# الذات وعلاقتها بالصفات عند المعتزلة والأشاعرة

د. علي سالم أبو القاسم أبوخريص - كلية الآداب الأصابعة - قسم الفلسفة - جامعة غريان

**الملخص :**

لم تصل البشرية إلى مفهوم الألوهية أو التأليه دفعة واحدة ، وإنما وصلت إليه بعد أحقاب متطاولة من الزمن والتفكير البشـــري، حيث مــرّت البشرية بمراحل كثيرة سواء على المستوى الاجتماعي أو على المســـتوى النفسي الفردي حتى وصلت إلى هذا المفهوم ، وقد كان الصراع حول هذا المفهوم بين عقليتين مختلفتين وستضلان كذلك ، فالصراع هو بين فكر تحليلي وآخـــر تركيبي ، ومن خلال هذا الصراع تنبثق معارفُ جديدة لم تكن معروفة من قبل ، وهذا يعني تقدّم العلوم الإنسانية خطـــوة إلى الأمام.

هذا المفهوم وكيف تبلور عبر العصور في الحضارات القديمة وعند اليونان ثم في الفكر الإسلامي وما ظهر من سجالات حول علاقة الذات بالصفات هو محتوى بحثي هذا الذي عنونته بعنوان : ( علاقة الذات بالصفات عند المعتزلة والأشاعرة).

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة ومجموعة من العناوين وخاتمة وهذه العناوين هي:

مفهوم الألوهية عند كل من : حضارات الشرق القديم، عند الفرس والهنود ، عند اليونان، ثم الذات وعلاقتها بالصفات عند المعتزلة والأشاعرة ، ثم تأسيس العلوم ، وقد اختتمت هذا البحث بخاتمة أوضحتُ فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلاله ، وأخيراً أوردت ثبت بالمصادر والمراجع التي استعملتها في هذا البحث.

**الكلمات المفتاحية:**

الذات ، الصفات ، الألوهية، الصراع، الفكر الإسلامي، الأشاعرة، المعتزلة.

## المقـــــدمة :

لم تصل البشرية إلى مفهوم التأليه أو مفهوم الله دفعة واحدة ، وإنما كان نتيجة أحقاب طويلة من الزمن والتفكير البشري ، حيث مرت البشرية بمراحل كثيرة على المســـتوى الاجتماعي وعلى المستوى النفسي الفردي حتى تبلور هذا المفهوم.

وإذا ما نظرنا إلى الأنماط الرئيسية لتلك الآراء التي تحدّد هذا المفهوم ، والتي نرى أنها تسهم إسهامًا إيجابيًا في تطوير معارفنا ليس حول هذا المفهوم فقط ، بل في كل معارفنا بدون تحديد ، فإننا نجد أن هناك رأيين في هذا المجال ، الأول يرى أن مفهوم الألوهية بسيطًا وليس مركبًا، والثاني يرى أن هذا المفهوم مركبًا وليس بسيطًا ، ونحن لا يهمنا أيهما أصاب الحقيقة ، بقدر ما يهمنا أن هذا الصراع صراع فكري يتكرر على أنحاء مختلفة في كل مباحثنا تقريبًا.

هذا الصراع هو صراع بين عقلتين مختلفتين كانتا دائما على اختلاف وستضلان كذلك. فالصراع هو بين فكر تحليلي وآخر تركيبي ، ومن خلال هذا الصراع تنبثق معارف جديدة لم يصل إليها أحد من قبل، وهذا يعني تقدم العلوم الإنسانية خطوة إلى الأمام.

أما إذا بحثنا في ظهور هذا المفهوم نفسه ، فنجد أن هناك من يقول إن هذا المفهوم ظهر نتيجة الاجتماع الإنساني ، وأن المجتمع عندما ظهر كمجتمع أنشأ هذا المفهوم ، بينما يرى آخرون أن هذا المفهوم هو نتيجة عوامل نفسية ، وأن ما ينتاب الإنسان من العوامل النفسية مثل : القلق والخوف وغيرها هي التي تؤدّي إلى تكوين هذا المفهوم.

وقد تطـــــوّر هذا المفهوم عبر الزمن منذ الحضارات الشرقية القديمة مرورًا بالفكر الفارسي والهندي ثم الفكر اليوناني حتى وصل إلى مرحلة ظهور الإسلام وتبلور الفكر الإسلامـــي ، هذا الفكر الذي يتميّز عن الفكر الشرقي القديم ؛ والفكر اليوناني بالبحث في مسألة التوحيد والغوص فيها ، وقد تحدّد هذا الميدان من خلال الخوض في العلاقة بين الله وصفاته، وسرعان ما انعكس هذا الصراع في شكل نظريات تؤسس وحدة العقل الإنساني ، التي انعكست بدورها في تأسيس العلوم المختلفة، كالعلم الرياضي ، والعلم الطبيعي ، والعلوم الإنسانية ، كما أُعيد تأسيس المباحث الكبرى مثل : مبحث الوجود ، ومبحث المعرفة، ومبحث القيم.

ولهذه الأسباب والاعتبارات جميعًا كان اختياري لهذا الموضوع ، حيث إنه يعالج قضايا مهمة في الفكر الإسلامي وعلى رأسها ما دار من جدل حول علاقة الذات بالصفات مما أدى إلى تأسيس العلوم المختلفة.

وبذلك تبرز العديد من الإشكاليات والأسئلة التي حاولت الإجابة عليها من خلال هذا البحث مثل: كيف نشأ مفهوم الألوهية؟ وكيف تطور حتى وصل إلى مرحلة التوحيد ؟ ماهي علاقة الذات الإلهية بصفاتها حسب تيارات الفكر الإسلامي ممثلة في المعتزلة والأشاعرة ؟ وكيف انتجت هذه العلاقة نظريات تؤسس وحدة العقل الإنساني ، الأمر الذي أدّى إلى تأسيس العلوم المختلفة؟.

وقد استعملت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي باعتباره المنهج الملائم لهذا الموضوع ، وقد قسمت البحث إلى مجموعة من العناوين على النحو التالي : العنوان الأول التطور التاريخي لهذا المفهوم عبر العصور، وكان تحت هذا العنوان مجموعة من العناوين الفرعية هي :

مفهوم الألوهية في الحضارات القديمة (حكمة الشرق القديم) ، حيث أوضحت هذا المفهوم عند هذه الحضارات. أما العنوان الثاني فهو مفهوم الألوهية عند الفرس والهنود ، حيث بينت هذا المفهوم وما وصل منه للعرب وتأثروا به، أما العنوان الثالث فهو مفهوم الألوهية عند اليونان، حيث أوضحت كيف عالج الفكر اليوناني منذ طاليس وإنكاسيمانس وحتى أرسطو هذا المفهوم. وبعد ذلك انتقلت إلى مفهوم الألوهية في الفكر الإسلامي تحت عنوان علاقة الذات بالصفات عند كل من المعتزلة والأشاعرة ، حيث أوضحت أولًا تصور المعتزلة للذات وعلاقتها بالصفات، ثم أوردت رأي الأشاعرة في هذا المجال ، وأوضحت ما نجم عن هذين التصورين من تفاعل في مجال الفكر والعلوم. أما العنوان الأخير فهو تأسيس العلوم ، حيث أوضحت كيف تأسست وحدة العقل الإنساني، لتنعكس بدورها في تأسيس العلوم المختلفة ، كالعلم الرياضي والعلم الطبيعي والعلوم الإنسانية ، وقد اختتمت هذا البحث بخاتمة أوضحت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث ، ثم أوردت قائمة بأهم المصادر والمراجع التي استعملتها في هذا البحث .

**الذات وعلاقتها بالصفات عند المعتزلة والأشاعـــرة:**

**أولاً ــ التطور التاريخي لمفهوم الذات الإلهية :** إن مفهوم الله أو فكرة التأليه جاء نتيجة لأحقاب طويلة من التفكير البشري ، فالبشرية لم تصل إلى هذا المفهوم هكذا دفعة واحدة ، إنما مرت بمراحل كثيرة على المستوى الاجتماعي ، وعلى المستوى النفسي الفردي - أيضاً - حتى تبلور هذا المفهوم.

وإذا ما نظرنا إلى تلك الأنماط الرئيسة لتلك الآراء حول تحديد هذا المفهوم ، والتي نرى أنها أسهمت إسهامًا إيجابيًا في تطوير معارفنا ليس حول هذا المفهوم فقط ، بل في كل معارفنا بدون تحديد ، فإننا نجد أن هناك رأيين في هذا المجال : الأول يرى أن مفهوم الألوهية بسيطًا وليس مركبًا ، والثاني يرى أنه مركب وليس بسيط.

ونحن لا يعنينا أيهما أصاب الحقيقة ، بقدر ما يعنينا أن هذا الصراع هو صراع فكري يتكرر على أنحاء مختلفة في كل مباحثنا تقريبًا.

هذا الصراع الفكري هو صراع بين عقليتين مختلفتين كانتا دائماً على اختلاف وستظلان كذلك، فالصراع هو بين فكر تحليلي ، وآخر تركيبي بالمعنى الذي قصده ( كانط) من التحليلية والتركيبية ، ومن خلال هذا الصراع تنبثق معارف جديدة لم تُطرق من قبل ، وهذا يعني تقدم المعرفة الإنسانية خطوة إلى الأمام.(1)

ويسمي (كانط) هذه الأحكام التحليلية باسم الأحكام الايضاحية، ويسمي ، الأحكام التركيبية باسم الأحكام الامتدادية، إذ الأولى تقتصر على الإيضاح دون إضافة جديدة، بينما الثانية توسّـــع معرفتنا بالموضوع.(2)

أما إذا بحثنا في ظهـــور هذا المفهوم فنجد أن هناك من يقول إن هذا المفهوم ظهر نتيجة الاجتماع الإنساني ، وأن المجتمع الإنساني عندما ظهر كمجتمع هو الذي أنشأ هذا المفهوم ، بينما يرى آخـــرون أن العوامل النفسية التي تجيش في نفوس الأفراد وما ينتابهم من مشاعـــر الخوف والقلق وغيرها هي السبب في ظهور هذا المفهوم(3)

**مفهوم الألوهية في الحضارات الشرقية القديمة (حكمة الشرق) :**

إن الاعتقاد بوجود الله قديم ، مصاحب لظهور الوعي الإنساني ، وعي الذات بالعالم الخارجـــي ، ومحاولة معرفة ما وراء هذا العالم ، وهذا واضح بمجرد النظر إلى الحضارات القديمة التي جاءت نتيجة لتطوّر الإنسان ونمو قواه الفكرية والعاطفية والخيالية . ففي تلك الحضارات نجد الاعتقاد بوجود الإله الخالق القادر المتواري وراء المحسوسات ،وهو واحد وإن اختلفت اسماؤه، واحد في جوهره سواء كان يحمل اسم مردوخ أو رع أو أهورا أو برهما أو الله.

