يقول صاحب التبصرة: (وإذا استحالة كون الباري عرضا، فبعد ذلك تأملنا فوجدنا الموجود في الشاهد ينقسم الى ما يستحيل بقاؤه، ويمتنع قيامه بذاته وهو العرض، والى ما لا يستحيل بقاؤه ولا يمنع قيامه بذاته، وهو العين واستحال كونه عرضا لما مر، فعلمنا ضرورة استحالة اتصافه بكونه عرضا أنه باق غير مفتقر إلى مكان، ثم رأينا أن ما وراء العرض في الشاهد هو العين،وهو ينقسم إلى غير متركب، وهو المسمى عند المتكلمين جوهرا، والى متركب وهو المسمى جسما، فتأملنا أنه هل يوصف بكونه جوهرا أم لا؟ فوجدنا اتصافه بكونه جوهرا محالا ممتنعا)[٢]، نفهم من هذا أن شكل الجوهر عند المتكلمين من أنه يشبه الكرة، وبعضهم من يصفه بالمربع او المثلث، فيما قالوا: إنه أبسط الاشكال المضلعة[٣].

ثالثا: مفهوم الترابط بمسألة الجوهر:

حيث نفهم من هذا الموضوع فيما يتعلق بالترابط بين مسألة الجوهر، وبين المواضيع المتعلقة بعلم الكلام، حيث نجد الإمام الجويني يتكلم عن هذا المفهوم ألا وهو الترابط في المواضيع الآتية:

أولا: الترابط بين الجوهر وبين استحالة كون الرب تعالى جوهرا:

يتكلم الإمام الجويني عن هذا المفهوم عن الاستحالة قبول الباري سبحانه وتعالى الحوادث، وكذلك من الوصف في ما يتعلق بالباري تعالى من كونه جوهرا وهذا مستحيل، وما يتعلق بخصائص الجواهر، وما ذهب اليه النصارى من كون الباري جوهرا، وأنه ثالث ثلاثة، وما قام به في الرد على مذهبهم، فيما يتعلق بالأقانيم[٤].

ثانيا: الترابط بين الجوهر و بين تعليل الواجب:

فالوجود عندنا حال للجوهر، والجوهر كان في عدمه جوهرا، ثم يقول الجويني، ثم طرأ عليه حال الوجود، ثم ينقل زعمهم من كون العالم عالما شاهدا حال يطرأ على الذات الموصوفة بخصائص الصفات من حيث الوجود والعدم، وبناء على هذا فهو يفضي إلى نفي العلل شاهدا، ولا محيص من ذلك[٥] .

---

(١) معالم الفلسفة الإسلامية، محمد جواد مغنية، مكتبة الهلال . بيروت، ط: ٣، ١٩٨٢م : ٥٨.

(٢) تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٥هـ) تح : الاستاذ الدكتور حسين آتاي، رئاسة الشئون الدينية . بتركيا، ط: ١، ١٩٩٠م : ج١/١٤٨.

(٣) ينظر: المواقف، للأيجي : ١٨٢. ١٨٣.

(٤) ينظر كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) تح : د. احمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة، ط: ١، ١٤٣٠هـ . ٢٠٠٩م : ٥٠. ٥٤.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٨٣.

ثالثا: الترابط بين الجوهر و بين العلم بالوحدانية:

وهو يتكلم عن الاقتدار، فلو قال سائل: إن أحد القديمين ينفرد بالاقتدار على خلق جميع أجناس الأعراض، ولهذا قيل لهم هل يتصف الثاني بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا، فلو قال سائل إنه لا يقتدر عليه، فقد أخرجه من كونه قادرا، وكذلك اثبات قديم غير قادر على مقدور، ولا عالم بمعلوم الى غير ذلك إلى أن قال: وخلق الجواهر مقدور للذي لم نصفه بالاقتدار على الأعراض، فنقول : الجواهر الفرد العرى عن الأعراض غير ممكن، ولهذا قال: ولايتعلق الأقتدار إلا بممكن(١) .

رابعا: الترابط بين الجوهر وبين القول فيما يجب لله تعالى من الصفات:

يقول الجويني رحمه الله تعالى بهذا الصدد: (الصفات المعنوية: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف، وتبيين القسمين بالمثال أن كون الجوهر متحيزا هو: صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه، وهي غير معللة بزائد على الجوهر، فكانت من صفات النفس، وكون العالم عالما، معلل بالعلم القائم بالعالم)(٢).

خامسا: الترابط بين الجوهر وبين جواز الرؤية على الله تعالى:

حينما تكلم عن الإدراكات فيما اشار اليه: (فاعلموا أن الادراك لا يفتقر إلى بنية مخصوصة، وهذا باطل من أوجه: أقربها أن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بالجوهر الفرد، ثم لا أثر للجوهر المحيطة بمحل الإدراك في محل الإدراك، فإن كل جوهر مختص بحيزه موصوف بأعراضه، ولا يؤثر جوهر في جوهر)(٣).

سادسا: الترابط بين الجوهر وبين القول في حدوث العالم:

ربط بين الجوهر و بين العالم من جواهر وأعراض، والمعنى هو أن العرض قائم بالجواهر، وضرب مثال على ذلك هو الألوان والطعوم وغيرها، وما يجمعها ما يخصص الجوهر فيما يتعلق بالمكان، وكذلك ما يتعلق بالجسم، وحركه الجوهر(٤).

وكذلك ما قرره صاحب أبكار الأفكار، فيما يتعلق بهذا الترابط في تحقيق، فيما يتعلق بمعنى الاجتماع، والافتراق والمماسة والتأليف، فيما اتفق عليه القائلون بالأكوان على أنه لو خلق الله تعالى جوهرا فردا في حيز من الاحياز، فلابد وأن يقوم به كون يخصصه بذلك الحيز، وكذلك ما يتعلق بهذا الجوهر يخصص الإحاطة من الجهات الستة، وهي الفوقية والأسفلية واليمنية

(١) ينظر : المصدر نفسه : ٦٠. ٦١.

(٢) كتاب الإرشاد، للجويني : ٣٥.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٤٥.

(٤) ينظر:المصدر نفسه: ٢٣. ٢٦.

والشمالية والخلفية و القدامية، ثم ينبه الآمدي على ذلك بالمنع من اكثر من جوهر حذرا من القول بالتجزء الجوهر الفرد،وكذلك اتفقوا على المجاورة، والتأليف بين الجوهر المفروض والجوهر المحيط به[١]، وليس هذا فقط فهنالك ترابط بين الجوهر والعقل، وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية بكون العقل قديما، وإن كان حادثا فهو إما جوهر، وإما عرض، ثم يستمر بهذا الربط، فلو كان بعض الجواهر عقلا لكان كل جوهر عقلا الى غير ذلك من الترابط من كلامه[٢]، ويستخدم الآمدي هذا الترابط، فيما يظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها، وهي ستة ثم تكلم عن الاستقراء، وكيف استخدم الربط بهذا الخصوص حيث قال:(كالحكم بالتحيز على الجوهر الكلي لوجود التحيز في الجواهر، وهو غير يقيني)[٣]، أما ما يتعلق بالأفلاك، وما وافق عليه الفلاسفة الإلهيون من أن الأفلاك متحركة على الدوام لتحصيل ما لها من الأوضاع الممكنة لها، ويستمر في هذا النقل عنهم الى أن قال، وتجدد قبول القابليات، وجدت الأنفس الإنسانية، والصور الجوهرية للعناصر والمركبات[٤]،ثم يتدرج في هذا الربط كذلك مع مفهوم العلم، وما يتعلق به من الانطباع فنجده يقول: (أنه لو كان كذلك فالمعلوم إذا كان جسما؛ فالمحل المنطبع فيه شاهدا إما أن يكون جوهرا، أو عرضا لا جائز أن يكون جوهرا، وإلا لزم قيام الجسم بالجوهر، وهو محال)[٥].

وكذلك في مسألة الحد، والعلة، والشرط، والدلالة فيما يتعلق بمسألة إلحاق الغائب بالشاهد، فيتكلم بهذا الخصوص، ثم يختم الكلام فلو كانت طريقة الأستاذ أبي إسحاق فيلزمه عليها بأن لو كان الباري تعالى جوهرا من حيث الضرورة اي قائم بنفسه اي أن تكون الضرورة متلازمه من حيث الشاهد، لذا نبه الآمدي أن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه، ولا محيص عنه[٦]، وبالوقت نفسه كذلك يربط بين التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود من الألفاظ المهملة، والغريبة إلى أن وصل إلى مفهوم المشتركة، فضرب مثال على ذلك كتعريف الكون بأنه يصير إلى الجوهر لدخول الحركة المكانية إلى الجوهر فيه[٧]، وما يتعلق بمسألة الحد الحقيقي، وأنه منقسم إلى تام وناقص، وأن الناقص هو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا

---

(١) ينظر : أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام الآمدي (ت ٦٣١هـ) تح : د. احمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية . القاهرة، ط: ٢، ٢٠٠٤م : ج٣/ ٢٠٢.

(٢) ينظر : المصدر نفسه : ج١/ ١٣١.

(٣) أبكار الأفكار، للجويني :ج١/ ٢٠٨.

(٤) ينظر: المصدر نفسه : ج١/ ٢٤٤.

(٥) ينظر: المصدر نفسه : ج١/ ٣٤٥.

(٦) ينظر : المصدر نفسه : ج١/ ٢١٣.

(٧) ينظر : المصدر نفسه : ج١/ ١٨٤.

ذاتيا من غير دلالة على أنه يتصف بالكمال ما له من الذاتيات العامة، ولهذا ضرب مثال على مفهوم الربط، وهو في حد الإنسان إنه جوهر ناطق إلى أن قال: والجوهر لا يطابق ما بقي تحته من الذاتيات العامة كالجسم والحيوان، ولا يتضمنها؛ إذ ليست جزء معناه [١]، وهذا ما نجده كذلك عند الإيجي حينما تكلم عن المقصد السابع، فيما يتعلق بالزمان والحركة، وما هو موقف علماء الكلام، وكذلك الحكماء حيث يتكلم الإيجي عن ذلك، فيما يتعلق من هذا الربط في هذا المفهوم من احتجاج الحكماء في هذه المسألة من مفهوم الحركة اذا احتجوا في هذا المفهوم إلى، وجهين حيث يقول الإيجي عن هذا الاحتجاج اعني به الاحتجاج الثاني : (إن الأب مقدم على الأبن ضرورة، وليس ذلك التقدم نفس الأب؛ لأن التقدم أمر إضافي دون جوهر الأب؛ ولأن جوهر الأب قد يكون معه، وقيل لا يكون مع، ولا هو باعتبار عدم الابن معه؛ لأنه يعتبر مع العدم اللاحق، ولا تقدم)[٢]، وكذلك في مفهوم عوارض الاجسام، فيما يتعلق بمفهوم التداخل حيث يقول: (الجواهر يمنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ؛اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين اجساما، والذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع، بل تداخل العالم كله في حيز خردلة وصريح العقل يأباه)[٣]، وكذلك العلاقة بين القدرة، والجوهر حينما تعرض على مفهوم القدرة قبل الفعل هل تبقى القدرة مع الفعل،ام هناك نفي في ذلك فذكر ادلة هؤلاء، ومن جملتها أنه يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالإيمان، والسبب في ذلك؛ لأنه غير مقدور له، وبناء على هذا فلو جوز، فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض[٤]، وكذلك في نفس الحكم من ربط الجوهر بالنفس،حيث يقول الغزالي نقلا عن الإمام فخر الدين الرازي في كتابه الجليل المطالب العالية عن هذا الطريق: (هذا الطريق إنه طريق عجيب لذيذ قوي ماهر، فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله، وداوم بلسان جسده، ولسان روحه على ذكر الله، وقع في قلبه نور، وضوء وحالة قاهرة وقوة عالية،ويتجلى لجوهر النفس أنوار علوية وأسرار إلهية)[٥].

