إعداد :
د . خلف عبدالله عبدالجواد
مدرس الفلسفة الإسلامية - جامعة المنيا – كلية الآداب
قسم الدراسات الإسلامية

لا يخفى على الباحث فى أي علم من العلوم أن لكل علم موضوعا خاصا به ، ومنهجا يمتاز به عن غيره من العلوم الأخرى . والباحث فى علم الكلام يدرك - بلا شك – أن المتكلمين على اختلاف فرقهم استخدموا بعضا من المناهج فى بحثهم موضوعات هذا العلم ؛ بغية الوصول إلى النتائج التى يسعى إليها المنتسبون لهذه الفرقة أو تلك .

وتأتى هذه الدراسة فى محاولة لإلقاء الضوء على أحد هذه المناهج الهامة ، وهو قياس الغائب على الشاهد . فالناظر فى آراء المتكلمين يجد أنهم عولوا كثيرا على هذا القياس فى العديد من القضايا الكلامية ، لا سيما فى موضوع الصفات الإلهية ، وكذلك الأفعال .

ولهذا اقتصرت هذه الدراسة على دراسة هاتين المسألتين ، بهدف الكشف عن حقيقة هذا القياس ، ومدى استخدام كل فرقة من الفرق الكلامية – وبخاصة المعتزلة والأشاعرة – لهذا النوع من القياس ، ومناقشة النتائج التى ترتبت عليه ، وتحليلها فى ضوء صحيح العقل وصريح النقل .

ويسعى هذا البحث إلى دراسة هذا الموضوع من خلال **النقاط التالية :**

١ – تعريف القياس لغة واصطلاحا

٢ – تعريف مصطلح الغائب

٣ – استخدام المتكلمين لهذا القياس فى **القضايا التالية :**

أولا : فى الصفات الإلهية ، مثل :

أ – صفة الحياة

ب - صفة العلم

ج- صفة الإرادة وأيضا صفة القدرة

د- صفة السمع والبصر

هـ - صفة الكلام

و - الرؤية

ثانيا : فى الأفعال ، سواء الإلهية أو الإنسانية ، فثمة ارتباط بينهما كما سيتضح خلال هذه الدراسة .

ثم كان لزاما على الباحث ان يكون له موقف تجاه آراء المتكلمين فى القضايا السابقة ؛ ولهذا جعلت فى نهاية هذا العرض تعقيبا كخاتمة ، تناولت فيه موقف المتكلمين فى ضوء ما ذهبوا إليه ، سواء بالتحليل أو النقد ٠

وتجدر الإشارة إلى أننى استخدمت فى هذه الدراسة منهجا تحليليا ، ومقارنا فى الوقت نفسه بين آراء المتكلمين على اختلاف فرقهم ؛ بهدف الكشف عن صحة هذا القياس أو عدم صحته ، فى ضوء ما ذهب إليه المتكلمون ، وما أثبتوه من نتائج ، وذلك من خلال الاعتماد على بعض المصادر والمراجع التى دونتها فى نهاية هذا البحث ، بعد الهوامش التى أعقبت متن هذه الدراسة ٠

آملا فى النهاية أن يكون هذا البحث قدم شيئا حول هذا الموضوع ، وحسبى فى النهاية اجتهادي وإن أخطأت ، فيكفينى أجر المخطىء فى اجتهاده ٠

تعريف القياس :

القياس فى **اللغة** : قاس الشيء يقيسه وقياسا واقتاسه وقيّسه إذا قدره على مثاله ، ويقال : قايست بين شيئين إذا قادرت بينهما ٠ (١)أى أن القياس يعنى التقدير والمساواة٠

وأما فى **الاصطلاح** فهو حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما ، أونفيه عنهما بأمر جامع بينهما ، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما ، ثم إن كان الجامع موجبا للاجتماع على الحكم كان قياسا صحيحا ، وإلا كان قياسا فاسدا ، واسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد فى اللغة ٠(٢)

وهذا هو ما يُعرف بالقياس **الفقهى** ، الذى يعنى الحكم للشيء بحكم شيء آخر لعلة جامعة بينهما (٣) ، أو هو مشاركة أمر لأمر آخر فى علة الحكم (٤)٠

إذن يمكن القول :إن القياس بصفة عامة - فقهيا كان أو كلاميا – يعتمد على إلحاق النظير بالنظير لجامع بينهما ٠

وللقياس – وخاصة الفقهى – **أربعة أركان** : أصل وفرع وحكم وعلة جامعة ٠وأركان الشيء هى أجزاؤه التى تتألف منه ماهيته ، ومثاله أن نقول النبيذ حرام ؛ لأنه مسكر كالخمر ، فقد ركب هذا القياس من أركان **أربعة** : **المقيس عليه** وهو الخمر ، **وفرع** وهو النبيذ ، **وحكم** وهو التحريم ، **وجامع** – أى علة – يجمع بين الأصل والفرع فى الحكم وهو الإسكار ، وحقيقتها – أى العلة – فى عرف أهل الأصول : ما ثبت الحكم الشرعى لأجله باعثا أو كاشفا ، وأما حكم الفرع – وهو تحريم النبيذ – فلا يعد من الأركان ؛ لأنه يتوقف على معرفة القياس ، وركن الشيء لا يتوقف عليه ، وإنما هو ثمرة القياس ٠(٥)

والقياس **نوعان** : قياس **طرد** ، يقتضى إثبات الحكم فى الفرع لثبوت علة الأصل فيه ، وقياس **عكس** يقتضى نفى الحكم عن الفرع لنفى علة الحكم فيه ٠(٦)

وثمة إجماع – إلا نفر قليل – على أن القياس – أعنى الفقهى – مصدر من مصادر التشريع الإسلامى ؛ إذ لم ينكره أحد من الصحابة ، بل كانوا متفقين على العمل به (٧) ، وكانوا يجتهدون فى النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ، ويعتبرون النظير بنظيره (٨) ٠

والناظر إلى القرآن الكريم يجد أن الله – سبحانه وتعالى – أرشد عباده إلى هذا الأمر فى غير موضع ، فقاس سبحانه – على سبيل المثال – النشأة الثانية على النشأة الأولى فى الإمكان * ، وجعل الأولى أصلا والثانية فرعا ٠ وهذه – وغيرها – أقيسة عقلية ؛ ليتعلم العباد أن حكم الشيء حكم مثله ، فإن الأمثال كلها قياسات ، يعلم منها حكم الممثل من الممثل به ، وقد اشتمل القرآن الكريم

على **بضعة وأربعين** مثلا تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم (٩)٠

وهناك من يرى القياس – الفقهي – لا يلجأ إليه إلا عند **الضرورة** ، فإن لم يكن في المسألة نص – سواء من القرآن أو السنة- ولا قول عن أحد من الصحابة ولا أثر ، هنا يلجأ الفقيه إلى القياس ولهذا يقول الشافعي : إنما يصار إليه – أي القياس - عند الضرورة ٠ (١٠)

بيد أن هناك - رغم ما سبق من أدلة – من ينكر القياس ولا يرى أنه حجة ؛ بل يرى أنه باطل ، بل محرم في الدين ، وليس منه – أي من الدين – في شيء(١١)؛ إذ لم يأذن به الله تعالى ، ولا أنزل به سلطانا (١٢) ، بل إن الإجماع – كما يدعي ابن حزم – على أن القياس باطل (١٣) ؛ ولهذا اشتهر الظاهرية بأنهم نفاة القياس (١٤)٠

لأنه – كما يدعون – استدراك على الله ورسوله (١٥) ؛ ذلك لان أحكام الشريعة كلها تنقسم إلى **ثلاثة** أقسام : **فرض** لابد من اعتقاده والعمل به ، **وحرام** لابد من اجتنابه قولا وعملا ، **وحلال** مباح فعله وتركه ، وأما المكروه والمندوب إليه فيدخلان تحت المباح ؛ إذ المكروه لا يأثم فاعله ؛ إذ لو أثم لأصبح حراما ، والمندوب لا يأثم تاركه ؛ إذ لو أثم لكان فرضا ، ولكن يؤجر فاعله٠تلك هي أقسام الأحكام في الشريعة الإسلامية ٠ (١٦)

والنص مستوعب لكل حكم وقع أو يقع إلى يوم القيامة ، ولا سبيل – عندئذ – إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة ٠ (١٧)

وهنا سؤال قد يتبادر إلى الذهن : هل النص حقا يستوعب كل الوقائع والنوازل أم العكس هو الصواب ؟ الواقع أن ثمة خلافا في الإجابة عن هذا السؤال ، فالبعض يرى أن النصوص لا تحيط بأحكام جميع الحوادث والنوازل ،بل غلا هذا البعض فقال : ولا بعشر معشارها ؛ ومن ثم فالحاجة إلى القياس – في زعمهم – فوق الحاجة إلى النصوص ، وحجتهم في ذلك أن النصوص متناهية ، وحوادث العباد غير متناهية ، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي أمر يكاد يكون مستحيلا ٠

بيد أن هناك من هو على النقيض تماما من هذا الرأي ، فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن حجة الفريق السابق واهية ، بل فاسدة ، وذلك من **وجوه** ، **أحدها** : أن مالا تتناهى أفراده لا يمتنع أن يكون أنواعا ، فيحكم لكل نوع منها بحكم واحد ؛ فتدخل الأفراد التي لا تتناهى تحت ذلك النوع ٠ **وثانيها** : أن أنواع الأفعال بل والأعراض كلها متناهية ٠ **وثالثها** أنه لو قدر عدم تناهيها – على سبيل الفرض الجدلي – فإن أفعال العباد إلى يوم القيامة متناهية ٠ (١٨)

جدير بالإشارة هنا أن إنكار القياس لم يكن قاصرا على الظاهرية فحسب ، بل إن الشيعة وبعض المعتزلة سلكوا هذا المسلك ، وتبنوا هذا الرأى ، وذهبوا إلى أنه من المستحيل التعبد بالقياس (١٩) ؛ إذ لو كان حجة لما تعارضت الأقيسة ، ولما ناقض بعضها بعضا ٠(٢٠)

والواقع – فى رأيى – أنه لا سبيل لإنكار القياس – الفقهى – بأى حال من الأحوال ما دامت الأدلة والبراهين العقلية والنقلية – كما سبق – تواترت على حجية القياس وضرورته ، لا سيما فى هذا العصر الذى تمخضت عنه أحداث شتى ؛ فكان لزاما على الفقيه أن يتعرض لها ، فيقيس ما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص ؛ حتى يتسنى له فى النهاية أن يكيف الوقائع المستجدة فقهيا٠ فالقياس - بلا ريب – هو أحد مصادر التشريع الضرورية للفقيه ،وأعنى هنا القياس الفقهى أو الأصولى ٠

تعريف مصطلح الغائب :

يمكن القول : إن ثم ارتباطا بين القياس الفقهى أو الأصولى والقياس عند المتكلمين ، بل إن المتكلمين استفادوا من هذا القياس الأصولى وأخذوه عن الفقهاء مستخدمين إياه فى مؤلفاتهم وقضاياهم الكلامية ، لكن مع إضافة بعض الأمور ، كما سيتضح فيما بعد٠

ويؤكد الإيجى هذه الحقيقة عند المتكلمين فيقول : " وإنما يسلكونه – أى قياس الغائب على الشاهد – إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه وتعالى ، فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى ؛ لكونه غائبا عن الحواس ، ولابد فى هذا القياس ، بل فى القياس الفقهى مطلقا من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه ٠٠٠٠ ولهم فيه – أى فى إثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم – طرق كثيرة مفصلة فى كتب أصول الفقه ، أشهرها أمور **ثلاثة** : **أحدها** الطرد والعكس ، وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما ، أى كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم ، وكلما عدم عدم " ٠ (٢١)

أى أن المتكلمين - على اختلاف فرقهم – استخدموا هذا النوع من القياس ، أو اضطروا لاستخدامه أو استعماله فيما يثبته كل فريق منهم ، أو فى الرد على الخصم أو المنازع ٠ (٢٢)

مصطلح الغائب – إذن – أطلقه المتكلمون على الله – سبحانه وتعالى – كما مر بعبارة الإيجى – لكونه غائبا عن الحواس ؛ إذ ما غاب عن الحس يعد غيبا أو غائبا ٠ فالمراد بالغائب عندهم – كما يقول ابن تيمية – هو الله سبحانه وتعالى ٠(٢٣)

بيد أن هناك اعتراضا مؤداه : أن الله – سبحانه – لا يسمى غائبا ، لكن يمكن أن يقال: " إن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية ، يراد به ما غاب عنا فلم ندركه ، ويراد به ما غاب عنا فلم يدركنا ، وذلك لأن الواحد منا إذا غاب عن الأخر مغيبا مطلقا لم يدرك هذا هذا ولا هذا هذا ، والله سبحانه شهيد على العباد رقيب عليهم مهيمن عليهم ، لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، فليس هو غائبا ، وإنما لما لم يره العباد كان غيبا ، ولهذا يدخل فى الغيب الذى نؤمن به وليس هو بغائب ؛ فإن الغائب اسم فاعل من قولك : غاب يغيب فهو غائب ، والله شاهد غير غائب ، وكثيرا ما يوضع المصدر موضع الفاعـــــل ، كالعدل والصوم ، وموضع المفعـــــــول كالخلق والرزق ٠٠٠٠ "(٢٤)

خلاصة القول : إن " المعنى – كما يقول ابن تيمية – فى كونه غيبا هو انتفاء شهودنا له ، وهذه تسمية قرآنية صحيحة ، فلو قالوا قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة ، وأما قياس الغائب ففيه مخالفة فى ظاهر اللفظ ، ولكن موافقة فى المعنى ، فلهذا حصل فى إطلاقه التنازع "٠ (٢٥)

اللفظ – إذن – وإن كان غير صحيح شرعا ، لكنه – كما ذهب ابن تيمية – صحيح من حيث المعنى ، ومن ثم يجب أن نحمل كلام المتكلمين فى هذه القضية على هذا الوجه ، أو على هذا المعنى ٠

ولقد شاع هذا النوع من القياس فى مؤلفات علماء الكلام ، فمنهم من استخدمه ولم يقيده بشرط ، ومنهم من قيده بشروط ؛ إذ لابد فيه من جامع عقلى ، وإلا كان الجمع بين الغائب والشاهد تحكما محضا ، وحصروا هذا الشاهد فى **أربعة** أشياء : **العلة والحقيقة والشرط والدليل** ٠(٢٦)