ولم يكن وجود الله مشكلة بالنسبة للإنسان الذي عاش في العصور القديمة أو العصور الوسيطة ؛ لأن التسليم بوجوده كان معتقدًا عامًا تقريبًا ، ولم يعد مشكلة إلا في العصر الحديث عندما بدأ الشك يزعـــزع العقيدة مع (هيـوم ) و(كانـط) ، ليحل محلها الإلحاد مع (نيتشه) و(ماركس) و(سارتر) وسواهم.(4)

يصف (دي بور) كيف كان الاعتقاد في الفكر السامي موضحا نظرتهم إلى الله فيقول : " وكان هذا التفكير السامي . . . يقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان ومصيره ، وإذا عُرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه ، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء والتي لا يُدرك مداها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في العهد القديم ، ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم في المأثورات العربية ووُجد إلى جانب هذه الحكمة سحر السحرة دائما في كل مكان، وهو معرفة تمكن صاحبها من التصرف في الأشياء "(5)

ومن الواضح من خلال هذا الوصف أنه إلى جانب وصفه للمعتقدات السامية في الحضارات القديمة، فإنه يتضح - أيضا - من خلاله نظرة الفكر الغربي إلى العقل الشرقي حيث يصفه بالعقل الأسطوري الذي يلجأ دائمًا إلى الأسطورة والغيب.

ويضع (دي بور) البابليين في مرتبة أعلى من بقية الحضارات الشرقية فيقول : " ولكن لم ينظـــر إلى العالم نظرة علمية أعلى من ذلك إلا كهنة بابل القدماء . . . تحوّلت أنظار هؤلاء الكهنة من الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طور التعجب من الكون ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العد إلا رمزاً لسلالاتهم المقبلة ، بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع ، ولم يكن في علم اولئك الكهنة من نقص سوى أنه اختلطت بالصحيح فيه أساطير أُرسل فيها عنان الخيال، وأنه كانت تخالطه معارف فاسدة مصدرها التنجيم"(6) .

**عند الفرس والهنود :**

إن ما انتقل من الحكمة الفارسية والهندية إلى العقل المسلم كان من أهم المؤثرات في هذا العقل ، ففي بلاد فارس سادت عدة مذاهب دينية مثل الإثنينية، والمانوية، وغيرها، ثم ساد مذهب الدهرية ، الذي صار دين ظاهر يجاهر الناس بالاعتراف به في عهد الدولة الساسانية، وفي هذا المذهب أُلغيت النظرة الإثنينة للكون ، وصار الزمان الذي لا نهاية له هو المبدأ الإسمي، وأُعتبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ، ونال هذا المذهب الجديد اعجاب أهل النظر الفلســـفي، وتبـــوّأ مكانًا هامًا في الأدب الفارسي وفي الآراء الشيعية إلى يومنا هذا. (7)

أما في الهند فإن التراث الديني الهندوسي يرجع إلى القرن الثامن قبل الميلاد ، وتدور الفلســـفة الهندية عموما حول مفهوم المعاناة كمفتاح لمعرفة الذات وطبيعة العالم ، والعلاقة بين الروح والجسد ، ويقصد بالمعاناة تلك الفجوة الفاصلة بين واقع المرء وبين ما يملكه ، وجوهر الوحيد هو روح العالم غير المشخص في صفاته المحتوي كل شيء ، والكامن في كل شيء، والذي لا تدركه الحواس اسمه براهما. **(8)**

وقد جاء في الأوبانيشاد: " أن جوهر النفس ليس هو الجسم ولا العقل ولا الذات الفردية ولكنه الوجود العميق الصامت الذي لا صورة له والكامن في أنفسنا واسمه إتمان أما جوهر العالم الواحد الشامل لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى.

أما اعتقاد الخاصة في الله فهو أنه الواحد الأزلي من غير امتداد ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر الحكيم الحي المدبر المبقي ، الفرد في ملكوته عن الاضداد والانداد ، لا يشبه شيء، فإذا قالت الخاصة إنه يحيط بكل شيء – حتى لا تخفى عليه خافية ظنت العامة أن الإحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين فتصف الله بألف عين وفُهم أن ذلك كمال العالم.

ومن الممكن أن نتحدث عن اتمان وبرهمان على أنهما حقيقة الحقيقة ، وروح الأرواح، وأنهما إله واحد بعينه، لأن الروح اللافردية، ، هي القوة الكامنة في الإنسان ، هي بعينها روح العالم. وبذلك يكون اتمان وبراهمان حقيقة واحدة ، الحقيقة التي تجسّـــد وحدة الوجود ووحدة الإله، ولا توجد فيه فكرة وجود خالق منفصل عن الكون ذاته ، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. فالوجود عاقل والكون كل متكامل منظم باتباع جوهري للوجود.(9)

وهكذا تهيأت لمفكري الإســـــلام من حكمة الشرق ومن معتقداته ومعارفه وتنجيمه مادة متنوعة ، ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسي في بنائها حسب ما يرى (دي بور) مصدرها يوناني ، وإن وجدنا العرب يصلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء.

كما تأثر التصوف بما قيل عن وحدة الوجود في المعتقدات الهندية ، وخاصة التصوف الفلسفي ولكن (دي بور) يميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي ، وبين بعض المتصوفة الذين تأثّـــروا بوحدة الوجود عند الهنود ، فهو يرى أن غاية الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفـــي المسلم ، وفكرة الذات الإلهية تختلف عند أحدهما عنها عند الآخر، والوسائل - أيضًا - مختلفة، ونتيجة التصوف في الحالتين ليست واحدة ، والمشترك الوحيد بين الصوفية والهنود هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الظاهر.(10)

**عند اليـــونان :**

إن مفهوم الله عند اليونان كان يشوبه الغموض ولم يكن واضحًا تمام الوضوح ، ولم يكن للفكر اليوناني مفهوم محدد ودقيق حتى عند أكبر فلاسفتهم في هذا المجال افلاطون الذي يلقب بأفلاطون الموحد ، فالإله الذي تصوره تكمن قيمته في أنه مبدأ أول وعلة أولى لجميع الموجودات وأن هذا المبدأ لا يختلف في طبيعته ولا في ماهيته عن الموجودات.(11)

وقد أرجع فلاسفة اليونان ما قبل سقراط مبدأ الوجود إلى أشياء مادية ، فذهب طاليس إلى أن المبدأ الأول الذي ترجع إليه الموجودات هو الماء، وذهب إنكسيمانس إلى أنه الهواء ، وذهب فلاسفة آخرون إلى أن هذا المبدأ الأول لا يفسر التباين والاختلاف بين الموجودات ، ولذلك فهم لم ينظروا إلى المبدأ الأول على أنه واحد ، إنما نظروا إليه على أساس أنه كثرة ، إذ أن هذه الكثرة هي التي يمكن أن تفسر هذا التنوع وهذا ما قال به إنباذوقليس من أن مبدأ الوجود هو الماء والهواء والنار والتراب.(12)

ومن خلال ما سبق نستنتج أن التفسيرات التي قدمها فلاسفة اليونان لمبدأ الوجود قبل سقراط سواء على أساس الوحدة أو على أساس الكثرة، تتفق جميعاً على أن مبدأ الوجود مادي. ومن هذا المنطلق، يرى بعضهم أن البداية الحقيقة لمفهوم إله متميز عن الكون ومفارقًا للمادة، قد بدأت بأفلاطون وذلك باعتباره أول فيلسوف وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد اليونان، هذا الطرح الذي طرحه أفلاطون كان متأثرًا فيه بأستاذه سقراط ، حيث نجد في محاورة ( أوطغيرون) أن سقراط لا يصدق ما يُروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم ، ويرى أن الدين هو تكريم الضمير للعدالة الإلهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطيخ النفس بالإثم ، كما يرى أن الآلهة يرعوننا وعينوا لكل واحد منا مهمة في هذه الدنيا، وكان يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متمايزة عن البدن فلا تفسد بفساده ؛ بل تتخلص بالموت من سجن البدن وتعود إلى صفاء طبيعتها.(13)

وقد تبنى أفلاطون شـــــروح أستاذه سقراط وزاد عليها وطورها ؛ ولكن أفلاطون في محاوراته في شأن الألوهية لم يستقر على رأي محدد بهذا الخصوص، وإنما كانت فكرته مضطربة ومشوشة ، وهذا واضح في أنه لم يستطع تقديم تعريف محدد لعلة العالم ، فتارة تراه يتحدث عن إله في صبغة الفرد يوصف بأنه الخير والعلم والحكمة ، وتارة أخرى نراه يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع. فهل هناك إله فوق الآلهة؟ وهل هو من جنس الآلهة؟ وهل الصانع هو الإله الأعلى؟ . هذه الأسئلة لا نجد اجابة عنها في محاورات أفلاطون ، لكن يلاحظ مع ذلك أن أفلاطون يؤكد وجود إله فوق الآلهة. أما عن طبيعة هذا الإله وهل هو من جنس الآلهة؟ فإن الإله الذي

يعلو هذه الآلهة من طبيعة أخرى مختلفة ، أما هذه الآلهة الشعبية فهي نفوس الكواكب، فأفلاطون ينسب لهذه الكواكب نفوساً ؛ بل يضيف إليها عقولاً لكي يتيسر لها أن تدور هذه الدورات الكونية في انسجام مع بقية الكون.

إلا أن هذه الآلهة الموجودة في الكواكب تختلف عن الصانع ، وذلك لأن الصانع هو الذي يخلق هذه النفوس وهو من طبيعة أخرى تسمو على طبيعة هذه النفوس، أما هذه النفوس الآلهة فهي لا تسموا إلا على النفوس الفانية التي توجدها أو تخلقها كالنفس الإنسانية ، فلابد إذاً أن يكون هذا الصانع من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة هذه النفوس أو الآلهة.

