

النقد المنهجي عند الأمدى المقدمة :

إن الاتجاه النقدي في المعرفة ليس بالشئ اليسير ولا بالعمل الهين دائما يتطلب دروعا قوية وأساسا متينة وفكرا واعيا حادقا وهذه مؤهلات يمتلكها الأمدى . فهو صاحب فكر واسع وثقافة عالية بنيت على مختلف علوم عصره الدينية وغير الدينية . مما كان لها عظيم الأثر في صقل فكره . ونؤكد على أننا سنجعل منهجية الأمدى النقدية هي الأساس في هذا البحث وليس الآراء العلمية حول مختلف القضايا بمعنى أننا سنبحث عن المنهجية من خلال الموضوع دون الدخول في تفاصيل الموضوع . فلنسا بصدد عرض آرائه الكلامية ولكن نبحث عن مكونات المنهجية النقدية عنده من خلال مناقشاته لهذه الآراء ولهذا يأتي الإهتمام بالمنهجية الجدلية عنده وهذا في السبيل لدراسة البناء الهرمي المعرفي القائم على منهجية نقدية .

ولهذا جاءت هذه الدراسة لبيان النقد المنهجي في فكره ، وهو كما سيتضح في ثنايا البحث ، يقوم على أسس **إلهية** ونقدية بنائية .

والمعرفة النقدية ترسم لنا المنهج المعرفي الذي يطل به من منظوره على فكر الآخرين . وهذا المنظور الناقد بفحص مفردات المعارف للآخرين ، يبنى تنظيرا تحليليا في صورة فروض ويأتي على كل فرض ويكشف أبعاده ويقول " . . . لو سلمنا كذا . . . " لنتج عنه كذا . . . أو يلزم عنه كذا . . .

ثم يصل إلى النتيجة إما بالتناقض أو الرفض أو بالتسلسل حتى يبنى الفكرة التي يراها مناسبة ويخرج من خلاله إلى رؤية متأثرة بفكره الخالص ومزيج من ثقافات عصره . فهل هو ينقد نقدا سلبيا لمجرد النقد أم الهدم للأفكار المخالفة .

أم أنه ينظر إلى معرفة بنائية تتجمع فيها خيوطا متفردة ، تحصل من خلالها المعارف . هذا ما تكشف عنه سطور هذا البحث . وتوضحه . وتبين مدى إسهام النقد المنهجي عنده في تطور المنهج الأشعري . والتقريب بين المذاهب الإسلامية . ومدى إمكانية الاستفادة من هذه الدراسة في فكرنا المعاصر والإفادة والتفاعل مع الآخرين .

وأرى أن جدوى هذا الاتجاه عنده هو بيان الجانب الإيجابي في منهجه النقدي الذي ارتضاه لنفسه في مؤلفاته . وهو ناتج عن ثراء في الفكر ، وغزارة في المعلومات . فقد كان حجة في العلوم الشرعية وغير الشرعية العقلية .

ولهذا جاء فكر الأمدى ، تأكيدا وثمره في نفس الوقت ، للتقارب المذهبي الذي كان يمثل ظاهرة عامة في عصره .

وكان تحوله من المذهب الحنبلي إلى المذهب الشافعي بعد إقامته في بغداد . وتلقيه الجدل والمناظرة والمنطق على يد ابن فضالان الفقيه الأصولي الشافعي " وهي الجوانب التي نمت وازدهرت بعد ذلك في شخصية الأمدى العلمية " (1)

واتجاهه العقلي مع التقارب بين الفرق في عصره طبع شخصيته النقدية . فجاء انتاجه " يمثل هذا التقارب المذهبي إلى حد كبير في منهجه وآرائه أيضا " (2)

وهذه الدراسة تقوم على ساقين أساسيين لبيان روافد المنهجية العلمية في فكره . وتوضح النقد المنهجي الذي سلكه الأمدى طريقا للمعرفة .

الركن الأول : الإدراك

الركن الثاني : الوجود

ويقوم هذا الركن على جانبين :

الواجب الوجود لذاته . (الله)

والواجب الوجود بغيره . (العالم)

أولا : الإدراك : نتعرف على طبيعته ومصادره ودرجات اليقين . والعلم . وأضداد العلم . وهنا نكشف عن الأسس النقدية التي اعتمد عليها في المعرفة .

وبيان نظريته للوجود وبيان أن أفكاره في هذا الجانب كما سماها أبقار الأفكار ، ولم يكن مسابير لأفكار السابقين بقدر ما كان ناقدا لها . حتى لو كانت آراء الأصحاب من الأشاعرة . فلم يتحرج من نقدهم . ونقد المخالفين .

ثانيا : (الله) الواجب الوجود لذاته : هنا نعرض لأدلته لإثبات واجب الوجود لذاته . والطريقة التي اتبعها في نقد السابقين من الفلاسفة والمتكلمين وما يراه في هذا الجانب . كما نعرض لرأيه في مشكلة الصفات . وسنرى أنه أقدم على حل هذه المسألة بقوله بنظرية " المفهوم " ونظرية " القبولية " وهي من افكاره البكر . التي حاول فيها العمل على تطور مذهبه الأشعري والتمسك به .

ثالثا : الواجب بغيره (العالم) نتعرف على المنظور النقدي الذي تناول به مسألة القول بالحدوث . ونقده للأشاعرة وغيرهم فيما ذهبوا إليه من آراء . ثم نتعرف على رأيه في نقد الجوهر والعرض والقول بالفناء من خلال منهجه النقدي البناء . وكذا نقده لنظرية الفيض ونقد مختلف الآراء . وقوله حول مفهوم الشئ .

رابعا : الفعل الإنساني : نعرض لنقده نظرية الكسب عند الأشاعرة وما قيل فيها بعد معرفة رأيه في نظريته امتناع مخلوق بين خالقين – ونقده لنظرية التولد عند القائلين بها وإبطالها – تأكيدا للمنهج الأشعري في إثبات أنه لا خالق إلا الله . ورأيه في نقد العادة ونقد العلة . مع توضيح رأيه في القول بتأثير القدرة الحادثة وفقا للإتجاه الأشعري الذي يفرده الله تعالى بالخلق والإبداع .

هذا وقد جاءت هذه الدراسة لتكشف عن الجانب المصني في الفكر الإسلامي . والعمل على إثراء الفكر بآراء بناءة وما أحوج عصرنا إلى أفكار نقدية منهجية بناءة تثرى الحياة .

أولا : الإدراك

نتعرف على رأى الأمدى فى طبيعة الإدراك ومدى تأثره برأى السابقين عليه وما هى قوى الإدراك حيث قال بان هناك قوى ظاهرة وقوى باطنة .

وهل يعتبر المعرفة القلبية أحد القوى المدركة للمعارف . كما أن مصادر الإدراك عنده تتنوع بتنوع المدركات ، وأما دور العقل فى إدراك المعارف فله رأى سنعرفه ونعرف رأيه بالنسبة للآراء السابقة ومدى أخذهم أو مناقشتهم بطريقة نقدية . وقال عن الدلائل التصديقية أن المطلوب التصديقى ينقسم إلى دليل عقلى ودليل سمعى . وله رأى فى قول الحشوية " بأنه لا طريق إلى العلم واستدراك المطلوبات إلا بالكتاب والسنة . لكنه يرى أنه هناك مدركات تطلب بالأدلة العقلية . حيث يقول أن الدليل إما عقلى أو سمعى أو عقلى سمعى معا . ونتعرف على مدى اعتزازه بالعقل وتقدير دوره بالنسبة له كأشعرى . ولهذا نجد أن درجات اليقين عنده نتعرف عليها من خلال رأيه فى القضايا اليقينية القطعية (الأوليات – القياس – المجربات – الحدسيات – المشاهدات – المتواترات والوهميات فى المحسوسات) .

أما القضايا غير اليقينية من قبل المقدمات الظنية (المسلمات – المشهورات – المقبولات – القرائن) أما المقدمات غير الظنية مثل المتخيلات .

ونعرف رأيه فى القضايا التى لا توصل إلى اليقين ، كالأستقراء التام والناقص . والحكم بانتفاء المدلول لانتهاء دليله – والقياس التمثيلى وقياس الفراسة . وإلحاق الغائب بالشاهد والاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مدلوله .

كما نقف على صورة نقدية لرأيه فى مفهوم العلم ونقده لآراء الآخرين . ومن خلال نقده يصل إلى تحديد مفهوم العلم وتقريره أن هناك علم قديم وهو علم الله ، وعلم حادث ينقسم إلى ضرورى وكسبى . كما ذكر أصداد العلم كالجهد البسيط والمركب وأحكام الجهد . والشك وأحكامه . والظن والغفلة والنوم والنظر بالنسبة للمنظور فيه والموت لكونه غير مقدر للعبد .

ويناقد الأمور السابقة مناقشة نقدية منهجية حتى يصل إلى تحديد مفهوم العلم بالوجود وهل هو فطرى أم لا ؟ . وإنطلاقا من رؤيته النقدية يناقش آراء السابقين من الفلاسفة والأشاعرة أيضا . ويناقد حججهم والردود عليها كذلك . وتحليلها تحليلا دقيقا ويصل إلى تحديد لمفهوم الوجود الذى يرى أنه على ضربين .

الضرب الأول : ما يلزم عنه محال من فرض عدمه لذاته .

الضرب الثانى : ما لا يلزم عنه محال من فرض عدمه لذاته .

ويصل فى نهاية هذا الجزء للتعرف على الإدراكات ومدركاتها ومفهوم العلم بالوجود . ويعتبره بمثابة الأدوات النقدية والمعرفية التى يعتمد عليها . ومنها ينطلق فكر الأمدى .

أولا الإدراك

١ – طبيعة الإدراك : يرى الأمدى أن الإدراك يكون على نمطين :

النمط الأول : كلى .

النمط الثانى : جزئى .

النمط الأول : يكون العلم بالكليات وهى من قبيل المعانى المشتركة بين الجزئيات المجردة عن المخصصات الموجبة للتشخيص . وهذا النوع من الإدراك يكون عاما . كالعلم بحقيقة الجسم من حيث هو كذلك وهو ما يصلح لاشتراك الأجسام المشخصة فيه .

النمط الثانى : يكون العلم بالجزئيات التى لا يصلح معناها لاشتراك كثيرين فيها .

وهذا يوضح أن طبيعة الإدراكات عند الأمدى تبنى على التفرقة بين الكلى والجزئى . لاختلاف طبيعة كل منهما . فالمعرفة منها الكلى ، ومنها الجزئى .

ولذلك تتعدد مصادر إدراك هذه المدركات . فالعلم بالجزئيات التى لا يصلح معناها لاشتراك الكثيرين فيها مصدرها " قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة بالبدن . (٣) " وتلك القوى منقسمة إلى ظاهرة وإلى باطنه " (٤)

والباحث يرى أنه هنا يتابع رأى فلاسفة الإسلام فى القول بالعلم بالكليات والعلم بالجزئيات .

٢ – قوى الإدراك : كما ذكر أن قوى الإدراك منها ما هو ظاهر ومنها ما هو باطنى ولتوضيح ذلك يقول :

أ – " فأما القوى الظاهرة فهى الحواس الخمس الظاهرة : وهى السمع والبصر

والشم والذوق واللمس " (٥) ويفصل القول فى ذلك فيذكر :

السمع : فهى قوة من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الأصوات الحادثة بواسطة تموج الهواء .

البصر : قوة مرتبة فى عصب العين تدرك أشباح الأجسام ذوات الألوان المضيئة

والمستتيرة . بواسطة الرطوبة الجلدية .

الشم : قوة مرتبة فى الدماغ تدرك الروائح بواسطة الهواء المستنشق .

الذوق : قوة فى عصب اللسان تدرك الطعوم بواسطة الرطوبة الغذائية .

اللمس : قوة فى البدن تدرك ما ينفعل عنه البدن من الكيفيات الملموسة .

ب – القوى الباطنة : فذكر أنها خمس قوى وهى :

الحس المشترك ، المصورة ، المتخيلة ، الوهمية ، والحافظة .

الحس المشترك : قوة فى الدماغ من شأنها إدراك الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة .
المصورة : قوة من شأنها حفظ صور الحس المشترك .
المتخيلة : قوة من شأنها الحكم على ما فى الصورة بالاتفاق والافتراق .
الوهمية : قوة لإدراك المعانى غير المحسوسة من المعنى المحسوس .
الحافظة : قوة لحفظ ما أدركته الوهمية .
وبلاحظ الباحث أن الأمدى يعتبر أن القوى الظاهرة والباطنة من شأنها الإدراك . وعلى ذلك فمن خصائص هذه القوى : ١. أنها قوى مدركة .

٢. انها قوى جسمانية .
٣. أنها تقوم بأجزاء خاصة بالجسم .
وهذا على خلاف ما يقرره الفلاسفة من أن هذه القوى ما هى إلا آلات للنفس . حيث اعتبروا أن " المدرك للكليات والجزئيات إنما هو النفس . والقوى الظاهرة والباطنة غير مدركة ، بل آله فى إدراك النفس لهذه المدركات " (١٠)
وسواء كانت تلك القوى مدركة بذاتها أو باعتبارها آلات للنفس فى المعرفة فيرى الباحث أن هناك مستويين للمعرفة هى :

أولاً : على المستوى الأدنى يكون إدراك الجزئيات من خلال القوى الظاهرة والباطنة .
ثانياً : على المستوى الأعلى يكون إدراك الكليات . وتكون القوى المدركة للجزئيات آلات للنفس فى إدراك المعانى الكلية .
ولهذا نجد ابن سينا يذهب إلى القول بأن هذه القوى تعين النفس فى أمور إحداها " انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات " (١١)

ج المعرفة القلبية : وهى معرفة يقرها الأمدى بقوله " لا يجب عقلا ولا يمتنع أن يدرك كل جزء من أجزاء بدن الإنسان إذا قام به إدراك أو علم " (١٢)
ويؤكد ما ذهب إليه بما ورد فى الشرع بقول الله تبارك وتعالى " فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها " (١٣)

وقوله تعالى " إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب " (١٤)
والباحث يرى أن هذا يفيد إقراره بالمعرفة القلبية والمعرفة التى تأتى من عند الله تعالى لخواص عباده دون أن يوجب ذلك عقلا وأيضا لا يمتنع عقلا .

٣ – مصادر الإدراك : يرى أن مصادر الإدراك تتنوع بتنوع المدرك .
١ – النظر : يرى أن النظر الصحيح يؤدي إلى معرفة . وإذا كان النظر الصحيح ينتج معرفة بالله تعالى ، وعلى هذا يصير النظر واجب ولكن مصدر وجوبه هو الشرع لقوله " غير أن مدرك وجوبه الشرع " (١٥)
والباحث يرى أن هذا يعنى أنه متمسك بان وجوب النظر مصدره الشرع وحده . فالنظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى واجب شرعا بدليل :

١. النص : لقوله تعالى " قل انظروا ماذا فى السموات والأرض " (١٦)
٢. كل ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب ، فالنظر واجب " (١٧)
هذا ما ذكره الأمدى عند الأصحاب وهم الأشاعرة ثم يقدم تحليلا نقديا لمسالك أصحابه ويقول سلمنا إمكان المعرفة . . . سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعا . ولكن لا نسلم الوقوع .
٢ – الإجماع : يذهب الأمدى إلى مناقشة الأشاعرة فى رأيهم عن الإجماع ويذكر قولهم " الأمة مجمعة على ذلك " (١٨) والباحث يرى أنه فى جدل تحليلي نقدي ينكر تصور الإجماع بقوله " لا نسلم إنعقاد الإجماع " (١٩)

فالأمة على كثرتها واختلاف دواعيها ماذا يمنع من عدم إتفاقهم على شئ واحد . . . ثم يذهب إلى القول سلمنا تصور إنعقاد الإجماع ولكن لا نسلم أنه حجة حيث أن كل فرد وارد عليه الخطأ مفردا . فإذا انضم مخطئ إلى مخطئ فلا يصير صوابا ولا حجة . ولكنه أيضا يناقش عندما يصير الإجماع مصيبا . ولكن متى يجب على المجتهد إتباع الإجماع . فإذا كان المجتهد مصيبا فلا يترك أحد الصوابين وإتباع الآخر أولى من العكس . ثم إذا سلمنا أن الإجماع حجة . لكن لا نسلم وقوعه من جهتين الأولى " أن الإجماع لا يتم إلا باتفاق جميع أهل الحل والعقد . . . ومع تطرق الاحتمالات فلا إجماع . ثم يقدم الأمدى تحليلاته النقدية لأراء أصحابه والمعتزلة حول وجوب النظر . ويقول سلمنا على وجوب النظر ولكن معنا ما يدل على أنه ليس واجبا ثم يذكر أمثلة على ذلك " (٢٠)

أ – أنه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة الخوض فى النظر فى المسائل الكلامية .

ب – النبي أنكز على الصحابة النظر فى القدر .
ج – إيجاب النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى يكون إيجابا لما لا يتم إلا به وهو عدم المعرفة وذلك محال .

د – وجود النظر لا جائز بالضرورة . كما أنه يلزم منه الدور لو كان بالنظر . فيلزم توقف النظر على إستقرار الشرع وتوقف إستقرار الشرع على النظر .
والباحث يرى الأمدى يستمر فى تحليل مختلف الفروض ويصل فى النهاية إلى الرأى الذى ارتضا وهو " وعلى الجملة فمسألة وجوب النظر ظنية ، لا قطعية " (٢١)

ويخلص من ذلك كله إلى أنه يرى بعد التحليل النقدي لرأى الأشاعرة والمعتزلة القائل بوجود النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى . وما ورد عليه من إشكالات وما ورد فى الرد عليها يصل إلى أنه فى الأمور الإلهية والخاصة بمعرفة الله تعالى ظنية لا قطعية .

٣ – العقل : يأخذ باهمية العقل فى إدراك المدارك وتحصيل العلوم بالنظر " والنظر عبارة عن تصرف العقل فى الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب ، لتحصيل ما ليس حاصلًا فى العقل " (٢٢) فالعقل هنا ليس سلبيا ولكن عليه دور إيجابى فى ترتيب وفحص وتأليف حتى يصل إلى المطلوب النظرى . ويرى أن " من الشروط العامة للنظر ، العقل وانتفاء أزداد النظر " (٢٣)

ونظرا لتعدد الآراء حول مفهوم العقل فقد أورده عند الفلاسفة وغيرهم . وهو كما يلي :
أ – الماهية المجردة : فقد يطلق على الماهية المجردة عن المادة وعلاقتها . بل إن الفلاسفة أطلقوا إسم العقل على البارى تعالى وعلى المعلول الصادر عنه . والمبادئ المجردة عن المادة . وقال ابن سينا انه عقل وعامل ومعقول " (٢٠)

ب – العقل النظرى : وهى القوة الموصلة من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها .

ج العقل العلمى : القوة التى يتصرف بها بالفكر والرؤية فيما يجب أن يفعل من الأمور الجزئية .

د – العقل الهيولانى : الإستعداد للإدراك .

هـ العقل بالملكة : الإستعداد للإدراك مع الإفتقار إلى الفكر والرؤية .
و – العقل بالفعل : لا يقتصر إلى الفكر والرؤية .
ز – العقل القدسى : ويكون بها إدراك المعلوم من غير تعلم .

ويرى الباحث أنه بعد تقديمه لمختلف الآراء حول مفهوم العقل يذهب إلى القول أن العقل يطلق على حسن الفطرة وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان فى حركاته وسكناته وهو عبارة عن تعريف للعقل مناط التكليف .

كما ينكر على المعتزلة قولهم بأن " العقل ما يعرف به الحسن والقيح " (٢١) . ويقول ببطلانه .

كما ينكر على الخوارج قولهم العقل ما عقل به عن الله أمره ونهيه . لأنه يخرج عنه العاقل الذى لم تبلغه الدعوة . أو بلغه ولم يعقل الأمر ولا النهى . فهذا عاقل وله عقل . ويرى الباحث أيضا من المنطلق الذى ينتهجه يورد رأى الأشاعرة فمنهم من قال بتعريف العقل بما يلي :

أ – العقل هو العلم .
ب – العقل غريزة يتوصل بها إلى المعرفة .
ويرى أن التعريف الأول " غير سديد " لعدد من الفروض وهى :

الفرض الأول : أن أراد به كل العلم :
التحليل النقدى : يلزم منه أن لا يكون عاقلا من فاته بعض العلوم . مع كونه محصلا لما

عنه!
الفرض الثانى : ان اراد به بعض العلوم .

التحليل النقدى : يرى هنا ان التعريف غير حاصل لعدم التمييز أى بعض خلاصة الناتج : ما ذكر من الاستدلال غير صحيح .

السبب : لجواز أن يكون العلم مغايرا للعقل وهما متلازمان .
أما التعريف الثالث أيضا يفترض أن المراد بالغريزة العلم وهنا يلزم ما لزم الأول – وإن أراد بها غير العلم فقد لا تسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة . وهو مما تعسر

الدلالة عليه .

هكذا يجد الباحث أن الأمدى فى نقده لمختلف الآراء يتبع الفكرة متسلسلا بموضوعية لإختيار الفروض وكشف ما بها من خلف أو ممانعة .

وقد وجد الأمدى عددا من التشكيكات وأوردها فى نقد رأى إمام الحرمين وهى :

أ – ما المانع من أن يكون مسمى العقل عدما ؟
ب – ان سلم كونه وجوديا فما المانع من قدمه ؟
ج – وإن كان حادثا فما المانع من كونه جوهر ا ؟

د – وإن قدر أنه عرض ، فما المانع من كونه غير العلوم ؟
هـ كون العاقل عاقلا حكم واحد ، فيلزم أن يكون الحكم الواحد معللا بطرق متعددة وهو محال .

و – إذا كان العقل بعض العلوم الضرورية كما ذكر تموه فلا يخلو :

إما أن يمكن تحديده .
أو لا يمكن تحديده .

ز – إذا كان لا خلو للنفس عنها فيلزم عدم التفاوت بين العقلاء فى مراتب العقل " لا فرق بين العامى والذكى .

ولا يخفى ما فيه من مكابرة .
ويجيب على هذا بان القضاء بالتفاوت فى العقل بين الناس ليس باعتبار العقل الذى هو مناط التكليف . وهو ما نحن بصدد تعريفه .

