الفلسفة الإلهية عند إمام الحرمين الجويني وتطورها بين الأشعرية والمعتزلة

د. عادل سالم عطية جاد الله
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم- جامعة الفيوم

مقدمـــة:

يمثل الجانب الإلهي جزءا لا يتجزأ من البنية الفكرية والعقدية للمدارس الكلامية التي ظهرت داخل إطار الفكر الديني في الإسلام، ولم يكن الخوض في مباحث الإلهيات وتفرعاتها وليد فترة زمنية متأخرة، وإنما بدأ الجدل والمباحثة حول هذه المشكلة في نهاية القرن الأول الهجري وبدايات القرن الثاني.

وفي اعتقاد الباحث أنه يمكن إرجاع نشأة هذه المشكلة وتطورها وإنضاجها في التفكير الكلامي إلى سببين رئيسين متداخلين: أحدهما سبب داخلي، نابع من داخل البيئة الإسلامية وديناميكية الحراك المجتمعي الإسلامي، حيث إنها وليدة ما ورد حول الذات (الإلهية) وعلاقتها بالصفات في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومتجذرة الصلة باجتهادات وتفسيرات –سواء أكانت سطحية برانية أم عميقة جوانية– دارت حول فهم هذه النصوص الدينية وتعقلها.

وثانيهما سبب خارجي، نظرًا لانتشار الإسلام ونزوح المسلمين إلى أماكن كثيرة من البلدان واحتكاكهم بأصحاب الأديان الأخرى وأرباب النحل المختلفة، مما أكسب الموضوعات الدينية صبغة وروحًا فلسفية دقيقة؛ لأنّ الاحتكاك –والإنسان اجتماعي بطبعه– بالتيارات والملل والنحل، والتي تمتلك تعقيدات من البُنى المنطقية والروح الجدلية– ساعد في تطوير هذه القضايا الكلامية وإنضاجها.

أما موقف الأشاعرة من المعتزلة في القرن الخامس الهجري خاصة لم يكن على وتيرة واحدة، فقد كان "أبو منصور عبد القاهر البغدادي" (ت٤٢٩ه) أكثر تحاملا وتعصبا على مدرسة المعتزلة وأفكارها، يتجلى ذلك في كتابه (الفَرق بين الفِرق)، بينما انحسرت –إلى حد كبير– حدة الخلاف والصراع بين المعتزلة والأشاعرة في عهد "أبي المعالي الجويني" (ت٤٧٨ه)، الذي اقترب من فلسفة مدرسة المعتزلة واتجاهها العقلانيّ–التأويلي في مسائل كلامية متعددة نحو إثبات وجود الله تعالى بالأدلة العقلية، وتأويل الصفات الخبرية بحثا عن التنزيه،

وتأييده لفكرة الأحوال في بيان العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها، ومسألة خلق الأفعال، وكذا في موقفه من الدليل النقلي وحجيته.

يؤيد هذا الرأي ويعضده، ما يُمكن استنباطه من مقالة أحد الأساتذة إذ يقول:«فَتَرتْ خصومة الأشاعرة للمعتزلة لدى الجويني، بل ستجده يتبعهم في بعض آرائهم، لقد أدرك أنّ هناك طائفة أشد خطرًا على الدين هم **الفلاسفة**، فاتجه بمسار المذهب الأشعري إلى معارضتهم»[١].

وفي الحقيقة لم تكن خصومة الجويني مع الفلاسفة فحسب، وذلك رغم إفادته من أطروحاتهم ومنطقهم الأرسطي أحياناً، بل وجه سهام نقده تجاه تيارات المشبهة والكرّامية وغُلاة المجسمة والحشوية والقائلين بالحلول. وهذا المسلك – أيضًا– يقربه من الفكر الاعتزالي وروح الفلسفة؛ لتناوله الأفكار بالنقد والتمحيص.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ صياغته لكتاب (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) تنبئ بصورة واضحة عن تأثير المؤلفات المعتزلية في كتاباته[٢]. وفي قضية حدوث العالم توسع الجويني في كتابه (الشامل في أصول الدين) دون غيره من كتبه كلها بإيراد الأدلة وتفصيلها على نحو ما كان يؤلف المعتزلة[٣].

---

[١] صبحي، أحمد محمود. في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، "٢" الأشاعرة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٩٨٥م، ص١٥٤. وأيضا: ص١٦٣.

[٢] غرديه، لويس، والأب جورج قنواتي. فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: صبحي الصالح، فريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، د. ت، ١١٥/١.

[٣] حميدة، محمود سعيد. ظاهرة التحول في الفكر الكلامي عند الأشاعرة حتى نهاية القرن السابع الهجري، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٢١.

أسباب اختيار هذا الموضوع:

تتمثل هذه الأسباب في عدد من الدوافع، وذلك على النحو التالي:

١- الإبانة عن ملامح التطور والتجديد في المذهب الأشعري لدى الجويني، ومدى اقترابه من مدرسة المعتزلة لا سيما في مسائل الإلهيات ومباحثها، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، البرهنة على فرضية مفادها تسرب أفكار المعتزلة إلى الأشاعرة في فترة زمنية مُبكرة، أي في القرن الخامس الهجري، بل يُمكن الوقوف على إرهاصات هذا التوجه في القرن الرابع الهجري ذاته[١].

٢- الكشف عن أصالة التفكير الديني وجدّيته لدى الجويني، اتفاقاً مع الاتجاه الذي يتصور أنّ ثمة «فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة، وأنّ فيها أصالة وابتكارا»[٢]، وهو ما فطن إليه بعضُ المستشرقين[٣] والأساتذة العرب[٤] في

---

[١] وليس الأمر -كما يتصور أحد الأساتذة- بأنّ أفكار المعتزلة تسربت إلى مؤلفات الأشاعرة بدءًا من القرن السابع الهجري، من خلال بعض مؤلفات أعلام الأشاعرة، كالقاضي ناصر الدين البيضاوي، وعضد الدين الإيجي، وابن خلدون. [سليمان، عباس حسن. الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨م، ص١٣].

[٢] مدكور، إبراهيم. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو، ط٢، د. ت، ٢٧/٢.

[٣] ومن جانبه وصف "هنري كوربان" علم الكلام بأنه الفلسفة المدرسية في الإسلام، وهو جدل عقلي صرف يتناول المفاهيم اللاهوتية. [تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر، ط٢، ١٩٩٨م، ص١٦٩].

[٤] عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة، ٢٠٠٧م، ص١٢٩. السيد، محمد صالح. أصالة علم الكلام، القاهرة، دار الثقافة والنشر، ١٩٨٧م، ص٧. الفاوي، عبد الفتاح. أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام، القاهرة، مكتبة دار العلوم، ١٩٨٣م، ص٥. صبحي، أحمد محمود. في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، "١" المعتزلة، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤، ١٩٨٢م، المقدمة، صفحة (د).

اعتبار علم الكلام فلسفة حقيقية مُعبرة عن الروح العربية، فيقول المستشرق الفرنسي إرنست رينانE.Renan (توفي ١٨٩٢م): «في الفرق الدينية التي صدرتْ عن الإسلام ما يجب أن يبحث عن تفنن العرب وشخصيتهم وعبقريتهم»[١].

٣- إظهار المَنْحى النقدي المتجذر في البنية العقلية للجويني، الذي تمتع بموقع متفرد على خارطة مدرسة الأشاعرة سواء أكان هذا النقد موجهًا لمؤسس المذهب الأشعري وتلاميذه أم للفلاسفة والنحل والتيارات التي كانت أفكارها ذات صدى مؤثر آنذاك.

٤- البرهنة على استمرارية الروح الاعتزالية وعطائها المتجدد في مدرسة أبي الحسين البصري (ت٤٣٦ه) وتلاميذه، وأنه لم تُمح هوية مدرسة المعتزلة وتنقضي أطروحاتها الكلامية والفلسفية بموت القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥ه)، وأبي رشيد النيسابوري (توفي نحو٤٤٠ه)؛ لأنّ الأخير في نظر بعض الأساتذة[٢] هو آخر أعلام المدرسة الكبار فعلا، وآخر المعبرين عن فكر المعتزلة تعبيرا اعتزاليا خالصا، وكذلك لم تنته بوفاة الحاكم الجشمي (ت٤٩٤هـ)، الذي عدّه أحد الباحثين[٣] آخر رجال المدرسة الجبائية.

٥- المقارنة بين آراء المعتزلة المتأخرين خاصة[٤] والجويني في مسائل الإلهيات، وإبراز جوانب الاتفاق بينهم.

---

[١] رينان، إرنست. ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م، ص١١٦. وقارن: ص١٠٦.

[٢] ميهوب، سيد عبد الستار. أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية (الله-العالم-الإنسان) دراسة في فكر آخر رواد مدرسة التنوير الاعتزالية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٧-١٩.

[٣] زرزور، عدنان. الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت، ص٦١.

[٤] كالقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري، وابن الملاحمي، والزمخشري.

منهج البحث:

كان المنهج الوصفي التحليلي هو الأداة المحورية التي وظفتْ في بيان تطور المذهب الكلامي لدى الجويني؛ لأنّ هذا المنهج يعتمدُ على تجميع المعلومات، ثُم تحليلها وتفسيرها من أجل الوصول إلى نتائج مقبولة. كما كان لزاما عليّ الاستعانة بالمنهج المقارن في إبراز جوانب الاتفاق بين المعتزلة والجويني وبخاصة في دراسة المباحث الإلهية.

خطة البحث:

جاء هذا البحث موسومًا بعنوان: «**الفلسفة الإلهية عند إمام الحرمين الجويني وتطورها بين الأشعرية والمعتزلة**» ومفتتا إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة تضمنت أبرز نتائجه.

أما المقدمة فقد أشرتُ فيها إلى أسباب اختيار الموضوع، والمنهج الذي سلكته في تحليل الآراء، وخطة البحث.

وتناول المبحث الأول مكانة العقل وتحولات المذهب عند الجويني، من خلال اتجاهين، هما: الاتجاه النقدي والاتجاه الفلسفي، وأبان – أيضا– عن موقف الجويني من الدليل النقلي وعلاقته بالعقل.

ثم جاء المبحث الثاني ليعرض للتصور الإلهي عند الجويني ومصادره الاعتزالية من خلال مناقشة مجموعة من القضايا الكلامية، على النحو التالي:

أولا: الاستدلال على وجود الله ثانيا: التنزيه عند الجويني

ثالثا: نظرية الأحوال.

وتناولتُ في المبحث الثالث إشكالية التأويل بمفهومها الكلامي عند الجويني من خلال قضية الصفات (الخبرية)، مبينا مدى اقترابه من التفكير الاعتزالي في تأويل الصفات الخبرية.

ثم جاءت خاتمة البحث مُضمنة أبرز نتائجه، وتوصياته، ثم ألحقتُ ذلك كله بقائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول
مكانة العقل وتحولات المذهب لدى الجويني

أولا: الجويني نقطة تحول في مسار المذهب الأشعري:

إمام الحرمين الجويني[١]هو أحد المبرزين في علم الكلام والفقه وأصوله والخلاف وقواعده، وهو أحد أعمدة المذهب الأشعري في القرن الخامس الهجري، وكان تفكيره متسمًا بنزعة فلسفية عميقة[٢]، معتمدًا على استخدام العقل وأدلته في تفهم النصوص الدينية وتأويلها.

ويُمثل حلقة مهمة من حلقات تطور المذهب الأشعري، إن لم تكن حلقة فاصلة بين المتقدمين من جهة، والمتأخرين من جهة أخرى[٣]. وثمة مندوحة في أنْ يتحقق ذلك التطور بالإيجاب أو بالنقد تحولا عن آراء أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤ه).

بيد أنّ أبا بكر الباقلاني (ت٤٠٣ه) كان أسبق زمنا من الجويني في تعديل مذهب أبي الحسن الأشعري من بعض الوجوه، وإلى تقريبه من رأي المعتزلة.

---

[١] هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني، النيسابوري، (٤١٩-٤٧٨هـ)، كان متكلما أصوليا، فقيها على المذهب الشافعي، متمكنا في المذهب والخلاف ومجالس النظر، جادا في استنباط الغوامض، وتحقيق المسائل. [السبكي، تاج الدين. طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٩٦٤م، ١٦٥/٥ وما بعدها. ابن عساكر الدمشقي. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٠م، ص٢١٣-٢١٨].

[٢] النشار، علي سامي. مقدمة تحقيق كتاب الشامل في أصول الدين، للجويني، حققه وقدم له: علي سامي النشار، فيصل عون، سهير مختار، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٩م، ص٧٦.

[٣] حميدة، محمود. ظاهرة التحول في الفكر الكلامي، رسالة ماجستير، ص١٠٦.

والدليل على ذلك أنّ الباقلاني رغم موقفه النقدي الصريح من المعتزلة، فإنه تأثر بمنهجهم، ففي مسألة الصفات الإلهية، أغفل الإشارة إلى الأدلة النقلية في عرض بعض الصفات مثل: الحياة والعلم، وطفق يستنبطها استنباطا عقليا محضًا على غرار المعتزلة، ويثبتها بأدلة عقلية تتفق مع أدلة المعتزلة[١].

ينضاف إلى ذلك، أنه رغم تردده في التعلق بقياس الغائب على الشاهد، ونقده للمعتزلة في غير موضع، فإنه يستعمل هذا القياس – متابعًا مسلك المعتزلة– في باب الكلام في الصفات، إذ يقول:«فإن قال قائل: ولمَ قلتم إنّ للقديم تعالى حياة وعلما وقدرة وسمعا وبصرا وكلاما وإرادة ؟ قيل له: من قِبل أنّ الحي العالم القادر منا إنما كان حيا عالما قادرا متكلما مريدا من أجل أن له حياة وعلما وقدرة...فوجب أن يكون الباري سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة»[٢].

أما ملامح التحول لدى **الجويني** فيمكن رصدها في الأمور التالية:

(أ) على الرغم من انتمائه –في الصميم– إلى المذهب الأشعري، فقد أصبح المذهب الأشعري «الذي أراد له مؤسسه أن يكون أميل إلى جانب النقل من العقل، يستند في الأغلب إلى أدلة العقل»[٣]. أي أنّ الجويني كان أكثر ميلا إلى جانب العقل وأدلته مما أكسب فكره خصوبة حركية وديناميكية كان لها أثرها في تقرير الآراء ونقدها.

(ب) التقيد بظاهر القرآن الكريم في عصر الجويني قد ضعف عما كان عليه لدى أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤ه)، فلقد أصبح علم الكلام أرحب صدرًا وأوسع تحررًا[٤]. فأضحت المسائل الدينية لدى الجويني لا تُحل بالنصوص المنزلة فقط، بل بوساطة العقل[٥] وتقريراته أيضًا.

---

[١] فؤاد، عبد الفتاح أحمد. الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، الإسكندرية: دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٣م، ٢١٤/١. وأيضا: ٢٨٠/١-٢٨١.

[٢] الباقلاني، التمهيد، عني بتحقيقه ونشره: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م، ص١٩٧.

[٣] صبحي، في علم الكلام (الأشاعرة)، ص١٤٩. فؤاد، الفرق الإسلامية، ٢٣٠/١.

[٤] قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ١١٧/١.

[٥] السابق، ١١٨/١.

