جامعة الأزهر الشريف
كلية أصول الدين
الدراسات العليا والبحوث
قسم العقيدة والفلسفة

الأحـــــوال

وموقف الأشاعرة منها

إعداد
د/ محمد عبد النبي سيد محمد
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
في كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط
m.sayad@tu.edu.sa

محمد عبد النبي سيد محمد.
قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بأسيوط، جامعة الأزهر، جمهورية مصر العربية.
البريد الإلكتروني: m.sayad@tu.edu.sa

الملخص:

تعد مسألة الأحوال من أكثر المسائل التي أثارت جدلا بين المتكلمين وتفاوتت فيها أحكامهم بين الإثبات والنفي وخاصة بين علماء الأشاعرة الذين اهتموا بهذه المسألة وأفردوا لها مباحث في مؤلفاتهم لأجل إثباتها وإقامة الأدلة عليه أو نفيها وإقامة الأدلة عليه والرد على من أثبتها، حتى وجدنا بعضهم يتردد بين إثباتها تارة ونفيها أخرى، وكان أول من قال بإثبات الأحوال هو أبو هاشم الجبائي والعلاف المعتزليين لتبرير العلاقة بين ذات الله وصفاته حيث ذهب المعتزلة إلى نفي وجود صفات قديمة قائمة بذاته تعالى زائدة عليها وخالفهما جمهور المعتزلة في إثبات هذه الأحوال.

وهذه المسألة تترتب على إثباتها عدة مسائل أخرى كإثبات الصفات المعنوية لله وإثبات الأحوال المعنوية ضمن المعقولات وزيادة الأحوال في أقسام الأمور.

وفي هذا البحث ألقي الضوء على هذه القضية التي شغلت أذهان الأعيان من المتكلمين، مع بيان موقف علماء الأشاعرة منها، ومناهجهم في دراستها ومناقشتها، وعنوانه: (الأحوال وموقف الأشاعرة منها).

ويهدف البحث إلى التعرف على موقف علماء الأشاعرة من مسألة الأحوال ومن أثبتها منهم ومن نفاها وأدلة كل من الفريقين، والرأي الراجح.

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي، والمنهج الاستردادي، والمنهج الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج النقدي، حيث قمت بعرض المسألة عند

المتكلمين وتاريخ ظهورها والقائلين بها والمنكرين لها، واستنباط المواقف المختلفة منها، وتتبعت أدلة إثباتها وأدلة نفيها، كما ذكرت أوجه النقد التي وجهت لها.

وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى عدة نتائج كما يلي:

أولا: أن الحال عند من أثبتها هي عبارة عن الواسطة بين الموجود والمعدوم، ولهذا السبب أنكرها من أنكرها لأنهم قالوا باستحالة هذه الواسطة.

ثانيا: أن أول من قال بالأحوال هو أبو هاشم الجبائي من المعتزلة، وتبعه أنصاره الذين يسمون البهشمية، وقال بها بعده من الأشاعرة أبو بكر الباقلاني، وأبو المعالي الجويني على خلف منهما.

ثالثا: أن من أثبت هذه الأحوال أثبت لله تعالى ما يسمى بالصفات المعنوية، ومن نفاها نفاها.

رابعا: أن موقف جمهور الأشاعرة في المجمل هو نفي الأحوال، وقد كان لهم جهد عظيم في الرد على أدلة المثبتين وتفنيدها، وكذلك في صياغة الأدلة على بطلان القول بها.

خامسا: أن الرأي المشتهر والمستقر عند الأشاعرة هو إنكار الأحوال حتى قال قائلهم: "الحق ألا حال، وأن الحال محال".

كما يوصي البحث بما يلي:

١- المزيد من الاهتمام بالدراسات الكلامية التي تبحث في مثل هذه المسائل الدقيقة.

٢- التخلي عن التعصب والهوى وكل ما يؤثر على موضوعية البحث العلمي خاصة في الدراسات الكلامية والفلسفية.

٣- الغوص في دوافع الآراء الكلامية عند أصحابها لفهم حقيقتها والوقوف على مقاصدها ومراميها.