وإنما ذلك باعتبارات وهى صحة الفطرة أو التنزيه وحسن الحالة أو العلم . وعند ذلك يمكن تحديده بما لا بأس به :

ويرى الباحث أن الأمدى هنا بعد أن استنفذ كل أوجه النقد والتشكيكات التى يمكن ورودها على المعنى وبعد ابطال كل الأقوال السابقة وإظهار ما فيها من موانع نجده يقدم رأيه الخالى من هذه الحوائل .

وهو أن العقل عبارة عن العلوم الضرورية التى لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آله الإدراك ولا يشاركه فيها شئ من الحيوانات " (٢٢)

وهو فى هذا التعريف الذى وصل إليه أخيرا بعد النقد السابق إنما يدل على أنه كان قدم مادة النقد ليس لخصومة فقط ولكن أيضا لأصحابه! بل على أنه ينقد كل ما يمكن أن يرد عليه النقد من أجل أن يصل إلى الحقيقة التى يتفادى فيها كل النقد .

فهو بهذا يكون ناقدا بناء ، نقدا إيجابيا بغرض الوصول للحق ، والصواب .
والباحث يرى أنه نقد منهجى يقوم على دعامتين هما :

أ – النقد
ب – البناء

ولم يكن متشككا حائرا ولكنه يحلل وينقد واثقا ، موضوعيا ، مالكا لناصرية الجدل .

٤ - دلائل المعرفة التصديقية : يذكر أن الدليل يجب أن يكون مناسباً للمطلوب وقد ورد في عرف المتكلمين أنه ما فيه دلالة .

" وهو عبارة عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي " (٢٣) وبحل هذا المعنى بقوله إنما قلنا : يمكن أن يتوصل به : لأن الدليل يكون دليلاً في نفسه . وقلنا : بصحيح النظر : حتى يخرج منه النظر الذي ليس بصحيح ولا يخرج الدليل عن كونه دليلاً .

وقلنا : إلى مطلوب تصديقي : حتى يخرج عنه الحد الموصل إلى التصور وهو ينقسم إلى ١ . الدليل العقلي .

٢ . الدليل السمعي .

أو ينقسم إلى ما يدل لذاته ، وإلى ما لا يدل لذاته . بل بالوضع والاصطلاح سواء كان من وضع الشارع أو غيره .

ويرى أن الدليل العقلي الموصل إلى المطلوب لا بد وأن يكون سابقاً في المعرفة عليه لأنه لو كان متأخراً في المعرفة . كان فيه تعرف المعلوم بالمجهول وهو محال . ويرى الباحث أنه هنا يجيز الوصول إلى اليقين والصدق في المعرفة وذلك من خلال صحيح النظر . لأنه يعتبر الدليل في ذاته يكون دليلاً ، وإمكان التوصل به ملازم له حتى لو لم يتوصل بالفعل . لأنه قد يعسر على الناظر . فيكون النظر غير صحيح . ولا يمكن أن يتوصل به إلى المطلوب ومع ذلك فإن عدم التوصل للمطلوب لا يمنع من كون الدليل دليلاً في ذاته . ويكون المطلوب التصديقي نسبة بين أمرين اجابا أو سلبا .

ويرى أن " المعاني السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل ، والتأليف الخاص كالصورة ، وهو مركب منهما . ولا يصح إلا بصحتها . وفساده قد يكون بفسادهما ، أو بفساد أحدهما " (٢٤)

والباحث يرى حرص الأمدى على ذكر جملة أصناف المقدمات والحدود ومنها يتضح الأثر المنطقي في تفكيره النقدي ومنهجه المعرفي .

أ - الدليل العقلي : يرى أن الدليل العقلي يشترط " أن يكون مطرداً بالانفاق " (٢٥) ولكن لا يشترط فيه ما يلي :

١ . أن يثبت للدليل وصف وجودي ولا حال زائدة وراء لزوم المدلول عنه

فالعدم مثلاً هو ممتنع لما فيه من قيام الثبوت بالعدم .

٢ . نصب ناصب ولا وضع واضح . بل ذلك للدليل من حيث هو هو ، لا أمر خارج .

٣ . أن يكون منعكساً بمعنى نفي الدليل يلزم نفي المدلول وهذا خلاف ما يراه البعض من الفقهاء .

ومثال ذلك أن المخلوقات الحادثة دالة على الخالق .

ولكن عدم حدوث المخلوقات لا يلزم عنه عدم الخالق نفسه حتى وإن لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدال عليه .

ب - الدليل السمعي : يرى أن العرف هو الدليل اللفظي المسموع ولكن في عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي .

وهو عندهم منقسم إلى " الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال " (٢٦)

وعند المتكلمين هو الكتاب والسنة والإجماع .

وأن دليل الاقتضاء هو ما يفهم من اللفظ ضرورة صدق المتكلم ووقوع الملفوظ به شرعاً وعقلاً .

وذكر دليل التنبيه والإيماء والسند المقطوع وهو ما أفاد اليقين والسند المظنون وهو ما أفاد الظن .

ونرى الأمدى يرفض رأى الحشوية القائل " بأنه لا طريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات إلا بالكتاب والسنة " (٢٧)

ويرى أن هذا الرأى باطل لأنه لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة السمعية ، لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدث العالم وما يتعلق بأحكام الجواهر والأعراض وغير ذلك من المسائل العقلية " وليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية " (٢٨)

وقد ذهب إمام الحرمين إلى أن مدركات العقول منها ما يدرك بالعقل وحدة ومنها ما يدرك بالسمع وحده ومنها ما يدرك بهما " (٢٩)

والباحث يرى أن الأمدى يذهب إلى أن الدليل إما عقلي محض : كأدلة حدوث العالم ووجود الصانع . أو سمعي محض : كأدلة وجوب الصلاة والزكاة وغيرها أو مركب منهما معا : عقلي سمعي معا :

هنا يكون المطلوب ، منه مالا يعرف بغير الدليل العقلي . كحدث العالم ووجود الصانع قبل ورود السمع . ومنه مالا يعرف بغير الدليل السمعي . كالأحكام الشرعية .

" ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقتين : كخلق الأفعال ، ورؤية الله تعالى " (٣٠) وعلى هذا فإن الدليل السمعي يؤدي إلى المعرفة التصديقية بالنسبة للأحكام الشرعية أما الأمور العقلية فالعقل يعمل في حدودها . وإن كانت مشتركة أي يمكن إدراكها بأى من الطريقتين العقلية أو السمعية . والباحث يرى أن هذه دلائل تصديقية أوردها الأمدى . وفيها تقدير للدليل العقلي وحدوده - وذكر أن الدليل السمعي ظني لو لم تقتزن به قرائن مفيدة للقطع . وذلك يمكن في كل نقل غير ممتنع .

فهو يعطى لكل من العقل والسمع مجاله ، منفرداً أو مشتركا دون أن يطغى العقل على اليقين النصي المقترن بالقرائن المفيدة للقطع .

والباحث يرى في هذا رد على ما ذكر الدكتور حسن الشافعي " أن العقل قد طغى على النقل لدى هذا المفكر الأشعري إلى حد تجاوز فيه ما ذهب إليه أسلافه ممن تأثروا بهذه القاعدة الاعتزالية . بل لعله تجاوز أيضاً موقف هؤلاء المعتزلة

أنفسهم " (٣١)

فالباحث يرى أن الأمدى يلتزم المنهج الأشعري ولم يجد عنه وإن كان حريصاً على تطويره إلا أنه مع انفتاحه على العقل لم يتجاوز إلى أبعد ما يحتمل الفكر الأمدى الأشعري .

وفى هذه الناحية نذكر أن إمام الحرمين الجوينى يرى أن " السمعيات – ولو أنها ترد عن طريق راو صادق إلا أن الوقوف عليها والإلمام بها يكون بالنقل عن الراوى ، مما يجوز أن يترتب عليه أن يكون العلم بها فى درجة أقل يقينا من العلوم العقلية " (٣٢) والباحث يرى أن هذا لا يعنى أن الإمام خالجه الشك فى السمعيات وإنما رأى أن العلوم العقلية إذا تم العلم بها أدت بالباحث إلى شعور فى قرارة نفسه بالانشراح لا يتوفر بالنسبة للسمعيات . فالعقل له مكانته فيما يتعلق بالأصول من حيث أنه يكسب هذا العلم درجة من اليقين ترتاح إليها النفوس .

درجات اليقين :

والباحث يرى أن الأمدى يصل إلى اليقين من خلال قوله " والمقدمات منها قطعية ، وغير قطعية " (٣٣)

وهذا يعنى أن القضايا منها يقينية . وهذه هى طبيعة المدركات فهناك أمور ندرکہا على سبيل اليقين وأخرى على سبيل الظنون . والأمدى يرى أن المقدمات القطعية سبعة أنواع . أما الغير قطعية فمنها الظنى وغير الظنى . أولا : القضايا اليقينية القطعية :

أ – الأوليات : وهى لا يتوقف يقينها على نظر ولا استدلال ولا يجد الفرد الخلو عنها بعد تصور مفرداتها . ومثالها عدم اجتماع النفى والإثبات معا . وأن الواحد أقل من الاثنين . - هذا النوع من القضايا القطعية " هى التى يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها " (٣٤) فلا يكون للتصديق فيها إلا وقوع التصور والفتنة " وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن فى التصديق به إلا على تصور البسائط (٣٥)

بمعنى أنها قضايا ومقدمات تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها " (٣٦)

أى أن العقل يصدق بها كلما وقع التصور لحدودها .

ب – المقدمات النظرية القياس : " ويعبر عنها بكل قضية أوجب التصديق بها ، التصديق الضرورى بمقدماتها " (٣٧) ومثال ذلك إدراك أن الأربعة زوج . لأننا نعلم بأن الأربعة منقسمة بمتساويين ، وكل منقسم بمتساويين زوج . وهذا هو المعبر عنه البرهان " والبرهان قياس مؤلف من يقينيات ، لانتاج يقينى . واليقينيات إما الأوليات وما جمع معها ، وأما التجريبيات وإما المتواترات وإما المحسوسات " (٣٨) وهذا يعنى أن المقدمات النظرية القياسية تبنى على يقينيات وما ينتج عنها أيضا يقينى .

جـ المجربات : يذكر الأمدى أن المجربات تعتمد على الحس والتكرار فالعقل يصدق بها بواسطة الحس وتكرارها مع نوع من العلم " فهى كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس مع التكرار ، ونوع من العلم " (٣٩) وهذا يفيد أن هذه المجربات يقع إدراكها والتصديق بها من العقل والحس مع إمكانية التكرار . وهذا يحتاج إلى قياس خفى .

د – الحدسيات : وهى عبارة عن القضايا التى يصدق بها العقل بواسطة الحدس . كالعلم بحكمه صانع العالم عند رؤية العالم على غاية من الحكمة والاتقان " (٤٠) وهى تحتاج أيضا

إلى نوع من التكرار حتى تصل إلى الحدس بها . مع القياس والمقارنة كما فى المجربات . " والفرق بينها أن السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية . أما السبب فى الحدسيات فمعلوم السببية والماهية معا " (٤١) وعلى هذا نجد أن الفرض متعلق بالسبب ولكن المجربات والحدسيات من القضايا اليقينية .

هـ المشاهدات : وهى تعتمد على الحس حيث يصدق العقل بها بواسطة الحس كعلمنا بحرارة النار وبرد التلج وغيره . ونلاحظ أنها كالمجربات .

و – المتواترات : هى من نوع القضايا التى تعتمد على الأخبار بواسطة من يؤمن من قبلهم التواطئ على الكذب . والباحث يرى أن الشرط هنا فى المخبر حيث يشترط صدقه وعدم كذبه . كعلمنا بوجود مكة مثلا . فهى متواترات " كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة وإن لم نشاهدها " (٤٢) فهى أخبار متواترة مأخوذة عن من لم يكذب .

ز – الوهميات فى المحسوسات : كالعلم بأن كل جسم يجب أن يكون يشار إليه وإلى جهته . " فالوهميات هى آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس ، مصروفة إلى حكم المحسوسات " (٤٣) والباحث يرى أن الأمدى ينظر إلى الوهميات منها كاذبة ومنها وهميات صادقة يتبعها العقل . وهى عموما لا تتميز فى بادئ الأمر عن الأوليات العقلية ومثابهاها . والدليل الذى يكون فى صورته صحيحة وينتهى إليها يكون قطعيا . ولهذا " فهى داخله فى مجال البرهان " (٤٤) والباحث يرى أن الأمدى يعتبرها من مصادر الإدراك التى تدخل فى البرهان للوصول إلى نتائج يقينية .

ثانيا : القضايا غير القطعية : يرى الباحث أن الأمدى يعتبر مثل هذه الأمور

ليست يقينية ولذلك يقسمها إلى نوعين (٤٥) هما

مقدمات ظنية .

مقدمات غير ظنية .

١ – المقدمات الظنية : وهى ما يصدق العقل بها مع تجويز نقيضها ، تجويزا بعيدا وهى

أربعة أنواع وهى :

أ – المسلمات :

عبارة عن مقدمات أو قضايا يقرها العقل تصديقا على أساس أنها تثبت برهانها فى علوم

أخرى . أى أن هذه المسلمات هى مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب .

ب – المشهورات :

عبارة عن المقدمات التى اتفق الجمهور عليها والعدد الكثير ، فصار التصديق بها من هذا

الاتفاق .

جـ المقبولات :

تعد مقبولة وصار التصديق بها لحسن الظن بمن أخذت عنه . فالقبول موقوف على من أخذت

عنه لما يوثق بصدقه . وبفضله كالمشايخ والأكابر من العلماء .

فالمقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه " (٤٦) فيما يؤخذ عنه لأمر سماوى

يختص به أو لرأى أو فكر قوى تميز به .

ء - القرائن الظاهرة :

وهي " ما أوجب التصديق بها قرائن الأحوال الظاهرة " (٤٧) وعلى سبيل المثال كالتصديق بنزول المطر ، عند ظهور السحب الكثيفة وغيرها .

فهذه المقدمات والقضايا الظنية السابقة مما تعد أدلة ظنية . ولذلك نجد ابن سينا يقول عنها أن الأدلة والمقدمات الظنية هي عبارة عن آراء يقع التصديق بها لا على الثبات . بل يخطر إمكان نقيضها بالبال .

ولكن الذهن يكون لها أميل .

فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال . وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن . ولم يمكنه ، فليس بمضمون كسرف . بل هو معتقد . .

" فهو الذائع في البادئ وبذلك يفصل عن المظنون " (٤٨) بمعنى أنه يوجد فرق بين المظنون والمعتقد .

كما يذكر أنه إن كانت المسلمات مبرهنه في علم آخر فإن المشهورات وهي القضايا التي تصدق من اتفاق الكثيرين عليها . فالحكم بأن العدل حسن لذاته . والجور قبيح لذاته . ويذكر ابن سينا " أما الذائعات فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة . أوجب التصديق بها . إما شهادة الكل أو شهادة الأكثر . وإما شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم . أم الأفاضل منهم ، فيما لا يخالف فيه الجمهور " (٤٩)

ويلاحظ أن هذه المشهورات ليست مما يقع التصديق بها في الفطرة لأن ما ليس بأولى عقلي ولا هي فإنها غير فطرية .

وهنا يبدو واضحا تأثير الأمدى بما ورد عند ابن سينا .

٢ - الغير ظنية : " إما أن تؤثر في النفس تأثيرا من ترغيب أو نفره من غير تصديق بها . أو لا تؤثر شيئا أصلا " (٥٠)

المخيلات : وهي ما تقال لأجل الترغيب فيما يقصد الترغيب فيه ، أو التنفير عما يقصد التنفير عنه " (٥١)

وقد ذكر ابن سينا أنها " مقدمات ليست تقال ليصدق بها . بل لتخيل شيئا على انه شيء آخر . وعلى سبيل المحاكاة . ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شيء . أو ترغيبا فيه " (٥٢) وبالجملة قبض أو بسط كتشبيه التهور بالشجاعة . أو الجبن بالاحتياط فيرغب فيه الطبع . فهذه هي مقدمات الدليل التخيلي أو المتخيلات . وإن لم تكن مؤثرة تأثيرها ، أو كانت مؤثرة ، لكنها كاذبة في نفس الأمر . فالدليل المركب فيها يكون فاسدا .

ثالثا : قضايا لا توصل إلى اليقين :

يرى الباحث أن المنهج النقدي للأمدى يعتمد على النقد المنهجي الذي لا يعتمد إلا على

القضايا الموصلة إلى اليقين وينقد مالا يفيد في اليقين .

وعلى هذا يذكر أن ثمة أمور يظن أنها ذات قيمة محدودة .

ولكنها مع ذلك لا تفيد اليقين وليست موصلة إلى اليقين .

ويرى أنها ضعيفة اليقين وهي :

١ . الاستقراء :

فهو عبارة عن " الحكم بنسبة كلي إلى كلي آخر " (٥٣) لتحقيق نسبته بتلك الكيفية ، إلى ما تحت الكلي المحكوم عليه من الجزئيات .

والباحث يرى أن منهج الأمدى في نقده للاستقراء يقوم على أنه إما أن يكون ناقصا أو تاما . فإن كان ناقصا لعدم استقراء جميع الجزئيات . هنا ربما يكون ما لم يتم استقراءه على خلاف

ما تم استقراءه .

فلا يفيد اليقين .

لعدم لزوم الحكم الثابت لبعض الجزئيات للكلي المشترك بينهما .

أما الاستقراء التام : وهو استقراء فيه جميع الجزئيات :

وهذا أمر عسير جدا . وعدم العلم بدليله لا يدل على عدمه في نفسه .

وعلى هذا يرى الباحث برغم أن الاستقراء مما يفيد في المجال العلمي ، إلا أنه عند الأمدى

ليس على نفس القدر من الأهمية في مجال الألهييات . وغير ممكن

فهو لا يفيد اليقين

ولا موصل اليه .

وفي هذا المجال أيضا يرى الغزالي أن نتائج الاستقراء ظنية (٥٤) فهو لا يفيد اليقين وغير

مؤد له في مجال الإلهيات نظرا لاختلاف طبيعة كل من الغائب والشاهد .

٢ - الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء دليله : (٥٥)

فهذه القاعدة لا تصلح ولا تفيد اليقين ، لأنه لو لم يلزم من انتفاء الدليل ، انتفاء المدلول . لما

ثبت المدلول عند وجود دليله .

وإن كان هذا منهجا من مناهج المتكلمين إلا أن الباحث يرى الأمدى يرفضه ويكشف ما فيه

من ضعف . وانه غير يقيني .

ويلزم الاقرار بأن انتفاء دليل أحد المتقابلين ، لا يدل على عدمه ، كما لا يلزم من انتفاء

بعض الأدلة ، انتفاء المدلول لاحتمال وجود دليل آخر .

٣ - قياس التمثيل :

وهو الحكم باشتراك معلومين في حكم أحدهما بناء على جامع بينهما .

مثال " الموجود مشار اليه وإلى جهته .

الله موجود

إذن الله مشار اليه وإلى جهته .

والباحث يرى أن الأمدى يعتبر القياس في مجال الأحكام العملية يفيد . إلا أنه في مجال

المباحث الكلامية يرفضه . بل يرى أن هذا النوع من " القياس التمثيلي غير مفيد لليقين " (٥٦)

لأنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين في صفة عامة لهما ، اشتراكهما في حكم أحدهما .

إلا أن يكون ما به الاشتراك ، عله الحكم المتنازع فيه ، وليس ما يدل على كونه علة عند

القائلين به غير طريقتين :

أحدهما الطرد والعكس .

والآخر السبر والتقسيم .

أما الطرد والعكس : فلأنه لا معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعلّة . وانتفائهما . ولا بد فيه من الاستقراء لجميع الجزئيات وفي سائر الأحوال ولا سبيل إليه ، لخروج الفرع عنه فيكون ناقصا " (٥٧)

والسبر والتقسيم : فهو حصر أوصاف محل الحكم المجمع عليه . ويبطل التعليل بما عدا المستقبى . وهو إنما يفيد كون الوصف عنه ، بعد الحصر ، ولا دليل عليه غير البحث والسبر مع عدم الدليل على غير المستقبى وذلك لا يدل على عدمه في نفسه . وإن سلم الحصر فلا بد من إبطال التعليل بكل واحد وإبطال كل رتبة تحصل من اجتماعهما هذا كله إن ذكر في التمثيل جامعا . فهو دعوى لا دليل عليها . ويلزم القائل بها القول بصحة حكم من حكم بأن جميع الأدميين سودان إذا لم يشاهد غير الزنوج .

وأن الجميع لا يموتون إذا لم يشاهد ميتا . ولا يسمع به .

" ولا يخفى ما في من الجهالة " (٥٨)

٤ – قياس الفراسة : وهي قياس الدلالة . وهو نوع من التمثيل . إلا أن الوصف المشترك بين الأصل والفرع دليل على العلة وليس علة في نفسه . وهو يعتمد على الطرد والعكس والسبر والتقسيم وقد سبق الإشارة إليهما .

٥ – الحاق الغائب بالشاهد : " وهو الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعله ما . فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لتلك العلة ، حكم مستحقها في الشاهد . لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها لأن الحكم العقلي المستحق لعله لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم " (٥٩) ويذكر الأمدى أن اتفاق الأشاعرة على الحاق الغائب بالشاهد يجامع الحد والعلة والشرط والدلالة " (٦٠) ويسير الأمدى في نقد هذا الدليل بقوله أما الجمع بالحد

فإن ثبت أن حد العالم : من قام به العلم ، وثبت أن مسمى العالم ، متحد في الغائب والشاهد فلا حاجة إلى القياس على الشاهد . لأن نسبة الحد إلى جميع مجارى المحدود واحد . **وإن لم يثبت الحد .** أو ثبت . ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم ، فاللاحق متعذرة . وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط مع زيادة احتمال كون العالم في الشاهد فعلا بالعلم ، أو مشروطا به لكونه جائزا .

" وهذا المعنى غير موجود في الغائب فلا يلزم التعدية " (٦١)

ولم نطلع عليه . ولا يلزم من عدم العلم به وبدليله ، العلم بعدمه كما سبق .