ولكن هل هذا الصانع هو الإله الأعلى؟ يرى أفلاطون أن صانع هذه الأشياء بتأمله للحي بذاته، أي : أن هناك شيء أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنع هذه الأشياء ، وهذا الشيء هو الصورة، فكأننا بإيزاء ثلاث طبقات من طبقات الوجود الإلهي : أولًا الصور والحي بذاته، وثانيًا الصانع الذي يصنع الصور على غرار الصور والحي بذاته ، وثالثًا الكون أو العالم أو أرواح الكواكب. (14)

ولكن هل هذه الصور التي يصنعها الصانع توجد بينها وحدة ، أو توجد فوقها علة أولى لها ؟ فهذه الصور مهما تعددت فهي محتاجة إلى علة مشتركة بينها، وهذه العلة أو الصورة العليا هي الخير. فالخير بوصفه العلة العليا المشتركة بين الصور، هو الذي يهب هذه الصور، ليس فقط الماهية ولكن الوجود أيضًا، أي أن الوجود والماهية بالنسبة للصور، مأخوذان مباشرة من صورة الخير، فكأنه من الممكن، أن نرتفع إلى صورة عليا أو إله أعلى واحد، وهذا الإله هو إله الخير الذي يصفه أفلاطون بصفات الألوهية المعروفة: فيصفه بالقدرة المطلقة، وبالعلم والإرادة، وكذلك الحياة حتى لا يكاد يجعل منه الهًا مشخصاً.

وإذا ما تسآلنا عن السبب الذي جعل أفلاطون لا يتحدث بوضوح عن الله، فلعل السبب الأساسي في ذلك هو قول أفلاطون أن المعرفة الخاصة بالإله لا تقال مطلقاً إلا لخاصة الخاصة، لما يحيط بها من أسرار، ولا يجب التحدث عنها للعامة(15) .

أما أرسطو فإن الله عنده خارج عن الطبيعة وغير مادي وهو ساكن ، رغم أنه سبب الحركة في الأشياء فهو المحرك الذي لا يتحرك، هذا الإله لا يهتم بما يحدث في العالم ؛ إذ أنه لا شأن له بالعالم إلا من جهة أن العالم يشتاق إليه وهذا الشوق هو سبب الحركة ، إذ هو يبث الحركة رغم أنه لا يتحرك في حد ذاته ، ولما كان أرسطو يرى أن الله أزلي أبدي، وكذلك يرى أن العالم أو الكون أزلي والهيولى أزلية ومن ثم فإن العلاقة بين هذا الإله والكون والعالم لم تكن أبدًا علاقة خلق وابداع. إذ كيف يجوز ذلك مادام الجميع يشتركون في الأزلية(16) .

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نلاحظ لماذا كان مفهوم الله عند اليونان عموماً مفهوماً غير واضح حتى عند أعظم فلاسفتهم كأفلاطون الإلهي، وأرسطو المعلم الأول، أما عند مفكري الإسلام، فالله لم يعد الخير المحض فقط ولا هو المهندس الأعظم ولا صورة الصور ولا العقل المجرد لا أكثر ولا أقل ، بل هو قبل وبعد كل شـــيء (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**).

**علاقة الذات بالصفات عند المعتزلة والأشاعـــــرة:**

تميّز الفكر الإسلامي عن الفكر الشرقي القديم وعن الفكر اليوناني بالبحث في مسألة التوحيد ، وقد تحدد هذا الميدان من خلال الخوض في العلاقة بين الذات والصفات ، وسرعان ما انعكس هذا الصراع على شكل نظريات تؤسس وحدة العقل الإنساني، التي انعكست بدورها في تأسيس العلوم المختلفة ، كالعلم الرياضي، والعلم الطبيعي

، والعلوم الإنسانية ، كما أعيد تأسيس المباحث الكبرى مباحث : الوجود، والمعرفة، والقيم. وسوف نتناول في هذا البحث رأي فرقتين كبيرتين كان لهما دوراً مهماً في الفكر الإسلامي هما فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة، وهذا لا يعني أن الفرق والطوائف الأخرى مثل : الخوارج والشيعة والمرجئة لم تسهم في هذا المجال الفكري الثري ، ولكن نظرًا لضيق مساحة البحث فإننا لا نستطيع أن نورد كل هذه الآراء، فاخترنا هاتين الفرقتين الكبيرتين والمهمتين في الفكر الإسلامي لبسط وتحليل رأييهما في هذا المجال مجال الذات والصفات والعلاقة بينهما.

**أولاً ــ المعتزلـــــــة:**

ويسمّون - أيضاً - أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبــون بالقدرية نظرًا ؛ لأنهم يؤمنون بحرية الإنسان غير المحدودة في اختيار أفعاله ومسؤوليته على هذه الأفعال ، وقد استمدت الحركة القدرية دفعًا جديدًا بظهور هذه الفرقة في القرن الثاني للهجرة الثامن للميلاد ، فكُتب لها أن تكون أهم الحركات الفكرية خلال القرن الثالث للهجرة التاسع الميلادي حيث اندمجت فيها كبرى الروافد الفقهية والفلسفية والسياسية آنذاك. أسس هذه الفرقة متكلم بارع يُدعـــى واصل بن عطاء ( ت131هـ – 748م) وكان تلميذًا للحســـن البصري ، ثم انشق عليه بسبب مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مؤمن ، تلك المسألة التي شغلت العلماء والفقهاء في ذلك الوقت ، فذهب المرجئة إلى أن مرتكب الكبيرة يجب أن يُترك أمره لله وحده ، أما واصل فذهب إلى أنه ليس بكافر في تقريره ضرورة التمييز بين ثلاثة مفاهيم متقاربة ؛ ولكنها ليست مترادفة، وهي الكافر والفاسق والمؤمن ، واستخلاص النتائج اللازمة من هذا التفريق.

ولقد كان واصل على صلة بأحد أعلام الكلام الأول وهو جهم بن صفوان (ت128هـــ – 745م) زعيم الحركة الجبرية المناوئة للمعتزلة ، ومع ذلك نُسب هذا المتكلم للمعتزلة خطأً ، بحكم اتفاقه مع واصل وأصحابه في بعض القضايا الكبرى ، مثل القول بخلق القرآن وانكار رؤية الله يوم القيامة والقول بأن الصفات عين الذات وغيرها, (17)

أما العوامل التي أدّت إلى ظهور هذه الفرقة فهي نفس العوامل التي أدّت إلى ظهور علم الكلام ، فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الحجاج العقلي في مواجهة أعدائها والخارجين عليها ، وقد استندت في هذه المواجهة على نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص وذلك لتفسيرها بمقتضى العقل.(18) "

وعُرفت المعتزلة بمبادئها أو أصولها الخمسة وهي : التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

وقبل أن نبدأ في عرض تصوّر المعتزلة للصفات وعلاقتها بالذات وما نتج عن ذلك من سجالات فكرية أدت إلـــى ظهور نظريات علمية جديدة فإنه لا بد من توضيح القضايا التالية:

أولاً: إن المذهب العقلي الذي اعتمد عليه المعتزلة ومهدوا به لظهور علم الكلام جاء كرد فعل على التقليد الظاهري للنصوص ، الأمر الذي أدى إلى ركود الحركة الفكرية ، وعدم قدرة هؤلاء على مواجهة التحديات الفكرية، وأهمها حملة التشكيك التي تسربت للعقائد الإسلامية نتيجة الاحتكاك بالثقافات الأجنبية من جهة ، والصراع السياسي من جهة أخرى، فالاعتزال حركة أوجدتها الظروف ، وقد كان المنهج الاعتزالي منهجاً متقدماً ، بغض النظر عن الأفكار، ولو قُدر له أن يستمر في اطار العقيدة الإسلامية فمن الممكن أن يحدث ثورة مستمرة في الفكر الإسلامي.

ثانيا : إن هذا المنهج العقلي بحكم أنه لا يقبل بظاهر النص فإن هذا ســـيؤدي به إلى الوصول إلى أحد نتيجتين : إما رفض النص جملة إذا تعارض مع العقل ، أو اللجوء إلى التأويل ، وكلاهما ضار بالعقيدة. وقد لجأ المعتزلة إلى التأويل ، فوقعوا في الشك ، في حين أنهم اعتقدوا أنهم وصلوا إلى اليقين .

فالتأويل مصدر مشتق من الأول الذي هو الله – تعالى- ، وادعاء التأويل ادعاء معرفة الأول. وقد حرم الله في كتابه العزيز تأويل الآيات القرآنية، فقال – تعالى- : **( هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ) "سورة آل عمران، آية 7".**

وقد رأينا كيف أن المعتزلة بأخذهم بالتأويل قد فتحوا الباب واسعًا أمام الفتنة والشك ، ومن أهم هذه الفتن التي شهدها التاريخ الإسلامي في ذلك الوقت ما تعرض له الفقهاء من تضييق وتعذيب وعلى رأسهم أحمد ابن حنبل بسبب رفضهم القول بخلق القرآن.(19)

ثالثاً : إن القرآن الكريم يدعو إلى استخدام العقل، ولكن العقل الذي يدعو لاستخدامه هو ذلك العقل الذي يتعقل ما دونه ، ويتجاوز ما لا يدركه إلا تصورًا، ولهذا فإن الله دعا الإنسان إلى تعقل مظاهر الكون حتى إذا تدبره أدرك عجزه عما فوقها فوقف دونها، لكونه غيبا يخرج عن دائرة الزمان والمكان والإنسان.