ولعل هذا هو الذى دفع الجوينى إلى اعتبار أن عدم وجود مانع بين الغائب والشاهد يعد أمرا منكرا ، بل قد يجر إلى الكفر (٢٧) ، [فلابد من وجود جامع بينهما ، وهذا الجامع يتمثل فى **العلة** ، فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلازما ، ومن ثم ينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثانى أو الأخر ٠

وهناك **الشرط** أيضا كجامع بينهما ، فإذا تبين كون الحكم مشروطا بشرط فى الشاهد ثم ثبت مثل ذلك الحكم غائبا ، فيجب – عندئذ – القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد ، ثم **الحقيقة** كطريقة ثالثة من طرق الجامع ، فمهما تقررت حقيقة فى محقق فى الشاهد اطردت فى مثله غائبا ، وكذلك **الدليل**] (٢٨) ، " فإذا دل الدليل على مدلول عقلا ، لا يوجد الدليل إلا وهو دال عليه غائبا وشاهدا ، وذلك مثل دلالة الصنعة على الصانع ، فالطريق فى

اعتبار الغائب بالشاهد بهذا الطريق " (٢٩ة) ، فالشاهد – كما يقال – دليل الغائب ٠(٣٠)

وهذا أوان الشروع فى عرض آراء المتكلمين فى بعض القضايا الكلامية ، التى استخدموا فيها قياس الغائب على الشاهد ٠

أولا : فى الصفات الإلهية :

الناظر إلى آراء المتكلمين يجد أنهم استخدموا هذا القياس ، سواء فى مجال الصفات أو الأفعال وغير ذلك من المباحث الكلامية ٠ فلقد اعتمد الأشاعرة عليه ، بل إن أبا الحسن الأشعرى – كما يقال - ألف كتابا فى الاستشهاد بهذا النوع من القياس ردا على المعتزلة فى نفيهم لبعض الصفات (٣١) ، كالعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات (٣٢) ، لاسيما صفات الذات أو الصفات الخبرية ، ومثال ذلك ما أورده الأشعرى فى بعض مؤلفاته فى رده على المعتزلة ، عندما أولوا اليد بالنسبة لله سبحانه وتعالى فقال : " إن عملتم - أو عولتم على الأرجح - على الشاهد وقضيتم به على الله تعالى ، فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسما لحما ودما ، فاقضوا بذلك على الله تعالى " ٠(٣٣)

أي أن كل فريق من المتكلمين كان يعتمد هذا القياس منهجا له فى بعض المسائل الكلامية لتأكيد ما يعتقده أو لنقد آراء الفريق الأخر ٠ وهذا أوان التفصيل ٠

صفة الحياة

بداية يجب التنويه على أن المتكلمين بحثوا أولا فى إثبات الصانع – أى الله – ثم تعرضوا بعد ذلك للحديث عن الصفات ؛ إذ الحديث عن الصفات فرع عن الحديث عن الذات ٠

فالعالم المحدث – اسم مفعول – لابد له من محدث – اسم فاعل – ودليل ذلك ما نراه فى الشاهد ، فالكتابة لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، وكذا للبناء من بان ؛ إذ الكتابة من غير كاتب أو الصياغة من غير صائغ يعد جهلا ، بل يستحيل عقلا ؛ فوجب – عقلا – أن يكون هذا العالم – بصوره وحركات أفلاكه وغير ذلك – مخلوقا لصانع ، هو الله سبحانه وتعالى٠(٣٤)

وصفة الحياة صفة ضرورية ، بل واجبة لكل ذات تتصف بأي صفة كانت بعد ذلك ، فالحياة – إذن – شرط الصفات الأخرى بدليل الشاهد ، وما كان له فى وجوده أو فى عدمه شرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا (٣٥) ، فما ورد من صفات لله بعد ذلك فهو مبنى على صفة الحياة ؛ إذ لا يتصور أن توصف الذات بصفات إلا ويجب إثبات صفة الحياة أولا ، فوجه الدلالة – كما مر – لا يختلف

شاهدا و غائبا (٣٦) ، فبالاضطرار يعلم كونه حيا (٣٧) ؛ لأنه لو جاز أن تظهر الأفعال ممن ليس بحى فربما لم ندر أن ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وغير ذلك وهم موتى (٣٨) ، وكما هو معلوم أن الميت أو الجماد لا يجوز وصفه بالقدرة والعلم وغير ذلك من الصفات (٣٩)٠

خلاصة القول : إن ثمة إجماعا – كما سبق – بين المتكلمين على إثبات صفة الحياة وإن اختلفت مناهجهم فى إثبات هذه الصفة ، سواء بالاعتماد على قياس الغائب على الشاهد كما سبق ، أو بدون الاعتماد على هذا القياس كما هو الحال عند ابن حزم على سبيل المثال (٤٠)٠

بيد أنه تفرع عن هذه القضية اتجاهات أخرى ، فالله تعالى حى ، لكن هل هو جسم ، على اعتبار كونه حيا بدليل الشاهد أم لا ؟

فهناك طائفة – أعنى المجسمة – كالحكمية (٤١) ذهبت إلى القول بأن الله تعالى جسم ، معتبرين فى ذلك بالدليل العقلى قياسا على الشاهد ؛ إذ لا يقوم فى الشاهد إلا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون الله تعالى عرضا ثبت – إذن – أنه جسم ، والفعل – فى نظرهم – لا يصح إلا من جسم ، والله تعالى فاعل ؛ فوجب أن يكون جسما (٤٢)٠

الواقع أن هذا الرأي وإن كان معتمدا على المعقول بدليل الشاهد ، إلا أنه لا يتفق مع صريح المنقول ، بل و صحيح المعقول أيضا ، ومن ثم فلا غرو أن نجد جمعا كثيرا من المتكلمين انبرى لهؤلاء وشمروا عن سواعدهم لدحض آراء المجسمة٠

فلا يعقل أن يكون الله جسما ؛ لأن الجسم – فى الشاهد – مؤلف من الجوهر ، وإذا بطل كونه – تعالى – جوهرا – ، بطل كونه جسما بالضرورة (٤٣) ؛ لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر ، والجوهر يستحيل خلوه من الافتراق أو الاجتماع أو الحركة أو السكون وكذلك الهيئة والمقدار ، وهذه – بلا شك – سمات أو صفات الحدوث (٤٤)٠

ثم يقال أيضا لهؤلاء المجسمة : " ما الدليل على أن صانع العالم جسم ؟ فإن قالوا : لأننا لم نجد فى الشاهد والمعقول فاعلا إلا جسما ؛ فوجب القضاء بذلك على الغائب ٠ قيل لهم : فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم – سبحانه – مؤلفا محدثا مصورا ذا حيز وقبول للأعراض ؛ لأنكم لم تجدوا فى الشاهد وتعقلوا فاعلا إلا كذلك " (٤٥) ٠

" فإن قيل : ما نشاهده من الموجودات ليس إلا أجساما وأعراضا ، واثبات قسم ثالث مما لا نعقله ، وإذا كانت الموجودات منحصرة فيما ذكرناه فلا جائز أن يكون البارى عرضا ؛ لأن العرض مفتقر إلي الجسم ، والبارى لا يفتقر إلى شئ ، وإلا كان المفتقر إليه أشرف منه ، وهو محال ، وإذا بطل أن يكون

عرضا بقى أن يكون جسما ٠ قلنا : منشأ الخبط ههنا إنما هو من الوهم بإعطاء الغائب حكم الشاهد ، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس ، وهو كاذب غير صادق ٠٠٠ ثم ولو لزم أن يكون جسما كما فى الشاهد للزم أن يكون حادثا كما فى الشاهد ، وهو ممتنع " (٤٦)٠

وقد يبدو بديهيا – بناء على كلام المجسمة – إثبات الجهة للذات الإلهية ؛ لكونه – تعالى – جسما على حد قولهم كما سبق ؛ إذ القول – فى زعمهم – بأنه – تعالى – ليس فى جهة ما من الجهات المتقابلات يستلزم القول بأن الله تعالى غير موجود ؛ لان التجرد من هذه الصفات جملة أمر لا يوسم أو لا يوصف به إلا المعدوم ، ومن لم يتشرف بشرف الوجود ٠(٤٧)

بيد أن الجواب عن هذا الإشكال مؤداه : أن هذا مبنى على قياس الغائب على الشاهد ، ومعلوم أن الله – تعالى – لا يشبه خلقه بوجه من الوجوه حتى يكون حكمه كحكمهم فى وجوب أن يكون فى جهة ما من الجهات ، ما دام موجودا ، فكيف يقاس المجرد عن المادة بما هو مادى ، ثم كيف يستوى الخالق والمخلوق فى أحكام الخلق ٠ (٤٨)

ثم إن هناك جوابا آخر مفاده : " أن الإنسان لابد أن يكون له أحد الوصفين : فإما جاهل وإما عالم ، أما الحجر فلا يتصف بواحد منهما البتة ، فلا يقال : إنه جاهل ، ولا إنه عالم ، بل العلم والجهل مرتفعان عنه ، بل هما ممتنعان عليه لا محالة ؛ لان طبيعته تأبى قابليته لكليهما ، وهكذا تنتفى المتقابلات كلها بانتفاء قابلية المحل ، أيا كانت هذه المتقابلات ، وأيا كان هذا المحل الذى ليس قابلا لها "٠(٤٩)

وإذا ثبت – كما سبق – أن الله سبحانه منزه عن التحيز والاختصاص بالجهات ؛ فلزم عن ذلك تعاليه – سبحانه – عن الاختصاص بمكان أو ملاقاة أجرام وأجسام ٠ (٥٠)

وهكذا نرى أن من قال بالجسمية وما تفرع عنها من القول بالجهة يعتمد على قياس الغائب على الشاهد٠

وليس نفى الجهة – على الوجه السابق – نفيا لاستواء الذات على العرش ، فالله سبحانه – كما يذهب أهل السنة والجماعة – مستو على العرش على الوجه الذى قاله وبالمعنى الذى أراده ، وهذا الاستواء منزه عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال ٠(٥١)

ولهذا عندما سئل الإمام مالك – رضى الله عنه – عن حقيقة الاستواء ، فقيل له : قال تعالى : (الرحمن على العرش استوى) (٥٢) فكيف استوى ؟ فأطرق الإمام مالك وعلاه الرحضاء – أى العرق – وانتظر السائل منه الإجابة ، فرفع رأسه إليه قائلا : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ،

والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وأحسبك – والكلام للإمام مالك – رجل سوء ، وأمر به فأخرج ٠ (٥٣)

وكذلك قال الإمام الشافعى – رضى الله عنه – عندما سئل عما سئل عنه مالك فأجاب قائلا : آمنت بلا تشبيه ، وصدقت بلا تمثيل ، واتهمت نفسى فى الإدراك ، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك ٠ (٥٤)

وكذلك الحال بالنسبة للصوفية ، ودليل ذلك ما قاله أحدهم : " أى سادة : نزهوا الله عن سمات المحدثين وصفات المخلوقين ، وطهروا عقائدكم من تفسير معنى الاستواء فى حقه تعالى بالاستقرار كاستواء الأجسام على الأجسام المستلزم للحلول – تعالى الله عن ذلك ٠ وإياكم والقول بالفوقية والسفلية والمكان واليد والعين بالجارحة والنزول بالإتيان والانتقال ، فإن كل ما جاء فى الكتاب والسنة مما يدل ظاهره على ما ذكر فقد جاء فى الكتاب والسنة مثله مما يؤيد المقصود ، فما بقى إلا ما قاله صلحاء السلف ، وهو الإيمان بظاهر كل ذلك ، ورد علم المراد إلى الله ورسوله ، مع تنزيه البارى تعالى عن الكيف وسمات الحدوث ٠٠٠٠ "٠(٥٥)

ومن ثم فإن الذى يفهم الاستواء على الوجه الذى يوجب نقصا أو قياسا للشاهد على الغائب والمخلوق على الخالق ، فهذا من جهلة الأغبياء (٥٦) ، وهو حاصل فهم الجهمية (٥٧) ، الذين زعموا أن من قال إن الله فوق العرش فقد زعم أنه محصور ، وأنه جسم مركب مشابه لخلقه ٠ (٥٨)

فهذا الادعاء كاذب ، فالله – سبحانه – مستو على عرشه من غير مشابهة للحوادث كسائر صفاته من غير مشابهة للخلق ، كما أن ذاته – تعالى – منزهة عن مشابهة ذوات الخلق ٠ (٥٩)

فلا يبقى – إذن – إلا أن نثبت ما أثبته الله لنفسه ، من استوائه على عرشه ، على الهيئة التى لا يعلمها إلا هو ، وعلى الكيفية التى أرادها ، ولا ينبغى أن نكلف أنفسنا غير هذا ، فليس كمثله – سبحانه – شىء ، لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ٠(٦٠)

صفة العلم

لا ريب أن العلم صفة ثابتة لله – سبحانه وتعالى – نقلا وعقلا ، ولم يخالف فى ذلك إلا البعض القليل ، أمثال الجهمية والمعتزلة الذين زعموا أن من قال : إن لله علما وقدرة فقد زعم أنه جسم مركب فضلا عن أنه مشبه ؛ لأن هذه الصفات أعراض ، والعرض لا يقوم إلا بجوهر متحيز ، وكل متحيز جسم مركب ، ومن قال ذلك – على حد زعمهم – فهو مشبه ؛ لأن الأجسام متماثلة ٠(٦١)

بيد أن هذا القول خاطىء ؛ لأنه مبنى – كما يرى ابن تيمية – على قياس العلم القديم على العلم الحادث ، وهو قياس الغائب على الشاهد (٦٢) ، فالعلم الالهى قديم وليس بضروري أو كسبي كما هو الحال بالنسبة للحادث (٦٣) ، فضلا عن ذلك فإن البداهة قاضية بأن العلم كمال فى الموجودات الممكنة ، ومن الممكنات من هو عالم ، فلو لم يكن الواجب عالما لكان فى الموجودات الممكنة ما هو أكمل من الموجود الواجب ، وهو محال ٠(٦٤)

ويمكن للإنصاف أن يقال : إن المعتزلة لم ينفوا صفة العلم بإطلاق ، وإنما جعلوا علمه تعالى هو ذاته ، بناء على مذهبهم أن الصفات عين الذات ، فالعلم عندهم صفة ذاتية بدليل أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه – تعالى – عالما (٦٥) ، وهذا هو أحد الأدلة التى اعتمد عليها الأشاعرة فى إثبات صفة العلم (٦٦) ، لكن ليس باعتبار أن علمه هو ذاته – كما ذهب المعتزلة – وإنما بمعنى أن علمه ليس هو ذاته ، ولا غير ذاته فى نفس الوقت ، وهذا بناء على مذهبهم أن صفاته – تعالى - لا هى هو ولا هى غيره (٦٧)٠

