البَحثُ الوجوديُّ للصِّفاتِ الإلهيَّةِ

من مدرسةِ بغداد إلى مدرسة الحلَّةِ

د. محمد جعفر رضائي
مركز أبحاث القرآن والحديث، قم المشرفة
jafarrezaei61@gmail.com

ترجمة محمّد حسين حكمت
مركز العلّامة الحلي

الملخص

يعـدُّ البحث الوجودي للصفـات الإلهيّة من المسـائل المثيرة للخلاف بين المتكلّمين المسـلمين، فقد أنكـر الإماميَّةُ والمعتزلةُ زيـادة الصفات على الذات؛ بسبب اعتقادهم بالتوحيد الصفاتي، في حين اعتقدَ أغلبُ المعتزلة بنظريّة النيابة، ورأَوا أنّ الـذات الإلهيّـة تقوم مقام الصفـات في تحقّق أحـكام الصفات، وقد حظي هذا الرأي بالقبول من علماء الإماميّة في مدرسـة بغداد، وسـاند الشـيخ المفيد هذا الـرأي، ورفض نظريّة المعنى لدى الأشـاعرة ونظريّة الأحوال لدى المعتزلة البهشميّة عادًّا إيّاهما مخالفتين للتوحيد.

أمّا علـماء الإماميّة في الدور الأوّل من أدوار مدرسـة الحلّـة الكلاميّة فقد نهجـوا منهج متأخّري المعتزلـة وقاموا بنقـد نظريّة الأحوال أيضًـا، واختاروا نظريّة النيابة.

وفي الدور الثاني من أدوار مدرسـة الحلّـة كان التغيير الوحيد الذي حصل هو القبول بأدبيّات الفلسفة المشّائيّة وبعض استدلالات ابن سينا في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية:

الصفـات الإلهية، البحث الوجـودي للصفات، علاقـة ذات الله وصفاته، مدرسة بغداد، مدرسة الحِلَّة.

The Ontological Investigation of Divine Attributes From Baghdad School to Hilla School

Dr. Mohammad Jafar Radayee
Quran and Hadith Research Center, Qum Almusharifa
jafarrezaei61@gmail.com
Translated by: Mohammed Hussein Hakmet/ Allama Al-Hilli Center

Abstract

The ontological investigation of divine attributes is a contentious issue among Muslim theologians. The Imamiyyah (Twelver Shia) and Muʿtazilah deny the multiplication of attributes apart from the Essence due to their belief in the unity of attributes (tawhid al-sifat). Most Muʿtazilites, however, adhere to the theory of delegation (niyaba) and view the divine Essence as substituting for the attributes in fulfilling the functions of attributes.

This view found acceptance among scholars of the Imamiyyah in the Baghdad school, supported by Shaykh al-Mufid, who rejected the doctrine of meanings (ma'na) among Ashʿarites and the theory of states (ahwal) among the Muʿtazilites al-Bahshamiyyah, considering both to be contrary to monotheism. In the early stages of the Hilla theological school, Imamiyyah scholars followed the later Muʿtazilite approach, criticizing the theory of states as well and opting for the theory of delegation. In the subsequent stages of the Hilla school, the only change that occurred was the acceptance of elements of philosophical methodology and some arguments of Ibn Sina in this domain.

Key Words:

Divine Attributes, Ontological Investigation of Divine Attributes, Relationship between the Essence of God and His Attributes, Baghdad School, Hilla School

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدّمة:

إنّ إحدى أهمّ المسائل الكلاميَّة وأكثرها إثارةً للخلاف على مدى تاريخ الفكر الإسلامي هي مسألة العلاقة بين الذات والصفات الإلهيّة. ومنذ السنوات الأُولى لبداية القرن الهجري الثاني الذي اقترن ببداية ظهور علم الكلام بدأ الخلاف حول هذه المسألة أيضًا.

وكانت الجهميَّةُ أُولى الفِرَق الكلاميّة التي قدّمت نظريّةً في هذا المجال. ففي رأي جهم بن صفوان أنه لا يجوز نسبة صفات إلى الله إذا كانت هذه الصفات توجب تشبيهه بغيره، ولهذا فهو لا يستعمل حتّى كلمة (شيء) له، بل إنّه ينفي عنه بعض صفاته[1].

وعلى الرغم من هذا كان الجانب الأساسي الذي يؤكّدهُ جهم بن صفوان هو مباحث المعاني وتشبيه الله بعباده، ولذا لا يمكن إدراج آرائه ضمن زمرة آراء البحوث الوجودية للصفات.

ثمّ تلا ذلك اهتمام كبار علماء المعتزلة بمباحث الصفات، وقد دفعهم هذا إلى أن يعدُّوا الذات الإلهيّة خالية من أيّ تركيب مهما كان، وهذا هو السبب لاشتهارهم بنفي الصفات.

وعلى الرغم من أنّ بعض أوائل المعتزلة كانوا يعتقدون بنفي الصفات، صار أغلبهم بعد مدةٍ قليلة يعتقدون بنظريّة النيابة، وهذا الرأي يُنسب إلى أبي علي الجبائي.

والجبّائي يرى أنّ الله عالمٌ بذاته وليس بواسطة علم زائد على الذات[2]. ولهذا السبب فإنّهم يتكلّمونَ عن عالِميّة الله بدلًا من أن يتكلّموا من العلم الإلهي.

وفي مقابل ذلك هناك ما يُنقل عن أبي الهذيل العلاّف من أنّه يعتقد بنظريّة العينيّة، أي إنّ أبا الهذيل كان يعتقد أنّ الله عالم بواسطة علم هو عَين ذاته[٣].

وكان أهل الحديث هم أبرز مَن خالَف نظَريّة المعتزلة والجهميّة؛ إذ احتّجوا بالآيات القرآنيّة والروايات المتعددة التي أثبتت الصفات إلى الله ليعترضوا على نظريّة المعتزلة عادّين أنّها تتعارض مع أدلّة الوحي. وهذه الجماعة يمكن تسميتها بالمُثبِتة (أي الذين يُثبتون الصفات).

والجملة المشهورة التي قالها مالك بن أنس عن استواء الله على العرش تفصح بصورة كافية عن منهج أهل الحديث ورأيهم الخاصّ في مجال الصفات الإلهيّة: «الكَيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٤].

وهناك أيضًا بعض المذاهب الكلاميّة التي قدّمت نظريةً متوازنة في هذا البحث، وهي نظريّة تقول إنّ الصفات الإلهيّة ليست هي غير الذات ولا هي نفس الذات، وحقيقة الصفة هي أنّها وجود مرتبط بالذات لا زائدة على الذات ولا هي نفس الذات.

وقد أُطلق على هذا الرأي عبارة نظريّة المعنى في الصفات، وأكثر الأشاعرة يعتقدون به[٥].

وهناك بعضُ المعتزلة يرَون ما يشبه هذا الرأي، وهم أتباع أبي هاشم الجبائي، الذين يرون أنّ الصفات هي أحوال لله، مع تفاوت هو أنّهم يعتبرون الحال لا موجودًا ولا معدومًا[٦].

آراء متكلّمي الإماميّة في مدرسة بغداد:

على الرغم من وقوف متكلّمي الإماميّة في فترة حياة الأئمّة الأطهار في مقابل أهل الحديث، وبناءً على البحوث الموجودة يمكن عدّهم ضمن زمرة النافين لزيادة الصفات الزائدة على الذات[٧].

إلّا أنّ هذا البحث أخذ أبعادًا أوسع بين متكلّمي مدرسة بغداد. وهناك في مدرسة بغداد نظريّتان رئيستان حول العلاقة بين الصفات والذات، وهي:

١- نظريّة الشيخ المفيد، وهي تعتقد كأغلب المعتزلة بنيابة الذات عن الصفات.

٢- نظريّة السيّد المرتضى وتلامذته، وهم يعتقدون بالأحوال البهشميّة.

١- الشيخ المفيد ونظريّة النيابة:

كان الشيخ المفيد واحدًا من الذين يرفضون زيادة الصفات على الذات. وأهمّ أدلّته التي يستند إليها لرفض نظريّة الصفات الزائدة على الذات هي منافاتها مع التوحيد، بل إنّه يرفض حتّى رأي الأشاعرة عادًّا إيّاه مخالفًا للتوحيد وغير معقول[٨].

ودليله الآخر على موقفه يمكن الوصول إليه عن طريق التأمّل في نظرته إلى حقيقة الصفة.

وهناك رأيان لدى مفكّري العالم الإسلامي عن العلاقة بين الصفة والوصف.

وعلى وفق ما يراه الأشاعرة فإنّ الوصف هو كلام يدلّ على الصفة، والصفة هي معنى قائم بشيء. والحقيقة أنّ الصفة من هذا المنظار لها واقعيّة وحقيقة وراء وصف الواصف[٩].

وفي مقابل ذلك هناك المعتزلة والإماميّة الذين ينظرون إلى الصفة على أنّها نفس الوصف. وبعبارةٍ أُخرى إنّ الصفة والوصف إنّما هما إخبار يقدّمه الواصف عن شيء خاصّ. ومثال ذلك هو أنّ توصيف الله بأنّه عالمٌ هو عبارة عن إخبار للواصف عن الله.

وكان الشيخ المفيد أيضًا كالمعتزلة يرى أنّ الصفة هي مجرّد قول أو كتابة تُخبر عن معنىً مستفاد من الموصوف وعمّا تشترك به مع الموصوف في ذلك المعنى.

وبناءً على ذلك فإنّ الشيخ المفيد يرى أنّ الصفة هي نفس الوصف[١٠].

وطبقًا لأقواله فإنّ توصيف الله بصفاتٍ كالحيّ والقادر والعالم إنّما تفيد معانيَ معقولة لا هي ذات ولا أشياء قائمة بالذات. ولكنّه يوضح أنّ مقصوده من المعنى هو ذلك الشيء القابل للفهم والإدراك في الخطاب والحوار، وليس ما يقوله الأشاعرة من أنّه هو نفس الوجود الخارجي[١١].

وعلى هذا فإنّ ما يراه الشيخ المفيد هو عدم وجود أيّ معنىً أو عرض زائد على الذات الإلهيّة، كما أنّ الصفات هي نفس الوصف.

كما أنّ الوصف يفيد معاني معقولة محلّها هو الذهن، وليست لها أيّ حقيقة سوى ذات الله.

وبعبارةٍ أُخرى فإنّه يرى أنّ مرجع ومحلّ إشارة الصفة هو الفكر الذي يحمله الذهن والعقل عن الشيء. كما أنّ الأشياء الأُخرى إذا كانت منسجمة مع هذا الفكر فيمكن استعمال نفس هذه الصفة لها. مثلًا، لمّا كان الله وأحد العلماء يشتركان في المفهوم الذي يُطلق عليه عنوان (العالِم) لذا يمكن تسمية كلٍّ منهما (عالِم). والوصف هو وظيفة الكلام أو الكتابة، والكلام والكتابة هما من وظائف العقل الذي يخترعهما أو يستعملهما.