رابعاً: إن القول بالإرادة التي قال بها المعتزلة قول بمحدودية العقل على الاختيار، ذلك لأن الاختيار موضوع إرادي لا دخل للعقل فيه ، وهنا يُظهر عجز العقل عن اختيار الأفعال وإن مكن من الحكم على القضايا وفي إطار المعرفة والامكان كذلك، ويتحول الإنسان ككل إلى قوة إرادية تسخر جزأها بما فيه العقل ، فالإرادة موضوع أكبر وأشمل من موضوع العقل.(20)

رغم قول المعتزلة بســـموّ الذات الإلهية وقصور عقل الإنسان ومقدرته الذهنية ، إلا أنهم يرون أنه بالإمكان أن تصف الله دون أن يفيد ذلك تشبيهاً ، وذلك انطلاقاً من أن الصفات ماهي إلا اعتبارات ذهنية ، هذه الاعتبارات الذهنية عبّر عنها المعتزلة بطابع يغلُب عليه السلب سواء كان في اللفظ أو المعنى ، وهذا لا يعني أن الصفات عندهم سلبية كلها ؛ بل نجد صفات ايجابية الى جانب الصفات السلبية سواء في اللفظ أو المعنى ، فالألفاظ السلبية لفظًا ومعنى مثل : ( ليس بجسم ولا صورة في جسم ولا تدركه الأبصار) ، أما الألفاظ السلبية معنى مثل : (الوحدانية والقدم) فالوحدانية هي نفي الشريك والقدم نفي الحدوث ، وإلى جانب تلك الصفات هناك الألفاظ والصفات الايجابية ، فالعلم والحياة والقدرة وغيرها هي صفات يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها.(21)

وقد اتفق المعتزلة وخصومهم الجهمية على أن هذه الصفات الإلهية لا تنفصل عن الذات ، فالله قادر بقدرة هي هو وعالم بعلم هو هو. ولم يكن مرادهم بذلك نفي الصفات نفيًا باتًا ، كما زعم خصومهم ، بل التأكيد على وحدة الذات والصفات ، باسم الوحدانية المطلقة ، والحيطة من الكثرة ، فانطلقوا من مبدأ الذاتية ليتخذوه مستنداً يستندون اليه في هذا المجال ، هذا المبدأ المعروف في الفكر الإسلامي بمبدأ الهوية أو الهو هو.(22)

ومع ذلك اتبع المعتزلة الفقهاء والمتكلمين في تقســـيم الصفات إلى ذاتية ، وهي العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر، وفعلية ، وهي الوجود والإرادة والكلام والعدل والخلق، واعتبروها جميعاً غير منفصلة عن الذات. ولكنهم خلافًا لخصومهم الصفاتية والحشوية ، تمسكوا بنفي أزلية الصفات ، حتى لا يتعدد القدامى أي الله وصفاته. (23)

واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت كُتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإن ما وجد في المحل عرض قد فنى في الحال، واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته ، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها. واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، ونفوا التشبيه عنه من كل وجه، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة، وسموا هذا النمط توحيداً.(24) وقد اقترن بمذهب المعتزلة في الصفات هذا عدد من الاشكاليات حاولوا تبريرها وتبديدها. فإذا كانت هذه الصفات هي عين الذات كما يقولون فكيف نميز بين هذه الصفات؟ أعني كيف نستطيع أن نقـــرر بأن هذه الصفة مثلاً هي صفة القدرة أو هي صفة العلم، طالما أن الصفات لا تختلف عن الذات؟ هل هذا يعني أن لا مهرب من أن نقول ( يا علم الله اغفر لي) ؟ يجيب النظّام عن ذلك بأن صفات الله اثبات لذاته في الوقت نفسه، نفي لمسلوبات هذه الصفات ، فمعنى قولي عالم اثبات ذاته، ونفي الجهل عنه. ومعنى قولي قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه وهكذا.(25)

فاختلاف الصفات يرجع لما نفهمه من هذه المسلوبات، فإذا كان سلب قادر هو عاجز وسلب عالم هو جاهل فإن هذه المسلوبات لا يمكن أن نصف بها الله – تعالى- ، وكذلك فإن معنى قولي جاهل يختلف عن معنى قولي عاجـــز وهذا الاختلاف لا يوجب كثرة في ذات الله، إذ أن الله واحد بمعنى أن العلم هو ذاته – وإنما الاختلاف يكمن في مسلوبات هذه الصفات ، دون أن تكون هناك كثرة.**(26)**

ومن الاشكاليات الحادة التي تعرض لها المعتزلة هي القول بحدوث صفة الكلام وبالتالي القول بأن القـــرآن مخلوق مما فجر ما يُعرف بمشكلة خلق القرآن، ومع أن عددا من الفرق الإسلامية ، كالشيعة والخوارج لم يتردّدوا في القول بخلق القرآن ، إلا أن أهل الحديث، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، قد تمسّكوا بالقول بأن كلام الله قديم غير مخلوق ، وصنفوا جميع من قالوا بخلق القرآن ، سوى قُصد به خلق الألفاظ المتلوة أو المكتوبة ، أو الدلالات التي تنطوي عليها هذه الالفاظ ، من بين أصحاب البدع والأهواء، وعندما قرر الخليفة المأمون بأن يكون خلق القرآن عقيدة للدولة العباسية اصطدم بمقاومة ضارية من الإمام أحمد بن حنبل وأصحابه، وعلى الرغم من التنكيل الذي تعرضوا له من المأمون (212هـ – 827م) (218هـ – 833م) ، وخليفته المعتصم (218هـ – 833م) (228هـ – 842م) ، وخليفة المعتصم الواثق (228هـ – 842م) (233هـ – 847م)، إلا أنهم استمروا على موقفهم في رفض القول بخلق القرآن ، وإن القول بذلك بدعة نكراء، حتى انقلب الأمر على المعتزلة في عهد المتوكل 233هـ / 847م – 247هـ / 861م)، حيث زج المعتزلة في السجون ونكل بهم ، بينما أطلق سراح أحمد بن حنبل وأصحابه. ومن ناحية أخـــرى كانت تسود العصر حاجة إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة وليس أدل على ذلك من ظهور ثلاثة متعاصرين تقريبا ومتقاربين في آرائهم الكلامية : أبو الحسن الأشعري (ت224هـ) في العراق والطحاوي (ت321هـ) في مصر والماتريدي في سمرقند (ت333هـ). **(27)**

ومنذ ذلك الحين، أخذ نجم المعتزلة في الأفول، ومع ذلك تركت هذه الحركة الفكرية أثرًا كبيراً في أوساط الفكر الإسلامي سواء من الناحية الدينية أو الفكرية أو السياسية ، وبعد هذا الصراع المرير مع المحدثين والفقهاء، بدأت هذه الحركة في الانحسار، وترك الطريق لحركة كلامية أخـــرى أقرب إلى الاعتدال وأوثق صلة بأهل الحديث ، وهي الأشعرية.

**ثانياً ـــ الأشاعـــــــــرة:**

كان السلف الأول يثبتون لله - تعالى - صفات أزلية وكذلك صفات خبرية ، أما الصفات الأزليـــة فهي : العلم، والقدرة، والإرادة ، والحياة، والسمع ، والبصر، والكلام ، وغيرها من الصفات الأزلية ، وكانوا لا يفرقون بين

صفات الذات ، وصفات الأفعال ؛ بل يســـوقون الأمـــر سوقاً واحداً ، أما الصفات الخبرية مثل : اليدين والوجه ، فهم لا يؤولونها ، وسموها صفات خبرية ؛ لأنها وردت في الشرع ، ولما كان المعتزلة ينفون هذه الصفات والسلف يثبتونها ، سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة ، وقد بالغ بعض السلف في اثبات الصفات إلى حد الوقوع في التشبيه بصفة المحدثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر، فكانوا فريقين : أحدهما أول الآيات على وجه يحتمله اللفظ . والثاني توقف في التأويل ، وقالوا: عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء ، فلا يشبهه شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيئاً منها وقطعنا بذلك، إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله – تعالى- : **( الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) "سورة طه، آية 5".** إلى غير ذلك من الآيات التي تفيد التشبيه. ولسنا مكلفين بمعرفة تفســـير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له، وليس كمثله شيء ، ومن هؤلاء الذين توقفوا عن التأويل من السلف مالك بن أنس، الذي قال بأن الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة ، ومنهم كذلك أحمد ابن حنبل، ومنهم سفيان الثوري ، وداوود الأصفهاني، وغيرهم ، ثم جاء من بعدهم عبدالله بن سعيد الكلامي، وأبي العباس القلنسي ، والحارث ابن أسد المحاسبي ، وهؤلاء كانوا من السلف إلا أنهم اشتغلوا بعلم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ، وبراهين أصولية. (28)

وقد وقع في التشبيه قبل المسلمين فرقة القرائين من اليهود ، إذ وجدوا في التوراة ألفاظًا كثيرة تدل على التشبيه.

أما الشيعة فقد وقعوا في غلو وتقصير، أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله - تعالى وتقدس عن ذلك- ، وأما التقصير فتشبيه الإله بالخلق,(29)

واستمر الأمر حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وأستاذه تلك المناظرة في مسألة الصلاح والأصلح فتخاصما ، وانحاز الأشعري إلى أهل السنة والجماعة ، فأيّد ما قالوه بمناهج وحجج كلامية، وصار ذلك مذهب لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت بذلك سمة الصفاتية إلى الأشعرية.

ولكن لماذا هذا التحول من الأشعري إلى مذهب أهل السنة والجماعة وترك مذهب المعتزلة؟.

يفسّـــر بعض الباحثين ومن بينهم (ماكدونالد) هذا التحول بسبب الحنين إلى دين البادية ومعتقدات أسلافه من عـــرب الصحراء ، ويفسّـــر آخرون هذا التحوّل بسبب شعوره بالتناقض بين روح الإسلام وما قال به المعتزلة، إلا أن أحمد محمود صبحي لا يرى حجة كافية تجعلنا نرجع تحوّل الأشعري هذا إلى السببين السابقين ، فلو كان السبب هو الشعور بالتناقض بين روح الإسلام وتعاليم المعتزلة فلماذا استمر الأشعري قرابة أربعين سنة في الاعتزال؟، فهذا ليس هو السبب الحقيقي لتحول الأشعري ؛ وإنما يُفسر هذا التحول في ضوء النظرة الشاملة لشخصية الأشعري ودراساته والتيارات الفكرية والمذهبية التي تأثر بها ، ويُفسر التحول المذهبي والديني عادة بالصراع والشعور بالتناقض ولكن ليس بين الاعتزال وروح الإسلام، وإنما بين الاعتزال والمذهب الفقهي الشافعي الذي كان الأشعري ينتمي إليه فقهيًا، فلقد تصارع في نفسه اتجاهان متنافران ، وليس من المعقول أن يكون هناك انفصال بين موقفه في الفقه وموقفه في الكلام ، فقد ذم الإمام الشافعي علم الكلام وكان يعني بذلك المعتزلة ، وهاجمهم في بعض كتبه ولم يقبل شهادتهم، ولذلك أصبح من المتعذر أن يضل الأشعري معتزلي ويتعبد وفق الفقه الشافعي.(30)

يرى الأشـــعري أن الإنسان إذا تدبر في خلقه علم يقينا أن له خالق، قادر، عالم ، مريد، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال بهذا الشكل من الاتقان والإحكام في الخلقة دون أن تكون له صفات لا يمكن جحدها دلت عليها هذه

الأفعال. فكما دلت الأفعال على كونه عالمًا، قادرًا، مريدًا، دلت على العلم والقدرة والإرادة. لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدًا وغائبًا. و-أيضًا - لا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ، فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان. ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث. ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل، وهذه الصفات لا يُتصور أن يوصف بها الذات إلا أن يكون حيًا بحياة.