الكلمات المفتاحية: الأحوال – الأشاعرة – المعتزلة – الإثبات – النفي – صفات المعاني

Mohammad Abdunaby Sayed Mohammad.
Department of faith (Creed) and philosophy, Faculty of fundamentals of the Islamic religion and Da'wa (or Preaching) in Asyout, Al-Azhar University, Egypt.
Email: **m.sayad@tu.edu.sa**

Abstract:

The issue of conditions is one of the most controversial issues among the speakers, and their rulings differed between evidence and exile, especially among Ash'ari scholars who took an interest in this issue and devoted research to it in their literature in order to prove it and establish evidence on it or deny it and establish evidence on it and respond to it, until we found some of them hesitating between Proving it at times and denying it again, and the first to say to prove the conditions was Abu Hashem Al-Jibai and Al-Mu'tazil al-Mu'tazilite to justify the relationship between the self of God and his attributes.

This issue entails proving several other issues such as proving the moral qualities of God and proving moral conditions within reasonable and increasing conditions in the sections of matters.

In this research, I shed light on this issue, which occupied the minds of notables from the speakers, with an explanation of the position of the Ash'ari scholars, and their approaches in studying and discussing it, and its title: (Conditions and the position of Ash'ari from them).

The research aims to identify the position of the Ash'ari scholars regarding the question of conditions, their evidence from them, their negations, the evidence of both groups, and the correct opinion.

In this research, I followed the descriptive approach, the retrospective approach, the deductive approach, the inductive approach, and the critical approach, where I presented the issue to the speakers and the date of their appearance and those who said it and those who deny them, and to derive different positions from

them, and followed their evidence and evidence of their denial, as I mentioned the criticisms that were directed to her.

Through this research, I reached several results as follows:

First: The case with one who has proven it is a mediator between the existing and the non-existent, and for this reason he denied it to the one who denied it because they said that it was impossible

Second: The first person who said the conditions was Abu Hashem al-Jaba'i from the Mu'tazilah, and his supporters, who call the Bahshimiyya, followed him, and he said after him from the Ash'aris, Abu Bakr Al-Baqalani, and Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini on the back of both of them.

Third: Those who prove these conditions prove to God Almighty the so-called moral attributes, and those who deny them.

Fourth: The position of the masses of Ash'aris in general is the negation of the circumstances, and they have had a great effort in responding to the evidence of the installers and refuting them, as well as in formulating the evidence for the invalidity of the statement.

Fifth: The well-known and stable opinion of the Ash'ariis is the denial of the conditions until their leader said: "The right is not the case, and the situation is impossible."

The research also recommends the following:

١- More interest in verbal studies that are looking into such delicate issues.

٢- Abandoning fanaticism, passion, and everything that affects the objectivity of scientific research, especially in verbal and philosophical studies.

٣- Dive into the motives of the verbal opinions of their owners to understand their truth and find out their purposes and goals.

keywords: Conditions - Ash'ari - Mu'tazilite - Evidence - Negation - Characteristics of meanings

المقدمة

الحمد لله المحمود على كل حال، الذي بحمده يستفتح كل أمر ذي بال، سبحانه سمى نفسه بالأسماء الحسنى، ووصف ذاته بالصفات العلى، فهو جل جلاله كما أخبر، لا كما يخطر للبشر، لا تبلغ كنه ذاته العقول، بل ذاته فوق المعقول، تعالى وتقدس عن الضد والند، والوالد والولد، والشبيه والنظير، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1].

والصلاة والسلام على البشير النذير، السراج المنير، الذي أيد الله به الحق ونصره، ومحق به الباطل ودحره، وأرسله رحمة للعالمين، وأكرمه بالشفاعة العظمى يوم العرض للناس أجمعين، وعلى آله المطهرين، وصحابته المكرمين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

إشكالية البحث:

إن مسألة الأحوال من المسائل الكلامية التي انبرت فيها الأقلام، وانشغلت بها الأفهام، وكثر فيها الجدل والكلام، وترددت فيها آراء الفحول، واختلف في نفيها وإثباتها أرباب العقول، وحاولوا سبر أغوارها، واقتحام غمارها، فاختلفت فيها أحكامهم، وتباينت آراؤهم، فراح كل فريق يسوق الحجج ويصوغ الأدلة، وكل يريد بذلك تأييد عقائد الملة، فاجتمعوا فيها على حسن القصد، وتفرقوا في الحكم عليها إلى أبعد حد، ففريق أثبتها للملك العلام، وفريق عدها من الخرافات والأوهام.