وعلى الرغم من عدم الترديد في رفض الشيخ المفيد للصفات الزائدة على الذات وآراء الأشاعرة وأبي هاشم الجبّائي، إلَّا أنّ هناك اختلافًا بشأن اعتقاده بنظريّة النيابة أو العينيّة.

إنّ الفهم الدقيق لكلام الشيخ المفيد في هذا الموضوع يتوقّف على بيان آراء المعتزلة. وهناك ثلاثة اتّجاهات أساسيّة بين المعتزلة، وهي:

١- **نظريّة أبي الهذيل**: إنّ الله عالم بعلم هو هو. ووفقًا لهذا الرأي فإنّ الله عالِم بواسطة صفة العلم، لكن هذا العلم هو عين ذاته.

٢- **نظريّة أبي علي الجبّائي**: وهي أنّه عالم بنفسه. ووفقًا لهذه النظريّة فإنّ ذات الله تنوب عن صفة العلم في اتّصاف الله بالعالِميّة.

٣- **نظريّة أبي هاشم الجبّائي**: وهي أنّه عالم لِما هو عليه في ذاته. ويعبّر عن هذا الاتّجاه أيضًا بنظريّة الأحوال. وبناءً على هذا الرأي فإنّ توصيف الله بصفة العالم إنّما هو بسبب الحالة التي تكون الذات فيها.

وتفيد عبارات الشيخ المفيد أنّه هو أيضًا كان يعتقد بنظريّة أبي علي الجبائي. فمن جانب نراه يصرّح بنفسانيّة صفات الله: «إنّ الله ﷻ اسمه حيّ لنفسه لا بحياة، وإنّه قادر لنفسه، وعالِم لنفسه».

وما ذكرناه من التوضيحات عنه في بداية البحث ينطق بإيمانه بهذه النظريّة وحقيقة أنّه يرى أنّ الصفات هي معانٍ معقولة ولا وجود خارجيّ لها، وأنّ وجودها هو في موطن الذهن فقط، وإنّما استعملت لتوصيف الله؛ أو اعتباره أنّ الصفات هي غير الموصوف؛ فكلّها تدلّ وتشهد على أنّه لم يكن يعتقد بنظريّة العينيّة؛ وذلك لأنّ أصحاب نظريّة العينيّة وإن كانوا يرون أنّ الصفات هي عين الذات، لكنّهم كانوا يعتقدون بوجود الصفات لا نفيها.

ثمّ إنّ الاعتقاد بعينيّة الصفات والذات إنّما يكون ممكنًا إذا اعتبرنا الصفات

جواهر لا أعراضًا؛ لأنّ عينيّة الصفات مع الذات ليست ممكنة إلّا في هذه الحالة. ولمّا كان الشيخ المفيد يرى أنّ الصفات كالعلم والقدرة والحياة هي أعراض[١٢]، لذا لا يمكن عدّه معتقدًا بعينيّة الذات والصفات.

والواقع أنّ هذا هو السبب في أنّ الشيخ المفيد يعتقد أنّ عالِميّة الله هي ليست بسبب هذه الصفات، بل بواسطة الذات الإلهيّة.

السيّد المرتضى ونظريّة الأحوال:

كان السيّد المرتضى أيضًا ينكر الصفات الزائدة على الذات، وقد استفاد لبيان وجهة نظره من أُسلوبٍ مختلف.

فالأُسلوب الذي اتّبعه السيّد المرتضى في هذا البحث يشبه تمامًا الأُسلوب المستعمل في كتب المعتزلة أيضًا، فهذه الجماعة بعد إثباتها للصفات الإلهيّة قامت بالبحث عن كيفيّة ارتباط الذات مع هذه الصفات.

وذكر السيّد المرتضى في هذا المجال فروضًا مختلفة لارتباط الذات والصفات، وبعد أن بيّن رفضه لها جميعًا ذكرَ النظريّة التي يختارها.

وكما يقول المرتضى فإنّ إمكانيّة لياقة واستحقاق الله للصفات هو إمّا أن يكون بسبب المعاني أو لا. فإن كان بسبب المعاني فهو لا يعدو ثلاث حالات: أن تكون هذه المعاني موجودة، أو معدومة، أو لا موجودة ولا معدومة.

وإذا كانت بسبب المعاني الموجودة فهي أيضًا لها ثلاثة احتمالات: إنّ هذه المعاني الموجودة إمّا أن تكون قديمة، أو حادثة، أو لا قديمة ولا حادثة.

وبعد ردّ الشريف المرتضى لهذه الاحتمالات يصل إلى نتيجة مفادها أنّ الصفات لا يمكن نسبتها إلى الله إلّا في صورتَين: إمّا كما قال أبو علي الجبائي والشيخ المفيد أيضًا من أنّ الله ذاتٌ مستحقّ لهذه الصفات (لذاته)، أو كما قال

أبو هاشم: إنّ استحقاق هذه الصفات إنّما هو بسبب الحالة (نظريّة الأحوال) التي لله في ذاته (لما هو عليه في ذاته)[١٣]؛ لأنّ الأمر إذا لم يكن كذلك فيجب أن نعتقد أنّ هذه الصفات قد أُعطيت إلى الله بواسطة فاعل آخر، وهذا أيضًا هو افتراض باطل.

الاختلاف في قبول أو رفضها نظريّة الأحوال:

يتّفق جميع المعتزلة ومتكلّمو الإماميّة في مدرسة بغداد على نفي الصفات الزائدة على الذات، ولا يقبلون وجود حقيقة للصفات وراء الذات.

وهكذا فإنّهم حين يجابهون سؤالًا عن أنّ هذه الصفات إلى ماذا تشير؟ وما هو السبب في أنّ للصفات معانيَ متعدّدة، وما هو منشأ هذا التفاوت؟ يجيبون بجوابَين مختلفَين.

وكان أبو علي الجبّائي وأكثر المعتزلة ينكرون بصورةٍ مطلقة أيّ أمرٍ زائد على الذات، ولهذا كانوا يقولون إنَّ الله هو عالم أو قادر بذاته.

أمّا أبو هاشم فلم يكن منكرًا لذاتيّة صفات الله (لذاته)، بل غيّر هذه النظريّة قليلًا وقال: إنّ الله يتّصف بهذه الصفات بواسطة ما هو عليه في ذاته (لما هو عليه في ذاته).

وقد جابهت هذه النظريّة بين المعتزلة مَن يخالفها ومَن يقبل بها، والأمر نفسه بين متكلّمي الإماميّة في مدرسة بغداد أيضًا، إذ لم يتّفقوا على موقفٍ واحد تجاه مسألة الأحوال.

وسنتطرّق في ما يلي إلى تحليل آراء هؤلاء المتكلّمين حول الأحوال.

وأوّل المواقف تجاه نظريّة الأحوال هو ما نجده في كتاب أوائل (المقالات) للشيخ المفيد، إذ ذكر في هذا الكتاب، كما هو رأي الأشاعرة وأصحاب الصفات أنّ نظريّة الأحوال تتعارض مع التوحيد[١٤].

كما أنّه خصّص ذيل عنوان خاصّ لنقد نظريّة الحال لأبي هاشم. والشيخ

المفيد في الحقيقة يعدّ الحال شيئًا، ولهذا السبب يرى أنّ هذه النظريّة كنظريّة أصحاب الصفات تتعارض مع التوحيد[١٥].

ينقل السيّد المرتضى في كتاب الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدليّة الذي يتضمّن استعراضًا لآراء الشيخ المفيد على لسانه بعض العبارات عن الشيخ المفيد، وهي تبيّن مطالب كتاب أوائل (المقالات) نفسها، وبصورةٍ أكثر وضوحًا. وما يقوله الشيخ المفيد هوأنّ نظريّة الأحوال والاتّحاد (الأقانيم الثلاثة) للمسيحيّين والكسب النجّاريّة هي من الأُمور غير المعقولة التي مهما بذل المتكلّمون من جهود في توضيحها وبيانها فإنّهم لا يستطيعون أن يصلوا إلى ما يبغونه[١٦].

ثمّ ينتقل إلى نقد نظريّة الأحوال وتفنيدها، قائلًا إنّ ممّا يثير العجب أن يستنكر إنسان على المشبّهة أفكارهم القائلة إنَّ الله له علم هو به عالم، وقدرة هو بها قادر، بل يعدّ كلّ مَن يعتقد بهذه العقيدة مشركًا، في حين أنّه هو نفسه يدّعي أنّ لله أحوالًا يختلف بواسطتها عن أيّ شخصٍ ليس عالمًا أو قادرًا[١٧].

ويرى المفيد أنّ كلّ ما يبذله أبو هاشم للفرار من هذا التحدّي هو جهدٌ فاشل وعديم الفائدة، كما يعتقد بعدم اختلاف أحوال أبي هاشم مع المعاني التي وضعها الآخرون. كما أنّه يعدّ كلام أبي هاشم القائل إنّ هذه الأحوال لا شيئيّة لها هو كلام متناقض، قائلًا إنّ أيّ شخص له أدنى معرفة بالاستدلال والجدل لا يخفى عليه بطلان هذا الكلام[١٨].

وعلى الرغم من أنّ السيّد المرتضى قد أورد في كتابه (الحكايات) كلام الشيخ المفيد حول نظريّة الأحوال، إلّا أنّه وخلافًا للشيخ المفيد لم يذكر أيّ نقدٍ أو رفضٍ لهذه النظريّة في كتبه الكلاميّة، زيادة على وجود العديد من الشواهد في كتب السيّد المرتضى التي تؤيّد نظريّة الأحوال.

وفضلًا عمّا ذكرناه سابقًا فإنّ هناك أيضًا شواهد أُخرى في كلام السيّد المرتضى، ومن أمثلة ذلك أنّه عند بحثه عن أنّ الله هل له ماهيّة أو لا؟ فإنّه يشير في البداية إلى نظريّة ضرار عن الموضوع وينقدها، ثمّ يتطرّق إلى ما تختلف به نظريّة أبي هاشم عن الحال، ويجيب عن الإشكالات الواردة على نظريّة الحال[١٩].

وهناك شواهد أُخرى أيضًا في هذا المجال سبقَ أن أشرنا إليها في إحدى المقالات[٢٠].