ولعلّ هذا اللجوء النادر إلى أدلة القرآن الكريم كان بسبب غلبة **فكرة الدور** الاعتزالية[١] على الجويني؛ إذ كان من الآخذين -تصريحا لا تلميحا[٢]- بفكرة الدور من الأشاعرة[٣]، بل إنّ الاستقرار الكامل لها في المذهب الأشعري، وتمام التشابه مع المعتزلة كان على يد الجويني نفسه[٤] الذي التزم بها في مؤلفاته[٥].

وتقوم هذه الفكرة على أنّ العقل أصلٌ للشرع؛ إذ به عرفت صحة الشرع، من ثَمّ فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته، وإلا صار الأصلُ فرعًا، وذلك دور متناقض[٦].

(ج) ومن جهته، أبان عرفان عبد الحميد فتاح[٧] عن استقلال شخصية الجويني الفكرية، وأنه لم يقف عند حدود التقليد لمذهب الأشعري[٨]، وفي رأيه أنه

---

[١] الشافعي، حسن. الآمدي وآراؤه الكلامية، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٩٨م، ص١٧٩.

[٢] توجد إشارات عابرة لفكرة الدور لدى بعض الأشاعرة قبل الجويني، وذلك لدى الباقلاني وعبد القاهر البغدادي. [قوشتي، أحمد. الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، الرياض: الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ١٤٣٥هـ، ص٢٨٤].

[٣] الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٣٦.

[٤] قوشتي، الدليل النقلي في الفكر الكلامي، ص٢٨٤.

[٥] الجويني. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٣٥٨-٣٦٠. الشامل، ص٣٩٨.

[٦] الشافعي، حسن. المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، د. ت، ص١٥١.

[٧] عبد الحميد، عرفان. فلسفة الفكر الديني وجهود إمام الحرمين فيها، ضمن كتاب ندوة (الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني ٤١٩-٤٧٨هـ)، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، أبريل ١٩٩٩م، ص٣٥٣.

[٨] ذكر السبكي أن الجويني أنزل المذاهب كلها منزلة النظر والاعتبار، غير متعصب لواحد منها، وكان يرفض التقليد. [طبقات الشافعية الكبرى، ١٨٦/٥].

لولا الاستقطاب المذهبي بين المعتزلة والأشاعرة لانتهى الجويني إلى ما يُقرب من القول بالحسن والقبح العقليين.

(د) ويبدو الجويني -إلى حد ما- غير متحامل كأسلافه[١] على المعتزلة، وإنْ كان كثيرَ الصراع والمجادلة[٢] للمعتزلة ورجالاتها، ومن «شأن هذا الصراع الصراع الجدلي أن يُحدث نوعًا من التسرب لأفكار الخصوم، واستخدامًا لأسلحتهم وأدواتهم»[٣]، وأيضًا من شأنه إيقاف المتحاورين على ما لدى الطرف الآخر من ضعف وخلل.

من هنا فقد تسرب إلى الجويني بعض آراء المعتزلة، نحو:[٤] القول بنظرية الأحوال، والأخذ بمنهج التأويل العقلي في مسائل الصفات الخبرية؛ ردا للمشبهة ومذاهبهم.

---

[١] يبدو للناظر بدقة في أغلب مؤلفات أبي الحسن الأشعري نفسه أنها بمثابة ردود على المخالفين، وإن بدا اهتمام خاص بالرد على المعتزلة في دقائق مذهبهم، كقولهم بخلق القرآن، ونفي الرؤية، وغيرهما من المسائل.

ناهيك عن عناوين ثبت المؤلفات التي نسبها إليه ابن عساكر الدمشقي. [تبيين كذب المفتري، ص١٠٥-١١٠].

[٢] ذهب بعض الباحثين إلى أنّ تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، والاطلاع على أدلة الخصوم، يُفضي -مع مرور الزمن- إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إنّ هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه عند مقارعة الحجة بالحجة، ثم يتجه تدريجيا إلى القول برأي من يخالفه. [عبد الرحمن، طه. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٢٠. الغالي، بلقاسم. أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، تونس: دار التركي، ١٩٨٩م، ص٥٤].

[٣] السيد، محمد صالح. أصالة علم الكلام، ص٥.

[٤] ستتضح هذه الآراء بدقة في المبحثين الثاني والثالث من هذا البحث.

ولا شك أنّ الجويني كان أعنف من أسلافه من الأشاعرة في معارضة الحشوية[١] والمشبهة[٢]. فمثلا عندما تطرق للكلام على الظواهر (أي ظاهر النصوص الدينية)، إذ به يقولُ:«وقد صرح بالاسترواح إليها الحشوية الرعاع المجسمة»[٣].

وفي رأي الباحث أنّ الجويني اطلع على فكر المعتزلة، وكان واعيا بمقالاتهم[٤]، ذا نظرة موضوعية في تقرير بعض آرائهم، ففي مسألة الحسن والقبح العقليين، يذكر الجويني اضطراب النقلة عن المعتزلة في ذلك الأمر، ثم يقول:«...كلٌّ ذلك جهلٌ بمذهبهم، فمعنى قولهم: يقبح ويحسن الشيء لعينه، أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر»[٥].

(هـ) كان الأشاعرة قبل الجويني يحترزون بأصولهم عن منطق أرسطو؛ فألف أبو الحسن الأشعري في نقضه، وكذلك الباقلاني[٦]، ولكن ما لبث أن زال هذا الاحتراز على يد الجويني، الذي رغم مخالفته للمنطق الأرسطي في

---

[١] هم فريق من المتمسكين بظواهر النصوص وحرفية الألفاظ، قالوا: إنّ طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل. [ابن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، ص١٣٥].

[٢] صبحي، في علم الكلام (الأشاعرة)، ص١٦٤.

[٣] الإرشاد، ص١٥٨.

[٤] لاحظ -مثلا- عرضه لمفهوم المحكم والمتشابه عند واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي بكر الأصم. [البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب، ط١، ١٣٩٩هـ، ١/٤٢٢-٤٢٣].

[٥] الجويني، البرهان، ١/٨٨-٨٩.

[٦] لقد عدل الباقلاني ونظار المسلمين الأوائل عن طريق المناطقة واتخذوا لهم طريقا غيره، أما مزج المنطق بعلم الكلام فبدأ في أواخر القرن الخامس الهجري على أيدي المتأخرين من المتكلمين. [عبد الغني، عبد المقصود. تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة القاهرة: كلية دار العلوم، ١٩٧٧م، ص٥٣-٥٤].

نقاط، فإنه تأثر به إلى حد ما[١]. بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه[٢] الذي هو شديد الصلة بعلم الكلام.

ننتهي من هذه الإشارة إلى أنّ معارضة المنطق الأرسطي لدى متقدمي المذهب الأشعري لم تستمر طويلا، فإنهم مالوا منذ الجويني إلى قبوله شأن المعتزلة من قبل[٣].

ثانيا- الدليل النقلي عند الجويني وعلاقته بالعقل:

(أ) قام المذهب الأشعري منذ تأسيسه على دعامتين من النقل والعقل، وإذا كان الأشعري قد جعل لدعامة النقل المكانة الأولى، فإنه لم يُهمل -في الوقت ذاته- دعامة العقل، فلم يفهم النص فهما حرفيا، وإنما كان يفهمه في ضوء العقل[٤].

ورغم أنّه - أي الأشعري- حاول التوسط بين النص والعقل[٥] في الاعتماد عليهما، فلم يستمر طويلا هذا المزيج المتعادل من النقل والعقل بين أتباع المذهب الأشعري، وإنما ظهرت بوادر التطور بالميل المتزايد نحو العقل على يد الأستاذين:[٦] أبي بكر بن فورك (ت٤٠٦هـ) وعبد القاهر البغدادي(ت٤٢٩هـ)، فقد مال الأخير إلى جعل العقل أصلا للشرع، وذهب إلى أنّ

---

[١] النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط٣، ١٩٩٩م، ص٨٩.

[٢] السابق، ص٨٩.

[٣] الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٦٩.

[٤] عبد الغني، عبد المقصود. تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، ص١١.

[٥] المغربي، علي عبد الفتاح. الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، القاهرة: مكتبة وهبة، وهبة، ط٢، ١٩٩٥م، ص٢٧٠.

[٦] الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٥٥. الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٢٥.

«صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال»[١].

فلمّا جاء **الجويني** ذهب إلى أنّ ظواهر السمع (النقل) التي هي عرضة للتأويل لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات، فالدليل السمعي مردود إذا خالف العقل[٢]. وهنا –أيضًا– يبدو قرب منهج الجويني من منهج المعتزلة.

ثم نجده يقسم المسائل الكلامية إلى ثلاثة أقسام: ما يُدرك بالعقل وحده، وما يُدرك بالسمع وحده، وما يدرك بهما معا. فيقول:«أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا، وإلى ما يدرك سمعا، ولا يتقدر إدراكه عقلا، وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا»[٣].

لذا ألفيناه يدافع عن الأشعري والباقلاني حينما استشهدا بأدلة سمعية على إثبات وجود الله وبعض الصفات؛ مبينا أنّ استدلالهما بالسمع على هذه المسائل لم يكن على سبيل الاحتجاج المستقل؛ بل هو تعضيدٌ لأدلة السمع تيمنا[٤] أو مجرد تقريب للأمر على منكري الكلام من الحشوية والمقلدة، وهو استدلال بمعاني النصوص وليس بألفاظها[٥].

كذلك، في مسألة إثبات الصفات، فإذا كان الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة، وبالعقل أخرى، نحو إثباته العلو والاستواء على العرش، فإنّ الجويني وأتباعه سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل[٦].

---

[١] البغدادي، أبو منصور عبد القاهر. أصول الدين، استنابول: نشرة مدرسة الإلهيات بدار الفنون، ط١، ١٩٢٨م، ص١٤-١٥.

[٢] الإرشاد، ص٣٦٠.

[٣] السابق، ص٣٥٨. وقارن: البرهان، ١/١٣٦.

[٤] الشامل، ص٣٩٨.

[٥] السابق، ص٢٨٧.

[٦] ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت، ٢/١٢-١٤.

وفي الواقع، لقد ظهرتْ هذه الأفكار والآراء التي بسطها الجويني مسبقا على أيدي المعتزلة[١]، فقد حدد القاضي عبد الجبار[٢] وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦ه) العلاقة بين العقل والنقل، وما يُعلم بأدلة العقل وما يُعلم بأدلة الشرع، وأنّ العقل أسبق من السمع[٣]، وبيّنا أنواع الدلالة، وكون معرفة الله لا تنال إلا بالعقل؛ لأنّ ما عداها فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله، فلو تم الاستدلال بشيء منها على الله، يكون هذا الاستدلال بفرع الشيء على أصله، وهذا غير جائز[٤].

وذكر أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) أنّ الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع والعقل معا[٥].

يتبين مما سبق، أنّ الجويني تبنى فكرة الدور التي نشأت في أحضان الفكر الاعتزالي، وترتب على ذلك تسليمه بالتقسيم الثلاثي لمسائل العقيدة الذي ابتدأه المعتزلة، ناهيك عن ندرة الاستشهاد بالأدلة السمعية في أصول العقيدة.

---

[١] لقد ظهرت بذور فكرة الدور عند المعتزلة على يد أبي الهذيل العلاف (ت٢٣٥ه)، ولدى المعتزلة الزيدية كالقاسم الرسي(ت٢٤٦ه)، واتضحت صورتها لدى أبي علي الجبائي. [ينظر تدقيق ذلك: قوشتي، الدليل النقلي، ص٢٦٨-٢٧١].

[٢] عقد القاضي عبد الجبار فصلا في كتابه "المغني في أبواب التوحيد والعدل" لشرح أنه لا يجوز أنْ تعرف أحوال المصالح السمعية باستدلال عقلي. [المغني، ١٥/٢٦-٢٩].

وقد حدد الأحكام التي تعلم بالسمع وما يتصل بذلك، فبين أنه «قد يعلم بالسمع ما له تعلق بالتعبد؛ لأنه إنما يرد من جهة الحكيم». [المغني، ١٧/٩٥].

[٣] البصري، أبو الحسين. المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، بتعاون: محمد بكر، حسن حنفي، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤م، ٢/٦٩٤.

[٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة، ٢٠٠٩م، ص٨٨.

[٥] المعتمد في أصول الفقه، ٢/٨٨٦-٨٨٧.

(ب) وفي إثبات الصفات للصانع، فإنّ الجويني يستعمل **قياس الغائب على الشاهد**[١]، وإنما يسوغ القول به إذا اجتمع الشاهد والغائب في علة أو شرط، أو حقيقة أو دليل[٢].

فإثبات «العلم بالصفة الأزلية لا يُتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد»[٣]، حيث إنّ الله عالم بجميع المعلومات؛ وكلّ لبيب يستيقن في أنّ الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام لا تصدر إلا من عالم بها، أما من جوّز صدور خط منظوم على ترتيب معلوم من غير عالم بالخط، كان من المعقول خارجا[٤]. ونلمس ذلك القياس -أيضا- في صفة القدرة[٥]. وفي مسألة إرادة الله وإرادة العبد[٦].

وهذا الاتجاه لا يختلف عمّا صنعه المعتزلة من ذي قبل، فالقاضي عبد الجبار[٧] استخدم قياس الغائب على الشاهد في إثبات كونه قادرًا[٨] وعالمًا. كما استخدمه -أيضا- في إثبات صفة الحياة[٩].

---

[١] في كتاب [البرهان، ١٢٩/١] يرفض الجويني هذا القياس، ويرى أنّ بناء الغائب على الشاهد لا أصل له. بينما يقرر في كتابه [الشامل، ص٢٢٥] أنه لا سبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه، ولا سبيل إلى طرده من كل وجه. وكان هذا التردد أيضا لدى الباقلاني فتارة يعمل بهذا القياس، وتارة يرفضه.

[٢] الشامل، ص٢٢٥.

[٣] الإرشاد، ص٨٢.

[٤] لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٧م، ص٩٤. الشامل، ص٦٢٢.

[٥] لمع الأدلة، ص٩٤.

[٦] السابق، ص١١١.

[٧] القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن متوية، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، المجلد الأول، د. ت، ص١٦٥.

[٨] شرح الأصول الخمسة، ص١٥١-١٥٢.

[٩] السابق، ص١٦١.

فيستدل على صفة كونه عالما بقوله:«وجدنا في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمي، فمن صح منه ذلك فارق مَنْ تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة، وهي كونه عالما...فصح بهذا أنّ صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأنّ طرق الأدلة لا تختلف غائبا وشاهدا»[١].

كما أنّ المعتزلة أخذوا بهذا القياس فيما يتعلق بأفعال الله تعالى، فقالوا بحدوثها، وأوجبوا عليه بعض الأمور طبقًا لقواعد الحسن والقبح الإنساني، وقياسًا على حال الإنسان[٢]. كذلك، وظف أبو رشيد النيسابوري هذا القياس في الدلالة على وجود القديم[٣].

