فلسفة التوحيد عند المعتزلة و الشيعة

م. مهند عبد الحسن جلاب(*)

الكلمات المفتاحيـــة :التوحيـد، المعتزلة، الشيعة، التعظيم، الصفات ، الاله

ملخص

التوحيد هو الخطوة الاولى التي يشـرع بها الانسـان للدخول في الديانات السـماوية يشكل عام والدين الاسـلامي بشـكل خاص فقول (لا الـه) هـو نفي واقـرار فـي ذات الوقت بعدم وجـود اله, وبعد ذلك القول (الا الله) هو اثبات الالوهيـة له وحـده, اذا التوحيد نفـي الالوهية عن غير الله عز وجل واثباتها له سـبحانه دون غيره، التوحيد هو أحد مبادئ الشـيعة الخمسة، وهو أيضاً من مبادئ المعتزلة .

التوحيد عند الشـيعة والمعتزلـة هو توحيد الصفـات، وهـذا مـا تنفيـه الأشـاعرة إذ مـن المعـروف أنهـم يؤمنـون بتوحيـد العمل الذي تنكره المعتزلة، وأقرته الشـيعة في الكلام على الأفعال. وعليه فإن الشـيعة يجمعون بين توحيد الصفـات والأفعـال، لكـن التوحيد الإسـنادي عنـد الشـيعة يختلـف عـن التوحيد الإسـنادي عنـد المعتزلـة. توحيـد المعتزلة فـي الصفات يعنـي تجريد (النفس) مـن أي صفة، بمعنى أن (النفس) خالية من الصفات، وهناك رأي لبعض المعتزلة يوافق الشيعة في ذلك. في هذا المجال، وسنبين هذا التقارب في مسارات البحث.

مقدمة

يحتـل موضـوع التوحيـد، بتقسـيماتهِ المختلفـة، المرتبة العليا في الديانات السـماوية بشـكلٍ عام، والدين الإسـلامي بشـكلٍ خاص، ولا يوجـد اختلاف واضح بين جميع الموحدين من جميع الديانـات في أصل الفكرة، ولا يوجد فرق واضح فيما يخص الصفات الذاتية الثبوتية بحيث يُفرقهم ويجعلهم طوائف وفِرق، فجميعهم يتفق على عِلـم الله وقدرته وحياته وغيرها من الصفات، وإن ورد اختـلاف في تفاصيلها، أما الصفات السـلبية(التنزيهية) فهي محل الخلاف والافتـراق، ومنهـا تتشـعَّب المذاهـب وتكون الفِرق، فالتوحيد هو أحد الأصول الخمسـة عند الشـيعة، كما أنـه أحد الأصول عـن المعتزلة،

(*) بيت الحكمة / قسم الدراسات الفلسفية

فالتوحيد عند الشيعة والمعتزلة هو توحيد صفاتي، وهذا ما أنكره الأشاعرة الذين يتميزون بالتوحيد الأفعالي الذي يُنكره المعتزلة، ويُقره الشيعة في بحث الأفعال، فالشيعة تجمع بين توحيد الصفات والأفعال، ولكن التوحيد الصفاتي عند الشيعة يتفاوت مع التوحيد الصفاتي عند المعتزلة، والتوحيد الأفعالي يُغاير التوحيد الأفعالي عند الأشاعرة، فتوحيد المعتزلة في الصفات يعني تجريد الذات من أي صفة، بمعنى أن الذات فاقدة للصفات، ويرد رأي عند بعض المعتزلة ما يتفق بهِ مع الشيعة في هذا المجال وسنُبين هذا الالتقاء في مسارات البحث، وأن التوحيد بما يعنيه من الإقرار بوحدانية الله(سبحانه وتعالى) والإيمان بهِ يعد هو الأصل الذي تتفرع منه الاعتقادات الدينية كافة، وقد اتفق كل من الفرقتين الإسلاميتين مدار بحثنا على أنَّ الله(سبحانه وتعالى) واحد في الإلهية والأزلية لا يشبهه شيء، ولا يجوز أن يماثله شيء، وأنَّه المعبود الأوحد لا ثاني له على الوجوه كُلِّها.

وسنتناول في بحثنا هذا تفصيلات مسالة التوحيد عند الشيعة والمعتزلة، وكانت الغاية من الخوض في هذا الموضوع هو بيان نقاط الالتقاء في فهم جوهر التوحيد عن الفرقتين الإسلاميتين، من الجانب النظري والعملي.

فيعرف التوحيد لغةً بأنه مصدر "وحّد يوحد توحيدا، أي جعل الشيء واحداً"[1]

من الوَحْدةِ، وهي الانفِرادُ، ومعنى «وحَّده توحيدًا، أي: جعَلَه واحدًا»[2]. وهذا التوحيد لا يكون إلا بنفي وإثبات وهما ركنا كلمة التوحيد لا إله(نفي) وإلا الله(إثبات)، أي لا إله معبود بحق إلا الله.

أما التعريف الاصطلاحي للتوحيد فيُقسم إلى عدة أقسام، القسم الأول: توحيد الربوبية، وعرفه أهل العلم: بأنه إفراد الله بأفعاله، أي أننا نعتقد أن الله منفرد بالخلق والملك والتدبير، قال(سبحانه وتعالى):]ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ[[سورة الزمر: آية ٦٢].

الثاني: توحيد الإلوهية، وهو توحيد الله بأفعال العباد، أي أنَّ العباد يجب عليهم أن يتوجهوا بأفعالهم إلى الله(سبحانه وتعالى) فلا يشركون معه أحداً، قال(سبحانه وتعالى):] فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا[[سورة الكهف: آية ١١٠].

الثالث: توحيد الأسماء والصفات، وهو إثبات ما أثبته الله لنفسهِ من الأسماء والصفات أو أثبته له رسوله(صلى الله عليه واله وسلم) من غير تأويل ولا تحريف ولا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل، ولكن على حسب قوله(سبحانه وتعالى):]لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ[[سورة الشورى: آية ١١].

هذا هو التوحيد الذي بعث الله بهِ الرسل ليخرجوا بهِ الناس من الظلمات إلى النور، ومن عبادة العباد إلى عبادة رب العباد(سبحانه وتعالى)، قال الله(سبحانه وتعالى):]وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ[[سورة الأنبياء: آية ٢٥].

ويعني "إفرادُ اللهِ سُبحانَه بما يختصُّ بهِ من الرُّبوبيَّةِ والإلوهيَّةِ والأسماءِ والصِّفاتِ"[3].

قال ابنُ القَيِّم: «ليس التَّوحيدُ مجرَّدَ إقرارِ العَبدِ بأنَّه لا خالِقَ إلَّا اللهُ، وأنَّ اللهَ ربُّ كلِّ شيءٍ ومليكُه، كما كان عبَّادُ الأصنامِ مُقرِّين بذلك وهم مُشركون، بل التَّوحيدُ يتضمَّنُ من محبَّةِ اللهِ، والخُضوعِ له، والذُّلِّ له، وكمالِ الانقيادِ لطاعتِه، وإخلاصِ العبادةِ له، وإرادةِ وَجْهِه الأعلى بجَميعِ الأقوالِ والأعمالِ، والمنعِ والعَطاءِ، والحبِّ والبُغضِ- ما يحولُ بين صاحِبِه وبين الأسبابِ الدَّاعيةِ إلى المعاصي والإصرارِ عليها، ومَن عَرَف هذا عَرَف قولَ

النبيّ(صلَّى اللهُ عليه وسلَّم):(إنَّ اللهَ حرَّم على النَّارِ من قال: لا إلـهَ إلَّا اللهُ، يبتغي بذلك وَجْهَ اللهِ)، وما جاء من هذا الضَّربِ مِن الأحاديثِ التي أَشكَلت على كثيرٍ من النَّاسِ، حتى ظنَّها بعضُهم منسوخةً، وظنَّها بعضُهم قيلَت قَبلَ وُرودِ الأوامِرِ والنَّواهي واستِقرارِ الشَّرعِ، وحمَلَها بعضُهم على نارِ المشركينِ والكفَّارِ، وأوَّلَ بعضُهم الدُّخولَ بالخُلودِ، وقال: المعنى لا يدخُلُها خالدًا، ونحو ذلك من التَّأويلاتِ المُستَكرَهةِ، والشَّارعُ صلواتُ اللهِ وسلامُه عليه والـه لم يجعَلْ ذلك حاصلًا بمجرَّدِ قَولِ اللِّسانِ فقط، فإنَّ هذا خلافُ المعلومِ بالاضطرارِ مِن دينِ الإسلام؛ فإنَّ المنافقينَ يقولونَها بألسِنَتِهم، وهم تحتَ الجاحِدينَ لها؛ في الدَّركِ الأسفَلِ من النَّارِ، فلا بدَّ من قَولِ القَلبِ، وقَولِ اللِّسانِ»[٤].

وقد قسمنا البحث إلى مبحثين، نعرض من خلالهما نظرة كل من الفرقتين لمسألة التوحيد، وقد ختم البحث بخاتمة نذكر فيها الاتفاق والاختلاف الوارد في مسالة التوحيد بين الشيعة والمعتزلة.

المبحث الأول

التوحيد عند الشيعة الاثني عشرية

تختلف المذاهب الإسلامية في تقسيمها للتوحيد، وما يذكره الإمامية من أقسام التوحيد يعتقدون أن خلافه ناقض للتوحيد، فمن أقسام التوحيد:

أولاً: التوحيد الذاتي: إنَّ الله واحد لا مثيل له ولا نظير ولا شبيه ولا عديل، وأنَّ الذات الإلهية بسيطة لا كثرة فيها ولا تركيب، فالذي يعتقد بتعدُّد الذات من كون لها نظير أو مثيل أو شبيه أو عديل، أو يعتقد أنَّ الذات الإلهية مركَّبة، يكون ناقضاً للتوحيد الذاتي.

ثانياً: التوحيد في الصفات: إنَّ صفات الله عين ذاته، فهي قديمة وأزلية، والذي يقول بخلاف ذلك من كون صفاته ليست عين ذاته، أو أنَّها ليست قديمة ولا أزلية، فهو ناقض للتوحيد الصفاتي.

ثالثاً: التوحيد في الخالقية: أن لا خالق إلا الله، فالذي يعتقد عدم قدرة الله على الخلق، أو قدرة بعض المخلوقات على الخلق من دون إقدار الله(سبحانه وتعالى) لها على ذلك، يكون ناقضاً للتوحيد في الخالقية.

رابعاً: التوحيد في الربوبية: إنَّ الله هو مدبّر الكون والإنسان، والذي يعتقد أنَّ الله بعد أن خلق الكون فوَّض أمر تدبيره وإدارته إلى الآخرين، أو الذي يعتقد أنَّ هناك أرباباً متفرقون، أو الذي يعتقد أنَّ بعض الأشياء مؤثِّرة في نحو الاستقلال، أي: أنَّها فاعلة في صفحة الكون من دون إذن الله ومشيئته، كلَّ أُولئك يكونون ناقضي التوحيد الربوبي.

خامساً: التوحيد في الحاكمية والتقنين: إنَّ تدبير أمر الإنسان في صعيد الشريعة، سواءٌ على مجال الحكومة، أو التقنين، أو الطاعة، أو الشفاعة، أو المغفرة، برمَّته بيده(سبحانه وتعالى) ومن شؤونه الخاصَّة بهِ، فلا يحقّ لأحد أن يتصرف في هذهِ المجالات والأصعدة من دون إذن الله(سبحانه وتعالى)، والذي يعتقد بخلاف ذلك يكون ناقضاً للتوحيد في الحاكمية والتقنين.

سادساً: التوحيد في العبادة: وجوب عبادة الله وحده والاجتناب عن عبادة غيره، فالذي يعبد غيره يكون ناقضاً للتوحيد في العبادة، وأنَّ العبادة التي نُفيت عن غير الله ونهى عنها عبارة عن: خضوع الإنسان أمام شخص أو شيء باعتقاد أنَّ بيده مصير العالم كلَّه أو بعضه، أو بيده اختيار الإنسان ومصيره وأنَّه مالك أمره،

وبتعبيرٍ آخر: ربَّه. أمَّا إذا كان الخضوع أمام كائن ما لا بهذا الاعتقاد دائماً من جهة كونه عبداً صالحاً لله وصاحب فضيلة وكرامة، أو لكونه منشأ إحسان وصاحب يد على الإنسان، كان مثل هذا العمل مجرَّد تكريم وتعظيم لا عبادة له"[٥].