والظاهر أنّ هذه النظريّة قد حظيت بالقبول أيضًا من تلامذة السيّد المرتضى وكانت متداولة في الأقلّ مدَّة قرن في المحافل الشيعيّة، وهو ما نلمسه عند القزويني الرازي (القرن السادس)، إذ يدافع في كتاب (النقض) عن نظريّة الأحوال، ويعدّها هي النظريّة المختارة لدى الكثير من متكلّمي الإماميّة[٢١].

وقد نسب العلّامة الحلّي أيضًا هذه النظريّة إلى السيّد المرتضى وتلامذته، الأمر الذي يشير إلى امتداد هذه النظريّة في المحافل العلميّة الإماميّة[٢٢].

بحث الصفات الإلهيّة في مدرسة الحلّة:

مدرسة الحلّة الكلاميّة هي إحدى أهمّ الأدوار الكلاميّة للإماميّة، وهذه المدرسة ابتدأت من أوائل القرن السادس واستمرّت حتّى القرن التاسع.

وفي هذه الفترة كان كلام الإمامية تحت تأثير اثنين من التيّارات الفكريّة الجديدة. ففي الدور الأوّل لهذه المدرسة وقع متكلّمو الإماميّة تحت تأثير التيّار الفكري لمتأخّري المعتزلة، وهنا يمكن الإشارة إلى متكلّمين كسديد الدين الحمصي الرازي والمحقّق الحلّي.

وكان كتاب (المنقذ من التقليد) للحمصي الرازي واقعًا إلى حدٍّ بعيد تحت تأثير كتاب الفائق للملاحمي الخوارزمي، وهو أحد كبار متأخّري المعتزلة، وقد رجّح فيه آراء أبي الحسين البصري على آراء البهشميّين. كما أنّ المحقّق الحلّي

ذكر بصراحة في بداية كتابه أنّه قد نظّمه وألّفه على طريقة متأخّري المعتزلة[٢٣].

وفي الدور الثاني لمدرسة الحلّة ومع مجيء الخواجة الطوسي بدأت الأدبيّات الفلسفيّة تدخل بهدوء في كلام الإماميّة، وصار المتكلّمون الإماميّون يستعملون الأدبيّات الفلسفيّة والمنهج الفلسفي في علم الكلام. ومن أمثلة ذلك كتاب (تجريد الاعتقاد) و(شرح التجريد) للعلاّمة الحلّي اللذين يمكن الإشارة إليهما على أنهما متأثّران إلى حدٍّ بعيد بالأدبيّات الفلسفيّة للمشّائيّين[٢٤].

ومن أدوار علماء الحلّة في بحث الصفات الإلهية الآتي:

١ – الدور الأوّل: التأثّر بمتأخّري المعتزلة:

لم تمضِ سوى فترة قصيرة على وفاة القاضي عبد الجبّار حتّى ظهر التيّار الجديد للمعتزلة وهيمن على المحافل الكلاميّة والاعتزاليّة، ممّا أدّى إلى رفض نظريّة الأحوال في الصفات الإلهيّة والردّ عليها.

وعلى الرغم من أنّ أبا الحسين البصري مؤسّس تيّار الاعتزال المتأخّر كان أحد تلامذة القاضي عبد الجبّار إلّا أنّه أدخل بعض الإصلاحات في فكر المعتزلة.

انتقد أبو الحسين البصري بعض المباني السابقة للمعتزلة التي كان من أهمّها مبدأ شيئيّة المعدوم. وترك نفي شيئيّة المعدوم تأثيره في بعض الأفكار الكلاميّة أيضًا، ومن جملتها نظريّة الأحوال.

وكان الذين يعتقدون بالحال يعتقدون أيضًا بثبوتها، وإن كانوا يرون الأحوال ليست موجودة ولا معدومة. وهذا المنحى الفكريّ مبتنًى بصورةٍ كاملة على نظريّة شيئيّة المعدوم.

والمبنى الآخر الذي غيّره أبو الحسين، وله آثاره في بحثنا الحالي، هو الاعتقاد

بالاشتراك اللفظي للوجود.

وفي رأيه أنّ وجود الأشياء ما هو إلَّا ذاتها، وتمايز الأشياء هو بذاتها، في حين أنّ البهشميّين كانوا يعتقدون بأنّ الوجود هو مشترك معنوي، وأنّ الوجود زائد على ذات الأشياء. كما أنّهم يرون أنّ تمايز الأشياء لا يكون بذاتها، لأنّهم يرون أنّ الأشياء لا تمايز بينها في الذات، وتمايزها يكون بحال أو صفة النفس.

ومن خلال هذه التغييرات تمّ التخلّي كلّيًّا عن نظريّة الأحوال في المنظومة الفكريّة لمتأخّري المعتزلة وصارت هدفًا لنقدهم.

إنّ المعتزلة وخلافًا للبهشميّين كانوا يعتقدون بأنّ صفات الله هي صفات ذاتيّة، بمعنى أنّ ذات الله هي سبب الأحكام[٢٥] المختلفة التي بسببها نصف الله بالصفات المختلفة ولا نحتاج إلى وجود المعاني كما تقول نظريّة الأشاعرة ولا إلى الأحوال كما تقول نظريّة البهشميّين[٢٦].

وفي نظر هؤلاء أنّه ليس هناك أيّ دليل يدلّ على إثبات الأحوال، وأنّ ذات الله هي كافية في اتّصافه بهذه الصفات وتحقّق أحكامها.

كما أنّ هؤلاء يرون أنّه في حالة القبول بالأحوال والمعاني لاتّصاف الله بالصفات فإنّ هذه السلسلة (الأحوال والمعاني) سوف تستمرّ إلى ما لا نهاية له؛ وذلك لأنّه في حالة القبول بشيء ليس هناك دليل على وجوده، فلن تكون هناك نهاية له، ويمكن حينئذٍ القبول بالأحوال والمعاني إلى ما لا نهاية[٢٧].

وأجاب متأخّرو المعتزلة عن الإيراد القائل بأنّه في حالة إنكار الأحوال أو المعاني فلن يكون هناك مسوّغ لاتّصاف الله بالصفات، ومع وحدانيّة الله فما المسوّغ لتعدّد الصفات؟ فقالوا بأنّ المقصود من الصفات هو كلّ أمرٍ زائدٍ على الذات نستفيد منه ضمن توصيف الله. ولكنّ هذه الصفات ما هي إلَّا أحكام الصفات لا غير، ومن هنا فتوصيف الله بهذه الصفات لا يحتاج إلى ذوات

مستقلّة عن ذات الله ولا إلى معانٍ وأحوال[٢٨].

زد على أنّ متأخّري المعتزلة لم يكتفوا عند توصيف الله بصفاتٍ كالعلم والقدرة بالحديث عن الذات وأحكام الصفات كصحّة الفعل والترك في القدرة وإحكام الفعل في العلم، بل تحدّثوا أيضًا عن النسبة والتعلّق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور أيضًا، ومثال ذلك أنّه يمكن توضيح عالميّة الله بهذا الشكل: هو ذات تمتاز باقتضائها إحكام أفعالها وإتقانها، مع اقتران ذلك بالتعلّق والإضافة بين الذات والأمر المعلوم[٢٩].

وكان متكلّمو الإماميّة في الدور الأوّل من مدرسة الحلّة خلافًا لمتكلّمي المرحلة السابقة في بغداد والريّ قد استحسنوا نظريّة متأخّري المعتزلة ورجّحوها على نظريّة البهشميّة. ومثال ذلك هو سديد الدين الحمصي الرازي (المتوفّى أوائل القرن السابع)، إذ قال بهذه النظريّة نفسها بالضبط، عادًّا صفات العلم والقدرة والحياة صفاتٍ نفسانيّة أو صفات الذات. وحسب قوله فإنّ معنى نفسانيّة هذه الصفات هو أنّ ذات الله تقتضي أحكامها، ولا حاجة بها إلى أمرٍ خارجٍ عن الذات[٣٠]، ولإثبات نفسانيّة هذه الصفات يبدأ بحثه بإثبات دائميّتها.

وأهمّ أدلّة الحمصي لرفض نظريّة الأحوال والمعاني هو افتقارها إلى أيّ دليل على إثباتها، وأنّ ذات الله لوحدها كافية لإثبات الصفات[٣١].

وكما سبق أن قلنا فإنّ هذا الدليل سبق أن ورد في كلام متأخّري المعتزلة أيضًا.

أمّا دليله الآخر فإنّه يستند إلى مقدّمة، فهو يبدأ بإثبات أنّ صفات الله أزليّة ودائميّة، ثمّ يستند إلى هذه المقدّمة ليقول ببطلان الاحتمالات الأُخرى ويُثبت أنّ صفات الله نفسانيّة؛ لأنّ الصفات المعنويّة (بالمعنى) والصفات الفاعليّة

(بالفاعل) ليست أزليّة، ولمّا كانت صفات العلم والقدرة والحياة هي صفات أزليّة فيجب أن نعدّها صفات نفسانيّة[٣٢].

وللمحقّق الحلّي رأي مشابه أيضًا، فهو ينكر الأحوال. وهو يؤكّد في ردّه للأحوال عدم وجود دليل لإثباتها، وأنّ الذات الإلهيّة كافية وحدها لاتّصاف الله بهذه الصفات، فلا تبقى حاجة للّجوء إلى نظريّة الأحوال[٣٣].

أمّا إشكاله الآخر فإنّه موجّه إلى نظريّة متأخّري المعتزلة القائلة: إنّ الوجود هو مشترك لفظي. وعلى العكس من البهشميّين الذين كانوا يعتقدون بأنّ ذات الأشياء هي واحدة، وتمايزها إنّما يكون بأحوالها، كان متأخّرو المعتزلة يرون أنّ وجود الأشياء هو نفس ذات الأشياء، وبذلك فهم يعتقدون أنّ تمايز الأشياء إنّما يكون بذواتها وليس بأحوالها[٣٤].

وقد انطلق المحقّق الحلّي من هذه النظريّة لينفي نظريّة الأحوال مستدلًّا على ذلك بقوله: «لو وقف امتياز الذوات على الأحوال لَما حصلَ الامتياز؛ لأنّ ذلك سيقودنا إلى التساؤل عن الامتياز بين حالَين، هل يكون الامتياز بينهما بذاتيهما أو بحالٍ آخر؟ والأكيد هو عدم إمكانيّة الفرض الثاني؛ لأنّه سيُثار هذا السؤال نفسه بالضبط بالنسبة له، ويحصل التسلسل إلى ما لا نهاية. وإن كان الفرض الأوّل هو الصحيح بحيث يكون التمايز بين حالين بذاتهما، فهو خلاف الفرض، وإذا لم يكن مثل هذا الفرض ممكنًا فلا حاجة بنا إلى الأحوال حيث ستتمايز الأشياء بذواتها»[٣٥].

