

9-5-2022

## مسألة تنزيه الله تعالى عند الفلاسفة المسلمين حتى نهاية القرن السادس الهجري: دراسة تحليلية نقدية - The issue of the exaltation of God Almighty according to Muslim philosophers until the end of the sixth century AH - A critical analytical study

Amer Malahameh

*The World Islamic Sciences University, d.amerm@hotmail.com*

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois>



Part of the [Islamic Studies Commons](#)

### Recommended Citation

Malahameh, Amer (2022) "مسألة تنزيه الله تعالى عند الفلاسفة المسلمين حتى نهاية القرن السادس الهجري: دراسة تحليلية نقدية - The issue of the exaltation of God Almighty according to Muslim philosophers until the end of the sixth century AH - A critical analytical study," *Jordan Journal of Islamic Studies*: Vol. 18: Iss. 3, Article 4.

Available at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol18/iss3/4>

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Jordan Journal of Islamic Studies by an authorized editor. The journal is hosted on [Digital Commons](#), an Elsevier platform. For more information, please contact [rakan@aarj.edu.jo](mailto:rakan@aarj.edu.jo), [marah@aarj.edu.jo](mailto:marah@aarj.edu.jo), [u.murad@aarj.edu.jo](mailto:u.murad@aarj.edu.jo).

## مسألة تنزيه الله تعالى عند الفلاسفة المسلمين حتى نهاية القرن السادس الهجري: دراسة تحليلية نقدية.

د. عامر ملاحمه \*

تاريخ وصول البحث: ٢٠٢١/٠٧/٢٥ م تاريخ قبول البحث: ٢٠٢١/٠٩/١٩ م

### ملخص

لقد أولى الفلاسفة المسلمون مسألة تنزيه الله تعالى عن الشريك والضعف وعن كل نقص، وعن الجسمية ولوازمها أهمية بالغة، ونصّوا على ذلك صراحة، إلا أنه قد ظهر الضعف عند بعضهم في الاستدلال كما في مسألة الوجدانية، وفي كيفية استحقاق الله تعالى للصفات. وكان ميل منهجهم إلى طريقة الاعتزال واضحاً. ومن أشهر من تتبع مقولات الفلاسفة المسلمين في الإلهيات بالمناقشة والنقد: الشهرستاني والغزالي والرازي. وجاءت الدراسة في ثلاثة مباحث، الأول: حول تنزيه الله تعالى عن الشريك والضعف عند الفلاسفة المسلمين. والثاني: في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه عند الفلاسفة المسلمين. وأما الثالث: فكان في تنزيه الله تعالى في أسمائه وصفاته عندهم أيضاً. ومن أبرز نتائج البحث قول الفلاسفة المسلمين بتوحيد الله تعالى وتنزيهه عن الضد والشريك مع ضعف بعضهم في الاستدلال على ذلك، وتنزيهه تعالى عن الجسمية ولوازمها.

**الكلمات المفتاحية:** العقيدة الإسلامية، الصفات الإلهية، الفلسفة الإسلامية، التنزيه، التجسيم، التوحيد.

## The issue of the exaltation of God Almighty according to Muslim philosophers until the end of the sixth century AH - A critical analytical study

### Abstract

The Muslim philosophers attached great importance to the issue of God Almighty's exaltation of the partner and the opposite and of every deficiency, and of the corporeal and its accessories, and they explicitly stated that, but the weakness appeared in some of them in the inference as in the issue of oneness, and in how God Almighty deserves the attributes. The tendency of their approach to the method of retirement was clear Among the most famous of those who follow the statements of Muslim philosophers in theology through discussion and criticism are: Al-Shahristani, Al-Ghazali, and Al-Razi. The study came in three sections, the first is about the exaltation of God Almighty from the partner and the opposite of the Muslim philosophers. The second is in exalting God Almighty from corporeality and analogy with them. As for the third, it was in the transcendence of

\* أستاذ مشارك، جامعة العلوم الإسلامية - d.amerm@hotmail.com

God Almighty in His Names and Attributes. One of the most prominent results of the research is the saying of the Muslim philosophers of the oneness of God Almighty and his transcendence of the opposite and the partner, with the weakness of some of them in inferring this, and his transcendence of the corporeal and its accessories.

**Key words:** Islamic belief, divine attributes, Islamic philosophy, transcendence, anthropomorphism, monotheism.

## المقدمة.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة وهداية للعالمين، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه، وبعد:

لقد أولى فلاسفة المسلمون مسائل العقائد أهمية كبيرة، حتى شغلت حيزاً واسعاً من مجالسهم ومؤلفاتهم، تقريراً لها كما يرى الفيلسوف، أو جواباً عن سؤال وجه إليه، كما صرح بذلك ابن سينا في تأليفه للرسالة العرشية أنها جواب لمن سألته عن حقائق التوحيد. فتعرضوا لمسائل الإلهيات على وجه الخصوص بحثاً في الذات والصفات والأفعال، من خلال تصور فلسفي. وتفاوتت مواقفهم ومناهجهم في تناولها، فمنهم من كان قريباً من بعض مدارس علم الكلام عند تناوله لها، ومنهم من غلب عليه المنهج الفلسفي. وقد حاولوا جميعاً التوفيق بين ذلك وبين الشرع، وتنزيه الله جل جلاله عن الشريك والضد والجسمية على وجه الخصوص. واعتبروا أعلى درجات الفلسفة، الفلسفة المتعلقة بالإلهيات، (علم الحق الأول، أو علم الربوبية). وجاءت الدراسة لبيان موقفهم من مسألة تنزيه الله تعالى: ذاتاً، وأسماءً، وصفاتاً، وكذلك بيان رأيهم في الجسمية.

## محددات الدراسة.

تناولت قضية التنزيه في جانب الذات والصفات والأسماء، وعند بعض أشهر الفلاسفة المسلمين، وهم: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد.

## أهداف الدراسة.

تهدف الدراسة إلى:

- ١- بيان منهج الفلاسفة المسلمين في إثبات وحدانية الله تعالى وتنزيهه عن الشريك.
- ٢- بيان موقف الفلاسفة المسلمين من مسألة تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم والرؤية.
- ٣- بيان مسلك الفلاسفة المسلمين في صفات الله تعالى، ومدى موافقتهم لعقيدة التنزيه فيها.

## مشكلة الدراسة.

تمثلت مشكلة الدراسة في السؤال الآتي:

- ما موقف الفلاسفة المسلمين من مسألة تنزيه الله جل جلاله في ذاته، وأسمائه وصفاته؟ وما مدى موافقة ذلك لصحيح الاعتقاد؟

## تساؤلات الدراسة.

تمثلت أسئلة الدراسة بالآتي:

- ١- ما مسلك الفلاسفة المسلمين في إثبات توحيد الله جل جلاله؟
- ٢- ما موقف الفلاسفة المسلمين من صفات الله تعالى وأسمائه؟
- ٣- ما موقف الفلاسفة المسلمين من الجسمية والتشبيه؟

## منهج الدراسة.

اتبع الباحث بعد جمعه للمادة العلمية:

- ١- المنهج التحليلي: وذلك بتحليل النصوص الفلسفية تحليلاً علمياً سليماً.
- ٢- المنهج النقدي: وذلك ببيان أوجه السلب والإيجاب في خطاب الفلاسفة.

## الدراسات السابقة.

لم أجد بعد البحث والتدقيق دراسة علمية حول مسألة تنزيه الله جل جلاله عند الفلاسفة المسلمين، تجمع مقولاتهم في التوحيد، والصفات والأسماء، والرؤية والتجسيم، بالرغم من وجود بعض الكتابات الوصفية التي لم تجمع ما كتبه الفلاسفة المسلمون. وقد وجدت دراسة سابقة بعنوان (حقيقة التوحيد بين الذات والصفات عند المعتزلة والفلاسفة وموقف الغزالي منهم)، د. عزة الجندي، حولية الدراسات الإسلامية للبنات، الإسكندرية، المجلد الأول، العدد ٣٣، ص ٤٥٥ - ٥٦٢. وجاءت بثلاثة مباحث، الأول عن رأي المعتزلة في العلاقة بين الذات والصفات، والثاني عن رأي الفلاسفة، والثالث، عن موقف الغزالي. وهذا لا علاقة له في بحثي؛ لأن حديثي عن العلاقة عند الفلاسفة كان عرضاً، وباقي المباحث لا صلة لها ببحثي.

## محتوى الدراسة.

- تمهيد: - مفهوم الفلسفة - التعريف بأشهر الفلاسفة المسلمين - مفهوم التنزيه.
- المبحث الأول: تنزيه الله تعالى عن الشريك وال ضد في مسألة الوجدانية عند الفلاسفة المسلمين.
- المبحث الثاني: تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه عند الفلاسفة المسلمين.

**المبحث الثالث:** تنزيه الله تعالى في أسمائه وصفاته عند الفلاسفة المسلمين.

المطلب الأول: تنزيه الله تعالى في أسمائه عند الفلاسفة المسلمين.

المطلب الثاني: تنزيه الله تعالى في صفاته عند الفلاسفة المسلمين.

**النتائج والتوصيات.**

### التمهيد.

#### أولاً: مفهوم الفلسفة الإسلامية:

**الفلسفة لغة:** هي الحكمة، وهي لفظ أعجمي<sup>(١)</sup>. أما من الاصطلاح فقد تعددت تعريفات الفلسفة حتى عند الفيلسوف الواحد؛ وذلك نظراً للاعتبار الذي نظر منه للفلسفة، فأحياناً نجدها جاءت بحثاً في الجانب العقدي، وأحياناً الجانب السلوكي، وأحياناً في الجانب المعرفي، فبُعرفها الكندي بأنها:

- ١- الفلسفة الأولى، وأعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق؛ لأن علم العلة أشرف من علم المعلول<sup>(٢)</sup>.
- ٢- من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة؛ لأن (فيلسوف): مركب من (فلا) وهي مُحِب، ومن (سوبا) وهي الحكمة.
- ٣- وحدوها من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي، والثاني إماتة الشهوات؛ لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة.

- ٤- ما يُحدّ به عين الفلسفة، فهو: أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، بقدر طاقة الإنسان<sup>(٣)</sup>.
- أما ابن سينا، فيقول: (فالحكمة: صناعةٌ نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه... وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية)<sup>(٤)</sup>.
- ويقول ابن رشد: (فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها)<sup>(٥)</sup>.

وأشار جميل صليبا إلى أن الفلسفة لفظ يطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح، وتنقسم إلى نظري وعملي<sup>(٦)</sup>. يتبين أن الفلسفة في تصورهم هي أرفع المعارف، فهي بحث عقلي عميق، غايته معرفة الحقيقة النظرية والعملية في مختلف المعارف، بقدر الطاقة الإنسانية، وتستند إلى البرهان في ذلك، وجعلوا أول هذه المعارف، المعارف المتعلقة بالله ﷻ.

#### ثانياً: أشهر فلاسفة الإسلام:

ومن أشهر الفلاسفة المسلمين الذين اعتمد عليهم الباحث:

**أولاً: الكندي:** يعقوب بن إسحاق الكندي، الملقب بفيلسوف العرب والإسلام، ولد عام ١٨٥هـ، وارتحل في طلب العلم، وبرع في الطب والرياضيات والفلك والطبيعيات والحكمة، وترك عدة كتب وكذلك عشرات الرسائل، ومنها ما جمعه أبو ريدة في كتابه رسائل الكندي الفلسفية. وقد اختلف في وفاته فقيل ٢٥٢هـ، وقيل ٢٦٠هـ<sup>(٧)</sup>.