الله(سبحانه وتعالى) عند الشيعة

أما لفظ الجلالة، فالله أصله الإله، حُذفت الهمزة لكثرة الاستعمال، وإله من إله الرجل يأله بمعنى عبد، أو من إله الرجل أو وله الرجل أي تحير، فهو فعال بكسر الفاء بمعنى المفعول ككتاب بمعنى المكتوب سمي إله لأنه معبود أو لأنه مما تحيرت في ذاته العقول، والظاهر أنه علم بالغلبة، وقد كان مستعملاً دائراً في الألسن قبل نزول القرآن يعرفه العربي الجاهلي كما يشعر بهِ قوله(سبحانه وتعالى):(وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) [سورة الزخرف: آية ٨٧]، وقوله(سبحانه وتعالى): [**فَقَالُوا** هَٰذَا **لِلَّهِ** بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا **لِشُرَكَائِنَا**] [سورة الأنعام: آية ١٣٦]، ومما يدل على كونه علما انه يوصف بجميع الأسماء الحسنى وسائر أفعاله المأخوذة من تلك الأسماء من غير عكس، فيُقال: الله الرحمن الرحيم، ويُقال: "رحم الله وعلم الله ورزق الله ولا يقطع لفظ الجلالة صفة لشيء منها ولا يؤخذ منه ما يوصف بهِ شيء منها"[٦].

وقد نسب أحد رجال الدين اليسوعيين إلى علماء اللغات السامية أنَّ هذا الاسم مشتق من أصل آرامي(ايل)، ومفخَّم بزيادة الهاء في الكلدانية والسريانية على صورة(آلها)، فقالوا بالعربية(الله) «بلام أصلية مفخمة، وقد جاء الاسم الكريم في الكتابات النبطية والصفوية. فالنبطية ذكرته منسوباً إليه كزيد الله وعبد الله وتيم الله، وورد في الكتابات الصفوية منفرداً»[٧].

ونُقل عن أبي زيدٍ البلخي: «إنَّ لفظ الجلالة ليس بعربي بل عبري أخذه العرب عن اليهود، و استدل عليه بأنَّ اليهود يقولون:(إلاها) والعرب حذفت المدة التي كانت موجودة في آخرها في العبرية ككثير من نظائرها العبرية، فتقول(أب) بدل(أباه) و(روح) بدل(روحا) و(نور) بدل(نورا) إلى غير ذلك، وذهب الباقون إلى أنَّها عربية صحيحة، وقد كانت العرب تستعمل تلك اللفظة قبل بعثة النبي(r) بقرون، بل من البعيد أن لا يكون عند العرب المعروفين بالبيان والخطابة لفظ يعبّرون بهِ عن إلههم، واشتراك الشعبين في التعبير عن مبدأ العالم لا يدل على أنَّ العرب أخذت من اليهود خصوصاً إذا قلنا بأنَّ اللسانين يرجعان إلى أصول ومواد واحدة، وإنَّما طرأ عليهما الاختلاف لعلل وظروف اجتماعية وغيرها والكل من العنصر السامي"[٨].

الاختلاف في اشتقاقهِ

اختلفوا في أنَّ لفظ الجلالة مشتق من اسم آخر أم لا، فقد نُقل عن(الخليل) و(سيبويه) و(المبرِّد) أنَّها غير مشتقة، وعن جمهور المعتزلة وكثير من علماء اللغة أنَّها من الأسماء المشتقة، والقائلين بالاشتقاق اختلفوا في المعنى المشتق منه إلى أقوالٍ، منها:

إنَّ لفظ الجلالة مشتق من الإلوهية بمعنى العبادة، والتألُّه: التعبُّد، و هذا هو المعروف بين كثير من المحدِّثين والمفسِّرين، ويظهر من روايات بعض أئمَّة أهل البيت(عليهم السلام).

إنَّه مشتق من «الوله» وهو التحيُّر، إنَّه مشتق من قولهم ألهت إلى فلان أي فزعت إليه؛ لأنَّ الخلق يألهون إليه أي يفزعون إليه في حوائجهم، إنَّه مشتق من ألهت إليه سكنت إليه؛ لأنَّ الخلق يسكنون إلى ذكره، إنَّه من(لاه)

أي احتجب فمعناه إنَّه المحتجب بالكيفيّة عن الأوهام[٩].

إنَّه مشتق من الوله: المحبة الشديدة، فأُبدلت الواو همزة فقالوا: أله يأله.

إنَّه مشتق من لاه يلوه إذا ارتفع، والحق سبحانه مرتفع بالمكان أو بالمقام.

إنَّه مشتق من قولك ألهت بالمكان إذا أقمت فيه، فإنّه تعالى استحق هذا الاسم لدوام وجوده[١٠].

المعنى في كلام أهل البيت

روي عن الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام): "الله، معناه المعبود الذي يأله فيه الخلق ويؤله إليه، والله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات"[١١].

وعن الإمام مُحمَّد الباقر(عليه السلام): "الله، معناه المعبود الذي ألـه الخلق عن درك ماهيته والإحاطة بكيفيتهِ"[١٢].

وقال الإمام الحسن العسكري(عليه السلام): "الله، هو الذي يتأله إليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء من كل من دونه"[١٣].

وعن الإمام الكاظم(عليه السلام) في معنى الله: "استولى على ما دقَّ وجلَّ"[١٤].

سُئل الإمام الصادق(عليه السلام) عن معنى الله، فقال: "الألف: آلاء الله على خلقه والنعم بولايتنا أهل البيت، والهاء: هوان لمن خالف مُحمَّداً وآل مُحمَّد صلى الله عليه وآله وسلم"[١٥].

تعريف التوحيد

التوحيد هو «إثبات صانع واحد موجد للعالم، ونفي ما عداه»[١٦]، وإن «الله(عز وجل) واحد لا قديم سواه، ولا إله غيره، ولا يشبه الأشياء، ولا يجوز عليه ما يصح عليها من التحرك والسكون، وإنه لم يزل ولا يزل حياً قادراً عالماً مدركاً، لا يحتاج إلى أشياء يعلم بها، ويقدر ويحيي"[١٧].

ونجد أن هناك تقارباً بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي للتوحيد، وهذا يدل على تأثر الباحث اللغوي بالمنظومة الكلامية، أو إن الباحث الكلامي قد تقيد بمفرداتٍ معينة.

ومعه فلا يتوقع اختلافهما في المقام وأمثاله، فكان التوحيد عن الجميع هو: الاعتقاد بإله واحد احد، لا شريك له[١٨].

قال الشيخ الصدوق أبو جعفر مُحمَّد بن علي بن الحسين بن موسى: «اعلم أن اعتقادنا في التوحيد أن الله تعالى واحدٌ أحد، ليس كمثلِهِ شيء قديم لم يزال سميع بصير عليم حكيم حي قيوم عزيز قدوس قادر غني، لا يوصف بجوهر ولا جسم ولا صورة ولا عرض ولا خط ولا سطح ولا ثقل ولا خفة ولا سكون ولا حركة ولا مكان ولا زمان»[١٩].

«وإنه تعالى متعال عن جميع صفات خلقه خارج من الحدين حد الإبطال وحد التشبيه، وإنه تعالى شيء لا كالأشياء أحدٌ صمد لم يلد فيورث ولم يولد فيشارك ولم يكن له كفء أحد ولا ند ولا ضد ولا شبه ولا صاحبة ولا مثل ولا نظير ولا شريك لا تدركه الأبصار والأوهام وهو يدركها، لا تأخذه سِنةٌ ولا نوم وهو اللطيف الخبير، خالق كل شيء لا إله إلا هو له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين»[٢٠].

«ومَن قال بالتشبيه فهو مشرك ومَن نسب إلى الإمامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب، وكل خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مختـرع وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وإن وجد في كتاب علمائنا فهو مدلس.

والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيها لله تعالى بخلقه فمعانيها محمولة على ما في القرآن من نظائرها.

لأن في القرآن: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ} (القصص: ٨٨). ومعنى الوجه: الدين والدين هو الوجه الذي يؤتى الله منه ويتوجه بهِ إليه.

وفي القرآن: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلى السُّجُودِ} (القلم: ٤٢)، والساق: وجه الأمر وشدته.

وفي القرآن: {أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ} (الزمر: ٥٦)، والجنب: الطاعة.

وفي القرآن: {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي} (الحجر: ٢٩)، والروح هي روح مخلوقة جعل الله منها في آدم وعيسى عليهما السلام وإنما قال روحي كما قال بيتي وعبدي وجنتي وناري وسمائي وأرضي.

وفي القرآن: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} (المائدة: ٦٤)، يعني نعمة الدنيا ونعمة الآخرة.

وفي القرآن: {وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} (الذاريات: ٤٧)، والأيد: القوة. ومنه قوله(سبحانه وتعالى): {وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الأَيْدِ} (ص: ١٧)، يعني ذا القوة.

وفي القرآن: {يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} (ص: ٧٥)، بقدرتي وقوتي.

وفي القرآن: {وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} (الزمر: ٦٧)، يعني ملكه لا يملكها معه أحد.

وفي القرآن: {وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} (الزمر: ٦٧)، يعني بقدرته.

وفي القرآن: {وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} (الفجر: ٢٢)، يعني وجاء أمر ربك.

وفي القرآن: {كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ} (المطففين: ١٥)، يعني عن ثواب ربهم.

وفي القرآن: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ} (البقرة: ٢١٠)، أي عذاب الله.

وفي القرآن : {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} (القيامة: ٢٢-٢٣)، يعني مشرفة تنظر ثوابها ربها.

وفي القرآن: {وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى} (طه: ٨١)، وغضب الله عقابه، ورضاه ثوابه.

وفي القرآن: {تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ} (المائدة: ١١٦)، أي تعلم غيبي ولا أعلم غيبك.

وفي القرآن: {وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ} (آل عمران: ٣٠)، يعني انتقامه.

وفي القرآن: {هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلاَئِكَتُهُ} (الأحزاب: ٤٣)، والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة تزكية ومن الناس دعاء.

وفي القرآن: {نَسُواْ اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} (التوبة: ٦٧)، ومعنى ذلك كله أنه(عز وجل) يجازيهم جزاء المكر وجزاء المخادعة، وجزاء

الاستهزاء وجزاء السخرية وجزاء النسيان وهو أن ينسيهم أنفسهم، كما قال(عز وجل): {وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ} (الحشر: ١٩)؛ لأنه(عز وجل) في الحقيقة لا يمكر ولا يخادع ولا يستهزئ ولا يسخر ولا ينسى تعالى الله(عز وجل) عن ذلك علواً كبيراً. وليس يرد في الأخبار التي يشنع بها أهل الخلاف والإلحاد إلا مثل هذهِ الألفاظ ومعانيها معاني ألفاظ القرآن"[٢١].

قال الشيخ أبو جعفر الصدوق(رحمه الله): «كل ما وصفنا الله تعالى بهِ من صفات ذاته، فإنما نريد بكل صفة منها نفي ضدها عنه تعالى».

ونقول: لم يزل الله تعالى سميعاً بصيراً عليماً حكيماً قادراً عزيزاً حياً قيوماً واحداً قديماً، وهذهِ صفات ذاته.

ولا نقول: إنه تعالى لم يزل خلاقاً فاعلاً شائياً مريداً راضياً ساخطاً رازقاً وهاباً متكلماً؛ لأن هذهِ صفات أفعاله وهي محدثة. لا يجوز أن يقال: لم يزل الله تعالى موصوفاً بها.

وقد قسم العلماء التوحيد استناداً على ما ورد في نصوص الوحي إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: توحيد الذات

وهو الاعتقاد بان الله(عز وجل) واحد ذاتاً لا شريك له. قال الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام): "أشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، الأول لا شيء قبله والآخر لا غاية له، لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تعقد القلوب منه على كيفية، ولا تناله التجزئة والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب"[٢٢].

فقد أوضح(عليه السلام) أن أحدية ذات الله(سبحانه وتعالى) وواحديته عين ذاته سبحانه؛ لأنه لو كان مركباً، فأما يتركب من أجزاء عقلية فقط، أو منها ومن أجزاء خارجية كالمادة والصورة، أو من أجزاء مقدارية كأجزاء الخط والسطح، والكل منتفٍ عنه(سبحانه وتعالى)، وذلك حيث تنزه عن الماهية؛ لأنه واجب الوجود بالذات فلا ماهية له، ولا تعدد فيه؛ لأنه صرف الوجود، وإلا كان ممكناً حتى تكون له ماهية، وهذا خلاف كونه واجب الوجود بالذات، فليس له أجزاء عقلية(من جنس وفصل) كما ليس له أجزاء خارجية أو مقدارية؛ لأنه تنزه عن الجسم والمادة"[٢٣].