(١) ينظر : المصدر نفسه : ج١/ ١٨١.

(٢) المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبدالرحمن بن احمد الإيجي، عالم الكتب . بيروت : ١١٠.

(٣) ينظر : المصدر نفسه : ٢٥١.

(٤) ينظر : المصدر نفسه : ١٥٢.

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالي، دار البصائر . القاهرة، ط: ١، ١٤٣٠هـ . ٢٠٠٩م : ١٩٤.

المبحث الرابع
قياس الغائب على الشاهد وعلاقته بالترابط

أولا: تعريف القياس في اللغة:

١.القياس في لغة: العرب تقول هو المقدار: (القيس بمنزلة القدر، وعود قيس إصبع أي قدر إصبع، وقس هذا بذاك قياسا، وقياسا والمقياس المقدار)[١].

وكذلك ذكر صاحب تهذيب اللغة هذا التعريف بقوله: (هذه خشبه قيس اصبع اي قدر إصبع، وقد قاس الشيء يقيسه قياسا وقياسا اي قدره، والمقياس المقدار)[٢].

لذا جاء القياس بمعنى تقدير الشيء بالشيء، والمقدار مقياس تقول: قايست الأمرين مقايسة، وقياس فانقاس قدره على مثاله[٣].

٢. تعريف الغائب في اللغة :

جاء مفهوم الغيب عند أهل اللغة بأنه: (تستر الشيء عن العيون)[٤]، وكذلك جاء الغيب بمعنى: (الشك وجمعه غياب وغيوب)[٥]، فالغيب هو ما غاب عن العيون قال صاحب القاموس المحيط: (ما غاب عنك)[٦].

٣. الشاهد في اللغة:

يأتي الشاهد بمعنى الحضور، والعلم والإعلام، قال صاحب مقاييس اللغة: (الشين والهاء والدال أصل يدل على حضور، وعلم وإعلام)[٧]، وفي مختار الصحاح: (الشهادة خبر قاطع تقول شهد على كذا من باب سلم، وربما قالوا :شهد الرجل بسكون الهاء تخفيفا،

---

(١) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي : ج٥/ ١٨٩.

(٢) تهذيب اللغة، ابو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ) تح : محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي . بيروت، ٢٠٠١م : ج١٧٩/٩.

(٣) ينظر : معجم مقاييس اللغة، الحسين أحمد بن فارس : ج٥/ ٤٠.

(٤) ينظر :المصدر نفسه: ج٤/ ٤٠٣.

(٥) لسان العرب، ابن منظور : ج١/ ٦٥٤.

(٦) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ١١٧هـ) مؤسسة الرسالة . بيروت : ج١/ ١٥٦.

(٧) معجم مقاييس اللغة، ابو الحسين أحمد بن فارس : ج٣/ ٢٢١.

وقولهم أشهد بكذا أي حلف، والمشاهدة المعاينة، وشهده بالكسر شهودا اي حضره، فهو شاهد وقوم شهود أي حضور)[١].

٤. تعريف قياس الغائب على الشاهد في الاصطلاح:

ذهب الإمام الأشعري إلى تعريف الغائب على الشاهد بأنه: (رد ما غاب عن الحس إلى ما وجد العلم به فيه لاستوائهما في المعنى، واجتماعهما في العلة) [٢].

بينما يرى الإمام الجويني: (القضاء على الغائب بحكم الشاهد لجامع)[٣]،وبالنسبة للإمام للإمام الباقلاني فهو يرى: (الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء على أن من، وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد)[٤].

لنفهم من هذا بأن القياس هو: (قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر)[٥].

ويسميه الفقهاء قياسا، وهو مشاركة أمر لأمر في علة الحكم، وبذلك يذكر الإمام الإيجي عن المقصد الخامس، فيما يتعلق بقياس الغائب على الشاهد حيث يتكلم الإيجي رحمه الله تعالى عن هذا القياس من إثبات علة مشتركة، وهو مشكل؛ لجواز كون خصوصية الأصل شرطا او الفرع مانعا[٦].

وبالجملة ذهب الآمدي رحمه الله تعالى إلى اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد بجامع الحد، والعلة والشرط والدلالة[٧].

ثانيا: مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين:

(١) مختار الصحاح : محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي (ت ٧٢١هـ) تح : محمود خاطر، مكتبة لبنان . بيروت، ١٤١٥هـ . ١٩٩٥م : ج١/ ١٤٧.

(٢) نظرية العلم عند الأشعري، د. أحمد الطيب، دار الطباعة المحمدية . مصر، ط: ١، ١٩٩٧م : ٢٠.

(٣) الإرشاد الى قواطع الأدلة أصول الاعتقاد، للإمام الحرمين الجويني، تح : محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي . مصر، ١٣٦٩هـ : ٨٣.

(٤) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد الباقلاني، تح : عماد الدين احمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية . بيروت، ١٩٨٧م : ٣٢.

(٥) المواقف، للإمام الإيجي : ٣٥.

(٦) المصدر نفسه : ٣٧.

(٧) ينظر: ابكار الأفكار، للإمام الآمدي : ج١/ ٢١٢.

اعتمد المتكلمون على هذا القياس مسلكا رئيسا في الاستدلال حينما يقدمون الغائب على الشاهد، أو الشاهد على الغائب في كتبهم، فنجد القاضي عبد الجبار يقول فيه: إنا نسمي المعلوم شاهدا، وما ليس بمعلوم غائبا اصطلاحا منا(١).

ونجد الأشاعرة أكثر علماء الكلام قد اخذوا به، وبعضهم قد تردد بالأخذ به، و الدكتور حسن الشافعي يوضح هذا الأمر بقوله: (لكن الأشاعرة بوجه عام حين قاسوا الغائب على الشاهد في مجال الصفات، حاولوا أن يلتمسوا لذلك جامعا فقالوا : إن الحقائق أو التعريفات، والأدلة والشروط، والعلل يجب أن تطرد شاهدا وغائبا، وأن توجب في الغائب ما توجبه في الشاهد من الأحكام)(٢).

فترى الإمام الجويني رحمه الله تعالى يقول فيه : (فلو تعسف متعسف، ونفى العلل الفعلية، فإن كان من مثبتي الصفات قيل له: كيف التوصل إلى إثبات الصفات لله تعالى مع إبطال العلل ؟ فإن رام هؤلاء تمسكا بطريقة أخرى في إثبات الصفات، وقالوا: سبيل إثباتها الحقائق، فإن الحقيقة تطرد شاهدا وغائبا كما أن العلة عند مثبتيها يجب إطرادها، ثم قالوا: حقيقة العلم شاهدا من قام به العلم، فيجب طرد ذلك غائبا، فيقال لهؤلاء: العلم الذي تثبته شاهدا يخالف العلم القديم، ولا معنى للعالم عندكم إلا من قام به العلم، فيؤول محصول الكلام إلى أنه إذا قام بنا علم، وجب أن يقوم بالرب تعالى خلافه،وهذا يفتح على قائله ابوابا من الجهل لا تحصى)(٣).

حيث نجد أن كلام الدكتور حسن الشافعي هو مأخوذ من كلام الإمام الجويني، فيما يتعلق بقياس الغائب على الشاهد في ذلك.

ومدار المسألة كما يرى الإمام الآمدي رحمه الله تعالى باتفاق الأصحاب على الحاق الغائب بالشاهد، وهذا لا يتم إلا عن طريق كما ذكر الامام الآمدي عن طريق الحد، والعلة، والشرط، والدلالة(٤).

لنفهم من هذا كما يرى الآمدي رحمه الله تعالى، فيما يتعلق بنظرية هذا القياس : (أما الحد: فقالوا: إذا ثبت أن حد العالم في الشاهد من قام به العلم؛ فيجب أن يكون حده في الغائب

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، تح : عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر الدار المصرية للتأليف والترجمة : ١٦٧.

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة . القاهرة، ط: ٢، ١٤١١هـ . ١٩٩١م: ١٧٨.

(٣) الشامل في أصول الدين، للإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) تح: علي سامي النشار وآخرون، مكتبة المعارف . الاسكندرية، ١٩٦٩م : ٦٣٢. ٦٣٣.

(٤) ينظر: أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام الآمدي : ج١/ ٢١٢.

كذلك؛ لأن الحد يجب اطراده، ولا يختلف شاهدا، ولا غائبا، وأما العلة: فقالوا: إذا ثبت كون العالم معللا بالعلم في الشاهد، وجب أن يكون معللا به في الغائب؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين، وجب أن يثبت للآخر، وأما الشرط فقالوا: إذا كان شرط كون العالم عالما في الشاهد قيام العلم به، وجب أن يكون العالم في الغائب كذلك لما تحقق في العلة، وأما الدلالة فقالوا: اذا دل قبول الحوادث شاهدا على استحالة تعري القابل لها عنها لزم مثله في الغائب ؛لأن شرط الدلالة الإطراد)[١]، فإن هذه الضوابط تسمى الجوامع، وهي أربعة جوامع عند الأشاعرة، وبالنسبة إلى الإمام الإيجي حينما تكلم عن هذا الدليل، وهو يقول عنه: (ولهم فيه طرق اشهرها أمور احدهما الطرد والعكس، ولو صح دل على عليه المعلول، وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا، وقد ينفي هذا الاحتمال بوجوه الاول: الرجوع إلى أنه لا دليل عليه فيجب نفيه، والثاني: أنهما متلازمان علما قلنا: فينتقض بالمضافين كيف، ولا كل ما يعلم به غيره علة له، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الثالث: الدوران لو لم يفد لجاز استناد المتحركية إلى غير الحركة قلنا: إن سلم التغاير، فلا نريد بالحركة إلا ما يوجب المتحركية الرابع: المقارن إن لازم المدار حصل المطلوب، وإلا لم يكن هذا مدارا قلنا: لعل المدار لازم أعم، فيوجد دونه في صورة النزاع)[٢].

ولقد استخدم المعتزلة هذا القياس حيث نجد القاضي عبد الجبار يتكلم فيه بقوله: (وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا، فهو أنا نرى في الشاهد جملتين: إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا، والأخرى تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة، وهي كونه قادرا، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرا ؛لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا غائبا)[٣].

وحينما تكلم على صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما قال القاضي عبد الجبار: (فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل الحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمي، فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة، وهي كونه عالما؛ لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا كونه ظانا ومعتقدا، وذلك مما لا تأثير له في احكام الفعل ألا ترى أن احدنا في أول ما يمارس الكتابة،

---

(١) ينظر : المصدر نسه: ج١/ ٢١٢. ٢١٣.