**ثانياً: الفارابي:** أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان، ولد بمدينة فاراب سنة ٢٦٠هـ، وسافر في طلب العلم، وبرع في الطب، والمنطق، والفلسفة، وله العديد من التصانيف، توفي في دمشق سنة ٣٣٩هـ<sup>(٨)</sup>.

**ثالثاً: ابن سينا:** أبو علي الحسين بن عبد الله، ولد في إحدى قرى بخارى، سنة ٣٧٠هـ، ولم يبلغ العشر سنين من عمره حتى كان يتقن القرآن الكريم، والعربية، ثم درس المنطق، والطب، والطبيعات، والإلهيات، إلى أن لقّب بالفيلسوف الرئيس، توفي سنة ٤٢٨هـ، بهمدان<sup>(٩)</sup>.

**رابعاً: ابن رشد:** محمد بن أحمد القرطبي، المعروف بابن رشد الحفيد، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠هـ، تلقى علوماً متعددة، فبرع بالطب والفقه، والحكمة، والرياضيات، وشرح كتب أرسطو، وترك العديد من المؤلفات، وتوفي بمراكش سنة ٥٩٥هـ<sup>(١٠)</sup>.

### ثالثاً: مفهوم التنزيه:

(أ) **لغة:** والتَّنَزُّهُ: التَّبَاعُدُ. وَهُوَ يَتَنَزَّهُ عَنِ الشَّيْءِ إِذَا تَبَاعَدَ عَنْهُ. **والتَّنْزِيهِ:** تَسْبِيحُ اللَّهِ وَابْعَادُهُ عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ. قال الأزهري: تَنْزِيهِ اللَّهِ: تَبْعِيدُهُ وَتَقْدِيسُهُ عَنِ الْأَنْدَادِ وَالْأَشْبَاهِ، وَعَمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ مِنَ النَّقَائِصِ<sup>(١١)</sup>.

(ب) **اصطلاحاً:** اتفقت التعريفات عند أهل المصطلح على مفهوم التنزيه، وأشاروا إلى اشتراكها مع ألفاظ أخرى، مثل التسبيح، والتقدیس، فجاء في تعريفها:

**التنزيه:** عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر<sup>(١٢)</sup>.

**التقدیس:** تنزيه الحق عن كل ما لا يليق بجنابه، وعن النقائص الكونية مطلقاً، وهو أخص من التسبيح كيفيةً وكميةً، أي: أشد تنزيهاً منه وأكثر، لذلك يؤخر عنه في قولهم: سبوح قدوس<sup>(١٣)</sup>.

يقول التهانوي: (التسبيح: تنزيه الحق عن نقائص الإمكان وأمارات الحدوث، وعن عيوب الذات والصفات)<sup>(١٤)</sup>.

## المبحث الأول:

### تنزيه الله تعالى عن الشريك والصد في مسألة الوحدانية عند الفلاسفة المسلمين.

إن غاية الفلسفة كما أشار الكندي هي إدراك للربوبية، فيقول: (لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة... فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، ويلزوم الفضائل)<sup>(١٥)</sup>. لقد حاول التأكيد على معنى الوحدة في رسائله، واستحقاق الله جل جلاله لصفة الوحدانية. وانطلق في ذلك من إفراد الله جل جلاله بالأزلية والقدم، والقول بحدوث كل ما سواه<sup>(١٦)</sup>. وكان يُشير إلى وحدانية الله تعالى عند افتتاحه رسائله وختمها، ومن ذلك قوله: (فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذنب المعاندين له والكافرين به)<sup>(١٧)</sup>. وانطلق الكندي في بحثه في الإلهيات من صفة الوحدانية، مفارقاً في ذلك فلسفة اليونان، فكان أقرب لروح الشريعة ومسالك المتكلمين، وعلى وجه الخصوص مسلك المعتزلة في إثبات الوحدانية، فصرح بنفي كل

ما قد يؤثر على صفة الوجدانية، فصرح بنفي الجنس والنوع والعرض والتكثر والمادة. يقول د. محمد الجليند: (كما أن فهمه -يقصد الكندي- للآيات القرآنية الخاصة بالتوحيد تضعه في صفوف المعتزلة ... كما شارك المعتزلة في حملتهم ضد الثنوية والمجوسية والنصارى والملحدين دفاعاً عن العقيدة الإسلامية)<sup>(١٨)</sup>.

حاول الكندي الاستدلال على وحدانية الله تعالى بمنهج عقلي منطقي، مشيراً إلى أنه لو كان هناك آلهة لوجب أن تشترك في صفة الخلق، ويكون لكل واحد منها صفة تميزه عن غيره، فهذا مؤداه القول بالتركيب. يقول في رسالته (رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم): (فالجزم إذاً محدث اضطراراً ... والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً؛ فإن كان كثيراً فهم مركبون؛ لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم، أي لأنهم أجمعين فاعلون، والشيء الذي يعمه شيء واحد إنما يتكرر بأن ينفصل بعضه عن بعض بحالٍ ما؛ فإن كانوا كثيراً، ففيهم فصول كثيرة؛ فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم، لا أعني بالكل واحداً دون الآخر: والمركبون لهم مركب؛ لأن مركباً ومركباً من باب المضاف؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل؛ فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول، وإن كان كثيراً، وفاعل الكثير كثير دائماً... فليس للفاعل فاعل؛ فإذاً ليس كثيراً، بل واحد غير متكرر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً)<sup>(١٩)</sup>.

وبعد أن بين الكندي وحدانية العلة والمبدع الحق، ذهب لبيان معنى هذه الوحدة هل هو بالمعنى الطبيعي، أو الرياضي، أو غير ذلك؟ ثم بدأ بنفي كل ما لا يليق بالألوهية من تلك معاني، فيقول: (فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى... وهذه العلة لا تخلو من أن تكون واحدة أو كثيرة: ... فليس العلة الأولى كثيرة، ولا كثيرة واحدة؛ فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط، لا كثرة معها بجهة من الجهات ... فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلومات، وما الوحدة الحق، وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة)<sup>(٢٠)</sup>. ومن المعاني التي نفاها:

١- نفي الجنس والنوع<sup>(٢١)</sup>: يقول الكندي: (فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسة، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسته، فإذاً لا جنس للواحد الحق بته ... وأن الأزلي لا جنس له، فإذاً الواحد الحق أزلي ... فإذاً الواحد الحق ليس هو واحداً من هذه)<sup>(٢٢)</sup>.

٢- نفي الوحدة المنقسمة، ونفي الوحدة وبالأسماء المتشابهة المترادفة، يقول الكندي: (فالواحد الحق لا أسماء مترادفة. وأيضاً إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم، كالسبع المسمى كلباً والكوكب المسمى كلباً... وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء؛ لأن الكوكب ليس علة السبع ولا السبع علة الكوكب ... وهذا النوع من الواحد متكرر أيضاً، إذ هو مقول على كثير؛ فليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم)<sup>(٢٣)</sup>.

٣- نفي معنى الواحد بالقوة، يقول الكندي: (وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة، أعني الواحد بالعنصر، الأشياء التي تقال على شيء، فيلحقها شيء آخر... فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بته)<sup>(٢٤)</sup>.

فيخلص إلى أن مقابل الوحدة الكثرة، والواحد الحق واحد مرسل، ولا يقبل التكثر ولا هو المركب، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة، والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكرر بته بجهة من الجهات. فإذاً قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات، ليظهر الواحد الحق المبدع، القوي، جل وتعالى عن صفات الملحدين<sup>(٢٥)</sup>.

ويقول الكندي: (وإنه هو الحي الواحد الذي لا يتكرر بته) <sup>(٢٦)</sup>. يتضح مما سبق مدى حرص الكندي ودقته المتناهية في تحقيق معنى الوجدانية، بنفي كل ما لا يليق بها من معاني الكثرة. أما إذا انتقلنا إلى الفارابي فنجد قد صرح بصفة الوجدانية مثبتاً لها راداً على المخالف فيها؛ لأنها أصل الدين وركنه، وقد سلك في سبيل ذلك مسالك متعددة، منها ما هو من مناهج علماء التوحيد كدليل الخلق، ومنها ما هو من مسالك الفلسفة، يقول الفارابي: (لفظ "الأحد" أبلغ من لفظ "الواحد"؛ لأن "الأحد" لا يدخل في العدد، وهو من "الوحيد" الذي لا مثيل له في رأي العين وبكرة القلب) <sup>(٢٧)</sup>. وجاء في الأدعية المأثورة عنه، قوله: (أنت الله الذي لا إله إلا أنت، علة الأشياء، ونور الأرض والسماء) <sup>(٢٨)</sup>. وأيضاً قوله: (سبحانك اللهم وتعاليت، إنك الله الأحد الصمد) <sup>(٢٩)</sup>. وقد أفرد فصولاً في تقرير الوجدانية.

### أولاً: القول في نفي الشريك عنه تعالى:

يقول: (ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه... فلا يكون اثنان، بل يكون هناك ذات واحدة فقط؛ لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه، فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما به قوام وجودهما، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر، فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول، ويكون كل واحد من جزأيه سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده) <sup>(٣٠)</sup>.

### ثانياً: القول في نفي الضد:

يقول: (وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون له ضد، وذلك يتبين إذا عُرف معنى الضد مباين للشيء... فإن لم يمكن أن يكون موجود ما في مرتبة وجوده؛ لأن الضدين هما في رتبة واحدة من الوجود. فإن الأول منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده... فهو أيضاً واحد من هذه الجهة) <sup>(٣١)</sup>. يلاحظ مما سبق خطابه التثريفي في تقرير الوجدانية والاعتقاد بها.

أما ابن سينا فقد شغلت مسألة توحيد الله تعالى حيزاً واسعاً عنده، سالكاً في تقريرها مسالك متعددة، يقول: (والواجب لذاته وحداني، لو انقسم إلى الأجزاء لكان يجب بالجزء، وهو غيره... ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود لشخصين) <sup>(٣٢)</sup>. ونجد في كتابه النجاة قد أكد على ذلك تحت عنوان (في أنه واحد من وجوه شتى): وأحد وجوه الواحد: أن يكون تاماً، فهو واحد من جهة تامة وجوده، وواحد من جهة أنه لا ينقسم، وهو أيضاً هو واحد من جهة أن مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود، ليس إلا له <sup>(٣٣)</sup>. ويقول تحت عنوان (في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد): (فواجب إذا أن يوجد نبياً... فيكون الأصل فيما يسئله، تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه عالم بالسر والعلانية... ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له) <sup>(٣٤)</sup>.

وعند تفسيره لسورة الصمد، يقول: (فإن واجب الوجود الذي لا إله إلا هو، أي كل ما عداه، فلا هوية له من حيث هو هو بل هويته من غيره) <sup>(٣٥)</sup>. ويقول: ("أحد" مبالغة في الوحدة، والمبالغة التامة في الوحدة لا تتحقق إلا إذا كانت الواحدة بحيث، لا يمكن أن يكون أشد وأكمل منها) <sup>(٣٦)</sup>.