وإن الله(سبحانه وتعالى) كما قال الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام): "الأحد بلا تأويل عدد"[٢٤]، «كل مسمى بالوحدة غيره قليل»[٢٥]، إذ وحدته(سبحانه وتعالى) عين ذاته ونفسها، دون أن تتخللها شوائب الممكنات، إذ لا حيثية أخرى له(سبحانه وتعالى) سوى الوجود الأصيل؛ لأنه لو كانت وحدته(سبحانه وتعالى) عددية، لأمكن فرض الثاني والثالث وهكذا صعوداً، كما هو حال الوحدة العددية التي تنطبق على ما يتكرر وجوده، فيُقال، واحد، اثنان، ثلاثة...، لكن ذلك مستحيل في الوحدة الإلهية الحقة؛ لأن معنى: إن الله تعالى واحد، أنه لا يفترض له اثنان أصلاً، إذ وحدته سبحانه ليست بعددية، وإلا كان محدوداً بزمانٍ ومكان، وهو خلاف كونه تعالى أزلياً قديماً، فيستحيل فرض تعدد الوحدة الإلهية؛ لأنها ليست بصفة زائدة على ذاته تعالى، لتوصف بالتثنية والتثليث أو غيرهما من الأعداد، بل هي عين الموجود واجب الوجود بالذات سبحانه، الذي لا تركب في وجوده الصرف"[٢٦].

قال الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام) بهذا الصدد: "من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزله"[٢٧].

فالتوحيد في الذات يعني نفي الشريك والتشبيه والجزء عنه تعالى، وإلا كان مركباً، وقد تقدم إثبات بطلانه، وكما يشهد بهِ دليل الفطرة، حيث لا يتوجه القلب إلا لحقيقةٍ واحدة، ولا يتعلق الرجاء عند تقطع الأسباب، إلا بقادر مطلق واحد، فلو كان غيره، لتوجه القلب إليه، وتعلق الرجاء بهِ، فعدم حصول ذلك من أحد ولو في مرة واحدة دلالة علة عدم وجود شريك لله تعالى، وروي أن الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام) قد جاءه إعرابياً سأله عن وحدة الله(عز وجل)، فقال الإمام: "يا أعرابي إن القول في أنه ألله واحد في أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد ويقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر مَن قال، ثالث ثلاثة، وقول القائل هو واحد من الناس، يريد بهِ النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه؛ لأنه تشبيه، وجل ربنا عن ذلك تعالى، وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل، إنه عز وجل احدي المعنى، يعني بهِ: إنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل"[٢٨].

القسم الثاني: توحيد الصفات

وهو الاعتقاد بأن الله(سبحانه وتعالى) متفرد بكون صفاته(سبحانه وتعالى) عين ذاته ولا تزيد عليها، ولا يشبهه في ذلك أحد؛ لأن صفاته(سبحانه وتعالى) كمالية الثبوتية، وتنقسم إلى:

١. حقيقية: كالعلم والقدرة والحياة والغنى، فهي صفات اتصفت بها ذاته، فيمتنع اتصافه بضدها.

٢. إضافية: كالخالقية والرازقية والإحياء والإماتة، فهي صفات أفعاله التي اتصف(سبحانه وتعالى) بها وبضدها. إذ يُقال: إن الله تعالى خلق هذا ولم يخلق أخاه بعد، ورزق هذا ولم يرزق ذاك بعد.

كما إن تعدد الذات والصفات يستلزم التركب من أجزاء، بما يعني الاحتياج إليها وإلى الذي يركبها، وهو خلاف أنه(سبحانه وتعالى) قادر، بحسب ما دل عليه الوجدان والبرهان.

وزيادة الصفات على الذات، وإنها ليست عين ذاته، فيحتاج إلى غيره، ومعه لا يتصف بصفات الكمال، بل تكون ممكنة الوجود والعدم، وعندها فلا يكون واجب الوجود، الذي دلت عليه البراهين والأدلة"[٢٩].

معنى الصفات عند الشيعة

يُعرف الشيخ المفيد الصفة، فيقول إنها: «في الحقيقة ما أنبأ من معنى مستفاد يخص الموصوف وما شارك فيه، ولا يكون ذلك كذلك حتى يكون قولاً أو كتابة تدل على ما يدل النطق عليه،(وأكد الشيخ المفيد أن هذا هو مذهب أهل التوحيد الذي يتفق عليه الأغلب الأعم من الطوائف الإسلامية باستثناء البعض من المشبهة). وقال بعد ذلك، إن وصف الباري تعالى بأنه حي عالم قادر يفيد معاني مقولات، ليست هي الذات، ولا أشياء تقوم بها، هذا ما يذهب إليه كل أصحاب الصفات، ولا أحوالاً مختلفات على الذات، كما ذهب أبو هاشم الجبائي، وقد خالف فيه جميع الموحدين، والقول في معنى المراد بهِ: المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات، وهذا هو مذهب الموحدين، باستثناء أبي هاشم الجبائي والمشبهة»[٣٠].

لقد عبر عن ذلك وبينه تلميذه وتابعه الأمين

أبــو الفتح الكراجكي، حينمــا أراد أن يفرق بين الاسم والصفة بوجه عام، فقال: «الاسم بالحقيقة ما دل على المسمى، والصفة ما دل على معنى في المسمى، وفي هذا اللفظ تجوز؛ لأنها تعطي الظرفيــة والحلول، وربما كان الموصوف غير ظــرف ولا محل، وأقرب من هــذا أن يُقال: إن الصفة ما أفادت أمراً يكــون الموصوف عليه، وإنمــا افتقر المتكلم إلى اســتعمال هــذهِ الألفاظ لضيــق العبــارات عن اســتيفاء المعانــي، فإذا فهم من اللفظ الغرض جاز اســتعماله، فالاســم قولنــا زيد، وعمرو، ونحو ذلك مما وســمت بهِ الأشــخاص، وحصــل لها ألقابــاً تتخصص بها عند الإشــارات، وليســت دالة علــى معنى في الموصــوف ولا مفيدة أمراً هــو عليه، والصفة قولنا: قــادر، وعالم، ونحو ذلــك مما يدل على أمور يكــون الموصوف عليها، فقولنا قادر يفيد جــواز وقوع الفعل منه، وقولنا عالم يفيد صحة وقوع الفعل المحكم منه، فإن كشف لنا الاعتبار عن خروج الموصوف عن هاتين الصفتين إلى ضدهما حتى يتعذر وقوع الفعل منه، ويستحيل حصــول الفعــل المحكــم المتقن منــه، فما ذاك إلا لأن فيــه معنيين حالين وهمــا القدرة والعلم بوجودهما صح منــه فعل المحكم المتقن، وهما عرضان متغايــران وضداهما العجز والجهل، ولا يكــون هذا إلا والموصــوف محدث، وليس القــدرة والعلــم صفتين للقــادر والعالــم، وإنما الصفة قــول الواصف: هذا قــادر، وهذا عالم، أو كتابتــه الدالة على ذلك، وكذلك ليس الســواد بصفة للأســود وإنما صفته، قولنا: هذا أســود، ومــن خالف في هذا فقد غلــط، إلا أن يُقال: إن العلم للعالم، والسواد للأسود، على وجه التوسع في الكلام، فذلك جائز، وإن كشــف لنا الاعتبار على استحالة خروج الموصوف عما وصف بهِ وبطلان وصفه بضده، فما ذاك إلا لأنها صفان نفســية، ولهذا قلنــا: إن الله قادر وعالم لنفســه، وأنــه لا علم ولا قدرة في الحقيقة له، لاســتحالة خروجه من جواز وقوع الفعل المتقن منه»[٣١].

وقال الشــيخ الطوســي أيضاً: «الصفة هي قــول الواصف، وهي والوصــف بمعنى، وهما مصدران يقولون: وصفت الشيء أصفه وصفاً وصفــة، هذا في أصــل اللغة، وأمــا في عرف المتكلميــن، فإنهم قد يعبرون بالصفة عن الأمر الذي يكون عليه الموصوف، وربما ســموا ذلك حالاً وربما امتنعوا منه على خلافٍ بينهم»[٣٢].

وهنا يجب أن ننتبه إلى أن الشــيخ الطوسي يقصــد بالحال هو مفهوم الصفة نفســه، ومن ثم إن الذات العليا لله(سبحانه وتعالى) هي الموجبة لصفاته النفسية التي هو متصف بها.

ويقول الشــيخ المرتضى: "الصفة كل أمر زائــد عن الذات يدخل ضمن العلم بهِ، أو الخبر عنــه نفياً كان أو ثبوتاً... وقيل: الصفة كل فائدة تُضــاف إلى الــذات بلا اعتبار غيــره، والحكم فائدة تُضاف إلى الذات، ولا يوصف بها إلا عند حدوث فعل منه، أو نفي فعل منه"[٣٣].

أما الصفة الفعلية فهي دالة على الخصوصية التي تســتحقها الذات لما صدر عنها من الأفعال أو الآثــار، ومن ثم اختلف حكم اســتحقاقها عن الصفات اللازمة للذات[٣٤].

صفات الذات وصفات الأفعال عند الشيعة

يُقســم الشــيعة الصفات إلى صفــات الذات وصفــات الأفعــال، وقــد فصــل الشــيخ المفيد كلام الشــيخ الصدوق في هذا الصــدد، فيقول: «تُقســم صفات الله تعالى إلى ضربين: أحدهما منســوب إلى الــذات، فيُقــال: صفــات الذات، وثانيهما منســوب إلى الأفعــال، فيُقال: صفات الأفعــال، والمعنى في قولنــا صفات الذات هو: إن الــذات مســتحقة لمعناها اســتحقاقاً لازماً لا

لمعنى سواها، ومعنى صفات الأفعال هو: إنها تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده، فصفات الذات لله تعالى هو الوصف بأنه حي قادر عالم.. إلا ترى أنه لم يزل مستحقاً لهذهِ الصفات ولا يزال، ووصفنا له تعالى صفات الأفعال كقولنا: خالق رازق محي مميت مبدئ معيد.. إلا ترى أنه قبل خلقه الخلق لا يصح وصفه بأنه خالق، وقبل إحيائه الأموات لا يُقال: إنه محي، وكذلك القول فيما عددناه، والفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال: إن صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف بأضدادها ولا خلوه منها، وأوصاف الأفعال يصح الوصف لمستحقها بأضدادها وخروجه عنها.. إلا ترى أنه لا يصح وصف الله تعالى بأنه يموت، ولا بأنه يعجز، ولا بأنه يجهل، ولا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حياً عالماً قادراً، ويصح الوصف بأنه غير خالق اليوم ولا رازق زيد، ولا محي لميت بعينه، ولا مبدئ لشيء في هذهِ الحال ولا معيد له، ويصح الوصف له(عليه السلام) بأنه يرزق ويمنع، ويحيي ويميت، ويُبدئ ويعيد، ويوجد ويعدم"[٣٥].

وكذلك قال الشريف المرتضى في بيان مفهوم صفة الفعل: «فائدة تُضاف إلى الذات ولا يوصف بها إلا عند حدوث فعل منه، أو نفي فعل عنه»[٣٦].

ويُضيف الكراجكي ذكر وجهين آخرين من الفرق بين صفات الذات، وصفات الأفعال، زيادةً على ما ذكره الشيخ المفيد. الأول: إن صفة الفعل داخلة في باب المضاف، أي أن الوصف بها يقتضي وجود غير الموصوف وجوداً بالفعل، نحو قولنا: رب، ومالك، وفاعل، وجواد، ورزاق، وراحم، ومتكلم، وصادق. فذلك يقتضي عنده وجود مربوب ومملوك؛ لأنه لا يُقال: قد ملك المعدوم، وهو يرى أن لا شبهة في أن إطلاق الفاعل لا يصح إلا إذا وجد المفعول؛ لأن القول بأن القديم لم يزل فاعلا يقتضي أنه لم يتقدم أفعاله، فيصير المفعول قديماً..». وقال: «جميع صفات الأفعال جارية هذا المجرى لمن تأملها».

أما الصفات الذاتية، فإما أن تقتضي بالصفة إلى أمرٍ غير موجود بالفعل، نحو قولنا: قادر، وعالم، فقادر يقتضي إضافته إلى المقدور غير موجود بالفعل، والعالم لا يكون عالماً إلا بمعلوم، وقد يصح أن يكون المعلوم معدوماً غير موجود، وإما أن لا تقتضي الإضافة أصلاً، وهي(الصفات النفسية)، نحو قولنا: موجود وقديم وباقٍ وحي.