(٢) المواقف، للإمام الإيجي : ٣٧. ٣٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، تح : عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة،ط١٣٨٤،١هـ . ١٩٦٥م: ١٥١. ١٥٢.

ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها، ثم لا يتأتى منه إبقائها على هذا الوجه المخصوص، فصح بهذا أن صحة الفعل الحكم دلالة كونه عالما في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبا وشاهدا)[١].

وبناء على هذا فإن مفهوم قياس الغائب على الشاهد، وتعامل المعتزلة معه كما هو، واضح من خلال كتبهم، فحينما يثبتون صفة العلم لله تعالى عندهم، وهذا عن طريق الأفعال الإنسانية التي تدل كما، وصفها المعتزلة بالحكمة، فإذا تقرر هذا من كون الافعال الإنسانية التي تدل على الاتقان التي يقوم بها الإنسان، فهذا يدل على علمه، ومثل ذلك مخلوقات الله، فإنها تدل على علمه كما دلت أفعالنا على علمنا[٢].

وأما ما يتعلق عند الفلاسفة، فهو عندهم من الأمور الظنية، وهم يعتمدون كما هو معلوم على البرهان اليقيني[٣].

ومع ذلك نجد ابن رشد حينما يتكلم عن هذا الموضوع يقول: وهذه الطريقة هي مقنعة، وهي لائقة بالجمهور حينما تكلم في بعثت الرسل فقال: (فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس، فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس، وهم المتكلمون، وقالوا :قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده، وجائز على المتكلم المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب، وشدوا هذا الموضوع بإبطال المحاولات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن، وجود رسل من الله قالوا: وإذا كان هذا المعنى، فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في شاهد، وكان أيضا يظهر في الشاهد أنه قام رجل في حظرة الملك فقال: أيها الناس إني رسول الملك إليكم،وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا: وهذه العلامة هي ظهور المعجزة على يدي الرسول)[٤].

وكذلك حينما تكلم عن حدوث الأعراض والأجسام فقال: (وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم، وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فإن كان واجبا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب أعني أن نحكم بالحدوث على سالم نشاهده منها قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن

(١) ينظر: المصدر نفسه : ١٥٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه : ١٥٦.

(٣) ينظر : المحصل افكار المتقدمين والمتاخرين، لفخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي، ط:١، ١٩٨٤م : ٧٥.

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) دار الكتب العلمية . بيروت، ط:١، ١٤٢٣هـ . ٢٠٠٢م : ٩٦. ٩٧.

نفعل مثل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الإستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام،وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه ؛ لأنه لم يحسن حدوثه لا هو ولا أعراضه؛ ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين، وهي طريق الخواص، وهي التي خص الله بها ابراهيم عليه السلام في قوله:{ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلمُوقِنِينَ} [١] ؛لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية، واكثر النظار إنما انتبهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة)[٢] .

ونجد أن الإمام الرازي قد تأثر بالفلاسفة، فيما يتعلق بالرفض لهذا الدليل في الاستدلال الكلامي بالشاهد على الغائب فيقول :(إن هذا الدليل مبني على مقدمات يعسر تقريرها أما المقدمة الأولى، فهي قوله: كل حي يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر، فنقول: أليس كل حي يصح في الشاهد أن يكون موصوفا بالجهل، والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة، ثم إنه تعالى حي مع أنه لا يصح عليه شيء من ذلك، فعلمنا أنه لا يلزم من كونه حيا أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء)[٣] .

وبذلك يبين الفارابي هو أن نعلم بالحس أمرا بحال، وأن شيئا موجود لأمر ما، فينقل هذا الشيء من ذلك الأمر إلى أمر آخر شبيه به، فيحكم به عليه[٤].

وجعل يضرب من الأمثلة على ذلك، فيما يتعلق بالحيوان، والنبات من حيث الإحساس بأنها محدثة؛ لأنها مقارنة للحوادث، فينقل الذهن الحدوث من الحيوان والنبات إلى السماء، فيحكم بأنها محدثه بجامع المقارنة للحوادث[٥].

وبالنسبة لابن سينا فهو يوضح هذا القياس بقوله: (فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين، أو أشياء آخر معينه على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه، فيكون المحكوم عليه هو المطلوب، والمنقول منه الحكم هو المثال، والمعنى المتشابه فيه هو الجامع، والحكم هو المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال مثاله إن العالم محدث ؛لأنه جسم مؤلف فشابه البناء، والبناء محدث، فالعالم محدث فههنا عالم و بناء

(١) سورة الأنعام، الآية ٧٥.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد : ٣٣.

(٣) كتاب الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي، تح : د. احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة، ١٩٨٦م : ج١/ ٢٤٠.

(٤) ينظر : الاستدلال في كتاب سيبويه (الاستدلال بالنقل) د. محمد بن حجر، مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠٢١م : ج١/ ٦٩.

(٥) ينظر : المصدر نفسه : ٧٠.

وجسمية ومحدث) [١]. ونجد أبو منصور الماتريدي حينما يتكلم عن دور العقل فيقول :(إن الاشتغال وازدحامها على العقول يلبسها، فكذلك الهموم وأنواع ما جبل عليه البشر، وكذلك أنواع الألم،وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول، ويمنعها عن الاحاطة بالحق في كل لطيف وجليل، وكذلك غلبة الشهوات وكثرة الأماني واللذات)[٢].

فأبو منصور الماتريدي يصرح على هذا القياس في وجه دلالة الشاهد على الغائب في كتابه التوحيد، فيما يتعلق بمسألة حدوث العالم بقوله: (ثم اختلف في وجه دلالة الشاهد على الغائب، فمنهم من يقول :على مثله؛ إذ هو أصل للذي غاب عنه، ولا يخالف الأصل فرعه مع ما كان طريق معرفة الغائب الشاهد، وقياس الشيء نظيره فيه اثبتوا قدم العالم؛ اذ الشاهد يدل على مثله، فصار الغائب به عالما أيضا، ثم هو يدل في كل وقت على مثله قبله، وفي ذلك إيجاب القدم للكل ...ومنهم من يقول: يدل على المثل والخلاف،ودلالته على الخلاف أوضح ؛لأن من شاهد شيئا من العالم يدله على حدثه أو قدمه، وقدمه وحدثه ليس هو مثلهما ولا نظيرهما، ثم يدله على محدثه أو كون بنفسه وهما خلاف خلافه،ثم يدله على حكمة فاعله وسفهه، واختياره وطبعه، وكل ذلك خلاف لما شاهده، ولا يدله على أن له مثلا ؛ إذ لو كان يدله لكان يجب أن يتوهم كل من عاين نفسه أن يكون كل العالم مثله، وذلك بعيد فثبت أن الجوهر لا يحقق رؤية مثله غائبا، ويحقق احد الوجوه التي ذكرناها،لكن إذا عرفت كيفية المشاهد إذا أخبرت بتلك الكيفية لغائب علمت أنه مثله لا أن ذلك يحقق المثل، وقد يجوز أن يدل على مثله بهذا الوجه وبما عرف يعني الجسم والنار، فيعرف كل جسم ونار وإن لم يشهده... ثم كل كائن بغيره من طريق العقل خارج عن جوهره في الشاهد كالبناء والكتابة، وكل انواع الأفعال، والأقوال التي هي إخبار لمن كن بهم لم يجزأن يلحقهم بالجوهر والصفة، فمثله الذي به العالم... وبعد، فإن الكتابة تدل على الكاتب، ومن لا يدل على كيفيته، أو مثله لا يجوز أن يكون ملكا، أو بشرا أو جنا،فتكون الكتابة غير دالة على مائية الكاتب، وكيفيته ولا على مثلها، وهي تدل على كاتب ما، فمثله العالم بما فيه يدل على محدث ما لا يدل على كيفيته ومائيته، وكذلك البناء والنسخ والنجر والصناعات؛ لذلك لزم القياس في إثبات صانع العالم بالعالم بما فيه من العجائب، والأشياء التي لا يحتمل كونها إلا بحكيم عليم، ولا يجب به تعرف الكيفية له والمائية) [٣].

---

(١) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، ابو علي بن سينا، طبع محي الدين الكردي، ط:٢، ١٩٣٨م : ٥٨.

(٢) كتاب التوحيد، للإمام ابي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) تح : عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية . بيروت، ط:١، ١٤٢٧هـ . ٢٠٠٦م : ١٣٦.

(٣) كتاب التوحيد، للإمام أبي منصور الماتريدي : ٢٤. ٢٥.

فهو لا يمنع من استخدام هذا القياس في الاستدلال في مسائل العقيدة، ولكن بصورة التي لا تتعارض مع المفهوم النقلي، حيث نجد الإمام يوازن بين النقل والعقل في مسائل علم الكلام، ولهذا نجده يقول في موطن آخر في مسألة الصفات؛ إذ يقول: (فإذا ثبتت الاختيار ثبتت له القدرة على الخلق،والإرادة لكونه على ما هو عليه؛ لأن من لا قدرة له يخرج الذي يكون منه مضطربا فاسدا، ولا يملك الشيء وضده فثبت أن ما كان منه بقدره كان واختيار، وذلك أمارات الفعل الحقيقية في الشاهد الذي هو أصل للعلم بالغائب)[١] .

فإن استخدام هذا القياس ليس فقط عند الماتريدي، حيث نجد صاحب تبصرة الأدلة يتكلم عنه في كتابه فيقول: (ثم نقول لهم : لفظة العظيم في الشاهد مشتركة قد تطلق على كثرة الأجزاء، وقد تطلق على رفعة القدر والجلال، ويجوز استعماله في الشاهد على كل واحد من الأمرين، فإذا اطلق على الغائب يراد به ما يصح عليه من المعنيين، وهو الجلال والرفعة دون ما لا يصح عليه، وهو التركب وكثرة الأجزاء)[٢].

ونجده يستخدم هذا القياس بصورة الصحيحة في مسألة جواز رؤية الله تعالى في العقل بقوله:(إن ما هو مستحيل الرؤية في الشاهد هو العرض، وإن كل جسم جائز الرؤية، وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات، فبنا أن نتأمل أنه يرى؛ لأنه جسم فلا يعدى إلى الغائب ؛ لأنه ليس بجسم أو ؛ لأنه قائم بالذات فيعدى الى الغائب؛ لأنه قائم بالذات)[٣].

فهو يرد على قولهم في هذه المسألة بقولهم: (والمعقول لهم أن للرؤية في الشاهد علة،وشروطا لن تتصور تعدية شيء من ذلك إلى الغائب، وما يثبت في الغائب، أو ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغائب)[٤].

والماتريدية لم يعترضوا على هذا الدليل، وإنه من الإمكان الجمع بين الغائب والشاهد على هذا النحو في كتبهم من غير طغيان في استخدامه، نجدهم ينتقدون المعتزلة في ذلك في مسألة الأصلح بقولهم: (ولعمري إن مفاسد هذا الأصل أعني وجوب الأصلح، بل اكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم، وغاية تشبثهم في ذلك إن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها)[٥].