ويرى الأمدى أنه لا حاجة للاحق الغائب بالشاهد ولا بالعكس لتساوى الدلالة بالنسبة إليهما فهو غير مفيد لليقين . والقول بحدوث علم الباري . " ومجرد القياس على الشاهد في ذلك مما لا يفيد اليقين " (٦٢)

٦ – الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مدلوله .

" وهو دور ممتنع "

والباحث يرى أن هذه الطرق السابقة يعتبرها الأمدى طرقا غير موصلة إلى اليقين . وجاء رأيه بعد أن فند وكشف الضعف . ومع تشككه في القياس وقيّمته مهما كان الجامع المزعوم بين الشاهد والغائب . ورغم شيوع هذا النوع من الاستدلال في مدارس كلامية مختلفة لكنه تعرض للنقد من الكثيرين غير الأمدى كابن حزم الظاهري وغيره . وجاء الأمدى يقدم نقدا منهجيا .

فما يصلح لشيء ليس بالضرورة يصلح بنفس القدر لشيء آخر .

فالدليل القوى في المجال العلمي ربما لا يكون بنفس القدر في المجال الإلهي . وربما يضعف إن لم يبطل .

ولهذا فإن منهج العلوم يختلف باختلافها . من العلوم شريعة وعلوم غير شرعية . وهنا يرى الباحث أن الأمدى يقدم لنا صورة من النقد المنهجي التي تفيد في مجال العلوم وتستحق التقدير . والباحث يرى أنه يمكن الاستفادة من موقف الأمدى هنا بأن نأخذ ما يمكن أن ينفعا في زماننا خصوصا منهجيته وأسلوبه الإنتقائي الذي ينتقى الأمر المفيد في المعرفة . ومع الزخم الكبير من المعارف والعلوم العصرية فلا يستطيع الفرد الإمام بها جميعا . فيأتى على ما يحتاج إليه من معارف وينتقى منها ما يساعده ويبني على ما سبق أن توصل إليه الآخرون . ويكون فاحصا ناقدا . فالنقد المنهجي عند الأمدى منهج وأسلوب للتعامل مع العلوم ومتطلبات الحياة العصرية . رغم اختلاف المعارف ولكن تبقى وحدة المنهج .

العلم

عند دراسة آراء الأمدى حول العلم يجد الباحث أننا أمام صورة نقدية أخرى نستطيع من خلالها استكمال حلقة من حلقات النقد المنهجي عنده . ونحاول هنا تقديم وصفا لهذه الحلقة ، حيث يذهب إلى تعريف العلم بدءا بتحديد " حد " العلم وحقيقته وبرؤيته النقدية مذهباً دقيقاً حيث أورد في حد العلم مختلف الأقوال . ونراه يبدأ بالمعتزلة . " حيث كان جل همهم في تمسكهم بالعقل " (٦٣) وأورد ما قاله القاضي عبد الجبار :

فالعلم اعتقاد الشيء على ما هو عليه " (٦٤)

ويذهب في كشف ضعف هذا التعريف إلى أن يثبت أنه باطل . ويسير في اتجاه جدلي بذكر أقوال متعددة من المعتزلة تزيد عن هذا التعريف .

كما يورد رأى " الباقلاني " العلم معرفة المعلوم على ما هو به " (٦٥)

ويرى الباقلاني أن الدليل على ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه

ولا يدخل فيه ما ليس منه .

ولا يخرج منه شيئا هو فيه .

والحد إذا أحاط بالمحدود على هذه السبل وجب أن يكون حدا ثابتا صحيحا . ووجب الاعتراف بصحته . وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له .

وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به .

ولكن الأمدى يرى ان هذا باطل أيضا من وجهين :

لا يقال لعلم الله معرفة .

انه عرف العلم بالمعلوم .

كما ذكر رأى الأشعرى الذى يتضمن ثلاثة أمور :

أ – العلم هو الذى يوجب كون من قام به يكون عالما .

ب – هو الذى يوجب لمن قام به اسم العالم .

ج – العلم إدراك المعلوم على ما هو به .

ويرى هذا أيضا باطل من وجوه هى :

لأنه اخذ العالم فى حد العلم .

وأخذ المعلوم فى تعريف العلم .

وأخذ الإدراك فى حد العلم .

ويرى أن تعريف الجنس بنوعه ممتنع .

كما رفض تعريف أبو بكر بن فورك والاسفرايينى .^(٦٦)

ثم قال ورأى بعض الأصحاب " العلم إثبات المعلوم على ما هو به .

وقال هو فاسد لأن فيه تعريف العلم بالمعلوم .

وتعريف العلم بالعلم .

كما أن علمنا ليس اثباتا للمعلوم .

ثم ذكر آخرون من أصحابه وأوضح أن تعريفهم للعلم به زيادة وتعريف للعلم بما هو أخصى " ثم يصل إلى رأى . وذكر أن تعريفهم محال لاستخالة انطباق صورة المعلوم فى النفس من حرارة أو برودة مثلا .

ثم يذكر رأى بعض المتأخرين من العلماء كالغزالي وإمام الحرمين وقام بالرد عليهما أيضا . معتبرا أن كل التعريفات السابق ذكرها إنما يعثورها قصور ويبدأ فى عرض البيئة الأساسية للفكرة وبالتسلسل النقدى يكشف عن التداخل فيها يصير إلى الرفض الذى يعلله بأسباب .

والباحث يرى أن الأمدى يتبع تسلسلا جدليا نقديا . وهذا يوضح أن الاتجاه النقدى عنده اتجاها ايجابيا بناءا . ليس نقدا سلبيا لمجرد الهدم فقط . ولذلك نجده بعد الانتهاء من تفنيد مختلف الآراء يصل إلى كشف التناقض فيها وبيان الدخول وإيضاح الخروج عن المقصود فيصل إلى لزوم رفضها . أو الممانعة أو الدور . فيكون رفضها منطقيا . ونجده بعد ذلك يعرض رأيه فى صورة يراها حلا لتلافي النقص والسوابب السابقة .

فهو بعد عرض الرأى المحال يبدأ فى جدل ليظهر التناقض فيها . فيكون الرفض لها مبنيا على عدم ايفائها بما هى له . وغير صالحة . وعند ذلك نجده يذكر رأيه :

والأشبه فى تحديد العلم أن يقال " العلم عبارة عن صفة تحصل بها النفس المتصف تمييز حقيقة ما غير محسوسة فى النفس " ^(٦٧)

والباحث يجده يطرح فروضا فى مواجهة رأيه ، التى ربما ترد على لسان مناقضية . ثم يرد عليها أيضا . ويفندھا شرحا وتوضيحا لما فيها من غموض أو لبس حتى يصل بعد إستبعاد كل الفروض أو يتحقق من صحة كل فرض على حدة أو بطلانه .

ويصل فى النهاية إلى تقرير ما يراه من يقين يطمئن إليه بقوله " إذا عرف معنى العلم فهو حاصل متحقق باتفاق العقلاء " ^(٦٨)

ثم يذكر بعد ذلك أن العلم ينقسم إلى قديم وحادث .

والعلم القديم : فهو علم الله تعالى .

والعلم الحادث : فينقسم إلى أ – ضرورى

ب – كسبى .

وذكر أن العلم الضرورى " ^(٦٩) : هو العلم الحادث الذى لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال .

والعلم المكتسب " ^(٧٠) هو العلم المقذور بالقدرة الحادثة .

وهنا أيضا ذكر الأمدى ما ورد فى هذا الشأن من إشكالات وقام بالرد عليها وكشفها بعد ذكر رأى البعض كالفاضى أبو بكر وبعض المعتزلة . وبعض : الاختلافات بينهم وبعض الجهمية وذكر ما عليه المحصلون . والباحث يجده يذكر رأى أصحابه ولا يتحرج فى نقده وذكر ما يرد على رأيهم من مأخذ أو غموض .

ولهذا يجد الباحث أن من سماته المنهجية هى أمانته النقدية وطول باعه فى مجال النقد

والتحليل والجدل العقلى المنهجي . ووحدة المنهج .

ويتضح هذا من اتباعه ذات الطريقة ونفس الاتجاه مع الخصوم والأصحاب معا . فهو كما يرى الباحث يسير مع الفكرة عرضا ونقدا أو فرضا وتفنيدا بطريقة ملتزمة وواحدة مع الآراء التى يذكرها عن الخصوم أو من الأشاعرة وهو منهم . وكذا الفلاسفة .

وهذا يجعلنا نصفه بالموضوعية والمحايدة . وهى أهم سمة يتسم بها الباحث فى بحثه . فقد ذكر الآراء التى عند الأشاعرة وأتباعها . أو المعتزلة أو الفلاسفة . ثم بنفس المنطق يكشف الدور أو التناقض وأوجه الضعف ليحيلنا إلى الانفاق معه فيما وصل إليه من تسلسل عقلى . " وقال بامتناع وجود علم لا معلوم له " ^(٧١)

وذكر ما ورد مخالفا لذلك عند الجبائى . وناقشه ووصل إلى ما قرره .

والباحث يرى أنه فى هذا المسلك يعطينا نموذجا لامتلاك الروح البحثية الناقدة بعين واعية بعيدا عن غشاوة المذهب أو مجاملة الأصحاب . إنها الروح العلمية الحقة .

أضداد العلم : يذكر أن أضداد العلم الحادث ثمانية انواع .

وهى " الجهل والشك والظن والغفلة والذهول والنوم والنظر والموت " ^(٧٢)

١ – الجهل : منه الجهل البسيط .

والجهل المركب

- إما الجهل البسيط : فهو ليس عدم العلم مطلقا ولكنه عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالما . وهو ليس مثلا للعلم . وعلى هذا فالجهل اثبات عدم ، لا أنه صفة إثبات .
- والجهل المركب : يرفض تعريفه الجهل بالمجهول لأنه أخفى من الجهل ويرى الأولى أن يقال " هو اعتقاد المعتقد على خلاف ما المعتقد عليه في نفسه .
وهنا نجد أن " المعتقد " يضم كلا من :

الموجود

المعدوم وهو ما ليس بشئ .

والباحث يرى أن هذا يفيد المقصود ويؤكد المنطلق الواقعي عنده .

- أحكام الجهل : " أنه غير مقدر التحصيل للعبد بنظر ولا استدلال " سواء كان بسيطا أو مركبا .

فالعبد ليس في مقدوره تحصيل الجهل بالنظر والاستدلال لأنه إذا حاول بنظر صحيح .

تضمن علما .

وإن كان النظر غير صحيح فلا يتضمن جهلا .

- لأن العلم مقدر تحصيله .

والجهل غير مقدر تحصيله .

والباحث وجد أن الأمدى يرى أن من فعل الجهل لغيره لا يلزم أن يعود إليه حكمه حتى يكون جاهلا به . فإنما يعود حكمه إلى من هو قائم به . بل أن الفاعل له يكون عالما به على ما هو عليه من كونه جهلا ، ومن علم الجهل على ما هو عليه لا يكون جاهلا .

ثم لو عاد حكمه على الله لأنه خالقه لعاد إليه حكم الغفلة والسهو والعجز والنسيان لأنه الخالق لكل هذا وهو ممتنع .

٢ - الشك : اختلف في كونه معنى وفي كونه مفردا .

ويرى الأمدى انه يبطل اعتباره عدم العلم .

كما يبطل القول بان الشك عبارة عن اعتقادين متعاقبين لا يتصور الجمع بينهما .

كما يرفض رأى الأشاعرة باعتبار الشك استواء معتقدين في نفس المستريب . مع القطع أنهما لا يجتمعان .

والباحث يرى أن الأمدى يرى عدم سداد هذا الرأى لأنه جمع بين (معتقد - متعلق الاعتقاد الجازم - مع الاسترابية) وهذا محال .

أما رأى أبو المعالى أن الشك هو الاسترابية في معتقدين نفيا وإثباتا .

فيرى الأمدى أنه غير سديد لأنه جمع بين الاسترابية والاعتقاد .

وهذا محال بشئ واحد . كما أنه تعريف الشك بالشك .

وإلا فلا بد من تمييز الشك عن الاسترابية .

والباحث يرى أن الأمدى هنا يذكر رأيه بانه القضاء بانكار أمرين متقابلين ، ولا ترجح لوقوع أحدهما على الآخر في النفس " (٧٢)

وهو مضاد للعلم لاستحالة أن يكون الشخص عالما بشئ وشاكا فيه من جهة واحدة .

- أحكام الشك : ١ . انه يتعلق بأمرين .

٢ . يقع ضروريا غير مكتسب .

٣ . دفعة يقع كسبا .

وثمة خلافات في أنه لا يبعد أن يكون مأمورا به في الفروع الاجتهادية - والشك في الله - لأن النظر في معرفة الله واجب . وذلك يكون عادة بالشك . ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

- ورأى آخر يرى جواز وقوع النظر عقلا دون سابق الشك .

ويرى الأمدى ان الواجب ان يقال " إن أريد بالشك ابتداء حصوله فهو غير مأمور لكونه غير مقدر .

كما يرى " أن ملازمة الشك في الله تعالى مأمورا به " (٧٤)

وذلك للأمر بمعرفته ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وهو حق .

٣ - الظن (٧٥) : عبارة عن ترجيح أحد ممكنين متقابلين في النفس على الآخر . وهو ضد العلم لاستحالة الجمع بينهما لشيء واحد .

وهو لابد متعلق بأمرين مع اتحاده . كما في الشك .

وينقسم إلى قسمين كما في العلم :

مقدور .

غير مقدر .

- ومنه مالا يمتنع أن يكون مأمورا به : كالظنون في المجتهدين .

- ومنه مالا يكون مأمورا به : كالظن بنقيض الحق .

وقال الأشاعرة الظنون اجناس منها :

ما هو جلى .

ما هو خفى .

ما يتوسط بينهما .

والباحث يجد الأمدى يرى أنها من جنس واحد وأن الاختلاف راجع إلى أمور عرضية لا توجب الاختلاف في الحقيقة .

لأنه إن لم تكن أضدادا فقد قيل أنها مختلفة .

ولا اختلاف مع اتحاد الحقيقة .

٤ - الغفلة : والذهول والنسيان : (٧٦)

فيرى انه يقرب أن يكون المعنى واحد .

وحكم هذه الأضداد في جواز تعلقها بمتعلقين أو متعلق واحد كالحكم في العلم .

ولكن يتفق المحققون أن الغفلة غير مقدورة للبشر .

لأن شرط وقوع المقدر بالقدرة . أن يكون مرادا مقصودا .

والقصد إلى الشئ ينافى الذهول والغفلة عنه .

فتبت أن الغفلة غير مقدور عليها للعبد . وهى ضد العلم المكتسب للعبد وفى هذا ابطال لرأى المعتزلة الذاهب إلى أن القدرة على أحد الضدين تكون قدرة على الآخر .

٥ - النوم : هو أيضا ضد العلم لاستحالة الجمع بين النوم والعلم .

٦ - النظر : فهو مصاد للعلم بالنظر للمنظور فيه . لأن النظر لتحصيل العلم بالمنظور فيه يستدعى عدم العلم بالمنظور فيه لأن طلب تحصيل الحاصل محال .

٧ - الموت : وقد ذكر عدة أشكال وحللها نذكر منها رأى أبى هاشم حيث يرى أن الموت " نقض البنية المشروطة للحياة " ومرة أخرى يرى أنه " معنى مصاد للحياة " وعلى هذا نرى أنه فى الأول مزيلا للحياة وفى الثانى مصادا للحياة .

ولهذا يقول الأمدى فالموت على هذا الرأى لا يكون ضدا للحياة . ولكنه مزيلا لشرطه الأول ومصادا لشرطه فى الثانى .

كما أورد رأى الأشاعرة القائل أنه " معنى مصاد للعلم " (٧٧)

وذكر أن " معنى " فالدال على ذلك ما يدل على باقى الأعراض .

وأما أنه " مصاد للعلم " فالدال على ذلك استحالة الجمع بينهما .

ويرى الأمدى أن " الموت غير مقدور للعبد " (٧٨)

لأن المقدور بالقدرة يستدعى وجود قدرة . مع وجود المقدور .

والموت والقدرة مما لا يجتمعان .

وهذا الرأى يخالفه الجبائى الذى يرى أن الموت مقدور للعبد .

وهذا القول يخالف أصله الذاهب إلى أن القدرة على أحد الضدين تكون قدرة على الضد الآخر .

بينما الجبائى جعل الموت مقدورا .

والحياة المضادة له غير مقدورة .

هكذا يكشف الأمدى التناقض فى رأى الجبائى . كما يرى أنه إذا كانت الأمور السابقة هى مصادات للعلم .

لكنه يرى أن الجهل البسيط يصاد الموت أيضا لأنه يستحيل الجمع بينهما .

كما أن الموت " فمصاد لجميع أضداد العلم ، ومصاد لكل صفة من شرطها الحياة فمصادته اعم من كل الأضداد " (٧٩)

هذا ما يراه الأمدى فيما ذكره من مصادات العلم الحادث وما ورد بها من إشكالات والباحث يرى أن الأمدى كيف كان يذكر الإشكال ويحلل وينقد حتى يصل فى النهاية إلى رأى . وهذه الطريقة التى يتبعها إنما تساعد فى الوصول إلى اليقين أو هى محاولة للوصول إلى الدقة فى الرؤية وصحيح العبارة .

وهذا يتفق مع رايه فى النظر بأنه تصرف العقل بالتأليف والترتيب لتحصيل المعارف بالعقل . والعقل عنده علوم ضرورية لا خلو للنفس عنها بعد كمال آلة الإدراك . والنظر

الصحيح يقضى إلى العلم .

مفهوم العلم بالوجود

يتساءل الأمدى عن مفهوم العلم بالوجود من حيث هو وجود .

" هل هو فطرى أم لا " (٨٠)

ولكى يجد إجابة على هذا التساؤل نجده ينظر إلى تقسيم العلم إلى ما هو فطرى وما هو نظرى .

وحيث أنه ذكر فى قوى الإدراك : القوى الظاهرة .

: والقوى الباطنة .

وما وصل اليه فى طبيعة الإدراك : النمط الأول : كلى .

: النمط الثانى : جزئى .

وقال أن العلم بالكليات يكون من قبيل المعانى المشتركة بين الجزئيات المجردة وهذا النوع من الإدراك يكون عاما . بينما يكون هناك العلم بالجزئيات التى لا يصلح معناها لإشتراك كثيرين فيها .

وذكر فى مصادر الإدراك التى تتنوع بتنوع المدركات :

النظر .

العقل .

ويرى أن النظر الصحيح يودى إلى معرفة وينتج معرفة بالله تعالى .

ويأتى هذا عن طريق تصرف العقل بتأليف وترتيب لتحصيل معرفة .

والباحث يرى أن الأمدى يشترط للنظر الصحيح ، العقل وانتفاء أضداد النظر .

من هذه المكونات الفكرية عنده ، والمنطلقات الإترابية ينظر فى قضية مفهوم العلم بالوجود . فيذكر أنه ليس معنا عاما متحدا فى كل وجود .

١ . منه ما هو نظرى : كالعلم بمعنى النفس والعقل وغيره .

٢ . ومنه ما هو فطرى : وهو ما كان من الذوات .

أ - رأى الفلاسفة : وانطلاقا من رؤيته النقدية المنهجية يذكر أولا رأى الفلاسفة فى هذه القضية وذكر انهم يروا أن " العلم به فطرى " (٨١) ولهم على ذلك حجج وهى :

لو كان نظريا فإما أن :

يكون وجود

أو

لا يكون وجودا

فإن كان الأول : ففيه تعريف الشئ بنفسه . أى تعريف الوجود بالوجود .

وإن كان الثانى : ففيه تعريف الشئ بالعدم . أى تعريف الوجود بالعدم .

وكلاهما ممتنع .

وعلى ذلك يكون مفهوم العلم بالوجود فطريا .

الحجة الثانية (الاستحالة) : وهى استحالة اجتماع الوجود والعدم فى شئ واحد ، ومن جهة واحدة . ويعد هذا أمر بديهى ، ولا يجد العاقل من نفسه الخلو عنه . بشرط عدم اضداد العلم .

وعلى ذلك يكون مفهوم العلم بالوجود فطرى وأيضا لو كان العلم بكل من الوجود والعدم .

الحجة الثالثة (البداة) : وهى حجة مبنية على أن المفهوم بالبداهة أن الوجود فى الكل ليس واحد .

ولكنه مختلف . كما سيتضح بعد .

وهكذا يعرض الأمدى مختلف الآراء مع تحليلها وأورد ردود الأشاعرة وهو ما يوافق رأيه ثم يصل فى النهاية إلى تقديم تعريف لمفهوم مسمى الوجود .

وهو على ضربين : ١ . ما يلزم عنه محال من فرض عدمه لذاته .

٢ . لا يلزم عنه المحال من فرض عدمه لذاته .

وعلى ذلك فالأول : هو واجب الوجود لذاته .

والثانى : هو الجائز الوجود .

وواضح للباحث أنه يسلك فى ذلك منهجا نقديا لبناء المعرفة . بالنقد البناء الايجابى لرأى الآخرين بكل رؤية وموضوعية منطقية .

ثم يقدم الأدلة على كل رأى سلبا أو إيجابا . سواء مع أو ضد .

ثم يصل بتسلسله الجدلى إلى الدليل الذى يقدمه حلا للمسألة .

ومنها يصل إلى النتيجة ويقرر ما يراه .

ونخلص من ذلك أنه متسق مع نفسه بمعنى التزامه بالمبادئ التى وضعها والأسس التى بنى عليها معارفه . فهو ملتزم بمنهج فى المعرفة .

ولم نجد حتى الآن عنده أى تناقض فيما ذكر . فنجد حريص على وضع الحدود والرسوم الدقيقة الفاصلة بين المعانى – لتتجلى ولا تخرج عن المعنى بالبرهان السليم . ويلاحظ

الباحث أن كل ما سبق هو بمثابة أدواته التى يبنى عليها فكره النقدي .

ثانيا : واجب الوجود لذاته

فى هذا الجزء يتعرف الباحث على أسلوبه النقدي فى التعرف على واجب الوجود بذاته وإثبات وجوده من خلال عرضه لآراء أهل الحق من أصحاب الشرائع . وكذا الفلاسفة ورأى المتكلمين فى ذلك أيضا . " يمتنع محادثة أى إحداه الحوادث فيه " (٨٥) وفى كل ما سبق نراه ناقدا لا يقبل الفكرة إلا بعد تفنيدها . والبرهنة على صحتها . حتى يصل إلى قوله " لا محالة فهو واجب الوجود بذاته . ولا بد من وجوده وأنه يجب أن يكون أزليا أبديا . لا يتصور عليه العدم لا قبل ولا بعد له .