ولمعترضٍ على هذا القياس أنْ يقول: ما هي الضرورة التي دعت الجويني والمعتزلة من قبله إلى استخدام قياس الغائب على الشاهد مع يقينهم بالفوارق بين عالم الغيب وعالم الشهادة؟

تتلخص الإجابة عن هذا التساؤل في كون الإنسان لا يستطيع الانفكاك عن الاعتبارات الإنسانية، ثم لابدّ له من النظر في أمور ما بعد الطبيعة والماورائيات، ومن ثَمّ كان لزاما على الجويني والمعتزلة من قبله الرد على كثير من الفرق والنحل، التي تمتلك تعقيدات فلسفية، لذا فالوقوف عند النص وحده لا يقنع سوى العامة، أما الخاصة وأصحاب الفرق التي تسلحت بالمنطق فهي تجادل بالعقل، واستخدام العقل في الدين يجعل الدين قضايا منطقية ومسائل عقلية فلسفية[٤].

---

[١] السابق، ص١٥٧.

[٢] الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٤٢.

[٣] ميهوب، أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص١٦٢.

[٤] موسى، جلال. نشأة الأشعرية وتطورها، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص٢٢٢.

(د) النقل عند الجويني يُرشد إلى ما لا يُستدرك بمحض العقول، ولا يرد بما يقضي العقل بخلافه؛ لأنّ حجج الله تتعاضد ولا تتعارض، فلا يتصور ورود دليل سمعي قطعي مخالف لقضية العقل[١].

ثالثا-النزعة النقدية:

١- النقد الذاتي (المذهبي) عند الجويني:

في هذه الحالة يحاول المتكلم أنْ يبقى وفيا لمدرسته، لكنه يدرك -في الوقت ذاته- قصور المواقف التقليدية، فيقترح ما يمكن اعتباره تجاوزا للصعوبات التي أُلزم بها شيوخه، إنه -في مواضع ومسائل ما- ينتصر للحقيقة على اقتضاء القرابة أو الأصحاب أو المذهب الذي ينتمي إليه[٢]. ويدل تاريخ التفكير الديني والفلسفي على أنّ أتباع المذهب الواحد لا تتطابق آراؤهم دائما، ولا يتفق بعضهم مع بعض تمام الاتفاق، وكثيرًا ما يخالف التلاميذ تعاليم أساتذتهم[٣].

والدليل على ذلك ما نلحظه في تفكير مدرسة المعتزلة، فقد سلك أبو الحسين البصري في مواضع كثيرة مسلكا خالف فيه شيوخه[٤]، ولم يُلزم نفسه تقليد أساتذته في آرائهم أو الذوبان في الانتماء المذهبي للمدرسة الاعتزالية، بل كان ينتخب من المواقف والرؤى السابقة عليه ما ينسجم مع قناعاته، وهو في مقالاته يرد على شيوخه من المعتزلة بتصفح أدلتهم ونقضها[٥].

---

[١] الإرشاد، ص٣٦٠.

[٢] منسية، مقداد عرفة، علم الكلام والفلسفة، تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٥م، ص١٢.

[٣] فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ٢١٠/١.

[٤] درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٢/٥.

[٥] الشهرستاني، أبو الفتح. نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، بدون بيانات، ص٢٢١. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، د. ت، ٨٥/١. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، عنيت بتحقيقه: سوسنة ديفلد- فلزر، بيروت: لبنان، ١٩٦١م، ص١١٩.

بيد أنّ هذا الاختلاف مع السابقين عليه من المعتزلة لم يكن هدفه تقويض المذهب وهدمه رأسا على عقب، بل سد ثغرات المذهب وتثبيت أركانه في وجه الخصوم والمخالفين.

ومن الملفتِ للنظر أنّ هذا الموقف النقدي كان حقا مكفولا –إن جاز هذا التعبير– داخل بناء المذهب الاعتزالي، فركن الدين محمود بن الملاحمي (ت٥٣٦هـ)، وهو من تلاميذ أبي الحسين البصري، يصرح بأحقيته في الاختلاف مع أستاذه[١]، فيقول:«نذكر مع هذا ما يخالف فيه اختيارنا لما يختاره الشيخ أبو الحسين رحمه الله، وإن كان يقل ذلك»[٢].

ولم يخرج تقي الدين النجراني (توفي في القرن السابع الهجري) عن هذا المسلك، فقد ناقش أبا هاشم الجبائي وأصحابه في ست عشرة مسألة، مرتبا الاعتراضات عليها، ومنبها على مواضع الغلط، ففي «بعضها وقع الخلاف في حكم المسألة، وفي بعضها إن وقع الوفاق في حكم المسألة، لكن وقع الخلاف في طريق إثبات ذلك الحكم»[٣].

يتبين من هذا، أنّ مذهب المعتزلة من المذاهب الفكرية المرنة، التي ترفض الجمود على الآراء أو الدوغمائية، ومن ثم تتنوع الآراء داخل المدرسة الواحدة، فضلا عن الاتجاه النقدي لدى أبي الحسين البصري وتلاميذه لبعض المتقدمين من المعتزلة.

وقد بدا هذا الاتجاه النقدي (الذاتي) عند **إمام الحرمين الجويني** جليا في مواضع متعددة من مؤلفاته، وذلك على النحو التالي:

---

[١] وأيضا تبدّى هذا الاختلاف في التفكير بين الأستاذ الأب والتلميذ الابن، كما حدث مع الجبائيين: أبي علي وأبي هاشم في مسألة (الأحوال).

[٢] الملاحمي، ركن الدين. المعتمد في أصول الدين، عني بتحقيق ما بقي منه: مارتن مكدرمت، ويلفرد ماديلونغ، لندن، دار الهدى، ١٩٩١م، ص٥.

[٣] النجراني، تقي الدين. الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، دراسة وتحقيق: السيد الشاهد، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٩م، ص٦٠.

(أولا) خالف الجويني شيخه أبا الحسن الأشعري في مسائل كلامية، وذلك رغم دفاعه عنه في مواضع كثيرة[١]، فإذا كان الأشعري[٢] قد ذهب -وهو بصدد مسألة الأفعال الإلهية والإنسانية- إلى القول بنظرية الكسب مجردا القدرة الإنسانية من كل فعل لها، ذاهبا إلى أنّ الله هو الفاعل المطلق، وأنّ فعل العبد خلق لله إبداعا وكسبا للعبد، فإنّ الجويني اقترب في هذه الناحية من المعتزلة إلى حد كبير[٣]، حيث قرر أنّ القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي، لكنها ليست مستقلة ابتداء، فهي معلولة ومتأثرة بغيرها، لكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهي إلى مسبب الأسباب[٤].

أما شيوخ المعتزلة فقد ذهبوا إلى أنّ العبد فاعل لتصرفاته[٥]، واختلفوا في أن العلم بأن العباد فاعلون لتصرفهم أهو علم ضروري أو مكتسب؟ فذهب أبو علي وأبو هاشم الجبائيان وأصحابهما إلى أنّ العلم بذلك مكتسب، بينما ذهب أبو الحسين البصري وركن الدين الملاحمي إلى أنّ العلم بذلك ضروري[٦].

وأبو الحسين البصري يقول مع ذلك:«إن الفعل يتوقف على الداعي والقدرة، وعندهما يجب الفعل، وهو حقيقة قول أهل الإثبات، ولهذا يعبر غير واحد منهم بنحو ذلك كأبي المعالي...»[٧].

---

[١] الشامل، ص٢٤٥-٢٥١. البرهان، ١٠٣/١.

[٢] الأشعري، أبو الحسن. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له: حمودة غرابة، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ص٧٢.

[٣] يعضد ذلك أنّ السبكي(ت٧٧١هـ) وصف مذهب الجويني في هذه المسألة بأنه يدنو كل الدنو من الاعتزال. [طبقات الشافعية الكبرى، ٣٨٦/٣].

[٤] النشار، مقدمة تحقيق كتاب الشامل، ص٧٨-٧٩.

[٥] الملاحمي، ركن الدين. الفائق في أصول الدين، حققه وقدم له: فيصل بدير عون، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١٠م، ص١٧٨.

[٦] السابق، ص١٧٨. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ، ٢٣٩/٣.

[٧] منهاج السنة النبوية، ٢٣٩/٣.

ثم يستدلون على أن العباد محدثون لأفعالهم بأنهم يعلمون ضرورة حسن ذمهم ومدحهم عليها، والعلم باستحسان ذمهم ومدحهم عليها فرع على العلم بأنهم محدثون لها؛ لأنه يستحيل أن يعلموا الفرع باضطرار، ولا يعلمون الأصل باضطرار[١].

وقد أشار ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) إلى أنّ أبا الحسين البصري ومتبعيه في القدر يقولون:«إن العبد فاعل لفعله حقيقة، ومحدث لفعله، والله سبحانه جعله فاعلا له محدثا له. وهذا قول جماهير أهل السنة من جميع الطوائف، وهو قول كثير من أصحاب الأشعري كأبي إسحاق الإسفراييني وأبي المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين وغيرهما»[٢].

ولعل هذا يدفعنا إلى بيان موقف الجويني من الأفعال الإنسانية وصلتها بالأفعال الإلهية:

لقد كان للجويني رأيان في هذه المسألة:

الأول: صرح به في كتابه "الإرشاد"، إذ يرى أنّ القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا[٣]، وهو يجري في هذا الرأي على التقليد الأشعري[٤]، إذ إذ على أصل أبي الحسن الأشعري «لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث»[٥].

والثاني: صرح به في كتابه "العقيدة النظامية"، فذهب إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل؛ إذ إنّ الفعل يقع بتأثير القدرة الإنسانية وحدها التي هي مخلوقة لله تعالى بعد توفر دواعيه وأسبابه.

---

[١] الفائق في أصول الدين، ص١٧٨.

[٢] منهاج السنة النبوية، ٣/٧٤-٧٥.

[٣] الإرشاد، ص٢١٠.

[٤] الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٤٧٣.

[٥] الملل والنحل، ١/٩٧.

ثم يستدل على هذا الرأي بأمور منها:

أ- تبرير صحة التكاليف وإرسال الرسل، ففي«المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون»[١]. وهذا معناه أنّ التكليف لا معنى له إلا إذا كانت أفعال الإنسان واقعة بإرادته واختياره، وهو مذهب المعتزلة.

ب- يعد نفي تأثير القدرة الحادثة في مقدورها مخالفا للحس والعقل، إذ يقول:«أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلا»[٢].

ولا يكاد يختلف رأي الجويني عن المعتزلة إلا في تسميته ذلك كسبا لا إيجادا، وفي عدم ذهابه إلى أنّ مقدورات العباد لا تدخل في مقدورات الله تعالى، بل هي عنده مقدورة لله مخلوقة له بحكم خلقه للعبد وقدرته الحادثة[٣].

يتبين من هذا أنّ الجويني بدأ مذهبه بنصرة فكرة الكسب الأشعرية التي لا تثبت أثرا لقدرة الإنسان واختياره في فعله، فهي أقرب إلى نزعة الجبر، ثم أحس بعدم اتساق هذه الفكرة مع حقيقة الإنسان ودوره الإيجابي، فطور رأيه وعدل مذهبه، فأثبت في رأيه الأخير أنّ لقدرة الإنسان واختياره أثرا ودورا في الفعل، فهي قدرة حقيقية لا وهمية[٤].

---

[١] العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٢م، ص٤٣-٤٤.

[٢] الملل والنحل، ٩٨/١.

[٣] الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٤٧٣.

[٤] سالمان، حمادة محمد، حرية الإرادة لدى الإمامين الجويني(ت٤٧٨هـ) ومحمد عبده (ت١٣٢٣هـ)، مجلة كلية الآداب، جامعة الفيوم، العدد (١٤)، يونيو ٢٠١٦م، ص١.

وكان هذا التطور الذي أبداه الجويني[١] بمثابة تحول عن النزعة الجبرية، وتقارب شديد مع التيار الاعتزالي، مما يؤكد على أنّ الخلاف بين الجويني والمعتزلة –في هذه المسألة– كان منحصرا في دائرة الألفاظ دون المعاني.

(ثانيا) على الرغم من تقدير الجويني لآراء شيخه الأشعري، فإنه ضعّف التأويل المشهور له لبعض الصفات الفعلية مثل: الاستواء والنزول والمجيء من أنه فعل فعله الله في العرش سماه استواء، أو فعل يفعله كل ليلة، أو يوم القيامة سماه نزولا أو مجيئا، مرجحا التأويل بالملك والغلبة بالنسبة للاستواء، وبنزول أو مجيء أمره أو بعض ملائكته[٢].

فيقول الجويني عن تأويل حديث النزول:«...والوجه حمل النزول، وإن كان مضافا إلى الله تعالى على نزول ملائكته المقربين، وذلك سائغ غير بعيد»[٣].

٢-النقد الخارجي:

لا يستطيع مفكر منصف أنْ ينكر أنّ المواقف النقدية للمعتزلة قد ألقت بانعكاساتها وتأثيرها على مفكري الأشاعرة، الذين راحوا ينهجون نهج المعتزلة ومسلكهم في الرد على الخصوم وتفنيد مذاهب المخالفين ونقدها[٤].

وفي اعتقاد الباحث أنّ المعتزلة سبقوا الأشاعرة في مجال الجدل والمناظرة وإفحام الخصوم والتفنيد والنقد لآراء المخالفين ومذاهبهم، سواء أكان

---

[١] يبدو للباحث أنّ الجويني لم يكن بدعا في هذا التطور، فقد عدل الباقلاني رأي الأشعري في الكسب، فجعل للقدرة الحادثة أثرا في الفعل. [عبد الغني، تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، رسالة ماجستير، ص٤٣٨].

[٢] الشامل، ص٥٤٩-٥٥٦. المحمود، عبد الرحمن بن صالح. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٩٩٥م، ٦٠٣/٢.

[٣] الإرشاد، ص١٦١.

[٤] أبو سعدة، محمد حسيني. المنهج النقدي عند الباقلاني، القاهرة: دار أبو حريبة، ط١، ١٩٩١م، ص٧٥.

المخالفون من أصحاب الفرق الإسلامية أم من أصحاب الملل والديانات والنحل الأخرى[١]. ولعلّ الذي دفع المعتزلة إلى ذلك، هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية وأصولها بمنظور مذهبهم ضد مخالفيهم، وأيضا دعم مذهبهم ونشره بالحجة والبرهان، والكشف عما يعتور مذاهب الخصوم والمخالفين من ثغرات[٢].

أما الجويني فكان متمرسًا بمقالات الفرق والمذاهب الكلامية، ومطلعا على تفاصيل أقاويل مخالفي الإسلام[٣]، بل إنّ «حصيلته الفلسفية قد ظهرت وتبلورت في ردوده على خصومه من المناوئين للمذهب»[٤] الأشعري. فأبطل قول الدهريّ بأنّ الحوادث لا أول لها[٥]، ورأى استحالة أنْ يكون مُخصص العالم - أي صانعه وموجده- طبيعة، كما صار إليه الطبائعيون[٦].

---

[١] ليس من المبالغة أن نقول: كانت مهمة الرد على المخالفين والنقض والمعارضة لأدلتهم محورا أساسيا في تفكير متقدمي المعتزلة ومتأخريهم، يدل على ذلك قول الحاكم الجشمي (ت٤٩٤هـ) مشيرا إلى المعتزلة:"لهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة في الذب عن الإسلام". [الحاكم الجشمي، من عيون المسائل، ص٣٩١]. بالإضافة إلى ذلك، هنالك عدد كبير من المؤلفات التي كتبها رجال الاعتزال تدور حول مجابهة المخالفين والرد على أدلتهم بالحجاج العقلي.