فقوله تعالى (أحد) دال على أنه واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً، ولا كثرة معنوية عن كثرة المقومات كالأجناس والفصول، أو كثرة الأجزاء الفعلية كالمادة والصورة<sup>(٣٧)</sup>. وأفرد في النجاة عنواناً (في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضد)<sup>(٣٨)</sup>. ثم أفرد عنواناً: (في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره، وإن لم يكن من جنسه ونوعه)<sup>(٣٩)</sup>. أما فيما يخص استدلاله على الوحدانية، فنجد أنه قد استدلل بمسالك غلب عليها المصطلح والمنهج الفلسفي. إلا أنه بعد التحقيق فيها تبين ضعف الاستدلال، الأمر الذي دفع بعض علماء الكلام كالشهرستاني، والغزالي، والرازي تعقب كلامه بالنقد. يقول ابن سينا تحت عنوان: (في توحيد واجب الوجود): (ولا يجوز أن يكون معنى واجب الوجود مقولاً على كثيرين، فإنها إما أن تصير أعياراً بالفصول، أو بغير الفصول. فإن صارت أعياراً بالفصول أو لا تكون، فإن صارت واجبة الوجود بالفصول. فالفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي. وقد بينا استحالة هذا، وإن لم تكن داخلة في تلك الماهية، فيكون وجوب الوجود، وجوب وجود بنفسه، من غير هذه الفصول)<sup>(٤٠)</sup>.

وقد تتبع الإمام الرازي كلام ابن سينا مشيراً إلى ضعف الاستدلال، فيقول: (ولقائل أن يقول: هذا الكلام ضعيف؛ لأن شرط كون المعنى المشترك فيه جنساً لما تحته، أو نوعاً لما تحته: أن يكون أمراً ثابتاً، ولا يكون عبارة عن مجرد السبب. فلم قلت: إن وجوب الوجود معنى ثبوتي؟ ولم لا يجوز أن يكون معنى سلبياً؟)<sup>(٤١)</sup> ثم يوجه نقده لابن سينا: (وهذا التقسيم صحيح، إلا أن في آخر الكلام يظهر أن مراده من قول القائل: إنه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالفصل هو أن يكون واجب مقولاً، على تلك الأشياء الواجبة، قولاً بالنوع على ما تحته من الأشخاص. وعلى هذا التقدير، فالتقسيم غير صحيح، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فرداً في ماهيته، ويكون امتيازها عن الآخر بتمام الماهية، ويكون اشتراكها في الوجوب اشتراكاً في مفهوم سلبى ... فاعلم أنني أظن هذا الكلام ليس من كلام "الشيخ"؛ وذلك لأنه بين في أكثر كتبه: أنه لا يلزم من كون الفصل مقوماً لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلاً في ماهية ذلك الجنس، بل يكون مقوماً لها بمعنى أنه يكون سبباً لوجودها... وأما قوله: وإن لم تكن داخلة في تلك الماهية، فيكون وجوب الوجود، وجوب الوجود لنفسه، من غير هذه الفصول. فهو أيضاً ضعيف؛ لأنه لا يلزم من كون الفصل خارجاً عن ماهية الجنس، أن يكون مقوماً للخاصة المخصوصة ... إنه يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام "الشيخ" فإنه شديد الخبط وعظيم الاضطراب..<sup>(٤٢)</sup> وقد أشار الإمام الرازي إلى مسألة في غاية الأهمية وهي أن مثل هذه الأخطاء قد لا تكون من كلام ابن سينا؛ لأنه ابن سينا بين في مؤلفاته الأخرى خلاف ما ذكر هنا، فلعلها من كتابات التلاميذ على النسخ، وهذا كلام وجيه ومحتمل من الإمام.

ومما تجب الإشارة إليه أن علماء الكلام متفقين مع رأي الفلاسفة في حكم المسألة وهو وحدانية الله وتنزيهه عن الشريك، ولكن الخلاف كان في طرق الاستدلال، وقد تتبع الإمام الشهرستاني<sup>(٤٣)</sup> مقولات ابن سينا في توحيد واجب الوجود، وعقد فصلاً بعنوان (الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه)، فقرر الشهرستاني أولاً: (والخلل في أقسامه، لا في حكم المسألة، فإن للتوحيد حكم متفق عليه). ثم أورد عدة تناقضات في أقوالهم منها:

أولاً: إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين، وقوله: ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فالنوع لا يقال إلا على كثيرين، فكيف أطلق لفظ النوع على واجب الوجود، وواجب الوجود لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشاركه في الاسم غيره؟! في

ثانياً: قوله: واجب الوجود واحد من جهة كذا، وواحد من جهة كذا، وعدد سبعة أوجه. أقول: إنما يكون واحداً من كل وجه، إذا لم يكن له وجوه ألّبتة. والواحد المطلق، ما لا كثرة فيه. وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات تتنافى الوحدة المطلقة الخاصة. ثم نقول: قولك: إن وجوب الوجود لا يقال على كثيرين، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، مناقض لقولك بأن الوجود يقال على كثيرين: ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، ومنع ذلك وجوب الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته. فهلا قلت في الواجب إنه يقال على كثيرين، ومع ذلك وجود الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته؟! على أنك صرحت بالقول على كثيرين<sup>(٤٤)</sup>.

أما ابن رشد فنجدته قد اتجه إلى الأدلة النصية، مستدلاً بها على وحدانية الله جل جلاله، يقول د. محمود قاسم: (اعتمد أبو الوليد على الأدلة الشرعية، وبين أنها تتجه إلى الحس والعقل معاً، أي الجمهور والعلماء ... زد على ذلك أن دليل الوحدانية، الذي تحتوي عليه هذه الآيات، هو دليل الخاصة والعامة معاً)<sup>(٤٥)</sup>. يقول ابن رشد: (فإن قيل: فما طريق وحدانيته الشرعية أيضاً، وهي معرفة أن لا إله إلا هو، فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب التي تضمنت هذه الكلمة، والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم، فما يطلب بثبوت النفي؟ قلنا: أما نفي الألوهية عن سواه فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز، وذلك في ثلاث آيات: إحداهما قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [٢٢: الأنبياء]، والثانية قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [٩١: المؤمنون]، والثالثة قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [٤٢: الإسراء]. فأما الآية الأولى فدلالته مغروزة في الفطر بالطبع؛ وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد. فيجب ضرورة إن فعلاً معاً أن تقسد المدينة الواحدة؛ إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً، وذلك منتف في صفة الآلهة... هذا معنى قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. وأما قوله: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ... وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ فهي كالأية الأولى ... فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية<sup>(٤٦)</sup>.

ونختم أخيراً بموقف الإمام الغزالي من مسألة توحيد الله جل جلاله عند بعض الفلاسفة المسلمين، فقد تتبع الإمام الغزالي<sup>(٤٧)</sup> أدلة الفلاسفة تلك، وحاول بيان ضعف مسالكهم في ذلك، وقد ذكر الإمام الغزالي بعض ما ذكره الإمام الشهرستاني من قبل، وذلك قوله: (في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منها لا علة له ... قلنا: قولكم: نوع وجوب الوجود، الواجب الوجود لذاته أو لعل، تقسيم خطأ في وضعه، فإننا قد بينا

أن اللفظ وجوب الوجود فيه إجمال، إلا أن يراد به نفي العلة، فنستعمل هذه العبارة، فنقول: لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدهما علة للآخر؟! فقولكم: إن الذي لا علة له، لا علة له لذاته أو لسبب، تقسيم خطأ؛ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة، فأني معنى لقول القائل: إن ما لا علة له، لا علة له إما لذاته أو لعلته ... بل نقول: إن معنى قولكم: إنه واجب الوجود، أنه لا علة لوجوده، ولا علة لكونه بلا علة، وليس كونه بلا علة معللاً أيضاً بذاته، بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلاً كيف؟! وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات، فضلاً عما يرجع إلى السلب<sup>(٤٨)</sup>.

ويتابع الغزالي نقاشه، فيقول: (فإنهم يقولون في الباري تعالى: إنه مبدأ... وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم ... وخالق، ومريد، وقادر... وزعموا: أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، لا كثرة فيه، وهذا من العجائب. فينبغي أن نحقق مذهبهم للتفهم أولاً، ثم نشغل بالاعتراض، فإن الاعتراض على المذهب، قبل تمام التفهيم، رمي عماية)<sup>(٤٩)</sup>. فيرى الباحث أن عقيدة الفلاسفة المسلمين، هو الاعتقاد الجازم بوحدانيتها جل جلاله، وهو حكم متفق عليه معهم، وأن استدراك العلماء عليهم هنا متعلق بمسلك الفلاسفة في الاستدلال.

### المبحث الثاني:

#### تنزيه الله تعالى عن الجسمية عند الفلاسفة المسلمين، ومذهبهم في الرؤية.

##### المطلب الأول: تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه عند الفلاسفة المسلمين.

إن مسألة تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه من أصول الاعتقاد، فالمسألة لا تحتل الخلاف. وقد قدمت الفلاسفة المسلمون خطاباً واسعاً في ذلك.

يقول الكندي: (فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى، غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها)<sup>(٥٠)</sup>. ثم نفى لوازم الجسمية كالكمية والصورة، فيقول: (فإن هو الذي لا هيولي له ينقسم بها، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع؛ فإن الذي هو كذلك يتكرر بما ألف منه؛ ولا هو كمية بتة، ولا له كمية؛ لأن الذي هو كذلك أيضاً ينقسم)<sup>(٥١)</sup>. إذا فالواحد الحق لا هو المركب، ولا ذو هيولي، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية<sup>(٥٢)</sup>.

أما الفارابي فنجد أنه يضع قاعدة في ذلك قبل البدء في الحديث، وهي قوله: (الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتهما، وغاية السبيل إليها، وتتعالى عما يصفه الجاهلون)<sup>(٥٣)</sup>. ثم يصرح بنفي الجسمية، بقوله: (القرب مكاني ومعنوي، والحق غير مكاني، فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني، والمعنوي إما اتصال من قبل الوجود، وإما اتصال من قبل الماهية، والحق الأول لا يناسب شيئاً في الماهية، فليس لشيء إليه نسبة أبعد أو أقرب في الماهية... وقد تنزه الحق الأول عن مخالطة الموضوع وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به لبس في ذاته)<sup>(٥٤)</sup>.

ويقول: (وجوده أتم الوجود، ومنزه عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية، ولا ماهية له مثل الجسم إذا قلت

إنه موجود فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء سوى أنه واجب الوجود... وإذا ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين، وليس بجسم<sup>(٥٥)</sup>. وأيضاً من نصوصه الصريحة قوله: (فإنه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضاً له صورة؛ لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة)<sup>(٥٦)</sup>. ويستدل على نفي الجسمية، بقوله: (في نفي الحد عنه سبحانه)... فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد. فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم، ولا يكون جسماً أصلاً<sup>(٥٧)</sup>. وبذلك تتبين عقيدته في نفي الجسمية.

وقد ذهب ابن سينا هذا المذهب، فيقول: (فواجب إذاً أن يوجد نبي ... ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له ... ويلقي إليهم منه هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شبه<sup>(٥٨)</sup>) ولا شريك<sup>(٥٩)</sup>. وقد صرح في الرسالة العرشية بانتفاء جميع العوارض الجسمانية من المكان والزمان، والجهة، فكل ما يجوز على الأجسام يستحيل عليه<sup>(٦٠)</sup>. ويقول: (فقله تعالى "أحد" دال على أنه واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً لا كثرة معنوية ... أو كثرة الأجزاء الفعلية كالمادة والصورة في الجسم ... وذلك كونه منزهاً عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاد والأعضاء)<sup>(٦١)</sup>. ويقول: (لا يجوز أن يكون لذاته ... لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد)<sup>(٦٢)</sup>. فيظهر من مقولاته السابقة، اعتقاده بنفي الجسمية ولوازمها عن الله تعالى.