وفى نهاية نقده للآراء وفى معرض إثباته لواجب الوجود بذاته إنطلاقا من الحوادث الموجودة بعد العدم وهو المنطلق الواقعى صعودا إلى الخالق والمبدع . وبعد عرض الآراء .

نجده يعرض الرأى الذى يطمئن اليه فى هذا الشأن وهو الرأى الإسلامى الذى يرى أن مصدر الحوادث ومستندتها هو صانع – مريد – مختار . ومشيبته أزلية . وهو ما يرتاح له فى إثبات الخالق المبدع .

وفى مسألة الصفات وما أثير حولها من اشكالات عديدة هل هى عين الذات أم زائدة عن الذات . ويعرضها بالأسلوب التحليلى النقدي . وإنطلاقا من حرصه على الكمال الإلهى .

فطريا . " لتوقف العلم بالنسبة بينهما على تحصيل العلم بهما بالنظر . وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه " (٨٢) وعلى ذلك يكون مفهوم العلم بالوجود فطريا .

الحجة الثالثة (العلم البديهى) : كل عاقل يجد من نفسه : العلم البديهى بوجود ذاته ومفهوم الوجود فى الكل واحد فكان العلم بالوجود المطلق فطريا . وعلى ذلك يكون مفهوم العلم بالوجود فطريا .

هذه هى مجمل حجج الفلاسفة لدلالة على أن مفهوم العلم بالوجود فطريا .

ومنهج الأمدى فى الرد عليهم عرض رأيهم إجمالا بكل وضوح كما سبق .

ثم تحليل كل حجة والرد عليها .

بقوله " وهو بناء منهم على أن المفهوم من الوجود واحد فى كل موجود ، وانه زائد على ذات الموجود " (٨٣)

ب – الأشاعرة : وهذا الرأى يخالف رأى الأشاعرة الذاهب إلى أن :

" مفهوم الوجود ليس معنا عاما متحدا فى كل وجود " (٨٤)

لقولهم : ١ . أن لفظ الوجود مشترك .

٢ . والمفهوم منه مختلف .

٣ . وجود كل شئ هو ذاته ، وذاته وجوده .

وهذا الرأى عند الأشاعرة يؤكد المنطلق الواقعى فى الإدراك . وفهم معنى الوجود ليس

باعتياره معنا عاما متحدا فى كل موجود .

وهذا الرأى يبنى على ما يلى :

الوجود ليس معنا عاما .

الوجود مختلف فى كل موجود .

وبناء عليه فإن مفهوم العلم بالوجود منه

ما هو فطرى .

ما هو نظرى .

وأن ما يكون من قبيل النظرى : كالعلم بمعنى النفس والعقل . . .

وأن ما يكون من قبيل الفطرى : فهو ما كان من الذوات .

ولهم على ذلك حجج نجمها فيما يلى :

الحجة الأولى : (الوجود مختلف) : بمعنى أن لفظ الوجود يكون بين وجودات مختلفة ليست واحدة كما سبق . بل أن بعضها فطرى ، والبعض نظرى .

الحجة الثانية : (الاستحالة) : حيث أنه يستحيل بدهة الجمع بين الوجود والعدم .

وإذا كان العلم ببعض الموجودات بديهيا .

فمن البديهى استحالة الجمع بينه وبين عدمه .

وذلك بتقدير عدم الأضداد .

وعلى ذلك لا يكون هو الوجود المطلق العام .

لعدم تحقيقه فى نفسه .

والباحث يجده بنقد مختلف الآراء سواء المثبتون للصفات أو الناقون لها . ولكنه يجد الحل في هذه المسألة من خلال قوله بـ

بنظرية المفهوم : حيث يثبت الصفات وهى كمال فى ذاتها . ثابتة لله تعالى وأنها صفات أزلية . وقائمة بالذات . ولا يعنى ذلك أن ذات الله محلا للحوادث . كما نجده يقول أن المفهوم من

الصفات أنها ليست عين الذات ولا زائدة عن الذات من حيث المفهوم منها لله تعالى وما يليق بجلاله . وبهذا نجده يعرض لنظريته " المفهوم من الصفات "

كما قال **بنظرية القبولية** " ومن خلالها يريد أن يثبت أن الله وصفاته يمكن أن ينظر إليها من منظور يحل هذه الاشكالية . من حيث أننا نعقل ذات الله تعالى ونفس العلم والقدرة والإرادة ونجهل القبولية فقط . وبطريقته المنهجية يحاول الأمدى أن يجد حلا لهذه المسألة " بالمفهوم عقلا – المقبول نقلا "

١ – إثبات واجب الوجود لذاته

يستمر فى التسلسل والبرهان لإثبات واجب الوجود لذاته ويسلك منهجا نقديا فيقول " مذهب أهل الحق والمتشرعين وطوائف الإلهيين القول بوجود وجود موجود ، وجوده لذاته ، ولا لغيره ، وكل ما سواه فمتوقف فى وجوده عليه " " ونرى فكرة الممكن والواجب تظهر بدلا من فكرة الحادث والقديم فكل موجود فهو واجب الوجود أو ممكن الوجود " (٨٦)

ونجد هنا أنه يذكر أول ما يذكر رأى أهل الحق من أصحاب الشرائع والإلهيين . وذكر التعريف الذى يطلق على واجب الوجود بذاته . كما ذكر الأدلة والحجج التى استندوا عليها وما نشاهده من الموجودات العينية ، وما نحسه فى الأمور الحسية . ثم يبدأ فى مناقشة هذه الأدلة .

وعندما يكون له رأى مخالف لأصحابه من الأشاعرة نجده يذكر قوله " والحق فى ذلك " بعد عرض مختلف الافتراضات .

وعندما يحاول إثبات واجب الوجود نجده يسلك مسلكا نذكره على النحو التالى :

فيقول " ومبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم " (٨٧)

هنا نجد الأمدى اختار المنطلق الواقعى الذى يبدأ بالمحسوسات والحوادث . انطلاقا منها لمعرفة موجدتها . لإثبات الواجب الوجود بذاته .

فبدأ أولا " بمبدأ المنظر والفكر " الذى يرى أنه " ينشأ " من تحت . يبدأ من الواقع – يبدأ من الموجودات الحادثة المحسوسة الموجودة بعد العدم لإثبات الخالق .

وهذا الطريق يسمى بالطريق الصاعد الذى يعطى للوجود الواقعى أهمية فى الإدراك . حيث يصعد من الحادث صعودا للخالق الأعلى . لأنه يرى أن التسلسل يمتنع . فالموجودات لا بد لها من موجد على المبدأ من عدم وهو الخالق تبارك وتعالى .

وبعد أن قدم الطريق الذى ارتضى نجده لا يغفل الطرق الأخرى التى سلكها الفلاسفة فيقول " وإما على الرأى الفلسفى فلأننا إذا فرضنا إمكانات لا نهاية لأعدادها يستند بعضها إلى بعض

فى وجودها وما زال أو نقص على المتناهى فلا بد من نسبة بالزيادة أو النقص .

" ومحال أن يحصل بين ما ليس متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين " (٨٨)

ثم يقول ولكن هذا ليس متفقا مع عقائدهم لقولهم بأن كل ماله ترتيب وضعى أو ترتيب طبيعى . مستحيل القول بأنه لا نهاية له .

أما ما سوى ذلك فالقول بأن لا نهاية له غير مستحيل .

ويرى الأمدى أن هذا الرأى لازم لهم فيما قضوا عليه بأن لا نهاية " فلا بد من فساد أحد القولين إما فى صورة الإلزام أو ما ذكره فى البرهان " (٨٩)

كما يرى أن فرض وقوع الزيادة والنقصان فى محل النزاع . فالزيادة المتناهية توجب التناهى التى كان بها التفضل عن الآخر .

كما أنه إن سلم قبول المتناهى لنسبة ما هو متناهى إليه .

فقد لا يسلم قبول غير المتناهى لنسبة المتناهى إليه .

وهذا محال ولا سبيل إليه .

هنا نجد أن الأمدى جاء برأى الفلاسفة فى **الناقض** والالتناهى . وحيث أن الأعداد متناهية كما أن الممكنات لا يمكن أن تكون بلا نهاية .

ومحال أن يحصل بين ما ليس متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين .

ثم يذكر رأى المتكلمين بقوله " أما المتكلم فقد زاد قوله لو فرض أعداد ولا نهاية لها . فإما أن تكون شفعا أو وترا .

أولا شفعا ولا وتر .

أو شفعا ووترا معا .

ثم يبدأ فى النقد وكشف الأمر بقوله :

فإن كانت شفعا تصير وترا بزيادة واحد .

وإن كانت وترا تصير شفعا بزيادة واحد .

واحتياج الواحد لما لا يتناهى محال .

أما لا شفعا ولا وتر أو شفعا ووترا معا فلا جائز . لأنه ظاهر الإحالة من فرض عدد لا يتناهى وهو محال .

كما أنه من المستحيل القول بأنه لا نهاية فيما له وجود عيني .

كما أنه يفرق بين الوجود الذهنى والوجود العيني .

بعد هذا النقد السابق يقدم لنا " الرأى الحق " حيث قال : " لو افتقر كل موجود فى وجوب وجوده إلى غيره ، إلى غير نهاية .

فكل واحد باعتبار ذاته ممكن لا محالة .

وما وجب وجوده لغيره ، فذاته لذاته .

إما تقتضى الوجوب :

أو الامكان :

أو الامتناع :

ولا جائز أن يقال بالوجوب .

ولا جائز أن يقال بالامتناع .

فيبقى أن يكون لذاته ممكنا " (٩٠)

فإذا كان كل واحد من الموجودات المفروضة ممكنا . وهي غير متناهية .

. . . فإنه مهما لم يفرض [وجوب وجود موجه] فلا وجود له .

وما علق وجوده على وجود غيره قبله إلى مالا نهاية فإن وجوده محال . وكذلك كل

جملة مسبوقه بالعدم

ولوجودها أو تنتهي إليه .

" فالقول بأن لا نهاية لأعدادها ممتنع "

ونراه يقوم بمالا يترك فرضا إلا وحلله ويصل معه إلى نهاية . إلى أن وصل إلى قوله " فهو

لا محاله واجب بذاته . . .

لا بد من وجوب وجود موجود . وجوده لذاته لا لغيره . " باقيا ومستمر

الوجود ويستحيل عليه العدم " (٩١)

وعلى هذا فقد بان بأنه لا بد من موجود ، هو واجب الوجود لذاته ، وأنه يجب أن يكون أزليا

أبديا ، لا يتصور عليه العدم متقدما عليه ولا متأخرا عنه " (٩٢)

ونجده يذكر في آخر المطاف " الرأي الإسلامي " " وبما أن الأجسام لا تخلو من الأعراض

فهى من ثم حادثة وبعدها تستدل على محدث أحدثها دون أن يكون محدثا " (٩٣)

فمصدر الحوادث بأسرها ومستنداتها إنما هو صانع – مريد – مختار – اقتضى بإرادة قديمة

– وانشأ بمشيئته ازلية . كل واحد منها فى الوقت الذى اقتضى وجوده فيه .

هكذا يصل بعد جهد وعرض للأراء إلى ما يطمئن إليه قلبه وهو الرأي الإسلامى الذى يستند

إلى روح الإسلام . فنراه متسقا مع مبدأه متفقا مع نفسه .

لا يبتعد عن روحه النقدية وأسلوبه المنهجى .

٢ – مسألة الصفات

أ – نظرية المفهوم

إن مسألة الصفات من المسائل التى تأخذ جدلا بين الفرق . من حيث كونها زائدة عن الذات أم

هى عين الذات . " وأبو الهذيل العلاف والنظام نفوا الصفات

الإلهية " (٩٤)

وما يراه الأشاعرة " ان الواجب بذاته قادر بقدره مريد بإرادة عالم يعلم متكلم بكلام سميع

بسمع بصير ببصر حى بحياه . وهذه كلها صفات وجودية ، أزلية ، زائدة على ذات واجب

الوجود

! è !

فالأشاعرة يثبتون الصفات النفسانية على وجه عام .

ويعرض الأمدى لرأى مختلف الفرق وما يعرض عليها من الاعتراضات والتحليلات ويثبت

الصفات بطريقة يصنفها بانها " قريبة المدرك " (٩٥) يصعب القدر فيها . ونلاحظ انه ينقد

رأى المثبتون للصفات وأيضا ينقد رأى النفاة للصفات ويخرج من هذه الاشكالية بنظرية

المفهوم ويعرضها كالتالى : المفهوم من كل واحد من الصفات أن يكون فى نفسه وذاته :

- صفة كمال .

- أو لا صفة كمال .

وبالطبع لا جائز أن تكون لا صفة كمال .

لأن من يتصف بها يكون أنقص من حال من لم يتصف بها .

فلم يبق إلا كونها صفة كمال .

فلو قدر عدم اتصاف الخالق بها لكان نقصا . بالنسبة لمن يتصف بها من المخلوقات .

ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق .

إذن المفهوم من الصفات أنها صفات فى نفسها وذاتها كمال .

والقول بان كل واحد أحاد من الصفات لا يكون كاملا .

ولا لا كمال .

فى هذا إثبات واسطة بين النفى والإثبات .

وهو ممتنع .

" ولا يلزم من تعدد مفهوم اسم الوجود والقدم ، التكثر فى اسم مدلول اسم الإله – تعالى – إلا

أن يكون المفهوم من القدم معنى وجوديا ، أمرا حقيقيا وليس كذلك . بل حاصله يرجع إلى

سلب الأولوية لا غير . وهذا بخلاف الصفات الوجودية التى سلبت عنها الأولوية "

هكذا نجده يثبت أن أحاد الصفات هى صفات كمال فى نفسها وذاتها .

كما أن المفهوم من الوجود والقدم لا يلزم عنه تكثر فى اسم الإله . " فإن كل ما فى الوجود

فهو آية الله تعالى ، مقتدر إليه محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع " (٩٦)

والمفهوم من القدم كمنى وجوديا وأمر حقيقيا ليس كذلك .

ويخلص من ذلك أن المفهوم لا يؤدى إلى تكثر فى الرب تعالى : هنا ذكر " كونه تعالى عالما

واجب بمعنى أنه لا انفكاك به عن ذاته تعالى فهو مسلم ولكن ذلك لا ينافى قيام العلم بذاته "

وغل اليد وبسطها مجاز " ولا يقصد من تكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط . " (٩٧)

كما يرى أن القول بان " قيام الصفات بذاته تعالى يفيض إلى ثبوت خصائص الأعراض لها .

فإنما يستقيم :

لو ثبت أن خاصية العرض قيامه بالمحل مطلقا . وليس كذلك " " والقديم جل وعز

يختص : باستحقاق صفات مقتضاه عن صفة ذاته " (٩٨)

كما أن خاصية العرض : قيامه بالمحل مع حدوثه وتجده غير متصور فى صفات الله

تعالى .

! è !

هكذا يثبت الصفات وهي كمال في ذاتها . وقائمة بالذات . وهذا لا يؤدي إلى ثبوت خصائص الأعراض بذاته وغير متصورة في مفهوم الله تعالى .

كما ذكر أن أهل الإثبات فقد سلك بعضهم مسلكا ضعيفا " (٩٩)

ويخلص الأمدى إلى القول أن الصفات النفسانية ثابتة لله تعالى وأنها صفات أزلية . ويؤكد أن " المفهوم في مسألة الصفات " يتصوره العقل على النحو التالي :

قيام الصفات بذات الله تعالى يفرض إلى ثبوت خصائص لأعراض لها . وهذا يعنى أن الصفات زائدة عن الذات .

ليست خاصية العرض قائمة بالمحل مطلقا لأنها ليست كذلك .

قيام خاصية العرض بالمحل مع حدوثه وتجدده غير متصورة في صفات الله تعالى .

وهنا يجده الباحث حائرا بين رأى الأشاعرة في القول بصفات زائدة عن الذات . وبين اعتبار الصفات عين الذات .

وبين هذه وتلك يقدم الأمدى المخرج الذى يراه فى القول بالمفهوم من الصفات . أنها ليست عين الذات ولا زائدة عن الذات . من حيث المفهوم منها لله تعالى وما يليق بجلاله . " فالنفاة حاولوا إثبات الكمال والوحدانية ، والمثبتون حاولوا إثبات الكمال فى الإلهية . " (١٠٠)

ويذكر أن المفهوم من القدم كأخص وصف لله تعالى فى حالة خصوصيته لله تعالى على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الخارجة عن مسماه . فهذا مقبول مسلم به وذكر أن تكفير النصارى " لم يكن باثباتهم العلم والحياة بل باثباتهم آلهة ثلاثة "

فالقول بنظرية " المفهوم " هو المخرج اللائق بجلال الله وعظيم صفاته وهذا ما يرتضيه .

ب – نظرية (القبولية) فى الصفات

كما يقدم لنا الأمدى رأيه فى مسألة الصفات محاولا التوفيق بين الآراء المختلفة . فإذا كان الأشاعرة يرون أن الله تعالى حى بحياة . وإن الحياة صفة وجودية زائدة على ذات الله تعالى . وقال " سلك المتكلمون فى ذلك من أهل الحق مسالك لا تقوى " " والأشعرى يخالف المعتزلة الرأى ويرفض مقولتهم فى الصفات ويرى أن الله تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة " (١٠١)

وعلى هذا فهو يرى أن كل الآراء إنما يقابلها باعتراضات .

لذلك نجده فى معرض نقده للآراء فى مسألة الصفات يذكر نقده المنهجى :

لا جائز أن تكون قديمة : وإلا لما تبدلت وتغيرت .

- ولأن عدم على الموجود القديم محال .

- ولا يخفى تبدل النسب والاضافات بسبب اختلاف المعلوم

- ففنية المتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم لا تبقى بعد الوجود . وبالعكس .

ولا جائز أن تكون حادثة :

- يلزم منه أن تكون الذات محلا للحوادث وهو محال .

ويقول أن التسليم بأن " المفهوم " من كونه عالما : صفة وجودية زائدة على الذات . فهو المعنى بقيام العلم بذاته .

وعلى هذا فالباحث يجد الأمدى ينقد كل الآراء فى مسألة الصفات ويورد على كل رأى الاشكالات الممكنة والاعتراضات اللازمة . وهو بذلك لا يقلل من رأى على الآخر ، ولا يزيد من قدره على الآخر . وهو أمام هذه الاشكالية لم يقدم نقدا فقط ولكنه يخرج من هذا المأذق بتقديم الحل الأمثل الذى يليق بالذات العلية فهو ملتزم برأى الأشاعرة أن الصفات زائدة عن الذات مع انتقاده لهذا الرأى وتقديمه الاعتراضات الممكنة – فى نفس الوقت لا يرى ان الصفات عين الذات – أيضا قدم الاعتراضات الواردة فى ذلك . " وقال الذهبى الجهمية والمعتزلة . . زعموا أن الرد منزه عن ذلك . " (١٠٢)

ويجد أن ما يليق بالله تعالى هو المفهوم من لفظ الجلالة وهذا هو طريق نظرية المفهوم السابق ذكرها .

وأیضا يقدم طريقا آخر وهو طريق نظرية " القبولية فى الصفات "

حيث نراه يذهب إلى اثبات صفات العلم والقدرة والإرادة . وذكر أنه تعالى قابل للتصاف بها . وإلا لما صح وصفه بها .

ويحلل هذا الرأى : الله تعالى " قابل لهذه الصفات " .

وهذه القبولية زائدة على نفس ذات الله .

والإرادة على نفس العلم والقدرة والإرادة .

ولهذا فإننا نعقل ذات الله تعالى . ونفس العلم والقدرة والإرادة .

ونجهل " القبولية " فقط

ويقول أن " المعلوم غير ما ليس بمعلوم "

حتى يخلص إلى القول : يتعين أن يكون " القبول " وجوديا .

هكذا يحاول الأمدى بطريقة منهجية على التزامه الأشعرى فى الفكر .

ويبين رأيه فى مسألة الصفات – التى حار فيها الفكر ودار .

ونلخص ما ذهب إليه بنظرية المفهوم ونظرية القبولية "

" بالمفهوم عقلا والمقبول نقلا "

ولقوله " وعلى الجملة فلسنا نعلم فى هذه المسألة على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه – إذ ما سواه لا يخرج عن الظاهر السمعية والاستبصارات العقلية . وهى ما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين . فلا يذكر إلا على سبيل التقريب . واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى " (١٠٣)

إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة اتم من انقياده إلى المسالك العقلية والطرق اليقينية لخشونة معركها وقصوره عن مدركها . ولهذى يرى فى نظريته " المفهوم " و " المقبولة " حلا لهذا الاشكال .

ثالثا : واجب الوجود بغيره

الباحث يرى أن الأمدى يحرص منذ البداية على أن يحدد بعض المفاهيم حتى يكون نقده على محز واحد . لأنه كما يرى أن القضية التصديقية يتوقف الحكم بها على تصور مفرداتها . وهذا بالأسلوب الجدلي والنقد المنهجي يبدأ بنقد رأى الأشاعرة فى مسألة الحدوث وأدلتهم ويعقد الحجج والمسالك بما يورده عليها من انتقادات .

كما يعرض لرأى بعض المتأخرين أيضا . ويكشف ما به من ضعف . ويعقب بأن المسلك المشهور للأصحاب ، ويعتمد عليه ، هو القول بأن العالم مؤلف من أجزاء حادثه وأن المؤلف من الحوادث حادث .

ويأتى بعد ذلك فى دحض آراء أهل الضلال ويقول ببطولتها . ويرى أنه لا معنى لقوله أن الله كان قبل العالم إلا أنه كان ولا شئ سواه .