كما استدلّ المحقّق الحلّي أيضًا لإثبات ذاتيّة الصفات، وذلك بقوله إنّ هذه الصفات إذا لم تكن ذاتيّة فهي تحتاج إلى مؤثّر، وهذا المؤثّر في الحقيقة إمّا أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود، والفرض الأوّل ينجرّ إلى وجود اثنين من واجبي الوجود، وهو محال.

كما أنّه بناءً على الفرض الثاني فإنّ هذا المؤثّر نفسه سيكون محتاجًا إلى مؤثّر آخر. وذلك المؤثّر يكون إمّا ذات الله بالاختيار أو ذات الله بالإجبار.

وفي الحالة الأُولى أي بالاختيار يلزم أن يكون الله قبل إيجاد هذا المؤثّر قادرًا وعالِمًا وحيًّا ومريدًا، وهذا يؤول بنا إلى الدور.

وفي الحالة الثانية، وهي التي تقوم فيها الذات الإلهيّة بإيجاد المؤثّر بالإيجاب، وأنّ ذلك المؤثّر يكون علّة للصفات، فحينئذٍ هناك ثلاث حالات ممكنة:

١- أن تكون هذه الصفات قائمة بذات الله، وذلك يستلزم التركيب في الذات.

٢- إذا كانت خارج الذات ولا في المحلّ، فذلك يستلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ الصفة إذا لم تكن في ذات الله فبأيّ دليل تستلزم أحكامها في ذات الله وليس في ذَوات أُخرى، وليس هناك أيّ مرجّح لهذا التخصيص.

٣- إذا حلّت هذه الصفة في محلّ آخر غير الذات الإلهيّة وحَيّ، فإنّ ذلك يستلزم إيجاد أحكام الصفات في ذلك الحيّ وليس في الله.

٤- حلول هذه الصفة في محلٍّ آخر غير الذات الإلهيّة وغير حيّة (الجماد). وهذا هو الآخر مستحيل؛ وذلك لعدم إمكانيّة حلول القدرة والعلم والحياة في مكانٍ غير حيّ.

وبناءً على هذا، فإنّ الافتراضات كافة عدا افتراض ذاتيّة صفات الله هي افتراضات باطلة وفاسدة[٣٦].

وهذا الاستدلال في الحقيقة هو تركيب من الاستدلال الذي ذكره المعتزلة الأوائل واستدلال متكلّمي المعتزلة السابقين.

والقسم الأوّل من هذا الاستدلال كان أوّل مَن طرحه هو أبو الحسين البصري، وهو في حقيقته الاستدلال نفسه الذي ذكره ابن سينا في هذا المجال،

ولكن بعد أن تغيّر شكله[٣٧]. وسنشير في الصفحات القادمة إلى أصل استدلال ابن سينا.

أمّا القسم الثاني منه فهو أيضًا كان قد ورد قبل ذلك في الكتب الكلاميّة للمعتزلة والإماميّة[٣٨].

وبناءً على ما سبق يمكن القول إنّ متكلّمي الإماميّة في الدور الأوّل من أدوار مدرسة الحلّة الكلاميّة قد انتقدوا نظريّة الأحوال، وكانوا يعتقدون بنظريّة النيابة ويعدّون الصفات نفسانيّة. وقد كان هؤلاء يرون أنّ الذات الإلهيّة كافية للاتّصاف بالصفات، وينكرون كلّ أمرٍ زائدٍ على الذات.

٢- الدور الثاني في مدرسة الحلّة دخول أدبيّات الفلسفة المشّائيّة:

إنَّ الدور الثاني لمدرسة الحلّة اقترنت بدايته بظهور بعض الشخصيّات كالخواجة الطوسي وابن ميثم البحراني، وقد أفاد متكلّمو الإماميّة في هذه المرحلة من أدبيّات الفلسفة المشّائيّة لبيان مباحثهم الكلاميّة.

وكانت أكثر الأفكار الفلسفيّة تأثيرًا في هذا البحث هو الاعتقاد بأنّ الله واجب الوجود. وكان لمفهوم واجب الوجود تأثيراته الكثيرة في بحث الصفات الإلهيّة. وواجب الوجود في الحقيقة يرفض أيّ نوع من الكثرة أو التركيب.

واستند ابن سينا إلى هذه النقطة لينفي أيّ نوع من الكثرة والتركيب عن الذات الإلهيّة، فيقول: «لا يصحّ في واجب الوجود أن يتكثّر، لا في معناه ولا في تشخّصه. والشيء إذا تكثّر فإمّا أن يتكثّر في معناه؛ وكلّ معنى فإنّه في ذاته واحد لا يتكثّر في حقيقته، وإمّا في تشخّصه؛ فإنّ تشخّص واجب الوجود هو أنّه هو، فتشخّصه أنّه هو واحد، وهو نفس ذاته وحقيقته»[٣٩].

كما أنّه في موضع آخر ابتدأ بتقسيم الصفات إلى خمس مجاميع كلّيّة، هي:

١- الصفات الذاتيّة، كالحيوانيّة بالنسبة إلى إنسان.

٢- الصفات العرضيّة، كالبياض بالنسبة إلى جسم، إذ إنّه ليس ذاتيًّا له.

٣ - الصفات العرضيّة التي لها إضافة، كالعلم بالنسبة إلى إنسان. فالعلم هو حالة تعرض للإنسان، وهو خلاف البياض له إضافة وطرف.

٤- الصفات التي هي مجرّد إضافة بين الصفة والموصوف وليس لها أيّ حقيقة وراء الإضافة، كالأب والابن.

٥- الصفات السلبيّة التي هي ليست صفة في الحقيقة، بل هي سلب لبعض الأُمور، مثل كون الشيء أزليًّا بمعنى نفي الحدوث.

وقد اختار ابن سينا من بين هذه الصفات ثلاثًا منها فقط لواجب الوجود، هي:

١- الصفات الذاتيّة، ولكن لا بمعنى ذات أو جزء ذات الواجب؛ بل بمعنى لوازم الذات (أي أنّها تكون في طول واجب الوجود).

٢- الصفات الإضافيّة.

٣- الصفات السلبيّة.

وكما يقول هو فإنّ أيّ واحدٍ من هذه الموارد لا يستلزم الكثرة في ذات الواجب[٤٠].

وهو يرى أنّ زيادة صفات الحقّ تعالى على الذات يستتبع فرضَين كلاهما محال:

الفرض الأوّل هو أنّ العلّة الموجِدة للصفات تكون غير الذات وشيء خارجي ممّا يستلزم أن تكون ذات الحقّ تعالى قابلة للصفات، ولا معنى لكون الواجب قابلًا؛ لأنّ القبول يقترن بالقوّة أي بمعنى انفعال الواجب واحتياجه إلى الغير.

أمّا الفرض الثاني فهو أنّ تكون الذات نفسها هي الموجِدة للصفات، ومنها يلزم أن يكون واجب الوجود قابلًا من جهة، وفاعلًا من جهةٍ أُخرى، وهذا يستلزم الكثرة في الذات.

ولا شكّ في أنّ الصفات لو كانت من لوازم الذات فلن نقع في محذور اجتماع القابل والفاعل؛ لأنّ الصفات لن تعرض له ولن تصير الذات معروضًا للصفات، ونتيجة ذلك هي أنّ الصفات نفس الذات، وستكون الذات من الجهة التي هي فاعل من نفس هذه الجهة هي قابل أيضًا[٤١].

والتوضيح الأدقّ لمسألة أنّ الصفات هي من لوازم ذات الحقّ تعالى يتوقّف على بيان مسألة أنّه يرى أنّ جميع صفات الله كالقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر إنّما تعود إلى العلم، والعلم هو الآخر يعود إلى الوجود. وكما يقول ابن سينا فإنّ الصفة الأصليّة لله هي الوجود، وباقي الصفات تعود إليها، ولكن ذلك يكون أحيانًا مع الإضافة أو مع السلب. وكمثال على ذلك فإنّ القدرة هي نفس الوجود مقترنًا مع إمكان وجود غيره، أو صفة العلم هي نفس الوجود مقترنًا بالإضافة إلى المعلوم وسلب الموانع المادّية عنه[٤٢].

وعلى هذا فإنّ ابن سينا في الأخير يُرجع الصفات كافّة إلى الوجود، وبالنسبة إلى الله فإنّ ـ وجوده خلافًا للممكنات ـ هو عين ذاته وماهيّته.

وجدير بالذكر أنّ ابن سينا ـ خلافًا للكثير من الفلاسفة ـ لا يؤمن باتّحاد الصفات والذات في الخارج فقط، بل إنّه يرى أنّ مفهومها هو واحد أيضًا. ففي الحقيقة أنّ العلم والقدرة والحياة والوجود بالنسبة إلى الله ليس لها سوى معنى ومفهوم واحد وكلّها تشبه بعضها، كما أنّه يرى أنّ أيّ زيادةٍ في المعنى والمفهوم لا تنسجم مع كون الله واجب الوجود.

وإذا أردنا مقارنة رأي ابن سينا مع آراء المتكلّمين السابقين فيجب أن نجعل نظريّته ضمن مجموعة النظريّات العينيّة؛ وذلك لأنّه يؤمن بوجود الصفات، إلّا أنّه يعدّها من ناحية المصداق الخارجي والمفهوم بعضها عين البعض الآخر. والحقيقة أنّ نظريّة ابن سينا يجب أن نجعلها ضمن زمرة

نظريّات إثبات الصفات، إلَّا أنّها تختلف عنها في اعتقاده بالاتّحاد المصداقي والمفهومي للصفات.

وعلى الرغم من اتّفاق متكلّمي المعتزلة والإماميّة مع ابن سينا في اعتقاده بأصل نفي الصفات الزائدة على الذات، وفي نفي الأحوال والمعاني، إلَّا أنّ هناك اختلافًا في أدلّتهم وفي توضيحاتهم، وهنا يكمن السرّ في الهجمة التي شنّها الملاحمي الخوارزمي أحد متأخّري المعتزلة على ابن سينا.

وأهمّ موارد النقد في هذه الهجمة هو إرجاع الصفات الإلهيّة كالقدرة والحياة إلى العلم[٤٣]. فالملاحمي يرى أنّ الله هو قادر ذاتًا، وصفة القدرة هي إمكان الفعل والترك. وبعبارة أُخرى إنّ المتكلّمين يرون أنّ الأفعال الإلهيّة تستند إلى صفتَي القدرة والإرادة، في حين أنّ ابن سينا يُرجع هاتين الصفتين إلى العلم، ولهذا يرى المتكلّمون أنّه يعدّ الله موجَبًا ومجبورًا.