---

(١) ينظر : المصدر نفسه : ٣٧. ٣٨.

(٢) تبصرة الأدلة، للإمام ابي معين النسفي : ج١/ ١٨٠.

(٣) ينظر : المصدر نفسه : ج١/ ٥٢٨.

(٤) تبصرة الأدلة، للإمام أبي معين النسفي: ج١/ ٥٠٩.

(٥) شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة، تصنيف الأئمة الأعلام، تح: الشيخ احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت : ج١/ ١٣٧.

وبناء على هذا نجد الإمام الغزالي رحمه الله تعالى يؤيد هذا المفهوم عند الماتريدية في مسألة الأصلح بقوله:(قول المعتزلة يجب على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده، وإذا طوبوا بتحقيقه لم يرجعوا إلى شيء إلا أنه رأي استحسنوه بعقولهم من مقايسه الخالق على الخلق، وتشبيه حكمته بحكمتهم، ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا أرى التعويل عليه، فإنه ينتج نتائج تشهد موازين القران بفسادها كهذه المقالة، فإني إذا وزنتها بميزان التلازم)[١].

ثالثا: مفهوم الترابط بمسألة قياس الغائب على الشاهد:

نجد المتكلمين قد ربطوا هذا القياس في مسائل العقيدة، وفي المجالات كافة المتعلقة بهذا العلم من وجود الله تعالى، وكذلك الصفات،وأفعال الباري سبحانه وتعالى،وما يتعلق بالنبوات، واليوم الآخر فالناظر في مناهج المتكلمين يجد أنه عولوا عليه كما تقدم ذكر ذلك من القضايا الكلامية في بداية الكلام، ومنهم من جعل هذا القياس من كونه ظني، والعقائد حقائق لابد لها من دليل يقيني، وجعلوا له ضوابط، فيما يتعلق باستخدامه، وكذلك ربطه بالمسائل العقدية، وتارة يرفضون هذا القياس، بل ومنهم من يتردد فيه، وعليه لابد من توضيح هذا الاشكال، وضرب الأمثلة فيما يتعلق بالترابط في هذه المسائل العقدية.

أولا:إثبات وحدانية الله تعالى:

استدل المتكلمون على وحدانية الباري سبحانه وتعالى بأدلة كثيرة، ولكن نحن في هذا الموطن هو الكلام عن الترابط بين هذا القياس وبين مسائل العقيدة، فمن هذه الأدلة دليل التمانع، حيث نجد أن مفهوم هذا القياس له صلة بالترابط،وهو من الأدلة العقلية في ذلك، حيث نجد الإمام السنوسي يقول فيه: (ويلزم أيضا عجز المثلين في الإلوهية من جهة التمانع بين إرادتهما، وقدرتيهما سواء اتفقا على ممكن، واحد أو أختلفا أما ان اختلفا فظاهر، وأما إن اتفقا فلأن لكل ممكن وجودا واحدا، فيستحيل أن تنفذ فيه إرادتان وقدرتان،وإلا لزم انقسام ما لا ينقسم أو تحصيل الحاصل، فلابد إذا من عجز إحدى القدرتين وإحدى الإرادتين،ويلزم منه عجز الأخرى لما انعقد بينهما من المماثلة)[٢].

ثانيا:الصفات:

تكلم الإمام السنوسي في شرح السنوسية الكبرى عن هذا الترابط، فيما يتعلق بموضوع الصفات الإلهية، وخصوصا بمسألة صفة العلم، حيث يبين صاحب شرح السنوسية بأنه هناك ترابط بين هذه الصفة وضرورة المشاهدة، وأنه تعالى له علم واحد وعالميته متعددة، ولهذا يقرر الإمام

(١) القسطاس المستقيم، للإمام ابي حامد الغزالي، المطبعة العلمية . دمشق، ١٤١٣هـ . ١٩٩٣م : ٧٣.

(٢) شرح صغرى الصغرى، أبو عبدالله محمد بن يوسف السنوسي، تح : سعيد فودة، دار البيروتي . دمشق، ط: ٢، ٢٠٠٩م : ١٠٩.

السنوسي هذا الترابط بقوله: (لو لم يكن صانعك عالما لم تكن متصفا بما انت عليه من غاية الأحكام، ودقائق المحاسن التي يعجز عن حصرها، وبيان الملازمة أنه معلوم بالبديهة أنه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال، وما لا يحاط به من انواع المحاسن إلا من هو عليم حكيم غاية الحكمة، وأما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة)[١].

ثالثا:الرؤية :

إن الكلام على مسألة الرؤية، والخلاف الذي جرى بين المذاهب الكلامية فيها من جواز او المنع، فيما يتعلق بهذه المسألة، فقد ذهب علماء الكلام الى الربط بهذا القياس بمسألة الرؤية وتوضيحها، فلو أخذنا هذا الترابط عند صاحب المسامرة نجده يقوله: (وتقرير الجواب منع الملازمة، وسنده أن حصول المسافة، والمقابلة والإحاطة والصورة، ثم أي هناك يعني في الرؤية في الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك اي يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة، وبالإحاطة به وبالصورة لكونه جسما لا لكونها اي الأمور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته أي ذلك النوع المسمى رؤية مع انتفائها اي مع انتفاء الأمور المذكورة على ما بيناه بالاستدلال السابق، والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته، وإلا لم تكن علة له)[٢].

ولهذا ذهب الأشاعرة إلى هذا المفهوم من الترابط، والتحدث على مفهوم العلة في ذلك، وهي الوجود حتى لا يلزم حكم واحد بعلتين مختلفتين، فنجد صاحب الإنصاف يقول: (ويدل على ذلك من جهة العقل أنه تعالى موجود، والموجود لا يستحيل رؤيته، وإنما يستحيل رؤية المعدوم)[٣].

فالعلة كما يقول الإيجي: (وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود، وانتفائها عند العدم، ولولا تحقق امر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح، وهذه العلة لابد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض، والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة، وهو غير جائز لما مر، ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث ؛اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح علة ؛لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود، فإذا هي الوجود، وإنه مشترك بينهما وبين الواجب)[٤].

---

(١) شرح السنوسية الكبرى، للإمام السنوسي، تح : د. عبدالفتاح عبدالله بركة، دار القلم .كويت : ١٥٠.

(٢) المسامرة شرح المسامرة، كمال الدين محمد بن محمد الشافعي (ت ٩٠٦هـ) تح : كمال الدين فادي وعز الدين معميش، المكتبة العصرية . بيروت، ط:١، ١٤٢٥هـ . ٢٠٠٤م : ٧٠.

(٣) الأنصاف، للباقلاني : ١٧٢.

(٤) المواقف، للإمام الإيجي، عالم الكتب : ٣٠٢.

الى أن قال: في الرد على شبهة المنكرين، والرد عليهم من جهة العقل المتعلقة بالرؤية من، حيث القرب والبعد ورؤية الجبال الشاهقة إذ قال: (سلمنا الوجوب في الشاهد، ولم يجب في الغائب؛ اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد، فجاز اختلافهما في اللوازم كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب)[١].

أما عند المعتزلة، فيما يتعلق بمسألة الرؤية، ومنهجية الربط بهذا القياس، حيث نجد قاضي عبد الجبار حينما فرغ من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة تكلم بالأدلة العقلية، وكيف ربط هذا القياس بمسألة الرؤية، ولهذا نجده يقول: (هو أن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا، أو حالا في المقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا، ولا حالا في المقابل، ولا في حكم المقابل)[٢]، وكذلك في قوله لو جازت رؤيته لوجب أن نراه الآن الى أن قال: (لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه لكونه حيا بشرط صحه الحاسة على ما نقوله؛ لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الاسباب، والعلل والشروط...لو كان معنى لوجب في الواحد منا مع صحة الحاسة، وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لايرى ما بين يديه في بعض الحالات بأن لا يخلق الله له الإدراك، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة، والبعران ونحوها، ونحن لا نراها لفقد الادراك، وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات، ويلحق بالبصراء بالعميان وذلك محال، وما ادى إليه وجب أن يكون محالا)[٣].

(١) ينظر : المصدر نفسه : ٣٠٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار : ٢٤٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢٥٤. ٢٥٥.

المبحث الخامس

الـقـوة والـفعل وعلاقته بالترابط

أولا: القوة والفعل في اللغة والاصطلاح:

١. القوة في اللغة:

القوة: هو بخلاف الضعف، ولهذا جاء صاحب التهذيب اللغة بقوله: (يقال ضعف الرجل يضعف ضعفا وضعفا، وهو خلاف القوة)[١]، وبذلك يقول صاحب مختار الصحاح: (القوة ضد الضعف، والقوة الطاقة من الحبل، وجمعها قوى، ورجل شديد القوى أي شديد أسر الخلق، وأقوى الرجل إذا كانت دابته قوية يقال : فلان قوي مقو، فالقوي في نفسه، والمقوي في دابته)[٢].

ويأتي القوي بمعنى قوى العقل فنجد صاحب معجم الوسيط يقول: (والقوى بالضم العقل، وطاقات الحبل جمع قوة)[٣]، فالقوة هي: (المؤثر الذي يغير، أو يميل إلى تغيير حالة سكون الجسم، أو حالة حركته بسرعة منتظمة في خط مستقيم)[٤].

٢. الفعل في اللغة:

الفعل هو: (بالكسر حركة الإنسان، او كناية عن كل عمل متعد)[٥]، وقال صاحب مختار الصحاح: (الفعل بالفتح مصدر فعل يفعل، وقرأ بعضهم : { وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ }[٦]، والفعل بالكسر الاسم، والجمع الفعال ... والفعال بالفتح الكرم، والفعال أيضا مصدر فعل كالذهاب، وكانت منه فعله حسنة، أو قبيحة وفعل الشيء، فانفعل مثل كسره فانكسر) [٧]، ففعل الشيء فعلا وفعالا عمله، والفعل هو العمل[٨] .

٣ـ الفعل والقوة في الاصطلاح: يقول ابن سينا نقلا عن الفلاسفة بأن القوة: (اسم القوة على كل حال تكون في شيء هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر،

---

(١) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري : ج١/ ٣٠٤.

(٢) مختار الصحاح،محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي : ٢٣٣.

(٣) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي:ج١/ ١٧١٠.

(٤) المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين: ج٢/ ٧٦٩.

(٥) القاموس المحيط، محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي: ج١/ ١٣٤٨.

(٦) سورة الأنبياء، الآية ٧٣.

(٧) مختار الصحاح،محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي : ٥١٧.

(٨) المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين :ج٢/ ٦٩٥.

وإن لم يكن هناك ارادة)[١]،وفي نهاية الحكمة إذ يقول: (وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمى فعلا، ويقال إن وجوده بالفعل، وإمكانه الذي قبل تحققه يسمى قوة)[٢] .

فالقوة هي عبارة عن إمكان الشيء، والفعل عبارة عن وجوده حقيقة، فهذا هو المقصود من المصطلح الاول فيما يتعلق بالقوة، وكذلك بالمصطلح الثاني هو الفعل[٣].