وقد كثر النقاش والجدال، واتسع البحث والمقال، بين من أثبت الأحوال، وبين من عدها من أمحل المحال، وراح كل فريق يتفنن في ضروب الاستدلال، سواء في ذلك من ذهب إلى الإثبات ومن قال بالإبطال.

---

(١) سورة الشورى الآية : ١١ .

وفي هذا البحث ألقي الضوء على هذه القضية التي شغلت أذهان الأعيان من المتكلمين، مع بيان موقف علماء الأشاعرة منها، ومناهجهم في دراستها ومناقشتها، وعنوانه: (الأحوال وموقف الأشاعرة منها).

الدراسات السابقة:

لا يكاد يخلو كتاب من كتب علم الكلام وبخاصة تلك التي تتناول قضية الصفات من الحديث عن الأحوال باعتبارها تمثل الصفات المعنوية عند من أثبتها من المتكلمين، وكذلك كتب الفرق الإسلامية التي ترجمت للأشاعرة والمعتزلة، ولم أقف على دراسة مستقلة في موضوع الأحوال عند الأشاعرة تحديدا، اللهم إلا تلك الدراسة الموسومة بـــ"مفهوم نظرية الأحوال عند المتكلمين النشأة والمفهوم" للدكتور ثائر إبراهيم خضير المقدمة لكلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد – العراق ١٤٣٧هـــ-٢٠١٦م وهي تناقش بالأساس مقولة د. عبدالرحمن بدوي بإرجاع نظرية الأحوال إلى العصور الأوربية الوسطى وإلى كتاب إيساغوجي وإثبات أنها من إبداعات المتكلمين المسلمين وبخاصة أبي هاشم الجبائي الذي قال بها لحل إشكالية إثبات صفات قديمة لله زائدة على ذاته، بينما يأتي هذا البحث ليتناول آراء علماء الأشاعرة تحديدا في الأحوال إثباتا ونفيا باعتبارها الفرقة الأوسع انتشارا في العالم الإسلامي وأكثرها جدالا مع المعتزلة.

منهج البحث:

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي، والمنهج الاسترادادي، والمنهج الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج النقدي، حيث قمت بعرض المسألة عند المتكلمين وتاريخ ظهورها والقائلين بها والمنكرين لها، واستنباط المواقف المختلفة منها، وتتبعت أدلة إثباتها وأدلة نفيها، كما ذكرت أوجه النقد التي وجهت لها.

خطة البحث :

وقد جاء البحث في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

- المقدمة: وقد اشتملت على خطبة البحث وإشكاليته والدراسات السابقة ومنهجه وخطته.
- الفصل الأول: تعريف الحال لغة واصطلاحا، وفيه ثلاثة مطالب:
- المبحث الأول: تعريف الحال في اللغة.
- المبحث الثاني: تعريف الحال في اصطلاحات العلوم.
- المبحث الثالث: تعريف الحال في اصطلاح المتكلمين، وفيه مسلكان:

- المطلب الأول: القائلون بعدم إمكان تعريفها وحجتهم.
- المطلب الثاني: القائلون بإمكان تعريفها والرد على من خالفهم.

- الفصل الثاني: أول من قال بإثبات الأحوال، وأسبابه، وخصائصها عنده، وفيه مطالب:
  - المبحث الأول: الأحوال عند أبي هاشم الجبائي والعلاف المعتزليين.
  - المبحث الثاني: أسباب قول أبي هاشم بإثبات الأحوال.
  - المبحث الثالث: خصائص الأحوال عند أبي هاشم.
- الفصل الثالث: موقف الأشاعرة من إثبات الأحوال.
- المبحث الأول: المثبتون للأحوال وأنواعها عندهم وما يترتب على إثباتها.