ولذلك نجده يعرض لرأى المعتزلة فى قولهم بكون المعدوم شيئا . وينقدهم وينقد آرائهم ويحقق مفهوم الشئ . ويرى أنه لا معنى للحدوث غير كون وجود الشئ مسبقا بالعدم . ويناقش مختلف الآراء . رفضا للرأى الاعتزالي بأن " الشئ هو المعلوم " لاحتمال أن يشمل ذلك العدم والمستحيل . ولا يستوى الموجود والمعدوم فى إطلاق لفظ الشئ كما ينقد رد بعض المتكلمين على المعتزلة لضعف ردودهم . ويكشف نقاط الضعف هذه . ثم يعرض للطريق الحق الذى يراه من خلال تحليله النقدي للقول " لو كانت الذوات ثابتة فى العدم " فهناك عدد من الفروض . عند وجودها . فإما أن يتجدد لها ، أم لم يكن حال عدمها . وأوليس . ومن خلال هذا الجدل التحليلي والنقد يصل إلى رفض أن الشئ هو " المعلوم " ويؤكد أن الشئ هو " الموجود " .

ويسلك فى نقد القول بالجواهر والعرض مسلكا تحليليا نقديا بالعرض والتحليل لرأى الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة . وقال أن الذى عليه أهل الحق هو فناء العالم الجواهر والأعراض . كما عرض لآراء العلاف والقاضى عبد الجبار والجبايى . كما عرض للآراء القائلة بالفناء اعتمادا على السمع وكذلك التى تعتمد على جوازه عقلا . وقال الأمة مجمعة على أن كل مخلوق سيعدم . وناقش بعض الاعتراضات . وأن كل حى ميت .

كما ناقش نظرية الفيض وقال أنها تعتمد على عدم صدور الكثرة عن الواحد . ونقد هذه الفكرة . وأوضح ما بها من تناقض فى حججهم . ويرفض اعتمادهم على نفي الصفات وهو يعتمد فى مسألة الصفات على نظريته " المفهوم " .

و " القبولية " كما سبق . وهو يرفض القول بنظرية الفيض كما رفضها الآخرون .

! ! !

ثالثا : العالم (واجب الوجود بغيره)

١ - القول فى الحدوث

يتناول الأمدى مسألة حدوث العالم من منظوره النقدي ولذلك يرى الباحث أنه يضع فى البداية عددا من الأمور فيقول " وقبل الخوض فى الحجاج نفيًا وإثباتًا . لابد من تحقيق معنى العالم والقديم والحادث . ليكون التوارد بالنفى والإثبات على محز واحد . ولأن قول القائل العالم قديم ، أو محدث ، قضية تصديقية يتوقف الحكم بها على تصور مفرداتها " (١٠٤)

بهذا يضع من البداية أمورا يكون الاحتكام بها وحتى يصير المعيار واحدا . وبعد خوضه فى هذه الأمور نجده يصل بعد شرح المذاهب يقول لابد من البحث عن طرح نظر الفريبيين والكشف عن معتمد معتقد الطائفتين .

ويختار البدء بتقديم النظر فى طرق أهل الحق أولا وإبطال شبه أهل الضلال " (١٠٥) ورأى الأصحاب من الأشاعرة يقوم على مسالك وهى :

- أنهم قالوا العالم ممكن الوجود بذاته . وكل ما هو ممكن الوجود بذاته فهو محدث . فالعالم محدث . وأجسام العالم مؤلفة مركبة . فهو مفتقر إلى أجزائه . وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجبا لذاته . والأجسام ممكنة لذاتها والأعراض مفتقرة إليها والمفتقر إلى الممكن أولا أن يكون ممكنا . والعالم غير خارج عن الأجسام والأعراض فكان ممكنا . وكل ممكن مفتقر إلى مرجح فيلزم أن يكون حادثا .

- كما قالوا أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها . وكل ما كان كذلك فهو محدث . فالعالم محدث .

وينتقد هذا المسلك بقوله " إذا ثبت أن أجزاء العالم من الجواهر والأجسام حادثه فالأعراض كلها حادثه ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر من الأجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض فيكون حادثا وهو ضعيف أيضا " (١٠٦)

ويتقدير تسليم حدوث ما اشير اليه من الصفات فلا يلزم أن تكون الأجسام والجواهر حادثه . لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير نهاية . " إلا بالالتفات إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهى اليه " (١٠٧)

كما قالو أنه لو كان الجسم أزليا . لكان فى الأزلى حاصلا فى حيز معين . ولما تصور زواله عنه . لأن الأزلى لا يزول .

وينتقد هذا الرأى بقوله : ولو كان كذلك لامتنع عليه الحركة . . ولكن الحركة جائزة على كل جسم . وقوله لو كان أزليا لما زال . . لا نسلم إمكان الزوال عنه وما ذكر فى الوجه الأول فيباطل .

كما قال بعض المتأخرين أنه لو كان الجسم قديما . لكان قدمه إما عين كونه جسما . أو زائدا على كونه جسما . فيقول والقسمان باطلان .

وينقد هذا الرأي أيضا فيقول " وهو ضعيف جدا لوجهين " (١٠٨)

الأول : ما المانع أن يكون قدمه زائدا عليه .

الثاني : أن ما ذكره في امتناع كونه قديما بعينه . لازم أيضا في امتناع كونه حادثا . كما ذكر رأى بعض المتأخرين من الأشاعرة الدلالة على حدوث العالم وما يراه على هذه الآراء .

حتى يقول " والمسلك المشهود للأصحاب وعليه الاعتماد " (١٠٩)

وهو أنا نقول : العالم مؤلف من أجزاء حادثة . والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث فالعالم حادث .

ويرد بعد ذلك على شبه أهل الضلال فيقول ببطلانها من جهة أن الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعدما لم تكن " (١١٠)

كما قال لا نسلم أن كل موجود بعد العدم لا بد له من تقدم زمان وماده عليه .

كما ذكر أن ارادوا بالمدة والزمان فالقسيم يصح فيما هو قابل للتقدم والتأخر والمعية بالزمان . وأما ما ليس بقابل لذلك فلا . والبارى تعالى ليس قابلا للتقدم بالزمان . لكون وجوده غير زمانى . وغير مكانى .

وقال لا معنى لكون الرب تعالى موصوفا بأنه قبل العالم إلا أنه كان ولا شئ سواه . ويرى أن القول بحدوث العالم قام الدليل العقلي القاطع عليه .

ونراه يقول أيضا " وأما في الرد على المعتزلة " (١١١) في اعتقادهم كون المعدوم شيئا .

ويقول فقد سلك بعض المتكلمين في ذلك منهاجا ضعيفا " (١١٢) حيث وصل إلى أن كل منفي ليس بثابت ، فيترتب عليه أن كل معدوم ليس بثابت . وهنا يرى الأمدى أن هذا المسلك مما لا يقوى . وذكر مهما وقع التسليم بكون الثبوت أعم من الوجود المقابل للعدم ، فمهما صدق الثبوت لزم أن يكون مقابلة وهو النفي أخص من العدم الذى هو مقابل الوجود . لضرورة كونه أخص من الثبوت حتى يكون كل منفي معدوما . ولا يلزم أن يكون كل معدوم منفي .

ويقول فى جانب آخر فإن رأى الحق والسبيل الصدق (١١٣)

لو كانت الذوات ثابتة فى العدم

فعند وجودها إما أن يتجدد لها أمر لم يكن لها فى حال عدمها .

أو ليس

فإن قيل بالأول فهو أيضا جوهر .

أو عرضا .

وإما لا زائدا عليهما .

وبالنظر إلى هذه الفروض نرى أنه لا جائز أن يكون جوهر ولا عرضا .

إذ قد فرضت ذواتها ثابتة أبديا .

إذ لا فرق فى ذلك بين جوهر وجوهر . ولا بين عرض وعرض .

وإن كان حالا زائده فهى مبنى على القول بالأحوال وهو باطل .

٢ - نقد مفهوم الشئ

يعتقد المعتزلة بكون المعدوم شيئا . ولتحقيق مفهوم الشئ يقول الأمدى " لامعنى للحدوث

غير كون وجود الشئ مسبوqa بالعدم " (١١٤)

أما ما يراه الأشاعرة فى مفهوم الشئ هو عبارة عن الموجود لا غير .

وبناء على ذلك يكون كل وجود شئ .

وكل شئ موجود

وهذا رأى نجاه عند الكعبى وهو من أهل الاعتزال . لكنه وافق هذا القول .

بينما يرى باقى المعتزلة ومنهم الجاحظ ومعتزلة البصرة أن " الشئ هو المعلوم . والتزموا

على ذلك كون المعدوم الممكن شيئا وحقيقة " (١١٥)

وقال الجهمية : الشئ هو الحادث .

بينما ذهب أبو الحسن البصرى والنصيبي من معتزلة البصرة إلى القول بأن الشئ حقيقة فى

الموجود . ومجاز فى المعدوم الممكن .

ويذهب الأمدى مذهبا نقديا لإبطال قول المعتزلة والدلالة على صحة رأيه فيقول الاعتماد

على المعيار اللفظى .

فما وافق اللغة فهو الحق .

وما خالف اللغة فهو رد .

ويقول " فلا بد من تحقيق مذهب أهل الحق أولا . والانعطاف على ابطال الخصوم ثانيا " (١١٦)

إما اطلاق لفظ الشئ بازاء الموجود . فهذا موافق اللغة والاصطلاح .

" سواد كان الموجود قديما أو حادثا " (١١٧)

كما يرى أنه يمكن اطلاق اسم " الشئ " على ما ليس بجسم .

لقوله تعالى " لقد جنتم شيئا إذا " (١١٨) وأراد به ادعاؤهم لله تعالى ولدا . وقوله تعالى " وكل

شئ فعلوه فى الزبر " (١١٩) أى تبديلهم وتحريفهم .

أما قول المعتزلة بأن " الشئ هو المعلوم " يلزم عنه تسمية المعدوم والمستحيل الوجود شيئا .

ضرورة كونه معلوما .

فلا يستوى الموجود والمعدوم فى اطلاق لفظ الشئ .

ويرى أن المعدوم الممكن إن قيل إنه شئ فى نفس الأمر حقيقة . فهو باطل . وإن قيل بتسميته

شيئا مجازا مع كونه ليس شيئا .

فالأصل عدم التجور . والاطلاق إلا أن يدل الدليل عليه . والأصل عدمه .

أما إن قيل دليل صحة إطلاق اسم الشئ على المعدوم والممكن .

قوله تعالى : " إن زلزلة الساعة شئ عظيم " (١٢٠)

وقوله تعالى : " ولا تقولن لشيئ إني فاعل ذلك غدا " (١٢١)

هنا نجد أن زلزلة الساعة والفعل يسموا شيئا قبل وقوعهما .

والرد على ذلك أن تسمية زلزلة الساعة شيئا إنما بتقدير وقوعها .
ومعنى " ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا " أى فاعل غدا شيئا
وهذه الظواهر معارضه بما يدل على أن المعدوم ليس بشئ .

حيث يقول تعالى " والله على كل شيء قدير " (١٢٢)
وقوله تعالى " وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا " (١٢٣)

فهى دالة على أن المعدوم ليس بشئ . لأنه لو كان شيئا كان الرب قادرا عليه .
كما أن شئيه المعدوم عند المعتزلة غير مقدورة . بل واجبة لازمة للنفي المعدوم

فإن شئيه المعدوم

إما حادثة أو قديمة .

ولا جائز أن تكون حادثة : فإنه معدوم قبل حدوثه شئيه . وأحوال المعدوم متشابهة . أما عن
قولهم بكون المعدوم شيئا فى بعض أحواله دون البعض تحكم لا أصل له .

وهذا خلاف أصل المعتزلة .

" ولرد على المعتزلة فى اعتقادهم كون المعدوم شيئا سلك بعض المتكلمين فى ذلك منهاجا
ضعيفا " (١٢٤)

" فالنفي والإثبات متقابلات تقابل التناقض حتى إذا نفيت شيئا معينا فى حال مخصوص بجهة
مخصوصة . لم يمكنك إثباته على تلك الحال " (١٢٥) ومن أنكروا هذه القضية فقد أنكروا هذه
الحقائق . فإذا كان النفي ثابتا على أصل من يقول بكون المعدوم شيئا ، فقد رفع هذه القضية .
فكل معدوم منفي . وكل منفي ليس ثابت . فكل معدوم ليس ثابت . ويرى الأمدى أن هذا
المسلك ضعيف لأن الخصم إذا سلم أن التقابل واقع بين النفي والإثبات والوجود والعدم لكنه
لن يسلم ترادف النفي والعدم ولا الوجود والثبات .

ويقرر الأمدى أن الطريق والرأى الحق القول : لو كانت الذوات ثابتة فى العدم فعند
وجودها . إما أن يتجدد لها أمر لم يكن لها حال عدمها .

أو ليس

فإن قيل بالأول فهو إما جوهر وإما عرض . وإما حالا زائدا عليهما .

ولا جار أن يكون جوهرًا ولا عرضًا .

إذ قد فرضنا أنها ثابتة أبدًا .

وإن كان حالا زائدا فهو مبنى على القول بالأحوال وهو باطل .

وإن قيل الثانى لم يكن فرق بين الوجود والعدم وهو محال .

والقول بالحدوث والوجود محال .

وهذا المحال لزم من فرض الذوات ثابتة فى العدم ومتحققه فى القدم .

" فلا ثبوت لها " (١٢٦)

والتحقق بالحدوث والثبوت إنما هو لنفي الذوات الجوهرية والعرضية لا غير .

ويحاول الأمدى نقض رأى المعتزلة بأن " الشئ " هو المعلوم .

لشمول المعلوم للمعدوم والمستحيل الوجود معا .

ويؤكد على أن " الشئ هو الموجود "

٣ – نقد القول بالجواهر والعرض

يقول الأمدى بالفناء .

ولكنه يسلك فى نقده لمختلف الآراء منهجا تحليليا وهو هنا يجده الباحث يركز فى نقده على
ثلاثة أركان هى ١ . العرض وهو هنا يبدأ برأى الفلاسفة .

٢ . التحليل النقدي بشرح الفكرة وتوسيع المعنى .

٣ . النتيجة المستخلصة ومالا مناص منها .

ويتحقق ذلك من خلال ستة فروع رئيسية ويتضمنها إحالة إلى فكرة ثبت تقريرها فيما سبق .
ويأتى بيان هذا المضمون على النحو التالى :

أ – العرض لمختلف الآراء حول الجواهر والأعراض .

ب – عرض التفريعات المتعددة عند أصحاب الرأى .

ج – ذكر رأى الأصحاب وهم الأشاعرة بالإشارة أو التصريح .

د – توضيح التفريعات عند الأصحاب . حال وجودها .

هـ بعد العرض الواضح يبدأ فى الشرح لمختلف الآراء وما يتولد عنها لابطال أو إثبات
فكرة .

و – فى النهاية يصل إلى رأيه بعد عرضه لما أبطله أو ضعفه من المسالك والاسانيد من
خلال تسلسله المنطقى .

ويلاحظ أن وقوفه على ناصية الجدل وإدارة الحوار المنطقى مع واسع علمه ودرايته

يساعده فى نظم المسائل على هيئة قضايا منطقية تتسلسل حتى يصل إلى رأى هو فى
الحقيقة نتيجة التركيب والنقد المنطقى الذى ارتضاه لنفسه وألفه كل الالف فى مؤلفاته .

ويتضح ذلك من عرضه حيث ذكر أن مسألة فناء الجواهر والأعراض ، وقد اختلف فى ذلك
، وبدأ بذكر رأى الفلاسفة حيث يروا أنه " لا يتصور عليها الفناء والعدم " " ولأنا نعلم

الموجود أولا ، ثم نعلم المعدوم – أى الموجود فى حال غيابه . كما نعلم الإثبات ثم نعلم

النفي . . فإذا عرفنا أن للموجود بكونه موجودا صفة ثم زالت ، عرفناه معدوما . ونعرف فى
الجملة أنها ليست له هذه الصفة فهو معدوم " (١٢٧)

وأن الجاحظ وابن الراوندى وجماعة من الكراميين يروا أن الجواهر لا يتصور عدمه مطلقا .
وقال الذى عليه اتفاق أهل الحق من الاسلاميين وغيرهم : القضاء بصحة فناء العالم جواهره

وأعراضه .

ثم ذكر أنهم اختلفوا فى طريق وقوع الفناء .

وقال عند الأصحاب استحالة بقائها .

وأن رأى البصريون من المعتزلة فناء الأعراض النامية بعدم محالها وهى الجواهر

وفناء ما ليس باقيا بنفسه .

أما فناء الجواهر : ١ . فأشار إلى من قال انه اعدام معدم . ثم أوضح الاختلافات عند هؤلاء . فرأى القاضى أبو بكر والجاحظ اعدامها بقدر الله تعالى . ٢ . ورأى أبو الهذيل العلاف فناء الجواهر يقول الله تعالى له إِنْ فِيفِن كَمَا فِى حَدُوْثِهِ وَقَوْلِهِ تَعَالَى " كُنْ فِى كُوْن " (١٢٨)

٣ . ومنهم من قال بحدوث الضد بالفناء : وهؤلاء يروا أن الفناء عرض .

وهذا يقضى أن آراءهم على ثلاثة أقوال

الأول : الاعدام

الثانى : إفن

الثالث : الضد

وذكر أن هذا هو مذهب المعتزلة الأكثرية ثم أورد اختلافاتهم :

أ - منهم من قال يخلق الله فى كل جوهر فناء .

ب - منهم من قال يخلق الله الفناء المضاد للجوهر لا فى محل

" وقد ذهب أبو هاشم والقاضى عبد الجبار إلى أن ذلك الفناء واحد وأنه ضد لجميع الجواهر . . ولا يتصور عدم بعض الجواهر مع وجود ذلك الفناء دون البعض . بل إما أن تتعدم جميعها معا ، أو تبقى معا " (١٢٩)

وذهب الجبائى : أن الفناء الواحد لا يكفى فى عدم جميع الجواهر . بل لابد وأن يخلق الله تعالى لكل جوهر فناء بشخصه كما أورد رأى المتكلمين فى فناء الجواهر وهو انما يكون بفوات شرط من شروط بقائه . واختلفوا فمنهم من قال بقطع بقائها . " وطريقة المتكلمين من الأشاعرة على الحدوث تقوم على أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض حادثه ، وما لا ينفك عن الحوادث حادث " (١٣٠)

وذكر أن مذهب أبى الحسن الأشعري أن بقاء كل جوهر قائم به .

ومن قائل أن طريق الفناء كما قال به المتأخرون من المعتزلة كأبى هاشم وأتباعه انه لا طريقة إلى معرفة ذلك غير السمع .

وذهب الباقر من القائلين بالفناء إلى جواز معرفة ذلك عقلا .

والباحث يرى أن الأمدى يأتى أخيرا إلى شرح المذاهب وتفصيلها " وابطال المذاهب الواهية منها وما هو المختار "

وجاء فى رده على الفلاسفة ومنكروه جواز الفناء :

قد ثبت ان العالم وكل جبرء منه ممكن الوجود لذاته .

وكل ممكن الوجود لذاته فهو قابل للوجود والعدم .

بحيث لو فرض موجودا بعد العدم أو معدوما بعد الوجود لم يعرض عنه المحال لذاته .

وقد كان العالم معدوما قبل وجوده

اذن قد ثبت جواز الفناء على العالم واجزائه عقلا .

وجاء رده على البصريين فى قولهم ان فناء الاعراض الباقية بعدم محالها .

وهى الجواهر . فمن جهه ان ذلك مبنى على القول ببقاء الاعراض وهو باطل .

واما الرد على من قال بان عدم الجواهر بخلق ضدها هو الفناء .

فلا يتصور وجود الفناء الذى لاوجود له الا فيه مع عدمه .

كما انه لا يتصور قيامه بالجواهر لا استحالة اجتماع الضدين .

اما الفناء المضاد للجواهر القائم لا فى محل فان كان جوهرًا فيلزم ان يكون باقيا ويكون

مفتقرا فى عدمه إلى فناء آخر وهو تسلسل ممتنع .

وطريق عدم الجواهر بوجود ضدها باطل .

والرد على من قال طريق فناء الجواهر قطع بقائها فمبنى على ان الباقي باق ببقاء وهو

باطل .

ويصل إلى القول " وقد تقرر عدمها على اصله عقلا وما هذا شأنه فيمتنع التمسك بالسمع

على خلافة . بل انما يتصور التمسك بالسمع فى ذلك على اصولنا حيث انا قضينا بامكان ذلك عقلا " (١٣١)

فاذا ثبت جواز فناء العالم واجزائه عقلا ، فالوقوع لازم من الجواز العقلى ولا دليل العقل يدل

عليه . وهل للسمع دلالة عليه .

اختلفوا فى ذلك ايضا وحجج القائلون بالنص والإجماع .

قوله تعالى " كل من عليها فان " (١٣٢)

و " كل شىء هالك الا وجهه " (١٣٣)

واما الإجماع فكل الامة من الخلف والسلف مجمعة على ان كل مخلوق سيعدم .

واما الاعتراضات على ذلك فى قوله " كل من عليها فان " اى كل حى ميت ولا يلزم من ذلك

فناء الجواهر وعدمها فى نفسها . فالأيه غير وافيه بفناء الكل سوى الله .

لو قيل انها تدل على بقاء الارض وبقاء كل ما ليس على الارض وغيرها نظراً إلى

التخصيص بالذكر .

والمراد بقوله " كل شىء هالك الا وجهه " ايضا فلا دلالة على فناء الجواهر وعدمها .

واما الإجماع ان كل مخلوق سينعدم فغير مسلم بل المسلم الإجماع ان كل حى ميت .

٤ - نقد نظرية الفيض

تعتبر نظرية الفيض من النظريات الفلسفية التى تفسر نشأة الخلق الأول .

وتتطوى هذه النظرية على أسس هى أن " البارى تعالى واحد من كل جهة .

وأنه ليس له صفة وجودية

لا داخلية فى ذاته

ولا خارجة عارضة لذاته .

ولا يلحقه الانقسام والكم بوجه ما .

وبناء على هذه الفروض بنوا قولهم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدا . ونفوا صدور

الكثرة عنه . ولهم فى ذلك حجج يجملها الأمدى فى نقطتين أساسيتين هما " (١٣٤)

الحجة الأولى : لو صدر عنه إثنان : فإما أن يتفقا من كل وجه .

أو يختلفا من كل وجه .