وقد ألزم الأشعري خصومه المنكرين لهذه الصفات إلزامًا لا محيص عنه فقال : "إنكم وافقتمونا على قيام الدليل كونه عالمًا قادرًا فلا يخلو إما أن يكون المفهومين من الصفتين واحد أو زائدًا، فإن كان واحدًا فيجب أن يعلم بقادريته، ويقدر بعالميته. ويكون من علم الذات مطلقًا علم كونه عالمًا قادرًا، وليس الأمر كذلك، فعلم أن الاعتبارين مختلفين". **(31)**

هذه الصفات الأزلية التي يقـــرها الأشاعرة لله - تعالى - سبع صفات هي : العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام وهي زائدة عن الذات وفي هذا يخالفون المعتزلة الذين يرون أن الصفات عين الذات وليست زائدة عليها ، ولكنها ليست مغايرة للذات كما ذهب لذلك المسيحيون. فالأشاعرة يرون أن الصفات ليست عين الذات ؛ ولكنها قائمة بها، وقد أضاف بعضهم أن هذه الصفات( لا هي هو ولاهي غيره).

أما قول المعتزلة بأن الصفات عين الذات فإن الأشاعرة يرون أن في ذلك تعطيلًا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المعتزلة يساوون بين المفاهيم رغم اختلافها وتباينها " إذ لا يُتصور أن يكون حيًا بغير حياة ولا عالمًا بغير علم ولا قادرًا بغير قدرة أو مريدًا بغير إرادة ، بل إن الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة ، وذلك لأن من قال إنه عالم ولا علم له كان متناقضًا. وكذلك القول القدرة والقادر والحي والحياة "(32) .

كذلك يرى الأشـــــعري أن علم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعدوم. وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات. وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص، وكلامه واحد وهو: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات والألفاظ المنزلة على الأنبياء بواسطة الملائكة دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذِّكر والمذكور. فالذِّكر محدث، والمذكور قديم.(33)

وانطلاقًا من فهم الأشاعرة للصفات وعلاقتها بالذات هذا والذي يقفون به موقف الوسط بين المعتزلة والسلف قد رأوا أن هناك فرقًا بين الكلام النفسي الذي يجول في النفس والكلام المتلفظ به الذي هو دليل على الكلام النفسي، والدليل غير المدلول، فكلام الله النفسي قديم والقرآن قديم، أما الحروف والأصوات والقراءة التي هي دليل الكلام النفسي، والتي هي فعل القاري فهي مخلوقه(34) . **" امبيرش، 1424 من ميلاد الرسول – 1996م، ص66".**

ويخالف الأشاعرة المعتزلة والسلف مرة أخرى مفضلين التوسط بينهم في مسألة القول بالتشبيه والتجسيم عندما يتكلمون عن رؤية الله يوم القيامة. فهم يرون امكانية هذه الرؤية استناداً إلى قوله – تعالى- : **( وُجُـــوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) " سورة القيامة، آية 22 – 23".**

فهم يخالفون المعتزلة في إنكارهم إمكان رؤية الله يوم القيامة ؛ ولكنهم لا يوافقون السلف بأن تكون هذه الرؤية بالصورة الإنسانية كما يراها المشبهة، ولكنهم يرون أن الإنسان يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف.(35) **" امبيرش، 1424 من ميلاد الرسول – 1996م، ص66".**

يرى الأشعري أن الله له إرادة واحدة قديمة أزلية، متعلقة بجميع مراداته من أفعاله الخاصة وأفعال عباده، وهي مخلوقة له.(36) **" الشهرستاني، 1400هـ – 1980م، ص96".**

ويستند هذا التصور للإرادة لدى الأشاعرة إلى قضية أساسية يرون أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي : ( أن ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون)، وهذه القضية تحدد موقف الأشاعرة من مشكلة الجبر والاختيار التي بلوروا رأيهم فيها تحت عنوان نظرية الأحوال، ونظــروا إليها من زاوية مشيئة الله لا من زاوية التكليف والجزاء كما فعل المعتزلة، ولا يعني هذا أن الأشعري ينكر مسؤولية الإنسان عن أفعاله واستحقاقه للثواب والعقاب ولكنه يحل هذه المشكلة بواسطة نظرية الكسب ، فالفعل الإنساني متعلق بفاعلين هما الله والإنسان، فالله يخلق فعل الإنسان، والإنسان يفعل هذا الفعل مختارًا، ويسمى ذلك كسبًا. فالأشعري يريد تعظيم الله واطلاق مشيئته، ذلك أن إرادة الله كعلمه، فكما أنه لا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يعلمه الله كي لا يتصف سبحانه بالجهل فكذلك لا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يريده الله حتى لا يوصف بالسفه والغفلة أو بالعجز والضعف، فالله مريد لكل ما هو واقع في العالم من خير وشر، وهكذا هدم الأشاعرة نظرية المعتزلة في القول بحرية الإرادة ولكن دون القول بالجبر.(37) **"محمود صبحي، 1969م، ص209".**

ومع أن الأشعري نظر إلى الأفعال الإنسانية من زاوية الايجاد أو الخلق – أي: من مبحث الوجود – لا من ناحية التكليف أو مبحث القيم ، الأمر الذي قد يؤدّي إلى القول بالجبر، ولكن الأشعري احتاط في نظريته بالكسب نوعاً من الاحتياط ، إذ فرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من الناس وقد عجزوا عن ردها ، والثانية يقدر عليها الناس غير أن حدوثها مسبوقاً بإرادة الله وبهذه القدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله ، فالفعل المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، فإذا أراد الإنسان الفعل وتهيأ له ، أي : لم يشغله شيء سواه خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من الإنسان مخلوقة من الله فيكون الفعل خلق وإبداع واحداث من الله وكسب من العبد بقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل، فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من الله خلقاً وهما يستويان في باب الخلق ولكنهما يختلفان في باب الضرورة والكسب.(38) **" محمود صبحي، 1969م، ص209 – 210".**

**تأسيس العلوم:**

لقد انعكس هذا الصراع حول تحديد العلاقة بين الله وصفاته في نظريات تؤسس وحدة العقل الإنساني، لتنعكس بدورها في تأسيس العلوم المختلفة، كالعلم الرياضي والعلم الطبيعي والعلوم الإنسانية وغيرها، كما أُعيد تأسيس المباحث الكبرى وهي : مبحث الوجود، ومبحث المعرفة، ومبحث القيم. ويمكن تقسيم نظريات وحدة العقل الإنساني على النحو التالي:

**أولاً ـ نظرية وحـــدة الفهم:**

تُنسب هذه النظرية إلى المعتزلة وقد وحدوا بين الذات والصفات ، وذلك بردهم جملة الصفات إلى صفة العلم ورد العلم إلى الذات، وقد وظف الباقلاني هذه النظرية بصورة متكاملة حيث وحد بين العقل وعلومه الضرورية كالهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، هذه الكثرة في وحدة العقل التي يجيدها المذهب الأشعري، هي التي أقلقت ابن سينا المنحاز لتوحيد المعتزلة مما جعله يعارض هذه الفكرة، فقام باختزال هذه الكثرة للعلوم الضرورية في مبدأ الهوية ، وقد كان له ذلك حيث وحد بين الماهية والوجود. (39) **" عريبي، 1991م، ص15 – 16".**

إن فلسفته هي فلســـفة الوعي بالذات، فهي التي ترد كل شيء إلى الذات – أي : إلى الأنا المنطقية، وقد توصل ابن سينا إلى هذا التوحيد بين الماهية والوجود عن طريق برهان الرجل الطائر الذي نُسب بعد ذلك إلى ديكارت ووضع في صورة (أنا أفكر، فإذاً أنا موجود)، فأي وعي يُرد إلى وعي الأنا بذاتها من حيث كونها الأساس الثابت لكل يقين.(40) **"**

ومن هذا المنطلق وهو التوحيد بين الماهية والوجود سهل على ابن سينا إعادة بناء العلوم، فبدأ يعيد النظر في تأسيس العلوم مبتدئًا بالعلم الصوري ، فالعلم الرياضي، فالعلم الطبيعي، وشتى العلوم الإنسانية التي ترتد في أصلها وأصولها إلى العلم الإلهي، وقد سُميت وحدة العقل هذه في نشأتها وتطورها وتوظيفها في الفكر الإسلامي بعدة أسماء مثل : العقل الضروري ، والذهن، والروح الفكري ، أما المصطلح السائد من المحاسبي وحتى كانط فهو ما يعرف بملكة الفهم.(41)

**نظرية وحدة العقل المتسامـــــي:**

تقوم هذه النظرية على القول بالأحوال في الصفات الإلهية ، أي : أن الصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها ، فالحال هو اللاموجود واللا معدوم واللا معلوم واللامجهول ، وهذا لا يعني أن الحال هي الذات ولا أنها منفصلة عنها ، وربما يقربنا هذا من فهم معنى أن الحال صفة لا موجودة ولا معدومة على ألا نفهم من ذلك أن هناك انفصالًا في العبارة أو أنهما حدان ، فهي بتفردها وانعزالها تعني لا موجودة، وأما العلم بأنها مع الذات فتعني أنها لا معدومة على أنه لا انفصال بين الكلمتين، وحرف الواو بين الكلمتين، لا يعني صلة الوصل بينهما فقط بل التواجد معاً زمنياً وعقلياً. فالعبارة واحدة ولا يمكن تجزئتها، فإن الوصل لا يكون بين طرفين ؛ بل هو يعني التواجد معاً أو هو تكامل المعنى بتكامل العبارة. هذا المعنى ليس مطلقاً، إنما هو معنى وراء الوجود ومن ثم فإن العقل يدرك فرقاً ضروريًا بين معرفة الشيء مطلقًا ومعرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالمًا ولا من عرف الجوهـر عرفه كونه متميزًا قابلًا للعرض، فالأحوال ليست هي الذات وليست هي العلم ولاهي الجوهــر ولاهي العرض بل هي صفة معقولة لا موجودة ولا معدومة(42) .