أما ابن رشد فحديثه في المسألة وإن كان أقرب لمسلك المتكلمين في بعض الجوانب، إلا أننا نجد له اضطراباً وتناقضاً في فروع المسألة. فعقد فصلاً بعنوان (في معرفة التنزيه)، أشار فيه إلى الطرق التي سلكها الشرع بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص<sup>(٦٣)</sup>. ثم عاد فقال ببعض لوازم الجسمية. فقد انطلق أولاً من قاعدة التأويل، فيقول: (ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلَفوا في المأول منها من غير المأول)<sup>(٦٤)</sup>. ويمكن بيان موقفه بالآتي:

١- أشار إلى أن النصوص ليست بمستوى واحد، فهناك ما يجب تأويله، وأخذ على ظاهره كفر، وهناك ما فيه غموض، فيعذر المخطئ فيه، فيقول: (وها هنا أيضاً ظاهرٌ يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر، في حقهم، أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء، وحديث النزول، ولذلك قال -عليه الصلاة والسلام- في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء: (اعتقها فإنها مؤمنة)<sup>(٦٥)</sup>. إذ كانت ليست من أهل البرهان ... ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه، إنها من المتشابهات، وإن الوقف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. وأهل البرهان، مع أنهم مجمعون، في هذا الصنف، أنه من المؤول، فقد يختلف في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان. وها هنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين)<sup>(٦٦)</sup>.

٢- أكد على المفارقة بين المخلوق والخالق، فيقول: (إن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق: إما منتقية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق ... وهذا هو معنى قوله ﷺ: "إن الله خلق آدم على صورته"<sup>(٦٧)</sup>. وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك ... فنقول: أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهراً من أمره أنه من

صفات النقائص، ومنها الموت ... ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو ... ومنها النسيان والخطأ ... والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري... فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه<sup>(٦٨)</sup>.

٣- خصّص الحديث بعد ذلك عن الجسمية، ونفيها عن الله تعالى، فيقول: ("القول في صفة الجسمية" فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية: هل هي من صفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها، فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها؛ وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق ... إلا أنها في الخالق أتم وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام. وعلى هذا الحنابلة، وكثير من تبعهم. والواجب عندي في هذه القصة أن يجري فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وينهى عن هذا السؤال؛ وذلك لثلاثة معان: أحدها: أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريباً من المعروف بنفسه ... وأما السبب الثاني: فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ... فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدم<sup>(٦٩)</sup>. لا أدري إن كان دليل نفي الجسمية عند المتكلمين ليس برهاني، فأين الدليل عنده؟ ونفي الجسمية من أصول الاعتقاد، إلا أنه يرى أن التأويل مشكلة، وهذا غلط شنيع. فما السبيل عنده إذا؟ فهي عنده لا تُنفى ولا تُثبت، فماذا بقي؟ وتعذر بالجمهور، وعُسر ذلك عليهم، ليس بصحيح؛ لأن المطلوب من العامي نفي الجسمية لا أكثر، فلا يُطلب منهم الدليل. ويقول: (فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان ... قلنا الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم: إنه نور ... وبهذا الوصف وصفه النبي ﷺ: "نور أنى أراه"<sup>(٧٠)</sup>).<sup>(٧١)</sup>

ذهب ابن رشد إلى اتجاه يناقض ما قرره سابقاً من نفي الجسمية، حيث نجده يُقرر إثبات الجهة، يقول د. محمود قاسم: (مما يخيب له الظن، ويفجع فيه الأمل، أن ابن رشد ارتضى في مشكلة الجهة رأياً مخالفاً لاتجاهه العقلي العام ... وتلك في الحق نقطة ضعف بالغة في مذهبه، فهو ينكر الجسمية وينكر الرؤية البصرية، ومع ذلك فهو يثبت الجهة)<sup>(٧٢)</sup>. ويخلص محمود قاسم إلى القول: (وهذا هو السبب في أننا لا نغفر له هذه السخرية؛ لأنه ما كان لرجل في مرتبته أن يؤول في جميع المسائل الأخرى، ثم يأتي في مشكلة الجهة ولا يؤول، محتجاً بأنه يخشى على عقائد العامة؟)<sup>(٧٣)</sup>. أما تصريح ابن رشد: ("القول في الجهة"، وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة، من أول الأمر، يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ... وظواهر الشرع كلها تقتضي إثباتها للجهة، مثل قول تعالى: ﴿أَلَمْ نُنْشَأْكُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [١٦]: الملك، وإن قيل فيها إنها من التشابهات عاد الشرع كله متشابهاً؛ لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي ... والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية)<sup>(٧٤)</sup>.

ويُرد عليه بأنه لو كان الله تعالى في جهة -تعالى الله عن ذلك- فيما أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تدخل المتحيزات، ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالفانورات. وإما أن يكون في البعض دون البعض، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح<sup>(٧٥)</sup>.

### المطلب الثاني: رؤية الله في الآخرة عند الفلاسفة المسلمين.

وكما هو معلوم أن مسألة رؤية الله جل جلاله في الآخرة دارت في مجالس المتكلمين بين النفي والإثبات. وكذلك نجد الأمر هنا في مجالس الفلاسفة المسلمين، وما عليه كلمة أهل السنة هو إثبات الرؤية في الآخرة خلافاً للمعتزلة. يقول الإمام التفتازاني: "ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى يجوز أن يُرى، وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان"<sup>(٧٦)</sup>.

ذهب الفارابي إلى إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، وأنها من الأمور الممكنة، ولا تُناقض مسألة التنزيه، فيقول: (وكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد ظاهر، فإدراك المشاهد هو المشاهدة، والمشاهدة إما بمباشرة وملاقاة، وإما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية، والحق الأول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال، فجازر على ذاته مشاهدة كماله من ذاته، فإذا تجلى لغيره مغنياً عن الاستدلال كان بلا مباشرة ولا مماسة، وكان مرئياً لذلك الغير إذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك، وإذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوة هذه الإدراكات في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف، ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به)<sup>(٧٧)</sup>.

في حين إذا انتقلنا إلى ابن رشد فنجد مع أنه أثبت الجهة، إلا أنه نفى الرؤية معتبرها مزيد علم، بل ولم يكتف بذلك بل هاجم من أثبت الرؤية من المتكلمين، فيقول: (وأما الأشعرية فرأوا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتقاء الجسمية وجواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، ففسر عليهم)<sup>(٧٨)</sup>.

### المبحث الثالث:

### تنزيه الله تعالى في أسمائه وصفاته عند الفلاسفة المسلمين.

#### المطلب الأول: تنزيه الله تعالى في أسمائه عند الفلاسفة المسلمين.

لم يغفل الفلاسفة المسلمين عن مسألة أسماء الله الحسنى؛ لأنها من مسائل الإلهيات، وقد أدرجها الفارابي ضمن الأمور التي يجب معرفتها، فيقول: (الفصل الأول الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلهاً في الملة الفاضلة: ... وأي أسماء ينبغي أن يسمى بها، وبأيها يُدعى)<sup>(٧٩)</sup>. فأفرد عنواناً: (القول في الأسماء التي ينبغي أن يُسمى بها الأول تعالى مجده)، وحاول الباحث ترتيب أقسام الأسماء الحسنى عند الفارابي على النحو الآتي:

- ١- والأسماء التي ينبغي أن يسمى بها هي الأسماء التي تدلّ من الموجودات التي لدينا على الكمال وفضيلة الوجود، ولكن على الكمال الذي يخصه هو في جوهره.
- ٢- متى اتفق في اسم من تلك الأسماء إن كان يدلّ من بعض ما لدينا على فضيلة وكمال خارج عن جوهر، فينبغي أن يجعل ما يدلّ عليه ذلك الاسم من الأول كمالاً وفضيلة في جوهره، مثل الجميل الذي يدلّ به في كثير من الموجودات على كمال في لون أو شكل لا في جوهر الشيء. بل ينبغي أن يجعل ذلك الاسم دالاً على جوهره.
- ٣- الأسماء التي يشارك فيها غيره، يتبين فيه أن ذلك الاسم يدلّ أولاً على كماله هو، ثم ثانياً على غيره بحسب مرتبته من الأول في الوجود، مثل اسم الموجود، واسم الواحد.
- ٤- كثير من الأسماء المشتركة التي تدلّ على جوهر الأول، وعلى وجوده، فإنها إذا دلتّ على غيره فإنما تدلّ على ما يتخيل فيه من الشبه في الوجود الأول، إما شبه كثير وإما شبه يسير. فتكون هذه الأسماء تقال على الأول بأقدم الأثناء وأحقها، وتقال على غيره بأثناء متأخرة<sup>(٨٠)</sup>.
- ٥- ما كان من أنواع الكمالات يقترب به نقص وخسة ما في الوجود، ثم إفراده عما يقترب به يزيل جوهره على التمام، فإنه لا ينبغي أن يسمى باسم النوع من الكمال، وهو من أن يسمى بالأسماء التي تدلّ على خسة الوجود أبعد<sup>(٨١)</sup>.  
فالفارابي يثبت الأسماء الحسنى لله تعالى في إطارها العام، منطلقاً من قاعدة الكمال والأولى. ومما يستدرك عليه، هو أن الأسماء الحسنى توقيفية، أي: يتوقف إطلاقها على الله تعالى على ورود النص الصحيح<sup>(٨٢)</sup>.  
أما ابن سينا فقد أولى الحديث عن أسماء الله الحسنى أهمية كبيرة، مشيراً إلى أهميتها وقانونها. ولقد حاول صياغة قانوناً يقرر معتقده فيها، فأفرد عنواناً في عيون الحكمة، (المسألة الثانية عشر: القانون الكلي في أسمائه سبحانه). قال: «أن نجعل له بحسب كل إضافة اسم محصل، وبحسب كل سلب اسم محصل». ويقول: (المسألة الثالثة عشر تفصيل القول في كل واحد من أسمائه، اعلم: أنه ذكر من صفاته سبحانه في هذا الموضوع خمسة أنواع: فالأول: كونه تعالى قادراً. قال الشيخ -ابن سينا-: (إذا قيل له: قادر فهو أن تلك الذات مأخوذة بإضافة صحة وجود الكل عنه، الصحة التي بالإمكان العام، لا بالإمكان الخاص. وكل ما يكون عنه، يكون بلزومه عنه؛ لأن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جميع جهاته)، ويستدرك الإمام الرازي عليه هنا بقوله: وإذا عرفت هذا فجمهور أرباب الملل، والأديان اتفقوا على أنه سبحانه فاعل مختار، والفلاسفة اتفقوا على أنه سبحانه موجب بالذات<sup>(٨٣)</sup>. ويقول ابن سينا: (وإذا قيل له: واحد، نعني به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهذه القسمات تقع عليه من حيث اعتبار السلب). ثم قال ابن سينا: (وإذا قيل له: حق عني به: أن وجوده لا يزول، وإن وجوده هو على ما يعتقد فيه). فأشار الرازي إلى أن الحق هو الموجود، والباطل هو المعدم. وكما كان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود، لا جرم كان أحق الموجودات بكونه حقاً هو هو. وكما أنه في ذاته أحق الأشياء بهذا الاسم، فكذلك اعتقاد وجوده والأخبار عن وجوده، أحق الاعتقادات. ثم قال ابن سينا: (وإذا قيل له حي، عني: أنه موجود لا يفسد، وهو مع ذلك دال على الإضافة لأن معناه العالم الفاعل)<sup>(٨٤)</sup>. وسبقت الإشارة إلى أن أسماء الله تعالى توقيفية<sup>(٨٥)</sup>.