- المطلب الأول: إثبات الأحوال عند الباقلاني وأدلته.

- المطلب الثاني: إثبات الأحوال عند الجويني وأدلته.
- المطلب الثالث: أنواع الأحوال عند مثبتيها.
- المطلب الرابع: الأمور المترتبة على إثباتها.

• المبحث الثاني: المنكرون للأحوال وطرائقهم في إبطالها.

- المطلب الأول: المنهج السلبي.

. المسلك الأول: نقد الباقلاني لأدلة مثبتي الأحوال.

. المسلك الثاني: نقد الشهرستاني لأدلة مثبتي الأحوال.

. المسلك الثالث: نقد الرازي لأدلة مثبتي الأحوال.

. المسلك الرابع: نقد الآمدي لأدلة مثبتي الأحوال..

. المسلك الخامس: نقد التفتازاني لأدلة مثبتي الأحوال.

. المسلك السادس: نقد الإيجي لأدلة مثبتي الأحوال.

- المطلب الثاني: المنهج الإيجابي.

. المسلك الأول: استدلال الباقلاني على نفي الأحوال.

. المسلك الثاني: استدلال الرازي على نفي الأحوال.

. المسلك الثالث: استدلال الآمدي على نفي الأحوال.

. المسلك الرابع: استدلال الإيجي على نفي الأحوال.

• الخاتمة، وتشتمل على نتائج البحث وتوصياته.

سائلا المولى الجليل أن يمنحنى بعونه التوفيق والسداد، وأن يرزقني بمنه الهدى والرشاد، وأن يجنبني فيه الزلل، ويعصمني من الخطل، فإنه وحده المستعان، وعليه دون سواه الاعتماد والتكلان.

وصلى وسلم وبارك على سيدنا محمد ما بقي الملوان وتعاقب الجديدان.

الفصل الأول

تعريف الحال لغة واصطلاحا

المبحث الأول: تعريف الحال في اللغة:

أصله حَالَ يَحُولُ حَولا، قال أبو عبد الله الرازي: "(الْحَوْلُ) الْحِيلَةُ وَهُوَ أَيْضًا الْقُوَّةُ وَهُوَ أَيْضًا السَّنَةُ وَ(حَالَ) عَلَيْهِ الْحَوْلُ مَرَّ، وَ(حَالَتْ) الدَّارُ وَحَالَ الْغُلَامُ أَتَى عَلَيْهِ حَوْلٌ، وَحَالَتِ الْقَوْسُ وَ(اسْتَحَالَتْ) بِمَعْنًى أَيِ انْقَلَبَتْ عَنْ حَالِهَا وَاعْوَجَّتْ"(١).

"وَيُقَال: حالَ فلَان عَن الْعَهْد يحول حَوْلاً وحُؤُولاً، أَي زَالَ، وحالَ عَن ظهر دابَّته يحول حَوْلاً وحُؤُولاً أَي زَالَ وَمَال"(٢).

"والحال تستعمل في اللّغة للصّفة التي عليها الموصوف"(٣).

"والحَالُ: كِينَةُ الإنسان وَهُوَ مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ خَيْرٍ أَو شَرٍّ، يُذكَّر ويُؤَنَّث، وَالْجَمْعُ أَحْوَال وأَحْوِلَة؛ .. يُقَالُ حَالُ فُلَانٍ حسَنة وحسَنٌ، وَالْوَاحِدَةُ حَالَةٌ، يقال: هو بحَالَةِ سوءٍ، فَمَنْ ذَكَّر الحَال جَمَعَهُ أَحْوَالًا، وَمَنْ أَنَّثها جَمَعَها حَالات"(٤).

" والحالُ أيضاً : الطينُ الأَسْوَدُ ، والتُّرابُ اللَّيِّنُ ، ووَرَقُ السَّمُرِ يُخْبَطُ ويُنْفَضُ في ثَوْبٍ ، والزَّوْجَةُ ، واللَّبَنُ ، والحَمْأَةُ ، وما تَحْمِلُهُ على ظَهْرِكَ ما كانَ ، والعَجَلَةُ التي يَدِبُّ عليها الصَّبِيُّ ، ومَوْضِعُ اللِّبْدِ من الفَرَسِ ، أو طَرِيقَةُ المَتْنِ ، والرَّمادُ الحارُّ ،

---

(١) مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط٥ المكتبة العصرية–الدار النموذجية، بيروت–صيدا، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م، ص٨٤.