أو يتفقا من وجه ويختلفا من وجه .
وهذا محال لأن التعدد مع عدم التمايز محال ، والثاني والثالث مختلفان
الحجة الثانية : لو صدر عنه شيان : يكون صدر عنه شيء .
وهو ليس ذلك الشيء .
وهذا تناقض .

وهذه المحالات لزممت عن صدور الكثرة عن واجب الوجود . فلا كثرة .
بل يجب أن يكون ما يصدر عنه واحدا . لا تعدد فيه .
ويرد عليهم الأمدى " عماد اعتقادكم ورأس اعتمادكم . إنما هو آيل إلى نفي الصفات . الزائدة
على الذات " (١٣٥) وقد اثبت الصفات كما سبق وقال بنظرية المفهوم ونظرية القبولية . حلا
لمشكلة الصفات زائدة عن الذات أم هي عين الذات .
كما يرى أنهم هدموا ما بنوه ونقضوا ما ألزموا به أنفسهم من القول بعدم صدور الكثرة عن
الواحد . ولا يصدر عنه إلا واحدا . وهكذا لا يزال الحكم بصدور الواحد دائما .
" وهو مما يوجب امتناع وقوع الكثرة في المعلولات " (١٣٦)
وهذا يناقض صدور الكثرة عن المعلول الأول .
لأن الفلك الأقصى عبارة عن عقل آخر
ونفس
وجرم

وكلها تصدر عن المعلول الأول . وهي كثرة . فإما أن تكون : وهو متحد . (فهو تناقض مع
الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . أو متكرر . فهو صدور الكثرة عن واجب الوجود وفيه فساد
نظريتهم .

لأن مبدأ صدور الكثرة إنما هو عن هذه الجهات :
يوجب عقلا : باعتبار إضافته إلى واجب موجب لوجوده .
يوجب صورة : باعتبار صلته بمبدئه .
يوجب مادة : باعتبار كونه ممكنا .

تركيبا للاشرف على الأشرف . والأخس على الأخس . وهذه هي مبادئ صدور الكثرة
ولولاها لما كانت الكثرة " وهذه الاعتبارات لما كانت مختلفة الحقائق أوجبت جواهر مختلفة
الأنواع . . . ولما لم تستمر قاعدتكم على ما مهدتم عرف بطلان مذهبكم " (١٣٧)
هكذا يرفض الأمدى نظرية الفيض كما رفضها آخرون سابقون . ويخلص إلى القول " فلم لا
قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود ؟ فإن السلوب والاضافات له أكثر من أن تحصى . فلم
قيل بانحصار ما صدر عنه في أربعة أشياء ؟ ولم لا كانت أزيد من ذلك ؟

رابعا : الفعل الانساني

الباحث يرى أن للأمدى رأى خاص في مسألة الفعل الانساني حيث يتعرف عليه من منظور
نقدي فنعرض لنظرية التي انفرد بها ومهد بها لنقده لنظرية الكسب . ونظرية هذه هي
امتناع مخلوق بين خالقين . تلك النظرية التي يقول هو عنها انها ليست لاحد غيره . تقوم هذه

النظرية على ان الله تعالى وحده هو الخالق المبدع للفرد بالتاثير . كما انه لايقول بتاثير قدرة
العبد في ايجاد الفعل . وهو بهذه الطريقة يمهد لكي يفند الرد على حجج الرافضين لنظرية
الكسب وما بها من حجج ضعيفة مؤكدا على ان الله تعالى خالق القدرة الحادثة . ويرى ان
القول بأثر القدرة الحادثة عند القائل بها مع كونها مجهولة فهي من الاحوال والقول بالاحوال
باطل . كما يرفض القول بأثر الارادة كصفة وجودية وحالة ثبوتية للفعل .

ونجده بعد ذلك ينقذ القول بالتولد . حيث تتعدد الاقوال به وكيفية اضافة الافعال إلى فاعلها .
بل يختلف مع رأى المعتزلة في ذلك ونعرض لبعض هذه الاختلافات . ويؤكد ان المتولد عند
بعض المعتزلة ما جاز ان يقع من غير قصد . بمعنى وقوع الفعل دون قصد . ويرى ان ذلك
باطل . كما عرض لأدلة الأشاعرة في الرد عليهم في القول بالتولد وكشف ما في هذه الأدلة
من ضعف ولم يتخرج في ذلك وصولا للحق وتطويرا للمذهب الأشعري الذي يتمسك به .
كما كشف ما في نظريات المعتزلة للتولد من تناقضات . لأجل أن يثبت أنه لا خالق إلا الله
تعالى إبداعا . كما نقد العادة التي إعتادها الناس من قوانين الطبيعة التي هي من وضع الله
تعالى . يؤكد على ان الله تعالى قادر عليها ولا راد لإرادته في تغييرها أو تعطيلها كيف يشاء
وهو تعالى قادر على اظهار المعجزات على يد من يشاء .

كما يمهد لفهم النقد المنهجي عنده من خلال عرض رأيه في نقد العلة وما ذهب إليه من آراء
حول حقيقة العلة والمعلول . وبيانه .

ونجده يختار القول بأن العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكما .
ثم نختم هذه الدراسة برأيه في نقد القول بتاثير القدرة الحادثة حيث يذهب مذهب الاشاعرة
بانه لا تاثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدرها . ولا في صفة من صفاته . ونجده ايضا ينقد
راى اصحابه فيما ذكروه من حجج للرد على المعتزلة . ويرى ان حججهم غير كافية ولا
مرضية ومسالهم ضعيفة . انطلاقا من حرصه على تطوير المذهب الاشعري وتدعيمه
بالادلة القوية . والتي تقف في وجه الخصوم . وهو بذلك يقدم لنا منهجية نقدية تقيد في
المجال المعرفي .

١- نظرية امتناع مخلوق بين خالقين

الحقيقة أن هذه المشكلة " خاض فيها المتكلمون الفلاسفة والصوفية خوفا كبيرا . . ويمكن التمييز بين اتجاهات ثلاثة رئيسية في هذه المشكلة إتجاه أن الإنسان قادر خالق لأفعاله . وإتجاه الجبر . وإتجاه الكسب " (١٣٨) والآمدى يرى أنه لا خالق إلا واحد ، ولا يمكن أن يكون هناك خالقين لمخلوق واحد . ويرى أن هذه المسألة ليست مختلف عليها عند العقلاء ولكنه اوردها ليكون الحق معلوماً بدلية ودفعاً لجواز نقيضه :

لأنه لو جاز ذلك لكان ما يلي :

١- ان يكون كل واحد منهما مؤثراً فيه .

٢- ان يكون كل واحد منهما غير مؤثر فيه .

٣- ان يكون احدهما هو المؤثر فيه دون الباقي .

فان كان الاول : فاما ان يكون كل واحد مستقلاً بخلقه وايجاهه .

او غير مستقل . فلا معنى لكونه مستقلاً الا انه اوجده دون مشاركة من غيره بشكل ما . وان لم يكن كل واحد مستقل بالخلق . فتأثير كل واحد منهما فيه اما كله واما بعضه .

وعلى الفرض الاول يكون تأثيره بما يحقق الخلق والايجاد .

اولا يحقق الخلق والايجاد .

والفرض الاول يعنى الاستقلال .

والفرض الثانى فلا تأثير ولا اثر محال .

اما على فرض تأثير كل واحد فى البعض .

فهذا يعنى المخلوق متبعض .

او المخلوق غير متبعض .

فيصر التأثير فى كل بعض من الأبعاض او فى بعض غير البعض الذى اثر فيه الاخر والثانى فالقول بالتأثير فى بعض مالا بعض له محال .

وعلى هذا فمخلوق كل واحد منهما غير مخلوق الاخر . وليس مخلوقاً واحداً بين خالقين . وسواء كان كل واحد خالقاً بالذات او القدرة والاختيار او احدهما بالذات والاخر بالاختيار . (١٣٩)

وهذه النظرية ينفرد بها الآمدى ويقول لم اجدها لأحد غيرى . وهى عامه فى نفى خالقين لمخلوق واحد . وهذه النظرية يمهد بها لإرأيه فى نقد نظرية الكسب كما سنرى .

٢ - نقد نظرية الكسب

تقوم نظرية الكسب عند أبى الحسن الأشعرى على أنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى حدوث مقدورها ، ولا فى صفة من صفاته . وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارنة لها . فيكون الفعل خلقاً من الله تعالى ، ابداعاً واحداً .

وكسباً من العبد لوقوعه مقارنة للقدرة .

وأن " القدرة عرض لا يبقى وقتين " (١٤٠)

وهذا يعنى ما يلي : ١. لا تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل

! ! ٢. القدرة مقارنة للفعل

٣. القدرة عرض لا يبقى وقتين .

٤. الفعل خلق من الله وكسب من العبد

ويرى الآمدى " أن أحسن ما قيل فى الكسب أنه المقذور بالقدرة الحادثة . وقيل هو المقذور القائم بمحل القدرة " (١٤١)

أما الخلق " فإنه وإن أطلق باعتبارات مختلفة : كالتقدير ، والهيم بالشئ والعزم عليه ، والإخبار بالشئ على خلاف ما هو عليه ، فالمراد بالخلق المضاف إلى القدرة القديمة إنما هو

عبارة عن المقذور بالقدرة القديمة . أو هو المقذور القائم بغير محل القدرة عليه " (١٤٢)

والمعتزلة ذهبت إلى القول بحرية الإرادة " وحددت تحديداً دقيقاً مجال كل من الفعل الإلهي والفعل الإنساني وقدمت مجموعة من الحجج للاستدلال منها على حرية الإرادة " (١٤٣)

ونجد أن الأشاعرة يدافعون على نظريتهم فى الكسب والرد على الخصوم بادلة والآمدى وهو الأشعرى ينقد رد أصحابه فى ردهم على المعتزلة فى مسعا منه لتطوير نظرية الكسب فى مواجهة الخصوم . وأما مسالك المتكلمين فى الرد على المعتزلة ورأيه فى هذه المسالك فهو كما يلي :

الأول : لو لم يكن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى - لم يكن إلا لاستحالة مقذور بين قادرين ويقول هذا غير مستقيم " لأن العبد قبل أن يقدر لم يكن للفعل مقذورا للعبد . فيجب أن يكون مقذورا " للرب . إذ الفعل فى نفسه ممكن . والمانع من كونه قادر بعد إقدار العبد ، إنما هو

استحالة اجتماع مقذورين قادرين وهذا المانع غير موجود قبل إقدار العبد . وإذا كان مقذورا للرب قبل إقدار العبد فيعده إقداره يستحيل أن يخرج ما كان مقذورا له عن كونه مقذورا .

ثانياً : لو جاز تأثير القدرة الحادثة بالايجاد والاختراع لجاز تأثيرها فى كل موجود ، من حيث أن الوجود قضية واحدة لا يختلف ، وإن اختلفت محاله وجهاته ، والقول بجواز تأثيرها خلف . فإنها لا تؤثر فى ايجاد الأجسام ولا فى شئ من الأعراض ما عدا الأفعال كالطعموم والألوان والأرايبح ونحو ذلك وإن كان التالى باطلاً كان المقدم باطلاً . " وهو غير سديد لامتناع خالق غير الله " (١٤٤)

ثالثاً : قالوا البارى تعالى قادر على مثل جميع الأجناس التى هى مقذورة للعبد وإذ ذاك فيجب أن يكون قادراً عليها .

" فإنه لو لم يكن يقدر عليها لم يكن قادراً على مثلها وهو خلف " (١٤٥)

ويذهب الآمدى إلى أن الصواب فى هذا الباب أن يقال لو لم يكن فعل العبد بل غيره من الموجودات الحادثة مقذورا للرب ، داخلاً تحت قدرته لزم أن يكون البارى ناقصاً بالنسبة إلى من له القدرة عليه وهو محال .

والقول " أن الانسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرابية والحركة الاختيارية . ويرجع هذه التفرقة إلى كون احدهما ضرورة مرادة . والأخرى ليست مقذورة ولا مرادة " (١٤٦)

فإذا لم تكن التفرقة إلا لتعلق القدرة بأحدهما دون الأخرى فإنما :

أن يكون لتعلق القدرة تأثير .

! !

أو ليس لها تأثير .

ولا جاز أن يقال بانه لا تأثير لها . وإلا لما حصلت التفرقة " إذ لا فرق بين إنتفاء التعلق وبين ثبوته مع إنتفاء التأثير . فيما ترجع إليه التفرقة . فتعين القول بالتأثير " (١٤٧)

وقال القاضي أبو بكر الأشعري ولا جائز أن يكون التأثير في ايجاد الفعل . وإلا لما وقع الفرق . وأرجعه إلى صفة زائدة على إحداث الفعل .

ولكنه قال هذا الأمر الزائد : إنه مخلوق للرب وللعبد هربا من إفراد العبد بالخلق . " وهو القول بمخلوق بين خالقين " (١٤٨) وتارة أخرى قال بافرد العبد به .

ويذهب الأمدى أنه " لا يلزم أن يقال إذا جاز تعلق القدرة بالحادثه بالفعل من غير تأثير كما في العلم ونحوه ، جاز تعلقها بغيره من الحوادث . فإن حاصله يرجع إلى دعوى مجردة في المعقولات ومحض استرسال في اليقينات وهو غير مقبول " (١٤٩)

ويذهب إلى أن القدرة الحادثة مخلوقه لله تعالى بالإجماع منا ومنكم غير أن تعلقها بالمقدور عندنا وإيجاد المقدور المنتد إلى العبد " (١٥٠)

وعلى هذا فيرى الأمدى انه إن تعلق القدرة بالفعل فهو واجب الحصول . وإن لم تتعلق به فهو غير واجب الحصول . " والفعل عند المعتزلة على صفة نفسية " (١٥١)

ويرد على المعتزلة في قولهم ما المانع أن تكون القدرة الحادثة مؤثرة في صفة زائدة على نفس الفعل .

يرد أن " القول بهذه الصفة التي هي أثر القدرة الحادثة عند القائل بها . مع كونها مجهولة ، فهي من الأحوال . والقول بالأحوال باطل "

كما يذكر في موضوع آخر " والحق عندي في ذلك أن ما ذكره القاضي في دلالة على أن متعلق الإرادة في الصور المذكورة ليس هو نفس القول ، والفعل المطلقين ، بل هو أمر زائد عليهما . فهو مسلم لامراء فيه .

لكنه إن أراد بذلك الأمر الزائد - الذي هو " أثر " الإرادة . صفة وجودية وحالة ثبوتية للفعل أو القول في جهاته المختلفة فهو ممتنع "

وهو هنا يذهب إلى ان القول " افعل " إذا أراد به الندب أو الإباحة أو التعجيز أو التسخير أو التأديب إلى غير ذلك من المحامل .

فقد أفادت الإرادة قوله افعل اثبات حالة زائدة في كل واحد من هذه الصور . وهي ما بها التمايز بين هذه الجهات . فهو يرى ان العاقل يجد من نفسه التفرقة بين هذه الأقوال والأفعال . وعائد إلى ما به الإفتراق . وما به الإفتراق غير ما به الاتفاق . وعلى ذلك يرى انه أمر زائد .

ولكن هذا الأمر الزائد ليس هو " أثر الإرادة " كصفة وجودية وحالة ثبوتية للفعل أو القول . فهذا ما لا يوافق عليه الأمدى .

ويقرر في النهاية أن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري هو الطريق العدل والمسلك المتوسط بين طرفي الجبر المحض واثبات خالق غير الله تعالى . . وبين دليل إثبات القدرة الحادثة ، ودليل إنتفاء خالق غير الله تعالى .

ويرى أن حركات الطيور والحيوانات في سيرها وطيرانها تقع مقدورة لهم بالإجماع مع علمنا أن كل حركة منها على الخصوص غير واقعة على حسب القصد والداعية .

وعلى أصلهم " أى المعتزلة " المتولدات من حركات المختارين مقدورة لهم . أى " قالوا بالتوليد " (١٥٢)

وبعضها غير واقعة على حسب القصد والداعية . وهذا يتضح بيانه في نقده للقول بالتولد .

٣ - نقد نظرية التولد

تتعدد الآراء حول كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها اختلافات عديدة .

يختلف قول المعتزلة في " التولد " ونذكر هنا بعضا من هذه الاختلافات ومنها :

من يقول " أن المتولدات أجمع ، وكذلك جميع الأعراض ، فهي فعل الأجسام الموات بطباعها . ولا فعل لله إلا نفس المحل ، ولا للعبد عنده سوى الإرادة .

بينما يرى الجاحظ وثمامه أنه لا فعل للعبد إلا ما يحل قلبه من الإرادة " (١٥٣)

ثم اختلف ثمامه فجعل ما عدا الإرادة حدثا لا يحدث له .

وجعل الجاحظ ما عداها مما يقع طباعا وأنه لا يقع باختياريه إلا الإرادة .

وذهب النظام للقول بأنه " كل ما جاوز غير حيز الإنسان ، فهو من خلق الله تعالى بايجاب الخلقه " (١٥٤)

بمعنى أنه طبع الأجسام على حد تندفع أو تذهب . " وصار المتناظرون يتناظرون في

الاستطاعة والتولد " (١٥٥)

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن " كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده

وبحسبه ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة . فهو فعل العبد . وما ليس هذا حاله ،

فليس بمتولد عنه " (١٥٦)

ولا يضاف اليه على طريق الفعلية .

ثم لا يجوز أن يحدث ولا يحدث له .

وعلى هذا فهو يرى أن الأصل في هذا المعنى إنما يثبت المبتدأ فعلا لنا .

لوقوعه بحسب أحوالنا . ودواعينا . وهذا قائم في المتولد .

أما من قال أن ذلك حدث لا يحدث له فخطأ لأنه لو جاز ذلك في بعض الحوادث لجاز في الكل . .

فالتولد إذا كان حادثا يجب أن يجري مجراه في الحاجة إلى محدث .

ولا يمكن أن يقال أن حدوثه واجب لأنه إنما يراد بالوجود الاستمرار .

فهو كوجوب وقوعه عند داعي . وعلى هذا يصح المنع .

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى القول " فأما الطريقة الشاملة فهي أن تقول قد ثبت أن

المتولدات اجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب .

فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله .
كما أنه مع السبب يصح وقوع عارض ، يمنع وجود المسبب . فلا يثبت له حظ الإيجاب على الحقيقة . بل يكون حكمه حكم ما يقع بالدواعى .
إنه يتصور أن يقابله داع آخر فلا يقع . فصحت اضافته إلى المحدث منا وموجب العلة مما لا يقع فيه منع ، فلم تصح اضافته إلى الفاعل .
والأمدى فى معرض إبطاله القول بالتولد يعرض أولا لمختلف الآراء ثم يورد الاعتراضات عليها .

ويقول أولا المتولد عند بعض المعتزلة " هو ما جاز أن يقع من غير قصد اليه " وعلى قياسه التولد : هو وقوع الفعل من غير قصد اليه وهو باطل . بالفعل القليل المباشر فى حالة النوم والغفلة .
ويرى بعض المعتزلة أن المتولدات بأسرها كانت قائمة بمحل القدرة . كالعلم النظرى ، المتولد من النظر . أو غير قائمة بمحل القدرة .
كالآلام المتولدة من الضرب من فعل فاعل السبب .

وإن كان فاعل السبب معدوما حال وجود الآلام . كمن رمى بسهم ثم افترمته المنية قبل بلوغ السهم الرمية . ثم أصاب الرمية بعد موته فنفس الإصابة وما تجددت منها من الآلات من فعل ميت .

وعلى هذا فالمتولد عبارة عن وقوع فعل من فعل آخر لفاعله .
ثم " اختلف القائلون بان المتولدات من فعل فاعل السبب " (١٥٧)

فذهب أكثرهم إلى أنها مقدورة بقدر فاعل السبب وإن لم تكن مباشرة بالقدرة وذهب بعضهم إلى انها غير مقدورة . بل المقدور بالقدرة بسببها واختلفوا فمنهم من قال أنها مقدورة قبل وجود سببها . ومنهم من قال أنها مقدورة بعد وجود سببها . " وإن كان بعضها كما يثبت متولدا يثبت مبتدأ ، وبعضها لا يصح أن يقع إلا متولدا " (١٥٨)

وأما أفعال الله فقد اختلفوا فيها :

فمنهم من منع تولد بعضها من بعض ومنهم من لم يمنع .

ويذكر الأمدى أن الأصحاب إعتدوا فى إبطال هذه الشبهات على مسالك

الأول إذا وجد السبب فحدث المسبب المتولد :-

إما أن يكون عن القدرة المباشرة للسبب

أو عن نفس السبب أو عنهما أولا عن واحد منهما .

فالأول باطل . لأنه لو كانت القدرة هى المقترضية حدوث المتولد لما كان السبب موجبا للمسبب .

كما أن المتولد لو وقع بالقدرة لوقع دون سبب .

ويذهب الأمدى فى إبطال التولد بقوله وكل ما يدل على امتناع مقدر واحد بقدرتين فهو لازم ها هنا . وإن كان لا بالقدرة ~~ولا~~ ~~بالسبب~~ . فلا تولد وهو المطلوب .

" ومع ذلك يرى الأمدى أن هذا المسلك ضعيف . إذ ما المانع من كون المتولد حادثا عن القدرة "

هكذا نجد الأمدى يعرض لآراء الأشاعرة فى إبطال القول بالتوليد ثم يذكر الاعتراضات الواردة على حجمهم ولم يتخرج من ذكر أنها ضعيفة .

ومسلك الأشاعرة الثانى فى الرد على القائلين بالتولد . هو :

انه لو كانت أفعال العبد مباشرة بقدرهم ، متولد عند انتفاء الموانع .

فأما ان يقال بان أفعال الله تعالى مباشرة بقدرته

أو قادريته مولده للمسببات

أو غير مولده

والأول يلزم منه الإسترابة فى كون الجواهر متولدة من فعل من أفعال الله المباشرة بقادرته ولا يبقى الوثوق بكونها مباشرة بالقادرية من غير واسطة .

والثانى : يلزم منه أن لا يكون إعتدال الرياح فى حركتها على غصون الأشجار . موجبا لتحريكها .