ومثال ذلك: أن من المهام التي كلف بها أبو الحسين البصري نفسه أعمال المعارضة والخصوم، فقام بالرد على معارضيه، يظهر ذلك من خلال نقوضه لآراء الشيعة الإمامية وأطروحاتها، لا سيما آراء الشريف المرتضى في مسائل الإمامة والعصمة والغيبة؛ وذلك من خلال كتابيه (نقض الشافي في الإمامة-ونقض المقنع في الغيبة).

[٢] أبو سعدة، المنهج النقدي عند الباقلاني، ص٧٣-٧٤.

[٣] الشامل، ص٢٢٦.

[٤] محمود، فوقية حسين. الجويني إمام الحرمين، الهيئة المصرية للكتاب، ط٢، ١٩٧٠م، ص٥٦.

[٥] لمع الأدلة، ص٩٠.

[٦] السابق، ص٩١. العقيدة النظامية، ص١٧-١٨.

وذكر الجويني اتفاق أهل الملل والنحل على أنّ الرب يتقدس عن قبول الحوادث، عدا طائفة الكرامية، التي زعمت أنّ الحوادث تطرأ على ذات الباري[١].

ثم يشرع في الرد عليهم واصفاً مقالتهم بأنها مذهب المجوس، فالدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري، أنها لو قامت به، لم يخل عنها، وما لم يخل عن الحوادث حادث[٢].

وفي مواضع كثيرة من مؤلفاته يظهر الجويني انتقادات حادة لأفكار المعتزلة[٣]، وربما يدل هذا على تشربه لآراء المعتزلة وإدراكه التام لمقالاتهم، فعلى سبيل المثال، يذكر الجويني أنّ إبراهيم بن سيار النظام[٤]، وهو من المنتسبين إلى الفلسفة، صار إلى أنّ الأجرام لا تتناهى في تجزئها، وهذا الرأي – كما يذكر الجويني– يؤدي إلى هدم قواعد الدين[٥].

وتعرض أيضًا للرد على السوفسطائية وفرقهم في قولهم بجحد العلوم وإنكارها[٦].

---

[١] لمع الأدلة، ص١٠٩.

[٢] السابق، ص١٠٩.

[٣] ينظر نقده لنفي الرؤية، الإرشاد، ص١٨٣. ونقده حد العلم، البرهان، ١١٦/١.

[٤] أنكر إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي –موافقا الفلاسفة– الجزء الذي لا يتجزأ، وكان أكبر أكبر خصومه بين أهل الاعتزال، وقد رأى أنه «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإنّ الجزء جائز تجزئته أبدًا، ولا غاية له من باب التجزؤ».[الأشعري. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٠م، ١٦/٢. أبو ريدة، محمد عبد الهادي. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، الهيئة المصرية العامة، ٢٠١٠م، ص١٢٩-١٣٠].

[٥] الشامل، ص١٤٣.

[٦] البرهان، ١١٣/١-١١٤.

أما الحشوية المنتمون إلى الظاهر فيرون أنّ الكلام القديم يحل في الأجسام ولا يفارق الذات، وفي هذا -كما يذكر الجويني- مضاهاة لنص مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح، وتدرعها بالناسوت[١].

كذلك، انتقد غلاة الروافض[٢]، والثنوية القائلين بقدم النور والظلمة[٣]، وطوائف من الباطنية، في قولهم: لا يثبت للباري صفة من صفات الإثبات[٤].

وفي مواضع أخرى، هاجم طوائف المعطلة، الذين تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الإله[٥].

رابعًا-الاتجاه الفلسفي عند الجويني:

يبدو للقارئ لمقولات الجويني وأفكاره أنه أفاد من فلسفة اليونان مقدرة على الجدل، وقوة في الاستدلال والاحتجاج، وذلك على الرغم من أنه لم يشتغل بالفلسفة على غرار الفلاسفة[٦]، وقد أفاد منها منهجيا في تحديده الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية، وكذا في تقديمه للنظريات الكلامية بأبحاث في المعرفة، والدراسة النقدية لأنواع الاستدلالات[٧].

فعلى سبيل التوضيح، كان الجويني ملتزمًا بتحديد المفهومات والمصطلحات قبل الخوض في المسائل التي يبحثها، وهذا التحديد هو بمثابة المقدمات أو الفروض المؤدية إلى النتائج، لذا يمكن القول بأنّ منهجه في مسألة

---

[١] الإرشاد، ص١٣٠.

[٢] الشامل، ص٦١٨.

[٣] السابق، ص٢٤٣.

[٤] الإرشاد، ص٣٧.

[٥] العقيدة النظامية، ص٢٢.

[٦] وهذا أمر طبيعي، فلم يكن هدفه أن يكون فيلسوفا بكل ما تحمله اللفظة من قسمات، وإنما هو يستعين بالفلسفة كوسيلة للرد على المخالفين والمناوئين لدحض آرائهم التي -هي حسب اعتقاده- تهدم قواعد الدين، ولا شك أنّ هؤلاء المخالفين تتسم آراؤهم بروح فلسفية عميقة.

[٧] صبحي، في علم الكلام (الأشاعرة)، ص١٤٩.

(حدوث العالم) منهج قياسي يضع المقدمات أولا، والحدود ثانيا، ليصل إلى النتائج ثالثا[١]، فيقول:«القول في حدث العالم ينبني على تقديم أصول، وشرح فصول، وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم»[٢]، كما في مصطلحات:[٣] العالم، والجوهر والعرض، والقديم والحادث...إلخ.

ولكي نتبينَ منهجية الجويني ودقة الجهاز المفاهيمي لديه، كان لزاما على الباحث أن يشير إلى قضية المصطلحات Terminology؛ لأنّ اللغة استدلال مؤدٍ إلى المعرفة، وهي -في الوقت نفسه- صيغ تؤدي إلى بُنى أساسية نعبر بواسطتها إلى الحقيقة[٤].

فمعرفة معاني المصطلحات وما تواطأ عليه أهل كل فن من الفنون أمر ضروري للغاية، يؤكد هذا ما نلحظه من عناية الجويني بالمصطلحات[٥]: تفسيرًا تفسيرًا وتحليلا وإدراكًا لمضامينها المختلفة، فقد بدأ كتابه "الكافية في الجدل" ببيان أهم المصطلحات ومعانيها؛ حسمًا لأي خلافٍ قد ينتج عن غموض مدلول الألفاظ فيقول:«لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيًّا لمعاني ما يجري من أهل النظر في معاني العبارات، وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق؛ فتكون البداية إذن بذكرها أحق وأصوب»[٦].

---

[١] موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص٣٧٧-٣٧٨.

[٢] الشامل، ص١٢٣.

[٣] لمع الأدلة، ص٨٦-٨٧.

[٤] دغيم، سميح. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، المقدمة.

[٥] يقول الجويني:«حقّ على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم، أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وحده». [البرهان، ٨٣/١].

[٦] الجويني، الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩م، ص١.

وتبدو -أيضًا- عناصر ثقافته الفلسفية في ردوده على الفلاسفة من طبائعيين وغيره، فكتابه (الشامل في أصول الدين) خير مثال في إثبات توفر العنصر الفلسفي في ثقافته[١]. وقد استطاع تحديد مسار المذهب الأشعري معارضة للفلاسفة بما قدمه من أدلة على حدوث العالم[٢]. وفي الرد على الفلاسفة القائلين بقدم العنصر والهيولى[٣].

وقد رأى الجويني استحالة أن يكون مخصص العالم وصانعه علة موجبة كما صار إليه الأوائل، وإنما هو صانع مختار، موصوف بالاختيار والاقتدار[٤]. وفي مسألة إثبات الجوهر الفرد، يذكر الجويني أنّ معظم الفلاسفة صار إلى أنّ الأجرام لا تتناهى في تجزئها[٥]، ثم يشرع في الرد على هؤلاء الفلاسفة، القائلين القائلين بعدم تناهي الأجسام، مشيرا إلى أننا لو نظرنا إلى جسم بسيط، وعُلم أحد طرفيه، وبدأت نملة تفتتح الدبيب من هذا الطرف المعلوم، ولا تزال كذلك، حتى تنتهي إلى الطرف الآخر، فهذا يعني أنها قطعت الجسم، فلو كانت أجزاؤه غير متناهية، لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه؛ إذ الانقضاء ينبئ عن الانتهاء، وما استحال عليه وصف الانتهاء، لم يُعقل فيه الانقضاء[٦].

بالإضافة إلى كل ما سبق، فقد مهد الجويني لطريقة المتأخرين التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة[٧].

بهذا يكون الجويني محققًا لوصف أبي عثمان الجاحظ (ت٢٥٥هـ) للمتكلم الجيد بأنه الذي يُحسن الجمع بين الدين والفلسفة، فيقول:«ليس يكون

---

[١] محمود، فوقية حسين. الجويني إمام الحرمين، ص٥٥. تقديم لمع الأدلة، ص٤٤.

[٢] صبحي، في علم الكلام (الأشاعرة)، ص١٦٤.

[٣] الشامل، ص٢٢٩.

[٤] لمع الأدلة، ص٩١-٩٢.

[٥] الشامل، ص١٤٣. البغدادي، أصول الدين، ص٣٦.

[٦] الشامل، ص١٤٣-١٤٤.

[٧] مدكور، في الفلسفة منهج وتطبيقه، ٥٢/٢.

المتكلم جامعًا لأقطار الكلام، متمكنًّا في الصناعة، يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يُحسن من كلام الفلسفة»[١].

وهل يختلف الجويني عن المعتزلة في هذا المسار الفلسفي؟

ذهب أبو الفتح الشهرستاني (ت٥٤٨ه) إلى أنّ أبا الحسين البصري فلسفي المذهب[٢]، ينهج في جميع مقالاته مناهج الفلاسفة[٣]، فقد أوجد خطا جدليا جدليا بين الاعتزال والفلسفة، كمحاولة حقيقية في الثورة على النمطية والاتباعية المذهبية، ومبادرة لتأسيس الأصول الاعتزالية وفق رؤيته الفلسفية[٤].

لكن هذا البناء الفلسفي للقضايا الكلامية (أو توثيق العلوم الكلامية بالمقولات الفلسفية) كان سببا رئيسا في نفور مدرسة البهاشمة منه وسخطهم عليه، فقد رأوا أنه «دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل»[٥].

وأيضا كان ركن الدين بن الملاحمي على وعي تام بمصطلحات الفلاسفة وحكاية مقالاتهم في المسائل الإلهية والطبيعية. وله ردود ومعارضات جدلية للفلاسفة كما في كتابه "تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة"[٦].

والمدقق –بحقٍّ– في مؤلفات هؤلاء –سواء أكانوا من المعتزلة أم الأشاعرة– يجد أنهم لم يقفوا عند حد تقرير العقائد الدينية وإثباتها بالأدلة العقلية،

---

[١] الجاحظ، أبو عثمان. الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٥م، ١٣٤/٢.

[٢] الملل والنحل، ٨٥/١.

[٣] نهاية الإقدام، ص٢٢١.

[٤] الراوي، عبد الستار. العقل والحرية في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت: المؤسسة العربية، ط١، ١٩٨٠م، ص٥٧.

[٥] الحاكم الجشمي، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من شرح العيون، ضمن كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص٣٨٧.

[٦] لاحظ –مثلا– حكايته لأقوال الفلاسفة عن الأسطقسات، والعلة الأولى، ونظرية الفيض. [تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، تحقيق ومقدمة: حسن أنصاري، ولفرد مادلنغ، إيران: مؤسسة بزوهشي حكمة وفلسفة، د. ت، ص٤-٥].

وإنما تجاوزوا ذلك إلى الخوض في مباحث كلامية دقيقة، هي أقرب روحًا إلى الفلسفة بمعناها الدقيق، فبحثوا في الجواهر والأعراض، وطبائع الموجودات، والجزء الذي لا يتجزأ[١]، ونحو ذلك من دقيق الكلام وجليله.

لذا فإنّ علم الكلام ينتهي به الأمر إلى أنْ يُصبح اسمًا لمدرسة فلسفية، تقول بمبدأ الذرة، وتذكرنا بفلسفة الفيلسوفين اليونانيين: ديموقريطس وأبيقورس، في الوقت الذي تختلفُ –في مجمل مضمونها– عن هاتين الفلسفتين[٢]. إلا أن هذا هذا الأخذ أو التأثر لا يعني أبدا مجرد استعارة النظريات على علاتها بقدر ما هو صياغة النظريات القديمة في قالب مختلف وتكييفها بحيث تكون عنصرا من عناصر الإجابة عن مسائل تصاغ نظريا[٣]. وهو أيضا تعبير عن الأصالة في التفكير الكلامي الإسلامي.

---

[١] التفتازاني، أبو الوفا. علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة: دار الثقافة، د. ت، المقدمة، ص (ت).

[٢] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٦٩.

[٣] منسية، علم الكلام والفلسفة، ص٩.

المبحث الثاني
الإلهيات لدى الجويني وصلتها بالمصادر الاعتزالية

تعد قضية الألوهية أبرز معضلات البحوث الفلسفية، ومن أعقد القضايا في التاريخ؛ لأنها أهم مشكلة واجهت العقل البشري في مراحل تطوره، كما أنها احتلت -في الوقت ذاته- جزءًا مهمًا من تراث الأديان السماوية (اليهودية- المسيحية-الإسلام) والنحل والتيارات المتنوعة، ومن ثم اختلفت الحلول، وتباينت التصورات العقلية لهذه القضية من فلسفة إلى أخرى[١].

وفي هذا المبحث أتناول ثلاثة موضوعات من قضايا الإلهيات ومباحثها كما تصورها إمام الحرمين الجويني، وذلك على النحو التالي:

أولا: الاستدلال على وجود الله ثانيا: التنزيه عند الجويني

ثالثا: نظرية الأحوال.

أولا: الاستدلال على وجود اللّه:

إنَّ معرفة الله معرفة برهانية قائمة على أساس العقل يجب أن تكون سابقة لكل معرفة سواها. بالإضافة إلى أنها مقدمة ضرورية لمعرفة وحدانيته وصفاته وأفعاله كخلق العالم وابتعاث الرسل ومسائل الحشر وأحواله[٢]. وقد عرض الجويني لدليلين، هما: دليل الحدوث، ودليل الممكن والواجب.

١-دليل الحدوث:

يُعدّ الاستدلال بحدوث الأجسام على وجود الله طريقا من طرائق المتكلمين العقلية في إثبات الصانع، والمحدث للعالم.

---

[١] الجليند، محمد السيد. قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١م، ص١٣. الغالي، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه، ص٧٩.

[٢] قاسم، محمود. ابن رشد وفلسفته الدينية، ضمن (الأعمال الكاملة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧م، المجلد الأول، ص٣٥٠.

وكان أبو الهذيل العلاف أول من قال بهذا الدليل[١]، ثم تابعه بعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبو رشيد النيسابوري[٢]، وعن المعتزلة تلقاه الأشاعرة[٣] ليأخذ صورته الكاملة[٤]؛ لأنهم جعلوا القول به مقدمة أساسية لإثبات وجود الصانع، وهو الله سبحانه وتعالى[٥].

وهذه الطريق في العلم بحدوث العالم، وإثبات الصانع، اختارها متأخرو المتكلمين كأبي الحسين البصري المعتزلي وأبي المعالي الجويني وغيرهما[٦]. وكان المتكلمون يشرعون في إثبات حدوث العالم عن طريق تقديم مقدمات تختلط فيها الأبحاث العقلية بالأبحاث الطبيعية الفيزيقية[٧].