ولقد اعتمد الأشاعرة – بجانب ما سبق – على قياس الغائب على الشاهد فى إثبات صفة العلم الالهى ؛ إذ العلة واحدة ، والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ، ولا شك أن علة كون الشيء عالما فى الشاهد هو العلم ، فكذا فى الغائب ، وحد العلم فى الشاهد هو من قام به العلم ، فكذا حده فى الغائب ، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له ، فكذا شرطه فى الغائب ٠(٦٨)

فالدليل – إذن – على إثبات صفة العلم له – سبحانه – أنه قد ثبت وصف الحى فى الشاهد بأنه عالم ، معلل بالعلم ، ووصف الحق سبحانه بكونه عالما ، فلابد وأن يكون معللا بالعلم ؛ إذ لو جاز عالم لا علم له ، جاز تقدير علم لا يتصف محله بكونه عالما ، فلما استحال إثبات علم لا يتصف محله بكونه عالما ،شاهدا أو غائبا ، استحال إثبات عالم لا يتصف بالعلم شاهدا أو غائبا ٠ (٦٩)

بيد أن هناك من الأشاعرة من يضعف هذا الدليل المبنى على هذا القياس ؛ لاختلاف مقتضى الصفات – بوجه عام – شاهدا وغائبا ، فالثابت بيقين هو العالمية ، لا ما هو مشتق منها ، ومن ثم يضمحل القياس بالكلية ٠ (٧٠)

وهكذا نرى تناقضا فى الموقف الأشعرى ، فهناك – كما مر – من يعتمد على هذا القياس فى إثبات صفة العلم – وكذا بقية الصفات – وهناك – كما سبق – من يرى – منهم - أنه قياس ضعيف لا يرقى إلى مستوى اليقين ٠

صفتا الإرادة والقدرة

اعتمد أيضا الأشاعرة على هذا القياس فى إثبات صفة الإرادة ، فالله تعالى مريد لأفعاله على الحقيقة ، بخلاف ما ذهب إليه الكعبى – من المعتزلة – الذى

أنكر كونه – تعالى – مريدا ٠ بيد أن مقالة الكعبى – من وجه نظر الأشاعرة - فاسدة ؛ بدليل أننا نعلم أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع فى الشاهد فى بعض الأوقات على أوصاف مخصوصة ، يقتضى القصد منهم إلى تخصيصها بأوقاتها وأوصافها ، والدلالة العقلية – كما هو حاصل مذهبهم – يجب اطرادها شاهدا وغائبا (٧١)

فالأفعال منه – سبحانه – لها وجود ، يتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضها على بعض فى الوجود ، ولولا أنه – سبحانه – قصد إلى إيجاد ما أوجد منها لما وجد ولا تقدم من ذلك ما تقدم ، ولا تأخر منه ما تأخر ٠(٧٢)

فالله – تعالى – إذن – مريد بإرادة قديمة ، بدليل ترتيب الأفعال – كما سبق – واختصاصها بوقت دون وقت ، ومكان دون مكان ، وزمان دون زمان ٠(٧٣)

وهذا بخلاف من ذهب إلى القول بأن الإرادة حادثة ؛ إذ لو كانت قديمة – كما ذهب الجهمية – لكان المراد واقعا معها (٧٤) ، وهى نفس مقالة الكرامية ، فالإرادة – عندهم – حادثة قائمة بذاته تعالى (٧٥) ، وقريب من هذا أيضا ما ذهب إليه المعتزلة ، فالإرادة عندهم حادثة ، إلا أنهم انفردوا بالقول بأنها حادثة لا فى محل ٠(٧٦)

وكذلك الحال بالنسبة لصفة القدرة ، فالله سبحانه وتعالى متصف بصفة القدرة ؛ إذ حصول الأفعال المحكمة المتقنة لن يتصور وجودها إلا من قادر ٠ (٧٧)

فالعالم مرتب فى صنعته وخلقته ، وكما هو معلوم أن من رأى – فى الشاهد – ثوبا من ديباج حسن النسيج والتأليف ، متناسب التطريز ، ثم توهم صدور نسجه عن إنسان لا قدرة له ، كان – بعبارة الغزالى – " منخلعا عن غريزة العقل ، ومنخرطا فى سلك الغباوة والجهل " ٠(٧٨)

فالفعل فى الشاهد لا يصح إلا من قادر عليه ، ولطائف صنعه – سبحانه – ظاهرة ؛ فثبت بذلك كونه- تعالى – قادرا ٠(٧٩)

وهذا يتضح مدي اعتماد الأشاعرة على هذا القياس – كما سبق فى صفة الإرادة والقدرة٠

صفتا السمع والبصر

الله – سبحانه وتعالى – سميع بصير ؛ لأن السمع والبصر صفتا مدح وكمال فى الشاهد ، ونفيهما نقص – تعالى الله عن ذلك (٨٠) ، فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق ، والمصنوع أسنى وأتم من الصانع ٠(٨١)

ولم يخالف فى هذا إلا الجهمية والمعتزلة ، فكلاهما ينكر أن الله يسمع ويرى ؛ إذ لا يجوز أن يسمع – سبحانه – أو يرى إلا بسمع وبصر وآلات ، قياسا على الشاهد ٠(٨٢)

وذهب الكعبى إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه لا آفة به ، فهو – تعالى - عالم بالمسموعات والمبصرات لا غير ، ومنهم – أى من المعتزلة - من زاد على ذلك قائلا : معنى كونه سميعا بصيرا أنه مدرك للمسموعات والمبصرات ، والإدراك يزيد على العلم ٠ وذهب الجبائى ومن تابعه إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه حى لا آفة به ٠(٨٣)

المعتزلة – إذن – تنكر هاتين الصفتين قياسا على الشاهد ؛ لأن هذه الصفات أعراض ، والعرض لا يقوم إلا بجوهر متحيز ، وكل متحيز فهو جسم ، ومن ثم فمن أثبتهما – كما زعموا – فهو مشبه ٠(٨٤)

ومن ثم فإن ما ذهب إليه الأشاعرة – كما يرى المعتزلة – من قولهم : لا يعقل عليم إلا بعلم ، وسميع إلا بسمع ، وبصير إلا ببصر ، كضارب لا يعقل إلا بضرب ، وقائم بقيام ، فهذا وأمثاله – كما يرى المعتزلة – فى الشاهد ، وأما فى الغائب فلا ٠ ودليل هذا – ردا على الأشاعرة – أن النص أثبت بأن له – تعالى – عينا وأعينا ؛ فلزم القول بأنه ذو حدقة ونظر ؛ إذ لا يوجد فى الشاهد إلا مثل ذلك ٠(٨٥)

ولعل هذا هو الذى جعل الأشاعرة يستوحشون من معنى العين فى الشاهد ، فأولوا العين ؛ هروبا من التشبيه ٠(٨٦)

وإذا كان المعتزلة قد اعتمدوا على الشاهد فى قياسهم لإنكار صفتى السمع والبصر ، فإن الأشاعرة اعتمدوا أيضا على قياس الغائب على الشاهد ، لكن لإثبات هاتين الصفتين ، ودليل ذلك قولهم : " الدليل على ذلك – أى على إثبات هاتين الصفتين – أنه قد ثبت أنه حى بما وصفناه ، والحى يصح أن يكون متكلما سميعا بصيرا ، ومتى عرى من هذه الأوصاف ، مع صحة وصفه بها ، فلابد أن يكون موصوفا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم ، وكل هذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها ، فلم يجز وصف القديم بشىء منها ؛ فوجب أن يكون سميعا بصيرا " (٨٧)

ومما يؤكد ذلك أيضا قولهم : " إنا قد علمنا أن الحى فى الشاهد يجوز أن يتصف بالسمع والبصر ، وإن الجماد والميت لا يجوز أن يتصف بهما ، وإذا سبرنا المعانى لم يكن المصحح للسمع والبصر فى الشاهد إلا الحياة فى الغائب ، فوجب القول باتصافه بالسمع والبصر " (٨٨)

لكن الآمدى كان له رأى آخر ، فهو يرى – تعقيبا على ما سبق – أن مسلك الأشاعرة مسلك ضعيف ؛ لأن حاصله يرجع إلى قياس التمثيل ، وهو يحتاج

إلى حصر جميع الأوصاف فى الممثل والممثل به ، وذلك لا يتم إلا بالسبر ، وهو أمر مستحيل ، فضلا عن أنه غير مفيد لليقين ، ثم وإنه وإن أفاد علما للسابر فذلك ليس بحجة على غيره ؛ لان بحث زيد لا يؤثر علما فى حق عمرو ، وإن أفاده ذلك ظنا ٠(٨٩)

وهكذا نرى كلا الفريقين – المعتزلة والأشاعرة – يعتمد كل منهما على هذا القياس ، إما للنفى كما ذهب المعتزلة ، أو للإثبات كما ذهب الأشاعرة ، وهذا – فى رأيي – إن دل على شيء فإنما يدل على ضعف هذا القياس ، وهو الضعف الذى ألمح إليه الآمدي سابقا ٠

صفة الكلام :

لا خلاف بين أهل الملة فى كونه تعالى متكلما ، أى متصفا بصفة الكلام ، لكن الخلاف فى حقيقة الكلام ، هل هو نفسى أم لفظى ، هل هو حادث أم قديم ؟

فهناك **قياسان** متعارضان : **أحدهما** : أن كلام الله تعالى صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ؛ فكلامه – إذن – قديم ٠ **وثانيهما** : أن كلام الله تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ؛ فكلام الله – إذن – حادث ٠

ومن هنا افترق المسلمون فرقا ، **فالبعض** ذهب إلى صحة القياس الأول ، **ومنهم** من قدح فى صغرى القياس الثانى ، **ومنهم** من قدح فى كبراه ، **والبعض** الأخر ذهب إلى صحة القياس الثانى ، وإن قدحوا فى إحدى مقدمتى القياس الأول ٠(٩٠)

ويوضح الدوانى ذلك بما نصه : " فمنع كل طائفة بعض المقدمات ، فالحنابلة (٩١) ذهبوا إلى أن كلام الله تعالى حروف وأصوات وهى قديمة ، ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهو حادث ، بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف ٠٠٠ والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه ، وأنه مؤلف من أصوات وحروف ، وهو قائم بغيره ، ومعنى كونه متكلما – عندهم – أنه موجد لتلك الحروف والأصوات فى الجسم ، كاللوح المحفوظ أو كجبريل أو النبى صلى الله عليه وسلم ، أو غيرها كشجرة موسى عليه السلام ، فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات صفة لله تعالى قديمة٠ والكرامية ٠٠٠ ذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة القائم بذاته تعالى ، فهم منعوا أن كل ما هو صفة له فهو قديم ٠ والأشاعرة قالوا : كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى ، قديم ، فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات " ٠(٩٢)

والناظر فى مؤلفات علم الكلام يجد أن ما سبق يمكن أن يكون تلخيصا دقيقا لآرائهم فى هذه المسألة ، فالمعتزلة والنجارية والزيدية والإمامية والخوارج يذهبون إلى القول بأن كلامه تعالى حادث (٩٣)٠

فهؤلاء جميعا ظنوا أن كلام الله تعالى مثل كلامهم ؛ فحكموا على الغائب بالشاهد ، وحجتهم فى ذلك أنه لا يفهم كلام إلا من خلال صوت وحرف٠(٩٤) فحاصل احتجاجهم – إذن – للنفى هو الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين (٩٥) ، ولهذا ذهبوا إلى أن كلامه تعالى محدث مخلوق فى محل ، كتب أمثاله فى المصاحف حكايات عنه ٠ (٩٦)

وكذلك الحال بالنسبة للجهمية ، فقالوا : لم يتكلم ولا يكلم ؛ لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ؛ والجوارح عن الله منفية ٠ (٩٧)

أما المشبهة فقالوا : إن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية ، وقالوا : لا يعقل كلام ليس بحروف ولا صوت ٠(٩٨)

أما الأشاعرة فيثبتون صفة الكلام ، لكن ليس بحرف ولا صوت ؛ لأن الحرف والصوت يتضمنان جواز التقدم والتأخر ، وذلك مستحيل على الله تعالى ٠ (٩٩)

فكلامه – تعالى – " لا يشبه كلام الخلق ، فليس بصوت يحدث من انسلال هواء ، أو اصطكاك أجرام ، ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان "٠(١٠٠)

وإن موسى – عليه السلام - سمع كلام الله تعالى بغير واسطة ، فإنه لو سمعه من شجرة أو حجر – كما يذهب المعتزلة كما سبق – لكان بنو إسرائيل أفضل منه فى ذلك ؛ لأنهم سمعوه من موسى عليه السلام ، وهو – بلا شك – أفضل من الشجرة والحجر ٠(١٠١)

وهنا تنبغى الاشارة إلى أن حقيقة الكلام عند الأشاعرة تكمن فى الكلام النفسى ؛ هروبا من الزامات المعتزلة وغيرهم عليهم قياسا على الشاهد كما سبق ، والأصوات عندهم قطعت حروفا للدلالات على هذا الكلام النفسى٠(١٠٢)

ودليل ذلك قول أحدهم : " فعندنا حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات والإشارات والكتابة ، وأما العبارة فتسمى كلاما " ٠ (١٠٣) ويستدلون – أى الأشاعرة – على ذلك شرعا بقوله عز وجل : (ويقولون فى أنفسهم) (١٠٤) ، وبما قاله عمر ابن الخطاب – رضى الله عنه – يوم السقيفة : " زورت فى نفسى كلاما " والرجل يقول فى العادة : فى نفسى كلام أريد أن أعرضه عليك ٠ ويقول الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ٠٠٠٠ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فثبت أن وراء العبارة والحروف كلاما أخر ، أى كلاما نفسيا ٠(١٠٥)
وإن كان الحنابلة لا يعتقدون ثبوت الكلام النفسي ، بل ينفونه أشد النفى ، ويرونه من أعظم الباطل ، والكلام عندهم اسم للفظ والمعنى جميعا ، كما هو مذهب السلف ٠ (١٠٦)