(٢) تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط/١، دار إحياء التراث العربي–بيروت، ٢٠٠١م، ١٥٨/٥.

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط/١، دار القلم–الدار الشامية، دمشق–بيروت، ١٤١٢هـ، ص٢٦٧.

(٤) لسان العرب، جمال الدين بن منظور، ط/٣، دار صادر–بيروت، ١٤١٤هـ، ١٩٠/١١.

والكِساءُ يُحْتَشُّ فيه"[١].

"وَالْحَال : يُطلق على الزَّمَان الْحَاضِر، وعَلى الْمعَانِي الَّتِي لَهَا وجود فِي الذِّهْن لَا فِي الْخَارِج كعرضية الْعرض، وجسمية الْجِسْم، وإنسانية الرجل وَالْمَرْأَة فَإِنَّهَا مقومة لَا قَائِمَة؛ وعَلى الْمعَانِي الَّتِي لَهَا وجود فِي الْخَارِج، كالعدد من الثلاثية والأربعية والعشرية؛ وعَلى الْمعَانِي الخارجية الَّتِي يصدر عَنْهَا الْفِعْل والانفعال كَالْحلمِ والشجاعة وأضدادهما"[٢].

ومما سبق يتضح لنا أن لفظ الحال في اللغة من الألفاظ ذات المعاني الكثيرة، والدلالات المتعددة، وأجمع هذه المعاني ما ذكره المناوي بقوله: "الحال ما يختص به الإنسان وغيره من الأمور المتغيرة في نفسه وبدنه وقنيته"[٣].

المبحث الثاني : تعريف الحال في اصطلاحات العلوم:

كما أن الحال تعددت معانيها ودلالاتها اللغوية كذلك تتعدد دلالاتها الاصطلاحية بحسب العلم الذي تستخدم فيه، فللحال عند المتكلمين معنى غيره عند الصوفية، وعند اللغويين، وعند البلاغيين، وعند علماء النفس.

قال الجرجاني في تعريف الحال عند النحويين: "وفي الاصطلاح: ما يبين هيئة الفاعل أو المفعول به لفظًا، نحو: ضربت زيدًا قائمًا، أو معنى، نحو: زيد في الدار قائمًا، والحال عند أهل الحق (يريد الصوفية) : معنى يرد على القلب من غير تصنع، ولا

---

(١) القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط : ٨ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع–بيروت، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م ص ٩٨٩ .

(٢) الكليات، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، ط مؤسسة الرسالة–بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٧٤.

(٣) التوقيف على مهمات التعاريف، ط١، عالم الكتب–القاهرة، ١٤١٠هـ–١٩٩٠م، ص١٤٩.

اجتلاب، ولا اكتساب، من طرب، أو حزن، أو قبض، أو بسط، أو هيبة، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكةً يسمى: مقامًا؛ فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود، والحال المؤكَّدَة: هي التي لا ينفك ذو الحال عنها ما دام موجودًا غالبًا، نحو: زيد أبوك عطوفًا"(١).

وقال الكاشاني في تعريف الحال عند الصوفية: "ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب، كحزن، أو خوف، أو بسط، أو قبض، أو ذوق، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكةً سمي مقاما"(٢).

وفي المعجم الوسيط "الْحَال (فِي الطبيعة): كَيْفيَّة سريعة الزَّوَال من نَحْو حرارة، وبرودة، ويبوسة، ورطوبة، عارضة، وَفِي (علم النَّفس): الْهَيْئَة النفسية أول حدوثها قبل أَن ترسخ، و(فِي النَّحْو): الزَّمَان الْحَاضِر، وَلَفظٌ يبين الْهَيْئَةَ الَّتِي عَلَيْهَا الشَّيْءُ عِنْد مُلَابسَةِ الْفِعْلِ لَهُ وَاقعاً مِنْهُ أَو عَلَيْهِ، و(فِي البلاغة): الْأَمر الدَّاعِي إِلَى إِيرَاد الْكَلَام الفصيح على وَجه مَخْصُوص وَكَيْفِيَّة مُعينَة"(٣).