وقد نشأت نظرية العقل المتسامـــي على يد المعتزلــة ؛ وذلك من أجل حل الاشكاليات المستعصية التي ظهرت نتيجة التوحيد بين الذات والصفات ؛ فنظرية العقل الضروري تعجز عن حل العلاقات بين الوجود والعدم من خلال مبدأ عدم التناقض ، كما عجز العقل الضروري عن تحديد العلاقة بين الكليات بعضها وبعض ، ولذلك حدد الجبائي وظيفة العقل المتسامي في الربط بين المعاني الكلية التي هي من صنع العقل نفسه ، ورغم أن ابن سينا يعتمد في نظريته وحدة العقل الضروري على توحيد المعتزلة بين الذات والصفات إلا أنه رأى أن هذه النظرية الجديدة تهدد نظريته فعارضها. وقد وصف أصحاب هذه النظرية الجديدة بأنهم يفتقدون ملكة الفهم وأن ما قالوه هو من صنع الوهم لا العقل.

ويتصدى الأشاعرة وعلى رأسهم الجويني ومن بعده الغزالي لابن سينا ، فالإمام الجويني الذي يأخذ بنظرية العقل المتسامي في أول حياته ويرفضها في آخرها، يحدد مهمة العقل الضروري في القضايا الصورية ويُخرج القضايا التجريبية من نطاق العقل الضروري ، إذ أنه لا علاقة شرطية تضمنية بين الطرفين، فالاقتران بين ما يعتقد سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضروريًا كما يرى الأشاعرة. (43)

إن الاكتشاف الخطير الذي توصل إليه الجويني هو كشف مغالطة نظرية الفهم السينوي، وهو رد مبدأ العلية إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض ، ومن الواضح بعد هذا الاكتشاف أن نظرية العلاقة بين العلة والمعلول لا يمكن تحديدها بأي حال من الأحوال. أما الغزالي فعلى الرغم من رفضه لنظرية الأحوال ومهاجمتها من أجل توظيف منهجه الجدلي الذي اعتمده في كتابه تهافت الفلاســـفة لكن نجده في أكثر من كتاب يلزم ابن سينا بنظرية العقل المتسامي.

مجمل القول في هذا الشأن أن نظرية العقل المتسامي هي التي أسست الصراع حول ما يُعرف بمشكلة الكليات من خلال الصراع حول تحديد الاسم والمسمى والعلاقة بينهما، وهي التي أدّت إلى تحديد المذاهب الاسمية والمثالية والواقعية والجدلية وغيرها.، وإذا كانت نظرية ابن سينا لم يتم توظيفها في العصر الوسيط ولا في عصر النهضة إلا في جزئياتها وتفاصيلها، فإن التوظيف الشامل لهذه النظرية لم يتأتى إلا على يد الديكارتية في العصر الحديث، فكذلك كان الأمر بالنسبة لنظرية العقل المتسامي لم توظف توظيفاً شاملاً إلا على يد (كانط) في القرن الثامن عشر. أما (هيدجر) فقد استطاع أن يوظف هذه النظرية في مذهبه الوجودي إلى أقصى حد. أما (هيجل ) فإنه رفض نظرية الأحوال مثلما فعل الغزالي وذلك من أجل اظهار التناقض في كل المفاهيم وهذا هو أساس مذهبه الجدلي.(44)

**نظرية وحدة العقل التجريبـــــي :**

تأسست هذه النظرية من خـــــلال قول الأشاعرة أن الصفات زائدة عن الذات ، ومن خلال تميزهم الصفات بعضها عن بعض مثل تمييز الإرادة عن القدرة ، وقد اضطر الأشاعرة إلى القول بالكثرة في الوحدة من أجل اثبات المعجزات ، ذلك أن نظرية الفهم السينوي تؤدي إلى الحتمية الضرورية في إثبات القوانين الطبيعية، ونظرية العقل المتسامي عند المعتزلة تؤدي إلى الحتمية القائمة على الغائية، أما التمييز بين الصفات فقد رد الخلق إلى ضربين هما خلق المادة كامتداد وبالأحرى كنقطة رياضية، وخلق الحركة والطاقة التي ترتد إلى الفعل الإلهي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وبرد الخلق جملة إلى المشيئة الإلهية تمكن الأشاعرة من نقد النظريتين السابقتين الحتمية الضرورية عند ابن سينا والحتمية المتعالية عند المعتزلة، ومن خلال هذا النقد استطاعوا أن يؤسسوا العلم الطبيعي من خلال نظريتهم في الاحتمال وفق مجرى العادة في قوانينها الطبيعية. (45)

ويضع الغزالي قانون الاطراد كأساس للمنهج التجريبي بوصفه منهجاً للعلوم الطبيعية، وذلك لعدم قدرة الأنا المنطقية أو العقل النظري الضروري على تأسيس العلوم التجريبية ، ويعتمد هذا المنهج كخطوة أولى على الإدراك الحسي والتجربة، ثم الاستقراء الذي ينتقل من الجزئي إلى الكلي، ويتسم بخاصية التعميم. فالعلوم الطبيعية التي يختص بها العقل التجريبي (الأنا التجريبية)، تعتمد على الإحساس والاطراد، ولا تخضع لمبادي العلوم الصورية كالهوية وعدم التناقض.

فالغزالي يستبدل القوانين الحتمية الضرورية التي وضعها ابن سينا للعلوم الطبيعية ، بقوانين العادة والاضطراد الذي يرسّـــخ بتكرار الظواهر المشاهدة وحدوثها على النحو الماضي، والذي يقضي بهذا عند الغزالي بوصفه عقداً راسخاً لا يقبل الشك، هو المشيئة الإلهية، فهي وحدها المسؤولة عن هذا التناسق بين مجرى العادة في الطبيعة وتعود النفس على هذا الجريان لمنوال القوانين الطبيعية، ولقد تابع هيوم الغزالي في تحليلاته هذه حتى النهاية، كما عبر (ليبنتز) - أيضاً - عن الارتباط الضروري بين الموناد‌ات من أجل ما أسماه الانسجام الأزلي والقبلي. وينتهي الغزالي بتحديد صفة العلوم الطبيعية مميزاً لها عن العلوم الصورية الضرورية، بأنها احتمالية وفق مجرى العادة. **(46)"**

وهكذا تأسّست نظرية الاحتمال لتوسع مجال الصراع الفكري الذي اقتصر في الماضي على نظريتي ابن سينا والمعتزلة، ولم يقتصر هذا الصراع الفكري بين النظريات الثلاث على العلوم الطبيعية فقط، بل امتد إلى كل العلوم المرتبطة بالعقل النظري والعقل العملي، وبذلك اصبح فهمنا للعالم يتحدد من خلال ثلاثة انساق فكرية، هي السينوية والمعتزلية والأشعرية وهي التي هيأت المناخ للتزاوج والتركيب الذي ظهر من خلال تعددية الفكر الإنساني.

وإذا كانت المدرسة الحسية في إنجلترا اهتمت بالفكر التجريبي عند كل من الغزالي وابن الهيثم في وقت مبكر، فإن هذا الاتجاه رغم تحديده لخطوات المنهج التجريبي من روجر بيكون وحتى (جون استيورت مل ) فإن هذه المدرسة لم تدرك وحدة العقل التجريبي إلا على يد هيوم في أواخر القن السابع عشر. ومع هذا فإن هيوم كما يرى (كانط ) لم يفهم من هذه الوحدة إلا الجانب المنطقي، حيث اقتصر في تحليلاته للعقل التجريبي على النقد الضيق للعلية. أما (كانط ) فقد استوعب نقد العلية في شموليته، حيث نجده في كتابه نقد العقل المحض – يقوم بعملية تركيب بين وحدة العقل التجريبي ووحدة العقل المتسامي من أجل تأسيس حتمية القوانين الطبيعية ، وكان هذا بعد معاناة بعد مدة سبعة عشر عاماً. كما أن الوضعية المنطقية المعاصرة وظفت وحدة العقل التجريبي في أقصى درجاتها خاصة إذا ما قارنا بين الأسس التي تقوم عليها الذرية المنطقية وكتاب عوارف المعارف للغزالي ، فإننا نجد أن الوضعية المنطقية تسيء فهم العقل التجريبي في موقفها من الميتافيزيقا حيث لا تكتفي برفضها كعلم بل يدفع بها الوهم الرياضي الذي حذرنا منه الغزالي إلى رفض الدين نفسه كموضوع ايمان. **"(47)**

**وحدة العقل الســـامـــــي:**

لم يتعرض القرآن الكريم لتحديد ذات الله ولكنه تحدث عن أفعاله وصفاته، وقد أمرنا الشرع بالتفكر في خلقه وحذرنا من التفكر في ذاته؛ وذلك لأن الذات الإلهية من عالم الحقائق غير المحدد وليست من عالم الظواهر، وكان أول من طبق هذا المنهج على العقل الحارث بن أسد المحاسبي فقد وجد القرآن يحدد وظيفة العقل لا العقل نفسه ، ومن هذا المنطلق وضع الحارث نظرية جديدة للعقل لأول مرة في تاريخ الفكر البشري موضحًا أسسها في

كتابه (ماهية العقل)، ويعُرف العقل بأنه غريزة لا يُعرف إلا بفعاله، فالعقل رغم أننا لا نستطيع أن نحدده إلا أنه هو مصدر المعرفة في عالم الظواهر.