والماتريدية – من أهل السنة والجماعة – يثبتون صفة الكلام ، فكل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة تكون من عجز أومنع ، والله سبحانه وتعالى منزه عن العجز والخرس اللذين هما صفتا ذم لمن لم يقدر على الكلام فى الشاهد ؛ إذ الكلام فى الشاهد هو أجل ما يحمد به الإنسان ، وبه ينفصل البشر عن سائر الحيوان ٠ (١٠٧)

ومعلوم أن صفاته – سبحانه – بخلاف صفات المخلوقين ، فهو يتكلم لكن ليس ككلامنا ، فنحن نتكلم بالآلات والحروف ، وهو سبحانه يتكلم بلا آلة ولا حروف ؛ إذ الحروف مخلوقة ، وكلام الله تعالى غير مخلوق ٠ (١٠٨) فصوته – سبحانه – صفة من صفات ذاته ، لا يشبه صوت غيره ؛ إذ ليس شيء من صفاته فى صفات المخلوقين ٠(١٠٩)

وهذا ما أجمع عليه أيضا جمهور الصوفية ، فكلامه تعالى ليس بحروف ولا صوت ولا هجاء ، بل الحرف والصوت والهجاء – عندهم – دلالات على الكلام ، وأنها لذوى الآلات والجوارح ، التى هى اللهوات والشفاة والألسنة ، والله – تعالى – ليس بذى جارحة ولا يحتاج إلى آلة ، فليس كلامه – سبحانه – بحروف ولا صوت ٠(١١٠)

خلاصة القول هو أن كل فريق من الفرق السابقة سواء من المثبتين أو النافين يعتمد على قياس الغائب على الشاهد ، فمن ينفى ينفى لأن الكلام فى الشاهد لا يعقل أو لا يتصور إلا حروفا وأصواتا ، ومن يثبت يثبت لأن من لا يقدر على الكلام فهو موسوم بضده ، وهو الخرس ، والله منزه عن ذلك ، وهكذا يعتمد الجميع على هذا القياس نفيا وإثباتا ، ولعل هذا هو الذى دفع البعض إلى تضعيف هذا الطريق أو هذا المنهج فى بحث هذه المسألة وغيرها من المسائل الكلامية ٠(١١١)

الرؤية :

بادئ ذى بدء يمكن القول : إن الرؤية وإن كانت ليست من الصفات إلا أنه شاع عند المتكلمين إلحاقها بالصفات عند حديثهم عنها ٠ وإذا كان المتكلمون اختلفوا فى صفة الكلام أو فى حقيقته – كما سبق – فإنهم اختلفوا أيضا فى مبحث الرؤية ٠

فالمعتزلة اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار ؛ دفعا للتشبيه : جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا ؛ ولهذا أولوا الآيات التى وردت سواء فى القرآن أوالسنة بشان الرؤية ٠(١١٢)

وعلى النقيض من ذلك ذهب الحشوية المشبهة إلى أن الله – سبحانه وتعالى – يرى مكيفا محدودا ، كسائر المرئيات ٠(١١٣)

بيد أن أهل السنة والجماعة أثبتوا الرؤية ، لكن مع نفى كل ما يؤدى إلى التشبيه ، من الجهة أو المقابلة أو اتصال شعاع وغير ذلك ، فكل هذا وأمثاله – تبعا لمذهبهم – لم يرد به نص من الشارع ، وإنما أحدثه المتكلمون من استخدامهم للبراهين الفلسفية (١١٤) ، ولهذا نجد الماتريدية يذهبون إلى أن الله تعالى يرى فى الآخرة ، ويراه المؤمنون فى الجنة بأعين رؤوسهم ، بلا تشبيه ولا كيفية ، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ٠(١١٥)

وإلى نفس هذا الرأى ذهب الأشاعرة ، مستدلين على ذلك بأدلة نقلية وعقلية ، وعمدتهم فى ذلك دليل الوجود ، فالله – تعالى – موجود ، وكل موجود مرئي ؛ فصح أن يرى البارى سبحانه ٠(١١٦)

وبعبارة أخرى : " أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل ، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم ، فلما كان الله – عز وجل – موجودا مثبتا ، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل " ٠(١١٧)

فالمجوز للرؤية إذن – عند الأشاعرة – هو الوجود ؛ إذ الله – تعالى – موجود ؛ فثبت جواز رؤيته بالضرورة ٠(١١٨)

والعجيب أن هذا الدليل هو نفسه دليل الصوفية ، فالرؤية – عندهم – جائزة عقلا وواجبة سمعا ، ودليل جوازها عقلا أنه – سبحانه – موجود ، وكل موجود تجوز رؤيته ٠(١١٩)

غير أن المعتزلة نفوا الرؤية قياسا على الشاهد ؛ لكون كل مرئى فى الشاهد موسوما بالجهة والمكان والمسافة والتحيز ٠٠٠الخ ٠ إذن المعتزلة عولوا على الشاهد فى نفى الرؤية ، والأشاعرة عولوا عليه أيضا لكن فى الإثبات ، أي أن قياس الشاهد يستخدم فى كلا الأمرين : النفي والإثبات ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل – فى نظري – على ضعف هذا القياس كما ألمحت قبل ذلك ٠

والحق يقال :إن هناك من فطن – من المتكلمين أنفسهم – إلى ضعف هذا الدليل ، ودليل ذلك ما ورد على لسان الآمدى قائلا : " إذ الخصم – ولعله يقصد المعتزلة - لا يسلم تعلق الرؤية بكل جرم وكل عرض ، بل بعضها مما لا تتعلق الرؤية به ، كما فى الهواء – مثلا- والطعوم والأراييح أو الروائح ونحو ذلك ٠٠٠ثم إنه لو قدر أنه لا مشترك إلا الوجود، فلابد من بيان وجود

واجب الوجود مجانس للوجود الذى هو متعلق الرؤية شاهدا ؛ حتى يلزم تعلق الرؤية به ، وذلك مما يعز ويشق جدا " ٠(١٢٠)

ثانيا : فى الأفعال :

إن بحث مشكلة الحرية وما تفرع عنها من الحديث عن أفعال العباد وارتباطها بالأفعال الإلهية كان ومازال أمرا عسيرا ، بل يمكن القول : إن هذه المشكلة تعد من أعقد المشكلات التى تواجه المفكر ، ومن أعسر المشكلات قبولا للحلول المرضية ٠(١٢١)

فالجدل حول هذه المشكلة قد شاع قديما ، كما أضحى حديثا ، ومن ثم يمكن القول : إن الأمة الإسلامية لم تكن بدعا فى إثارة الجدل حول هذه المسالة (١٢٢) ، فهى مشكلة قديمة قدم التفكير الفلسفى نفسه ، بل سبقت التفكير الفلسفى فى الظهور ٠(١٢٣)

ولأهمية هذه المشكلة اتجهت إليها أذهان العامة ، وتدارسها الخاصة منذ عهد مبكر ، وأثيرت حولها الأسئلة ، وعقدت من أجلها حلقات الدرس والجدل والمناقشة ، وقامت باسمها مدارس فكرية متميزة ، أخذت تتنوع وتتعدد على مر الزمن وأضحى هذا الموضوع بابا هاما من أبواب الدراسات الكلامية ، وعبر عنه بأسماء مختلفة ، ك (خلق الأفعال ، والاستطاعة ، والجبر والاختيار ، والقضاء والقدر ٠٠٠الخ) ٠(١٢٤)

ولعل مما ضاعف من أهمية هذه المشكلة ، وجعلها فى الوقت نفسه محورا لجدل المتكلمين تارة ، والفلاسفة تارة أخرى ، بل والصوفية كذلك ، هو النصوص الدينية ، سواء من القرآن والسنة ٠(١٢٥)

فهناك آيات يوحى ظاهرها بالاختيار (١٢٦) ، وأخرى بالجبر (١٢٧) ، وثالثة تجمع بين الاختيار والجبر ٠(١٢٨) وهذا لا يعنى تعارضا أو تناقضا فى القرآن الكريم ، بل القرآن الكريم - كما هو معلوم – يصدق بعضه بعضا ويفسر بعضه البعض الآخر ، لكن يمكن أن يقال : إن الرؤى والمذاهب الفكرية اختلفت فى تفسير هذه الآيات تبعا لاختلاف اتجاهات أصحابها من المتكلمين ، وحاول كل فريق أن يجد دليلا فى القرآن أوالسنة يدلل به على رأيه ومذهبه ، مدعيا أنه الصواب ، وإن وجد مالا يتفق مع مذهبه لجأ إلى التأويل٠

ولأجل ذلك التنوع والاختلاف تعددت الرؤي وتبلورت عدة آراء يمكن حصرها فيما يلى :

١- رأي يقول بالجبر ، ويمثله الجهمية بزعامة جهم ابن صفوان ٠

٢- رأى يقول بالحرية أو الاختيار ، ويمثله المعتزلة ومن تابعهم ، كالزيدية على سبيل المثال ٠

٣- رأى حاول أصحابه أن يقفوا موقفا وسطا بين الرأيين السابقين ، فجمع بين الجبر والاختيار ، ويمثله الأشاعرة والماتريدية.

فالجهمية لا فعل عندهم فى الحقيقة إلا لله وحده ، فهو – سبحانه – الفاعل على الحقيقة ، والأفعال لا تنسب للعباد إلا على سبيل المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، والفاعل بكل ذلك هو الله سبحانه وتعالى .(١٢٩)

ولعل ما ذهب إليه جهم وأتباعه مرتبط عندهم بالقول بنفى بعض الصفات (١٣٠) ؛ فالله – تعالى – فى نظرهم – لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ؛ لأن ذلك يقتضى تشبيها بينه – تعالى – وبين خلقه ، فنفوا كونه – تعالى – عالما ، وأثبتوا كونه قادرا فاعلا خالقا ؛ إذ لا يوصف أحد من العباد بهذه الصفات .(١٣١)

أما المعتزلة فيقررون أن أفعال العبد تقع بقدرته ، وهو – أي العبد – المؤثر فى أفعاله من غير نعت الجبر والإيجاب ، بل تقع بحسب إرادته وقدرته على جهة الاختيار ، إن شاء فعل ، وإن شاء ترك .(١٣٢)

ويمكن القول : إن حرية الإنسان عند المعتزلة ، وبالتالى مسئولياته الدينية والأدبية منبعثة عن مبدأ العدل الالهى (١٣٣) ، الذى يحتم علينا القول بوجوب حرية الإنسان واختياره (١٣٤) ، وهو نفس مذهب الزيدية.(١٣٥)

فالله – إذن – لا يجوز – بناء على مبدأ أو أصل العدل – أن يكون خالقا لأفعال عباده ؛ لأن فى أفعالهم ما هو ظلم وجور ، ولو كان خالقا لأفعالهم لوجب أن يكون ظالما (١٣٦) ، ولا شك أن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة أو حاجة حملته على فعله ، أو من جاهل بالظلم ، وكلاهما – الجهل والحاجة – دالان على حدوث من وصف بهما – تعالى الله عن ذلك .(١٣٧)

وهنا نجد المعتزلة يعتمدون على قياس الغائب على الشاهد تحقيقا لأصل العدل الالهى عندهم ، ودليل ذلك قولهم : " وجدنا فى الشاهد أن من فعل الجور كان ظالما جائرا ، ومن أعان فاعله على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا ، والعدل فى صفات الله ، والظلم منفى عنه – تعالى - باتفاق المسلمين " .(١٣٨)

وفى رأيى أن حقيقة العدل عند المعتزلة مرتبطة بتصورهم لمسألة الحسن والقبح ، فالعدل يعنى عندهم أن أفعاله – تعالى – كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه (١٣٩) ، وهذا نابع – بلا شك – من تصورهم لحرية الإرادة الإنسانية ؛ إذ أفعال الإنسان فيها ما هو حسن وما هو قبيح ، والله لا يفعل القبيح ، وإنما هو من فعل الإنسان .

والحسن والقبح مرجعهما عند المعتزلة هو العقل ، فالحاكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح هو العقل ، فالفعل حسن أو قبيح فى نفسه ،إما لذاته وإما لصفة لازمة له ، وإما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم ، والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح العقليين ٠(١٤٠)

وتفرع عن هذا القول قولهم بالصلاح والأصلح ، فالحق – سبحانه – لا يخلو فعله عن غرض وصلاح للخلق (١٤١) ؛ إذ الفعل الخالى عن الغرض عبث ، وهو قبيح بالضرورة ، يجب تنزيهه – تعالى – عنه ؛ لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه ، فلابد –إذن – فى فعله من غرض يعود إلى غيره ؛ نفيا للعبث والنقص ٠(١٤٢)

وبنى المعتزلة على هذا القول وجوب الثواب على الطاعات ، والآلام التى ليست مستحقة ، كما فى حق البهائم والصبيان ، ووجوب العقاب ، وإحباط العمل على العصيان ٠(١٤٣)

أما الأشاعرة فعلى النقيض تماما من المعتزلة ، فالله – تعالى – عندهم – منفرد بالإيجاد والاختراع ، ودليل ذلك أن الأفعال تدل على علم فاعلها ، والعباد لا يحيطون بمعظم صفات أفعالهم الصادرة عنهم ، ومن ثم فهم ليسوا خالقين إياها ؛ إذ لو كانوا كذلك لكانوا محيطين بجملة صفاتها ٠(١٤٤)

ويعتمد الأشاعرة فى إثبات ذلك ما يسمى بقياس العكس ، ومثال ذلك قولهم : " لو كان العبد قادرا على الإيجاد لكان قادرا على الإعادة كالبارى تعالى ، ولما لم يكن قادرا على الإعادة اتفاقا ، لم يكن قادرا على الإيجاد أيضا " ٠(١٤٥)

أي أن الأشاعرة ينفون الاختيار بالنسبة للإنسان فى أفعاله ؛ إذ أفعاله من الله من وجه ، ومن العبد من وجه آخر (١٤٦) ، فهى مقدورة بقدرة الله – تعالى – اختراعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعليق ، يعبر عنه بالكسب ٠(١٤٧)

والكسب – عندهم – يعنى مقارنة الفعل لقدرة العبد وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ، أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له ٠(١٤٨)

وهنا سؤال قد يتبادر إلى الذهن ، فإذا كان الله هو الفاعل على الحقيقة ، فعلى ماذا يثاب الإنسان أو يعاقب ؟ لكن يبدو – فى رأيى – أن الأشاعرة جعلوا هذه المشاركة الوهمية للعبد فى أفعاله – وهى حقيقة الكسب – مبررا للثواب والعقاب ، ومن ثم فلا ظلم من الله سبحانه وتعالى ٠