## المطلب الثاني: تنزيه الله تعالى في صفاته عند الفلاسفة المسلمين.

حاول الفلاسفة المسلمين تقديم تصوراً تنزيهياً لصفات الله تعالى؛ فتحدثوا عن طبيعة علاقة الذات بالصفات. وجاء حديثهم قريباً من حديث الاعتزال في المسألة، وهل هي عين الذات، أم زائدة مؤكدين على تنزيه الله تعالى، وقد سلكوا جميعاً في ذلك مسلكي: الإيجاب، والسلب، كما كان معهوداً عند المعتزلة. وعند النظر فيما جاء عن الكندي، يقول أبو ريدة: (والكندي ينزه ذات الله عن كل شبه المحدثات، ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة)<sup>(٨٦)</sup>. فمسلك السلب: تمثل عنده بنفي الصفات التي لا تليق به سبحانه، فيقول: (فقد تبين أن للأشياء جميعاً علّة أولى، غير متجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها)<sup>(٨٧)</sup>.

وأما مسلك الإيجاب: فتتمثل في إثباته لصفات الله تعالى، فذكر الصفات الثبوتية، وصفات الفعل والتدبير، فعند حديثه عن حدوث العالم تحدث عن القدرة والعلم والحكمة والإرادة، يقول أبو ريدة: (كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وهذا العالم؟... نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لا شيء، وهي علاقة إيجاد وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان، بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل، وإرادة حكيمة تمنحه العناية. ويؤخذ من كلام الكندي أن تدبير الله للعالم كتدبير النفس للبدن)<sup>(٨٨)</sup>. وكذا صفة الإرادة، يقول أبو ريدة: (والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية... ولما كان الإبداع لله وكان فعلاً إرادياً حكيماً فإن التوحيد الإسلامي لا يزال موجوداً في مذهب الكندي)<sup>(٨٩)</sup>. وأما صفة العلم، فيقول الكندي: (العلوم الإنسانية التي بطلب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة المرتبة عن مرتبة العلم الإلهي بلا طلب ولا تكلف ولا حيلة بشرية ولا زمان، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصها الله، جل وتعالى علواً كبيراً، أنه بلا طلب... بل مع إرادته، جل وتعالى)<sup>(٩٠)</sup>. يقول أبو ريدة: "وقد رأينا من كلامه في إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان... وهذا كله من صفات الإله الخالق الحي، الذات الحقيقية، المتحققة بكل كمالاتها)<sup>(٩١)</sup>. مما سبق يتبين للباحث موقف الكندي من صفات الله تعالى.

أما الفارابي فقد أشار إلى العديد من صفات الله تعالى، منزهاً له عن كل ما يوهم صفة نقص أو لوازمها، فيقول: (الفصل الأول الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلهاً في الملة الفاضلة... وبأي صفات ينبغي أن يوصف... وأنه خلو وبريء من أنحاء النقص)<sup>(٩٢)</sup>. وقد أشار الفارابي أن إدراكنا للحق الأول قد تعجز عنه العقول لضعفها عن إدراكه مع نفي المماثلة في الصفات التي أثبتتها الله تعالى، فيقول: (فإن لا نسبة لملائنا وسرورنا واعتباطنا بأنفسنا إلى ما للأول من ذلك، وإن كانت نسبة فهي نسبة يسيرة جداً، فإنه كيف تكون نسبة لما هو جزء يسير إلى ما مقداره غير متناه في الزمان، ولما هو أنقص نقصاناً كثيراً إلى ما هو في غاية الكمال)<sup>(٩٣)</sup>.

أما حديثه عن الصفات، فنجد أنه جمع بين مسلكي الإيجاب والسلب. فأما حديثه من خلال مسلك السلب، والمتأثر به بأشهر المدارس الكلامية في زمانه وهي المعتزلة، فيقول: (واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له)<sup>(٩٤)</sup>. وأما مسلك الإثبات والإيجاب، فجاء واضحاً في معظم كتبه، ومن ذلك ما أفرده في كتابه مبادئ الموجودات، القول في أن وحدته عين ذاته، وأنه تعالى عالم وحكيم، وأنه حي، ومن ذلك:



١ - صفة عالم: (فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه... وليس علمه بذاته غير جوهره)<sup>(٩٥)</sup>. ويقول: (وهو أن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم)<sup>(٩٦)</sup>. ويقول في فصوص الحكم: (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها)<sup>(٩٧)</sup>. فيشير إلى أنه لا يجوز أن يقال إن الحق الأول يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما تدرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فتكون هي الأسباب لعالمية الحق، بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته تقدست<sup>(٩٨)</sup>. فيتضح مما سبق معتقد الفارابي في إثبات الصفات وكمال علمه سبحانه، مقارباً لمذهب المعتزلة في ذلك، وخاصة في علاقة الصفات بالذات، كما سبق في قوله: "وليس علمه بذاته غير جوهره".

٢ - حكيم: (وكذلك في أنه حكيم: فإن الحكمة هو أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم)<sup>(٩٩)</sup>.

٣ - وكذلك عظمته وجلاله ومجده: (لما كان كماله بايناً لكل كمال، كانت عظمته وجلاله ومجده بايناً لكل ذي عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده لغايات فيما له من جوهره... ويكون ذا عظمة في ذاته ... عظّمه غيره أو لم يعظّمه ... فجعله فائق لجمال كل ذي جمال ... وأما نحن، فإن جمالنا وزينتنا وبهائنا هي لنا بأعراضنا، لا بذاتنا)<sup>(١٠٠)</sup>.

أما ابن سينا فقد أسهب في الحديث عن الصفات الإلهية، محاولاً التوفيق بين التصور الفلسفي والشرع. وكان منهجه في تناولها على النحو الذي سبق عند الفارابي:

أولاً: منهج السلب، وتمثل ذلك بقوله إن الله تعالى لا جنس له، ولا نوع له، ولا شبيه له.

ثانياً: منهج الإيجاب أو الإثبات، وتمثل بإثباته للصفات الإلهية، كحديثه عن صفة العلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك، يقول: (ووجب أن يعلم أن صفاته ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما. وإذا كانت الصفات على هذه الصفة، فهي، وإن تكثر لا تخرم الوحدة، ولا تناقض وجوب الوجود. أما السلب، فكالقدم، فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولاً، وإلا نفي السببية ونفي الأول عنه ثانية. وكالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم، بوجه من الوجوه لا قولاً ولا فعلاً، وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه موجود ولا علة له، وهو علة لغيره، فهو جمع بين سلب وإضافة. وأما الإضافة فلكونه خالقاً بارئاً مصوراً، وجميع صفات الأفعال. وأما المركب منهما فكالمرید، والقادر، فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الخلق)<sup>(١٠١)</sup>.

وقد انطلق من إثبات الكمال لله تعالى أولاً، فيقول: (فوجب الوجود كمال بالفعل المحض لا يشوبه نقص، وكل كمال له ومنه ومسبوق لذاته، وكل نقص ولو بالمجاز منتف عنه)<sup>(١٠٢)</sup>. ويقول: (وأنه موصوف بصفات المدح والكمال، لزم القول بكونه عالماً قادراً حياً مریداً متكلاً سمياً بصيراً، وغير ذلك من الصفات الحسنى)<sup>(١٠٣)</sup>. ثم انطلق من التنزيه، يقول: (لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض)<sup>(١٠٤)</sup>. ثم فصل الحديث فيها:

١ - علم واجب الوجود:

يقول: "علم واجب الوجود: ولأنه يعلم ذاته فيعلم أن عنه كل وجود، فيعلم عن ذاته كل وجود كلي وجزئي بنوع كلي... فأما كيفية إدراك الجزئي كلياً والجزئي جزئياً -فيما أبينه- هو أنك تعلم أنه كيف يكون كل كسوف: في أي مدة يكون؟ وفي مدة كذا كم يكون؟ وأنه بعد أي كسوف يكون؟ ... فالأول يعلم كل شيء كلياً بوجه لا يوجب بغيره" (١٠٥).

ويقول: "وبيان أنه عالم بجميع المعلومات أنه قد ثبت أنه واجب الوجود، وأنه واحد، وأن الكل منه يوجد، وعن وجوده حصل، وأنه عالم بذاته ... فإذا لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء ... وأنه يعلم الأشياء بعلم واحد، وأنه يعلمها على الوجه الذي لا يتغير بتغير المعلوم ... منزّه عن العرض والتغيرات. فإذن يعلم الأشياء على الوجه. الذي لا يتغير، فإن المعلومات تبع لعلمه، لا علمه تبع للمعلومات ... ومن ها هنا يظهر أن العلم نفسه القدرة، وهو يعلم الممكنات كما يعلم الموجودات" (١٠٦). وتتبع الإمام الغزالي مذهب ابن سينا في العلم الإلهي، قائلاً: "بم تتكرون على من يقول إن الله -تعالى- له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً، في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده، علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود، علم بأنه كائن، وهو بعينه عند الانجلاء علم بالانقضاء، وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات، لا توجب تبديلاً في ذات العلم، فلا توجب تغيراً في ذات العالم، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافات المحضة ... وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله ﷻ" (١٠٧). وعند النظر فيما سبق من مقولات ابن سينا، نجد:

أ. إثباته لعلم الله المطلق في بعض نصوص: وأنه لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة، يقول د. حسن الشافعي: "وابن سينا هنا يُصرح بالعلم المحيط للكلي والجزئي، وإن أخطأ في تفسيره والاستدلال على إثباته" (١٠٨).

ب. جعل صفة العلم عين الذات، وليست أمراً زائداً على الذات، وذلك عنده تحقيقاً معنى الوحدة.

ج. حديث ابن سينا عن العلم الكلي يظهر به الأثر الوافد في فلسفته، ويظهر كذلك محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة، وهنا تظهر المتناقضات من حيث:

- إثبات الصفة ثم جعلها عين الذات.

- إثبات العلم الجزئي ثم جعله بصورة كلية.

د. نفي الجهل والتغيير في العلم عن الله تعالى.

٢- صفة الإرادة: لقد تحدث عن صفة الإرادة الإلهية، وجاء حديثه عنها في مقام الإثبات، ولكن بماذا فسّر الإرادة؟ يقول: (فهو مريد، بمعنى أنه عالم بما يكون عنه وراض به، وعنايته بالكل أنه عالم بالخير... فبهذا المعنى هو مريد) (١٠٩).