إن ابن سينا لا يأبه بنظرية العقل السامي هذه، فهو يحدد الوجود العقلي بالمطابقة بين الذات والموضوع (الصفات عين الذات)، ومن هنا نجد أن الغزالي يواجه التحدي السينوي الذي كاد أن يلجم المتكلمين. وقد وجد الغزالي في نظرية العقل السامي سلاحًا فعالًا لمواجهة هذا التحدي.(48)

وللتفرقة بين العقل كأنا منطقية، والعقل كأنا متعالية يطلق الغزالي على العقل في طوره الثاني الأعلى مصطلح الروح، انطلاقًا من قوله - تعالى- : **( وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً) "سورة الاسراء آية 85".**

فالعقل بما أنه روح عالم من عالم الأمر الإلهي ، وهو الأنا المتعالية، وهو الروح العقلي وهو الشرط المتعالي للفهم الذي يمثل في جوهـــره ، فعل العقل لا العقل نفسه، ومن حقه كفهم تعقل ذاته، وتعقل تعقله لذاته، وتعقل تعقل تعقله لذاته إلى ما لا نهاية، ولكن لا يمكن أن يقوده هذا التعقل لتحديد العقل نفسه؛ لأن هذا التعقل معلول للعقل، وهذا هو الوهم والمغالطة التي وقع فيها ابن سينا وكبلت مذهبه فاعتبر المعقولية هي ماهية مطابقة للوجود، وانتقل من التعقل إلى الوجود كهوية ومطابقة، ذلك أن ابن سينا لم يميز بين الشرط والمشروط ؛ بل اعتبرهما كشيء واحد، وبعبارة أوضح أن ابن سينا قد وقع في الوهم لأنه لم يميز بين التعقل الذي يشترط الزمان وشرطه الذي هو خارج الزمان كذات مجردة أو كشيء في ذاته.

ومن هنا رأى الغزالي أن الروح العقلي أو الفهم يمكن له أن يوظّف مبادئه في عمليات التحليل والتركيب والاستنباط ، كتركيبه بين مبدأين واستنباط ثالث منهما مثلاً وهكذا إلى مالا نهاية ، ولكن الفهم لا يجوز له أن يتعدى بتحليلاته وتركيباته واستنباطه عالم الظواهر إلى عالم الحقائق من أجل تحويله إلى علم. وهكذا يؤسس الغزالي الوجود، ميتافيزيقياً، كعلم في ضوء مبدأ الهوية وعدم التناقض، ويكتشف الأنا العليا المتعالية كوحدة للعقل السامي ، وكأنا جدلية في صراع حقيقي مع الأنا المنطقية في مذهب ابن سينا. **"(49)**

إن أهمية هذه النظرة تكمن في اكتشاف الغزالي جدل الكلية ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري، فالحقائق السامية هي من عالم الغيب، أي أنها لا تخضع لحدود الزمان والمكان، وهو ما ينطبق على العالم والنفس والله، وبهذا انهارت الميتافيزيقا كعلم قائم على تحديد الموجودات البسيطة غير المركبة بما فيها أدلة وجود الله، وعلمي الكون والنفس النظريين، وهذا بسبب ما فعله الغزالي في كتابه التهافت وكـــرره (كانط ) حرفياً في نقد العقل المحض، ولكن الغزالي أعاد بناء الميتافيزيقا عن طريق النمذجة والمماثلة عن طريق تحديد فعل الفاعل ، ولهذا تحدد موضوع المعرفة بحدود الظواهر وتحدد موضوع الإيمان اللامجدود بأثره، وقد كان هذا الانقلاب الكوبرنيقي حسب تعبير (كانط) ، هو السبب في تقدم العلوم وتطورها، فقد وُظفت النظريات والمفاهيم في معرفة الظواهر بدل الحقائق، ولا يقتصر جدل الكلية عند الغزالي على الشيء بذاته بل يتعداه إلى جدل التناقض في كل مفهوم، وقد برهن على ذلك في كتابيه : محك النظر و المستصفي كما يوضح في كتابه : معيار العلم تنميط جدل التناقض من خلال نظرية الأحوال الكلامية. وهذا التنميط هو الذي أخذ به (كانط) في حين رفضه (هيجل) .(50) "

إن ايمان الغزالي بأن الصفات الإلهية هي أساس العلم والعمل ، جعله يوظّف النظريات الأربعة (الصفات عين الذات ، والصفات زائدة عن الذات ، والصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها ، والصفات السامية). فهو يأخذ بنظرية الفهم السينوي في كتابه معارج القدس ، وفي كتابه معيار العلم يعترف بضرورة الفهم المتسامي

المعتزلي في تحديد المعنى الكلي، وفي مضنونه يرى ضرورة الأخذ بالعقل المتسامي حتى يتكامل النظر ، أي : البحث العلمي، أما وحدة العقل التجريبي عند الأشاعرة فهي الميدان الذي يحد اشكاليات مذهبه خاصة وأنه لا يقف بهذه الوحدة عند حدود الفصل المنطقي بين السببية والهوية كما فعل الجويني وهيوم ، بل نجده في تحديده يعتمد على الجواهر المغلقة كما في نظرية العقل السامي أي العقل المحض.

وإذا كان (كانط ) وحده هو الذي استطاع أن يدرك شمولية العقل المحض ، فإن الغزالي يصل بتوظيف العقل السامي أقصى درجاته كما في نقده للعقل التاريخي ومذهبه الوجودي، وذلك من خلال نمذجة الإنسان صورة الرحمن,(51) فالغزالي يرد العلوم إلى الذاتية الداخلية، ولكنها الذاتية التي تشكّلت بفعل النور الذي قذفه الله في باطنه، لا الذاتية التي عبر عنها ابن سينا وديكارت في الأنا المنطقية، إنه الشعور المحض الذي يعانق الماهيات الخالصة، وانبثاق من قصدية تتجه إلى حفر أعماق الشعور وتطهيره حتى يصبح مرآة صافية تعكس ما يفيض به الله عليها. وهذه القصدية التي يبني عليها الغزالي الشعور الذاتي ستكون هي الأساس الذي سيُبنى عليه منهج الظاهريات في العلوم، كما أن الأسماء التي أطلقها الغزالي على هذه الغريزة، والتي تكررت في أكثر من كتاب من كتب الغزالي، نجدها بحدها ورسمها في الفلسفة الحديثة، حيث استعمله هيوم وكانط وليبنتز في كتبهم. (52)

إن استيعاب الغزالي لنظريات العقل التاريخي في الفكر الإسلامي يجعلنا نتفهم اشكالياته تلك الاشكاليات التي حيّرت ابن رشد، فهو ديكارتي مع الديكارتيه، وكانطي مع الكانطية، وهيجلي مع الهيجلية، ووجودي مع الوجودية، ووضعي منطقي مع الوضعية المنطقية، وأما نظريات العقل القديمة في الفكر الشرقي والفكر اليوناني فقد استوعبتها الأرسطية في تقسيمها للعقل إلى فاعل ومنفعل، وقد دفع الفكر الإسلامي بهذه النظرية إلى أقصى حدودها منذ نظرية الكندي عن العقل بالفعل وحتى ابن رشد في نظريته في وحدة العقل البشري ، ورغم هذا التطوير والتنميط لنظرية العقل الأرسطية ولكنها تختفي بظهور الديكارتية ليحل محلها نظريات العقل في الإسلام.(53)

خلاصة القول في هذا الموضوع أن نظريتي الفهم السينوي والعقل المحض للغزالي أصبحتا قطبي المعرفة في تركيبها وتطويرها لمختلف العلوم، وبذلك تحددت حركة العلوم والمعارف الدائرية، الثابتة منها والمتجددة. فالصورة التحليلية للفهم السينوي حددت قطر الدائرة من ابن سينا إلى ديكارت على أساس أن البداية نهاية والنهاية بداية، أما افق الدائرة فقد حدده المحاسبي في العقل اللامحدود الذي لا يُعرف إلا من خلال اقراره وانكاره، ويوظّف الغزالي توظيفاً جدلياً وعلمياً هذا الاقــرار والانكار، وذلك من خلال وحدة العقل كنور يضيء ، ولا يُضاء، وكاشف غير مكشوف ، وهذا الرسم لحدود العقل الذي قام به الغزالي هو من أجل تسوير قطر الفهم الذي جمح به ابن سيتا إلى تحديد الوجود ككل، فاختلطت حدود القطر بسرابه، وقد أخذ كانط حرفياً برسم دائرة العقل هذا كما رسمه الغزالي ، لتحديد قطر الفهم الذي اختلط مرة أخرى بسرابه مع ظهور ديكارت ، ومن خلال هذه التحليلات نصل إلى نتيجة – هي نفسها التي وصل إليها كثيرًا من الباحثين ومن بينهم ياسين عريبي، وهذه النتيجة مفادها أن المعارف والعلوم في نظرياتها وتحليلاتها وتركيباتها ونقدها ومناهجها لم تخرج حتى يومنا هذا على حدود دائرة العقل الجدلي الغزالي وقطر الفهم السينوي وسرابه ، إلا في التفاصيل وذلك لأن الإنسان كائن زماني متطور.

## الخاتمة:

من خلال البحث في هذا الموضوع توصلت إلى النتائج التالية:

1- أن الاختلاف بين القائلين بأن مفهوم الألوهية بسيطًا وليس مركبًا والقائلين بأن هذا المفهوم مركبًا وليس بسيطًا أدى إلى صراع فكري بين الفريقين ، وقد أدى هذا الصراع إلى انبثاق معارف جديدة الأمر الذي سهل تقدم العلوم عبر العصور.

2- أما من ناحية المفهوم نفسه وتطوره عبر العصور فإن الاعتقاد بوجود الله قديم قدم التاريخ، ومصاحب للوعي الإنساني ، وعي الذات بالعالم الخارجي، ومحاولة معرفة ما وراء ظواهر هذا العالم الخارجي . ففي الحضارات القديمة نجد الاعتقاد بوجود الإله الخالق القادر المتواري وراء المحسوسات. وهو واحد وإن اختلفت اسماؤه.

3- لقد أرجع فلاسفة اليونان ما قبل سقراط مفهوم الألوهية إلى أشياء مادية كالماء والتراب والهواء. ولهذا يرى بعضهم أن مفهوم الإله المتميز عن الكون والمفارق للمادة قد بدأ مع افلاطون، وذلك لأنه أول فيلسوف يوناني وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد اليونان.