بل إن الظلم منفى عنه – تعالى – مطلقا ؛ لأن الظلم – عندهم – هو التصرف فى غير الملك ، والله – تعالى – لا يتصرف فى غير ملكه ، ومن ثم ينتفى الظلم بالكلية عنه سبحانه (١٤٩) ، وهو نفس ما ذهب إليه الصوفية

، فالظلم – عندهم – محال على الله تعالى ؛ إذ هو مالك العبد ومالك كل شيء ، فلا يطلق عليه اسم الظلم ، وإنما الظلم يطلق على من يتصرف فى ملك غيره بغير إذنه ، فالملك ملكه ، وتصرفه فى ملكه بحق ألوهيته مطلق ، وبحسب إرادته ومشيئته ٠(١٥٠)

وإذا كان ذلك كذلك ، فالله – سبحانه – كما يذهب الأشاعرة – عادل فى جميع أفعاله وأحكامه ، ساءنا ذلك أم سرنا ، نفعنا أم ضرنا (١٥١) ، فهو – تعالى – لا يسأل فى شيء من ذلك ، فليس لأفعاله علل ؛ لأنه مالك غير مملوك ، ولا مأمور ولا منهى ، ويفعل ما يشاء ٠(١٥٢)

ولأجل هذا أيضا ، لا يجب على الله – تعالى – خلافا للمعتزلة – شيء ، فما أنعم به فهو منه فضل ، وما عاقب عليه فهو من عدل (١٥٣) ، ومن ثم فالصلاح والأصلح ليس واجبا عليه كما ذهب المعتزلة ؛ لأنه – تعالى – خلق – على سبيل المثال- الكفر والمعصية ، فلو كان الأصلح واجبا عليه لما خلقهما ؛ لأنهما ليسا بمصلحة ، بل هما مفسدة فى حق العبد فى الشاهد ؛إذ هما سببان للعقاب فى الدنيا والآخرة ٠(١٥٤)

ويدلل الأشاعرة – بجانب ما سبق – على أن رعاية الأصلح فضل من الله وليس على سبيل الوجوب " نعم ، رعايته تعالى فى أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا ، وواجب عليه عندكم – يقصدون المعتزلة – بناء على أصلنا وأصلكم " (١٥٥) – أى الحسن والقبح ؛ إذ لا يتصور القبيح فى حكمه – تعالى – أصلا ، لا شرعا ولا عقلا (١٥٦) ، فلا قبيح منه – تعالى – وليس فى أفعاله جور أو ظلم ، وليس للعقل مدخل فى الحكم على حسن أو قبح الأشياء أو الأفعال ٠(١٥٧)

وإذا كان المعتزلة جعلوا – كما سبق- العقل حاكما على الحسن والقبيح ، فقاسوا الغائب على الشاهد ؛ إذ جعلوا المانع من صدور القبح من الله – تعالى – هو القياس على ما يقبح من العباد فى الشاهد (١٥٨) ، فإن الأشاعرة أجمعوا على أن القبيح من أفعال العباد ما نهاهم الله – تعالى – عنه وزجرهم عن فعله ، وأن الحسن ما أمرهم أو ندبهم إلى فعله ، أو أباحه لهم ٠(١٥٩)

فلا حكم – إذن – للعقل فى حسن الأشياء أو قبحها ، فحسنها وقبحها ليسا عائدين إلى أمر حقيقى فى الأفعال أو الأشياء قبل ورود الشرع ، بل الشرع هو المثبت لهما ، بل أكثر من هذا فإن الشارع لو عكس القضية ، فحسن ما قبحه ، وقبح ما حسنه ، لم يكن ذلك ممتنعا (١٦٠) ، ودليل ذلك قول القائل :

ويقبح من سواك الفعل عندى ٠٠٠٠٠ فتفعله فيحسن منك ذاكا (١٦١)

وعلى هذا ، فإن قياس الغائب على الشاهد عند المعتزلة- كما يرى خصومهم - في هذه المسألة غير صواب ؛ لأنهم أخذوا القدر المشترك في الأفعال بين الله وبين عباده ، فما حسن من العبد حسن من الله ، وما قبح من العبد قبح من الله ؛ ولهذا سماهم البعض مشبهة الأفعال ٠(١٦٢)

ثم أنى لهم – أى المعتزلة – أن يقيسوا هذا القياس ، والسيد – على سبيل المثال – لو ترك عبيده وإماءه يموج بعضهم في بعض ويرتكبون الفواحش ، وهو مطلع عليهم ، وقادر على منعهم ولم يمنعهم فهذا – بلا شك - قبيح في حقه ، وقد فعل الله – تعالى – ذلك بعباده ، ولم يقبح منه (١٦٣)

وأيضا فإننا نرى كثيرا من الأفعال تقبح منا وهي حسنة من الله سبحانه ، كإيلام الأطفال مثلا ، والحيوان ، وإهلاك من لو أهلكناه نحن لقبح منا ، سواء من الأموال أو الأنفس ، وهو منه – تعالى – مستحسن غير مستقبح (١٦٤) ، ومن ثم لا يجوز أن يقال : إن وقوع هذه الآلام – كما تذهب المعتزلة – على وجه العقوبات ؛ لأن ذلك إنما يحسن في الشاهد لحصول التشفي من الجناة ، وإطفاء نار الغيظ والغضب بالانتقام منهم ، وذلك لحاجة المعاقب إلى العقاب وانتفاعه به ، وهذا – بلا شك – محال على الله سبحانه وتعالى ٠(١٦٥)

وليس ذلك عبثا – كما ذهب المعتزلة – لكون العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع ، وأفعاله – تعالى – محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح راجعة إلى مخلوقاته ، لكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه ، وليست علا مقتضية لفاعليته ، ومن ثم فإن ما ورد من الظواهر التي دلت على تعليل أفعاله – تعالى –فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض أو الغائية٠(١٦٦)

فالدواعي والأغراض لا تجوز إلا على ذي حاجة يصح منه اجتلاب المنافع أو دفع المضار ، فضلا عن ذلك فإن الأسباب المحركة الباعثة على الأفعال إنما تحرك الغافل وتنبه الجاهل ، وهذا – بلا ريب – محال على الله سبحانه وتعالى ٠(١٦٧)

بالإضافة إلى ما سبق أيضا ، فإنه من المحال معرفة جميع أسرار أفعاله – تعالى – أو معرفة علله أو أحكامه ، كما أن الله - سبحانه – لا يمثل بالخلق ، لا في ذاته أو صفاته أو أفعاله ٠(١٦٨)

من هنا فإن المعتزلة أخطأوا عندما قاسوا فعل الله – تعالى – على أفعال العباد ، وشبهوا الله بخلقه ، ولم يدركوا ما خاطبهم به سبحانه في قوله تعالى : (لا يسال عما يفعل وهم يسألون) (١٦٩) ، فقياس أفعاله – تعالى – على أفعال العباد باطل بالقطع ٠(١٧٠)

تعقيب :

بعد هذا العرض السابق نستطيع القول : إن المتكلمين اعتمدوا على قياس الغائب على الشاهد كمنهج لهم فى كثير من القضايا الكلامية ، فى محاولة منهم لتأكيد أو إثبات بعض النتائج المترتبة على هذا القياس ، أو لنفى آراء الخصم ودحض آرائه .

فالمعتزلة اعتمدوا عليه فى الأفعال بشكل كبير أكثر من اعتمادهم عليه فى الصفات ، والعكس الأشاعرة ، فكان اعتمادهم عليه فى الصفات بصورة أظهر من اعتمادهم عليه فى الأفعال .

والواقع – فى رأيي – أن ثمة ملاحظات على هذ القياس فى ضوء العرض السابق ، يمكن حصرها فيما يلى :

أولا : من حيث التسمية ، فمصطلح الغائب – فى اعتقادى – لا يصح إطلاقه على الله سبحانه وتعالى ، فلا يعنى انتفاء شهودنا أو رؤيتنا له – تعالى – أنه غائب عنا ، بل إن هذه التسمية نفسها مبنية على هذا القياس ، باعتبار أن كل مالا يدرك بالحواس فهو غائب عنا ، لكن هذا إن جاز فإنه يجوز فى عالم الشهادة ، والله – تعالى – لا يندرج تحت أحكام هذا العالم كى نحكم عليه بما نحكم به على عالمنا .

صحيح أن ابن تيمية حمل هذه التسمية عند المتكلمين على وجه يفيد أنها صحيحة من حيث المعنى ، لكن ليس من حيث ظاهر اللفظ ، وفى الوقت نفسه فضل عليها تسمية أخرى ، وهى قياس الغيب فى مقابل الشهادة ؛ إذ العالم عالمان : عالم الغيب وعالم الشهادة .ولقد فطن البعض لعدم دقة التسمية السابقة فقال : فحاشا لله أن يكون غائبا ، بل هو شاهد .(١٧١)

ثانيا : لا يمكن الجمع بين الله – تعالى – والإنسان بأى حال من الأحوال ، بدعوى اشتراكهما فى بعض الصفات ؛ لأن الاشتراك – كما أتصور – لا يفيد المماثلة على الإطلاق ، فهى مشاركة صورية – إن جاز هذا التعبير .فضلا عن هذا فإن الذات الإلهية تختلف تماما عن الذات البشرية ، ومن ثم تختلف الصفات بالضرورة ، حتى وإن تشابهت من حيث اللفظ ، فلا ريب أن هناك خلافا وبونا شاسعا من حيث المعنى ؛ ومن ثم فلا يصح هذا القياس .

وربما يعضد ذلك – كما أتصور – أن الإنسان – كانسان – يعد واحدا من أفراد جنسه ، وكما هو معلوم أن الصفات المشتركة بين أفراد الجنس الواحد كثيرة ومتعددة ، ورغم هذا فقياس (س) على (ص) من جميع الوجوه ، رغم تجانسهما – أى من حيث اتحاد الجنس – قياس فاسد ، إلا فيما كان بينهما من خصائص عامة شائعة فى أفراد الجنس البشرى .

فإذا كان ذلك كذلك فكيف يصح قياس الغائب على الشاهد رغم اختلاف الذات الإلهية والذات البشرية وكذا الصفات ٠

ولقائل أن يقول :إن القرآن الكريم استخدم هذا القياس فى بعض الآيات ٠لكن – فى رأيي – الفارق كبير جدا ، فالقرآن يستخدم قياس التمثيل بصورة تختلف تماما عن استخدام المتكلمين لقياس الغائب على الشاهد ؛ إذ القرآن فى بعض الآيات (١٧٢) يستخدمه لإثبات قدرة الله – تعالى – بأمور مشاهدة للإنسان ، أو هى معلومة له بشكل بدهى لا تنكره العقول ، بينما المتكلمون يستخدمونه فى الصفات والأفعال الإلهية ، مما أدى بهم إلى الوقوع فى كثير من الأخطاء ، **ومنها على سبيل المثال ما يلى :**

١- بالغ المشبهة فى الاعتماد على ظاهر النصوص ، بل تجاوزوها قياسا منهم للغائب على الشاهد ، فصفات الله – تعالى – عندهم – مماثلة لصفات خلقه ؛ إذ جعلوا الشاهد أصلا قاسوا عليه الغائب ٠ وكذلك الحال بالنسبة للمجسمة الذين أثبتوا الجهة لله اعتمادا منهم على الشاهد ؛ إذ لا يوجد فى الوجود العينى – عندهم – فاعل إلا وهو جسم ذو جهات ، أما الجهمية فنفوا الاستواء قياسا على الشاهد أيضا ٠

٢- اعتمد الأشاعرة على هذا القياس فى الصفات فجانبهم الصواب – كما سبق - فى استدلالهم على إثبات بعض الصفات كصفة العلم والسمع والبصر والكلام على سبيل المثال ، وكذلك الرؤية على الرغم من انتقاد الجوينى والآمدى لمسلك الأصحاب من الأشاعرة لضعف هذا القياس ، ومن ثم ضعف أدلتهم فى إثبات هذه الصفات ٠

٣- أما المعتزلة فاستخدموه فى نفى بعض الصفات ، كالسمع والبصر والكلام والرؤية وغير ذلك كما مر ، وتابعهم فى ذلك النجارية والزيدية والامامية والخوارج ٠

معنى هذا أن قياس الغائب على الشاهد يستخدم فى كلا **الأمرين : الإثبات** كما هو الحال عند الأشاعرة ، **والنفى** كما هو الشأن عند المعتزلة وأتباعهم٠وظل هذا القياس متأرجحا بين الإثبات والنفى فى الأفعال أيضا ، فكان نتيجة استخدام هذا القياس أن قال الجهمية بالجبر ، والمعتزلة بالحرية والأشاعرة بالكسب الذى هو أقرب إلى الجبر ٠

اختلفت – إذن – النتائج رغم اتحاد المنهج ، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على خلل هذا القياس وعدم دقته ٠

ولهذا لا يبدو الأمر عجيبا – بالنسبة لى – عندما نرى كثيرا من الآراء تناولت هذا القياس بالنقد ، فهناك – كما سبق- من اعتبره باطلا (١٧٣) ، أو ضعيفا (١٧٤) ، أو غير صحيح ؛ إذ لا يصح قياس الله – تعالى – على

الإنسان (١٧٥) ؛ ولذلك عندما سئل الإمام احمد – رضى الله عنه – عن هذا الاستدلال فقال " : كيف يستدل بصفات من يشاهد ويعاين وذو مثل ، على من لا يشاهد ولا يعاين ولا نظير له ولا مثل " (١٧٦)

فهذا القياس فى نظر البعض هو أصل كل خبط وغلط (١٧٧) ، ولذلك يقول ابن الجوزى : " تأملت سبب تخليط العقائد ، فإذا هو الميل إلى الحس وقياس الغائبات على الحاضر ... ثم يستطرد فيقول : اعلم أن ذاته – سبحانه – لا تشبه الذوات ، وصفاته ليست كالصفات ، وأفعـــــاله لا تقاس بأفعـــــال الخلق ..... " (١٧٨)

فهو قياس باطل (١٧٩) ؛ إذ العبد مخلوق لله ، وهو وجميع مفعولاته ليس مثلا ولا ندا لله (١٨٠) ، وحتى على فرض وجود الجامع بينهما – وهو أمر مستحيل – فهو باطل أيضا ؛ لأنه قياس جزئى على جزئى ، وهذا إنما يصلح للظنيات لا للعقائد والغيبيات ؛ إذ لو جاز قياسه – تعالى – على خلقه للزم ألا يكون قادرا – مثلا – حتى يكون ذا آلة وعصب ويد ؛ فالواحد منا لا يكون قادرا حتى يكون كذلك . (١٨١)

وقيل أيضا : إنه قياس مظنون (١٨٢) ، أو كاذب (١٨٣) ، أو فاسد (١٨٤) ، وإنه وإن صادف الصواب تارة فإنه يخطئه تارات . (١٨٥)

وهكذا تعددت الآراء حول هذا القياس ، ما بين من يضعفه ، أو يوسمه بأنه باطل أوكاذب أو مظنون أو فاسد ،أو غير ذلك من الأوصاف التى إن دلت على شىء فإنما تدل – فى رأيى – على عدم دقة هذا القياس ، لاسيما فى القضايا العقائدية .