ويذهب الأمدى أيضا إلى القول بأن " هذا المسلك أيضا ضعيف "

فما المانع من كون أفعال الرب المباشرة بقادرته مولدة ؟

المسلك الثالث : أنه يلزم من القول بالتولد وجود مخلوق بين خالقين . واللازم ممتنع . " وأفعال البارئ تعالى تقع مقدورة فلا يجوز وقوعها

متولدة " (١٥٩)

ويرى الأمدى أن هذا المسلك وإن كان حجة فى امتناع تولد بعض ما هو خارج عن محل القدرة للعبد عن الفعل المباشر بقدرته ، لكنه ليس حجة على القائلين بتولد ما قام بمحل القدرة دون غيره . " وفى مشكلة التولد دراسات . . . وإنها لمحاولة غير هينة ولم تخل من تناقض وتعارض " (١٦٠)

ويذهب الأمدى إلى القول وعند هذا " فالواجب أن يكتفى فى إبطال التولد على العموم بما

ذكر من الدليل فى امتناع موجد غير الله تعالى . وأن كل موجد ممكن . فوجوده ليس إلا بالله تعالى "

كما أنه يرى إن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات .

لأنه كما سبق فالمتولد عندهم يقع بعد عجز المتسبب ، وبعد موته . وعلى هذا لا يجوز وقوع ما هذا شأنه على حسب الداعية والقصد .

فليس فى ذلك ما يدل على أنها من فعل العبد . وحيث سلمنا أن الأفعال المباشرة بالقدرة من

أفعال العبد . لم يكن ذلك لمجرد وقوعها على حسب القصد والداعية . بل لاستغلال القدرة

بالإيجاد عند القصد . والداعية من غير احتياج لسبب وفى المتولدات لايد من السبب . وإلا

خرجت عن كونها متولدة .

ويرى أنه إن سلمنا أنها متولدة . ولكنها كما دارت مع الفعل المباشر بالقدرة . دارت مع القصد والداعية . وليس القول بتولدها من الفعل المباشر بالقدرة أولى من تولدها من القصد والداعية .

وإن قيل كانت متولدة من السبب دون القصد والداعية . لأن وجود المسبب عقيب السبب واجب . بخلاف القصد والداعية . فهذا تناقض . فإن وجود الفعل بعد القصد والداعية . إن كان واجبا : فما ذكره خلف . وإن لم يكن واجبا فقد بطل الاستدلال بكونه فعلا للعبد . لوقوعه على حسب قصده .

ويلزم من كون المسبب واجب الوقوع عقيب السبب أن لا يكون مقدورا للعبد . فإنه لا معنى للمقدور بالقدرة . إلا ما يمكن فعله بدلا عن التبرك . والتبرك بدلا عن الفعل . وهو خلاف قول الأكثرين منهم .

هذا وقد ذكر الأمدى تقريرات المعتزلة على التولد وما فيها من تناقض .

والباحث يرى أن هذا المنهج عند الأمدى في إبطال القول بالتولد إنما جاء به ليثبت أنه " لا خالق إلا الله تعالى وأن أعمال العباد مخلوقه لله " (١٦١) وأن الممكنات كلها من الله وبالله تعالى ولهذا نراه ينقد العلية وهذا ما نوضحه بعد .

٤ - نقد العادة

هنا يذهب الأمدى إلى تقرير أمر . وهو إمكان خرق العادة التي اعتاد عليها الناس . ويرجع ذلك للقدرة الإلهية . حيث أنه تعالى الخالق لكل شيء ولا خالق سواه . ويفيد هذا في مجال التصديق بالمعجزات والنبوة .

ولهذا يقول أنه جائز عقلا أن يأتي بأمر الله تعالى ما هو خارق للعادة . بقوله " لا تنكر أن هذه المثالات ، أو وقوع هذه الاحتمالات . بالنظر إلى العقل . وإلى ذواتها ممكنات . ولكنها بالنظر إلى العادة من المستحيلات " (١٦٢)

والباحث يرى أن هذا يفيد أن ما ألفه الناس من عادة وما تواضع عليه ناموس الحياة يمكن أن يأتي الله تعالى بما هو خلاف الألف والعادة . وما يمكن النظر إليه كمستحيلات . " ولا يلزم أن ما كان ممكنا باعتبار ذاته أن لا يلزم المحال ممن فرض وجوده أو عدمه باعتبار غيره . (١٦٣)

ونعلم ان الله تعالى بدل من خصائص النار من الإحراق إلى البرد والسلام على سيدنا ابراهيم عليه السلام . حقا للموجودات نواميس إلهيه ولكنها تأتي للبشر والله يخلق ما يشاء .

" لكن لانكر ان من مقدورات الله تعالى أن يظهر على يد غيره ما يعجز عن الإتيان بمثله . وتكون نسبته إلى هذا المعجز كنسبة هذا المعجز إلى غيره من الكلام . (١٦٤)

أى أن الله تعالى قادر على فعل ما يشاء على يد من يشاء .

" ويكون التحدى بإظهار ما هو خارق للعادة على يده فقط أى لم يعهد له في العادة من قبل ذلك " (١٦٥) ويرى " ظهور الكرامات على يد الأولياء جائز " (١٦٦)

فإنه يظهر على يد نبيه ما هو خارق للعادة وبما لم يعهد له في قانون الوجود من قبل . " وعند التحدى بها وثبوت كونها خارقة يجب القول بالتصديق والقبول بالتحقيق لكون ما ظهر على يده نازلا منزلة التصديق له . بخلق الله تعالى له ذلك على يده . واقتراه بدعوته " (١٦٧)

فهو يرى أن الله تعالى أرسل نبيه ورسله وأيدهم بالمعجزات الخارقة للعادة . وأنه تعالى واضع قوانين الوجود والمعجزات معجزة للبشر وليست معجزة على الله لأنه تعالى خالق كل شيء ولا خالق سواه .

٥ - نقد العلة

يذهب الأمدى إلى نقد آراء المعتزلة حول حقيقة العلة والمعلول . ويذكر أنهم اختلفوا في ذلك : فمنهم من قال " (١٦٨) : العلة ما أوجبت معلولها عقبيها على الإتصال إذا لم يمنع منه مانع " .

أو " العلة ما كان المعتل به معللا . وهو قوله كان كذا أجل كذا .

أو " العلة هي ما تغير حكم محلها أو تنقلها من حال إلى حال .

أو " العلة هي التي يتجدد الحكم بتجددها .

أو " العلة هي المؤثرة في الحكم .

وقيل أن العلة هي التي توجب استحقاق حكم المحل . " والضرورة في العلية لا ينكره المعتزلة " (١٦٩)

ويرى الأمدى أن هذه الأقوال فاسدة وغير وافية بالعرض للأسباب التالية . الأول فاسد من جهة أنه عرف العلة بالمعلول . وهو مشتق منها . وأخفى . وتعريف الأظهر بالأخفى ممتنع .

الثاني فاسد لأنه عرف العلة بالمعتل . والمعلل وهما أخفى من العلة .

الثالث فاسد أيضا لأنه لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما .

والرابع باطل لأن العلم القديم موجب لكون الله تعالى عالما . وهو علة له من غير تجدد . والخامس باطل لأنه ظاهر التأثير يستدعي سابقة وجود حكم لتؤثر فيه العلة . فيكون الحكم سابقا ، على تأثير العلة فيه وهو باطل .

أما السادس فهو يفسر الحكم بالتسمية وهي راجعة إلى اللغة . وقيام الأعراض بمحالتها غير موجب لاستحقاق الوضع . ولكن إن فسرهما بالمعنى الحالى . فهو غير قائل بالأحوال .

وهناك تعريفات أخرى ولكنها غير وافية بالعرض .

ونجد الأمدى يرى أن الأقرب في ذلك هو ما ذكره القاضي أبو بكر من أن العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكما .

وهذا التعريف مفيد لما يلي : ١ . قوله " الصفات " : تميز العلة .

وهي عامة للصفات القديمة والحديثة

٢. وقوله " الموجبة : أى الملازمة للحكم
٣. وقوله " لمن قامت به حكما : لبيان أن حكم الصفة
لا يتعدى محل الصفة وعلى هذا فلا توجب حكما ولا حالا للمعلوم والمقدور والمراد . إذ هو
غير قائم به . والمعلوم ما أوجبه العلة عقيبها إذا لم يمنع منه مانع .
وذهب إلى أن العلة لا بد وأن تكون وجودية . ولأصحابه طرقهم فى الدلالة على ذلك أما أدلة
الأصحاب فهى :

أنهم قالوا لو جاز تقدير علة معدومة . للزم منه محال . وهذا المحال إنما يلزم من القول بأن
العلة يجوز أن تكون معدومة فيكون القول بها محالا . ويرى أن هذا الدليل ضعيف ، لأنه لو
جاز تقدير علة معدومة للزم عنه محال . إما أن يريد به : أن ما قدر كونه عله معدوم . أو أن
تقدير كون المعدوم علة محال . وذلك هو محل النزاع .
أنهم قالوا : لو جاز أن يكون العلم معدوما . لخرج من أن يكون علما . وما لا يكون علما
يمنتع أن يكون موجبا لكون العالم عالما . وهو محال .
أنهم قالوا : شرط العلة قيامها بمن له الحكم . والمعدوم غير قائم بمحل الحكم . فلا يكون
علة .

وبعد أن خلص من نقد مختلف الآراء سواء من المعتزلة أو الأشاعرة نجده يعطينا رأيه فيقول
" والمعتمد فى ذلك ان يقال : الحكم علة موجبه لكون العالم عالما بالاتفاق من القائلين
بالأحوال . فلا بد وأن يكون ثبوتيا . ويمتنع أن يكون عدميا " (١٧٠)
وإذا كان الحكم المعلل ثبوتيا فالعلة الموجبة له يمنتع أن تكون عدميه .
لأن المعدوم منفى . والصيغة الثبوتية لا تقوم بالمنفى .
ونقيضها لا موجب للثابت . وهو صفة الممتنع . فيكون عدميا .
وإذا كان نقيضه عدما ، كان هو ثبوتيا .
ومن هنا نجد أن هذه الدلالة مما لا تستقيم على اصول المعتزلة القائلين بكون المعدوم شيئا .
وذاته ثابتة فى العدم . كما سبق ذكره .

٦ – نقد القول بتأثير القدرة الحادثة

يرى الأشاعرة " أنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى حدوث مقورها " ولا فى صفة من صفاته .
وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقورها مقارنا لها . " وأن أفعال العباد الاختيارية واقعة
بقدره الله تعالى وحدها " (١٧١)

وذهب الأشاعرة بناء على ذلك بالقول بنظرية الكسب على أساس أن الفعل خلق من الله
تعالى وكسب من العبد لوقوع الفعل مقارنا للقدرة .
وهناك رأى يرى أن القدرة الحادثة مؤثرة فى صفة وحالة للفعل . لا فى نفس الفعل القائم
بمحل القدرة . وهناك من يرى " أنه لو كان العبد موجدا لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب
أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل " (١٧٢)
ويذهب المعتزلة أن ذلك عن توابع الحدوث والوجود .
لأن المفهوم من الفعل على اطلاقه من كونه حادثا .

أعم من المفهوم من خصوص القيام أو القعود . وغيره من الأفعال الخاصة . من حيث هو
قيام وقعود .

" فالقدرة القديمة مستقلة بالتأثير فى أصل الفعل ووجوده "
أما القدرة الحادثة . وكونها مؤثرة فى الفعل أم لا . فهناك آراء مختلفة . فهناك آراء تذهب
إلى التأثير فى القدرة القديمة والحديثة . " الواحد منا يجد نفسه من نفسه أنه معتقد ومشته
وظن ومفكر وما هذه حاله يستغنى فى إثباته عن
الدلالة " (١٧٣)

ومن قال باستقلال القدرة الحادثة بالتأثير فى تلك الصفة ولا تأثير للقدرة القديمة . كما لا تأثير
للقدرة الحادثة فى مقدر القدرة القديمة .

والمعتزلة متفقون على أن القدرة الحادثة موجبة لحدوث مقورها . وأنه لا تأثير للقدرة
القديمة فيه . كما لا تأثير للقدرة الحادثة فى مقدر القدرة القديمة .
ويذهب الأمدى أن بعض اصحابه اعتمدوا فى ابطال القول بتأثير القدرة الحادثة فى مقورها
وابطال قول القاضى فى أن ما ثبت تعلق القدرة به مجهولا غير معلوم وقال " ولست أراه
مرضيا " كما قال " أما أن القدرة الحادثة غير مؤثرة فى حدوث مقورها فقد استدل عليه
الأصحاب بمسالك ضعيفة "

وذكر هذه الدلائل ونقدها وناقشها .

ويرى أن المعتمد فى المسألة مسلطان :

الأول : لو كان العبد خالفا لأفعال نفسه .

للزم وجود خالق غير الله . وهو محال .

ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم .

الثانى : لو كان العبد موجد لفعل نفسه ومحدثا له .

لكان عالما به .

واللازم ممتنع . فالملزوم ممتنع .

بهذا يقول الأمدى بأنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل انطلاقا من حرصه على اثبات ان الله
تعالى هو الخالق المبدع . وأنه لا يوجد مخلوق بين خالقين . والباحث يرى أنه يحاول أن
يطور من المذهب الأشعرى ويحرص على فصل الاستدلالات الضعيفة والمسالك التى لا
ترضيه . بغية الحرص والحفاظ على منهجه الأشعرى وتقوية أدلته من أجل البناء العقدى
والمذهبى . وهو فى ذلك كله لم يخرج عن كونه أشعريا يجدد ويدعم المذهب . بطريق النقد
المنهجى والبناء التحليلي مع الحفاظ على الدعائم الأصيلة للمنهج .

وبهذا تكون صورة النقد المنهجى عنده قد وضحت أركانها وبنات ملامحها التى تكاد تكون
واضحة منذ البداية لاعتماده على البناء المعرفى والتحليل المنطقى والقياسات الدلالية
والاستنتاجية .

ولم يكن نقده لمجرد النقد فقط ، ولكن كان يحرص دائما على الوصول إلى المعرفة بطريق أكثر أمنا ووثوقا ، من خلال استبعاد ما يتحقق ضعفه أو بطلانه متمسكا بالموضوعية والمنهجية ووضوح الفكرة والأقيسة المنطقية وهذا يجسد النقد المنهجي عنده .

منظور نقدي منهجي لا تقريري . لأنه كما ذكرنا أضاف القيمة النقدية تطورا للمضمون وليس في المادة . وبعد أن أوضح المعايير التي تحكم العملية الفكرية المعرفية ، نجده يبدأ في خوض جوانب الإدراك فيعطينا مفهوما للعلم بالوجود . وبعد مناقشة هذا المفهوم تحليلا ونقدا . يبدأ في ذكر الطرق التي يستحسنها في إثبات واجب الوجود بذاته . وهذا الميدان وإن كان مطروقا من السابقين لكنه كما أشرنا يضيف الجديد في المعنى والمضمون النقدي حيث يبدأ بالمنطلق الواقعي ، ويذكر أن مبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم .

ونلاحظ أنه في هذا الشأن بدأ بذكر رؤية في الطريق الذي يسلكه أولا لما لهذا الأمر من عظيم القدر . وإن كان بعد ذلك يذكر مختلف الآراء تحليلا ونقداً . لكنه لأهمية الموضوع بدأ بما يراه مناسباً ثم ذكر بعد ذلك نقده للفلاسفة والمفكرين ، مستخدما الأقيسة المنطقية والتحليل والتفنيد حتى يصل إلى الرأي .

وعند تناولة لمسألة الصفات الإلهية نجده يعرض نقده لمختلف الآراء التي أثارت إشكاليات . لكنه بطريقة منهجية بناءه يعطينا كيفية الوصول إلى حل عقلي وديني . فنجده يقول بنظرية المفهوم . هي تقوم على حل مشكلة الصفات بالنظر إلى جلال قدر الله تعالى . حيث تعتمد على أنه يفهم من صفات الله ما يليق بجلالة وكمال صفاته تعالى .

وأكد أن المفهوم من الوجود والقدم لا يلزم عنه تكثر في إسم الله تعالى . وقدم أيضا نظريته " القبولية " ومؤداها أيضا أن الله تعالى قابل لصفات الكمال . وإذا كانت هذه الصفات زائدة عن الذات وعلى نفس العلم والقدرة والإرادة . فإن المشكلة عندنا تأتي من عدم إدراكنا لكيفية " القبولية " لهذه الصفات . فلا نستطيع أن نقول أن الصفات عين الذات ، ولا أنها زائدة عن الذات ، لأننا نجهل " القبولية " وبهذا يحل المشكلة في الصفات . إما بأخذها من حيث المفهوم بما يليق بجلال الله أو بالقول بنظرية " القبولية " أو هما معا ، أي المفهوم عقلا والمقبول نقلا . هكذا يضيف الأمدى فكريا جديداً طور من خلاله الآراء الأشعرية .

وكذلك نجده يتناول واجب الوجود بغيره فيعرض بالنقد والتحليل لمختلف الآراء الواردة في إثبات الحدوث . وهي مسالك كما يراها ضعيفة . ويبرهن على سبب ضعفها . كما يؤكد على نقده لمفهوم الشيء عند المعتزلة وغيرهم . ويؤكد أن "الشيء" هو " الموجود " . كما يعرض بعد ذلك لرؤيته النقدية في القول بالجواهر والعرض وينقد مختلف الآراء . وما ورد عليها من الأدلة والحجج . وصولاً لرفض القول بنظرية الصدور . التي تقوم على عدم صدور الكثرة عن الواحد وإن كان هناك السابقون عليه في نقدها ورفضها . لكنه يرى في هذا الشأن مسالك يجب أن يؤكد عليها ويوضحها من خلال التحليل والتعليل .

وبعد ذلك ينتقل إلى مجال الفعل الإنساني . فينقد أولا القول بالتولد : هذه النظرية عند المعتزلة التي يرفضها بالحجة والبرهان . ويكشف ما فيها من تناقض وكذلك يرفض نظرية إمتناع مخلوق بين خالقين . تأكيداً لإنفراد الله تعالى بالخلق والإبداع . وبعد نقده لهذه النظرية نراه يمهد بها للقول بأن الفعل خلق من الله تعالى إبداعاً ، وكسب من العبد . ولكنه أيضاً من

الخاتمة

جاءت هذه الدراسة لتكشف لنا عن اهم جوانب الرؤية العلمية التي تفيدنا في وقتنا الحاضر وتساعد على تطور الامة .

هذا الجانب هو النقد " المنهجي " الذي يعمل على تطور العلوم . عند تطبيقه كما وجدناه عند الأمدى . حيث وضع أسسا معرفية للنظر إلى النظريات والآراء ، وتقوم اول ما تقوم على الحيدة والموضوعية في مناقشة الفكر ، يستوى في ذلك الخصم والصدوق . بغية الوصول إلى القول الحق والرأي الصواب .

وكان مثل هذا المشروع التقدمي عند الأمدى ما كان له أن ينال منا هذا الإهتمام بالكشف عن أبعاده ، إلا لأننا وجدنا فيه قيمة فكرية تساعدنا في حل الكثير من مشاكلنا المعاصرة . وتفتح المجال أمام مناقشة الأمور بموضوعية . وحيادية علمية . ومن هذا المنطلق وجدنا أن الأمدى يضع في البداية المعايير والأسس التي أقام عليها بناءه النقدي . فوجدناه يعرض مفهوم الإدراك . ولم نأخذة كإثبات تقريري ولكن من ناحية نقدية منهجية تصل بنقد الفكرة إلى صورة أحسن مما كانت عليه في السابق . فهو يهذبها ويخلصها من الفروض الضعيفة . ويتخير المسلك السديد بالبرهان والتحليل والحجج المنطقية القاطعة والأقيسة . ولهذا وجدناه يذكر بطريق نقدي طبيعة ومصادر الإدراك . ورأينا أن الجديد الذي أتى به هو في تناولة مثل هذه الأمور على وجه الدقة . كما ذكر الطرق الموصلة إلى اليقين واطهر ما فيها من قوة البيان . كما أشار إلى القضايا غير اليقينية . ولم يفته ذكر الطرق الغير موصلة إلى اليقين . وهو يرى أن الأمور السابقة إنما ترسم منذ البداية المحز والميعار للطريق الذي يسلكه في كسب المعارف .

كما أعطى صورة نقدية لرأيه في العلم وما قيل فيه من آراء ناقدا كل رأى . وكيف أن هذه الآراء تفيد من يختار طريق العلم مسلكا له . وأشار إلى الطرق الغير يقينية في المعرفة والإدراك . كذلك يشير في العلم إلى ما هو أضداد العلم وأحكامها . وهذا أيضا كان منه

منظور نقدي منهجي تحليلي ينقد ما ورد على القول بنظرية الكسب من إشكالات . بل نجد
ينقد جميع الحجج حرصاً منه على تطوير المذهب الأشعري .
وبعد ذلك نجد يؤكد أن الله تعالى المنفرد بالخلق وهو قادر على خرق العادة على يد من
يشاء . فهو جائز عقلاً أن يأتي بأمر الله تعالى ما هو خارق للعادة . فهو لا ينكر هذه
الإحتمالات بالنظر إلى العقل وإلى زواتها ممكنات . مهما كانت بالنظر إلى العادة تعد
مستحيلات .

ونقد كذلك رأى المعتزلة في القول بحقيقة العلة والمعلول . وذكر إختلافاتهم في هذا الشأن .
واستخدم التحليل ومنطق التعليل والقياس المنطقي .
ويقرر في نهاية هذه الدراسة أنه لا أثر للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها . ولهذا نقد القول
بتأثير القدرة الحادثة .
ونحن بهذا العرض لآراء الأمدى في النقد المنهجي لجوانب الإدراك والطرق الموصلة إلى
المعارف وإدراك العلم .

وفي مفهوم العلم بالوجود من حيث أنه يضمن العلم بوجود واجب الوجود لذاته ووجود واجب
الوجود بغيره وكيف أنه كان مبدعاً على الحقيقة لطرق جديدة من خلال النقد المنهجي .
واستخدامه طرق التحليل والتعليل والأقيسة المنطقية والموضوعية .
فنجده كما سبق قال بنظرية " المفهوم " ونظرية " القبولية " حلاً لمسألة الصفات الإلهية . كما
قال بنظرية إمتناع مخلوق بين خالقيين في مجال الفعل الإنساني تأكيداً لإثبات الخلق والإبداع
لله وحده . كما رفض القول بنظرية " التأثير " عند المعتزلة وناقش نظرية الأشاعرة في
القول بالكسب وحرص على تنفيذ رأى المخالفين . وهو بذلك يعد ممن طوروا المذهب
الأشعري وحرصوا على استخدام العقل في النقد المنهجي . مع الحرص على عدم الخل
المذهبي .