4- ولكن رغم ذلك فإن افلاطون كانت أفكاره مشوشة، فلم يستقر على رأي محدد بهذا الخصوص، وهذا واضح في أنه لم يستطع تقديم تعريف محدد لعلة العالم، فتارة تراه يتحدث عن إله في صفة الفرد يوصف بانه الخير والعلم والحكمة، وتارة يتحدث عن إله في صفة الجمع.

5- أما في الفكر الإسلامي فقد تحدد البحث في هذا الميدان ميدان الألوهية من خلال الخوض في العلاقة بين الذات والصفات، وسرعان ما انعكس هذا الصراع الفكري في الفكر الإسلامي في شكل نظريات تؤسس وحدة العقل الإنساني، التي انعكست بدورها في تأسيس العلوم المختلفة، كما أعيد تأسيس المباحث الكبرى مثل مبحث الوجود، ومبحث المعرفة، ومبحث القيم.

6- كانت فرقة المعتزلة هي أول الفرق التي خاضت في هذا المجال مجال العلاقة بين الذات والصفات، وكان ذلك كرد فعل على التقييد الظاهري للنصوص، الأمر الذي أدّى إلى ركود الحركة الفكرية، وعدم قدرة هؤلاء على مواجهة التحديات الفكرية، وأهمها حملة التشكيك التي تسربت إلى المعتقدات الإسلامية نتيجة الاحتكاك بالثقافات الأجنبية من جهة، والصراع السياسي من جهة أخرى.

7- يرى المعتزلة أن الصفات عين الذات فالله قادر بقدرة هي هو، وعالم بعلم هوهو. ولم يكن مرادهم نفي الصفات الإلهية نفياً باتاً كما زعم خصومهم، بل التأكيد على وحدة الذات الإلهية والصفات، باسم الوحدانية، والحيطة من الكثرة والتعدد في الذات الإلهية فانطلقوا من مبدأ الذاتية، هذا المبدأ المعروف في الفكر الإسلامي بمبدأ الهوية أو الهو هو.

8- أما الأشاعرة فيرون أن الصفات ليست عين الذات، ولكنها ليست مغايرة للذات كما ذهب إلى ذلك المسيحيون. فالأشاعرة يرون أن الصفات ليست عين الذات ولكنها قائمة بها. وهم بهذا يخالفون المعتزلة الذين قالوا بأن الصفات عين الذات، ويرون أن ذلك تعطيلاً من جهة، ومن جهة أخرى فإن المعتزلة يساوون بين المفاهيم رغم اختلافها وتباينها، إذ لا يُتصور أن يكون عالماً بدون علم ومريداً بغير إرادة وحياً بدون حياة، بل إن الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة.

9- أدى مذهب المعتزلة في القول بأن الصفات عين الذات إلى عدد من المشكلات الفكرية أهمها كيفية التمييز بين هذه الصفات، أعني كيف نستطيع أن نقرر أن هذه الصفة صفة العلم مثلاً طالما أن الصفات لا تختلف عن الذات؟.

وقد أدى هذا الصراع المرير بين المعتزلة وخصومهم إلى ضعف هذه الحركة وانحسارها، تاركة المجال لحركة كلامية أخرى أقرب إلى الاعتدال وأوثق صلة بأهل الحديث، وهي الحركة الأشعرية.

10- يرى الأشاعرة أن لله إرادة واحدة قديمة أزلية، متعلقة بجميع مراداته من أفعاله الخاصة وأفعال عباده، وهي مخلوقة له. ويستند هذا التصور للإرادة على قضية أساسية يرون أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي، (أن ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون)، وهذه القضية تحدد موقف الأشاعرة من قضية الجبر والاختيار التي بلوروا رأيهم فيها تحت عنوان نظرية الأحوال، ونظروا إليها من زاوية مشيئة الله لا من زاوية التكليف كما فعل المعتزلة، وهذا لا يعني أن الأشاعرة ينكرون مسؤولية الإنسان عن أفعاله واستحقاقه للثواب والعقاب، ولكنهم يحلون هذه المشكلة عن طريق نظرية الكسب، فالفعل الإنساني يتعلق بفاعلين هما الله والإنسان، فالله يخلق فعل الإنسان، والإنسان يفعل هذا الفعل مختاراً، ويسمى ذلك كسباً.

11- أدى هذا الصراع الفكري في الفكر الإسلامي إلى ظهور نظريات وحدة العقل الإنساني على النحو التالي:

**نظرية وحدة الفهم**: وتُنسب هذه النظرية إلى المعتزلة الذين وحدوا بين الذات والصفات وذلك بردهم الصفات إلى صفة العلم ورد العلم إلى الذات.

**نظرية وحدة العقل التجريبي** : تُنسب هذه النظرية إلى الأشاعرة وذلك من خلال قولهم بأن الصفات زائدة عن الذات، وتمييزهم الصفات بعضها عن بعض مثل تمييز الإرادة عن القدرة.

**نظرية وحدة العقل السامي:** لقد أمرنا القرآن الكريم بالتفكير في خلق الله وحذرنا من التفكير في ذاته، وذلك لأن الذات الإلهية من عالم الحقائق الغير محدد وليست من عالم الظواهر. وكان أول من طبق هذا المنهج الحارث ابن أسد المحاسبي حيث وجد القرآن يحدد وظيفة العقل لا العقل نفسه، ومن هذا المنطلق وضع نظرية جديدة في العقل لأول مرة في تاريخ الفكر البشري، عرّف فيها العقل بأنه (غريزة لا يعرف إلا بفعاله).

**نظرية وحدة العقل المتسامي:** وتقوم هذه النظرية على القول بالأحوال في الصفات الإلهية، أي أن الصفات لاهي عين الذات ولا هي غيرها. فالحال هو اللاموجود واللامعدوم واللامعلوم واللامجهول. وهذا لا يعني أن الحال هي الذات ولا أنها منفصلة عنها.

## الهوامـــــــــــــــش :

**القرآن الكريم.**

1- عبدالله، 1428 من ميلاد الرسول – 1998م ، ص51 – 52"

2- "بدوي، 1429هـ، ص94"

3- . "عبد الله، 1428من ميلاد الرسول – 1998م، ص53".

4- علي أبوملحم، الفلسفة العربية مشكلات وحلول، مؤسسة عزالدين للنشر، بيروت، ط1، 1414 هـ – 1994م. ، ص57".

5- . "دي بور،1981م، ص13".

6- " دي بور، 1981م، ص14".

7- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981م، ص14 – 15".

8- جعفر عبد الوهاب صاحب ، المعتقدات الدينية في الشرق القديم، دار النخلة، طرابلس، ط1، 1429هـ – 1999م.، ص43".

9- " عبد الوهاب صاحب، 1429هـ – 1999م، ص44".

10- "دي بور، 1981، ص 17 الهامش ".

11- "عبدالله، 1428من ميلاد الرسول – 1998م، ص61".

12- "عبدالله، 1428من ميلاد الرسول – 1998م، ص62".

13- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م.ص72 – 73".

14- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، دار ذوي القربى للنشر، ط2، 1429هـ.، ص187".

15- بدوي، 1429هـ ، ص187 – 188".

16- " عبدالله، 1428من ميلاد الرسول – 1998م، ص63".

17- ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشورى، بيروت، ط1، 1981م. ص22 – 23

18- مهدي أمبيرش، في اشكاليات المشـــروع والمشروع الإسلامي، دار ذي قار للنشر، ط1، 1424من ميلاد الرسول – 1996م.ص39".

19- "امبيرش ، 1424من ميلاد الرسول – 1996م، ص40 – 41".

20- " امبيرش، 1424 من ميلاد الرسول – 1996م، ص41 – 42".

21- " عبدالله، 1428 من ميلاد الرسول – 1998م، ص88 – 89".

22- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، 1969م.، ص85".

23- "فخري، 1981م، ص25".

24- محمد عبد الكريم أبوبكر الشهرستاني، الملل والنحل، المجلد الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1400هـ – 1980م.، ص45".

25- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1971م.ص208".

26- "عبدالله، 1428 من ميلاد الرسول – 1998م، ص89".

27- "صبحي، 1969م، ص189".

28- " الشهرستاني، 1400هـ – 1980م، ص92 - 39".

29- " الشهرستاني، 1400هـ – 1980م، ص93".

30- " محمود صبحي، 1969م، ص186 – 187".

31- " الشهرستاني، 1400ه – 1980م، ص94".

32- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1977م.ص82.

33- " الشهرستاني، 1400هـ – 1980م، ص96".

34- " امبيرش، 1424 من ميلاد الرسول – 1996م، ص66".

35- " امبيرش، 1424 من ميلاد الرسول – 1996م، ص66".

36- " الشهرستاني، 1400هـ – 1980م، ص96".

37- "محمود صبحي، 1969م، ص209".

38- محمود صبحي، 1969م، ص209 – 210".

39- ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، 1991م.، ص15 – 16".

40- عادل محمد بدر، التجربة النورانية عند الإمام الغزالي، دار الحوار للنشر، سوريا،ط1، 2006م.، ص59.

41- " عريبي، 1991م، ص16".

42- عبدالله، 1428من ميلاد الرسول – 1998م، ص103".

43- " عبده سليمان ، أثر الإمام الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط3، 1429هـ – 2008م. ، ص99.

44- عريبي، 1991م، ص17 – 18".

45- عريبي، 1991م، ص18 – 19".

46- بدر، 2006م، ص90 – 91".

47- عريبي، 1991م، ص19 – 20".

48- " عريبي، 1991م، ص20 – 21".

49- بدر، 2006م، ص99 – 100".

50- عريبي، 1991م، ص21 -22".

51- " عريبي، 1991م، ص22 – 23".

52- " بدر، 2006م، ص105".

53- " عريبي، 1991م، ص23 – 24".

**وغيرها من المصادر والمراجع التي استعان بها الباحث :**

ـ أميل بيترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1973م.

ـ محمد غلاب، مشكلة الألوهية، دار احياء الكتب العربية، 1951م.

ـ عيسى عبدالله الفقي، الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ط1، 1428من ميلاد الرسول– 1998م.

ـ نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ترجمة محمد عودة، دار المعارف، مصر، ط6، 1980م.

ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات دار عويدات، بيروت، 1983م.