ولعل هذا هو الذى جعل البعض ينادى بأفضلية نوع آخر من القياس ، وهو قياس الأولى الذى استخدمه القرآن الكريم فى الإلهيات ، حيث إن ما دل على كمال فى الشاهد فالله أولى أن يتصف به ، وما دل على نقص وعيب فالله منزه عنه .(١٨٦)

بل هناك من يرى أن هذا النوع من القياس واجب عقلا ونقلا ، أما عقلا فكاستدلالنا على أن معطى الكمال أحق بالكمال ، فمن جعل غيره سميعا بصيرا عالما متكلما ...الخ فهو أولى بذلك وأحق منه ، وهذا معنى قولهم : كمال المعلول مستفاد من كمال علته (١٨٧) – إن جاز هذا التعبير .

فما وصف به الله – تعالى – من هذه الصفات وغيرها فهو حق لائق بكماله وجلاله ، لا يجوز أن ينفى خوفا من التشبيه بالخلق (١٨٨) ؛ إذ جميع صفاته منزهة عن مشابهة الخلق ، كما أن ذاته منزهة عن مشابهـــــة ذوات الخلق .(١٨٩)

فهذه الصفات – كما هو مذهب أهل السنة – نؤمن بها كما جاءت من غير تكييف ولا تحديد ولا تجنيس ولا تصوير (١٩٠) ، ولا تحريف أو تعطيل أو تمثيل ٠(١٩١)

ويلخص احد الصوفية ذلك بكلام جميل نصه : " أركان التوحيد سبعة : إفراد القدم عن الحدوث ، وتنزيه القديم عن إدراك المحدث له ، وترك التساوى بين النعوت ، وإزالة العلة عن الروبية ، وإجلال الحق عن أن تجيء قدرة الحدث عليه فتلونه ، وتنزيهه عن التمييز والتأمل ، وتبرئته عن القياس " (١٩٢)

ولو أن المتكلمين سلكوا مسلك السلف لسلموا ، فثمة إجماع على أن طريقة السلف أسلم ، بيد أنهم ادعوا أن طريقة الخلف أعلم ، فطلبوا العلم من غير مظانه ؛ فتعارضت أنظارهم العقلية ، وعارض بعضهم بعضا فى الأدلة السمعية ٠ (١٩٣)

الهوامش

١- ابن منظور (محمد ابن مكرم) : لسان العرب – دار صادر – بيروت – الطبعة الأولى – بدون تاريخ – ٦/ ١٨٥ حرف السين – مادة قيس ، الرازى (محمد ابن أبى بكر) : مختار الصحاح – تحقيق محمود خاطر – مكتبة لبنان – بيروت – ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م ص ٥٦٠ – باب القاف

٢- الغزالى (أبو حامد) : المستصفى فى علم الأصول – تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٣هـ ص ٢٨٠

٣- ابن حزم (على ابن أحمد) : الإحكام فى أصول الأحكام – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٠٤ هـ - ٣ / ٣٢٥

٤- الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد) : المواقف فى علم الكلام – تحقيق د. عبد الرحمن عميرة – دار الجيل – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٩٧م ١ / ١٨٢

٥- الصنعانى (محمد ابن إسماعيل الأمير) : إجابة السائل شرح بغية الآمل – تحقيق القاضى حسين ابن أحمد السياغى وآخر – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٨٦م ص ١٧٨

٦- ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين – تحقيق طه عبد الرءوف سعد – دار الجيل – بيروت – ١٩٧٣م ١ / ١٦٠ ، وأيضا لنفس المؤلف : الأمثال فى القرآن الكريم – تحقيق ابرهيم محمد – مكتبة الصحابة – طنطا – الطبعة الأولى١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦ م ص ٢١

٧- السابق ١ / ١٣٠

٨- السابق ١ / ٢٠٣

* على سبيل المثال : سورة العنكبوت الآية ٢٠ ، الواقعة الآية ٦٢

٩ - ابن قيم الجوزية : السابق ١ / ١٣٠

١٠ – السابق ١ / ٣٢ ، ٦٧

١١ – السابق ١ / ٣٣٥

١٢ – ابن حزم : الإحكام ٨ / ٥٠٣

١٣ – ابن تيمية (أحمد ابن عبد الحليم) : النبوات – المطبعة السلفية – القاهرة – ١٣٨٦ هـ - ص ١٠٨

١٤ – تلبيس إبليس ص ١٣

١٥ – ابن حزم : الإحكام ٨ / ٤٩٣

١٦ – السابق ٨ / ٤٩٦

١٧- السابق ٨ / ٤٩٨

١٨- ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ١ / ٣٣٣

١٩ – الغزالى : المستصفى ص ٢٨٣

٢٠ – ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ١ / ٢٥٨

٢١ – الايجى : المواقف ١ / ١٨٩ ، ١٩٠

٢٢ – ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية – تحقيق محمد ابن عبد الرحمن ابن قاسم – مطبعة الحكومة – مكة المكرمة – الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ ١ / ٣٢٦

٢٣ – ابن تيمية : مجموع الفتاوى – بدون ناشر – بدون تاريخ ١٤ / ٥١

٢٤ – السابق ١٤ / ٥٢

٢٥ – السابق ١٤ / ٥٣

٢٦ – السبكى (على ابن عبد الكافى) : الإبهاج فى شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى – تحقيق جماعة من العلماء – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ ٣ / ٣١

٢٧ – الجوينى (أبو المعالى) : الإرشاد – تحقيق د٠ محمد يوسف موسى و د٠ على عبد المنعم – مطبعة السعادة – القاهرة ١٣٦٩ هـ ص ٨٢

٢٨ – السابق نفسه ، الباقلانى (أبو بكر ابن الطيب) : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل – تحقيق عماد الدين أحمد حيدر – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٧ م ص ٣٢ وما بعدها ، الغزنوى (جمال الدين احمد ابن محمد) :أصول الدين – تحقيق عمر وفيق الداعوق – دار البشائر الإسلامية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٨ م ص ٩٠ ، ٩١ ، المتولى الشافعى (أبو سعيد عبد الرحمن ابن محمد) : الغنية فى أصول الدين - تحقيق عماد الدين أحمد حيدر – مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٧ م ص ٩١

٢٩ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ٩١

٣٠ – الماتريدى (أبو منصور) : التوحيد ص ٤٦

٣١ – ابن عساكر (على ابن الحسن ابن هبة الله) : تبيين كذب المفترى فيما نسب على الإمام أبى الحسن الأشعرى – دار الكتاب العربى – بيروت – الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ ص ١٣١

٣٢ – الرازى (محمد ابن عمر ابن الحسين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – تحقيق على سامى النشار – دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٠٢ هـ ص ٣٨

٣٣ – الأشعرى (على ابن إسماعيل ابن أبى بشر أبو الحسن) : الإبانة عن أصول الديانة – تحقيق د٠ فوقية حسين محمود - دار الأنصار – القاهرة – الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ ص ١٣٦

٣٤ – الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٤٣

٣٥ –الآمدى (على ابن أبى على ابن محمد) : غاية المرام فى علم الكلام – تحقيق د٠ حسن محمود عبد اللطيف الشافعى – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ١٣٩١ هـ ص ٤٥

٣٦ – الشهرستانى (محمد ابن عبد الكريم ابن أبى بكر) : الملل والنحل – تحقيق محمد سيد كيلانى – دار المعرفة – بيروت ١٤٠٤ هـ ١ / ٩٣

٣٧ – الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة – تحقيق د ٠ فوقية حسين محمود – عالم الكتب - بيروت – الطبعة الثانية ١٩٨٧ م ص ٩٤ ، الغزالى (أبو حامد) : قواعد العقائد ومعه تخريج الحافظ العراقى من كتاب إحياء علوم الدين – بدون ناشر – بدون تاريخ ص ٥٤

٣٨ – الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٤٦
٣٩ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ٨٦
٤٠ – ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل – مكتبة الخانجى – القاهرة – بدون تاريخ ٢ / ١١٨
٤١ – الحكمية هم أصحاب هشام ابن الحكم ، كان يزعم أن الله تعالى جسم ٠ انظر : الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٤
٤٢ – ابن حزم : الفصل ٢ / ٩٢
٤٣ – الغزنوى :أصول الدين ص ٦٧ ، ٦٨
٤٤ – الغزالى : قواعد العقائد ص ٣٧ ، الماتريدى : التوحيد ص ٣٨
٤٥ – الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٢٢٦
٤٦ –الأمدى : غاية المرام ص ١٨٥ ، ١٨٦
٤٧ – ابن جماعة (بدر الدين محمد ابن إبراهيم) : إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل – تحقيق و هبى سليمان غاوجى الألبانى – دار السلام – الطبعة الأولى ١٩٩٠ م ص ٦٦
٤٨ – السابق نفسه ، الزرقانى (محمد عبد العظيم) : مناهل العرفان فى علوم القرآن – تحقيق مكتب البحوث والدراسات – دار الفكر – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٦ م ٢ / ٢١١
٤٩ – السابق نفسه
٥٠ – الجوينى : لمع الأدلة ص ١٠٨
٥١ – الغزالى : قواعد العقائد ص ٩
٥٢ – سورة طه الآية ٥
٥٣ – ابن قدامه (عبد الله ابن أحمد) : ذم التأويل – تحقيق بدر ابن عبد الله البدر – الدار السلفية – الكويت – الطبعة الأولى – ١٤٠٦ هـ ص ١٣
٥٤ – الرفاعى (أحمد ابن على) : البرهان المؤيد – تحقيق عبد الغنى نكه مى – دار الكتاب النفيس – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ ص ١٨
٥٥ – السابق ص ١٦ – ١٨
٥٦ – الذهبى (أبو عبد الله محمد ابن أحمد ابن عثمان ابن قايماز) : العلو للعلى الغفار – تحقيق أبى محمد أشرف ابن عبد المقصود – مكتبة أضواء السلف – الرياض – الطبعة الأولى ١٩٩٥ م ص ١٥٨
٥٧ – أصحاب جهم ابن صفوان ، وكان رجلا من ترمذ ، وكان من قوله : إن العبد ليس قادرا البتة ، وكان يقول : إن الله تعالى محدث ، ولم يطلق على الله تعالى اسم الموجود والشيء ٠ الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٨ ، الشهرستانى : الملل والنحل ١ / ٨٥
٥٨ – الكرمى (مرعى ابن يوسف) : أقاويل الثقات فى تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات – تحقيق شعيب الأرناؤوط –مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ ص ١١٣
٥٩ – الشنقيطى (محمد الأمين) : منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات – تحقيق عطية محمد سالم – الدار السلفية – الكويت – الطبعة الرابعة ١٤٠٤ هـ ص ٤٢

٦٠ – الشوكانى (محمد ابن على) : التحف فى مذاهب السلف - تحقيق طارق السعود – دار الهجرة – بيروت – الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ص ٧٦
٦١ – الكرمى : أقاويل الثقات ص ١١٤
٦٢ – ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل - تحقيق محمد رشاد سالم – دار الكنوز الأدبية – الرياض - ١٣٩١ هـ ٥ / ١٧٩
٦٣ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ٥١
٦٤ – عبده (الإمام محمد) : رسالة التوحيد – مطابع دار الكتاب العربى – ١٩٦٦ م ص ٢٠
٦٥ – عبد الجبار (القاضى) : شرح الأصول الخمسة – تعليق الإمام أحمد ابن الحسين ابن أبى هاشم – حققه وقدم له د ٠ عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م ص ١٥٦
٦٦ – الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٤٦
٦٧ – الشهرستانى : الملل والنحل ١ / ٩٣ ، الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد – مطبعة مصطفى البابى الحلبى – الطبعة الأخيرة – بدون تاريخ ص ٧٠
٦٨ – الايجى : المواقف ٣ / ٦٩ ، الجرجانى (على ابن محمد) : شرح المواقف – طبعة بولاق – ١٩١٣ م ٢ / ٣٤٥
٦٩ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ٩١ ، ٩٢
٧٠ – الايجى : المواقف ٣/ ٦٩
٧١ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ٨٦
٧٢ – الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٤٧
٧٣ – الجوينى : العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية – رواية أبى بكر ابن العربى عن الغزالى عن المؤلف – تقديم وتحقيق وتعليق د ٠ أحمد حجازى السقا – مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م ص٢٥
٧٤ – الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٤
٧٥ – السابق نفسه ، الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين وبذيله تلخيص المحصل لنصر الدين الطوسى – راجعه وقدم له طه عبد الرءوف سعد – مكتبة الكليات الأزهرية – بدون تاريخ ص ١٨٣ ، الايجى : المواقف ٣ / ١١٧
٧٦ – عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٤ ، البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية – دار الأفاق الجديدة – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٧٧ م ص ٣٢٢ ، الجوينى : لمع الأدلة ص ٩٦
٧٧ – الغزنوى :أصول الدين ص ٩٦
٧٨ – الغزالى : قواعد العقائد ص ٥٠
٧٩ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ٨٥
٨٠ – الغزنوى :أصول الدين ص ٩٨ ، ٩٩
٨١ – الغزالى : قواعد العقائد ص ٥٨