الوجه الثاني: إن كل ما يصح أن يوصف بالقدرة عليه وعلى ضده، فهو، من صفات فعله، فيُقال: يقدر أن يفعل، ويقدر أن يرحم، ويقدر أن يرزق، ويقدر أن يتكلم، ويقدر أن لا يفعل، ويقدر أن لا يرحم، ويقدر أن لا يرزق، ويقدر أن لا يتكلم. وكل ما استحال أن يوصف بالقدرة عليه وعلى ضده، فهو من صفات ذاته، فإنه يستحيل أن يُقال: يقدر على أن يعلم، ويقدر على أن لا يعلم، ولا يُقال: يقدر على أن يوجد، ويقدر على أن لا يوجد.

أما الوجه الثالث هو ما ذكره الشيخ المفيد: «من أن كل صفة يدخلها التخصيص، فتثبتها له(سبحانه وتعالى) في حال وتنفيها عنه في حال، فهي صفة فعل، وكل صفة تصف الله(سبحانه وتعالى) بها، ولا يجوز أن يدخلها التخصيص فتثبتها له(سبحانه وتعالى) في حال وتنفيها عنه في حال، فهي(صفة نفسية) أي ذاتية، ومثل لها بقوله: موجود، وحي، وقادر، وعالم، ثم قال: فإنه لا يجوز أن ينتفي عنه ولا يتخصص شيء من ذلك"[٣٧].

نفي الصفات عن الله عند الشيعة

مَـن يُطالـع علـى مـا كتبـه الشـيعة الاثنا عشـرية في باب الصفات، يجدهـم قد نفوا عن الله(سـبحانه وتعالـى) جميع صفاتـه، وزعموا أن الذات عين الصفـات، بمعنى أنه ليس وراء ذاته شـيء يُسـمى صفة، فصفاته عندهم ليست معنى زائداً على ذاته، فالله عالم وسميع، وقادر وبصيـر، وحي بذاته، لا بشـيء زائد عن ذاته يقتضـي ثبوت وصـف العلم والسـمع والقدرة والبصر والحياة[٣٨].

فالصفات الذاتيـة الثبوتية عندهم هي: عين ذاتـه، فهو قـادر بالذات، وعالـم بالذات، وحي بالـذات، أي إنـه ذاته وصفته شـيء واحد، أي أن صفاته(سـبحانه وتعالى) ليسـت زائدة على ذاته، بمعنى أنّها نفس الصفة، لا أن لها الصفة، فالصفات نفس الذات، وليس وجودها إلا وجود الذات[٣٩].

يقول في ذلك العلامة الحلي: «ذهب الشيعة قاطبة إلى القول بأن الذات عين الصفات»[٤٠].

وقد أشـار إلى ذلك بعض مشـايخ الشـيعة المتقدميـن، ومنهم الشـيخ المفيـد[٤١]، وبعض مشـايخ الشـيعة المعاصريـن، ومنهـم هاشـم معـروف الحسـني[٤٢]، ومُحمَّـد جعفر شـمس الدين[٤٣]، والكوراني الذي قال: «يعتقد الشـيعة إجماعاً أن صفات الله هي عين ذاته»[٤٤].

يقـول مُحمَّـد جعفـر شـمس الديـن: «وقد ذهـب الإماميـة قاطبة إلى القـول بعينية الذات والصفـات، كما ذهـب إلى نفـس القول بعض المعتزلة»[٤٥].

وأضـاف: «إن الحـق مـا عليـه الشـيعة الإماميـة مـن القول بتجريد الـذات الإلهية عن الصفات، ونحن نختار ما عليه الإمامية وبعض المعتزلة، من القول بأن صفاته تعالى عين ذاته، متحدة معها مستدلين بحكم العقل، وبما ورد من النقل»[٤٦].

ومعنى عينيـة صفات الذات عند الشـيعة: أنها أجمع ناشـئة مـن مقام الـذات محضاً، بلا دخول أمر آخـر وراء الذات في هذا النشـوء، قال علامة الطباطبائـي: «الصفات الذاتية هي عيـن الذات المتعالية، مـن غير أن تتفرع على أمر غيرها»[٤٧].

وإلـى ذلك يُشـير كلام أمير المؤمنين علي بن أبـي طالب(عليه السـلام): "وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشـهادة كل صفة أنها غيـر الموصوف، وشـهادة كل موصـوف أنه غيـر الصفة، فمن وصـف الله فقد قرنه، ومـن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله"[٤٨].

وجاء في تفسير الميزان: «التعليم القرآني... يثبـت مـن الوحدة ما لا يسـتقيم معه فرض أي كثـرة تمايز لا في الذات ولا في الصفات، وكل مـا فرض من شـيء فـي هذا البـاب كان عين الآخر لعدم الحد، فذاته تعالى عين صفاته، وكل صفة مفروضة له عين الأخرى»[٤٩].

قدرة الله

يُعرف الشيخ المرتضى القادر بأنه: «الذي يصح أن يفعل، إذا انتفت عنه الموانع، ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه»[٥٠].

وفـي مجـال العلم والعمل، وبعـد إثبات أن الأجسام محدثة، وأن لها صانعاً ومحدثاً، يقول: «ولا بد من كونه قادراً، لتعذر الفعل على مَن لم يكن قادراً، وتيسره على من كان كذلك». ويُبين في شـرحهِ ابتناء هذهِ الدلالة عقلياً ولغوياً على قيـاس الغائب علـى الشـاهد، فالناظر يرى في الشاهد ذاتين مشتركتين في صفتهما من كونهما

جسمين وحيين وغير ذلك، ثم تختص إحداهما بصحة الفعل، والأخرى يتعذر عليها، فلا بد من أن تكون الذات التي صح منها الفعل قد اختصت بأمر ليس بحاصل لمن تعذر عليها الفعل، وبهِ كانت أولى بالفعل من الأخرى، وهو يرى أن أهل اللغة يُسمون مَن كان على هذهِ المفارقة قادراً، وعلى هذا يصح أن يُطلق في حق كل مَن يصح منه الفعل أنه قادر، فإذا ثبت بعد ذلك بمقتضى العقل صحة إحداث الصانع للعالم، أطلق عليه التسمية والوصف بكونه(قادراً) إتباعاً لأهل اللغة، وقد صح فعل الأجسام من الله(سبحانه وتعالى) فوجب أن يكون قادراً؛ لأن طرق الأدلة لا تتخلف شاهداً غائباً، وإن اعتراض مَن يقول: ما أنكرتم أن تكون الذات التي صح منها الفعل اختصت بطبيعة، أو صحة بُنية دون ما تذهبون إليه، لأجل صح الفعل؟ فجواب المرتضى أن الطبع غير معقول وما لا يعقل لا يجب إثباته، ولو كان الطبع المدعى معقولاً، لم يخل من أن يوجب صفة للحي لأجلها يصح منه الفعل، أو لا يوجب صفته بل يختص بالمحل، والأول مضايقة في العبارة، والثانية باطل؛ لأن ما يختص بالمحل لا يجوز أن يوجب حكماً للجملة، كما لا يجوز أن يوجب ما يختص بزيد حكماً لعمرو، وبمثل هذا يبطل القول بصحة الفعل لصحبة البُنية؛ لأن صحة البُنية أمر يرجع إلى المحل، وهي عبارة عن بُنية مخصوصة بمعانٍ مخصوصة.. أضف إلى ذلك أن جميع ما يعقل من صحة البُنية موجود في الذات التي تعذر عليها الفعل"[٥١].

وأما شيخ الطائفة الطوسي، فيُبين معنى القول بالذات أنها قادرة بأنها: «على صفة يصح منها إيجاد ما وصفت بالقدرة عليه على بعض الوجوه، وهذا القيد على بعض الوجوه؛ لأن القديم(سبحانه وتعالى) فيما لم يزل قادراً، ولا يصح منه الفعل فيما لم يزل، وكذلك الممنوع في مذهبهِ قادر وإن كان لا يصح منه الفعل مع وجود المنع، قال: "فلو لم نقل: على بعض الوجوه لا تنقض بهذهِ الموضع، وإنما حكمنا بأنه قادر في هذا الموضع؛ لأنه لما هو عليه من الصفة يصح منه الفعل إذا زالت الموانع وحضر الوقت الذي يصح منه إيجاد الفعل فيه من غير أن يتجدد له صفة أخرى، ومَن ليس بقادر يحتاج أن يتجدد له صفة لمكانها يصح منه الفعل، فبذلك يصح الفرق بينهما"[٥٢].

ويذكر الشيخ الطوسي أن وصفنا لله(عليه السلام) بأنه قادر هو أول ما يُدركه الناظر، ويستدل عليه من الصفات الإلهية، قال: "وأما ما يجب أن يكون عليه من الصفات، فأول ذلك انه يجب أن يكون قادراً؛ لأن الفعل لا يصح أن يصدر إلا من قادر"[٥٣]، وزاد في الأمر وضوحاً في شرح القسم النظري من(جمل العلم والعمل) لشيخه المرتضى، فقال: «ولا يمكننا أن نتكلم في شيءٍ من صفات القديم تعالى من كونه عالماً وحياً وموجوداً وغير ذلك، إلا بعد أن نثبت كونه قادراً؛ لأن الطريق إلى إثبات أفعاله، والفعل أول درجة تدل على كونه قادراً لا غير، وإنما يدل على الصفات الأخرى أمور زائدة على مجرد وجود الفعل»[٥٤].

ومن خلال قياس الغائب على الشاهد يمكن أن نعرف أن الله(عز وجل) قادراً، وهو ما يراه الشيخ الطوسي، وعل نحوٍ ما سبق بكِلا الشيخ المرتضى هو يجري القياس بجامع الدليل، فيقول: "لا يمكننا أن ندل على أن الله تعالى قادراً إلا بعد أن نُبين الواحد منا قادراً، وإذا بينا ذلك وكانت الطريق التي دللنا بها على أن الواحد منا قادر حاصلة في القديم تعالى حكمنا أيضاً بأنه قادر"[٥٥].

ثم بذكر دلالة الشيخ المرتضى السابقة نفسها، ويدفع عنها من الاعتراضات ما

دفعه المرتضى أيضاً، ليُبطل تعليل صحة الفعل بالمزاج أو بالطبع أو التأليف أو البنية المخصوصة والصحة، وذكر في أثناء ذلك جواب السؤال، مَن الذي يتعذر عليه الفعل، ومَن الذي يصح منه؟ فذكر أن المريض المدنف قد تنتهي بهِ الحال إلى حد يتعذر عليه فيه تحريك أعضائه، ولا يتعذر ذلك على الصحيح، والمريض حي بدلالة إدراكه الألم في هذهِ الأعضاء التي يتعذر عليه تحريكها، فعلم بذلك أنه لا بد من أمر لمكانه صح منه الفعل، ولا يخلو ذلك الأمر من أن يكون صفة ترجع إلى الجملة، أو إلى معنى يرجع حكمه إلى المحل من التأليف والبنية المخصوصة والصحة وغير ذلك، وقال الطوسي: «فإن كان صفة راجعة إلى الجملة، وصحة الفعل حكم راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يعلل بما يرجع إلى المحل»[٥٦].

وإن قيل: لم أنكرتم أن يكون إنما صح منه الفعل لانتفاء صفة عنه، ومن تثبيت تلك الصفة له تعذر عليه الفعل؟ فللشيخ الطوسي جوابان.

الأول: أن صحة الفعل حكم يرجع إلى الجملة، وانتفاء الصفة حكم يرجع إلى الكل جزء من هذهِ الجملة كما يرجع إليها جميعاً، وقد سبق أن الحكم الراجع إلى الجملة لا يجوز أن يعلل بما يرجع إلى المحل، وليس للمعترض أن يعلل انتفاء الصفة بشرط كونه حيا، على نحوٍ ما يُقال في إثباتها من انه مشروط بكونه حياً؛ لأن الصفة إذا كانت إثباتاً جاز أن يكون لها شرط آخر هو إثبات؛ لأنها تختص بذات دون ذات، وليس كذلك صفة النفي؛ لان النفي لا يختص، بل يشيع في الذوات كلها، فلم يحتج إلى شرط الإثبات.

الثاني: إن الحكم بصحة الفعل لو كان الانتفاء صفة، لكان الجوهر المعدوم لا يخلو من أن يكون على تلك الصفة، أو لا يكون عليها، فإن لم يكن عليها، وجب أن يصح الفعل من الجوهر المعدوم، والمعلوم خلافه، وإن كان عليها في العدم، فهي صفة ذاتية لا يخرج عنها مع الوجود. وهذا يعني أنه لا يصح الفعل من الجواهر وإن وجدت والمعلوم خلاف ذلك»[٥٧].