ثانيا: مفهوم القوة والفعل عند المتكلمين:

حينما نتكلم عن مفهوم القوة والفعل عند المتكلمين، حيث نجد الأشاعرة يتكلمون عن هذا المفهوم، فيما يتعلق بأفعال الباري بأنها ليست معللة بمصالح وأغراض ؛لأن التعليل عندهم يؤدي إلى نفي الاختيار عن الباري؛ إذ بالتعليل يكون مستكملا، وبغيره يكون ناقصا، ودليل الذي ذهب اليه الاشاعرة في ذلك أنه لو كان الفعل يتصف بالغرض، فإن لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله، وإن كان أولى به كان مستكملا به، فيكون ناقصا في ذاته[٤].

وهذا جعلهم يقولون بأن العلة الشرعية مجرد على الحكم، وليست مؤثرة فيه، فنجد الغزالي يقول: (... ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله تعالى، ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة)[٥].

وكذلك يقول الشهرستاني في هذا المضمار: (مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر، والأعراض وأصناف الخلق، والأنواع لاعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له، او غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة

(١) الشفاء، أبو علي حسين بن عبدالله ابن سينا، تح : الأب قنواتي، وسعيد زايد، الناشر المرعشي النجفي : ١٧١.

(٢) نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي : ١١٨.

(٣) ينظر: نافذة على الفلسفة، صادق الساعدي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٢٢هـ : ١١٦.

(٤) ينظر : حاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، دار الكتب العلمية . بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩م : ج٢/ ٣١٨.

(٥) المستصفى في علم الأصول، للإمام الغزالي، تح : مجمد عبدالسلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية . بيروت، ط١، ١٤١٣هـ : ج١/ ٧٥.

للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل،بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه)[١].

ولهذا نجد الأشاعرة يخالفون الفلاسفة في ذلك، ولنفهم هذه الدقيقة، فيما يتعلق بالقوة والفعل بين الأشاعرة والفلاسفة، حيث نجد الفلاسفة يخالفون الأشاعرة في ذلك يقول ابن سينا: (ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الاعيان، فإن المعنى له وجود في الأعيان، ووجود في النفس وأمر مشترك، فذلك المشترك هو الشيئية، والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل، وهي علة العلل في أنها علل، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر... وذلك؛ لأن العلل إنما تصير عللا بالفعل؛ لأجل الغاية وليست هي لأجل شيء آخر، وهي توجد اولا نوعا من الوجود فتصير العلل عللا بالفعل ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول، والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية)[٢] .

والمقصود عندهم بأن العلة الغائية التي هي إحدى أجزاء العلة التامة بمعنى أن المراد عندهم أي الحكماء هو ما تخرج الفاعل من القوة إلى الفعل، فهي السبب في ذلك من خروج الفاعل من كونه فاعلا بالقوة إلى كونه فاعلا بالفعل كحال النجار لا يقوم بصنع الكرسي إلا لغاية مطلوبة.

ويقول الماتريدي : (وحاجة جميع ما يحس، ويبلغه علم البشر هي الدلالة على تقدير العالم، وعالم به قدير غني لم يجز إزالة ذلك بالذي عرف غناه، وقدرته وحكمته وعلمه، ولا قوة إلا بالله،فلذلك لزم القول بضرورة العقل لجواز كون العالم لا عن شيء، وخروج فعله على الحكمة، وإن عجزت عقول حكماء العالم عن ادراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قوة عقولهم على ما بينا من كون شيء لا عن شيء، ومن جواز فعل ممن لا ينتفع به، وبذلك تظهر حقيقه الأمر له)[٣].

وبهذا يترتب على هذا الموقف عند الماتريدية: بأنه لو لم تكن لازمة بالمعنى المذكور لأفعاله تعالى سواء كان فعل إيجاد، او فعل ترك لجاز أن يكون فعل من أفعاله تعالى خاليا عن الحكمة، فيلزم جواز العبث في بعض افعاله)[٤]، وترتب على هذا المفهوم بأن الفلاسفة يتكلمون

(١) نهاية الاقدام في علم الكلام، للإمام عبدالكريم الشهرستاني، مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م : ٣٩٠.

(٢) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والالهية، لأبي علي بن سينا، طبع محي الدين الكردي، ط٢، ١٩٣٨م: ٢١٢.

(٣) كتاب التوحيد، ابو منصور الماتريدي : ١٦٠.

(٤) المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية،بسام عبدالوهاب الجابي، دار ابن حزم . بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ . ٢٠٠٣م : ٢٠٩.

عن منهجية القوه والفعل، فنجد ابن رشد يتكلم عن العقل وخصوصا العقل الفعال، فيتكلم بأن له فعلان: احدهما من حيث هو جوهر مفارق، والمقصود منه هو أن يعقل ذاته، والثاني هو أن يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني، والمقصود عندهم هو أن تصبح المعقولات التي فيه من القوة الى الفعل، وهذا عندهم هو متصل بالإنسان هو كالصورة له، وبناء على هذا فالعقل الفعال عندهم هو من جهة أن يعقل ذاته مثله مثل بقية العقول المفارقة، فيكون الحكم فيه وفي معقولاته واحدة، وبنفس الأمر هو يتصل بالعقل الهيولاني أتصال الصورة بالمادة، فيحول هذا العقل الهيولاني إلى الفعل(١).

ويتدرج ابن رشد في فهم القوة والفعل حينما يتكلم عن المادة، فهي تتكون عن نوعين الأولى ما يتعلق بمادة سماوية، والثانية ما يتعلق بمادة العالم،فهو يعلق عنها بأنها ليست متشابهة، فالأولى وجدت بالفعل أما الثانية فوجدت بالقوة، وهذا ما قرره أرسطو، فيما يتعلق بهذا المفهوم(٢).

ومن هذا نفهم أهم المعاني المتعلقة بالموجودات الممكنة هو مفهوم القوة والفعل، حيث يتكلم الفارابي عنه: بأن الموجود بالقوة هو الإمكان الصرف أي ممكن الوجود بذاته، والموجود بالفعل هو انتقال الموجود من حالة الإمكان الصرف إلى حالة الوقوع،أو الوجوب اي واجب الوجود بغيره، فعلى هذا التصور كما يرى به الفارابي ما له ما هية ما دون أن يشترط الوجود؛ لأن ممكن الوجود في حيز الأمكان غير متحقق في الواقع، بل هو كما معلوم عمل العقل والذهن(٣) .

وبناء على هذا فإن السببية تربط بمفهوم الإمكان والقوة، والمشكلة التي اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة هذا الإمكان، فجعل الفلاسفة تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل من خلال هذا المفهوم ألا، وهو السببية طبيعية أم إلهية بمفهومي الإمكان والقوة، فهو مرتبط بنظام العالم بين مفهوم المتكلمين والفلاسفة في ذلك، حتى نجد توما الأكويني يستخدم هذا المفهوم فيما يتعلق بالحركة في اثبات وجود الله؛ لأنه ليس يتحرك شيء إلا باعتبار كونه بالقوة الى ما يتحرك اليه،وإنما يحرك شيء باعتبار كونه بالفعل؛ لأن مفهوم التحريك هو اخراج الشيء من القوة الى الفعل، ولهذا نجده يقرب الصورة في ذلك بقوله : بأن الحار بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حار بالقوة حارا بالفعل، وبذلك يحركه ويغيره إلى أن يتوصل بأن الشيء

(١) ينظر : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب محمود الخضري، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت، ٢٠٠٧م : ٢٣٥.

(٢) ينظر : فصل المقال، ابن رشد، تح : محمد عمارة، دار المعارف، ط٢، دت: ٤١.

(٣) ينظر : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٩٦٢م : ٣٢٥.

الواحد لا يمكن أن يكون بالقوة والفعل معا باعتبار واحد، بل باعتبارات مختلفة إلى أن يتوصل في مفهوم الحركة بأن الاشياء اذا تحركة لا تتحرك إلا بما هي متحركة من اليد، فإذا لابد من الانتهاء الى محرك أول غير متحرك من اخر، وهذا هو الذي يريد أن يوصلنا الى اثبات الباري سبحانه وتعالى(١).

وبالنسبة للسهروردي حينما يتكلم ايضا عن هذا المفهوم فيما يتعلق بمفهوم الجوهر الفرد: (أن القسمة غير موجودة بالفعل، بل بالقوة، وليس لها اعداد حاصلة حتى يقال: انه يساوي شيئا او يتفاوت)(٢).

فيتبين لنا أن جدل الوجود والحركة، وكل تفرعات ومسائل علم الكلام، وكذلك الفلسفة لها ارتباط بنظرية القوة والفعل.

ثالثا: مفهوم الترابط بمسألة القوة والفعل:

تكتمل لنا الصورة بالترابط بين القوة والفعل بمسائل علم الكلام، حيث نجد إبراهيم النظام حينما يتكلم عن هذا الترابط بين مفهوم القوة والفعل، وبين مسائل علم الكلام إذ ربط بين مفهوم الأعراض والاجسام بمفهوم القوة فنجده يقول في هذه المسائل الاتية:

١. كمون الاختناق ككمون الزيت في الزيتون،وكذلك الدهن في السمسم والعصير في العنب، والدقيق في البر، ولهذا نجد النظام يذكر هذا المظهر من الكمون ليستدل به على ظاهر أخرى للكمون، حيث إن أحدا لا يعارضه في هذا النوع من الكمون.

٢. كمون ما هو بالقوة، ويضرب مثال على ذلك النخلة في النواة، والإنسان في النطفة.

٣. كمون العناصر المتضادة ؛إذ يفهم عنده أن الاجسام تتكون من عناصر، أو ما يعرف بالأجناس المتضادة، فعود الحطب مكون من نار، وكذلك من ماء وتراب وهواء، ثم يتدرج بضرب الأمثلة على هذا المفهوم أعني به كون العناصر المتضادة(٣).

وكذلك نجد الشهرستاني يتخذ هذا الترابط بين الجوهر الفرد والقوة والفعل إذ يقول: (الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حد لا يقبل الوصف بالتجزئ، ويسميه المتكلمون جوهرا فردا ذلك إن الجسم مركب من أجزاء متناهية، وما تحصره النهايات والأطراف لا يشتمل على ما لانهاية له، والذي

(١) ينظر : الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، تح: الخوري بولس عواد، المطبعة الادبية . بيروت : ج١/ ٣٢. ٣٣.

(٢) حكمة الإشراق، شهاب الدين السهروردي، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية . طهران، ط١، ١٣٨٨هـ : ج٢/ ٨٨.

(٣) ينظر : في علم الكلام،د. احمد محمود صبحي، دار النهضة العربية . بيروت، ط٥، ١٤٠٥هـ . ١٩٨٥م : ٢٤١.

تتناهى أطارفه وأضلاعه يستحيل أن يشتمل على منقسمات بلا نهاية، ذلك إن الجسم متناه بالحس، وما هو متناه لا يشتمل على اجزاء بالفعل غير متناهية،وإن أمكن أن يشتمل على أجزاء بالقوة غير متناهية، فإن قيل : أيجوز أن يخرج ما هو بالقوة إلى الفعل ؟فالإجابة بالنفي، ومن ثم يبقى بأن تجزئة الجسم إلى ما لا نهاية بالفعل محال)[١].