وهو في كل ذلك لا يميل بالتحليل والتعليل ولا يخل بالقياس المنطقي ولا بالمضمون ، فجاء
نقده ممنهج على أسس علمية واعية . وصار نقده للأخريين إضافة علمية في مجال الدراسات
النقدية واستحق أن يكون **مدرسة** في النقد المنهجي .

الهوامش

ابن كثير (عماد الدين اسماعيل) - البداية والنهاية - مطبعة السعادة سنة ١٩٣٢م . ج٦٣ ص٢١ .

الدكتور حسن الشافعي - الأمدى وآراؤه الكلامية - دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ١٩٩٨م
١٤١٨هـ ط١ ص١٩ .

الأمدى : أبحاث الأفكار في أصول الدين . تحقيق د. أحمد محمد المهدي . طبع دار الكتب والوثائق القومية
بالقاهرة ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م ج١ ص١٠٨ .

نفس المصدر ج١ ص١٠٨ .
نفس المصدر ج١ ص١٠٨ .
نفس المصدر ج١ ص١٠٩ .

ابن سينا : النجاه تقديم ماجد فخري . نشر دار الأفاق الجديد بيروت ١٩٨٥م ص٢٢٠ .

نفس المصدر ج١ ص١١٣ .
الحج ٢٢ / ٤٦ .
ق ٣٧/٥٠ .

الأمدى أبحاث الأفكار ج١ ص١٥٥ .
يونس ١٠١/١٠ .

الأمدى : أبحاث الأفكار ج١ ص١٥٦ .

نفس المصدر ج١ ص١٥٧ .
نفس المصدر ج١ ص١٥٧ .
نفس المصدر ج١ ص١٥٩ .
نفس المصدر ج١ ص١٦٩ .
نفس المصدر ج١ ص١٢٧ .
نفس المصدر ج١ ص١٢٨ .

ابن سينا النجاه . ص٢٨٠ . الإشارات والتنبيهات ج٢ ص٣٥٩ .

الأيجي : المواقف ص٣٢٣ .

الأمدى : أبحاث الأفكار ج١ ص١٣٠ ، ١٣٥ .

نفس المصدر ج١ ص١٣٥ .
نفس المصدر ج١ ص١٨٩ .
نفس المصدر ج١ ص١٩١ .
نفس المصدر ج١ ص٢٠٧ .
نفس المصدر ج٤ ص٣١٩ .
نفس المصدر ج٤ ص٣٢٥ .
نفس المصدر ج٤ ص٣٢٥ .

الجويني (إمام الحرمين) البرهان في أصول الفقه ص١٨ ، ١٩ بتصرف .

نفس المصدر ج٤ ص٣٢٦ .

دكتور حسن الشافعي : الأمدى وآراؤه الكلامية . ص١٣١ .

الجويني (إمام الحرمين) العقيدة النظامية باب السمعيات تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري طبع القاهرة .

الأمدى : أبحاث الأفكار ج١ ص١٩٥ .
المصدر السابق . ج١ ص١٩٥ .

ابن سينا . النجاه ص١٠١ : الغزالي : معيار العلم - الطبعة الأولى ١٩٦١م - دار المعارف ص١٨٦ .

ابن سينا النجاه ص١٠١ .

الأمدى : أبحاث الأفكار ج١ ص١٩٥ .

ابن سينا النجاه ص١٠٢ .

الأمدى : أبحاث الأفكار ج١ ص١٩٥ .

المصدر السابق ج١ ص٢٢١ . وينظر القاضي عبد الجبار – طبقات المعتزلة ص ٨٥ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص٢١٩ .

المصدر السابق ج١ ص٢١٩ .

المصدر السابق ج١ ص٢١٩ .

المصدر السابق ج١ ص٢١٩ .

المصدر السابق ج١ ص٢٢٠ .

ابن تيمية : جامع الرسائل - المجموعة الأول ص ١٣٩ .

د. محمد جلال أبو الفتوح شرف : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ص٣٧١ .

الأمدي : غاية المرام ص٩ .

المصدر السابق ص١٠ .

المصدر السابق ص١١ .

المصدر السابق ص١٣ ، ١٤ ، ١٥ .

الجويني : لمع الأدلة ص٨٢ ، ٨٥ – الإرشاد ص٢١ ، ٣٢ ، ٨٧ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص٢٥١ . د. فيصل بدير عون – فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ص٥٢ .

د. فيصل بدير عون : الفلسفة الإسلامية في المشرق ص٣١٧ وما بعدها .

الذهبي : ميزان الاعتدال – ج١ ص١٨٥ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص٢٧٦ .

ابن تيمية : الفتاوى – ج٩ ص١٨٩ .

الزمخشري : تفسير الكشاف – ج٢ ص٤١ ، ج١ ص٦٢٧ .

ابن متويه : التذكرة – ج١ ص٥٧ .

الأمدي : أباكار الأفكار – ج١ ص٢٦٩ ، ٢٩٨ .

الرازي : لوازم البينات – ص ٣٣ ، د. فتح الله خليف – فلاسفة الإسلام ص ٣٥٧ .

القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٨٢ .

الذهبي : العلو للعلو الغفار – طبع المكتبة السلفية .

الأمدي : غاية المرام ص١٧٤ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج٣ ص٢٩٧ .

المصدر السابق ج٣ ص٣٠٩ .

المصدر السابق ج٣ ص٣٢٠ .

ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج٣ ص٣٥٤ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج٣ ص٣٢٣ .

المصدر السابق ج٣ ص٣٣٥ .

المصدر السابق ج٣ ص٣٥٢ .

الأمدي : غاية المرام ص٢٧٤ .

الشهر ستاني : نهاية الإقدام المثني ببغداد حرره وصححه الفرد جيوم ص١٥١ .

الأمدي : غاية المرام ص٢٧٨ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج٣ ص٣١٥ .

المصدر السابق ج٣ ص٣٨٣ .

المصدر السابق ج٣ ص٣٨٣-٣٨٥ .

المصدر السابق ج٣ ص٣٨٤ .

مريم ١٩/٨٩ .

القمر ٥٢/٥٤ .

المصدر السابق ج١ ص١٩٥ .

عضد الدين الأيجي : الموافق ، مع شرح السيد الجرجاني وحسانين السيلكوتي وحسن جلي . ثمانية أجزاء .

ج٢ ص٤٠ .

الجرجاني : التعريفات – طبع القاهرة . ص١٧٥ .

ابن سينا النجاه ص٩٨ .

دكتور عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية – دار المعارف بمصر . ج١ ١٩٧٥ م ص٥٧ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص١٩٦ .

ابن سينا – النجاه ص٩٨ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص١٩٧ .

ابن سينا : النجاه ص١٠١ .

المصدر السابق ص١٠٠ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص١٩٧ .

المصدر السابق ج١ ص١٩٧ .

ابن سينا – النجاه ص١٠١ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص٢٠٨ .

الغزالي : معيار العلم ص٩٥ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص٢١٠ .

الأمدي : غاية المرام في علم لكلام . تحقيق حسن محمود عبد اللطيف – المجلس الأعلى للثنون الاسلامية –

القاهرة ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م ص١٢٢ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص٢١١ .

المصدر السابق ج١ ص٢١٢ .

الباقلائي : التمهيد – تقديم وتعليق محمود محمد الخضيرى ود. محمد عبد الهادي أبو ريده – دار الفكر العربي

طبع القاهرة ١٩٤٧ م ص٣٨ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص٢١٣ .

المصدر السابق ج١ ص٢١٣ .

ألبير نصر نادر : فلسفة المعتزلة ج٢ ص٥٣ .

القاضي عبد الجبار – المغنى ج٢ ص١٣ . د. سعيد مراد – مدرسة البصرة الإعترالية ص ٣٢٨ .

الباقلائي : التمهيد ص ٣٤ .

الاسفراييني : البصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية .

المصدر السابق ج١ ص٧٦ ، ٧٨ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص٧٩ .

المصدر السابق ج١ ص٨٠ .

المصدر السابق ج١ ص٨٣ .

المصدر السابق ج١ ص١٠٧ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص١١١ .

المصدر السابق ج١ ص١١٥ .

المصدر السابق ج١ ص١١٦ .

المصدر السابق ج١ ص١١٧ .

المصدر السابق ج١ ص١١٨ .

الأمدي : أباكار الأفكار ج١ ص١١٩ .

المصدر السابق ج١ ص٢٢٠ .

الحج ٠١/٢٢ .

الكهف ٢٣/١٨ .

المائدة ١٧/٥ ، ١٩ ، ٤٠ .

مريم ٩/١٩ .

الأمدي : غاية المرام صد٢٧ .

الشهر ستاني : نهاية الإقدام صد١٥١ .

الأمدي : غاية المرام صد٢٧٨ .

ابن تيميه : التذكرة ج١ صد ٦٥ .

يسن ٨٢/٣٦ .

الأشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . طبع استانبول ١٩٢٩ . ج٢ صد٥٣ .

د. عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٣٠٣ .

المصدر السابق ج١ : ٣٦٦ ، ٣٧٣ .

الرحمن ٢٦/٥٥ .

القصص ٨٨/٢٨ .

الأمدي : أبحاث الأفكار ج٢ صد٢٥٤ - ٢٦٠ . د. عبد اللطيف العبد - أصول الفكر الفلسفي عند أبو بكر

الرازي صد ٨٠ .

الأمدي : غاية المرام صد٢٠٧ .

المصدر السابق صد٢٠٨ - ٢١٠ .

الشهر ستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام صد٦٠ - ٦٤ .

د. سعيد مراد : ابن متويه وأراؤه الكلامية والفلسفية صد ٤١٢ .

الأمدي : أبحاث الأفكار ج٢ صد١٥٢ .

الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . تحقيق الأب مكارثي .

بيروت ١٩٥٥م صد٦٠ .

الأمدي : غاية المرام صد٢٢٣ .

الأمدي أبحاث الأفكار ج٢ صد٤٢٥ .

د. عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل صد١٠١ .

الأمدي أبحاث الأفكار ج٢ صد٣٨٥ .

الأمدي : غاية المرام صد٢١٧ .

المصدر السابق صد٢٢٠ .

المصدر السابق صد٢٢٠ .

المصدر السابق صد٢٢٠ .

المصدر السابق صد٢٢١ .

الأمدي أبحاث الأفكار ج٢ صد١٣٣ ، ٤٢٤ ، ٤٧٦ .

د. فيصل بدير عون : الفلسفة الخلقية صد٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ .

الأيجي : " عضد الدين " - المواقف صد ٣١٦ .

القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف صد٣٨٠ - ٣٨٤ . المغني - ج١ - التوليد صد ١٢ .

البغدادي : أصول الدين - دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان . ط١ ١٩٢٨م ١٣٥٦هـ صد١٣٩ .

ابن قتيبه : عقائد السلف صد ٢٢٤ .

القاضي عبد الجبار المحيط بالتكليف صد٣٨٤ .

الأمدي : أبحاث الأفكار ج٢ صد٤٢٩ ، ٤٣٠ .

القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف صد ٣٨٩ .

الجويني : الشامل في أصول الدين صد ٣٦٧ .

د. إبراهيم بيومي مذكور : مقدمة المغني - ج٩ التوليد صد ٦ .

الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق د. فوقيه حسين محمود . دار الكتاب للنشر والتوزيع الطبعة الثانية

١٩٨٧م .

الأمدي : غاية المرام صد٣٥٤ .

المصدر السابق صد٣٥٤ .

المصدر السابق صد٣٥٥ .

المصدر السابق صد٣٥٥ .

الأمدي : أبحاث الأفكار ج٢ صد ٢٢٠ .

الأمدي : غاية المرام صد٣٥٦ .

الأمدي : أبحاث الأفكار ج٣ صد٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ .

الخياط : الانتصار صد ٦١ .

الأمدي : أبحاث الأفكار ج٣ صد ٢٢٦ .

الأيجي : المواقف صد ٣١١ .

الجرجاني : شرح المواقف - الموقف الخامس في الإلهيات صد٢٤٢ .

القاضي عبد الجبار : المغني ج١ الإرادة صد٨٠ .

المصادر والمراجع

أولا : أهم المصادر :

الأمدي :

أبحاث الأفكار في أصول الدين - تحقيق د. أحمد محمد المهدي . طبع دار الكتب والوثائق

القومية بالقاهرة . ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م .

الاحكام في أصول الاحكام . دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٣م .

غاية المرام في علم الكلام - تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف . المجلس الأعلى للشئون

الاسلامية . القاهرة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

البغدادي أبو منصور عبد القاهر ٤٢٩هـ :

أصول الدين . دار الكتب العلمية . بيروت لبنان ط١ ١٩٢٨م .

الفرق بين الفرق وبين الفرق الناجية منهم . دار الأفاق الجديدة بيروت ١٩٧٧م .

الباقلائي : أبي بكر بن الطيب ت ٤٠٣هـ :

الأنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به . تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد

الكوثري . مؤسسة الخانكي . القاهرة ١٩٦٣م .

التمهيد . تقديم وتعليق محمود محمد الخضيرى ود. محمد عبد الهادي ابو ريده . دار الفكر

العربي . القاهرة . ١٩٤٧م .

الاسفرايينى أبو المظفر ت ٤٧١ هـ :

التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين . تحقيق محمد زاهد الكوثرى .
مكتبة الخانكى بمصر ١٩٥٥ م .

الأشعرى :

الإبانة عن أصول الديانة . تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقية حسين محمود . در الأنصار -
القاهرة . ١٩٧٣ م .

اللمح فى الرد على أهل الزيغ . تحقيق الأب مكارثى . بيروت ١٩٥٥ م .

إبن تيميه :

جامع الرسائل . المجموعة الأولى . تحقيق محمد رشاد سالم - طبع المدنى القاهرة -
١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م .

درء تعارض العقل والنقل ، ج١ القسم الأول تحقيق د. محمد رشاد سالم . القاهرة ١٩٧١ م .
الفتاوى . طبع الرياض .

إبن سينا :

النجاه . تقديم ماجد فخرى . نشر دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨٥ م .
الإشارات والتنبيهات .

إبن قتيبه :

عقائد السلف . تحقيق د. على سامى النشار . د. عمار طلبى . منشأة المعارف الإسكندرية
١٩٧١ م .

إبن كثير : عماد الدين إسماعيل :

البداية والنهاية . مطبعة السعادة ١٩٣٢ م .

إبن متويه أبو محمد الحسن بن أحمد ت ٤٦٩ هـ :

التذكرة فى الجواهر والأعراض . تحقيق د. سامى نصر لطف ، د. فيصل بدير عون . دار
الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة .

الجرجاني السيد الشريف على بن محمد ت ٧٤٠ هـ :

شرح المواقف فى علم الكلام - الموقف الخامس من الإلهيات . تحقيق د. محمد المهدي .
مكتبة الأزهر . القاهرة .

التعريفات . مكتبة لبنان . بيروت ١٩٦٩ م .

الخياط أبو الحسن عبد الرحيم المعتزلى البغدادي ت ٣٠٠ هـ :

الإنتصار . تحقيق ليبرج - طبعة مصر الأولى ١٩٢٥ م .

الجوينى أبو المعالى إمام الحرمين ت ٤٧٨ هـ :

الشامل فى أصول الدين ، تحقيق د. على سامى النشار ، د. فيصل بدير عون ، د. سهير
مختار . منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٦٩ م .

الإرشاد إلى فواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد تحقيق د. محمد يوسف موسى ، على عبد
المنعم عبد الحميد . مكتبة الخانجى - القاهرة ١٩٥٠ م .

لمع الأدلة - تحقيق د. فوقية حسين محمود . عيسى البابى الحلبي القاهرة ١٩٧٩ م .
البرهان فى أصول الفقه .

العقيدة النظامية . باب السمعيات تحقيق الشيخ محمد زاهر الكوثرى طبع القاهرة .

الرازى فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ت ٦٠٦ هـ :

اللوامع البينات فى شرح أسماء الله تعالى والصفات . تحقيق طه عبد الرؤوف سعد . مكتبة
الكلبيات الأزهرية - القاهرة ١٩٨٠ م .

الزمخشري أبى القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ت ٥٣٨ هـ :
تفسير الكشاف . دار الفكر . بيروت ١٩٧٧ م .

الذهبي :

ميزان الاعتدال الجزء الأول .

العلو للعلو الغفار . طبع المكتبة السلفية - المدينة المنورة .

الشهر ستانى :

نهاية الإقدام فى علم الكلام - المثنى - بغداد . حرره وصححه أفرد جيوم .

عضد الدين الأيجى :

المواقف ، مع شرح السيد الجرجانى وحسانين السيلالكوتى وحسن جلىبى . ثمانية أجزاء .
الغزالي (أبو حامد) :

معيان العلم ط١ - دار المعارف - ١٩٦١ م .

القاضى عبد الجبار : عبد الجبار بن أحمد ت ٤١٥ هـ :

المغنى فى أبواب العدل والتوحيد

ج٤ رؤية البارى تحقيق د. أبو الوفا الغنيمى النفزازاتى .

ج٥ الفرق غير الإسلامية . تحقيق د. محمود الخضيرى .

ج٦ الإرادة (٢) تحقيق الأب جورج شحاته فنواتى .

ج٦ التعديل والتجوز (١) تحقيق د. فؤاد الأهوانى .

ج٧ خلق القرآن . تحقيق إبراهيم الإبيارى .

ج٨ المخلوق تحقيق د. توفيق الطويل ، سعيد زايد .

ج٩ التوليد تحقيق د. توفيق الطويل ، سعيد زايد .

ج١١ التكليف تحقيق د. محمد على النجار . د. عبد الحليم النجار .

ج١٢ النظر والمعارف - تحقيق د. إبراهيم بيومى مذكور .

ج١٣ اللطف تحقيق د. أبو العلا عفيفى .

ج١٤ الصلاح والأصلح تحقيق د. مصطفى السقا .

ج١٥ التنبؤات والمعجزات تحقيق د. محمود الخضيرى ، د. محمود قاسم .

ج١٦ اعجاز القرآن تحقيق أمين الخولى .

- ج- ٢٠ فى الإمامة تحقيق د. عبد الحليم محمود د. سليمان دنيا .
المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمى ، طبع مصر ط ١٩٦٥ م .
شرح الأصول الخمسة تحقيق د. عبد الكريم عثمان . طبع مصر ط ١٩٦٥ م .
طبقات المعتزلة تحقيق د. على سامى النشار ، عصام الدين محمد طبع مصر ج ١ ١٩٧٢ م .

ثانيا : أهم المراجع

- ألبير **نادر** :
فلسفة المعتزلة – الجزء الثانى – مطبعة الرابطة ١٩٥١ م .
الأستاذ دكتور / حسن الشافى :
الأمى وأراؤه الكلامية – دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ط ١٩٩٨ م .
الأستاذ الدكتور / سعيد مراد :
ابن متويه وأراؤه الكلامية والفلسفية – الأنجلو المصرية ١٩٩٨ م .
مدرسة البصرة الاعتزالية – الأنجلو المصرية ١٩٩٢ م .
الأستاذ الدكتور / عاطف العراقى :
ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف – القاهرة ١٩٧٩ م .
الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل . رؤية عقلية نقدية – دار الرشد ١٩٩٨ م .
الأستاذ الدكتور / عبد اللطيف العبد :
أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى – الأنجلو المصرية ١٩٧٧ م .
الدكتور / فتح الله خليف :
فلسفة الإسلام – دار الجامعات المصرية – الإسكندرية .
الأستاذ الدكتور / فيصل بدير عون :
علم الكلام ومدارسه – مكتبة الحرية الحديثة – القاهرة ١٩٨٢ م .
الفلسفة الإسلامية فى المشرق – مكتبة الحرية الحديثة – القاهرة ١٩٨٢ م .
فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ومصادرها – مكتبة الحرية الحديثة – القاهرة ١٩٨٠ م .
الفلسفة الخلقية على ضوء الإسلام ١٩٩٣ م .
الدكتور / محمد **جابر** أبو الفتوح شرف :
الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية ١٩٨٤ م .

فهرس الموضوعات

١	المقدمة
٤	أولاً: الإدراك
٦	طبيعة الإدراك : ١- القوى الظاهرة
٧	القوى الباطنة
٨	المعرفة القلبية
٨	مصادر الإدراك : ١- النظر
٩	٢- الإجماع
١٠	٣- العقل
١٣	٤- دلائل المعرفة التصديقية : ١- الدليل العقلى

٧٩	نقد القول بتأثير القدرة الحادثة
٨٢	الخاتمة .
٨٦	الهوامش .
٩٣	أهم المصادر والمراجع
١٠٠	فهرس الموضوعات

١٥	ب - الدليل السمعي
١٧	درجات اليقين : اولا القضايا اليقينية القطعية :
١٧	ا - الأوليات
١٨	ب - القياس
١٨	ج - المجربات
١٨	د - الحدسيات
١٩	هـ - المشاهدات
١٩	و - المتواترات
١٩	ز - الوهميات
٢٠	ثانيا : القضايا غير اليقينية :
٢٠	ا- مقدمات ظنية
٢٠	ب- مقدمات غير ظنية

٢٢	ثالثا: قضايا لا توصل إلى اليقين :
٢٧	العلم
٣١	أضداد العلم .
٣٦	مفهوم العلم بالوجود .
٤٠	ثانيا: واجب الوجود لذاته
٤١	إثبات واجب الوجود لذاته
٤٥	مسألة الصفات
٤٥	ا- نظرية المفهوم
٤٨	ب- نظرية القبولية
٥٠	ثالثا: واجب الوجود بغيره
٥٢	القول في الحدوث
٥٥	نقد مفهوم الشيء
٥٨	نقد القول بالجواهر والعرض
٦٢	نقد نظرية الفيض
٦٤	رابعا: الفعل الانساني
٦٦	نظرية امتناع مخلوق بين خالقين
٦٧	نقد نظرية الكسب
٧١	نقد نظرية التولد
٧٦	نقد العادة
٧٧	نقد العله