المبحث الثاني

التوحيد عند المعتزلة

التوحيد هو الأصل الأول من أصول الخمسة عند المعتزلة، وهدفه الأساس هو إثبات الله(عز وجل) ونفي الصفات عنه، وهذا ما نراه واضحاً من خلال تعريفهم للتوحيد: فيقول القاضي عبد الجبار، وهو يُعرف التوحيد لغةً واصطلاحاً: "والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما يصير بهِ الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما بهِ يصير الشيء متحركاً، والتسويد، عبارة عما بهِ يصير الشيء أسود، ثم يستعمل في الخير عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صادقاً إلا وهو واحداً، فصار ذلك كالإثبات فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب"[٥٨].

التوحيد في اصطلاح المتكلمين، كما يقول القاضي: «فأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه، والإقرار بهِ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً؛ لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً»[٥٩].

الله(عز وجل)

يُعرف المعتزلة الله(سبحانه وتعالى): "بأنه واحد ليس كمثلهِ شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض،

ولا بـذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسـة، ولا بـذي حـرارة ولا بـرودة ولا رطوبـة ولا يبوسـة ولا طـول ولا عـرض ولا عمـق ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسـكن ولا يتبعض، وليس بـذي ابعاض وأجزاء وجوارح وأعضـاء، وليـس بذي جهـات، ولا بذي يمين وشـمال، وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يُحيط بهِ مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسـة ولا العزلـة ولا الحلـول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهـم، ولا يوصـف بأنه متنـاهٍ، ولا يوصف بمسـاحات، ولا ذهـاب فـي الجهـات، وليـس بمحـدود ولا والـد، ولا تُحيط بـهِ الأقدار، ولا تحجبه الأسـتار، ولا تُدركه الحواس، ولا يُقاس بالناس، ولا يشـبه الخلق بوجهٍ من الوجوه، ولا تحـل بهِ العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، ولم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمُحدثـات، موجوداً قبـل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تُدركه الأبصار، ولا تُحيط بهِ الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شـيء لا كالأشياء، عالم قادر حـي لا كالعلماء القادرين الأحيـاء، وإنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سـواه ولا شـريك له في مُلكه ولا وزير له في سـلطانه ولا معين علـى إنشـاء ما انشـا وخلق ما خلـق، لم يخلق الخلق على مثالٍ سبق، وليس خلق شيء بأهون عليـه مـن خلق شـيء آخـر ولا بأصعب عليه منـه، لا يجوز عليه اجتـرار المنافع ولا تُلحقه المضـار ولا يناله السـرور واللذات ولا يصل إليـه الأذى والآلام، ليس بذي غايـة يتناها ولا يجوز عليـه الفناء ولا يلحقـه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء"[٦٠].

نسـتنتج مـن هـذا التعريـف أن المعتزلـة تنفي كل صفة عن الله(سـبحانه وتعالى)، ومن ثـم لا يمكننـا أن نكون فكرة محـددة واقعية أو موضوعية عن الله(سـبحانه وتعالى)، لا يمكننا في ذات الوقت أن نكون فكرة عن الله(سـبحانه وتعالى) مشابه لشيء معين؛ لأن فكرة الإلوهية هي فكرة متعالية عن حقيقة المخلوقات، وفكرة الإلوهيـة لا تنطبـق بـأي شـكلٍ من الأشـكال على أي صفة يتصـف بها المخلوق، ومن ذلك نسـتنتج أن المعتزلة كانت بالضد من القول بأن المخلوق يستمد وجوده من الخالق؛ لأنه لو كان كذلك لوجدنا شـيئاً من التشـابه ولـو قليلاً بين الخالـق والمخلوق، وعليه إن الله لا يمنح الخلق إلا الوجود فقط، ودليل هذا لا يوجد أدنى تشـابه بين الخالق والمخلوق.

معنى الصفات

تقـول المعتزلـة: إن الصفـات التـي نتكلم عنهـا هي إثبات لذاتٍ واحدة، ونتكلم عنها على المجـاز، فالصفـات ليسـت حقيقية فـي الذات ومتميـزة عنها بل هي الذات نفسـها نعبر عنها تارة بصفـة، وتارة بصفةٍ أخـرى. بينما الذات هي واحدة لا قسـمة فيها ولا تمييز، ويفسر أبو هذيل الصفات هكذا: «إذا قلت إن الله عالم أثبت له علماً هـو الله ونفيت عن الله جهلاً، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزاً وأثبت له قدرة هي الله ودللـت على مقـدور، وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً»[٦١].

وينتهي أبو الهذيل إلى هذا القول، وهو: «إن الله عالـم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو كذلك في سمعه وبصره وقدمه وعزتـه وعظمته وجلاله وكبرياءه وفي سـائر صفاته لذاته»[٦٢]، فيكـون التكافؤ كاملاً شـاملاً بين الذات وجميع الصفات التي نعتبرها عقليـاً فيـه، وقـول النظام لا يختلـف في معناه عـن قول أبي هذيل، يقول النظام: «معنى قولي عالم إثبات ذاته، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته،

وكذلك القول في سائر صفات الذات»[٦٣]، فما يُسميه صفات ليس إلا الذات، وهذا أيضاً ما يوضحه الجبائي عندما يقول: «إن الباري عالماً لذاته قادر حي لذاته ومعنى قوله لذاته، أي لا يقتضى كونه عالماً صفة هي حال عالم أو حال يوجب كونه عالماً، فقط أبو هاشم بن الجبائي قال إنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتياً موجوداً»[٦٤].

وهنا ترد الصفات إلى الأحوال، وإن التمييز بينها وبين الذات ليس حقيقياً بل إنه حاصل في العقل فقط.

صفات الذات وصفات الأفعال

يقول الجبائي ما مؤداه أنه إذا أطلقنا على اسم الله أسماء وصفات مختلفة فذلك لاختلاف الفوائد التي تقع عندها هذهِ الأسماء والصفات، وهي أيضاً مفيدة لنا إذ أن طبيعتنا ضعيفة وناقصة ودون طبيعة الله ومختلفة عنها تماماً، ويقدم الأشعري بعض الأمثلة التي سمعها من أستاذه الجبائي، القائل: «إنه إذا قلنا إن الله عالم أفدناك علماً بهِ وبأنه خلاف ما يجوز أن يعلم وأفدناك أكذاب مَن زعم أنه جاهل ودللنا على أن له معلومات، وهذا معنى قولنا إن الله عالم وهكذا الأمر بكل صفة نطلقها عليه»[٦٥].

ويقسم المعتزلة الصفات إلى قسمين على اعتبارها اعتبارات ذهنية كما قلنا سلفاً، فتُقسم إلى قسمين:

١. صفات الذات

وهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالقول عالم، لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل، والقدم والقدرة والحكمة من صفت الذات أيضاً.

٢. صفات الأفعال

وهي «التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها، كالإرادة يوصف الله بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره، وكذلك الحب يوصف الله بضده من البغض وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهي وكل اسم مشتق لله من فعله كالقول متفضل، منعم، محسن، خالق، رازق، عادل، جواد، وما أشبه ذلك، وكذلك كل اسم اشتق للباري من فعل غيره كالقول معبود من العبادة وكالقول مدعو من الدعاء غيره إياه»[٦٦].

المعتزلة دائما تذكر إن هذهِ الصفات التي نتكلم عنها هي مجرد اعتبارات ذهنية، وأبو الهذيل يقول إنها مناسبة لنا وموافقة لعقولنا فقط، وكان إذا قيل له: لِمَ اختلفت الصفات فقيل عالم وقيل قادر وقيل حي؟ قال لاختلاف المعلوم والمقدور، وأبو الهذيل لا يُثبت للباري صفات لا هي هو ولا يثبت إلا الباري فقط»[٦٧].

ونحن نلجأ إلى هذهِ الاعتبارات لعجزنا عن إدراك اللامتناهي ونتكلم عنه بلغة المتناهي، والنظام يوضح معنى هذهِ الصفات التي نطلقها على الباري، فيقول: «معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك القول في سائر صفات الذات على هذا الترتيب»[٦٨].

فإذاً ليس هناك إلا ذات واحدة وغير منقسمة، ولما كنا عاجزين عن إدراكها تصورنا فيها هذهِ الاعتبارات الذهنية التي نطلق عليها اسم الصفات، وعلى ذلك يكون التمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال هو أيضاً تمييزاً مناسباً لنا وفيه نوع من التشبيه، إذ أننا نتخيل في الله نفس الصفات الخاصة بطبيعتنا بيد أننا نجهل طبيعة الله تمام الجهل لاختلافها عن طبيعتنا ونفهم حينئذ لماذا نفت المعتزلة الصفات عن الله[٦٩].

نفي صفات الله(عليه السلام)

لا يقتصر التوحيد على المعتزلة فقط؛ لأن كل مؤمن موحد، ولكن المعتزلة يفتخرون بالتوحيد، وإن التوحيد هو عبارة عن اعتراف بأن للوجود الهاً واحداً، فنجد أن المعتزلة يكونون في غاية الحذر عندما يتكلمون عن صفات الله(عز وجل)، خوفاً من أن يؤدي تناول هذا الموضوع والخوض فيه من الوقوع في شرك يقضي على التوحيد، وجراء ذلك نفى المعتزلة الصفات عن الله(عز وجل).

الأصل الأول الذي كان يقول بهِ واصل بن عطاء رأس المعتزلة(المتوفى ١٣١ه) هو نفي صفات الباري(سبحانه وتعالى) من العلم والقدرة والإرادة والحياة[٧٠] ؛ لأن واصل بن عطاء أراد أن يدحض فكرة الأقانيم المسيحية، وكان يرى فيها التثليث، أي ثلاثة آلهة، فخشي واصل بن عطاء أن تؤدي فكرة الصفات الأزلية إلى الشرك عند المسلمين، لذلك ركن إلى التنزيه البحت وبهِ نفى أن يكون لله(سبحانه وتعالى) صفات غير الذات، كانت هذهِ المقالة في بدايتها غير ناضجة، وكان واصل بن عطاء يُشرع فيها على القول الظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين؛ لأنه مَن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهين، ثم شرح أصحاب واصل في هذا المقال بعد مطالعتهم لكل الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة[٧١].

ويقدم المعتزلة حجة قوية على نفي الصفات وردها إلى أنها اعتبارات ذهنية للذات، فيقول المعتزلة: لو كانت الحوادث بذات الباري لا تصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغير، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من مغير، فإذا ما تكلمنا عن الله مثلاً لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى؛ لأنه إما أن تكون هذهِ الصفة أزلية كالذات، وإما أن تكون حادثة، فإذا كانت أزلية فكيف يمكنها أن تحل في الذات؟ وإذا حلت فيها كان هناك أزليان.. وإذا كانت حادثة وحلت في الذات فكانت الذات قد تغيرت كم حال(حال عدم العالم) إلى حال(العلم) والتغير دليل الحدوث فتكون الذات حادثة في صفاتها، وهذا ما لا يتفق مع كمالات الله جل وعلا[٧٢].

علم الله(سبحانه وتعالى)

لما نفى واصل بن عطاء كل صفة عن الله(سبحانه وتعالى) رد جميع الصفات إلى ذات واحدة، وزاد أبو الهذيل توكيداً في رد هذهِ الصفات إلى الذات، قائلاً: "إن علم الله هو هو(أي الله)، وإن الله يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذي غاية ولا نهاية"[٧٣].

فإذا علم الله لا متناهي كما الذات لا متناهٍ، ويُضيف أبو الهذيل قائلاً: «إن الله يعلم حقيقة، ليس بعلم أزلي(قديم) مميز عن ذاته كقول النابتة، وليس بعلم مكتسب محدث كقول الرافضة، بل إنه عالم بذاته»[٧٤].

حتى إن أبا الهذيل والنظام كانا يقولان: معنى قولنا عالم هو إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، فالذات هي العلم والعلم هو الذات لا يمكن فصلهما وكذلك الحال في الصفات الأخرى.

ويذهب معمر، وهو أعظم المعتزلة في التدقيق والقول بنفي الصفات، إلى القول بأن الله(سبحانه وتعالى) محال أن يعلم نفسه؛ لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير عالم بهِ، وهكذا يكون العالم متميزاً عن المعلوم، ولكن معمر رد هذا التمييز بينهما خوفا من أن يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن علم الله مميز حقيقة عن ذاته فرفض القول بأن الله يعلم نفسه وقال بأن" العالم

والمعلـوم واحد أي أن علم الله هو ذاته(أي ذات الله) وعلـى ذلك لا يكـون العالم منفصلاً في الله ولكنه دائمٍ فيه قديم وغير مميز عن ذاته"[٧٥].