وبمثل هذا نجد صاحب المواقف يتكلم عن هذا الترابط، فيقول في مسألة العلم، وما يتعلق به من مقاصد؛ اذ يربط في المقصد الثامن هذا المفهوم، وهو القوة والفعل فيقول: (قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل، وقد يعلم بالقوة كما إذا كان في يد زيد اثنان، فسألناه أزوج هو اوفرد؟ فانا نعلم أن كل اثنين زوج، وهذا اثنان، فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة،وإن لم نكن نعلم أنه بعينه زوج، وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات قبل أن يتنبه للاندراج، فالنتيجة حاصلة في إحدى المقدمتين بالقوة)[٢].

في مقابل ذلك نجد الإمام سعد الدين التفتازاني حينما تكلم عن المادة، والصورة التي لها محل وقابل وحامل،وما يتفرع من هذه الصورة من كونها لها فاعل،أو جزء من فاعل ربط الكلام في ذلك فيما يتعلق بالقوة والفعل إذ قال: (لما كان الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة، وصورة إلا باعتبار الإضافة إلى المركب منهما، وإما باعتبار إضافة كل منهما إلى الأخرى، فالمادة محل وقابل وحامل للصورة، والصورة جزء فاعل لها بمعنى أن فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون بإعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة إليها مع امتناع استقلالها بالعلية؛ لأن المادة إنما تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة، وإلا من حيث هي

تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة، والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد، فلا يمكن أن تكون علة مستقلة للمادة الواحدة العدد، وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة إليها لما تقرر عندهم من أن شأن المادة القبول لا الفعل...والظاهر أن إطلاق الصورة، والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف، والسرير والبيت يكون بهذا المعنى ؛لأن الهيئة التي أحدثها النجار ،وسموها الصورة السريرية إنما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها، وكذا صورة السيف والبيت، وعلى هذا يندفع اعتراض الإمام على تفسير العلة الصورية بأن الهيئة السيفية صورة للسيف، وليست مما يجب معها السيف بالفعل؛ اذ قد يكون في خشب أو حجر ولا سيف، وأجاب الإمام :بأنا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة أن نوع الصورة يوجب المركب، بل إن الصورة الخشبية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فإنها لا توجبه، بل قد تكون بعينها ماده

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٢٥٨.

(٢) المواقف، للإمام الإيجي، عالم الكتب . بيروت : ١٤٥.

شيء آخر، والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد، بل بنوعها وهذا يشعر بأن المراد بالصورة في المركبات الصناعية أيضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل، ولا يستقيم إلا إذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد، والعارض الذي هو الهيئة، فيكون كل منهما داخلا فيه، ووجوبه مع الاول بالقوة، ومع الثاني بالفعل)[١].

وكذلك نجده يتكلم عن أقسام العلة، فيتكلم عن هذا الترابط بقوله: (قال وكل من الأربع ينقسم إلى بسيطة ومركبة، وإلى كلية وجزئية، وإلى ذاتية وعرضية، وإلى قريبة وبعيدة إلى عامة وخاصة، وإلى مشتركة واختصه بالذات وبالعرض، وإلى ما بالقوة وما بالفعل يعني أن كلا من العلل الأربع ينقسم باعتبار إلى بسيطة ومركبة، وباعتبار إلى كلية وجزئية، وباعتبار إلى ذاتية وعرضية، وباعتبار إلى قريبة وبعيدة، وباعتبار إلى عامة وخاصة، وباعتبار إلى مشتركة ومختصة، وباعتبار إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل)[٢].

ويثبت الإمام الرازي هذا الترابط،وما له من علاقة فيما يتعلق بمسائل علم الكلام، حيث نجده يتكلم في موضوع اسماء الله تعالى، وخصوصا في موضوع حقيقة الاسم والمسمى، وأن لله تعالى في الأزل اسماء، فتكلم رحمه الله تعالى بأن في المعنى قاطع فيه، وإن لم يكن هو بالحقيقة قاطعا، فهو يشير بأن هذه الحروف والعبارات لم تكن في الأزل، وبناء على هذا نجد الإمام الرازي يتكلم عن مفهوم الترابط بالقوة والفعل من خلال كلامه فيما يتعلق من اطلاق هذه الاسامي على الباري تعالى إما أن يكون بلا دليل عقلي، أو شرعي أو بدليل إلى أن قال: ومن ذلك أنه لا يجوز تسمية الرب تعالى في الأزل خالقا ورازقا، وهذا بخلاف الكرامية، حيث نجد هنا الترابط أي من حيث الفعل أما من حيث القوة، فيجوز أن يسمى خالقا رازقا[٣].

(١) شرح المقاصد،للإمام سعد الدين التفتازاني : ج١/٣٧٤. ٣٧٦.

(٢) شرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازاني: ج٢/٨١. ٨٢.

(٣) ينظر: الإشارة في أصول الكلام، للإمام فخر الدين الرازي، تح : محمد صبحي العايدي،وربيع صبحي العايدي، مركز النور العلوم للبحوث والدراسات، ط١، ١٤٢٨هـ . ٢٠٠٧م : ٢٦٢. ٢٦٥.

خاتمة البحث

نتائج البحث:

الحمد لله ذي القدرة والجلال، أحمد الله تعالى على مننه التي لا يحيط بها الحد، وأحمده على نعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد، وأرغب إليه في الصلاة على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد :

من الرحلة المباركة التي قضيتها مع هذا البحث الموسوم . الترابط وعلاقته بعلم الكلام . توصلت إلى النتائج الآتية:

١. تم تحديد معنى مفهوم الترابط في اللغة والاصطلاح، فاتضح بأن الترابط هو الشيء الذي يربط به، وهو معنى الاتصال بين المترابطين، وعليه فهو القرينة التي تدل على الاتصال بين العلوم، أو النصوص الكلامية.

٢. تبين بأن الترابط له علاقة بعلم الكلام، وكذلك بين المسائل الكلامية، حيث ثبت من هذه الدراسة الكلامية بأن الترابط له علاقة تكاملية بين علم الكلام، والعلوم الأخرى، وكذلك بين المسائل الكلامية.

٣. تحقق بأن علماء الكلام استخدموا الترابط بين نظرية الجوهر، وبين المسائل الكلامية في ذلك من اثبات بعض المسائل الكلامية، أو نفيها، أو الانتقال إلى توضيح المسائل الكلامية من هذا الترابط عن طريق هذه النظرية الكلامية المتعلقة بمفهوم الجوهر.

٤. استخدم علماء الكلام قياس الغائب على الشاهد في الترابط، وخصوصا عند الأشاعرة في ذلك، وإن الحقائق يجب أن تطرد شاهدا وغائبا، وأن توجب في الغائب ما توجه في الشاهد من هذه الأحكام.

٥. تبين اعتماد علماء الكلام على نظرية القوة والفعل في منهجية الترابط في مسائل الكلامية، وليس فقط عند الفلاسفة في استخدام هذه النظرية، حيث استخدم الأشاعرة هذه النظرية بمسألة اسماء الله الحسنى، وغير ذلك من المسائل الكلامية.

المصادر والمراجع

بعد القران الكريم

١.أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام الآمدي (ت ٦٣١هـ) تح: د. احمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية . القاهرة، ط: ٢، ٢٠٠٤م.

٢.أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب محمود الخضري، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت، ٢٠٠٧م .

٣.الإرشاد إلى قواطع الأدلة أصول الاعتقاد، للإمام الحرمين الجويني، تح : محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي . مصر، ١٣٦٩هـ .

٤.الاستدلال في كتاب سيبويه (الاستدلال بالنقل) د. محمد بن حجر، مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠٢١م.

٥.الإشارة في أصول الكلام، للإمام فخر الدين الرازي، تح : محمد صبحي العايدي، وربيع صبحي العايدي، مركز النور العلوم للبحوث والدراسات، ط١، ١٤٢٨هـ . ٢٠٠٧م .

٦.إشكالات النص، جمعان عبدالكريم، المركز الثقافي العربي . بيروت، ط: ١، ٢٠٠٩م .

٧.إعجاز القرآن، للإمام الباقلاني، تح : السيد احمد صقر، دار المعارف .

٨.الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، ط٥، ٢٠٠٢م .

٩.الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالي، دار البصائر . القاهرة، ط: ١، ١٤٣٠هـ . ٢٠٠٩م .

١٠.الإنصاف، للعلامة القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) دار الكتب العلمية . بيروت، ط: ١، ٢٠٠٧م . ١٤٢٨هـ .

١١.بحر الكلام، للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ) تح: محمد السيد البرسيجي، دار الفتح . عمان، ط:١، ١٤٣٥هـ . ٢٠١٤م .

١٢.تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، علي مصطفى الغرابي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٥٨م .

١٣.تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٥هـ) تح : الأستاذ الدكتور حسين آتاي، رئاسة الشئون الدينية . بتركيا، ط: ١، ١٩٩٠م.

١٤.تبيين كذب المفتري، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت ٥٧١هـ) مطبعة التوفيق . دمشق، ١٣٤٧هـ .

١٥.تجريد شرح على الآجرومية، ابن عجيبة، دار الطباعة العامرة، ١٣١٥هـ .

١٦.تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي، همام محمد، مركز نماء . لبنان، ط: ١، ٢٠١٧م .
١٧.التعريفات، الجرجاني، الدار التونسية، ١٩٧١م .
١٨.تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد الباقلاني، تح : عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية . بيروت، ١٩٨٧م .
١٩.تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ) تح : محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي . بيروت، ٢٠٠١م .
٢٠.الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٩٦٢م.
٢١.جمهرة اللغة، ابن دريد، تح : رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين . بيروت، ١٩٨٧م .
٢٢.جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ) تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين . بيروت، ١٩٨٧م.
٢٣.جهد القريحة في تجريد النصيحة، للعلامة جلال الدين السيوطي، تح: علي سامي النشار، الناشر مجمع البحوث الإسلامية .
٢٤.جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، المكتبة التجارية الكبرى . مصر، ط١٢، ١٣٧٩هـ . ١٩٦٠م.
٢٥.حاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، دار الكتب العلمية . بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩م .
٢٦.حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع، لحسن العطار، دار الكتب العلمية . بيروت.
٢٧.حكمة الإشراق، شهاب الدين السهروردي، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية . طهران، ط١، ١٣٨٨هـ .
٢٨.الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، تح: الخوري بولس عواد، المطبعة الدبية . بيروت .
٢٩.الشامل في أصول الدين، للإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) تح: علي سامي النشار وآخرون، مكتبة المعارف . الاسكندرية، ١٩٦٩م .
٣٠.شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار بن احمد، تح : عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١،١٣٨٤هـ . ١٩٦٥م.
٣١.شرح التجريد على المواقف بهامش شرح المواقف، علاء الدين الطوسي، دار الطباعة، ١٨٩٣م.
٣٢.شرح السنوسية الكبرى، للإمام السنوسي، تح: د. عبدالفتاح عبدالله بركة، دار القلم . كويت .