والمورد الثاني في هذه الهجمة هي الاعتقاد بالاتّحاد المفهومي للصفات. فالمتكلّمون يرون أنّ الصفات هي أحكام للذات. وعلى الرغم من أنّ هذه الأحكام في الواقع ليس لها وجود زائد على الذات، لكنّها في العقل والذهن زائدة على الذات. وبتعبير آخر نقول إنّ المتكلّمين لا يعدُّون كثرة المفاهيم سببًا للكثرة في الذات؛ لأنّه في الواقع ليس هناك أيّ وجود لأيّ أمر عدا ذات الله البسيطة والواحدة، وعلّة اتّصاف الله بالصفات هي هذه الذات البسيطة وليست الصفات الزائدة على الذات، أو المعاني والأحوال[٤٤].

وذكر الخواجة الطوسي أيضًا هذا الإشكال نفسه. وعلى الرغم من أنّه ينفي ويسلب أيّ صفةٍ عن ذات الله من الناحية المصداقيّة والخارجيّة، إلَّا أنّه يعتقد بزيادتها المفهوميّة على الذات. وبعبارة أُخرى إنّ الخواجة يقول بنفي الصفات من الناحية الخارجيّة والعينيّة، وينسب الصفات إلى الله من الناحية العقليّة

والذهنيّـة. وبتعبير آخـر إنّه مع عدم وجود أيّ أمرٍ غير الذات في الواقع، إلَّا أنّ العقل ينسب مفاهيم متعدّدة إلى الله[٤٥].

أمّـا المورد الثالث فهو أنّ متكلّمي المعتزلة والإماميّة كانوا يعتقدون بنظريّة النيابـة، وإذا كانـوا يقولون إنّ الله عالم أو قادر فإنّ سـبب ذلك ليس هو وجود صفة العلم والقدرة، بل بسـبب أنّ ذات الحـقّ تعالى تقوم بتلبية ما تقتضيه هذه الصفـات. مثـال ذلك أنّ الإحكام في الفعل الذي هـو مقتضى العلم، أو إمكان الفعل والترك الذي هو مقتضى القدرة إنّما يتحقّق بواسطة الذات[٤٦].

وفي مقابل هذا ينبغي أن نضع نظريّة ابن سينا ضمن زمرة المعتقدين بالعينيّة. ففي الواقع إنّ ابن سـينا يُثبت وجود الصفات وأ نّها عين الذات. مثال ذلك ما قيـل مـن أنّه يعدُّ صفات الذات من لوازم الذات، أو إنّه يُرجع كلّ الصفات إلى الوجود. وكلّ ذلك يشهد بأ نّه يقبل وجود الصفات لكنّه يعدُّها عين الذات.

وهنـا نرى من المفيد التذكير أيضًـا بأنّ متأخّري المعتزلة ومتكلّمي الإماميّة قـد أدخلـوا في هذه المرحلـة تغييراتٍ على ما تسـالَم عليه أسـلافهم. وأوّل هذه التغييرات هو نفي نظريّة أبي هاشم عن الأحوال وعودتهم إلى نظريّة النيابة.

زد على ذلك أنّ هؤلاء قد اسـتعملوا كلمات العلم والقدرة والحياة لله. هذا في الوقت الذي لا نجد اسـتعمالًا لهذه الاصطلاحات بالنسـبة إلى الله في أدبيّات المعتزلـة السـابقين، إذ إنّهم يكتفون بتسـمية الله عالمًا وقـادرًا وحيًّا فقط. ومثال ذلك أنّ تعريف العلم والعالم كان مختلفًا. فهم يرون أنّ العلم هو اعتقاد مطابق للواقع بحيث يكون سـببًا لسكون النفس، في حين أنّ العالِم هو الشخص الذي تكون أفعاله مُحكمة ومُتقنة.

والسـبب في تمايـز هذيـن التعريفَـين هو بسـبب وجـود نوعين مـن العالم: عـالم بذاتـه، وعالم بالعلم. ولهذا فلا معنى لسـكون النفـس في الله؛ لأنّ الله عالِم بذاتِه[٤٧].

وهذه النقاط صارت سببًا لعدم استفادة المتكلّمين من المعتزلة والإماميّة من عبارات العلم والقدرة والحياة بالنسبة إلى الله، وإن كانوا هم يعدُّون الله عالِمًا وقادرًا وحيًّا.

أمّا متأخّرو المعتزلة فإنّهم خلافًا لأسلافهم أفادوا من هذه العبارات لوصف الله، وشيئًا فشيئًا صارت المتون الكلاميّة لمتكلّمي هذه المرحلة تتحدّث عن علم الله وقدرته وحياته[٤٨]، وإن كانوا يفسّرون هذه الصفات بمعنى النيابة نفسه.

إنّ متكلّمي الدور الثاني من مدرسة الحلّة وإن كانوا لا يقبلون بنظريّة ابن سينا عن نفي صفات القدرة والإرادة وإرجاعها إلى العلم مع الاعتقاد بالاتّحاد المفهومي، لكنّهم كانوا أيضًا واقعين في بعض الموارد تحت تأثير تعاليمه الفلسفيّة.

ويمكن توضيح رأي هؤلاء في بحث العلاقة بين الصفات والذات ضمن محاور عدّة:

١ - **نفي الأحوال والمعاني والصفات الزائدة على الذات**: كان المتكلّمون في الدور الثاني من مدرسة الحلّة متأثّرين في هذا البحث بفلسفة ابن سينا. ومع أنّ متأخّري المعتزلة كانوا يشتركون مع ابن سينا في أصل إنكار هذه الموارد، إلّا أنّهم كما سبق أن قلنا لم يكونوا يقبلون باستدلال الفلاسفة. فمتكلّمو الحلّة في هذه المرحلة كانوا كالفلاسفة يرون أنّ القبول بهذه الموارد يتعارض مع كون الله واجب الوجود.

أمّا أهمّ ما يميّز متكلّمي الحلّة في هذه المرحلة قياسًا بالمرحلة السابقة هو إفادتهم من الأدبيّات الفلسفيّة، أو قبولهم أحيانًا باستدلال الفلاسفة في نفي هذه الموارد. ومن أمثلة ذلك استعمال ابن ميثم البحراني لعنوان الوجوب

والإمكان في استدلاله، لكنّه في محتوى استدلاله كان متّفقًا مع المتكلّمين وليس مع الفلاسفة، إذ نراه يقول: إنّ الصفات هي إمّا واجبة أو ممكنة. والفرض الأوّل خاطئ؛ لأنّه يستلزم تعدّد واجب الوجود وهو محال، والفرض الثاني أيضًا خاطئ؛ لأنّ الموجودات الممكنة تحتاج إلى مؤثّر، وذلك المؤثّر إمّا أن يكون أمرًا غير الذات أو نفس الذات. والمؤثّر لا يمكن أن يكون أمرًا غير الذات، لأنّ لازم ذلك هو احتياج الواجب إلى الممكن أو تعدّد واجب الوجود. ولو كان المؤثّر نفس واجب الوجود، فيجب إمّا أن يكون في مؤثّريّته واجدًا لهذه الصفات أو لا يكون. والفرض الأوّل يستلزم أن يكون الله واجدًا لهذه الصفات قبل إيجادها. والفرض الثاني محال أيضًا وهو خلاف الفرض[٤٩].

وهذا الاستدلال مع بعض التفاوت كان أوّل مَن طرحه هو أبو الحسين البصري[٥٠]. والفرق الوحيد في الواقع بين استدلال ابن ميثم مع استدلال متأخّري المعتزلة هو الإفادة من مصطلحَي الواجب والممكن.

وكان متكلّمو الحلّة يقعون أحيانًا أكثر من ذلك تحت تأثير فلسفة المشّائيّين، فيفيدوا من أدلة الفلاسفة أيضًا فضلًا عن الأدبيات الفلسفية. مثال ذلك إفادة الخواجة الطوسي في التجريد والعلّامة الحليّ في كشف المراد من أدلّة ابن سينا في هذا المبحث.

إنّ وجوب الوجود يستلزم استغناء الله عن كلّ شيء، وإذا كان واجب الوجود محتاجًا إلى غيره، فإنّ ذلك يستلزم الدور؛ لأنّ ذلك الغير أيضًا سيكون ممكنًا ومحتاجًا إلى واجب الوجود. ومن ثَمَّ فلمّا كان واجب الوجود ليس محتاجًا للغير، فهو في كونه قادرًا وعالمًا غير محتاج إلى صفتَي القدرة والعلم أيضًا[٥١].

وقد صرّح العلّامة الحلّيّ بأنّه قد أخذ هذا البرهان من ابن سينا[٥٢].

ولكنّ متكلّمي الحلّة لا يقبلون بصورة تامّة أدلّة ابن سينا على نفي الصفات

الزائدة على الذات. ومثال ذلك قيام العلّامة الحلّي بنقل استدلاله على نفي الصفات الزائدة على الذات، ومن ثمّ نقدها، حيث يقول:

«استدلّوا بأنّ تلك الماهيّة ممكنة؛ لافتقارها إلى الموصوف. فالمؤثّر فيها لا يجوز أن يكون غير واجب الوجود؛ لأنّ وجود واجب الوجود متوقّف على وجود تلك الصفة أو عدمها، المتوقّف على الغير، فيكون متوقّفًا. فبقي أن يكون واجب الوجود، فيكون قابلًا وفاعلًا.

وهذه الحجّة لا تخلو من وَهَن؛ لأنّه لا يلزم من كون واجب الوجود لا ينفكّ عن وجود الصفة أو عدمها، توقّفه عليه. وعلى تقدير التسليم فقولهم: (القابل لا يكون فاعلًا) قد عرفت ضعفه»[٥٣]، أمّا العلّامة الحلّي فإنّه يرى أنّ هذا الاستدلال مخدوش من جهتَين:

١- عدم انفكاك واجب الوجود عن هذه الصفات ليس دليلًا على توقّف الواجب عليها.

٢- وعلى فرض تخلّينا عن الإشكال الأوّل، فما هو المانع من أن يكون الموجود البسيط قابلًا من جهة وفاعلًا من جهةٍ أُخرى. ففي الحقيقة يمكن من خلال تغيير الحيثيّات اجتماع القابليّة والفاعليّة في أحد الوجودات البسيطة.

وكان الملاحمي قبل ذلك قد نقل استدلال ابن سينا هذا أيضًا ونقده، ويلاحظ في عباراته وجود ما يشبه الإشكال الثاني للعلاّمة الحلّي أيضًا[٥٤].

ومن هذا يظهر أنّ المتكلّمين إن كانوا في الدور الثاني من مدرسة الحلّة قد أفادوا من أدبيّات الفلسفة بل من استدلالات الفلاسفة أحيانًا غيرَ أنّ هذه أفادة كانت انتقائيّة، حتّى إنّهم قد ينقدونها عندما كانت تتفاوت مع مبانيهم الكلاميّة في بعض الموارد.