٨٢ – ابن بطة (أبو عبد الله عبيد الله ابن محمد) : الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة – تحقيق د٠ عثمان عبد الله آدم الأثيوبى – دار الراية – الرياض – الطبعة الثانية – ١٤١٨ هـ ٣ / ١١٣
٨٣ –الأمدى : غاية المرام ص ١٢١
٨٤ – الترمى : أقاويل الثقات ص ٦٧
٨٥ – السابق ص ٦٨
٨٦ – السابق ص ١٤٩
٨٧ – الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٤٦
٨٨ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ٨٨
٨٩ –الآمدى : غاية المرام ص ١٢٢
٩٠ – الحنبلى (عبدالباقى المواهبى) : العين والأثر فى عقائد أهل الأثر - تحقيق عصام رواس قلعجى – دار المأمون للتراث – دمشق – الطبعة الأولى ١٩٨٧ م ص ١٠٥ ، ١٠٦
٩١ – لكن ابن القيم يورد تعليقا يبين أن هذا القول من الدوانى مكذوب على الحنابلة ٠ انظر : أحمد ابن إبراهيم ابن عيسى : توضيح المقاصد وتصحيح القواعد فى شرح قصيدة الإمام ابن القيم – تحقيق زهير الشاويش – المكتب الاسلامى – بيروت – الطبعة الثالثة ١٤٠٦ هـ ١ / ٢٨١
٩٢ – السابق ١ / ٢٧٩ ، ٢٨٠
٩٣ – الجوينى : لمع الأدلة ص ١٠٢ ،الآمدى : غاية المرام ص ٨٨
٩٤ – ابن الحاج القفطى (شيث ابن إبراهيم ابن حيدرة أبو الحسن) : حز الغلاصم فى إفحام المخاصم عند جريان النظر فى أحكام القدر – تحقيق عبد الله عمر البارودى – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ص ٩٤
٩٥ – أحمد ابن إبراهيم : توضيح المقاصد وتصحيح القواعد ١/ ٢٢٦
٩٦ – الشهرستانى : الملل والنحل ١ / ٤٢
٩٧ – ابن حنبل (الإمام احمد) : الرد على الزنادقة والجهمية – تحقيق محمد حسن راشد – المطبعة السلفية – القاهرة ١٣٩٣ هـ ص ٢١ ، ٢٢
٩٨ – الشهرستانى : الملل والنحل ١ / ١٠٠
٩٩ – الاسفرائينى (طاهر ابن محمد) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين – تحقيق كمال يوسف الحوت – عالم الكتب – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٣ م ص ١٦٧
١٠٠ – الغزالى : قواعد العقائد ص ١٩١
١٠١ – ابن قدامة (أبو محمد عبد الله ابن أحمد) : تحريم النظر فى كتب الكلام – تحقيق عبد الرحمن ابن محمد سعيد دمشقية – دار عالم الكتب – الرياض – الطبعة الأولى ١٩٩٠ م ص ٦٠ ، ٦١
١٠٢ – الغزالى : قواعد العقائد ص ٦٠
١٠٣ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ٩٩
١٠٤ – سورة المجادلة الآية ٨
١٠٥ – المتولى الشافعى : الغنية فى أصول الدين ص ١٠٢
١٠٦ – أحمد ابن إبراهيم : توضيح المقاصد وتصحيح القواعد ١/ ٢٨٣

١٠٧ – الماتريدى : التوحيد ص ٥٧ ، ٥٨
١٠٨ – أبو حنيفة (الإمام النعمان ابن ثابت) : الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر – تحقيق د٠ محمد عبد الرحمن الخميس – مكتبة الفرقان – عجمان – الطبعة الأولى ١٩٩٩ م ص ٢٤ ، ٢٥
١٠٩ – الحنبلى (عبد الباقى المواهبى) : العين والأثر ص ٩٤
١١٠ – الكلاباذى (محمد أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٠ هـ ص ٤٠
١١١ –الآمدى : غاية المرام ص ٩٠
١١٢ – الشهرستانى : الملل والنحل ١ / ٤٢
١١٣ – ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ١٤٩
١١٤ – القنوجى (محمد صديق حسن خان) : قطف الثمر فى بيان عقيدة أهل الأثر – تحقيق د٠ عاصم عبد الله القريونى – عالم الكتب – بيروت – الطبعة الأولى ص ١٣٩
١١٥ – أبو حنيفة : الشرح الميسر ص ٥٤
١١٦ – الجوينى : لمع الأدلة ص ١١٦ ، ١١٧
١١٧ – الأشعرى : الإبانة ص ٤٨ ، الاسفرانينى : التبصير فى الدين ص ١٥٧
١١٨ – الغزنوى :أصول الدين ص ١١٨،الشهرستانى : الملل والنحل ١/ ٩٣
١١٩ – الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٤٢
١٢٠ –الآمدى : غاية المرام ص ١٦٥
١٢١ – التفتازانى (د٠ أبو الوفا الغنيمى) : علم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٩١ ص ١٣٥
١٢٢ – جعفر (د٠ محمد كمال إبراهيم) : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية ١٩٨٠ م ص ٢٥٦
١٢٣ – حباتر (د٠ سعد عبد العزيز) : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠ م ص ١٩
١٢٤ – مدكور (د٠ إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – دار المعارف – القاهرة - بدون تاريخ ٢ / ٩١
١٢٥ – الجزار (د٠أحمد محمود) : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة - ١٩٩١ م ص ٨٦
١٢٦ – على سبيل المثال : سورة النساء الآية ٧٩ ، التوبة الآية ٨٢ ، الإسراء الآية ٩٤ ، الكهف الآية ٢٩ ، فصلت الآية ٤٦ ، الجاثية الآية ١٥
١٢٧ – على سبيل المثال : سورة التوبة الآية ٥١ ، يونس الآية ٤٩ ، القصص الآية ٦٨
١٢٨ – على سبيل المثال : سورة الرعد الآية ١١ ، المدثر الآيات ٥٤ - ٥٦
١٢٩ – الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق هلموت ريتر - دار إحياء التراث العربى – بيروت – الطبعة الثالثة - بدون تاريخ ص ٢٧٩ ، النسفى (أبو المعين) : التمهيد فى أصول الدين – تحقيق وتعليق وتقديم د ٠ عبد الحى قابيل – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م ص ٦٠ ، ٦١
١٣٠ – التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٤٠
١٣١- الشهرستانى : الملل والنحل ١ / ٨٥

١٣٢ – البسطامى (أبو ـيد) : رسالة فى أحكام القضاء والقدر - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية – رقم ١٧٥ تصوف ورقة ٢
١٣٣ – العدل عند المعتزلة يعنى أن أفعاله – تعالى – حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه ٠ عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢ ، ٣٠١
١٣٤ – يحيى (د ٠ عثمان) : نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى الفكر الاسلامى ضمن الكتاب التذكارى (محيي الدين ابن عربي فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده) أشرف عليه وقدم له د٠ إبراهيم بيومى مدكور – دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م ص ٢١٣، مدكور (د٠ إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية ٢ / ١٠٣ ، ١٠٤
١٣٥ – ابن الحسين (الإمام يحيي) : رسائل العدل والتوحيد – دراسة وتحقيق د ٠ محمد عمارة – دار الهلال - ١٩٧١ م ص ٧١ ، ١٥٨ ، العلوى (الإمام يحيي ابن حمزة) : مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار – تحقيق وتقديم د ٠ محمد السيد الجليند – الدار اليمنية للنشر والتوزيع – الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م ص ١٨٢
١٣٦ – عبد\ الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٥
١٣٧ – الخياط (أبو الحسن عبد الرحيم ابن محمد) : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج – دار الندوة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت – لبنان - ١٩٨٧ م ١٩٨٨ م ص ٧٤
١٣٨ – الكرمى : رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصى بالقدر – تحقيق أسعد محمد المغربى – دار حراء - مكة المكرمة – الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ ص ٥٨
١٣٩ – عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢ ، ٣٠١
١٤٠ – الايجى : المواقف ٣ / ٢٦٨
١٤١ –الآمدى : غاية المرام ص ٢٢٥
١٤٢ – الايجى : المواقف ٣ / ٢٩٧ ، ٢٩٨
١٤٣ – الأمدي : غاية المرام ص ٢٢٤ ، ٢٢٥
١٤٤ – الجوينى : لمع الأدلة ص ١٢١
١٤٥ - الايجى : المواقف ١ / ١٩٤
١٤٦ – الغزالى (أبو حامد) : كتاب الأربعين فى أصول الدين – دار الآفاق الجديدة – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٧٨ م ص ١٢
١٤٧ – الغزالى : إحياء علوم الدين – تحقيق سيد إبراهيم صادق – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ١ / ١٧٨
١٤٨ – النقشبندى (الشيخ خالد) : العقد الجوهرى فى الفرق بين قدرة العبد وكسبه عند الماتريدى والأشعرى - مخطوط ورقة ١١ ، البسطامى : رسالة فى أحكام القضاء والقدر - مخطوط ورقة ٢
١٤٩ – ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة – اختصره الشيخ محمد الموصلى - تصحيح الناشر زكريا على يوسف – مكتبة المتنبى – القاهرة – بدون تاريخ ١ / ٢٣٣
١٥٠ – الجيلانى (عبد القادر) : فتوح الغيب – المكتبة الأزهرية للتراث – الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م ص ٨٧ ، القشيرى (أبو القاسم) : لطائف الإشارات – قدم له

وحققه وعلق عليه د ٠ إبراهيم بسيونى – صدر له حسن عباس زكى – دار الكاتب العربى للطباعة والنشر – القاهرة – بدون تاريخ مجلد ٣ / ٩٨ ، ١٥٦
١٥١ – الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر – تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدى – مكتبة العلوم والحكم – دمشق – الطبعة الأولى ١٩٨٨ م ص ٢٤٦
١٥٢ – السابق ص ٢٤١ ، ٢٤٢
١٥٣ – الجوينى : لمع الأدلة ص ١٢٢
١٥٤ – الغزنوى :أصول الدين ص ١٧٢ ، ١٧٣
١٥٥- الايجى : المواقف ٣ / ٢٨١
١٥٦ – اليافعى (عبد الله ابن أسعد) : مرهم العلل المعضلة فى الرد على أئمة المنزلة – تحقيق محمود محمد محمود حسن نصار – دار الجيل – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٢ م ص ١٠٠
١٥٧ – القنوجى : قطف الثمر ص ٧٩
١٥٨ – الزرقانى : مناهل العرفان ٢ /٥٢
١٥٩ – الأشعرى : رسالة إلى أهل الثغر ص ٢٤٣
١٦٠ – الايجى : المواقف ٣ / ٢٦٨
١٦١ – ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة – دار الكتب العلمية - بيروت – بدون تاريخ ٢ / ٥٢
١٦٢ – ابن تيمية : مجموع الفتاوى ٢ / ٨
١٦٣ – الغزالى : المستصفى ١ / ٤٩ ، ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ٢ / ٤٩ ، ٧٥
١٦٤ – ابن قيم الجوزية : السابق ٢ / ٥٢
١٦٥ – ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين وباب السعادتين – تحقيق عمر ابن محمود أبو عمر – دار ابن القيم – الدمام – الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ص ٢٤٤
١٦٦ – الايجى : المواقف ٣ / ٢٩٨
١٦٧ – الباقلانى : تمهيد الأوائل ص ٥٠
١٦٨ – الكرمى : رفع الشبهة والغرر ص ٥٨
١٦٩ – ابن بطة : الإبانة ١ / ٢٤٧ ، والآية : سورة الأنبياء ٢٣
١٧٠ – ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ٢ / ٤٩
١٧١ – ابن حزم : الفصل ٣ / ٤٤
١٧٢ – على سبيل المثال : سورة يسن من الآية ٧٨- ٨٣ ، فصلت الآية ٣٩
١٧٣ – ابن حزم : الإحكام ٧ / ٤٢٢ ، الفصل ٢ / ١٢٢
١٧٤ – الايجى : المواقف ١ / ١٨٩ ، ١٩٤ ،الآمدى : غاية المرام ص ٤٤ ، ١٢٢ ، ١٥٩ وما بعدها ، المناوى (عبد الرءوف) : فيض القدير شرح الجامع الصغير ومعه تعليقات لماجد الحموى – المكتبة التجارية الكبرى – مصر – الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ ٤ / ٨
١٧٥ – السبكى : الإبهاج ١ / ١٥٤ ، الآلوسى (محمود أبو الفضل) : روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى– دار إحياء التراث العربى – بيروت – بدون تاريخ ١ / ٦

١٧٦ – الحصنى (أبو بكر) : دفع شبه من شبه و تمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد – تحقيق محمد زاهد ابن حسن الكوثرى – المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة – بدون تاريخ ص ٥٠

١٧٧ – السيوطى (عبد الرحمن ابن أبى بكر أبو الفضل) : تنوير الحوالك شرح موطأ مالك – المكتبة التجارية الكبرى – مصر – ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩ م ١ / ٥ ، السيوطى : شرح السيوطى لسنن النسائي – تحقيق عبد الفتاح أبو غدة – مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب –الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م ٤ / ١١٠ ، ابن حجر (أحمد ابن على أبو الفضل) : فتح البارى شرح صحيح البخارى – تحقيق أحمد ابن على حجر – دار المعرفة – بيروت ١٣٧٩ هـ ١٣ / ٣٨٣

١٧٨ – ابن الجوزى : صيد الخاطر ص ٣٢٦

١٧٩ – الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام – تحقيق د ٠ سيد الجميلى – دار الكتاب العربى – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ ١ / ١٣٣ ، الآلوسى : روح المعانى ١١ / ١١٥

١٨٠ – أحمد ابن إبراهيم : توضيح المقاصد وتصحيح القواعد ١ / ١١٤

١٨١ – القرطبى (محمد ابن أحمد ابن أبى بكر ابن فرح أبو عبد الله) : الإعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام – تحقيق د٠ أحمد حجازى السقا – دار التراث العربى – القاهرة ١٣٩٨ هـ ص ٧٦

١٨٢ – الحصنى (أبو بكر) : دفع شبه من شبه وتمرد ص ١٦

١٨٣ – الآمدى : غاية المرام ص ١٨٥

١٨٤ – ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ٢ / ١٣٣ ، ٥ / ١٧٩ ، وأيضا : بيان تلبيس الجهمية ٢ / ١٣٦ ، الكرمى : أقاويل الثقات ص ١٤٩ ، الآلوسى : الآيات البينات فى عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات – تحقيق محمد ناصر مدين الألبانى – المكتب الاسلامى – بيروت – الطبعة الرابعة – بدون تاريخ ص ٣٩

١٨٥ – ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية ١ / ٣١٧

١٨٦ – السابق ٢ / ٥٣٥ ، ٥٣٦

١٨٧ – ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ٢ / ٧٦ ، ٧٧

١٨٨ – الشنقيطى : منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ص ٢٦

١٨٩ – السابق ص ٤٢

١٩٠ – الذهبى : العلو للعلى الغفار ص ٢٣٨

١٩١ – الكرمى : أقاويل الثقات ص ١١٣ ، الشوكانى : التحف فى مذاهب السلف ص ٧١ ، القنوجى : قطف الثمر فى بيان عقيدة أهل الأثر ص ٦٨ ، ابن قدامة : ذم التأويل ص ١١ ، ٢٥