٣٣.شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد، للإمام أبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي (ت٧١٠هـ) تح: د. عبدالله محمد عبدالله إسماعيل، المكتبة الأزهرية . القاهرة، ط:١،٢٠١١م.
٣٤.شرح المقاصد، للإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني (ت ٧٩٣هـ) تح: د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب . بيروت، ط: ٢، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م .
٣٥.شرح المقدمات، للإمام ابي عبدالله محمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥هـ) تح: نزار حمادي، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٣٠هـ . ٢٠٠٩م .
٣٦.شرح صغرى الصغرى، ابو عبدالله محمد بن يوسف السنوسي، تح : سعيد فودة، دار البيروتي . دمشق، ط: ٢، ٢٠٠٩م .
٣٧.شرح مختصر القدوري، ابو الحسين احمد بن محمد القدوري، تعليق الشيخ غلام مصطفى السندي، دار ابن كثير . بيروت، ط: ١، ١٤٢٧هـ . ٢٠٠٦م .
٣٨.شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة، تصنيف الأئمة الأعلام، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت .
٣٩.الشفاء، أبو علي حسين بن عبدالله ابن سينا، تح : الأب قنواتي، وسعيد زايد، الناشر المرعشي النجفي .
٤٠.شفاء الغليل، للإمام الغزالي، تح : حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد . بغداد، ١٣٩٠هـ.
٤١.علم النص النظرية والتطبيق، عزة شبل محمد، مكتبة الآداب . القاهرة، ط: ٢، ٢٠٠٩م .
٤٢.فصل المقال، ابن رشد، تح : محمد عمارة، دار المعارف، ط٢.
٤٣.فكرة الزمان عند الأشاعرة، د. عبدالمحسن عبد المقصود محمد، مكتبة الخانجي . القاهرة، ط: ١، ١٤٢٠هـ . ٢٠٠٠م .
٤٤.في علم الكلام، د. أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية . بيروت، ط٥، ١٤٠٥هـ . ١٩٨٥م.
٤٥.القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ١١٧هـ) مؤسسة الرسالة . بيروت .
٤٦.القسطاس المستقيم، للإمام أبي حامد الغزالي، المطبعة العلمية . دمشق، ١٤١٣هـ . ١٩٩٣م .
٤٧.كتاب الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي، تح : د. احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة، ١٩٨٦م .
٤٨.كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) تح: د. أحمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة، ط: ١، ١٤٣٠هـ . ٢٠٠٩م .

٤٩.كتاب التوحيد، للإمام أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) تح : عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية . بيروت، ط:١، ١٤٢٧هـ . ٢٠٠٦م .
٥٠.كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تح : د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال .
٥١.كشاف اصطلاحات الفنون، للعلامة محمد علي التهانوي تح : (د. علي دحروج، د. عبدالله الخالدي، د. جورج زيناتي) مكتبة لبنان . بيروت، ط: ١، ١٩٩٦م .
٥٢.كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن محمد التهانوي (ت ١١٥٨هـ) دار الكتب العلمية . بيروت، ط: ٢، ٢٠٠٦م .
٥٣.الكشف عن مناهج الأدلة، أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) دار الكتب العلمية . بيروت، ط:١، ١٤٢٣هـ . ٢٠٠٢م .
٥٤.لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١ هـ) ،دار صادر . بيروت.
٥٥.لسان العرب ابن منظور، دار صادر . بيروت، ط: ٣، ١٤١٤هـ .
٥٦.اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، دار الثقافة المغرب.
٥٧.المحصل أفكار المتقدمين والمتاخرين، لفخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي، ط:١، ١٩٨٤م .
٥٨.محك النظر في المنطق، للإمام الغزالي، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية . بيروت .
٥٩.المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، تح : عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٦٠.مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي (ت ٧٢١هـ) تح : محمود خاطر، مكتبة لبنان . بيروت، ١٤١٥هـ . ١٩٩٥م .
٦١.مختصر احياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة . بيروت .
٦٢.مختصر إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:١، ١٤١٠هـ . ١٩٩٠م.
٦٣.المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة . القاهرة، ط: ٢، ١٤١١هـ . ١٩٩١م .
٦٤.المسامرة شرح المسامرة، كمال الدين محمد بن محمد الشافعي (ت ٩٠٦هـ) تح : كمال الدين فادي وعز الدين معميش، المكتبة العصرية . بيروت، ط:١، ١٤٢٥هـ . ٢٠٠٤م .
٦٥.المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بسام عبدالوهاب الجابي، دار ابن حزم . بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ . ٢٠٠٣م .
٦٦.المستصفى في علم الأصول، للإمام الغزالي، تح : مجمد عبدالسلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية . بيروت، ط١، ١٤١٣هـ .

٦٧.المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت ٧٧٠هـ) المكتبة العلمية . بيروت.
٦٨.معالم الفلسفة الإسلامية، محمد جواد مغنية، مكتبة الهلال . بيروت، ط: ٣، ١٩٨٢م .
٦٩.معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى.
٧٠.المعجم الوسيط (إبراهيم مصطفى، أحمد زيات، حامد عبد القادر، محمد النجار) تح: مجمع اللغة العربية ،دار الدعوة.
٧١.معجم مقاييس اللغة أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تح:عبد السلام محمد هارون دار الجيل . بيروت، ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩ م .
٧٢.معيار العلم في المنطق، للإمام الغزالي، شرح احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط:١، ١٩٩٠م .
٧٣.مقاصد الفلاسفة، للعلامة أبي حامد محمد بن محمد بن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية . بيروت، ط: ٢، ٢٠٠٨م.
٧٤.المنطق الواضح، طاهر عبدالمجيد علي ويوسف علي يوسف، دار الظاهرية . الكويت، ط١، ١٤٣٩هـ . ٢٠١٨م .
٧٥.المواقف، لعضد الدين الايجي (ت ٧٥٦هـ) دار الطباعة العامرة، ١٣١١هـ.
٧٦.المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبدالرحمن بن احمد الإيجي، عالم الكتب . بيروت.
٧٧.المواقف في علم الكلام، عضد الله والدين القاضي عبدالرحمن بن احمد الإيجي، عالم الكتب . بيروت.
٧٨.نافذة على الفلسفة، صادق الساعدي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٢٢هـ .
٧٩.النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والالهية، لأبي علي بن سينا، طبع محي الدين الكردي، ط٢، ١٩٣٨م .
٨٠.النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، أبو علي بن سينا، طبع محي الدين الكردي، ط:٢، ١٩٣٨م .
٨١.نظرية العلم عند الأشعري، د. أحمد الطيب، دار الطباعة المحمدية . مصر، ط: ١، ١٩٩٧م .
٨٢.نهاية الاقدام، عبدالكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفريدجيوم، اكسفورد، ١٩٣٤م.
٨٣.نهاية الاقدام في علم الكلام، للإمام عبدالكريم الشهرستاني، مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م .
٨٤.نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي.

References

1. Abkar Al-Afkar fi Usul Al-Din, by Imam Al-Amidi (d. 631 AH), edited by: Dr. Ahmed Mohamed Al-Mahdi, National Library and Archives Press, Cairo, 2nd ed., 2004.
2. The Influence of Ibn Rushd on Medieval Philosophy, Zainab Mahmoud Al-Khudari, Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, 2007.
3. Guidance to the Conclusive Evidences of the Principles of Belief, by Imam Al-Haramayn Al-Juwayni, edited by: Muhammad Yusuf Musa, Al-Khanji Library, Egypt, 1369 AH.
4. Al-Istidlal fi Kitab Sibawayh (Al-Istidlal bi-Naql), Dr. Muhammad bin Hajar, Academic Book Center, 2021.
5. Al-Isharah fi Usul Al-Kalam, by Imam Fakhr Al-Din Al-Razi, edited by: Muhammad Subhi Al-Aidi and Rabi Subhi Al-Aidi, Al-Noor Al-Ulum Center for Research and Studies, 1st ed., 1428 AH 2007.
6. Textual Problems, Jumaan Abdul Karim, Arab Cultural Center, Beirut, 1st ed., 2009.
7. The Miracle of the Qur'an, by Imam Al-Baqillani, trans. Sayyid Ahmad Saqr, Dar Al-Maaref.
8. Al-A'lam, by Al-Zarkali, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, 5th ed., 2002.
9. Al-Iqtisad fi Al-I'tiqad, by Imam Al-Ghazali, Dar Al-Basa'ir, Cairo, 1st ed., 1430 AH 2009.
10. Al-Insaf, by the scholar and judge Abu Bakr Muhammad ibn Al-Tayyib Al-Baqillani (d. 403 AH), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2007-1428 AH.
11. Bahr Al-Kalam, by Imam Abu Al-Mu'in Maymun ibn Muhammad Al-Nasafi (d. 508 AH), trans. Muhammad Al-Sayyid Al-Barsiji, Dar Al-Fath, Amman, 1st ed., 1435 AH 2014.
12. History of Islamic Sects and the Origin of Theology Among Muslims, Ali Mustafa Al-Gharabi, Muhammad Ali Subaih Library and Printing House and Sons, 1958.
13. Insight into Evidence in the Fundamentals of Religion, Abu Al-Mu'in Maymun bin Muhammad Al-Nasafi (d. 505 AH), edited by: Professor Dr. Hussein Atay, Presidency of Religious Affairs - Turkey, 1st ed., 1990.

14. Clarification of the Lie of the Slanderer, Abu Al-Qasim Ali bin Al-Hasan bin Hibat Allah bin Asakir Al-Dimashqi (d. 571 AH), Al-Tawfiq Printing House, Damascus, 1347 AH.
15. Abstract of Explanation of Al-Ajrumiyyah, Ibn Ajiba, Dar Al-Taba'a Al-Amira, 1315 AH.
16. Intermingling of Knowledge and the End of Specialization in Arab Islamic Thought, Hammam Muhammad, Nima Center - Lebanon, 1st ed., 2017.
17. Definitions, Al-Jurjani, Tunisian House, 1971.
18. Introduction to the Firsts and Summarization of the Evidence, Abu Bakr Muhammad Al-Baqillani, trans. Imad Al-Din Ahmad Haidar, Cultural Books Foundation - Beirut, 1987.
19. Refinement of the Language, Abu Mansour Muhammad bin Ahmad Al-Azhari (d. 370 AH), trans. Muhammad Awad Maraab, Arab Heritage Revival House - Beirut, 2001.
20. The Divine Side of Islamic Thought, Muhammad al-Bahi, Wahba Library, 3rd ed., 1962.
21. Jamharat al-Lughah, Ibn Duraid, trans. Ramzi Munir Baalbaki, Dar al-Ilm lil-Malayin, Beirut, 1987.
22. Jamharat al-Lughah, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan Bandar Yad al-Azdi (d. 321 AH), trans. Ramzi Munir Baalbaki, Dar al-Ilm lil-Malayin, Beirut, 1987.
23. Effort of the Intellect in Abstracting Advice, by the scholar Jalal al-Din al-Suyuti, trans. Ali Sami al-Nashar, publisher: Islamic Research Complex.
24. Jawahir al-Balagha, Ahmad al-Hashemi, The Great Commercial Library, Egypt, 12th ed., 1379 AH 1960.
25. Al-Attar's Commentary on Jami' al-Jawami', Hassan al-Attar, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1420 AH 1999 AD.
26. Al-Attar's Commentary on al-Jalal al-Mahalil's Explanation of Jami' al-Jawami', Hassan al-Attar, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.
27. Hikmat al-Ishraq, Shihab al-Din al-Saharwardi, Institute of Human and Cultural Studies, Tehran, 1st ed., 1388 AH.
28. Theological Summary, Thomas Aquinas, trans. Al-Khuraybu by Sa'wad, Al-Adabiyyah Press, Beirut.