فجاء دليل الحدوث عند القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري والجويني وغيرهم مبنيا على أربع مقدمات، هي:[٨] إثبات الأعراض، وإثبات

---

[١] شرح الأصول الخمسة، ص٩٥.

[٢] ميهوب، أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص١٦١.

[٣] اعتمد الأشعري في اللمع على دليل الجواهر والأعراض، ثم تابعه سائر الأشاعرة كالباقلاني والبغدادي. [اللمع، ص٧٦. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٣٠. أصول الدين، ص٣٤ وما بعدها. ولفسون، هاري. فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م، ٥٣٢/٢. الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٤٠١-٤٠٢].

[٤] النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩، ١٩٩٠م، ٤٧٥/١.

[٥] مدكور، عبد الحميد. تمهيد لدراسة علم الكلام، القاهرة: دار الهاني، ٢٠١٠م، ص١٧٨. مراد، سعيد. مدرسة البصرة الاعتزالية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢م، ص٣٣٧.

[٦] درء تعارض العقل والنقل، ٥٩/١.

[٧] القوصي، محمد عبد الفضيل، هوامش على العقيدة النظامية للجويني، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٤م، ص٢٢.

[٨] الإرشاد، ص١٧-١٨. الشامل، ص١٦٦. الباقلاني، التمهيد، ص٢٢-٢٣. نهاية الإقدام، ص١١. شرح الأصول الخمسة، ص٩٥. درء تعارض العقل والنقل، ١٣٤/٩.

حدوثها، وإثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها، فإذا ثبتت هذه الأصول والمقدمات ترتب عليها أنّ الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث حادث.

معنى هذا أنّ طريقة إثبات حدوث الجواهر قائمة -أولا- على إثبات حدوث الأعراض كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحرارة والبرودة، فهذه الأعراض حادثة بسبب تغيرها وعدم استمرارها، ثم إنّ هذه الأعراض الحادثة ملازمة للجواهر التي لا يمكن تجردها عنها، فلابد أن تكون موصوفة ببعضها.

ويتبين من هذا التلازم أنّ الجواهر حادثة؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث -أي الأعراض- يُعدُّ حادثًا مثلها، وما دامت الأعراض حادثة بسبب تغيرها، وما دامت الجواهر حادثة بسبب ملازمتها للأعراض الحادثة، فالجسم المؤلف من الجواهر -التي لا يمكن تجريدها من الأعراض- حادث، وكل حادث يحتاج إلى من يحدثه ويخلقه، وهذا المحدث الخالق، هو الله تعالى[١].

وهذا ما بينه أبو الحسين البصري في كتابه (غرر الأدلة)؛ إذ عقد بابا للدلالة على مُحدث الأجسام، يقول فيه: «الدلالة على محدث الأجسام والجواهر، هي أن الأجسام والجواهر محدثة، وكل محدث فله محدث، فللأجسام إذا محدِث»[٢].

وقد استدل الأشعري على وجود الله تعالى من خلال الاستناد إلى آيات القرآن الكريم التي تتكلم عن الإنسان وتطوره في مراحل الخِلقة، قبل ولادته وبعدها، وهو دليل يقوم على فكرة السببية.

---

[١] مدكور، عبد الحميد. تمهيد لدراسة علم الكلام، ص١٧٩-١٨٠.

[٢] درء تعارض العقل والنقل، ١٣٤/٩. المعتمد في أصول الدين، ص١٦٧.

وقد لوحظ أنّ الأشعري اقتصر في كتابه (اللمع)[١] على هذا الدليل (أي دليل الاختراع أو الخلق)، وعلى صورة واحدة منه، وهي صورة خلق الإنسان[٢].

وفيما يخص دليل الحدوث، فقد كان هدف القائلين به أن يبينوا أنّ الكون في بدايته وفي استمرار وجوده مفتقر إلى الله، وأن قدرة الله تعالى هي التي تخلق الأشياء خلقا دائما مستمرا، وأن هذه الأشياء لا يمكن أن تستغني عن قدرة الله وحفظه لحظة واحدة[٣].

وتظهر أهميته، كذلك، في إبراز دور المتكلمين في التصدي للتيارات المادية واللأخلاقية؛ لأنه مبني على حدوث الجواهر، التي هي قائمة على أصل إثبات الأعراض، وهذا الأصل –إثبات الأعراض– أنكرته كما ألمح الجويني[٤] طوائفُ من الدهرية ونفاة الصانع، وزعموا أنّ لا موجود إلا الجواهر.

وأيضا، فإن الأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها. «والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة، فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله، وكل ولد مسبوق بوالد»[٥].

يدل هذا على أن صياغة هذا الأصل مسوقة لإبطال لرأي أرسطو في القدم، بإبطال إمكانية التعاقب بلا نهاية[٦].

---

[١] اللمع، ص١٧-١٩.

[٢] الزركان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، بيروت: دار الفكر، د.ت، ص١٧٩.

[٣] مدكور، عبد الحميد. تمهيد لدراسة علم الكلام، ص١٨٠.

[٤] الإرشاد، ص١٨. الشامل، ص١٦٨.

[٥] الإرشاد، ص٢٥.

[٦] ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٥٣٧/٢.

بيد أنّ هذه الأهمية، وذاك الهدف، لم يمنع أي منهما بعض المتكلمين كإبراهيم بن سيار النظام المعتزلي، وأبي الحسن الأشعري، والفلاسفة كابن رشد(ت٥٩٥هـ) من نقد هذه الطريقة في الاستدلال.

ويمكن للباحث إيجاز أبرز وجوه الانتقادات التي وجُهت لهذا الدليل فيما يلي:[١]

أ- الاعتماد على مقدمات غير واضحة ولا يقينية، وهذا جلي فيما بذله المتكلمون لإثبات صحة المقدمات التي اعتمد عليها هذا الدليل، فقد اضطروا إلى البرهنة على إثبات وجود الأعراض أولا، ثم برهنوا ثانيا على أنها حادثة، ثم برهنوا ثالثا على أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، ثم برهنوا رابعا على أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

ب- قولهم بأن الأعراض كلها حادثة لا يصدق على جميع الأعراض، بل ينطبق فقط على ما نشاهد منها، أما ما لا نشاهد حدوثه منذ البدء، فلا نستطيع تطبيق هذا الحكم عليه كحركات الكواكب والأجرام السماوية، وهي -مع ذلك- غير متغيرة؛ لأنها تسير على نمط ثابت وقانون مطرد لا يتغير.

ج- ليست طريقة الحدوث هي طريقة القرآن الكريم في البرهنة، وليست هي التي دعانا الله عز وجل ورسوله -صلى الله عليه وسلم- إلى الإيمان به عن طريقها.

د- هذه الطريقة تؤدي إلى ما أسماه الفلاسفة بالاستغناء، وملخصه أنّ الله إذا انتهى عمله في خلق العالم، أمكن للعالم أن يستغني عنه، ثم قدموا (أي الفلاسفة) دليلا آخر أسموه بدليل الممكن والواجب[٢].

---

[١] مناهج الأدلة، ص١٣٦-١٤٥.

[٢] أبو زيد، منى أحمد. الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٩٧م، ص٨٢. الآلوسي، حسام الدين، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد: دار الشئون الثقافية العامة، ط٢، ١٩٨٦م، ص٩٣.

هـ- يترتب على ما سبق، أنّ هذه الطريقة في الاستدلال ليست هي أمثل الطرق؛ لأنها لا تصلح لإقناع العامة؛ لصعوبتها واستغلاق فهمها على أذهانهم، بسبب ما فيها من مصطلحات غامضة ومقدمات معقدة، كذلك لا تصلح هذه الطريقة لإقناع الخاصة وأهل البرهان؛ لأنّ مقدماتها ليست برهانية ولا يقينية[١].

ونظرا لهذه الانتقادات التي وجهت لطريقة الحدوث، بدأ التفكير في طريقة أخرى جديدة؛ لإثبات وجود الصانع، وهي طريقة الإمكان أو الترجيح أو الجواز.

فقد تحول الجويني عن طريقة الجواهر والأعراض إلى طريقة الإمكان والوجوب، وحاجة الأول إلى مخصص أو مرجح، يدل على هذا قول الشهرستاني بعد تناوله طريقة الحدوث عن طريق الجواهر والأعراض:«واعتمد إمام الحرمين -رضي الله عنه- طريقة أخرى»[٢].

وابتداء من الغزالي (ت٥٠٥هـ) صار المتكلمون يعتمدون على مقولة الإمكان بدلا من الحدوث[٣].

٢- دليل الإمكان أو التخصيص (دليل الممكن والواجب):

يعزو بعض الباحثين[٤] أصول هذا الدليل إلى القاضي أبي بكر

---

[١] مناهج الأدلة، ص١٣٦.

[٢] نهاية الإقدام، ص١٢.

[٣] الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص٩٢.

[٤] الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، ص١٨٠-١٨١، حاشية(٣). الفاوي، أصالة التفكير الإسلامي، ص١٨٨. عبد الغني، تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، رسالة ماجستير، ص٨٧.

- See: Fakhry, Majid. The Classical Islamic Argument for the Existence of God, The Muslim World, april 1957, page 139.

الباقلاني[١] (ت٤٠٣هـ)، بينما نسبه ابن رشد[٢] والشهرستاني[٣] والآمدي[٤] وولفسون[٥] إلى إمام الحرمين الجويني.

لكن المؤكد لديّ أن جذور فكرة التخصيص والجواز أقدم من الباقلاني والجويني أنفسهما، إذ هي واضحة في القرن الثالث الهجري[٦]، وبخاصة عند أبي منصور الماتريدي[٧] (ت٣٣٣هـ).

وهذا يقتضي أن نتساءل: من أيّ **المصادر** استفاد الجويني هذا الدليل؟

أ- هناك من يرى أنّ الجويني استفاد فكرة هذا الدليل من الفلاسفة القائلين بدليل (الممكن والواجب) وحاجة الممكن إلى الواجب، كالفارابي[٨] (ت٣٣٩هـ) وابن سينا[٩] (ت٤٢٨هـ)، فجاء الجويني فوضع دليلا على المنوال نفسه[١٠].

---

[١] الباقلاني، التمهيد، ص٢٣-٢٤.

[٢] مناهج الأدلة، ص١٤٥. قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص٣٥٩.

[٣] نهاية الإقدام، ص١٢.

[٤] غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٠م، ص٢٤٩.

[٥] ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/٥٧٥.

[٦] الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص١٤٠.

[٧] الماتريدي. التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، د. ت، ص١٧.

[٨] الفارابي، عيون المسائل، ضمن(رسائل الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ٢٠٠٧م، ص١٣٢.

[9] **Herbert Davidson** says: ameasure of the influence of Avicenna's proof is the fact that Necessarily Existent became an accepted synonym for God in Islamic and Jewish theology.

See: Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy ,(Oxford University Press 1987), page 387.

[١٠] أبو زيد، منى. الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص٨٢-٨٣. المغربي، الفرق الكلامية، ص٢٧٥.

لكن الأقرب للموضوعية أن نغاير بين فكرة الإمكان عند ابن سينا والجويني، فإن كان الغرض عند الأول هو تشييد مذهب، فإن غرض الثاني هو تأسيس معتقد[١].

أضف إلى ذلك، فإن الجويني انتهى إلى أن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، فهو يفعل بمشيئة حرة، وهذا على خلاف ابن سينا الذي انتهى إلى أن الله يفعل ما يفعله بالضرورة[٢].

ب- وثمة من يرى أنّ فكرة الإمكان قد بدأت في الوسط الكلامي، واستعارها الفلاسفة منه، وليس العكس[٣]. فالباقلاني (ت٤٠٣هـ) كان يدعم بها دليل الجوهر والعرض القائم أصلا على فكرة الحدوث[٤]. ثم جاء الجويني فأفردها دليلا مستقلا.

وربما يكون منشأ هذه الفكرة بتأثير من **(دليل التخصيص)** الذي استدل به أبو الحسين البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ) لإثبات المحدث القادر، إذ يرى أنّ أجزاء العالم مشتركة في الجسمية، ومفترقة في الصور، فنجد بعضها ماء، وبعضها هواء، وبعضها نارا، وبعضها أفلاكا، وبعضها أرضا. فلابد أن يكون هناك (أَمْرٌ) اقتضى كون كل واحد منها على هذه الصورة، وهذا المقتضي لاختلافها أمر غيرها[٥]. ثم يخوض في عدة تأمُّلاتٍ واحتمالاتٍ يصل من خلالها خلالها إلى أنّ ذلك لابد أن يكون من فعل قادرٍ مختار، وإذا ثبت القادر الجاعل للأجسام على صورها، فإما أن يكون قديما أو محدثا، ولو كان محدثا لم تنته

---

[١] القوصي، هوامش على العقيدة النظامية، ص٥٧.

[٢] ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٥٧٦/٢.

[٣] الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٨٦.

[٤] السابق، ص١٨٦.

[٥] وهذا المعنى ذاته موجود لدى الجويني (العقيدة النظامية، ص١٦) في اعتباره لزوم العالم حكم الجواز، ومن ثم استحالة القضاء بقدمه، وافتقاره إلى مقتض اقتضاه على ما هو عليه.

الحوادث، فلزم أن يكون قديما، كما يستحيل أن يكونَ جسما أو عرضا[١]. وقد صيغ هذا الدليل بهذه الطريقة ليُواجه الفلاسفة، وهو يُظهر معرفة جيدة بالفلك والطبيعة لدى أرسطو[٢].

يتبين من هذا أن الباقلاني وأبا الحسين البصري كانا أسبق زمنا من الجويني في استخدام هذا الدليل والاحتجاج به، وأنه من العسير أن نرتضي قول بعض الباحثين[٣] في اعتبار الجويني مستنبطا هذه الطريقة ورائدا لها بعد عرضه عرضه لطريقة الحدوث.

أما صورة هذا الدليل فبعبارة الجويني، أنه إذا ثبت حدث العالم، فالحادث جائز الوجود، فقد يجوز تقدير وجوده بدلا عن عدمه، وقد يجوز تقدير عدمه بدلا عن وجوده، فلما اختص بالوجود الممكن بدلا عن العدم الجائز، افتقر إلى مخصص أو مقتض، وهو الصانع تعالى[٤]. وقد تابعه معظم الأشاعرة في ذلك[٥].

ومعنى هذا، أن هذا الدليل يقوم عند القائلين به على مقدمتين:

أولاهما: أنّ هذا العالم ممكن، ومعنى ذلك أن هذا العالم ليس واجب الوجود لذاته، بل هو ممكن الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته. فالعالم -بجميع ما فيه- يمكن أن يوجد على حال مختلفة تمامًا عما هو عليه

وثانيهما: كل ممكن يحتاج إلى مخصص ومرجح.

إذن، العالم يحتاج إلى مُخصص، وهو الله تعالى.

---

[١] تحفة المتكلمين، ص٣٨-٤٠.

[٢] ويلفرد مادلونغ، أبو الحسين البصري وبراهين وجود الله، مجلة التسامح، عمان، العدد (٢٢)، ٢٠٠٨، ص٢٠١-٢٠٨.

[٣] حميدة، ظاهرة التحول في الفكر الكلامي، رسالة ماجستير، ص١٢٢.