"والحال عند الفلاسفة القدماء أعم من الصورة، لصدق الحال عندهم على العَرَضِ أيضا، أما الصورة فلا تصدق إلا على الجوهر"(٤).

"وَفِي تعارف أهل الْمنطق هِيَ كَيْفيَّة سريعة الزَّوَال نَحْو: حرارة، وبرودة، ويبوسة، ورطوبة عارضة"(٥).

---

(١) التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية–بيروت، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣، ص٨١.

(٢) معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: عبد العال شاهين، ط١، دار المنار–القاهرة، ١٤١٣هـ–١٩٩٢م، ص٨١.

(٣) مجمع اللغة العربية، ط دار الدعوة–القاهرة، بدون تاريخ، ٢٠٩/١.

(٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٤٣٨/١.

(٥) الكليات، أبو البقاء الكفوي، ص٣٧٤

المبحث الثالث : تعريف الحال في اصطلاح المتكلمين:

والذي يعنينا هنا هو تعريف الحال عند المتكلمين، ولهم في إمكان تعريفها رأيان:

المطلب الأول : القائلون بعدم إمكان تعريفها:

ذهب بعض المتكلمين كالشهرستاني إلى عدم إمكان تعريف الحال بالحد أو بالرسم، فقال:

"أما بيان الحال وما هو: اعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال، فإنه يودي إلى إثبات الحال للحال، بل لها ضابط وحاصر بالقسمة"(١).

فالشهرستاني يرى أن الحال لا تنضبط بالحد أو التعريف لأنها ليس لها حقيقة شاملة لجميع أنواعها، وإنما السبيل إلى ضبطها هو تقسيمها، أي بيان أقسامها، ونسب الآمدي هذا القول كذلك إلى إمام الحرمين(٢).

وقد ذكر الآمدي حجة أصحاب هذا الاتجاه بقوله: "قَالَ بعض الْمُتَكَلِّمين لَيْسَ (تعريف الحال) إِلَّا بِذكر أقسامها ومراتبها لَا بِالْحَدِّ والرسم؛ إِذْ الْحَد والرسم لَا بُد وَأَن يكون متناولا لجَمِيع مجارى الْأَحْوَال، وَإِلَّا فَهُوَ أخص مِنْهَا، وَالْحَد والرسم يجب أَن يَكُونَا مساويين للمحدود لَا أخص مِنْهُ وَلَا أَعم، وَإِلَّا يفضى إِلَى ثُبُوت الْحَال للحال، من جِهَة أَن الْحَد لَا يَتَنَاوَلهَا إِلَّا وَقد اشتركت كلهَا فِي معنى وَاحِد، وكل مَا وَقع بِهِ الِاشْتِرَاك والافتراق من الذوات والمعاني فَهُوَ حَال زَائِد عَلَيْهَا"(٣).

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، ط بدون، ص١٣١، ١٣٢.

(٢) أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي، ط/٢ مطبعة دار الكتب والآثار القومية بالقاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ٤٠٧/٣.

(٣) غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢٧، ٢٨.

فهذا الفريق من المتكلمين قد ذهب إلى أن تعريف الحال بالحد أو الرسم لابد أن يكون شاملا لجميع أفرادها، وإلا كان تعريفا بالأخص لا بالمساوي كما ينبغي في التعريفات بالحدود أو الرسوم، كما يؤدى إلى ثبوت الحال للحال لأن التعريف يكون بتمييز الأشياء التي تشترك في معنى واحد عما تفترق معها، والاتفاق والاشتراك بين الأشياء سواء كان من الذوات أو من الصفات فهو حال زائد عليها.

المطلب الثاني : القائلون بإمكان تعريفها :

وقد اختلفوا فيه، فمنهم من قال بإمكانه كالإمام الإيجي، وعرفه بأنه: عبارة عن "الواسطة بين الموجود والمعدوم"(١).