٢- نفي الزيادة المصداقيّة للصفات وقبول الزيادة المفهوميّة: كان متكلّمو هذه المرحلة في الحلّة يعتقدون بعدم زيادة صفات الله على الذات، ويرون أنّ عقل الإنسان في مقارنته لذات الله مع باقي الذوات يلجأ إلى وصف الله ببعض الصفات. ولكنّ السبب في توصيف الله بهذه الصفات لم يكن وجود أمرٍ زائد على ذات الله، بل بواسطة الذات نفسها.

بعبارة أُخرى، إنّ ذات الله تقتضي هذه الصفات ولا حاجة إلى أمرٍ خارجٍ عن الذات. مثال ذلك أنّنا لا نَصِف الله بأنّه عالِم بواسطة صفة العلم، بل باعتبار كشف الأُمور لذات الله وظهورها.

وبناءً على ذلك، فإنّ هؤلاء يرون أنّ الصفات الإلهيّة في الحقيقة هي نفس ذات الله، أمّا كونها مفاهيم زائدة على الذات فهو فقط حسب عقولنا في مقارنة الله مع الآخرين.

وبعبارة أُخرى: ليس في الخارج شيء سوى ذات الله، إلّا أنّ الواصف عند مقارنته ذات الله مع غيرها يصف الله بصفاتٍ ما[٥٥].

وقد أوضح الفاضل المقداد هذا الرأي بمثال، فقال: إذا سقط النور على الحائط يمكن رؤية الحائط والنور، ومع هذا يكمن الفرق بين هذين بأنّ رؤية الحائط هي بواسطة النور، بينما رؤية النور هي بنفسه لا بنورٍ آخر. فوصف الله بصفاتٍ هو أيضًا ليس بواسطة أمر من خارج ذاته، بل هو به نفسه[٥٦].

إنّ متكلّمي الحلّة في الواقع يرجعون كلّ صفات الله إلى ذات الله وينفون وجود أيّ صفة، كما أنّهم يعتبرون وجود الله هو نفس ذاته وحقيقته.

ولا شكّ في أنّ الوجود هنا هو ذلك الوجود الخاصّ الإلهي الذي يختلف عن وجود سائر الموجودات، وليس الوجود العامّ المشترك بين كافّة الموجودات[٥٧].

وعلى هذا يمكن القول بأنّ الصفات الإلهيّة في رأيهم ما هي إلّا وجود الله نفسه.

وإذا اكتفينا بمراجعة آراء المتكلّمين إلى هذا الحدّ فلن نجد اختلافًا لهم مع ابن سينا، لكنّ آراءهم فيها تفاوت مهمّ مع نظريّة ابن سينا.

فابن سينا كما ذكرنا سابقًا يعد الصفات الإلهيّة هي نفس وجوده، مع أسلوبٍ أو إضافات. وهو يُرجع كلّ الصفات إلى العلم، والعلم إلى الوجود.

في حين أنّ المتكلّمين يقبلون بصفاتٍ أُخرى لله أيضًا. ومع أنّهم يرون عدم وجود صفات في الخارج زائدة على الوجود الخاصّ لله، إلّا أنّ هذا الوجود الخاصّ له مقتضيات بواسطتها يتمّ توصيفه بالقادر والعالِم والحيّ، وهذه متمايزة عن بعضها في موطن الذهن.

٣- العينيّة أو النيابة: إنَّ أحد الاختلافات التي تظهر في تحليل آراء المتكلّمين في هذه المرحلة هو اعتقادهم بالنيابة أو العينيّة.

وكما قلنا سابقًا فإنّ متكلّمي الإماميّة في مدرسة بغداد كانوا يعتقدون بنظريّة النيابة أو الأحوال. أمّا متكلّمو الدور الثاني من أدوار مدرسة الحلّة فإنّهم وإن كانوا يستعملون أحيانًا ألفاظًا تشابه العينيّة، ولكن لا يمكننا الادّعاء بأنّهم كانوا معتقدين بالعينيّة. والتوضيحات والبيانات في هذا البحث الموجودة بين أيدينا عن علماء الحلّة في هذه المرحلة هي أقرب إلى الاعتقاد باعتباريّة الصفات الإلهيّة أو النيابة منها إلى العينيّة.

وقبل الشروع في توضيح آراء علماء الحلّة يجب الإشارة إلى تمايز نظريّة العينيّة عن النيابة.

إنّ نظريّة العينيّة في الحقيقة يجب إدراجها ضمن زمرة نظريّات إثبات الصفات. فالمؤمنون بنظريّة العينيّة يثبتون الصفات من الناحية الوجوديّة، لكنّهم يعتقدون أنّ الصفات والذات في الخارج إحداها عين الأُخرى (الاتّحاد المصداقي)، أمّا في المفهوم فإنّها تتغاير (عدا ابن سينا الذي كان معتقدًا بالاتّحاد المفهومي حتّى في المفاهيم).

هـذا في حين أنّ المعتقديـن بنظريّة النيابة ينفون وجـود الصفات في البداية ثمّ يعتبرون الذات قائمة مقام الصفات. أي أنّهم في الحقيقة ينسـبون مقتضيات الصفات إلى الذات.

وأهـمُّ عبارةٍ وردت في هذا المجال في أغلب كتب المتكلّمين في الدور الثاني مـن مدرسـة الحلّة هي قولهم: (إنّ الصفات في الخـارج هي نفس الذات، أمّا في الذهن فتكون مغايرة للذات). وقد تكرّر هذا الرأي بتعابير قريبة من بعضها في كتب متكلّمي الحلّة.

وقد عدَّ بعضُهم هذه العبارة ناطقة بالاعتقاد بنظريّة العينيّة[٥٨]، في حين أنّ التأمّل في عبارات متكلّمي الحلّة والمراجعة الدقيقة لها تشير إلى أنّ هذا الانطباع هو انطباع خاطئ.

ومن بين متكلّمي الدور الثاني في مدرسة الحلّة كان ابن ميثم البحراني يرى أنّ الصفات هي اعتبارات العقل الإنساني في توصيف الله ومقايسته مع غيره، وأنّها ليست حقائق عينيّة وخارجيّة زائدة على الذات. ورأيه هذا يعيد إلى الأذهان نظريّة الشـيخ المفيد، فهو الآخر كان يرى أنّ الذات الإلهيّة كافية للتوصيف بالصفات، ويعدّ الصفات معاني معقولة لا وجود عينيًّا وخارجيًّا لها.

ويعـد ابن ميثم الصفـات مجرّد اعتبارات عقليّة يسـتلزم النفـي الوجودي للصفات، وهو لا ينسـجم من الأسـاس مع نظريّة العينيّة. وكان رأي ابن ميثم هذا سببًا في هجوم بعض الفلاسفة عليه كالملاّ صدرا والملاّ مهدي النراقي[٥٩].

والواقـع هـو أنّ هـؤلاء قد جعلـوا نظريّة ابن ميثـم في زمـرة الآراء النافية للصفات.

وقريب من هذا الرأي مع بعض التفاوت يمكن ملاحظته أيضًا في عبارات العلاَّمـة الحلِّـي الذي لا يقرّ للصفات بأيّ نوعٍ مـن الوجود زائدٍ على ذات الله معتبرًا الصفات هي نفس الاعتبارات العقليّة.

وتوضيح الفاضل المقداد لكلام العلّامة الحلّيّ في (شرح نهج المسترشدين) أيضًا يؤيّد ما نفهمه من كلام العلّامة الحلّيّ، إذ يقول: «العلم والقدرة والحياة هي نفس حقيقته المقدّسة في الخارج، ومغايرة لها بحسب الاعتبار[٦٠]. ومعنى ذلك أنّ مقتضيات هذه الصفات أعني التمكّن من الإيجاد بالنسبة إلى القدرة، والظهور والكشف بالنسبة إلى العلم صادرة عن ذاته لاقتضاء ذاته إيّاها، لا بواسطة قيام تلك الصفات بذاته»[٦١].

وبيان الفاضل المقداد ينطبق تمامًا مع نظريّة النيابة، وعلى الرغم من التشابه الظاهري لعبارات متكلّمي الحلّة مع نظريّة الفلاسفة، إلّا أنّه لا يمكننا اعتبارهم مؤمنين بنظريّة العينيّة، بل هم من المعتقدين بنظريّة النيابة.

وهناك عبارات منقولة عن العلامة الحلّي يُظنّ أنّها لا تتناغم مَعَ هذا المبنى. وكمثال على ذلك يمكن الإشارة إلى رأيه المذكور في (معارج الفهم في شرح النظم)، فَبناءً على عبارات العلّامة الحلّيّ الواردة في كتاب (نظم البراهين) التي شَرَحَها في (معارج الفهم) فإنَّ في بحث الصفات هناك رأيين أساسيّين: رأي يعتقد به البعض كالأشاعرة وأتباع أبي هاشم يرون الصفات وجوديّة، وبعضٌ آخر كأبي الحسين البصري والفلاسفة يرون أنّ الصفات عدميّة[٦٢]، وقد اختار العلّامة الحلّيّ في كتابه (نظم البراهين) الرأي الأوّل[٦٣].

وهذا الكلام لا ينسجم مع الكثير من مباني العلّامة الحلّي الكلاميّة، خصوصًا إذا علمنا أنّ العلّامة الحلّي لم يكن يقبل في الصفات الإلهيّة لا بنظريّة المعنى ولا بنظريّة الأحوال[٦٤].

وعلى أيّ حال فإنّ العلّامة الحلّيّ في شرحه لهذه العبارات في كتاب (المعارج) انتقد استدلال الأشاعرة وأبي هاشم المبني على وجوديّة الصفات واستدلال الفلاسفة على عدميّة الصفات، منهيًا شرحه دون أن يخلص إلى نتيجةٍ واضحة[٦٥].

وبالنتيجة يكون العلَّامة الحلِّيّ قد وافق في هذا الكتاب على الرأي المشهور في كتبه الأُخرى، وأيّد أنّ زيادة الصفات ما هي إلَّا في التعقّل والذهن.

وبهذا فإنّ هذا الرأي لا ينسجم مع وجوديّة الصفات، إلَّا إذا اعتبرنا أنّ مقصود العلَّامة الحلِّيّ من الوجوديّة في هذه العبارة هو أعمّ من الوجود الذهني والعيني.