[٤] لمع الأدلة، ص٩١. الإرشاد، ص٢٨.

[٥] الشيرازي، أبو إسحاق. الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق: محمد السيد الجليند، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٤م، ص١١٣-١١٤.

وعلى الرغم من نقد الشهرستاني[١]، وابن رشد، والآمدي[٢] لهذا الدليل، فإن توماس الأكويني (ت١٢٧٤م) استخدمه في عرض مذهبه، في البرهنة على خلق العالم وحرية الإرادة الإلهية[٣].

ثانيا: التنزيه عند الجويني:

ذهب الجويني إلى تنزيه الله عن النقص، فلا يتصف بالصفات الدالة على الافتقار[٤]، ويتنزه عن مشابهة الخلق والحوادث[٥]، وذلك عن طريق نفي الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات والأعراض؛ لأنه سلم بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التي هي الصفات، فيجب أن يكون الرب منزها عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية أو الحلول والاتحاد.

١-نفي الجسمية عن الله تعالى:

اهتم الجويني -كغيره من الأشاعرة[٦]- بإبطال القول بالجسمية، وعقد فصلا في كتابه (الإرشاد) للرد على الكرامية في تسميتهم الرب تعالى جسما[٧]، فيرد عليهم بأن هذه التسمية وإثبات حقائق الأجسام له يعرضهم لأمرين: إما نقض دلالة حدوث الجواهر، فإن مبناها على قبولها للتأليف والمماسة، وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدوث في وجود الصانع، وكلاهما خروج عن

---

[١] نهاية الإقدام، ص١٤.

[٢] غاية المرام، ص٢٥٠.

[٣] قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص٣٦٠.

[٤] العقيدة النظامية، ص٢٣.

[٥] الشامل، ص٦٢١. لمع الأدلة، ص١٠٧.

[٦] ينظر على سبيل المثال: الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٧٧. البيضاوي، ناصر الدين. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، (بيروت: دار الجيل- القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، ط١، ١٩٩٩م، ص١٦٩.

[٧] الإرشاد، ص٤٢.

الدين[١]. ثم تجاوز ذلك إلى إبطال كل لوازم الجسمية من المماسة والمحاذاة، واستنكر كل ما يؤدي إلى تقدير الإله وتبعيضه.

٢- إبطال الاختصاص بالجهات والاتصاف بالمحاذاة:

يدل على ذلك أنّ كل مختص بجهة -شاغل لها- متحيز، وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث. وإذا ثبت تقدس الباري عن التحيز، والاختصاص بالجهات، فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان، وملاقاة أجرام وأجسام[٢].

كما يقرر الجويني -في رده على الكرامية وبعض الحشوية- بأنّ مذهب الأشاعرة هو أنّ الله يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات[٣].

٣- نفي حلول الحوادث بذاته تعالى:

لما ذهبت الكرامية إلى أنّ الحوادث تطرأ على ذات الرب تعالى[٤]، فإن الجويني يدلل على بطلان قولهم بأنه لو قبل الحوادث لم يخل منها، بناء على ما سبق تقريره في الجواهر، إذ إنها لا تنفك عن الأعراض، وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها، وينساق ذلك إلى الحكم بحدوث الصانع[٥].

وهذا التنزيه الذي أبانه الجويني آنفا لم يختلف عما ذهب إليه متأخرو المعتزلة، لاعتقادهم وجوب نفي كونه تعالى جسما، وما يتبع الجسمية ككونه جرمًا وحجما، وينفون عنه حقائق الأعراض وما يتبع ذلك[٦].

---

[١] السابق، ص٤٣.

[٢] لمع الأدلة، ص١٠٨. العقيدة النظامية، ص٢١.

[٣] الإرشاد، ص٣٩.

[٤] لمع الأدلة، ص١٠٩.

[٥] الإرشاد، ص٤٥.

[٦] ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص٨٧.

فيقول أبو القاسم الزمخشري (ت٥٣٨هـ) عن مغايرته للأجرام والأعراض:«اعلم أن محدث العالم شيء مخالف لسائر الأشياء، ليس بجسم ولا عرض، ولا مشبه لهما بوجه من الوجوه، ولا يشغل جهة، ولا يحل في جرم، ولا يكون في مكان، ولا يدرك بحاسة من الحواس»[١].

كذلك، اجتهدوا في إسقاط التفسيرات الحسية المادية للفرق والتيارات التي أضفت على الله تعالى أوصافا تحاكي الصفات الإنسانية وتماثلها؛ لذا فإنّ متأخري المعتزلة يجتهدون في «تأويل الآيات التي يتعلقون -أي المجسمة- بظواهرها»[٢]. وأيضا ما ورد في السمع، وظاهره يوهم أنه جسم، فقد بينوا في تصانيفهم وتفاسيرهم تأويله[٣].

وعلى الرغم من تمسك الأشاعرة بنفي الجسمية، وتأويل ما يوهمها من النصوص والأخبار، فإنهم اتفقوا على إثبات الرؤية لله تعالى بالبصر يوم القيامة[٤]. ويرى الجويني أنه ثبت بموجب العقل جواز رؤية الله[٥]، أما قوله تعالى: ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)** ﴾[سورة القيامة:٢٣-٢٤]، فيذكر أنّ النظر في هذه الآية موضع الاحتجاج موصول بحرف الجر إلى، وهذا «خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة، فاقتضاء النظر إثبات الرؤية»[٦]. وهذا يعني أن النظر المقرون (بإلى) هو نص في إثبات الرؤية.

---

[١] الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، تحرير وتقديم: سابينا شميدكه، بيروت: الدار العربية للعلوم- ناشرون، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٥.

[٢] المعتمد في أصول الدين، ص٢٩٨.

[٣] الفائق في أصول الدين، ص٩٠.

[٤] اللمع، ص٦١-٦٢. الإرشاد، ص١٧٦.

[٥] الإرشاد، ص١٨١. لمع الأدلة، ص١١٥.

[٦] الإرشاد، ص١٨٢. وقارن: لمع الأدلة، ص١١٧.

ثالثا- نظرية الأحوال:

حاول أبو هاشم الجبائي(ت٣٢١هـ) الوصول إلى حل لمشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها، وذلك عن طريق "الأحوال" كمحاولة للتوفيق بين التنزيه المطلق، وبين جواز اتصاف الله تعالى ببعض الصفات[١].

وقد اختلف الجبائيان في كيفية استحقاق الله تعالى لصفاته، فذهب أبو علي إلى أنه يستحق هذه الصفات الأربع، التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته، في حين ذهب أبو هاشم إلى أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته[٢]. ويلوح من هذا التعبير لأبي هاشم بذور نظرية الأحوال[٣]، فهو أول من أحدث القول فيها[٤].

فواحدنية الله لا تقتضي تعطيل معاني الصفات، لقد ميز أبو هاشم بين مجالين: مجال الذات وانتمائها إلى عالم الأعيان، ومجال الصفات وانتسابها إلى الأذهان، ثم حدد العلاقة بينهما[٥].

فالأحوال ليست صفات بالمعنى المتبادر إلى الذهن، وإنما هي أحوال لا معلومة ولا مجهولة، ولا موجودة ولا معدومة، ولا قديمة ولا محدثة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك، بل مع الذات[٦].

وهذه المحاولة كان لها أثرها بعد حين في المعتزلة والزيدية، وأيضا الأشاعرة، فظهرت عند بعض شيوخ المذهب الأشعري، كالباقلاني والجويني.

---

[١] الراوي، العقل والحرية، ص٢٨.

[٢] شرح الأصول الخمسة، ص١٨٢.

[٣] خشيم، علي فهمي. الجبائيان: أبو علي وأبو هاشم، ليبيا-طرابلس، دار الفكر، ١٩٦٧م، ص٣٣٩.

[٤] صبحي، في علم الكلام (المعتزلة)، ص٣٢٧.

[٥] السابق، ص٣٤١.

[٦] خشيم، الجبائيان: أبو علي وأبو هاشم، ص٣٤١.

أما أثرها لدى المعتزلة والزيدية تأييدا ورفضا، فقد تابع القاضي عبد الجبار والزيديةُ أبا هاشم الجبائي في القول بالأحوال، بينما نفاها أبو علي الجبائي[١]، وأبو الحسين البصري[٢]، وركن الدين الملاحمي.

وتجدر الإشارة إلى تطور موقف الأشاعرة من نظرية الأحوال البهشمية، التي نشأت من تطورات موقف المعتزلة وفي بيئتهم، فتأتي البداية مع أبي الحسن الأشعري الذي رفضها بموجب تصوره الميتافيزيقي، فيحكي عنه الجويني قائلا: «فالذي ينبئ عنه كلام شيخنا في مصنفاته نفي الأحوال»[٣].

أما الباقلاني، وهو من القائلين بالأحوال[٤]، فقد ذهب إلى اعتبار الصفات الصفات أحوالا (أو وجوها) للذات الإلهية، وعن طريق هذه الصفات (الأحوال) تدرك الذات[٥].

ثم تبناها إمام الحرمين الجويني–الذي كان متأثرا ببعض آراء أبي هاشم الجبائي[٦]– لكونها تمثل حلا لمشكلة دقيقة هي مشكلة العلاقة بين ذات الله وصفاته[٧]؛ ذلك لأن الحال صفة تتعلق بشيء موجود، ولكنها لا تتصف هي ذاتها بالوجود ولا العدم[٨]، نظرًا لأن الوجود والعدم إنما يتعلقان بعالم الأعيان، بينما يمكن وصفها بالثبوت؛ لأنها تتعلق بعالم الأذهان[٩].

---

[١] صبحي، في علم الكلام (المعتزلة)، ص٣٣٩.

[٢] الملل والنحل، ٨٥/١.

[٣] الشامل، ص٦٣١.

[٤] موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص٣٩١.

[٥] النشار، مقدمة تحقيق كتاب الشامل، ص٧٨.

[٦] موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص٤١٠. وأيضا: ص٣٩١. وفي كتاب البرهان (١٢١/١) ينقل الجويني عن كتاب (الأبواب) لأبي هاشم الجبائي.

[٧] قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ١١٧/١.

[٨] الإرشاد، ص٨٠.

[٩] صبحي، في علم الكلام (المعتزلة)، ص٣٣١.

فيقول الجويني: «الذي يقوي عندنا إثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن، تستند إليها أحكام العلل، وهي أصول الأدلة ومآخذ الحقائق، ويعظم خطرها من حيث تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب»[١].

يشير هذا النص إلى عدد من الدلائل، يمكن استنباطها على النحو التالي:

١- عِظم شأن هذه المسألة في الفكر الكلامي؛ إذ تستند إليها أحكام العلل.

٢- يقول الجويني بإثبات فكرة الأحوال، ويظهر للباحث أنه لم يكن بدعا في تلك المخالفة للتقليد الأشعري؛ لأن هناك من الأصحاب من يؤيده في إثباتها.

٣- معظم أصحابه يستنكرون القول بالأحوال.

[١] الشامل، ص٦٣١.

المبحث الثالث
التأويل الكلامي عند الجويني
(قضية الصفات الخبرية أنموذجا)

كان المذهب الأشعري في عهوده الأولى، وبخاصة على يد مؤسسه أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤ه) ينطوي على مُقوم رئيس من مقومات الاعتزال؛ وهو مبدأ التنزيه للذات الإلهية، ثم عمد الأشعري إلى المواءمة بين هذا المبدأ وبين نزعة الإثبات[١]، ثم بدأ التطور تدريجيا بالتخلي عن طريقة الأشعري المتوسطة بين الإثبات والتنزيه، والتحول نحو التنزيه الاعتزالي عند الباقلاني (ت٤٠٣ه) الذي أوّل ما يُوهم التغير في ذات الله تعالى من الصفات الخبرية كالرضا والغضب والسخط[٢]، وأبي بكر بن فُورك (ت٤٠٦ه) الذي أثبت ما جاء في القرآن الكريم من اليد والوجه والعين صفات قديمة ليست كصفات البشر، وأوّل ما في الأحاديث والأخبار كالقدم والساق وما يفيد التغير النفسي كالغضب والرضا[٣].

ثم تزايد التحول والنزوع نحو التنزيه الاعتزالي على يد عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩ه)، الذي صرح بتأويل الوجه واليد والاستواء وسائر الصفات الخبرية[٤]، حتى جاء الجويني -بوصفه رأس المتأخرين- فلعب دورًا في هذا المسار وتحولاته، وتابعه متأخرو الأشاعرة كالرازي (ت٦٠٦ه) وسيف الدين الآمدي[٥](ت٦٣١ه).

---

[١] الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص١٨-١٩.

[٢] الباقلاني، التمهيد، ص٢٨.

[٣] ابن فورك، مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق: دانيال جيماريه، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠٣م، ص١١٤-١٢١، وأيضا: ص٢٦٨.

[٤] البغدادي، أصول الدين، ص١٠٩-١١٤.

[٥] الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٢٩٨-٣٠٠.

ومن ثَمّ ضاقت هوة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة[١] في بعض مسائل الإلهيات.

أولا- دواعي اختيار قضية الصفات الخبرية:

تحتل مشكلة الصفات الإلهية عامة مكان الصدارة والأولوية في تراث المتكلمين؛ لأنّ منها انبثق البحث حول مشكلة التشبيه والتجسيم، والبحث في القضاء والقدر، والعدل الإلهي، وعلاقة الله تعالى بالإنسان، فهي تمثل روح علم الكلام ولبابه[٢].

وكان أصحاب المدرسة الجبائية خاصة[٣] يديمون النظر والبحث في الصفات الإلهية وما يدور حولها، وقد نلحظ أثر ذلك في كتب القاضي عبد الجبار وفي كتب تلاميذه على حد سواء[٤]. أما الأشاعرة فقد غيّرت هذه المسألة مسلك تطورهم[٥].

وعلى أية حال، فالمعتزلة ومعها الأشاعرة اهتمتا اهتماما رئيسا بمشكلة الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات[٦].

ويعود اختيار مسألة الصفات الخبرية خاصة إلى ثلاثة من الأسباب، هي:

١- أنّ أغلب التأويلات الكلامية دارت حولها.

---

[١] يظهر هذا التقارب المذهبي بصورة واضحة في المنتج الفكري لسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، وبخاصة في كتابيه: (أبكار الأفكار في أصول الدين، وغاية المرام في علم الكلام).

[٢] الجليند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، ص٢١.

[٣] لا يعني هذا مطلقا أنّ هذه المسألة لم تنل حظها لدى أوائل المعتزلة، بل الأجدر بالتنويه أنّ لواصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاف دورا كبيرا في صياغة هذه المسألة لدى الأول، وتعقيدها فلسفيا لدى الثاني منهما.

[٤] زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، ص٦٠-٦١.

[٥] قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ١١٦/١.

[٦] عون: فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، القاهرة: دار الثقافة، ط٢، د. ت، ص١١.

٢- ارتباطها بمفهوم المحكم والمتشابه[١]، إذ إنّ المحكم هو كل ما عُلم معناه، وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجمل[٢]. فالبحث -إذًا- في مشكلة الصفات يرجع -في المقام الأول- إلى النص الديني[٣].

٣- بالإضافة إلى كثرة الاختلافات وتشعب الآراء التي قيلت بشأنها، حتى صارت هذه القضية بمثابة أحد الفروق المميزة بين مذهب كلامي وآخر[٤].