فقالَ جمهور المعتزلة: إطلاق العلم لله(عز وجـل) إنما هو مجاز لا حقيقـة وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل"[٧٦].

فتكون المعادلة خالصة كاملة تامة بين ماهية الله وعلمه، كما إن هذهِ المعادلة كاملة أيضاً بين الماهية وأي صفة من الصفات الأخرى، والتي هي في نظر المعتزلة اعتبارات ذهنية ليس إلا.

مصدر فكرة علم الله هو الله

يقول أرسـطو فـي مقالتهِ الثانية عشـر من كتـاب ما بعـد الطبيعة، إن الله علـم كله، قدرة كله، حياة كله، سـمع كلـه، بصر كله، وقرأ أبو الهذيل والنظام في بغداد ترجمة مؤلفات أرسطو وأفلاطـون، فيكون أبو الهذيل قد أخذ هذا القول عن أرسـطو على حسـاب ما جـاء في مقالات الإسلاميين للأشعري[٧٧].

وحسَّـن أبـا الهذيل اللفـظ من عند نفسـه، فقـال: «علمه هو هـو، وقدرته هي هو، ويؤكد الشهرسـتاني ذلـك بقوله: إن أبـا الهذيل اقتبس هذا الرأي من الفلاسـفة الذيـن اعتقدوا أن ذاته لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليسـت وراء الـذات معانـي قائمة بذاتـه بل هي ذاتـه»[٧٨]، والمعروف إن هذا هو قول أرسطو.

وهناك سبب جعل أبو الهذيل أولاً والمعتزلة ثانيـاً يـردون الصفات إلـى الذات، يقـول أبو الهذيـل: «إن الله عالـم بعلم هو ذاتـه، وهو أن القول الأول في الصفـة والثانية إثبات ذات هو بعينـه صفة أو إثبات صفة هي بعينه ذات، وإذا أثبت أبـو الهذيل هـذهِ الصفات(العلـم والقدرة والحيـاة والعدل) ورجوعها للـذات فهي بعينها أقانيم النصارى، لذلك نفـى القول الثاني القائل بـأن الله عالم بعلم هو ذاته حتى يرد الأقانيم عن النصارى[٧٩].

قِدَم علم الله(سبحانه وتعالى)

لمـا كان علـم الله هـو الله، ولمـا كانـت ذاته(سـبحانه وتعالى) تتصف بالقِدم، فإذاً علمه قديـم أيضاً، وهذهِ النقطـة في غاية الأهمية عن المعتزلة، ولا ينفـك أبو الهذيل والنظام يرددان القول بقِدم العلم"[٨٠].

ويقول هشـام الفوطـي أن الله لم يزل عالماً لنفسه لا بعلم سواه قديم ولا بعلم محدث، وإن الله لم يزل عالماً بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يُعيد أهلها [فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ][٨١].

تُضيـف المعتزلة على قولها بأنه(سـبحانه وتعالى) عالم لذاته أزلاً بما سيكون(والمسـتقبل لا يوجد إلا بالنسبة لنا وليس له وجود عن الله)، وهنـاك فارق كبير بين علم الله وعلم الإنسـان، فعلمنا بما سـيكون هو علم بشـيء جائز، على عكـس علمنا بما يكون فإنه علم بشـيء متحقق واقـع، ولكـن علم الله هو علم بشـيء حقيقي لا بشـيء جائز، إن الجائـز يمكن أن يتحقق وعلم الله لا يتعلق بهِ"[٨٢].

قدرة الله(سبحانه وتعالى)

في ما تقدم تبين لنا أن المعتزلة ردت جميع صفـات الله إلـى ذاتـه، وفـي ما يخـص إرادة الله(عليه السـلام) فـإن المعتزلة ينظـرون لها كوجهٍ آخر من أوجه الذات، وهي اعتبار ذهني وغير موجود في الذات بشكلٍ حقيقي.

إن قـدرة الله(سـبحانه وتعالـى) منبسـطة على كل شـيء كما هو علمه يشـمل كل شيء، وقـد ميز المعتزلة بين قـدرة الله وما يقدر عليه الله(عليه السـلام)، فقـال أبو الهذيـل العلاف:

"إن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم بهِ والقدرة عليه والإحصاء بهِ، ليس يخفى على الله منه شيء، ولا يعجز شيء منه"[٨٣]، ومن أدلته على ذلك قوله(سبحانه وتعالى):]إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[[سورة النحل: آية ١٦]،]بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[[سورة البقرة: آية ٢]،]وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا[[سورة الجن: آية ٢٨].

فلا يوجد شيء يخرج عن قدرة الله(سبحانه وتعالى)، ولا يخرج عن إطار علمه(عز وجل)، ولم لم يكون هذا فيكون علم الله وقدرته ناقصة؛ لأن علم الله وقدرته تعالى هما ذاته سبحانه.

ويقول المعتزلة: "إن الله على كل شيء قدير هل يعني هذا أن قدرته لا تستطيع أن تتعدى حدود ما قدر عليه، وأنها تحققت كلها فيما قدرت عليه كما أن علمه شمل كل العلوم ولا يمكنه أن يتعداه؟ وبمعنى آخر هل لقدرة الله حد هو هذا العلم المخلوق؟ ولو انبسطت على ما ليس متحققاً أو ممكناً لكانت قدرة من دون مقدور[٨٤].

يقول ابن حزم، ناقلاً عن أبي هذيل العلاف بهذا الصدد: «إن لما يقدر الله عليه آخراً ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلاً ولا على خلق ذرة فما فوقها ولا إحياء بعوضة ميتة ولا على تحريك ورقة فما فوقها ولا على أن يفعل شيئاً أصلاً»[٨٥].

كما يقول ابن حزم في مقالٍ آخر: «يقول الاسواري البصري، وهو أحد شيوخ المعتزلة، إن الله(عز وجل) لا يقدر على غير ما فعل"[٨٦].

ولو رجعنا لتعريف المعتزلة لقدرة الله لوجدنا أن القولين الذي ينقلهما ابن حزم يتنافيان مع هذا التعريف؛ لأن مذهب المعتزلة يعني بالقدرة هي الذات ومن ثم هي غير متناهية.

إذا بدت لنا هذهِ القدرة بواسطة بعض الأشياء المتحققة فالمعتزلة لا يستنتجون من ذلك أن قدرته(سبحانه وتعالى) محدودة بهذهِ الأشياء؛ لأنه زيادة على ما تحقق من الأشياء توجد أشياء ممكنة وغير متناهية في العدد تتحقق في الزمان وخارجاً عنه، ولكنها لا تخرج عن قدرته(سبحانه وتعالى)؛ لأن هذهِ القدرة لا متناهية كالذات فعلى ذلك إذا كان ما تحقق وما يتحقق من الأشياء محدوداً في العدد والكم والابعاض فإن هذا شيء لا يعني أن قدرة الله تقف وتنتهي عند هذا الحد؛ لأنها غير متناهية[٨٧].

العلاقة بين قدرة الله(سبحانه وتعالى) وعلمهِ

قالت المعتزلة إن علم الله هو هو، وقدرته هي هو، وبناءً على ذلك تكون الذات هي القدرة والعلم، فإذا علمه(سبحانه وتعالى) وقدرته يختلفان تمام الاختلاف عن العلم والقدرة عندنا؛ لأنه كثير ما يقوم الخلاف بين العقل وهو عندنا ملكة المعرفة، وبين الإرادة وهي عندنا ملَكة التنفيذ والعمل، وكم من الأحيان نُدرك الشيء الحسن ونميزه ولكنا بالرغم من ذلك نفعل العمل السيء لكن في الله العلم هو القدرة والقدرة هي العلم، لذلك نجد علياً الاسواري المعتزلي يُشدد بحق على العلاقة بين علم الله وقدرته، إذ يقول: "إن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة، فإن الله لا يقدر على أن يُميته قبل ذلك، ولا يبقيه طرفة عين بعد ذلك. وإن من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلاً فإن الله تعالى لا يقدر على أن يُبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بعد، ولا على أن يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها"[٨٨].

يدهش ابن حزم كل الدهشة من هذا القول في حين أن المعتزلة تجده قولاً صحيحاً معقولاً منطقياً؛ لأنهم يردون جميع الصفات إلى الذات: فعلم الله هو ذاته كما أن قدرته هي ذاته، فما يعلمه الله فهو قادر عليه ولا يجوز خلاف ذلك، وما يقدر عليه فهو يعلمه، ولا يجوز خلاف

ذلك فـي مذهبهم فهم لا ينظرون إليه تعالى كما نحن ننظر إلى الإنسان الذي يفكر ويعلم ويقرر ثـم لا ينفذ أو ينفذ خلاف مـا قرر، لا؛ لأن علم الله هـو قدرته، وليس هناك أي مشـابه بين الله تعالى والإنسـان، لذلك نجد أكثر مؤرخي الملل يدهشون لأقوال المعتزلة التي تبدو لهم غريبة، ولكن عندما نُدرك أصل مذهبهم وهو رد جميع الصفات إلـى الذات نفهم بسـهولة هذهِ الأقوال ونجدهـا نتيجة منطقية للأصـل الذي بنوا عليه مذهبهم[٨٩].

إرادة الله(سبحانه وتعالى)

عـرف المعتزلـة إرادة الباري(عز وجل)، وكمـا قـال النظـام والكعبـي: "إن الله غيـر موصـوف بـالإرادة علـى الحقيقـة وإن ورد الشرع بذلك، فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنـه خالقها ومنشـئها، وإن وصف بكونه مريداً لأفعـال العباد، فالمراد بذلك أنـه أمر بها، وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط"[٩٠].

إرادة الله عنـد المعتزلة هي من الاعتبارات الذهنيـة التي قالوا بها مثـل العلم والقدرة، التي تفتقر للوجـود الحقيقي؛ لأن ماهية الله بسـيطة وكاملـة، وبنـاءً على ذلك تكـون الإرادة قديمة وكاملة ولا متناهية، فالإرادة هي الماهية.

ومـن ثم تـرد المعتزلـة إرادة الله إلى علمه الـذي يعـد ماهيته، قـال النجـار: «يعني كونه تعالـى مريداً غيـر مغلوب ولا مسـتكره»[٩١]. وهنا يكرر قول النظام بشكلٍ آخر؛ لأنه لا يوجد ما يرغم الله(عليه السـلام) علـى عمل ما؛ لأن علمه هو قدرته نفسـها وإرادته نفسها، ويوضح الجاحظ خصائـص الفعل الإرادي الصادر عن الله بقوله: "مهما انتفى السـهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد، وإذا مالت نفسـه إلى فعل الغير سمي ذلك الميلان إرادة"[٩٢].

ولكن في الله لا يوجد مثل هذا الميلان؛ لأن علمـه لا متناهٍ وكامل، فلا يمكننا إذن التكلم عن إرادة إلهيـة مثل إرادتنـا، إن الله مريد بالمعنى الذي يعطيه الجاحظ لهذا اللفظ أنه يحقق علمه، ويزيـد الكعبـي على كل ذلـك بقولـه: إنما دل على الاختصاص على الإرادة في الشاهد؛ لأن الفاعـل لا يحيط علما بكل الوجوه في الفعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار، فاحتاج إلى قصـد وعزم وإلى تخصيـص وقت دون وقت، ومقدار دون مقدار، والباري تعالى عالم بالغيب مطلع على سـرائره وأحكامه، فـكان علمه بها مـع القدرة عليهـا كافيـاً عـن الإرادة والقصد إلـى التخصـص، وأنه لما علم أنـه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون إلا ما علم، فأي حاجة له إلـى القصد والإرادة؟»[٩٣]. ومما تقدم تبين لنـا أن إرادة الله(عز وجل) هي علمه وتعني ذاته.

إرادة الله(سبحانه وتعالى) وخلق العالم

تقـول المعتزلـة في هـذا الصـدد: إن خلق العالـم متعلـق بـإرادة الله، وهـذهِ الإرادة هي مـن صفـات الأفعال، لكن بعـض معتزلة فرع البصرة مثل بشـر بـن المعتمر ومعمـر كانوا يقولون إن هذهِ الصفـة حادثة؛ لأن موضوعها وهو(العالم المخلوق) وهو حادث، بينما البعض الآخـر كان يقـول: إن هذهِ الصفـة أزلية حيث إنها تتعلق بماهيـة الله وهذهِ أزلية، ولكن جميع المعتزلـة متفقون علـى أن هـذهِ الإرادة أزلية كانـت أم حادثة سـابقة على خلـق العالم، فعليه يكون العالم إما أزلياً وإما حادثاً[٩٤].