وقد طرح العلَّامة الحلِّي هذا البحث أيضًا في كتابه (تسليك النفس) وذكر رأيًا يختلف تمامًا مع ما ذكره في كتاب (نظم البراهين). فهو هنا يرفض أدلّة الأشاعرة وأبي هاشم الجبّائي عن وجوديّة الصفات، في حين أنّه ذكر دليل المعتزلة القائم على تعدّد القدماء في حالة وجوديّة الصفات دون أن يوجّه أيّ نقدٍ له[٦٦]، لكنّ العلَّامة الحلِّيّ لم يشر في هذا الكتاب أيّ إشارةٍ إلى استدلال الفلاسفة.

إنّ البحث عن وجوديّة الصفات أو عدميّتها هو أحد البحوث المطروحة في كتب الأشاعرة، وخصوصًا لدى الفخر الرازي الذي تطرّق إلى هذا البحث بعد مباحث الصفات الإلهيّة من خلال التساؤل: هل الصفات الإلهيّة هي وجوديّة أو عدميّة؟ وهذا البحث إنّما جرى التطرّق إليه في الواقع لنقد رأي المعتزلة القائل بأنّ الصفات ما هي إلَّا نفس الذات الإلهيّة.

والفخر الرازي بعد بيانه لهذين الرأيَين رأي الفلاسفة والمعتزلة القائم على عدميّة الصفات، ورأي الأشاعرة وبعض المعتزلة القائم على وجوديّتها، وعلى الرغم من أنّه لا يقبل المعاني الزائدة على الذات والأحوال، وأنّه يرى أنّ الصفات هي مجرّد إضافة ونسبة بين الله والمعلومات أو المقدورات ويعبّر عنها بالعالِميّة والقادريّة؛ لكنّه يعتقد بأنّ هذه الإضافة والنسبة هي أمرٌ وجوديّ وليس عدميًّا[٦٧].

إنّ النمط والأُسلوب الذي اتّبعه العلَّامة الحلِّي والمباحث المذكورة في هذا السياق متأثّرة إلى حدٍّ بعيد بالفخر الرازي، ويحتمل أنّ العلَّامة الحليّ قد تطرّق إلى هذه المباحث مثل الكثير من مباحثه الكلاميّة الأُخرى بتأثير كتب الفخر الرازي كالمحصّل والمطالب العالية والأربعين، وربما كان الاضطراب الموجود في بعض عبارات العلَّامة الحلِّيّ بسبب هذا التأثير.

والعلَّامة الحلِّيّ في ردّه لاستدلال الفلاسفة كان متأثّرًا إلى حدٍّ بعيد بالفخر الرازي. إلَّا أنّه في كتاب (مناهج اليقين) عدَّ تعلّقات الصفات غير ثبوتيّة، وأنّ التعلّقات ليس لها سوى الثبوت الذهنيّ، وهذا يتعارض إلى حدٍّ بعيد[٦٨] مع نظريّة الفخر الرازي[٦٩].

وفي موضعٍ آخر من هذا الكتاب جعل العلَّامة الحليّ نظريّة كون الصفات إضافيّة في مقابل نظريّة المعنى والأحوال، وعلى الرغم من عدِّه الثبوت ذهنيًّا، فإنَّه قال عن الثبوت الخارجي: «أمّا في الخارج، فالثابت منه كون الذات بحيث يحصل لها نسبة بين المعلوم والمقدور»[٧٠]. وبهذه العبارات يكون العلَّامة الحلِّيّ في الحقيقة قد وافق الفخر الرازي إلى حدٍّ بعيدٍ جدًّا.

وعلى هذا فإنّ النظريّة الأصليّة للعلاّمة الحلّي وإن كانت معلومة في أكثر كتاباته، وأنّه كباقي متكلّمي الحلّة يعتقد أنّ الصفات في الخارج هي نفس الذات ولها تغاير اعتباري أو ذهني، لكنّه أيضًا لا يعتقد ببطلان نظريّة الفخر الرازي القائمة على إضافيّة الصفات، بل إنّه يتّفق معه في بعض كتاباته[٧١].

ويحتمل قويًّا أن تكون بعض مباحث العلَّامة الحليّ في هذا الموضوع مثل عبارة كتاب نظم البراهين نتيجة تأثّره بالفخر الرازي.

نتيجة البحث:

اختلف متكلّمو الإماميّة في مدرسة بغداد بشكلٍ عميق مع نظريّة الأشاعرة وأهـل الحديث القائمة على زيادة الصفات على الذات. وقد أنكر الشـيخ المفيد في هذا المجال نظريّة المعنى معتبرًا الصفات الإلهيّة نفسانيّة كما هو الرأي الرائج لـدى المعتزلة. ويوافق هذا الـرأي نظريّة النيابة، في حين يقف في الجانب المقابل من نظريّة الصفات الزائدة على الذات.

كما أظهر الشـيخ المفيد معارضته لتيّار البهشـميّة ونظريّة الأحوال عادًّا إيّاه رأيًا غير معقول وغير قابلٍ للفهم ومخالفًا للتوحيد.

وجـاء السـيّد المرتضى بعد الشـيخ المفيد ليتّخذ مسـارًا آخر وافـق فيه على نظريّـة الأحوال لأبي هاشـم، وتبعه تلامذته الذين وافقوا عـلى هذه النظريّة أو لم يخالفوها.

واسـتمرّت هذه النظريّة تحظى بقبول متكلّمي الإماميّة حتّى مدرسة الريّ أيضًا.

أمّـا في صفوف المعتزلة فإنّ أبا الحسـين البصري تلميـذ القاضي عبد الجبّار اختلف مع أُسـتاذه وباقي متكلّمي البهشـميّة، ورفض نظريّة الأحوال، وصار يعتقـد بنظريّـة النيابـة مثل المعتزلـة الماضـين. وكان اختلافه الوحيـد مع أوائل المعتزلة يتمثّل بأنّه صار يجد أتباعًا له بالتدريج في المحافل الكلاميّة، وهم الذين اشتهروا بمتأخّري المعتزلة.

وصـار تيّـار متأخّري المعتزلة يجـد أنصارًا له بين الإماميّـة أيضًا منذ أواخر مدرسـة الريّ، ومع ظهور بعض الشـخصيّات كسـديد الدين الحمصي الرازي تحوّل هذا التيّار إلى تيّار غالب في كلام الإماميّة.

وسـديد الديـن الحمصي الـرازي هو الممهّـد لظهور التيّـار الجديد في كلام

الإماميّة في الدور الأوّل لمدرسة الحلّة الكلاميّة. ومن أتباع هذا التيّار يمكن الإشارة إلى المحقّق الحلّي. وكان سديد الدين الحمصي والمحقّق الحلّي كمتأخّري المعتزلة يعتقدون بنظريّة النيابة، وينسبون كافّة أحكام الصفات واقتضاءاتها إلى الذات.

وفي الدور الثاني لمدرسة الحلّة الكلاميّة بدأت الإفادة من بعض مفاهيم الفلسفة المشّائيّة واصلاحاتهم، وكذلك من المباحث الفلسفيّة لابن سينا في هذا الموضوع، بل إنّ متكلّمي الحلّة أذعنوا بأنّ نظريّة الفلاسفة أيضًا هي مثل متكلّمي المعتزلة والإماميّة، لكنّ البحث الدقيق في العبارات يبيّن أنّ متكلّمي الحلّة يجب أن يوضعوا في زمرة المعتقدين بنظريّة النيابة، وابن سينا والفلاسفة في زمرة المعتقدين بنظريّة العينيّة.

الهوامش

(١) مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ص ٢٨٠؛ التبصير في الدين، ص ٩٠-٩١.

(٢) مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ص ١٦٤-١٦٩ و ٤٨٣-٤٨٩.

(٣) المِلَل والنِّحَل ١/ ٦٤.

(٤) سِيَر أعلام النبلاء ٨/ ١٠٠.

(٥) الإنصاف في ما يجب الاعتقاد، ص ١١٠-١١١.

(٦) شرح الأُصول الخمسة، ص ١١٨-١٢٠.

(٧) وجودشناسی صفات الاهی از منظر متکلمان مدرسه کوفه (= أنطولوجيا الصفات الإلهيّة من منظار المتكلّمين في مدرسة الكوفة)، ص ٣٧-٦٩.

(٨) أوائل المقالات، ص ٥١-٥٢.

(٩) أبكار الأفكار ١/ ٤٧٤.

(١٠) أوائل المقالات، ص ٥٥-٥٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٥ و٩٨.

(١٣) الأصل في ذلك أنّ هذه مسألة خلافٍ بين أهل القبلة. فعند شيخنا أبي علي أنّه يستحقّ هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرًا عالِمًا حيًّا موجودًا لذاته، وعند شيخنا أبي هاشم يستحقّها لما هو عليه في ذاته. ينظر: شرح الأُصول الخمسة، ص ١١٨-١١٩.

(١٤) الظاهر أنّ السيّد المرتضى قد تردّد نوعًا ما في اختيار أحد هذين الرأيين، وقبِلَهما كليهما معًا. وسنتحدّث عن هذا الموضوع بالتفصيل في المستقبل.

(١٥) أوائل المقالات، ص ٥٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٧) الحكايات، ص ٤٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٥-٥٧.

(٢٠) الملخّص في أُصول الدين، ص ١٣٠-١٣١.

(٢١) وجودشناختی صفات الاهی در مدرسه کلامی بغداد (= أنطولوجيا الصفات الإلهيّة في مدرسة بغداد الكلاميّة)، ص ١٨٢٣.

(٢٢) النقض، ص ٥٠٤.

(٢٣) أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٥٢.

(٢٤) المسلك في أُصول الدين، ص ٣٣.

(٢٥) جريانهای فکری مدرسه کلامی حله (= التيّارات الفكريّة في مدرسة الحلّة الكلاميّة)، ص ١١.

(٢٦) وفقًا لما يقوله المتكلّمون فإنّ كلّ صفة لها حكمها الخاصّ بها. فمثلًا حكم القادر هو إمكانيّة الفعل والترك، وحكم العالِم هو الإحكام والإتقان في الفعل. وعلّة هذه الأحكام هي إمّا المعنى حيث يقال لهذه الصفة الصفة المعنويّة، أو تكون علّتها هي الذات وهي التي يقال لها العلّة الذاتيّة. راجع: الرسائل العشر، ص ٨١-٨٢. كما أنّهم قالوا في تعريف الحكم: «كلّ أمرٍ زائد على الذات يدخل في ضمن العلم بالذات، أو الخبر عنها. وقيل: الحكم ما يوجبه العلّة». الحدود والحقائق، ص ١٥٨. «ما يصدر عن الأحوال ويتميّزه». الحدود والحقائق، ص ٢٢٣.

(٢٧) الفائق في أُصول الدين، ص ٦٨.

(٢٨) تحفة المتكلّمين، ص ٤٥.