ثانيا- الأسباب التي دفعت الجويني والمعتزلة إلى التأويل:

يقصد بالصفات الخبرية هي تلك الصفات التي أخبر الشرع عنها، وليس عليها دليل عقلي وراء النص، بل قد يتوهم من إثباتها -حسب ظاهرها- تشبيه الله تعالى بالمخلوقات والمحدثات ذوات الجِرْم والأبعاض والانفعالات والتغيرات، وذلك كالوجه واليدين والساق والعينين، والاستواء على العرش، ونزوله تعالى إلى السماء الدنيا، والرضا والغضب ونحوها[٥].

يُستنبط من هذا القول أمران مهمان، سببا ضرورة اللجوء إلى التأويل:

الأول: أنّ قبول المعنى الظاهر لهذه الألفاظ يعد انخراطا ودخولا في دائرة التجسيم والتشبيه، ولا شك أنّ العامة أكثر ميلا ونزوعا للحس والمادة، وبعدا وإعراضا عن مقتضى العقل والتجريد.

فرجال المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة -كالجويني- يشتركون في القول بأنّ ظاهر بعض النصوص يوهم التشبيه والتجسيم.

---

[١] لا يفتأ المتشابه أن يكون مجالا خصبا لتأويل النصوص وقراءتها قراءات متعددة، وقد وظفه المتكلمون عامة في اصطناع دور مهم؛ وهو درء التوهم والمخالفة والتعارض بين العقل والنقل.

[٢] الجويني، البرهان، ٤٢٤/١.

[٣] عون، علم الكلام ومدارسه، ص٢٩٧.

[٤] قوشتي، الدليل النقلي في الفكر الكلامي، ص٤٢٢.

[٥] الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٣٣٥. عبد الغني، تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، رسالة ماجستير، ص١٥٠.

ومثال ذلك، أنّ الجويني يُشير إلى أنّ «إجراء **الاستواء** على ما ينبيء عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم»[١].

وينص -أيضًا- على أنّ الآية المشتملة على ذكر العينين (العين) مُزالة الظاهر اتفاقا[٢].

وبناء عليه، فمن الواجب أن تؤول هذه النصوص وأشباهها تحقيقا لمبدأ التنزيه الذي يقتضي نفي جميع أشكال المماثلة عن الذات الإلهية. وقد نصَّ القاضي عبد الجبار(ت٤١٥ه) على أنه:«إذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها»[٣].

أما الجويني فذهب إلى أنه إذا كان للتأويل مجال رحب، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدوث[٤].

والثاني: أنها ألفاظ وردت في نصوص نقلية تحتمل التأويل، فدلالتها غير قطعية.

لذا أصبح العقل هو الفيصل والمحك في فهم هذه النصوص وتأويلها.

ثالثا- تأويل الصفات الخبرية بين الجويني والمعتزلة:

كان موقف الأشاعرة **قبل الجويني** من الصفات الخبرية على درجات متفاوتة؛ تأويلا وتفويضا، ولم يكن على مساق واحد، ويظهر هذا التفاوت فيما يلي:

١. فيما يخص صفة **الوجه والعين واليدين**، فجمهور الأشاعرة قبل الجويني على إثباتها بدون تأويل، ويَعدُّ عبد القاهر البغدادي أول مَنْ قام بتأويلها، إذ يصرح بتأويل الوجه والعين واليد والاستواء على العرش ونحو ذلك[٥]، وذلك بعد أن

---

[١] الإرشاد، ص٤١.

[٢] السابق، ص١٥٧.

[٣] المحيط بالتكليف، ص١٩٩.

[٤] الإرشاد، ص١٦٠.

[٥] أصول الدين، ص١٠٩-١١٤.

أن يذكر دعوى المشبهة بأنّ لله وجها وعينا كوجه الإنسان وعينه، فيقول: «الصحيح عندنا أنّ وجهه ذاته، وعينه رؤيته للأشياء، وقوله: ويبقى وجه ربك معناه ويبقى ربك»[١].

وإذا كان أبو الحسن الأشعري[٢] والباقلاني[٣] قد ذهبا إلى قبول الصفات التي وردت في الآيات والأخبار التي تذكر اليد والعين والوجه بلا كيف، ولم يقوما بتأويل شيء منها، فإنّ إمام الحرمين الجويني قد أوّل هذه الآيات وصرفها عن ظاهر معناها[٤].

يدل على ذلك ما ورد في كتابه (الإرشاد)، إذ يقول:«ذهب بعض أئمتنا إلى أنّ اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود»[٥].

٢.فيما يتعلق بالصفات الخبرية الأخرى: كالقدم والساق والأصابع ونحو ذلك، فقد تأوّله من المتقدمين على الجويني: أبو بكر بن فورك (ت٤٠٣هـ)، وعبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ).

ثم جاء **الجويني** فأكد هذ الاتجاه التأويلي وطوره؛ إذ لم يكتفِ بالتأويل بل أوجبه ودعا إليه، حيث إنّ التوقف عن التأويل بعد استحالة المعنى الظاهر لا يخلو من أخطار.

---

[١] السابق، ص١١٠.

[٢] الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، ط١، ١٩٧٧م، ص١٠٥-١٢٠.

[٣] عبد الغني، تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، رسالة ماجستير، ص١٥١. وأيضا: ص١٥٤.

[٤] النشار، مقدمة تحقيق كتاب الشامل، ص٧٨.

[٥] الإرشاد، ص١٥٥. وأيضا: ص١٥٧.

فيقول: «وإذا أزيل الظاهر قطعا فلابد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول، مستقر في موجب الشرع. والإعراض عن التأويل حذارا من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون»(١).

يؤيد ذلك المنحى التأويلي لدى الجويني، تأويله لقوله تعالى:﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ**﴾[سورة القلم:٤٢] بأنه الإنباء عن أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها وشدتها(٢). وهذا التأويل نفسه هو قول المعتزلة(٣).

وأما قوله تعالى:﴿ **أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ**﴾ [سورة الزُّمَر:٥٦] فلا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة(٤)، وإنما يُحمل الجنب على جهات أمر الله ومأخذها، وقد يراد به الجناب والذرا(٥).

ومال الجويني إلى منع أن تكون هذه الأمور صفات قديمة لله تعالى، بل يجب صرفها عن المعنى الظاهر إلى معانٍ تليق بالله تعالى، المنزه عن أي شبه بالمخلوقين(٦). ففي قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [سورة طه:٥] يذكر الجويني أنّ المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو(٧).

---

(١) الإرشاد، ص٤٢.

(٢) الإرشاد، ص١٥٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٩.

(٤) الإرشاد، ص١٥٨.

(٥) السابق، ص١٥٩.

(٦) الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٢٣٥.

(٧) لمع الأدلة، ص١٠٨. الإرشاد، ص٤٠.

وقد استند في تأويله هذا على **التحليل اللغوي**، فيذكر أنه «لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة»[١]. ولا شك أنّ هذا التأويل هو قول المعتزلة[٢].

٣. وفي رأي الجويني، ما يُلزم الأشاعرة بضرورة تقفيّ طريقة واحدة، إما إثبات هذه الصفات أو تأويلها جميعا، فيقول:«من سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات[٣] بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات، تمسكا بالظاهر، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه»[٤].

٤. لقد كان هذا التأويل فيما يخص ظواهر القرآن الكريم، أما الأحاديث التي وردت منطوية على أمثال هذه الصفات، فما هو موقف الجويني منها؟

يقول الجويني:«وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فآحاد لا تُفضي إلى العلم، لو أضربنا عن جميعها لكان سائغا، لكنا نوميء إلى تأويل ما دون منها في الصحاح»[٥]. كحديث النزول مثلا.

يتبين مما سبق، أنّ الجويني يمثل علامة فارقة في تاريخ المذهب الأشعري؛ لأنه يمثل مرحلة تحول منهجية بين متقدمي المذهب الأشعري ومتأخريه، فإذا كان متقدمو المذهب[٦] يميلون في منهجهم نحو التمسك بالنص وتقديمه على سائر الأدلة، فإنّ المتأخرين –وفي مقدمتهم الجويني ذاته– مالوا إلى

---

[١] الإرشاد، ص٤٠.

[٢] شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٦.

[٣] يقصد الوجه والعين واليدين.

[٤] الإرشاد، ص١٥٧-١٥٨.

[٥] الإرشاد، ص١٦١.

[٦] أشرتُ آنفا إلى أنّ بعض السابقين على الجويني كانوا متفاوتين في تأويل بعض الصفات الخبرية دون غيرها، أما الجويني فقد أوّل جميعها.

الأخذ بالمنهج الاعتزالي في تأويل النص وإخضاعه لمدلول العقل[١]، حتى أضحى منهجهم جد قريب من منهج المعتزلة[٢].

أما موقف **المعتزلة** من تأويل الصفات الخبرية، فقد تمركز في القول باستحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى وتنزهه عنها[٣]، ففي باب القول (في استحالة الأعضاء عليه تعالى)، يناهض ابنُ الملاحمي المعتزلي طوائف الأشعرية والكلابية، والمجسمة، والكرامية، فيقول:«ذهب شيوخنا وجماعة غيرهم ممن لا يقول بالتشبيه إلى أنّ الأعضاء تستحيل على الله تعالى، وذهبت المجسمة إلى أن لله تعالى أعضاء هي أجسام نحو اليد والوجه والعين إلى غير ذلك مما توهموا أنه ورد به القرآن. فأما الكلابية والأشعرية فذهبت إلى أن ما في القرآن من اليد والوجه إلى غير ذلك فهو صفات لله تعالى قديمة قائمة بذاته...وقالت الكرامية: إنا لا نعرف معاني ما ورد به القرآن من إضافة الجوارح إليه تعالى، فنقول: لله تعالى يد ووجه، وليست بجارحة ولا صفة، ونكل علمه إلى الله تعالى»[٤].

ثم أفرد جانبا للرد على هذه المذاهب والفرق، فيرد على الأشعرية بأنه ليس في الآيات التي يستندون إليها ما يدل على الصفات التي يذهبون إليها؛ لأنه «ليس فيها تصريح بأنّ اليد صفة له تعالى ولا غير اليد، فلو دلت على هذه الصفات لدلت عليها إما بحقيقتها أو مجازها، وحقيقتها إنما تقتضي ما يذهب إليه المشبهة، ومجازها يشهد لما نتأولها عليه»[٥].

---

[١] الجليند، محمد السيد. منهج الإمام الجويني بين الأشعرية والسلفية، ضمن ندوة كتاب (الذكرى الألفية لإمام الحرمين)، ص٢٦٥.

[٢] الفاوي، أصالة التفكير الإسلامي، ص٧٩.

[٣] شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٤.

[٤] المعتمد في أصول الدين، ص٢٩٧.

[٥] المعتمد في أصول الدين، ص٢٩٨.

أما إبطال حجج المجسمة –الذين أثبتوا لله تعالى أعضاء على الحقيقة يدا ووجها إلى غير ذلك– فقد جاء عبر المعطيات التالية:[١]

أ– لما ثبت أنه تعالى واحد على الحقيقة، فلا تجوز عليه الأبعاض والأعضاء.

ب– لو وجب إثبات أعضاء له تعالى لورود القرآن بآيات تقتضي ظواهرها إثبات الأعضاء له تعالى، لوجب أن نثبت له تعالى ما ورد به القرآن فقط؛ لأنه لا دليل على ما زاد على ذلك، أما باقي الأعضاء التي لم تذكر في القرآن ووردت بها الأخبار عن الرسول –صلى الله عليه وسلم– فهي أخبار آحاد لا تفضي إلى العلم.

وكان **التحليل اللغوي** حاضرًا في تأويلاتهم[٢]، فقام متأخرو المعتزلة بتأويل هذه الصفات وفقا للغة العرب، فاليد قد تكون بمعنى النعمة، وقد تكون بمعنى القوة أو القدرة[٣]. فأما قوله تعالى:﴿ **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ [سورة ص:٧٥] فيحتمل أن تكون اليد في الآية بمعنى القدرة، ويحتمل أن تكون تأكيدا وصلة، أي خلقته أنا[٤].

وهكذا يلحظ المقارن بين تأويل المتأخرين من الأشاعرة وتأويل المعتزلة تقاربا واتفاقا بينهما[٥]، فالجويني اقترب –بوضوحٍ– من المعتزلة بصدد الصفات الخبرية[٦]. فلقد حرص هؤلاء المتأخرون من الأشاعرة على تأويل كل الصفات الخبرية التي قد توهم التشبيه كاليد والعين ونحوهما، سواء ما تعلق منها بالتغير

---

[١] السابق، ص٣٠٠-٣٠١.

[٢] شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٦-٢٢٩.

[٣] السابق، ص٢٢٨.

[٤] المعتمد في أصول الدين، ص٣٠٣.

[٥] المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٨١.

[٦] صبحي، في علم الكلام (الأشاعرة)، ص١٥٦.

وحدوث شيء في الذات الإلهية، أو ما أوهم تشبيها بالمحدثات، وخاصة الجسمية ولوازمها. وهم في هذا يتفقون مع المعتزلة ما عدا إثبات الرؤية[١]، إذ تنفي المعتزلة رؤية الله في الآخرة.

تعقيب:

يُظهر هذا البحث نصرة إمام الحرمين الجويني واعتناقه لعدد من آراء مدرسة المعتزلة[٢] ومسائلهم وطرق استدلالهم، وبخاصة في مسائل الإلهيات. فما هي أسباب التحول التي دفعته إلى الركون إلى هذا المسلك حتى يكاد يعبر عن روح اعتزالية أصيلة، رغم أنه عاش أشعريا طول حياته ولم يصرح مطلقا بأنه معتزلي؟

وللإجابة عن هذا التساؤل، أقول: من الطبيعي أنْ تساير آراؤه واعتقاداته المشهور والمتداول في المذهب الأشعري، بيد أنّ جودة القريحة، وكثرة النظر وإدامة التفتيش والبحث في الآراء، ومواضع الخلاف، والبعد عن درانة التقليد[٣]- مع انصهارها في كلٍّ مركب- قد تكون دافعًا إلى الخروج على حرفية المذهب وظاهريته. وهذا بيّن في شخصية[٤] الجويني وخصائصها.

---

[١] الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٢٩٩.

[٢] ومن هذه الآراء أيضا: أنّ الجويني مال في إعجاز القرآن إلى القول **بالصرفة**، إذ يقول:«الخلق ممنوعون عن مثل ما هو من مقدورهم، وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسها». [العقيدة النظامية، ص٧٣].

[٣] يذكر ابن **عساكر الدمشقي** في كتابه (تبيين كذب المفتري، ص٢١٣) أنّ الجويني لم يرض في شبابه بتقليد والده وأصحابه، فيؤخذ من هذا أنه عندما وصل إلى درجة الاجتهاد وطور التحقيق فسيكون أكثر ثورة وهجوما على التقليد والمقلدين.

[٤] اهتم **علي سامي النشار** ببيان العناصر المكونة لشخصية الجويني، وأرجعها إلى ثلاثة عناصر، هي: الاستعداد الفطري، وأسرته، وأساتذته الذين تتلمذ على أيديهم. [مقدمة تحقيق الشامل، ص٧٠].