إذاً يفسر الإرادة بالعلم، ويقول: (واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه... فقد بينا إن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له) (١١٠). ويقول: (كونه مريداً: فتعرف أن فعل الله تعالى صادر عن العلم الذي لا يشوبه جهل ولا تغير. وكل فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون فذلك بإرادة) (١١١). فأين صفة الإرادة؟ ثم إن قوله إن الإرادة لا ترجع إلى تخصيص هذا قول فاسد؛ لأن التخصيص هنا للممكن بما يجوز عليه من المقادير، على وفق ما كان في العلم، فقوله السابق يلزم منه تعطيله لصفة الإرادة مع إثباته لها، يقول التفازاني: (اتفق المتكلمون والحكماء، وجميع

الفرق على إطلاق القول بأنه مريد، وشاع ذلك في كلام الله تعالى... لكن كثرة الخلاف في معنى إرادته، فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية... وعند الفلاسفة العلم بالنظام الأكمل<sup>(١١٢)</sup>. وتابع التفتازاني قوله: "وقول الحكماء بأنه العلم بالنظام الأكمل نفي لما نسميه الإرادة... فقد صرحوا في إثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الإرادة"<sup>(١١٣)</sup>.

٣- صفة القدرة: يقول: "فكونه قادراً : لأننا بينا أنه عالم، وأن الفعل الصادر عنه على وفق العلم فيه... فإذا عرفت ذلك فتعلم أن القادر هو الذي يصدر منه الفعل على وفق الإرادة، وهو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل"<sup>(١١٤)</sup>. لقد وصف ابن سينا الله تعالى بالقدرة، ونص على ذلك كما سبق، وأشار إلى أنه سبحانه قادر، لكن الإشكال هنا هو كيف يوفق ابن سينا بين هذا وبين قوله بالإيجاب على الله تعالى في مسألة وجود العالم، حين أشار إلى أن صدور العالم كان صدور المعلول عن علته؟ وهذا القول ملزم للإيجاب، فلم يُبقي للقدرة ولا للإرادة شيء. من هنا نجد الإمام التفتازاني لم يعد الفلاسفة من النافين لصفة القدرة، بل من المخالفين بها، فقال: "المراد بالقدرة هنا القادرية، أي: كونه قادراً، ولا خلاف للمعتزلة في ذلك، وكذا الفلاسفة، لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب على ما قيل... فلهذا كان العلم قديماً، والصانع موجباً بالذات، والحق أن هذا قول بالقدرة والإرادة لفظاً لا معنى"<sup>(١١٥)</sup>.

٤- صفة الحياة: يقول ابن سينا: "بل معنى الحي هو العالم بنفسه على ما هو عليه... ومن يكون له جميع المعلومات، وجميع المدركات، وجميع الأفعال أولى بأن يكون حياً"<sup>(١١٦)</sup>. نعم فما ذكره هنا صحيح، فما دام أنه تعالى، العالم، المريد، الفاعل، فإذا هو حي. وهذا مسلك علماء العقيدة في ذلك، يقول التفتازاني: "وقد يستدل على الحياة، بأنه عالم قادر"<sup>(١١٧)</sup>. ويقول الدسوقي: "والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة، إذ هي شرط فيها، ووجود المشروط دون شرطه مستحيل"<sup>(١١٨)</sup>.

٥- صفة الكلام: يقول: (الصفة السابعة: كونه متكلماً... فوصفه بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس والفكر المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه جامعة، فالكلام عبارة عن العلوم الحاصلة للنبي ﷺ، والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة... فالنبي ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك العلوم، وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد الحس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه، فيسمع منها كلاماً منظوماً، ويرى شخصاً بشرياً، فذلك هو الوحي... وكلما عبّر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب)<sup>(١١٩)</sup>. إذاً الكلام هو العلوم الحاصلة للنبي ﷺ، وتلك العلوم تنتقل من خلال الملك (العقل الفعال)، إذاً ليست صفة إنما فيض للمعارف، فأين صفة الكلام إذا؟ بل يلزم على قوله إنه لا إثبات لصفة الكلام هنا، وهي صفة أزلية لله تعالى. والكلام القائم بذاته تعالى صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم وما في معناه من السكون ولا التبويض ولا التقديم ولا التأخير<sup>(١٢٠)</sup>.

فالأمر هنا كما سلف في صفة القدرة، هو أنهم أثبتوا صفة الكلام، لكن دون أي معنى لها.

٦- صفتا السمع والبصر: يقول: "سميعاً وبصيراً: وذلك أن الموجودات مختلفة فبعضها مسموع، وبعضها مبصر، وكونه عالماً بالمسموعات كونه سميعاً، وكونه عالماً بالمبصرات هو كونه بصيراً، فالعلم واحد، وإنما اختلفت أسماؤه لاختلاف متعلقاته ... وإذا تعلق بالمسموعات سميعاً، وإذا تعلق بالمبصرات سمي بصيراً... فيقال: عالم الغيب والشهادة، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء<sup>(١٢١)</sup>. يلاحظ مما سبق أنه جعل صفتي السمع والبصر هما صفة العلم كما صرح بكونه عالم بالمسموعات، وعالم بالمبصرات، إذا أين صفة السمع وصفة البصر؟ يقول التفنيزاني: "وعند الفلاسفة ... وسماعه وإبصاره علمه بالمسموعات والمبصرات ... وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلاً عن تعددها"<sup>(١٢٢)</sup>. وما هو معتمد عند متكلمي أهل السنة أن السمع والبصر صفتان مغايرتان للعلم. يقول الجرجاني: "اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه، فقالت الفلاسفة ... عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات. وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية، أنهما صفتان زائدتان على العلم"<sup>(١٢٣)</sup>. وقالت الفلاسفة إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر، خروج عن المعقول، فيرد عليهم أن انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة<sup>(١٢٤)</sup>.

فابن سينا مع إثباته للصفات الإلهية، وحرصه على تنزيه الله تعالى، إلا أنه لم يُصب في توجيهه للصفات، ولزم كما سبق العديد من اللوازم. أما مسألة زيادة الصفات على الذات، فقال: "إن صفاته لا تكون زائدة على ذاته؛ لأنها لو كانت زائدة على ذاته لكانت الصفات بالنسبة إلى الذات تكون بالقوة، وتكون الذات مسببة لتلك الصفات، فإن تلك الذات تكون متقدمة عليها، فتكون من وجه فاعلة، ومن وجه قابلة"<sup>(١٢٥)</sup>. وهذا يخالف صريح ما ورد في القرآن الكريم من إثبات صفات الله تعالى كصفة العلم، والإرادة، والقدرة، وغيرها. وقد تتبع علماء أهل السنة مسلك الفلاسفة بالنقد، فقد أفرد التفنيزاني باباً في الرد على الفلاسفة والمعتزلة بقولهم بعدم زيادة الصفات على الذات، وأورد فيه أقوالهم، وردّ عليها. فذكر التفنيزاني النصوص المثبتة للعلم والقدرة وسائر الصفات، قال تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]. وكذلك أنه تعالى عالم، وكل عالم فله علم، إذ لا يعقل من العالم إلا ذلك. ثم لو قيل إن علمه نفس ذاته ليس بزائد عليها، كذا الصفات للزم محالات، منها: أن يكون العلم مثلاً لواجب الوجود، وأن يكون العلم هو القدرة<sup>(١٢٦)</sup>. ونجد كذلك قُرب مسلك الفلاسفة في هذا من مذهب المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار: "عند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته"<sup>(١٢٧)</sup>.

أما ابن رشد فقد انطلق في حديثه عن الصفات من الآيات القرآنية، ودلالة العقل، يقول: (وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام)<sup>(١٢٨)</sup>.

فانطلق في الحديث عن صفة العلم من قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، ومن دلالة العقل في المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، من كون موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع. فوجب

أن يكون عالماً به، وهذه الصفة هي صفة قديمة<sup>(١٢٩)</sup>. يقول: "فإذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فإنه هذه بدعة في الإسلام"<sup>(١٣٠)</sup>. وكان يرى أن علماء الكلام يقدمون خطاباً يعسر فهمه على الجمهور، فيرى أن قولهم: بأنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علماً واحداً. وهذا أمر غير معقول، وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه<sup>(١٣١)</sup>. ويقول في صفة الحياة: (فظاهر وجودها من صفة العلم؛ وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل في الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب)<sup>(١٣٢)</sup>. وأما صفة الإرادة عنده فظاهر اتصافه تعالى بها؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له. وكذلك من شرطه أن يكون قادراً. لكنه يرى القول بأنه مريد للأمر المحدث بإرادة قديمة بدعة، وشيء لا يعقله العلماء<sup>(١٣٣)</sup>. وهذا خطأ منه، فإرادة الله وفق علمه الأزلي، وتخصص الممكن بما يجوز عليها أولاً.

وفي صفة الكلام نجده قد خلط في ذلك كثيراً، وذلك ابتداءً من تعريفه لها، فيقول: (فإن قيل: فصفة الكلام من أين تثبت له؟ قلنا تثبت له من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع. فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل. ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد، وهو أن يكون بواسطة، وهو اللفظ. وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى، في نفس من اصطفى من عباده، بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً<sup>(١٣٤)</sup>). (فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر، وبهذا باين القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة، ولم يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله. وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم؛ لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق، والحق هو الجميع بينهما)<sup>(١٣٥)</sup>. فصفة الكلام إذاً عند ابن رشد فعل من أفعال الله تعالى، وشرط الكلام عنده العلم والقدرة، وهذا لا يصح؛ لأن الكلام الإلهي صفة قائمة بذاته تعالى، وليست فعلاً من أفعاله تعالى. (وأما صفات السمع والبصر فإنما أثبتتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل. ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركاً لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان. فواجب أن يكون عالماً بمدركات السمع<sup>(١٣٦)</sup>). ولكن هذا غلط كبير من ابن رشد في ذلك. هذا وقد استمر بمحاولة نقد متكلمي أهل السنة، وهنا كان في مسألة علاقة الذات بالصفات، واصفاً حديثهم في ذلك أنه بدعة في الدين، فيقول: (ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات: هل هي الذات أم زائدة على الذات... فإن الأشعرية يقولون... إنه عالم بعلم زائد على ذاته... ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً... فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة)<sup>(١٣٧)</sup>. لكن مما يستدرك عليه، عدة أمور، منها:

١- هو أن ما ذكره مجرد الزامات غير لازمة، وفسادها بيّن، فقله بأن زيادة الصفات يلزم منه الجسمية، قول فاسد، وكذلك

القول بلانز الكثرة، فاسد أيضاً؛ لأن الحديث عن صفات وذات واحدة موصوفة، وليس عن ذوات. وما ذكره بخصوص النصارى فقياس فاسد؛ لأن النصارى قالت بجواهر مستقلة (أب، ابن، روح القدس)، وأهل السنة قالوا بصفات لذات الله تعالى.

٢- قوله بأن هذا الخطاب يعسر فهمه على الجمهور، إذا اعترف بأنه لا يعسر على غير الجمهور، والمتكلمون لما بحثوا فروع هذه المسائل لم يكن تكليفاً للعوام.

٣- إن قول ابن رشد بأن خطاب متكلمي أهل السنة كان بعيداً عن المسلك الشرعي لا يصح؛ وذلك لأنه خلاف الظاهر في كتبهم من استدلالهم بالآيات والأحاديث.