(٢٩) الفائق في أُصول الدين، ص ٦٩.

(٣٠) تحفة المتكلّمين، ص ٨٨.

(٣١) المنقذ من التقليد ١/ ٧٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٤-٧٥.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المسلك في أُصول الدين، ص ٤٣-٤٤.

(٣٥) الفائق في أُصول الدين، ص ٤٦-٤٨.

(٣٦) المسلك في أُصول الدين، ص ٤٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥١-٥٢.

(٣٨) التعليقات، ص ١٨١-١٨٢.

(٣٩) أنطولوجيا الصفات الإلهيّة في مدرسة بغداد الكلاميّة (بالفارسيّة)، ص٩١٣.

(٤٠) التعليقات، ص ٦١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨١-١٨٢.

(٤٣) النجاة، ص ٦٠٠-٦٠٤.

(٤٤) تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٦٧-٦٩.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) تجريد الاعتقاد، ص ١٩٤.

(٤٧) الفائق في أُصول الدين، ص ٦٨-٦٩.

(٤٨) المغني، ج ٥، ص ٢٢١.

(٤٩) المعتمد في أصول الدين ص٢٩٠.

(٥٠) قواعد المرام في علم الكلام، ص١٠١.

(٥١) المعتمد في أُصول الدين، ص ٢٩٠.

(٥٢) كشف المراد، ص ٤١٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

(٥٤) الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة، ص ٥٢٤.

(٥٥) تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٦٦-٦٧.

(٥٦) قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٠١؛ كشف المراد، ص ٤١٠؛ تسليك النفس إلى حظيرة القدس، ص ١٤٤؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢١٦؛ اللوامع الإلهيّة، ص ٢٠٧.

(٥٧) اللوامع الإلهيّة، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٥٨) كشف المراد، ص ٦٣.

(٥٩) رابطه ذات وصفات الاهى (=العلاقة بين الذات والصفات الإلهيّة).

(٦٠) شرح أُصول الكافي٤/ ١٠٤، جامع الأفكار وناقد الأنظار٢/ ٣٦٦.

(٦١) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢١٦.

(٦٢) معارج الفهم في شرح النظم، ص٣٨٧.

(٦٣) المصدر نفسه.

(٦٤) مناهج اليقين، ص ٢٨٩-٣٠٧.

(٦٥) معارج الفهم، ص ٣٨٧-٣٨٩.

(٦٦) تسليك النفس إلى حظيرة القدس، ص ١٤٤.

(٦٧) المطالب العالية، ص ٢٢٣-٢٢٥؛ الأربعين في أُصول الدين ١/ ٢١٩-٢٣٦؛ المحصّل، ص ٤٢١-٤٢٧.

(٦٨) لا يخفى أنّ بعض تعابير الفخر الرازي أيضًا يستفاد منها أنّ مقصوده من زيادة هذه التعلّقات والإضافات على الذات هو الزيادة المفهوميّة لا المصداقيّة. ويمكن الإشارة كمثال على ذلك إلى العبارة التالية: «اعلم أنّا لا ندّعي في هذه المسألة أزيد من أنّ المفهوم من كونه تعالى عالمًا قادرًا حيًّا، ليس نفس المفهوم من ذاته، بل هو أمر مغاير لذاته». يُنظر: المطالب العالية، ١/ ٢١٩.

(٦٩) مناهج اليقين، ص ٣١٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٧١) الأسرار الخفيّة، ص ٥٦٦.

المصادرُ والمراجعُ

١. أبكار الأفكار: سيف الدين الآمدي؛ تحقيق أحمد محمّد مهدي؛ القاهرة، دار الكتب، ١٤٢٣ هـ.

٢. (كتاب) الأربعين في أُصول الدين: فخر الدين الرازي؛ القاهرة، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، ١٩٨٦ م.

٣. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: الفاضل المقداد؛ تحقيق السيّد مهدي الرجائي؛ قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ هـ.

٤. الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة؛ العلَّامة الحلّي، الحسن بن يوسف؛ قم، بستان الكتب، مركز أبحاث مكتب الإعلام الإسلامي، ١٢٨٧ ش.

٥. الإنصاف في ما يجب الاعتقاد: أبو بكر الباقلاّني؛ بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٥ هـ.

٦. أنوار الملكوت في شرح الياقوت: العلَّامة الحلّي، الحسن بن يوسف؛ تحقيق نجمي الزنجاني؛ قم، انتشارات الشريف الرضي، ١٣٦٣ ش.

٧. أوائل المقالات: الشيخ المفيد، قم، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.

٨. التبصير في الدين: شاهفور بن طاهر الأسفرايني؛ تحقيق محمّد زاهد الكوثري؛ القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتراث، د. ت.

٩. تجريد الاعتقاد: الخواجة نصير الدين الطوسي؛ تحقيق الحسيني الجلالي؛ قم مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

١٠. تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة: الملاحمي الخوارزمي، محمود بن محمّد؛ طهران وبرلين، مؤسّسة أبحاث الحكمة والفلسفة الإيرانيّة ومؤسّسة الدراسات الإسلاميّة في الجامعة الحرّة ببرلين، ١٣٨٧ ش.

١١. تسليك النفس إلى حظيرة القدس: العلَّامة الحلّي، الحسن بن يوسف؛ تحقيق فاطمة رمضاني؛ قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٦ هـ.

١٢. التعليقات: ابن سينا؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي؛ بيروت، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.

١٣. جامع الأفكار وناقد الأنظار: الملَّا مهدي النراقي؛ طهران، انتشارات حكمت، ١٤٢٣ هـ.

١٤. الحدود والحقائق: علم الهدى، السيّد المرتضى؛ (ضمن رسائل الشريف المرتضى، ج ٢)؛ قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ.

١٥. الحدود والحقائق: محمّد بن صاعد بريدي؛ مشهد، جامعة مشهد ومؤتمر الذكرى الألفيّة للشيخ الطوسي، ١٣٥١ ش.
١٦. الرسائل العشر: الشيخ الطوسي، محمّد بن الحسن؛ قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٤ هـ.
١٧. سِيَر أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٨. شرح الأُصول الخمسة؛ مانكديم، قوام الدين؛ تحقيق أحمد بن حسين أبي هاشم؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ.
١٩. شرح أُصول الكافي؛ الملّا صدرا، محمّد بن إبراهيم؛ تحقيق محمّد خواجوي؛ طهران، مؤسّسة الدراسات والتحقيقات الثقافيّة، ١٣٨٣ ش.
٢٠. الفائق في أُصول الدين؛ الملاحمي الخوارزمي، محمود بن محمّد؛ تحقيق وتقديم ويلفريد مادلونك ومارتين ماكدرموت؛ طهران، مؤسّسة أبحاث الحكمة والفلسفة الإيرانيّة بالتعاون مع مؤسّسة الدراسات الإسلاميّة في الجامعة الحرّة ببرلين.
٢١. قواعد المرام في علم الكلام؛ ابن ميثم البحراني؛ تصحيح السيّد أحمد الحسيني؛ قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٦ هـ.
٢٢. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف؛ قم مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ هـ.
٢٣. اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة؛ الفاضل المقداد؛ تصحيح القاضي الطباطبائي؛ قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢ هـ.
٢٤. المحصّل؛ فخر الدين الرازي؛ تحقيق د. آتاي، عمّانندار الرازي، ١٤١١هـ.
٢٥. المسلك في أُصول الدين؛ المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن؛ مشهد، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٤ هـ.
٢٦. المطالب العالية من العلم الإلهي؛ فخر الدين الرازي؛ بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
٢٧. معارج الفهم في شرح النظم؛ العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف؛ تحقيق عبد الحليم الحلي؛ قم، دليل ما، ١٣٨٦ ش.

٢٨. المعتمد في أُصول الدين؛ الملاحمي الخوارزمي، محمود بن محمّد؛ طهران، مركز أبحاث التراث المكتوب، مؤسّسة الدراسات الإسلاميّة في الجامعة الحرّة ببرلين، ١٣٩٠ ش.
٢٩. المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ القاضي عبد الجبّار؛ تحقيق جورج قنواتي؛ القاهرة، الدار المصريّة، ١٩٦٥م.
٣٠. مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين؛ أبو الحسن الأشعري؛ تحقيق هلموت ريتر؛ ألمانيا، فيسبادن، فرانس شتاينر، ١٤٠٠ هـ.
٣١. الملخّص في أُصول الدين؛ علم الهدى، السيّد المرتضى؛ طهران، مركز النشر الجامعي، ١٣٨١ ش.
٣٢. المِلَل والنِّحَل؛ محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني؛ تحقيق محمّد بدران، قم، انتشارات الشريف الرضي، د.ت.
٣٣. مناهج اليقين في أُصول الدين؛ العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف؛ تحقيق يعقوب جعفري؛ طهران، دار الأُسوة، ١٤١٥ هـ.
٣٤. المنقذ من التقليد؛ سديد الدين الحمصي الرازي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٤ هـ.
٣٥. النجاة من الغَرَق في بحر الضلالات؛ ابن سينا؛ طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٧٩ ش.
٣٦. النقض؛ عبد الجليل القزويني؛ طهران، أنجمن آثار ملّي (= مؤسّسة التراث الوطني)؛ ١٣٥٨ ش.

المصادر الفارسيّة:

١. رابطه ذات وصفات الاهى (= العلاقة بين الذات والصفات الإلهيّة)؛ معروف علي أحمدوند؛ قمبستان الكتب، ١٣٩٠ ش.
٢. وجودشناختى صفات الاهى در مدرسه كلامى بغداد (= أنطولوجيا الصفات الإلهيّة في مدرسة بغداد الكلاميّة)؛ هادي اعتصامي ورضا برنجكار ومحمّد جعفر رضائي، في المجلّة الفصليّة شيعه پژوهى (= بحوث شيعيّة)، العدد ١٦، ١٣٩٨ ش.
٣. وجودشناسى صفات الاهى از منظر متكلمان مدرسه كوفه (= أنطولوجيا الصفات الإلهيّة من منظار المتكلّمين في مدرسة الكوفة)؛ هادي اعتصامي ومحمّد تقي سبحاني؛ ضمن جستارهاى اعتقادى اسماء و صفات

(= تحقيقات عقائديّة في الأسماء والصفات)، قم، مؤسّسة معارف أهل البيت، ١٣٩٩ش.

٤. جريان‌های فکری مدرسه کلامی حله (= التيّارات الفكريّة في مدرسة الحلّة الكلاميّة)؛ سبحاني ورضائي، ١٣٩٩ ش. في المجلّة الفصليّة تحقيقات كلامی (= دراسات كلاميّة)، العدد ٢٩.