كذلك، فمن المحتمل أنه استقى هذه الآراء والأفكار من خارج المذهب الأشعري إيمانًا منه بقوتها وجديتها، واتساقها مع العقل، واستجابة لروحه النقدية والمتحررة التي تتأبى على أطر التقليد ومتابعة السائد في المعتقدات، وإنما ترمي إلى التماس الحق من مظانه أيا كانت.

وربما كان يهدف إلى تأييد مواقفه تلك بما انقدح له من أدلة وبراهين أفرزها الحوار والجدال مع الآخر، لا سيما إذا عرفنا أنّ بيئته كانت تعج بالديانات والآراء المختلفة، والتي لها تصورات تنسجم مع المفهوم الإسلامي حينا، وتخالفه أحايين كثيرة.

خاتمة

في هذا البحث الموسوم بعنوان "**الفلسفة الإلهية عند إمام الحرمين الجويني وتطورها بين الأشعرية والمعتزلة**"، ناقشتُ آراء الجويني في مبحث الإلهيات، وبعض مناحي التطور في المذهب الأشعري، مبينا أثر المعتزلة في البناء الكلامي للجويني، وقد تمخض ذلك عن عدد من النتائج، منها:

١- تقلصت مساحة الاحتجاج بالنقل على يد الجويني، في مقابل التوسع من نطاق الاعتماد على البرهنة العقلية، بل أحيانًا نجد إيغالا في التأويل وفلسفته؛ وبهذا التوجه العقلاني يكون ممهدا لمرحلة التمازج والاختلاط بين الكلام والفلسفة من جهة، والاقتراب من المنهج الاعتزالي من جهة أخرى.

٢- يمثل الجويني علامة فارقة في تاريخ المذهب الأشعري وتطور أفكاره؛ لأنه يمثل مرحلة تحول منهجية بين متقدمي المذهب الأشعري ومتأخريه، فإذا كان متقدمو المذهب يميلون في منهجهم نحو التمسك بالنص وتقديمه على سائر الأدلة، فإن متأخريهم –والجويني على رأسهم– مالوا إلى الأخذ بالمنهج الاعتزالي في تأويل النص وإخضاعه لمدلول العقل.

٣- تبنى الجويني فكرة الدور التي نشأت في أحضان الفكر الاعتزالي، وترتب على ذلك تسليمه وأخذه عن المعتزلة التقسيم الثلاثي للمسائل الكلامية: ما يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بهما معا، ناهيك عن ندرة الاستشهاد بالأدلة السمعية في أصول العقيدة ومسائلها، بل اضطر الجويني للدفاع عن أبي الحسن الأشعري والباقلاني في احتجاجهما بالسمع على وجود الله تعالى وبعض صفاته. وهذا كله يبرهن على أنّ الخصومة المذهبية لم تقف حائلا دون علاقات التأثير والتأثر في الأسس المنهجية، وأن ظاهرة تبادل الأفكار بين هاتين المدرستين أمر مألوف.

٤- كانت فلسفة المعتزلة مصدرًا خصبا للجويني وآرائه، فقد وافق أبا هاشم الجبائي في القول بنظرية الأحوال والرد على منكريها.

كذلك تجلى هذا الأثر الاعتزالي، في تدعيمه البناء الكلامي للمذهب الأشعري بالحجج العقلية، وفي مقدمتها توظيفه لقياس الغائب على الشاهد في إثبات بعض الصفات، وهو من طرق المعتزلة.

وهذا في رأي الباحث لا يعيب الجويني ولا يؤاخذ به، فربما استقى هذه الآراء إيمانا منه بقوتها واتساقها مع الأسس العقلية، واستجابة لروحه النقدية والمتحررة التي تتأبى على التقليد ومتابعة السائد في المعتقدات.

٥- في قضية إثبات وجود الله، استدل الجويني بدليلين هما: دليل الحدوث عن طريق الجواهر والأعراض، ودليل الإمكان والوجوب وحاجة الأول منهما إلى مخصص، وكلا الدليلين -حسب اجتهادي- هما من عنديات المعتزلة واستنباطاتهم، رغم ما نلحظه -لأول وهلة- من اصطباغهما بروح فلسفية.

٦- حرص الجويني على تأويل كل الصفات الخبرية التي قد توهم التشبيه كاليد والعين ونحوهما، سواء ما تعلق منها بالتغير وحدوث شيء في الذات الإلهية، أو ما أوهم تشبيها بالمحدثات والمخلوقات، وخاصة الجسمية ولوازمها. ولعله في هذا يتفق مع المعتزلة حاشا مسألة إثبات الرؤية.

٧- لم يكن الجويني بدعًا في موافقة المعتزلة في بعض مسائل الإلهيات، بل حذا حذوه متأخرو الأشاعرة كالغزالي والرازي.

وأوصي في ختام هذا البحث بضرورة أن ننظر في تراث المتكلمين وفيما أصابوا فيه وأجادوا؛ حتى «يتسنى لنا الاستفادة منه في تقدير الطاقة الإبداعية في إنتاجهم»[١]، وتأسيس فكر فلسفي معاصر أصيل، مع وجوب شحذ الحاسة النقدية في فهم النصوص وإدراك مراميها.

كذلك أدعو الباحثين إلى دراسة آراء القاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) بوصفها مصدرا أساسيا لنتاج الجويني الفلسفي والكلامي، ومدى صلتها بالتراث الاعتزالي وفلسفته.

---

[١] عبد الرحمن، طه. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٧١.

ثبت المصادر والمراجع

أولا- المصادر والمراجع (باللغة العربية):

١. الآلوسي: حسام الدين (دكتور)، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد: دار الشئون الثقافية العامة، ط٢، ١٩٨٦م.

٢. الآمدي (سيف الدين ت٦٣١هـ)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٠م.

٣. الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت٣٢٤هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، ط١، ١٩٧٧م

٤. ـــــــــــــ ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له: د. حمودة غرابة، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥م.

٥. ـــــــــــــ ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٠م.

٦. الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب ت٤٠٣هـ)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ٢٠٠٠م.

٧. ـــــــــــــ ، التمهيد، عني بتحقيقه ونشره: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م.

٨. البصري (أبو الحسين محمد بن علي ت٤٣٦هـ)، المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: د. محمد حميد الله، بتعاون: محمد بكر، د. حسن حنفي، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤م.

٩. البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت٤٢٩هـ)، أصول الدين، استنابول: نشرة مدرسة الإلهيات بدار الفنون، ط١، ١٩٢٨م.

١٠. البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر ت٦٩١هـ)، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق وتقديم: د. عباس سليمان، (بيروت: دار الجيل- القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، ط١، ١٩٩٩م.

١١. التفتازاني: أبو الوفا (دكتور)، علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة: دار الثقافة، بدون تاريخ.
١٢. ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ت٧٢٨هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ.
١٣. ـــــــــــــ ، منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ.
١٤. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ت٢٥٥هـ)، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٥م.
١٥. الجليند: محمد السيد (دكتور)، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١م.
١٦. ـــــــــــــ ، منهج الإمام الجويني بين الأشعرية والسلفية، ضمن كتاب ندوة (الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني ٤١٩-٤٧٨)، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، أبريل ١٩٩٩م.
١٧. الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه: د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.
١٨. ـــــــــــــ ، البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه: د. عبد العظيم الديب، قطر: إدارة الشئون الدينية، ط١، ١٣٩٩هـ.
١٩. ـــــــــــــ ، الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له: د. علي سامي النشار، د. فيصل عون، د. سهير مختار، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٩م.
٢٠. ـــــــــــــ ، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م.

٢١.ـــــــــــــــ ، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق: د. فوقية حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٧م.
٢٢.الحاكم الجشمي (أبو السعد المحسن بن كرامة ت٤٩٤هـ)، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من شرح العيون، ضمن كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ.
٢٣.خشيم: علي فهمي، الجبائيان: أبو علي وأبو هاشم، ليبيا-طرابلس: دار الفكر، ١٩٦٧م.
٢٤.الراوي: عبد الستار (دكتور)، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت: المؤسسة العربية، ط١، ١٩٨٠م.
٢٥.ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت٥٩٥هـ)، مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق، د. محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م.
٢٦.أبو ريدة: محمد عبد الهادي (دكتور)، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.
٢٧.رينان: إرنست، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧.
٢٨.زرزور: عدنان محمد (دكتور)، الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.
٢٩.الزركان: محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بدون تاريخ.
٣٠.الزمخشري: (أبو القاسم محمود بن عمر ت٥٣٨هـ)، المنهاج في أصول الدين، تحرير وتقديم: سابينا شميدكه، بيروت: الدار العربية للعلوم-ناشرون، ط١، ٢٠٠٧.
٣١.أبو زيد: منى أحمد (دكتورة)، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٩٧م.

٣٢.السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي ت٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود الطناحي، ود. عبد الفتاح الحلو، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٩٦٤م.
٣٣.سليمان: عباس حسن (دكتور)، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨م.
٣٤.السيد: محمد صالح (دكتور)، أصالة علم الكلام، القاهرة، دار الثقافة والنشر، ١٩٨٧م.
٣٥.الشافعي: حسن (دكتور)، الآمدي وآراؤه الكلامية، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٩٨م.
٣٦.ـــــــــــــ ، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، بدون تاريخ.
٣٧.الشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم بن أبي بكر ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م.
٣٨.ـــــــــــــ ، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، بدون بيانات.
٣٩.الشيرازي: (أبو إسحاق ت ٤٧٦ه)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٤.
٤٠.صبحي: أحمد محمود (دكتور)، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، "٢" الأشاعرة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٩٨٥م.
٤١.ـــــــــــــ ، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، "١" المعتزلة، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤، ١٩٨٢م.
٤٢.عبد الرازق: مصطفى (الشيخ)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة، ٢٠٠٧م.
٤٣.عبد الرحمن: طه (دكتور)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠.

٤٤.ابن عساكر الدمشقي (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ت٥٧١هـ)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قدم له وعلق عليه، محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٠.

٤٥.عون: فيصل بدير (دكتور)، علم الكلام ومدارسه، القاهرة: دار الثقافة، ط٢، بدون تاريخ.

٤٦.الغالي: بلقاسم (دكتور)، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، تونس: دار التركي، ١٩٨٩.

٤٧.غرديه: لويس، والأب جورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، بدون تاريخ.

٤٨.الفارابي: (أبو نصر محمد بن محمد ت٣٣٩هـ)، عيون المسائل، ضمن (رسائل الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

٤٩.الفاوي: عبد الفتاح (دكتور)، أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام، القاهرة: مكتبة دار العلوم، ١٩٨٣م.

٥٠.فتاح: عرفان عبد الحميد (دكتور)، فلسفة الفكر الديني وجهود إمام الحرمين فيها، ضمن كتاب ندوة (الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني ٤١٩-٤٧٨هـ)، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، أبريل ١٩٩٩م.

٥١.فؤاد: عبد الفتاح أحمد (دكتور)، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، الإسكندرية: دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٣م.

٥٢.فورك، (أبو بكر محمد بن الحسن ت٤٠٦هـ)، فورك، مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق: دانيال جيماريه، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠٣.

٥٣.قاسم: محمود (دكتور)، ابن رشد وفلسفته الدينية، ضمن (د. محمود قاسم: الأعمال الكاملة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧م، المجلد الأول.

٥٤.قوشتي: أحمد (دكتور)، الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، الرياض: الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ١٤٣٥هـ.

٥٥.القوصي: محمد عبد الفضيل(دكتور)، هوامش على العقيدة النظامية للجويني، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٤م.

٥٦.كوربان: هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر، ط٢، ١٩٩٨م.

٥٧.الماتريدي (أبو منصور ت٣٣٣هـ)، كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، بدون تاريخ.

٥٨.المحمود: عبد الرحمن بن صالح (دكتور)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٩٩٥م.

٥٩.محمود: فوقية حسين (دكتورة)، الجويني إمام الحرمين، الهيئة المصرية العامة، ط٢، ١٩٧٠م.

٦٠.مدكور: إبراهيم (دكتور)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو، ط٢، بدون تاريخ، الجزء الثاني.

٦١.مدكور: عبد الحميد (دكتور)، تمهيد لدراسة علم الكلام، القاهرة: دار الهاني، ٢٠١٠م.

٦٢.مراد: سعيد (دكتور)، مدرسة البصرة الاعتزالية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢م.

٦٣.ابن المرتضى: (أحمد بن يحيى ت٨٤٠هـ)، طبقات المعتزلة، عُنيت بتحقيقه: سوسنة ديفلد–فلزر، بيروت: لبنان، ١٩٦١م.

٦٤.المغربي: علي عبد الفتاح (دكتور)، الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩٥م.

٦٥.الملاحمي (ركن الدين محمود ت٥٣٦هـ)، تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، تحقيق ومقدمة: حسن أنصاري، ولفرد مادلنغ، إيران: مؤسسة بزوهشي حكمة وفلسفة، بدون تاريخ.

٦٦.ـــــــــــــــ ، الفائق في أصول الدين، حققه وقدم له: د. فيصل بدير عون، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١٠م.
٦٧.منسية: مقداد عرفة (دكتور)، علم الكلام والفلسفة، تونس: دار الجنوب، ١٩٩٥م.
٦٨.ميهوب: سيد عبد الستار(دكتور)، أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية (الله-العالم-الإنسان) دراسة في فكر آخر رواد مدرسة التنوير الاعتزالية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٦م.
٦٩.النجراني (تقي الدين، توفي في القرن السابع الهجري)، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، دراسة وتحقيق: د. السيد الشاهد، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٩م.
٧٠.النشار: علي سامي (دكتور)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط٣، ١٩٩٩م.
٧١.ـــــــــــــــ ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩، ١٩٩٠م.
٧٢.الهمداني: (القاضي عبد الجبار بن أحمد ت٤١٥هـ)، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة، ٢٠٠٩م.
٧٣.ـــــــــــــــ ، المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق عمر السيد عزمي، ومراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، المجلد الأول.
٧٤.ـــــــــــــــ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل (التنبؤات والمعجزات)، تحقيق: د. محمود قاسم، ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الجزء الخامس عشر.

٧٥.ـــــــــــــــ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل (الشرعيات)، أشرف على إحيائه: د. طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الجزء السابع عشر.

٧٦.ولفسون: (هاري. أ)، فلسفة المتكلمين، ترجمة: د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م.

ثانيا- المراجع الأجنبية:

- **Davidson**: Herbert A: Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, (Oxford University Press 1987).
- **F**akhry: Majid, The Classical Islamic Argument for the Existence of God, The Muslim World, april 1957.

ثالثا- المجلات والدوريات العلمية:

١- سالمان: حمادة محمد إبراهيم (دكتور)، حرية الإرادة لدى الإمامين الجويني(ت٤٧٨هـ) ومحمد عبده (ت١٣٢٣هـ)، مجلة كلية الآداب، جامعة الفيوم، العدد (١٤)، يونيو ٢٠١٦م.

٢- مادلونغ: ويلفرد، أبو الحسين البصري وبراهين وجود الله، مجلة التسامح، عمان، العدد (٢٢)، ٢٠٠٨م.

رابعا- الرسائل العلمية:

١- حميدة: محمود سعيد، ظاهرة التحول في الفكر الكلامي عند الأشاعرة حتى نهاية القرن السابع الهجري، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م.

٢- عبد المقصود: عبد المقصود عبد الغني، تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م.