سـنتابع قـول المعتزلة في هـذا الموضوع يقـول أبو الهذيـل: «إن خلق الشـيء الذي هو تكوينـه بعد أن لـم يكن هو غيره وهـو إرادته تعالـى له»، وقوله: «كـن والخلق مع المخلوق في حاله وليس بجائز أن يخلق الله شـيئاً لا يريد ولا يقـول له: كن»، ويضيف أبـو الهذيل على

ذلك قائلاً: «إن خلق العرض وخلق الجوهر هو غيرهما»، ويقول أخيراً: «إن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان»[٩٥].

من هذا القول يتضح أن الخلق هو بداية الوجود الذي يمنحه الله لشيء كان غير موجود، ثم إن هذا الخلق يتميز تماماً من الشيء الذي كان في حالة العدم قبل خلقه، فيكون الخلق متعلقاً بإرادة الله التي تتحقق في وقتٍ ما، ويصبح هذا الوقت بداية الوجود، من الضروري أن نبين أن أبا الهذيل كان يؤكد الفرق الموجود بين إرادة الله لخلق الشيء وبين هذا الشيء المخلوق الذي هو موضوع الإرادة، إن هذهِ الإرادة في زعمه(وهي منبع الخليقة) لا توجد في محل، وسبب ذلك أن الله لا يشغل محل، الى آنه غير مادي، فعليه لا يمكن أن تكون إرادته في مكان؛ لأن المادة فقط تشغل حيزاً، ولكن موضوع هذهِ الإرادة مادي وهو الخليقة، فهي تشغل مكاناً معيناً، ومن هنا قامت المشكلة العويصة المتعلقة بطبيعة العالم المخلوق طبيعة الله: إنهما لطبيعتان مختلفتان كل الاختلاف ومتميزتان تمام التمييز: الواحدة منهما وهي الطبيعة الإلهية تمنح الوجود فقط للأخرى التي هي الطبيعة المادية، وماهية العالم المخلوق خلاف ماهية الله، ويقول النظام من جانبه: إن الخلق متعلق بإرادة الله، والخلق هو منح الوجود هذهِ الإرادة وهو العالم أعني تكوينه، وهكذا يميز النظام إرادة الله عن موضوع المخلوق، ولكن النظام لا يقول إن هذهِ الإرادة متميزة عن ماهية الله، وبناءً على ذلك تكون هذهِ الإرادة فاعلة منذ الأزل، فمسألة خلق العالم مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة إرادة الله[٩٦].

العلاقة بين إرادة الله(سبحانه وتعالى) والشرع

إن المعتزلة تقول إن الخلق متعلق بإرادة الله، وكذلك يقولون إن الشرع(القانون الخلقي) متعلق بهذهِ الإرادة أيضاً، إذ هم قالوا إن الإرادة توافق الأمر»[٩٧].

فإنهم يميزون أيضاً هذهِ الإرادة عن الشريعة التي تأمر بها، ويقول أبو الهذيل بهذا الصدد: «إن إرادة الله للإيمان هي غيره وغير الأمر بهِ»[٩٨]. فلعلنا إذا قلنا الله يريد شيئاً وجب علينا أن نميز بين إرادته تعالى وموضوع هذهِ الإرادة، وإرادة الله موضوع حتماً، لذلك قالت المعتزلة إن الله يريد الشريعة، لكن هل الشريعة تكتسب قيمتها الخلقية من إرادة الله أم هذهِ القيمة موجودة ضمنا في الشريعة نفسها؟ نكتفي هنا بقولنا إن المعتزلة كانت تزعم أن القيمة الخير خير في ذاته وأن الشر شر في ذاته وليس بموجب إرادة الله، والله يريد الخير ويأمر بهِ؛ لأنه خير في ذاته، وينهى عن الشر؛ لأنه شر في ذاته، فالله لا يختار جزافاً أموراً ويقول عنها أنها خير أو شر، لا بل هذهِ الإرادة الكُلية الكمال تميل طبعاً نحو الخير وتنفر طبعاً من الشر، وهكذا يكون خلق العالم متعلقاً بإرادة الله، والشريعة أيضاً متعلقة بهذهِ الإرادة، ولكن هذهِ الإرادة وإن مالت طبعا نحو الخير لا تختار جزافاً ما هو خير وتأمر بهِ، بل إنها تأمر بما هو خير في ذاته[٩٩].

الخاتمة

١. اتفق الشيعة والمعتزلة على أن الله(سبحانه وتعالى) واحد لا شريك له وليس كمثله شيء، ولا ينطبق عليه ما ينطبق على الجسم من صفات، من طول وعرض وعمق وضل ورائحة وغيرها، كذلك لا يترتب عليه ما يترتب على الأجسام من حركة وسكون ولا حدوث ولا فناء.

٢. يعد التوحيد هو أحد الأصول الخمسة عن الفريقين، وهو أصل ثابت لا يختلفان عليه، وإن هذا التوحيد يثبت بأن هناك صانعاً واحداً للعالم، وينفي ما عداه، وإن مصطلح التوحيد يفيد بأن الشيء واحداً. وإن هذهِ الوحدة ليست بوحدة عددية فلا لا تستتبع بعدها ثان،

بل إن وحدتــه عين ذاته لا تتخللهــا الممكنات، إذاً لا حيثية له(سـبحانه وتعالى) سـوى وجوده الأصيل.

٣. اتفقت الطائفتان علــى أنَّ صفاته الذاتية ليسـت زائدة على الذات، بمعنى أنَّ تكون هناك ذات، وصفــة وراءهــا، كما فــي الممكنات فإنَّ الإنســان له ذات وله علم وقدرة، هذا ممَّا اتّفقتا عليه، وقد ذهب الإمامية قاطبةً إلى القول بعينية الــذات والصفات، كمــا ذهب إلى القول نفســه بعض المعتزلة، واتفق الشيعة وبعض المعتزلة بتجريــد الذات الإلهية عــن الصفات، من القول بأن صفاته(سـبحانه وتعالى) عين ذاته، متحدة معها مستدلين بحكم العقل، وبما ورد من النقل، ومعنى عينيــة صفات الذات عند الشــيعة: أنها أجمع ناشــئة من مقام الذات محضاً، بلا دخول أمر آخر وراء الذات في هذا النشــوء، ولكنَّهما اختلفتا في تفسـير ذلك، فالشــيعة ذهبوا إلى أنَّ الوجود كامــل يعد في مقام الواجب إلى حدٍّ يعد أن العلم مستقل في ذاته في بعض الوجوه، وفي وجه آخر يعد الذات نفســها، وهذا كله ناجم عن أن زيادة الوصــف على الذات توجب احتياجها لشــيء وراءها، وهذا مــا ينافي الغنــا المطلق ووجوب الوجود، وهذا ما اســتقر عليه الشــيعة مســتندين في ذلك إلــى ما قاله الإمــام علي بن أبــي طالــب في هذا الصــدد: "وكمــال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشــهادة كل صفة أنها غيــر الموصوف، وشــهادة كل موصــوف أنه غيــر الصفة، فمن وصــف الله فقد قرنه، ومــن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله".

الهوامش

(١) ابــن منظــور، مُحمَّــد بــن مكــرم بن علي، لســان العــرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ج٣، ص٤٤٨.

(٢) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداوودي، دار القلــم، بيروت، ١٤١٢هــ، ص٨٥٧؛ الفيروز آبادي، مجــد الدين أبو الطاهــر، القاموس المحيط، مؤسَّســة الرســالة للطباعــة، بيــروت، ٢٠٠٥م، ص٣٢٤.

(٣) ابن القيم الجوزية، شــفاء العليل في مســائل القضاء والقدر والحكمة والتعليــل، تحقيق: أحمد ابن صالح بــن علي الصمعاني، ط٢، دار الصميعي، الرياض، ٢٠١٣، ص٣٦٦.

(٤) ابــن القيــم الجوزية، مــدارج الســالكين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص٣٣٩.

(٥) الســبحاني، جعفــر، العقيــدة الإســلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، ترجمة: جعفر الهادي، بيروت، شبكة الفكر، د.ت.، ص٤٥-٥٠.

(٦) الطباطبائــي، مُحمَّــد حســين، الميــزان في تفســير القــرآن، ط١، بيــروت، الأعلمــي للمطبوعــات، ٢٠٠٦، ج١-٢، ص٢٧.

(٧) شــيخو، لويــس، النصرانيــة وآدابهــا بيــن عرب الجاهلية، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩، ص١٥٩.

(٨) الســبحاني، جعفــر، مفاهيم القرآن، مؤسَّســة ســيد الشهداء، قم، ج ٦، ص١١٠.

(٩) الشــيخ الطبرسي، مجمع البيان، مؤسَّسة الاعلمي، بيروت، ١٩٩٥، ج ١، ص٥٢.

(١٠)السبحاني، مفاهيم القرآن، ج٦، ص١١٠-١١١.

(١١)الصدوق، التوحيد، تحقيق: الســيد هاشــم الحسيني الطهرانــي، مؤسَّســة النشــر الإســلامية، مكتبــة الصدوق، إيران، د.ت.، ص٨٩.

(١٢)الصدوق، التوحيد، ص٨٩.

(١٣)الصدوق، التوحيد، ص٢٣١.

(١٤)الصدوق، التوحيد، ص٢٣٠.

(١٥)الاســترابادي، السيد شــرف الدين علي الحسيني، تأويل الآيات الظاهرة فــي فضائل العترة الطاهرة،

طبع مدرسة الإمام المهدي، قم، د.ت.، ص٢٥.
(١٦)الشيخ الطوسي، الرسائل العشرة، مؤسَّسة النشر الإسلامية، قم، د.ت.، ص١٠٣.
(١٧)الحلي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة، قم، ٢٠١٩، ص٧٧.
(١٨)الخرسان، مُحمَّد صادق، التوحيد، ط٢، دار البذرة، النجف الأشرف، ٢٠١٩، ص٢٣.
(١٩)الشيخ الصدوق، الاعتقادات، تحقيق: عصام عبد السيد، ط١، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، إيران، قم، ١٤١٣ه، ص٢١-٢٢.
(٢٠)الشيخ الصدوق، الاعتقادات، ص٢٢-٢٦.
(٢١)الشيخ الصدوق، الاعتقادات، ص٢٧-٢٨.
(٢٢)الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة(٨٥)، ص١١٦.
(٢٣)الخرسان، مُحمَّد صادق، التوحيد، مصدر سابق، ص٢٨.
(٢٤)نهج البلاغة، الخطبة(١٥٢)، ص٢١٢.
(٢٥)نهج البلاغة، الخطبة(٦٥)، ص٩٧.
(٢٦)الخرسان، مُحمَّد صادق، التوحيد، ص٢٩.
(٢٧)نهج البلاغة، الخطبة(١٥٢)، ص٢١٢.
(٢٨)الصدوق، التوحيد، ص٨٣.
(٢٩)الخرسان، مُحمَّد صادق، التوحيد، ص٣٢.
(٣٠)الشيخ المفيد، مُحمَّد ابن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مطبعة حقيقة، تبريز، د. ت.، ص٥٥-٥٦.
(٣١) السيد مصطفى، مصعب الخير إدريس، مسالة التوحيد عند الاثنا عشرية.. دراسة مقارنة، ط١، دار المكتبة القدسية، باكستان، ٢٠٠٧، ص٥٥.
(٣٢)الطوسي، الرسائل العشرة، ص٧٩-٨٠.
(٣٣)المرتضى، الرسائل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ط١، منشورات دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥ه، ج٢، ص٢٧٥.
(٣٤)السيد مصطفى، مسألة التوحيد عند الاثنى عشرية، ص٧٥.
(٣٥)المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣م، ص٤١.
(٣٦)المرتضى، الرسائل، ج٢، ص٢٧٥.
(٣٧)الكراجكي، أبو الفتح مُحمَّد، كنز الفوائد، تحقيق: العلامة عبد الله نعمة، دار الأضواء بيروت، ١٩٨٥، ج١، ص٧٧-٧٨.
(٣٨)الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق: حسن زادة آملي، مؤسَّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ه، ص٤٢٩؛ المظفر، مُحمَّد رضا، عقائد الأمامية، تقديم: حامد حنفي داوود، مكتبة الأمين، النجف، ١٩٦٨، ص٤٢٧؛ الحسني، هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار الملاك، بيروت، د.ت.، ص١٦٥.
(٣٩)حسن مُحمَّد مكي العاملي، الإلهيات، ص٨٥.
(٤٠)العلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد، ص٢٢٩.
(٤١)الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص٥٢.
(٤٢)الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص١٠.
(٤٣) شمس الدين، مُحمَّد جعفر، دراسات في العقيدة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، دمشق، ١٩٩٣، ص١٤٦.
(٤٤)العاملي، علي الكوراني، الانتصار، ط١، دار السيرة، بيروت، ٢٠٠٠، ج٢، ص١٤٤.
(٤٥) شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص١٨٦.
(٤٦)شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص١٨٧.
(٤٧)الطباطبائي، مُحمَّد حسين، تفسير الميزان، ج٧، ص٢٧.
(٤٨)آية الله الشيخ مُحمَّد هادي معرفة، مقال العلم الإلهي، مركز الإشعاع الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية، وموقعه على شبكة المعلومات الدولية(http://www.slam٤.com) سبحانه وتعالى عليه السلام.
(٤٩)مُحمَّد حسين الطباطبائ، تفسير الميزان، ج٦، ص٩١.
(٥٠)المرتضى، الحدود والحقائق(رسائل الشيخ المرتضى)، ج٢، ص٢٧٩.
(٥١) المرتضى، الشريف القاسم بن الحسين، جمل العلم والعمل، تحقيق: رشيد الصفار، ط١، مطبعة النعمان، النجف، ١٩٦٧، ص٤٥- ٤٧.
(٥٢)الطوسي، أبو جعفر مُحمَّد، تمهيد الأصول في

علم الـكلام، تحقيق: المركز التخصصي لعلم الكلام الإسلامي، مؤسَّسـة انتشـارات، طهران، ٢٠١٨، ص٢٤.