ويعد هذا العرض للمسألة تبيناً للباحث العديد من الأمور التي يجب أن يُشير إليها:

١. من أراد أن يناقش الفلاسفة في هذه المسألة وجب عليه أن يُحقق قولهم فيها؛ وذلك لأن الغموض كان يخالط مذاهبهم سواء أكان في اللفظ أو المعنى، لذلك قال الإمام الغزالي: "فينبغي أن تحقق مذاهبهم لتفتهم أولاً" (١٣٨).
  ٢. يجب تحديد محل النزاع معهم، قبل رد قولهم أو إصدار الحكم بكفرهم، فالعديد من الأمور المتعلقة بقضايا التنزيه متفق عليها مع الفلاسفة في الحكم، والخلاف كان في منهج الاستدلال، لذا قال الإمام الشهرستاني: "والخلل في أقسامه - يقصد التوحيد - لا في حكم المسألة، فإن للتوحيد حكم متفق عليه" (١٣٩).
  ٣. هناك من الأقوال التي تُسبب للفلاسفة المسلمين، وأدرجت في كتبهم، ومن الإنصاف أن يُراعى ذلك، وهذا ما دعا الرازي إلى التعليق على كلام ابن سينا: "هكذا الكلام ضعيف" ثم برّر ذلك بقوله: "يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام الشيخ، فإنه شديد الخطب، وعظيم الاضطراب" (١٤٠).
  ٤. أما مسألة الجسمية، فتوارت نصوصهم السابقة بنفيها وتنزيه الله جل جلاله عنها، وعن لوازمها، ومع هذا أثبتوا رؤية الله تعالى في الآخرة، إلا ما وقع من ابن رشد في المسألة فمع نفيه للجسمية، أثبت الجهة، ونفى الرؤية وهذا تناقض بين.
  ٥. أما الصفات والأسماء، فقد أثبتوا لله ﷻ الصفات، كالقدرة والإرادة، ولكن أخطأ بعضهم في توجيهها، فمن هنا لا يصح إلزامهم بالقول بنفيها، لذا وجدنا التقاراني ذكرهم مع المخالفين، ولم يذكرهم مع النافين للصفات.
- في ظل ما سبق يتبين للباحث عدم صحة قول من قال بكفرهم في مسألة توحيد الله تعالى وتنزيهه، كابن القيم في قصيدته النونية، يقول:

توحيد أتباع ابن سينا وهو	منسوب لأرسطو من اليونان
فلذلك لا سمع ولا بصر ولا	علم ولا قول من الرحمن (١٤١)
فبذاك حقاً صرحوا في كتبهم	وهم الفحول أئمة الكفران (١٤٢)
وكذا توحيد الفلاسفة الألى	توحيدهم هو غاية الكفران (١٤٣)

## مسألة تنزيه الله تعالى عند الفلاسفة

- إن ما ذكره هنا ابن القيم في أن:
- أ. توحيدهم غاية الكفران، قول لا يصح، في ظل النصوص التي جاءت عنهم في نفي الضد، والشريك. ولا أدري كيف وصل به إلى الحكم عليهم بأنهم فحول أئمة الكفران، فتكفير المسلم مصيبة عظيمة وإن أخطوا في تصوير المسألة، فلا يصل الأمر إلى الحكم بكفرهم.
  - ب. يتبين الخطأ في حكمه من خلال قوله في الأبيات السابقة، أن توحيد ابن سينا، هو توحيد أرسطو، وهذا خطأ عظيم، فهل ابن سينا تحدث عن الله تعالى كما قال أرسطو؟!.
  - ج. القول بأن الفلاسفة نفوا الصفات، قول ظاهر الفساد في ظل تبويبهم لأبواب خاصة في كتبهم عن صفات الله، فأثبتوا العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وغير ذلك من الصفات، لكنهم أخطأوا في توجيهها، وهذا يتطلب منا مناقشتهم في تصوير الصفات، وليس في الإنكار، وقد سبق قول الشهرستاني، أن الحكم متفق عليه لكن الخلاف في الاستدلال. وهذا يُبطل ما ذهب إليه محمد خليل هراس في شرحه لنونية ابن القيم، إلى أن ابن سينا دان بمذهب أرسطو في بساطة المبدأ الأول، ونفى عنه كل صفة وجودية، ولم يثبتوا له إلا سلوباً وإضافات<sup>(١٤٤)</sup>.

## النتائج والتوصيات.

- ١- اعتقاد الفلاسفة المسلمين بتوحيد الله تعالى، واستدلالهم على تنزيهه عن الضد والشريك.
- ٢- أكد الفلاسفة المسلمين على تنزيه الله تعالى عن الجسمية وكافة لوازمها.
- ٣- مذهب الفلاسفة المسلمين في الأسماء ليس توقيفياً. بل يُسمى بكل اسم يتفق وكماله.
- ٤- لم ينفِ الفلاسفة المسلمين الصفات، ولكن أخطأوا في توجيهها، وكيفية واستحقاق الله لها.
- ٥- كان مسلك الفلاسفة المسلمون في مسألة التنزيه أقرب لمذهب الاعتزال.
- ٦- بطلان القول بكفر الفلاسفة المسلمين في مسألة التنزيه.
- ٧- يوصي الباحث بالقيام بدراسات واسعة حول الفلسفة الإسلامية، وبيان مدى تأثيرها في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.
- ٨- يوصي الباحث بالاهتمام بمصادر الفلسفة الإسلامية؛ لأنه ما زال جزء منها مخطوطاً يحتاج إلى تحقيق ودراسة.

## الهوامش.

- (١) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (ط٣)، ١٤١٤هـ، ج٩، ص ٢٧٣.
- (٢) ينظر: محمد أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠، ص ٩٨-١٠١.
- (٣) ينظر: المرجع السابق، ص ١٧٢-١٧٣.
- (٤) أبو علي ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، نُشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا، (ط١)، مطبعة هندية، مصر، ١٩٠٨م، ص ١٠٤-١٠٥.

- (٥) أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال، دار المعارف، القاهرة، (ط٣)، ١٩٩٩م، ص ٢٢.
- (٦) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ج٢، ص ١٦٠.
- (٧) ينظر: علي بن زيد البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ممدوح حسن، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (ط١)، ١٩٩٦م، ص ٥٢. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٦، ج٢، ص ١٧٨.
- (٨) ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج٣، ص ٢٢٣. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط١)، ١٩٩٣، ج٣، ص ٦٢٨.
- (٩) البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص ٦٥. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج٣، ص ٣٠.
- (١٠) ينظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج٣، ص ٩٤.
- (١١) ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (ط٣)، ١٤١٤هـ، ج١٣، ص ٥٤٨.
- (١٢) علي بن محمد، الجرجاني التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٩٨٣م، ص ٦٧.
- (١٣) ينظر: المرجع السابق، ص ٦٥.
- (١٤) محمد بن علي التهانوي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، (ط١)، ١٩٩٦، ج١، ص ٤٢٧.
- (١٥) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٤.
- (١٦) ينظر: أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١١٣.
- (١٧) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٥.
- (١٨) محمد السيد الجلند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار الهاني، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٩٦.
- (١٩) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٠٦-٢٠٧.
- (٢٠) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٤٣.
- (٢١) الجنس هو: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو قولاً ذاتياً، كالحیوان بالنسبة للإنسان والفرس. النوع هو: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو، كالإنسان بالنسبة لعمر ووزيد. حسام الدين الكاظمي، شرح إيساغوجي في علم المنطق للأبهري، دار الذخائر، بيروت، (ط٢)، ٢٠١٥م، ص ٣٢.
- (٢٢) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٥٣.
- (٢٣) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٥٤-١٥٦.
- (٢٤) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٥٦.
- (٢٥) ينظر: أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٠-١٦٢.
- (٢٦) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢١٥.
- (٢٧) أبو نصر الفارابي، الأسئلة الالامعة والأجوبة الجامعة، نشرت ضمن كتاب الملة، حققه محسن مهدي، (ط٢)، دار المشرق بيروت، ص ٩٥.
- (٢٨) أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم، نشر ضمن كتاب الملة، حققه محسن مهدي، (ط٢)، دار المشرق بيروت، ص ٨٩.
- (٢٩) المرجع السابق، ص ٩١.



- (٣٠) أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة هنداوي للتعليم، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٩-١٠. للمزيد ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، (بمبادئ الموجودات)، حققه فوزي سري نجار، (ط١)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤، ص ٤٢.
- (٣١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١.
- (٣٢) أبو علي الحسين ابن سينا، الهداية، مكتبة القاهرة، ص ٢٦٠-٢٦١-٢٦١.
- (٣٣) ينظر: أبو علي الحسين ابن سينا، النجاة، دار الآفاق، بيروت، (ط١)، ١٩٨٥، ص ٢٦٦-٢٦٧.
- (٣٤) ابن سينا، النجاة، ص ٣٣٩.
- (٣٥) أبو علي الحسين ابن سينا، جامع البدائع، رسالة في تفسير الصمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ٢٠٠٤، ص ٢٠.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ٢٢.
- (٣٧) ينظر: ابن سينا، جامع البدائع، رسالة في تفسير الصمدية، ص ٢٢-٢٣.
- (٣٨) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٦٦.
- (٣٩) المرجع السابق، ص ٢٦٧-٢٧١. للمزيد ينظر: ابن سينا، النجاة، ص ٢٦٣.
- (٤٠) الرازي، شرح عيون الحكمة لابن سينا، ج ٣، ص ١١٠.
- (٤١) الرازي، شرح عيون الحكمة لابن سينا، ج ٣- ص ١١١-١١٢.
- (٤٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ١١٢-١١٣.
- (٤٣) الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم، حكيم فقيه، متكلم أشعري، ولد بنيسابور، سمع الحديث ببغداد، وله العديد من المؤلفات، منها: الملل والنحل، نهاية الأقدام، توفي سنة ٥٤٨هـ. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ج ٣، ص ٤٢٢.
- (٤٤) ينظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة، تحقيق: سهير مختار، ص ٦١-٦٢، (ط١)، ١٩٧٦.
- (٤٥) أبو الوليد ابن رشد، مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأتجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، المقدمة، ص ٣٤-٣٥.
- (٤٦) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٥٥-١٥٦.
- (٤٧) الغزالي: محمد بن محمد، فقيه، أصولي، مشارك في جميع أنواع العلوم، ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ، وتوفي فيها سنة ٥٠٥هـ، من أشهر مؤلفاته المنقذ من الضلال، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج ٣، ص ٦٧١.
- (٤٨) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٦٠-١٦٢.
- (٤٩) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٦٤.
- (٥٠) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٤٣.
- (٥١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٥٣.
- (٥٢) ينظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٠.
- (٥٣) أبو نصر محمد الفارابي، فصوص الحكم، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢٢١.
- (٥٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧.
- (٥٥) أبو نصر محمد الفارابي، عيون المسائل، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٣٣.