29. Al-Shamel fi Usul al-Din, by Imam al-Hurr al-Juwayni (d. 478 AH), trans. Ali Sami al-Nashar and others, Maktabat al-Ma'arif, Alexandria, 1969 AD.
30. Explanation of the Five Principles, by Judge Abdul Jabbar bin Ahmad, trans. Abdul Karim Othman, Wahba Library, 1st ed., 1384 AH 1965 AD.
31. Explanation of Al-Tajreed on the positions, including the explanation of positions, Alaa Al-Din Al-Tusi, Dar Al-Tabaa, 1893 AD.
32. Explanation of Al-Sanusiyya Al-Kubra, by Imam Al-Sanusi, edited by: Dr. Abdul Fattah Abdullah Baraka, Dar Al-Qalam Kuwait.
33. Explanation of Al-Umda in the Creed of Ahl Al-Sunnah Wal-Jama'ah, called Al-I'timad fi Al-I'tiqad, by Imam Abi Al-Barakat Abdullah bin Ahmed bin Mahmoud Al-Nasafi (d. 710 AH), edited by: Dr. Abdullah Muhammad Abdullah Ismail, Al-Azhar Library - Cairo, 1st ed., 2011 AD.
34. Explanation of Al-Maqasid, by Imam Saad Al-Din Masoud bin Omar bin Abdullah Al-Taftazani (d. 793 AH), edited by: Dr. Abdul Rahman Umaira, Alam Al-Kutub - Beirut, 2nd ed., 1419 AH 1998 AD.
35. Explanation of the Introductions, by Imam Abu Abdullah Muhammad bin Youssef Al-Sanusi (d. 895 AH), edited by: Nizar Hammadi, Maktabat Al-Maarif, 1st ed., 1430 AH 2009 AD.
36. Explanation of the Smallest of the Small, Abu Abdullah Muhammad bin Youssef Al-Sanusi, edited by: Saeed Fouda, Dar Al-Bayrouti, Damascus, 2nd ed., 2009 AD.
37. Explanation of the Summary of Al-Qudduri, Abu Al-Hussein Ahmad bin Muhammad Al-Qudduri, commented by Sheikh Ghulam Mustafa Al-Sindi, Dar Ibn Kathir Beirut, 1st ed., 1427 AH 2006 AD.
38. Explanations and Marginal Notes on the Nasafi Creeds of the People of the Sunnah and the Community, Classification of the Eminent Imams, edited by: Sheikh Ahmad Farid Al-Mazidi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah - Beirut.
39. Shifa Al-Ghaleel, by Imam Al-Ghazali, edited by: Hamad Al-Kubaisi, Al-Irshad Press - Baghdad, 1390 AH.

40. Al-Shifa, Abu Ali Hussein bin Abdullah Ibn Sina, trans. Al-Abqanawati, and Saeed Zayed, Al-Marashi Al-Najafi publisher.
41. Theory and Application of Textual Science, Izzat Shabl Muhammad, Maktabat Al-Adab, Cairo, 2nd ed., 2009.
42. Fasl Al-Maqal, Ibn Rushd, trans. Muhammad Amara, Dar Al-Maaref, 2nd ed.
43. The Idea of Time in the Ash'ari School, Dr. Abdul Mohsen Abdul Maqsoud Muhammad, Al-Khanji Library, Cairo, 1st ed., 1420 AH 2000 AD.
44. In Theology, Dr. Ahmed Mahmoud Sobhi, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Beirut, 5th ed., 1405 AH 1985 AD.
45. Al-Qamus Al-Muhit, Muhammad bin Yaqub Al-Fayruzabadi (d. 117 AH), Al-Risala Foundation, Beirut.
46. Al-Qistas Al-Mustaqim, by Imam Abu Hamid Al-Ghazali, Scientific Press, Damascus, 1413 AH 1993 AD.
47. The Book of Forty in the Fundamentals of Religion, by Imam Al-Razi, edited by: Dr. Ahmed Hijazi Al-Saqa, Al-Azhar Colleges Library, Cairo, 1986 AD.
48. The Book of Guidance to the Conclusive Evidence in the Fundamentals of Belief, by Imam Al-Haramayn Al-Juwayni (d. 478 AH), edited by: Dr. Ahmed Abdel Rahim Al-Sayeh, and Tawfiq Ali Wahba, Religious Culture Library, Cairo, 1st ed., 1430 AH 2009 AD.
49. The Book of Monotheism, by Imam Abu Mansour Muhammad bin Muhammad bin Mahmoud Al-Maturidi (d. 333 AH), edited by: Asim Ibrahim Malikiali, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1427 AH 2006 AD.
50. The Book of the Eye, Al-Khalil bin Ahmed Al-Farahidi (d. 175 AH) Edited by: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, and Dr. Ibrahim Al-Samarrai, Dar and Library of Al-Hilal.
51. Index of Art Terminology, by the scholar Muhammad Ali Al-Thanawi, Edited by: (Dr. Ali Dahrouj, Dr. Abdullah Al-Khalidi, Dr. George Zenati) Library of Lebanon - Beirut, 1st ed., 1996.
52. Index of Art Terminology, Muhammad Ali bin Ali bin Muhammad Al-Thanawi (d. 1158 AH) Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut, 2nd ed., 2006.

53. Uncovering the Methods of Evidence, Abu Al-Walid Muhammad bin Ahmed bin Muhammad bin Ahmed Ibn Rushd (d. 595 AH) Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut, 1st ed., 1423 AH 2002.
54. Lisan Al-Arab Ibn Manzur, Dar Sadir - Beirut, 3rd ed., 1414 AH.
55. Lisan al-Arab, Muhammad bin Makram bin Manzur (d. 711 AH), Dar Sadir, Beirut.
56. The Arabic Language, Its Meaning and Structure, Dr. Tamam Hassan, Dar Al-Thaqafa, Morocco.
57. Al-Muhsal Afkar Al-Mutaqaddim wa Al-Mahkur, by Fakhr Al-Din Al-Razi, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1st ed., 1984.
58. The Touchstone of Observation in Logic, by Imam Al-Ghazali, trans. Ahmed Farid Al-Mazidi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
59. Al-Muhit Bil-Talkif, by Judge Abdul Jabbar, trans. Omar Al-Sayed Azmi, Egyptian General Organization for Authorship, News and Publishing, Egyptian House for Authorship and Translation.
60. Mukhtar Al-Sihah: Muhammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir Al-Razi (d. 721 AH) Translated by: Mahmoud Khater, Lebanon Library, Beirut, 1415 AH 1995 AD.
61. Mukhtasar Ihya' Ulum Al-Din, Abu Hamid Al-Ghazali, Dar Al-Ma'rifah - Beirut.
62. Mukhtasar Ihya' Ulum Al-Din, by Imam Al-Ghazali, Cultural Books Foundation, 1st ed., 1410 AH 1990 AD.
63. Introduction to the Study of Theology, Dr. Hassan Mahmoud Al-Shafi'i, Wahba Library - Cairo, 2nd ed., 1411 AH 1991 AD.
64. Al-Musamra Sharh Al-Musamra, Kamal Al-Din Muhammad bin Muhammad Al-Shafi'i (d. 906 AH) Translated by: Kamal Al-Din Fadi and Izz Al-Din Ma'mish, Modern Library - Beirut, 1st ed., 1425 AH 2004 AD.
65. Controversial issues between the Ash'aris and Maturidis, Bassam Abdul Wahab Al-Jabi, Dar Ibn Hazm Beirut, 1st ed., 1424 AH 2003 AD.
66. Al-Mustasfa fi Ilm al-Usul, by Imam Al-Ghazali, ed.: Muhammad Abdul Salam Abdul Shafi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1413 AH.
67. Al-Misbah Al-Munir, Ahmad bin Muhammad bin Ali Al-Maqri Al-Fayyumi (d. 770 AH), Al-Maktaba Al-Ilmiyyah, Beirut.

68. Landmarks of Islamic Philosophy, Muhammad Jawad Mughniyah, Al-Hilal Library, Beirut, 3rd ed., 1982 AD.
69. Dictionary of Authors, Omar Reda Kahala, Al-Muthanna Library.
70. Al-Mu'jam Al-Wasit (Ibrahim Mustafa, Ahmad Zayyat, Hamed Abdul Qadir, Muhammad Al-Najjar), ed.: Arabic Language Academy, Dar Al-Da'wa.
71. Dictionary of Language Standards Abu Al-Hussein Ahmad Bin Far Sabinzakaria (d. 395 AH) Edited by: Abdul Salam Muhammad Harun Dar Al-Jeel - Beirut, 1420 AH 1999 AD.
72. The Standard of Knowledge in Logic, by Imam Al-Ghazali, Explanation by Ahmad Shams Al-Din, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, 1st ed., 1990 AD.
73. The Philosophers' Objectives, by the scholar Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Al-Ghazali (d. 505 AH) Edited by: Ahmad Farid Al-Mazidi, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah - Beirut, 2nd ed., 2008 AD.
74. Clear Logic, Tahir Abdul Majeed Ali and Youssef Ali Youssef, Dar Al-Dhahiriya - Kuwait, 1st ed., 1439 AH 2018 AD.
75. Positions in Theology, Izz Al-Din Abdul Rahman bin Ahmad Al-Iji, Alam Al-Kotob - Beirut.
76. Positions in theology, Adud Allah Wal-Din Al-Qadi Abdul Rahman bin Ahmed Al-Iji, Alam Al-Kutub Beirut.
77. Positions, by Adud Al-Din Al-Iji (d. 756 AH), Dar Al-Tabaa Al-Amirah, 1311 AH.
78. A Window on Philosophy, Sadiq Al-Saadi, International Center for Islamic Studies, 1st ed., 1422 AH.
79. Salvation in Logical, Natural and Divine Wisdom, by Abu Ali Ibn Sina, printed by Muhyiddin Al-Kurdi, 2nd ed., 1938 AD.
80. Salvation in Logical, Natural and Divine Wisdom, Abu Ali Ibn Sina, printed by Muhyiddin Al-Kurdi, 2nd ed., 1938 AD.
81. The Theory of Science in Al-Ash'ari, Dr. Ahmed Al-Tayeb, Al-Muhammadiyah Printing House - Egypt, 1st ed., 1997.
82. The End of the Steps in the Science of Theology, by Imam Abdul Karim Al-Shahrastani, Religious Culture Library - Cairo, 1st ed., 2009.
83. The End of the Steps, Abdul Karim Al-Shahrastani, edited and corrected by Alfred Guillaume, Oxford, 1934.
84. The End of Wisdom, Muhammad Hussein Al-Tabatabai, Islamic Publishing Foundation.