١٩٢ – الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٣٤

١٩٣ – ابن الوزير (محمد ابن إبراهيم ابن على المرتضى) : إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٨٧ م ص ٩٣

المراجع

تجدر الإشارة إلى أن قد تم ترتيب المراجع ترتيبا هجائيا ، بعد حذف كلمة (أبو) و (ابن) و أداة التعريف (ال) ٠

أحمد إبراهيم عيسى :

١ - توضيح المقاصد وتصحيح القواعد فى شرح قصيدة الإمام ابن القيم – تحقيق زهير الشاويش – المكتب الاسلامى – بيروت – الطبعة الثالثة ١٤٠٦ هـ

الاسفرانيني (طاهر ابن محمد) :

٢ - التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين – تحقيق كمال يوسف الحوت – عالم الكتب – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٣ م

الأشعري (أبو الحسن) :

٣ - الإبانة عن أصول الديانة – تحقيق د٠ فوقية حسين محمود - دار الأنصار – القاهرة – الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ

٤ - رسالة إلى أهل الثغر – تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدى – مكتبة العلوم والحكم – دمشق – الطبعة الأولى ١٩٨٨ م

٥ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق هلموت ريتر - دار إحياء التراث العربى – بيروت – الطبعة الثالثة - بدون تاريخ

الآلوسي (محمود أبو الفضل) :

٦ - الآيات البينات فى عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات – تحقيق محمد ناصر مدين الألبانى – المكتب الاسلامى – بيروت – الطبعة الرابعة – بدون تاريخ

٧ - روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى – دار إحياء التراث العربى – بيروت – بدون تاريخ

الآمدي (علي ابن أبي علي ابن محمد) :

٨ - الإحكام فى أصول الأحكام – تحقيق د ٠ سيد الجميلى – دار الكتاب العربى – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ

٩ - غاية المرام فى علم الكلام – تحقيق د٠ حسن محمود عبد اللطيف الشافعى – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ١٣٩١ هـ

الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد) :

١٠ - المواقف فى علم الكلام – تحقيق د٠ عبد الرحمن عميرة – دار الجيل – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٩٧م

الباقلاني (أبو بكر ابن الطيب) :
١١- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل – تحقيق عماد الدين أحمد حيدر – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٧ م
البسطامي (أبو يزيد) :
١٢ - رسالة فى أحكام القضاء والقدر - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية – رقم ١٧٥ تصوف
ابن بطة (أبو عبد الله عبيد الله ابن محمد) :
١٣ - الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة – تحقيق د٠ عثمان عبد الله آدم الأثيوبى – دار الراية – الرياض - الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ
البغدادي (عبد القاهر) :
١٤ - الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية – دار الأفاق الجديدة – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٧٧ م
التفتازاني (د٠ أبو الوفا الغنيمي) :
١٥ - علم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٩١
ابن تيمية (أحمد ابن عبد الحليم) :
١٦ - بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية – تحقيق محمد ابن عبد الرحمن ابن قاسم – مطبعة الحكومة – مكة المكرمة – الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ
١٧ - درء تعارض العقل والنقل - تحقيق محمد رشاد سالم – دار الكنوز الأدبية – الرياض - ١٣٩١ ه
١٨ - النبوات – المطبعة السلفية – القاهرة – ١٣٨٦ هـ
الجرجاني (على ابن محمد) :
١٩ - شرح المواقف – طبعة بولاق – ١٩١٣ م
الجزار (د٠ أحمد محمود) :
٢٠ - الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة - ١٩٩١ م
جعفر (د٠ محمد كمال إبراهيم) :
٢١ - التصوف طريقا وتجربة ومذهبا – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية ١٩٨٠ م
ابن جماعة (بدر الدين محمد ابن إبراهيم) :
٢٢ - إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل – تحقيق وهبى سليمان غاوجى الألبانى – دار السلام – الطبعة الأولى ١٩٩٠ م

الجويني (أبو المعالى) :
٢٣ - الإرشاد – تحقيق د٠ محمد يوسف موسى و د٠ على عبد المنعم – مطبعة السعادة – القاهرة ١٣٦٩ هـ
٢٤ - العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية – رواية أبى بكر ابن العربى عن الغزالى عن المؤلف – تقديم وتحقيق وتعليق د ٠ أحمد حجازى السقا – مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م
٢٥ - لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة – تحقيق د ٠ فوقية حسين محمود – عالم الكتب - بيروت – الطبعة الثانية ١٩٨٧ م
الجيلانى (عبد القادر) :
٢٦ - فتوح الغيب – المكتبة الأزهرية للتراث – الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
ابن الحاج القفطى (شيث ابن إبراهيم ابن حيدرة أبو الحسن) :
٢٧ - حز الغلاصم فى إفحام المخاصم عند جريان النظر فى أحكام القدر – تحقيق عبد الله عمر البارودى – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ
حباتر (د٠ سعد عبد العزيز) :
٢٨ - مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية – مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧٠ م
ابن حجر (أحمد ابن على أبو الفضل) :
٢٩ - فتح البارى شرح صحيح البخارى – تحقيق أحمد ابن على حجر – دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩ هـ
ابن حزم (على ابن أحمد) :
٣٠ - الإحكام فى أصول الأحكام – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٠٤ هـ
٣١ - الفصل فى الملل والأهواء والنحل – مكتبة الخانجى – القاهرة – بدون تاريخ
ابن الحسين (الإمام يحيى) :
٣٢ - رسائل العدل والتوحيد – دراسة وتحقيق د ٠ محمد عمارة – دار الهلال - ١٩٧١ م
الحصنى (أبو بكر) :
٣٣ - دفع شبه من شبه و تمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد – تحقيق محمد زاهد ابن حسن الكوثرى – المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة – بدون تاريخ

ابن حنبل (الإمام احمد) :
٣٤ - الرد على الزنادقة والجهمية – تحقيق محمد حسن راشد – المطبعة السلفية – القاهرة ١٣٩٣ هـ
الحنبلي (عبدالباقي المواهبي) :
٣٥ - العين والأثر فى عقائد أهل الأثر - تحقيق عصام رواس قلعجى – دار المأمون للتراث – دمشق – الطبعة الأولى ١٩٨٧ م
أبو حنيفة (الإمام النعمان ابن ثابت) :
٣٦ - الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر – تحقيق د٠ محمد عبد الرحمن الخميس – مكتبة الفرقان – عجمان – الطبعة الأولى ١٩٩٩ م
الخياط (أبو الحسن عبد الرحيم ابن محمد) :
٣٧ - الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج – دار الندوة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت – لبنان - ١٩٨٧ م ١٩٨٨ م
الذهبي (أبو عبد الله محمد ابن أحمد ابن عثمان ابن قايماز) :
٣٨ - العلو للعلى الغفار – تحقيق أبى محمد أشرف ابن عبد المقصود – مكتبة أضواء السلف – الرياض – الطبعة الأولى ١٩٩٥ م
الرازى (محمد ابن أبى بكر) :
٣٩ - مختار الصحاح – تحقيق محمود خاطر – مكتبة لبنان – بيروت – ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م
الرازى (محمد ابن عمر ابن الحسين) :
٤٠ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – تحقيق على سامى النشار – دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٠٢ هـ
٤١ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين وبذيله تلخيص المحصل لنصر الدين الطوسى – راجعه وقدم له طه عبد الرءوف سعد – مكتبة الكليات الأزهرية – بدون تاريخ
الرفاعي (أحمد ابن على) :
٤٢ - البرهان المؤيد - تحقيق عبد الغنى نكه مى – دار الكتاب النفيس – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ
الزرقانى (محمد عبد العظيم) :
٤٣ - مناهل العرفان فى علوم القرآن – تحقيق مكتب البحوث والدراسات – دار الفكر – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٦ م

السبكي (علي ابن عبد الكافي) :
٤٤ - الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي – تحقيق جماعة من العلماء – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ
السيوطي (عبد الرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل) :
٤٥ - تنوير الحوالك شرح موطأ مالك – المكتبة التجارية الكبرى – مصر – ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م
٤٦ - شرح السيوطي لسنن النسائي – تحقيق عبد الفتاح أبو غدة – مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب –الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م
الشنقيطي (محمد الأمين) :
٤٧ - منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات – تحقيق عطية محمد سالم – الدار السلفية – الكويت – الطبعة الرابعة ١٤٠٤ هـ
الشهرستاني (محمد ابن عبد الكريم ابن أبي بكر) :
٤٨ - الملل والنحل – تحقيق محمد سيد كيلاني – دار المعرفة – بيروت - ١٤٠٤ هـ
الشوكاني (محمد ابن علي) :
٤٩ - التحف في مذاهب السلف - تحقيق طارق السعود – دار الهجرة – بيروت – الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
الصنعاني (محمد ابن إسماعيل الأمير) :
٥٠ - إجابة السائل شرح بغية الأمل – تحقيق القاضي حسين ابن أحمد السياغي وأخر – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٨٦م
عبد الجبار (القاضي) :
٥١ - شرح الأصول الخمسة – تعليق الإمام أحمد ابن الحسين ابن أبي هاشم – حققه وقدم له د ٠ عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م
عبده (الإمام محمد) :
٥٢ - رسالة التوحيد – مطابع دار الكتاب العربي – ١٩٦٦ م
ابن عساكر (علي ابن الحسن ابن هبة الله) :
٥٣ - تبيين كذب المفتري فيما نسب على الإمام أبي الحسن الأشعري – دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة الثالثة ١٤٠٤ ه

العلوى (الإمام يحيى بن حمزة) :
٥٤ ـ مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ـ تحقيق وتقديم د ٠ محمد السيد الجليند ـ الدار اليمنية للنشر والتوزيع ـ الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م

الغزالى (أبو حامد) :
٥٥ ـ إحياء علوم الدين ـ بدون ناشر ـ بدون تاريخ
٥٦ ـ قواعد العقائد ومعه تخريج الحافظ العراقى من كتاب إحياء علوم الدين ـ بدون ناشر ـ بدون تاريخ
٥٧ ـ كتاب الأربعين فى أصول الدين ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٨ م
٥٨ ـ المستصفى فى علم الأصول ـ تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١٣هـ

الغزنوى (جمال الدين احمد ابن محمد) :
٥٩ ـ أصول الدين ـ تحقيق عمر وفيق الداعوق ـ دار البشائر الإسلامية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٩٨ م

ابن قدامه (عبد الله ابن أحمد) :
٦٠ ـ تحريم النظر فى كتب الكلام ـ تحقيق عبد الرحمن ابن محمد سعيد دمشقية ـ دار عالم الكتب ـ الرياض ـ الطبعة الأولى ١٩٩٠ م
٦١ ـ ذم التأويل ـ تحقيق بدر ابن عبد الله البدر ـ الدار السلفية ـ الكويت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦ هـ

القرطبى (محمد ابن أحمد ابن أبى بكر ابن فرح أبو عبد الله) :
٦٢ ـ الإعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام ـ تحقيق د٠ أحمد حجازى السقا ـ دار التراث العربى ـ القاهرة ١٣٩٨ هـ

القشيرى (أبو القاسم) :
٦٣ ـ لطائف الإشارات ـ قدم له وحققه وعلق عليه د ٠ إبراهيم بسيونى ـ صدر له حسن عباس زكى ـ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ بدون تاريخ مجلد

القنوجى (محمد صديق حسن خان) :
٦٤ ـ قطف الثمر فى بيان عقيدة أهل الأثر ـ تحقيق د٠ عاصم عبد الله القريونى ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ الطبعة الأولى

ابن قيم الجوزية :
٦٥ - إعلام الموقعين عن رب العالمين – تحقيق طه عبد الرءوف سعد – دار الجيل – بيروت – ١٩٧٣م
٦٦ - الأمثال فى القرآن الكريم – تحقيق ابرهيم محمد – مكتبة الصحابة – طنطا – الطبعة الأولى١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦ م
٦٧ - طريق الهجرتين وباب السعادتين – تحقيق عمر ابن محمود أبو عمر – دار ابن القيم – الدمام – الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م
٦٨ - مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة – اختصره الشيخ محمد الموصلى - تصحيح الناشر زكريا على يوسف – مكتبة المتنبى – القاهرة – بدون تاريخ
٦٩ - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة – دار الكتب العلمية - بيروت – بدون تاريخ
الكرمى (مرعى ابن يوسف) :
٧٠ - أقاويل الثقات فى تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات – تحقيق شعيب الأرناؤوط –مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ
٧١ - رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصى بالقدر – تحقيق أسعد محمد المغربى – دار حراء - مكة المكرمة – الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ
الكلاباذى (محمد أبو بكر) :
٧٢ - التعرف لمذهب أهل التصوف – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٠ هـ
المتولى الشافعى (أبو سعيد عبد الرحمن ابن محمد) :
٧٣ - الغنية فى أصول الدين - تحقيق عماد الدين أحمد حيدر – مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٧ م
مدكور (د٠ إبراهيم) :
٧٤ - فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – دار المعارف – القاهرة - بدون تاريخ
المناوى (عبد الرءوف) :
٧٥ - فيض القدير شرح الجامع الصغير ومعه تعليقات لماجد الحموى – المكتبة التجارية الكبرى – مصر – الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ
ابن منظور (محمد ابن مكرم) :
٧٦ - لسان العرب – دار صادر – بيروت – الطبعة الأولى – بدون تاريخ

النسفي (أبو المعين) :
٧٧ - التمهيد فى أصول الدين – تحقيق وتعليق وتقديم د ٠ عبد الحى قابيل – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م
النقشبندى (الشيخ خالد) :
٧٨ - العقد الجوهرى فى الفرق بين قدرة العبد وكسبه عند الماتريدى والأشعرى - مخطوط
ابن الوزير (محمد ابن إبراهيم ابن على المرتضى) :
٧٩ - إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٨٧ م
اليافعى (عبد الله ابن أسعد) :
٨٠ - مرهم العلل المعضلة فى الرد على أئمة المنزلة – تحقيق محمود محمد محمود حسن نصار – دار الجيل – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٢ م
يحيى (د ٠ عثمان) :
٨١ - نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى الفكر الاسلامى ضمن الكتاب التذكارى (محيي الدين ابن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده) أشرف عليه وقدم له د٠ إبراهيم بيومى مدكور – دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