- (٥٦) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧.
- (٥٧) المرجع السابق، ص ١٣.
- (٥٨) هكذا في الأصل، ويمكن أن تكون (شبيه).
- (٥٩) ابن سينا، النجاة، ص ٣٣٩-٣٤٠.
- (٦٠) ينظر: ابن سينا، العرشية، ص ٢٢.
- (٦١) ابن سينا، تفسير سورة الصمد، نشرت ضمن جامع البدائع، ص ٢٢-٢٣.
- (٦٢) ابن سينا، النجاة، ص ٢٦٤. للمزيد ينظر: ابن سينا، الهداية، ص ٢٦٠. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٤٤-٤٥.
- (٦٣) ينظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٦٨.
- (٦٤) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار المعارف، القاهرة، (ط ٣)، ١٩٩٣، ص ٣٣.
- (٦٥) صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة، ح ٥٣٧.
- (٦٦) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٨-٤٩.
- (٦٧) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه، ح ٢٦١٢.
- (٦٨) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٦٩.
- (٦٩) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٧٠. للمزيد ينظر: ص ١٧٣.
- (٧٠) صحيح مسلم، كتاب معرفة الإيمان والإسلام، باب في قوله ﷺ: "نور أنى أراه"، ح ١٧٨.
- (٧١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٧٤.
- (٧٢) المرجع السابق، ص ٧٩-٨٠. للمزيد ينظر: المرجع السابق، ص ٨٠.
- (٧٣) المرجع السابق، ص ٨١.
- (٧٤) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٧٦.
- (٧٥) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ٣٣. للمزيد ينظر: الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، ج ٣، ص ٢٩-٣٣.
- (٧٦) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ١٣٤.
- (٧٧) أبو نصر محمد الفارابي، كتاب فصوص الحكم مع شرحه نصوص الكلم، نشر ضمن رسائل الفارابي، ص ٢٢٥-٢٢٦.
- (٧٨) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٨٥.
- (٧٩) أبو نصر محمد الفارابي، فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرت ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى للفارابي، ص ٧٩.
- (٨٠) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٤٩-٥٢. للمزيد ينظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٥-٢٦.
- (٨١) ينظر: المرجع السابق، ص ٥٢.
- (٨٢) للوقوف على نص الفارابي، ينظر: المرجع السابق، ص ٥١.
- (٨٣) ينظر: الرازي، شرح عيون الحكمة لابن سينا، ج ٣، ص ١٢٥-١٢٦.
- (٨٤) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٢٩-١٣١.
- (٨٥) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ٢٥٦.

- (٨٦) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨٥.
- (٨٧) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٤٣. للمزيد ينظر: ص ١١٣/ ص ١٦٠ - ١٦١.
- (٨٨) ينظر: أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨٧.
- (٨٩) المرجع السابق، ص ٩١ - ٩٢.
- (٩٠) المرجع السابق، ص ٣٧٢ - ٣٧٣.
- (٩١) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨٦. للمزيد ينظر: المرجع السابق، ص ١٠٥.
- (٩٢) أبو نصر محمد الفارابي، فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرت ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى للفارابي، ص ٧٩.
- (٩٣) الفارابي، السياسة المدنية (مبادئ لموجودات)، ص ٤٧.
- (٩٤) أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم مع شرح الكلم، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٩٩.
- (٩٥) الفارابي، السياسة المدنية (مبادئ لموجودات)، حققه. د. فوزي متري، (ط١)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤، ص ٤٥.
- (٩٦) أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٨١.
- (٩٧) أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم مع شرح الكلم، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢٠١.
- (٩٨) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٢٨.
- (٩٩) الفارابي، السياسة المدنية (مبادئ لموجودات)، حققه فوزي متري، (ط١)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤، ص ٤٥ - ٤٦.
- (١٠٠) ينظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة الهنداوي، ص ١٩.
- (١٠١) ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٢٤.
- (١٠٢) ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٢١.
- (١٠٣) ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٢٣ - ٢٤.
- (١٠٤) ابن سينا، النجاة، ص ٢٨٦. للمزيد ينظر: ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٣٥.
- (١٠٥) ينظر: ابن سينا، الهداية، ص ٢٦٦ - ٢٦٩.
- (١٠٦) ابن سينا، العرشية، ص ٢٥ - ٢٦.
- (١٠٧) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢١٣.
- (١٠٨) حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٣.
- (١٠٩) ابن سينا، الهداية، ص ٢٧١.
- (١١٠) ابن سينا، النجاة، ص ٢٨٧.
- (١١١) ابن سينا، العرشية، ص ٢٨ - ٢٩.
- (١١٢) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ٢٠٠١م، ج ٣، ص ٩٤ - ٩٥.
- (١١٣) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ٩٧ - ٩٨.
- (١١٤) ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٢٩.

- المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج (١٨)، ع (٣)، ١٤٤٤/٢٠٢٢م

## المصادر والمراجع:

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٦.
- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار المعارف، القاهرة، (ط٣)، ١٩٩٩م.
- ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.
- ابن سينا، أبو علي، رسالة في أقسام العلوم العقلية، نُشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا، (ط١)، مطبعة هندية، مصر، ١٩٠٨م.
- ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتبهيّات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، الهداية، مكتبة القاهرة.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، النجاة، دار الآفاق، بيروت، (ط١)، ١٩٨٥.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، جامع البدائع، رسالة في تفسير الصمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ٢٠٠٤، ص ٢٠.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (ط٣)، ١٤١٤هـ.
- أبو ريدة، محمد، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠.
- البيهقي، علي بن زيد، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ممدوح حسن، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (ط١)، ١٩٩٦م.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ٢٠٠١م.
- التهانوي، محمد بن علي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، (ط١)، ١٩٩٦.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٩٨٣م.
- الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف للإيجي، دار الجيل، بيروت، (ط١)، ١٩٩٧.
- الجلند، محمد السيد، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار الهاني، القاهرة، ٢٠٠٤.
- الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على أم البراهين، المكتبة العصرية، بيروت، (ط١)، ٢٠٠٣م.
- الرازي، محمد بن عمر، شرح عيون الحكمة لابن سينا، تحقيق أحمد حجازي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- الشافعي، حسن، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٨.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، مصارعة الفلاسفة، تحقيق سهير مختار، (ط١)، ١٩٧٦.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
- الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط٧، ١٩٨٧.
- الفارابي، أبو نصر محمد، الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، نشرت ضمن كتاب الملة، حققه محسن مهدي، (ط٢)، دار المشرق بيروت.
- الفارابي، أبو نصر محمد، دعاء عظيم، نشر ضمن كتاب الملة، حققه محسن مهدي، (ط٢)، دار المشرق بيروت.
- الفارابي، أبو نصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة هنداوي للتعليم، القاهرة، ٢٠١٢.
- الفارابي، أبو نصر محمد، السياسة المدنية، (بمبادئ الموجودات)، حققه فوزي سري نجار، (ط١)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤.

- الفارابي، أبو نصر محمد، الجمع بين رأيي الحكيمين، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧.
- الفارابي، أبو نصر محمد، فصوص الحكم، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧.
- الفارابي، أبو نصر محمد، عيون المسائل، نشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧.
- الكاظمي، حسام الدين، شرح إيساغوجي في علم المنطق للأبهري، دار الذخائر، بيروت، (ط٢)، ٢٠١٥م.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط١)، ١٩٩٣.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٣م.
- هراس، محمد خليل، شرح القصيدة النونية لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت.

### almasadir walmarajieu:

- abin 'abi 'usaybaeatu, euyun al'anba' fi tabaqat al'atibaa'i, dar alfikri, bayrut, 1956.
- abn rushd, 'abu alwalid, fasl almaqal fima bayn alhikmat walsharieat min atisali, dar almaearifi, alqahirati, ta3, 1999m.
- abn rishd, 'abu alwalid , manahij al'adilati, tahqiq du. mahmud qasima, maktabat al'anjilu almisriatu, alqahirati, 1964.
- abn sina, 'abu eulay, risalat fi 'aqsam aleulum aleaqliati, nushrt dimn kitab tise rasayil fi alhikmat waltabieiaat liaibn sina, ta1, matbaeat hindiatin, masr, 1908m.
- abn sina, 'abu eulay, al'iisharat waltanbihatu, tahqiq sulayman dunya, dar alearif, alqahirati, 1983.
- abn sina, 'abu eali alhusayn ,alhidaytu, maktabat alqahirati.
- abn sina, 'abu eali alhusayn , alnajat, dar alafaq, bayrut, ta1, 1985.
- abn sina, 'abu eali alhusayn, jamie albadayiea, risalat fi tafsir alsamadiati, dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta1, 2004, s 20.
- abn manzuri, muhamad bin mukram, lisan alearbi, dar sadir, bayrut, ta3, 1414h.
- 'abu raydata, muhamad , rasayil alkinadii alfalsafiati, dar alfikr alearabii, masr, 1950.
- albayhaqi , eali bin zida, tarikh hukama' al'iislami, tahqiq mamduh hasana, maktabat althaqafat aldiyniati, masr, ta1, 1996m.
- altiftazani, saed aldiyn , sharh almaqasidi, dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta1, 2001m.
- alathanwi, muhamad bin eulay, mawsueat aistilahat alfunun waleulumi, maktabat lubnan nashiruna, bayrut, ta1, 1996.
- aljirjani, eali bin muhamad, altaerifat , dar alkutub aleilmiati, bayrut , ta1, 1983m.
- aljirjani, ealiin bin muhamad, sharah almawaqif lil'ijji, dar aljili, birut, ta1, 1997.
- aljilinda, muhamad alsayidu, qadiat al'uluhiat bayn aldiyn walfalsafati, dar alhani, alqahirati, 2004.
- 17- aldisuqi, muhamad bin 'ahmad , hashiat aldusuqi ealaa 'umi albarahin, almaktabat aleasriati, bayrut, ta1, 2003m.

- alraazi, muhamad bin eumr, sharah euyun alhikmat liaibn sina, tahqiq 'ahmad hijazi, maktabat al'anjilu almisriatu, alqahirati.
- alshaafieia, hasanu, altayaar almishayyi fi alfalsafat al'iislamiati, dar althaqafat alearabiati, alqahirati, 1998.
- alshahristani, muhamad bin eabd alkarim , musaraeat alfalasifat , tahqiq suhayr mukhtarin, ta1, 1976.
- sliba, jamil, almuejam alfalsafi, dar alkitaab allubnani, bayrut, 1982.
- alghazali, 'abu hamid muhamad altuws, tahafut alfalasifati, tahqiq sulayman dunya, dar almaearifi, ta7, 1987.
- alfarabi, 'abu nasr , al'asyilat allaamieat wal'ajwibat aljamieata, nushirat dimn kitab almilati, haqaqah muhsin mahdi, ta2, dar almashriq bayrut.
- alfarabi, 'abu nasra, duea' eazimun, nushir dimn kitab almilati, haqaqah muhsin mahdi, ta2, dar almashriq bayrut,.
- alfarabi, 'abu nasr muhamad , ara' 'ahl almadinat alfadilati, muasasat hindawiun liltaelimi, alqahirati, 2012.
- alfaraby, alsiyasat almadaniatu, (bimabadi almawjudati), haqaqah fawzi siri njar, ta1, almatbaeat alkathulikiat , bayrut, 1964.
- alfarabi, 'abu nasr, aljame bayn rayi alhikimayni, nushir dimn rasayil alfarabi, maktabat al'usrati, alqahirati, 2007.
- alfarabi, 'abu nasr muhamad , fasus alhakmi, nushir dimn rasayil alfarabi, maktabat al'usrati, alqahirati, 2007.
- alfarabi, 'abu nasr muhamad , euyun almasayila, nushir dimn rasayil alfarabi, maktabat al'usrati, alqahirati, 2007.
- alkati, husam aldiyn , sharh 'iisaghujun fi eilm almantiq lil'abhari, dar aldihakhayir, bayrut, ta2, 2015m.
- kahialatu, eumar rida, muejam almualifina, muasasat alrisalati, bayrut, ta1, 1993.
- mislma, 'abu alhusayn muslim bin alhajaji, sahih muslma, tahqiq muhamad fuaadi, dar alkutub aleilmiaati, bayrut, 2013m.
- hrasi, muhamad khalil , sharh alqasidat alnuwniat liabn alqiami, dar alkutub aleilmiaati, bayrut, ta2, 2003