(٥٣)الطوسـي، أبو جعفر مُحمَّد بن الحسـن، الاقتصاد الهـادي إلـى طريـق الرشـاد، مطبعة الخيـام، قم، ١٤٠٠ه، ص٢٧.

(٥٤)الطوسي، تمهيد الأصول، ص٢٤.

(٥٥) الطوسي، تمهيد الأصول، ص٢٤.

(٥٦)الطوسي، تمهيد الأصول، ص٢٥.

(٥٧)الطوسي، تمهيد الأصول، ص٢٥-٢٦.

(٥٨)القاضـي، عبد الجبار، شـرح الأصول الخمسـة، تحقيـق: فيصـل بديـر عـون، ط١، لجنـة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ١٩٩٨، ص١٢٨.

(٥٩)القاضـي، عبد الجبار، شـرح الأصول الخمسـة، ص١٢٨.

(٦٠)نـادر، البيـر نصـري، فلسـفة المعتزلة فلاسـفة الإسـلام الأسـبقين، ج١، مطبعة دار نشـر الثقافة، مصر، د.ت.، ص٤٠.

(٦١)الأشـعري، أبـو الحسـن، مقـالات الإسـلاميين واختـلاف المصليـن، تحقيـق: مُحمَّد محـي الدين عبد الحميـد، المكتبة العصرية، بيـروت، ١٩٩٠، ص١٦٥.

(٦٢)الأشعري، مقالات، ص١٦٥.

(٦٣) الأشعري، مقالات، ص١٦٦.

(٦٤)الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٨٥.

(٦٥)نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص٦٨.

(٦٦)الأشعري، مقالات، ص٥٠٧.

(٦٧)الأشعري، مقالات، ص٤٨٦.

(٦٨) الأشعري، مقالات، ص٤٨٦.

(٦٩)نادر البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص٦٩.

(٧٠)الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٢.

(٧١)الشهرستاني، الملل والنحل، ص٥٣.

(٧٢)نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص٣٩.

(٧٣)الأشعري، المقالات، ص١٦٥.

(٧٤)الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٣.

(٧٥)البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، الناشر: مُحمَّد علي صبيح وأولاده، مصر، ٢٠٠٥، ص١٤١.

(٧٦)ابـن حـزم، أبو مُحمَّد بن أحمـد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: مُحمَّد إبراهيم نصر وعبد الرحمـن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦، ج٢، ص٩٩.

(٧٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٤٨٥.

(٧٨)الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٧.

(٧٩) نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص٧٩.

(٨٠)الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٤٨٤.

(٨١)الخياط، أبو الحسـين عبد الرحيم، الانتصار والرد علـى ابن الرونـدي، تحقيـق: نيبـرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥، ص٦٠.

(٨٢)الشهرسـتاني، مُحمَّد عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.، ص٢٢٠.

(٨٣)الخياط، الانتصار، ص٩.

(٨٤)نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص٨٨.

(٨٥)ابن حزم، الفصل، ج٤، ص١٤٦.

(٨٦)ابن حزم، الفصل، ج٤، ص١٥٠.

(٨٧)نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص٨٨.

(٨٨)ابن حزم، الفصل، ج٤، ص١٥٠.

(٨٩)نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص٩٠.

(٩٠)الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٢٣٨.

(٩١)الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٢٣٨.

(٩٢)الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٢٣٩.

(٩٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٣٤٠.

(٩٤)نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص١٠٦.

(٩٥)الأشعري، مقالات إسلامية، ص٣٦٣.

(٩٦)نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص١٠٦.

(٩٧)اليافعـي، أبـو مُحمَّـد عفيـف الدين، مرهـم العلل المعضلـة في الرد علـى أئمة المعتزلـة، ط١، دار الجيل للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٩٢، ص١٠٠.

(٩٨)الأشعري، مقالات إسلامية، ص٥١٠.

(٩٩) نادر، البير نصري، فلسفة المعتزلة، ص١٠٧.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

الاسترابادي، السيد شرف الدين علي الحسيني

- تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، مدرسة الإمام المهدي(عليه السلام)، قم، د.ت.

الأشعري، أبو الحسن، علي ابن اسماعيل بن اسحاق

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: مُحمَّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر

- الفرق بين الفِرق، الناشر: مُحمَّد علي صبيح وأولاده، مصر، ٢٠٠٥.

ابن حزم، أبو مُحمَّد بن أحمد

- الفصل في المِلَل والأهواء والنِحل، تحقيق: مُحمَّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦.

الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم

- الانتصار والرد على ابن الروندي، تحقيق: نيبرج، هنريك ساموئيل، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين

- المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداوودي، دار القلم، بيروت، ١٤١٢هـ.

الشريف الرضي، ابو الحسن محمد بن الحسين

- نهج البلاغة، تحقيق، الشيخ بهجت العطار، ط١، مؤسسة الرافد للمطبوعات، بغداد، ٢٠١٠

الشريف المرتضى، القاسم بن الحسين

- جمل العلم والعمل، تحقيق: رشيد الصفار، ط١، مطبعة النعمان، النجف، ١٩٦٧.
- الرسائل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ط١، منشورات دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥هـ.

الشهرستاني، أبو الفتح مُحمَّد بن عبد الكريم

- الملل والنحل، تحقيق: مُحمَّد سيد الكيلاني، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥.
- نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.

الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه

- الاعتقادات، تحقيق: عصام عبد السيد، ط١، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، إيران، قم، ١٤١٣هـ.
- التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسَّسة النشر الإسلامية، مكتبة الصدوق، إيران، د.ت.

الطبرسي، ابو علي الفضل بن الحسن

- مجمَع البيان في تفسير القرآن، مؤسَّسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥.

الطوسي، أبو جعفر مُحمَّد بن الحسن

- الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٠هـ.
- تمهيد الأصول في علم الكلام، تحقيق: المركز التخصصي لعلم الكلام الإسلامي، مؤسَّسة انتشارات، طهران، ٢٠١٨.
- الرسائل العشرة، مؤسَّسة النشر الإسلامية، قم، د.ت.

العلامة الحلي، الحسن بن يوسف

- نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة، قم، ٢٠١٩.
- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق: حسن زادة آملي، مؤسَّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

الفيروز آبادي، مجد الدين أبو الطاهر

- القاموس المحيط، مؤسَّسة الرسالة للطباعة، بيروت، ٢٠٠٥.

القاضي عبد الجبار، ابو الحسن عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار

- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: فيصل بدير عون، ط١، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ١٩٩٨.

ابن القيم الجوزية، ابو عبد الله شمس الدين محمد بن ابي بكر بن ايوب

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: أحمد بن صالح بن علي الصمعاني، ط٢، دار الصميعي، الرياض، ٢٠١٣.
- مدارج السالكين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

الكراجكي، أبو الفتح مُحمَّد

- كنز الفوائد، تحقيق: العلامة عبد الله نعمة، دار

الأضواء، بيروت، ١٩٨٥.

المفيد، مُحمَّد بن النعمان

- أوائـل المقـالات في المذاهـب والمختـارات، مطبعة حقيقة، تبريز، د.ت.

- تصحيـح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسـين دركاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣.

ابن منظور، مُحمَّد بن مكرم بن علي

- لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

اليافعي، أبو مُحمَّد عفيف الدين

- مرهم العِلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة، ط١، دار الجيل للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٩٢.

ثانياً: المراجع العربية

الحسني، هاشم معروف

- الشـيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار الملاك، بيروت، د.ت.

الخرسان، مُحمَّد صادق

- التوحيد، ط٢، دار البذرة، النجف الأشرف، ٢٠١٩.

السبحاني، جعفر

- العقيـدة الإسـلامية علـى ضوء مدرسـة أهـل البيت، ترجمـة: جعفـر الهـادي، ط١، دار التعـارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٣

- مفاهيم القرآن، مؤسَّسة سيد الشهداء، قم، د.ت.

شمس الدين، مُحمَّد جعفر

- دراسـات فـي العقيـدة الإسـلامية، دار التعـارف للمطبوعات، دمشق، ١٩٩٣.

شيخو، لويس

- النصرانيـة وآدابها بين عرب الجاهلية، دار المشـرق، بيروت، ١٩٨٩.

الطباطبائي، مُحمَّد حسين

- الميـزان في تفسـير القـرآن، ط١، مؤسَّسـة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦.

العاملي، حسن مُحمَّد مكي

- الإلهيـات علـى هـدى الكتاب والسُـنة والعقـل، ط٤، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٣هـ.

العاملي، علي الكوراني

- الانتصار، ط١، دار السيرة، بيروت، ٢٠٠٠.

مصطفى، مصعب الخير إدريس

- مسألة التوحيد عند الاثنا عشرية.. دراسة مقارنة، ط١، دار المكتبة القدسية، باكستان، ٢٠٠٧.

المظفر، مُحمَّد رضا

- عقائد الإمامية، تقديم: حامد حنفي داوود، مكتبة الأمين، النجف، ١٩٦٨.

نادر، البير نصري

- فلسـفة المعتزلة فلاسفة الإسـلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة، مصر، د.ت.

ثالثاً: المواقع الإلكترونية

مقـال: العلم الإلهي، آية الله الشـيخ مُحمَّـد هادي معرفة، مركـز الإشـعاع الإسـلامي للدراسـات والبحوث الإسلامية، وموقعه على شبكة المعلومات الدولية.

http://www.islam٤u.com

The Philosophy of Monotheism between

Shīʿa and Mu›tazilah

Inst. Muhannad Abd al-Hassan

Abstract

The subject of monotheism, with its various divisions, occupies the highest rank in the monotheistic religions in general, and the Islamic religion in particular, and there is no clear difference between all the monotheists of all religions in the origin of the idea, and there is no clear difference with regard to the self-evidential qualities that separate them and make them sects, so they are all agree upon the knowledge of God, His power، and other attributes, although there is a difference in their details. As for the negative (glorification) attributes, they are the subject of disagreement and separation, and from them the doctrines and sects are formed. Monotheism is one of the five principles of the Shiites, and it is also one of the principles of the Mu›tazila. Monotheism، according to the Shiites and the Mu›tazilah is monotheism of attributes, and this is what the Ash›aris denies since they are known to believe in action monotheism which the Mu›tazilah denies, and the Shiites approve in the discussion of actions, accordingly، the Shiites combine the monotheisis of attributes and actions, but the attributal monotheism of the Shiites differs from the attributal monotheism of the Mu›tazilah . The monotheism of the Mu'tazilah in terms of attributes means stripping (the self) of any attribute, in the sense that (the self) is devoid of attributes, and there is an opinion of some Mu'tazila that agrees with the Shiites in this field, and we will show this convergence in the paths of research.

Keywords: Religion, Monotheism, Shīʿa, Mu›tazilah