وعرفها إمام الحرمين الجويني بقوله: "الحال: صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم"(٢).

وعرفها الآمدي بقوله: "وأما الأحوال فعبارة عن صفات إثباتية غير متصفة بالوجود ولا بالعدم، وقد يمكن أن يعبر عنها بما به الاتفاق والافتراق بين الذوات"(٣).

وقال التفتازاني في تعريفها: "عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية، والقادرية، ونحو ذلك"(٤).

وشرح هذا التعريف بقوله: "والمراد بـ(الصفة) ما لا يعلم ولا يخبر عنه

---

(١) المواقف، عضد الدين الإيجي، تحقيق: د.عبدالرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م، ٢٧٩/١.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى- علي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مطبعة السعادة بمصر، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م، ص٨٠.

(٣) المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، ط٢، مكتبة وهبة-القاهرة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص١٢١.

(٤) شرح المقاصد، ط/ دار المعارف النعمانية-باكستان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ٨٠/١.

بالاستقلال، بل بتبعية الغير، والذات بخلافها، وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود، وللمعدوم إلا ذات لها صفة العدم، والصفة لا يكون لها ذات، فلا تكون موجودة ولا معدومة، فلذا قيد بالصفة.

واحترز بقولهم (للموجود) عن صفات المعدوم، فإنها تكون معدومة لا حالا.

وبقولهم: (لا موجودة) عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض.

وبقولهم: (ولا معدومة) عن الصفات السلبية"[١].

ومن ثم فالحال عند المتكلمين: "صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة، لكنها قائمة بموجود، كالعالمية، وهي نسبة بين العالم والمعلوم، والأمور النسبية لا وجود لها في الخارج"[٢].

أو هي النسبة بين الصفة والموصوف، أو هي الصفات المعنوية عند من أثبتها[٣].

وقد فند الآمدي حجة الفريق الأول، ورد عليها بقوله:

"هَذَا الْقَائِل إِمَّا أَن يفرق بَين مَا بِهِ تتفق الذوات وتفترق، وَبَين مَا بِهِ تتفق الْأَحْوَال وتفترق، على مَا يَقُوله الْقَائِل بالأحوال، فَإِن عِنْده الذوات هِيَ الَّتِي تتفق وتفترق بالأحوال، أما اتِّفَاق الْأَحْوَال وافتراقها لَيْسَ إِلَّا بذواتها، أَو أَنه لَا يعْتَرف بِالْفرقِ، فَإِن اعْترف فَلَا اتجاه لما ذكره، وَإِن لم يعْتَرف بِالْفرقِ فَلَيْسَ مَا أبْطلهُ بأولى مِمَّا عينه، فَإِنَّهُ كَمَا يتَعَذَّر التَّعْرِيف بِالْحَدِّ لما فِيهِ من إِثْبَات الْحَال للْحَال، كَذَا يمْتَنع التَّعْرِيف بِمَا ذكره، إِذْ فِي ضَرُورَة الِاعْتِرَاف بالأقسام وُقُوع مَا بِهِ الانقسام"[٤].

والأكثرون على تعريف الحال وأنه عبارة عن الواسطة بين الموجود والمعدوم.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الكليات، أبو البقاء الكفوي، ص٣٧٤، وانظر: المعجم الفسلفي، جميل صليبا، ٤٣٨/١.

(٣) انظر: مصطلحات في كتب العقائد، د. محمد إبراهيم الحمد، ط١، دار ابن خزيمة، ص١٤٨.

(٤) المصدر السابق، ص٢٨.

الفصل الثاني

أول من قال بإثبات الأحوال وأسبابه وخصائصها عنده

نفى الأحوالَ أكثرُ المتكلمين ولم يثبتها إلى قليل منهم، وأبرز من أثبتها منهم ثلاثة من أكابر المتكلمين معتزلي وهو أبو هاشم الجبائي، وأشعريان وهما: الباقلاني والجويني في أحد قوليهما، وسأعرض فيما يلي كلام كل منهم في إثبات الأحوال لله تعالى.

المبحث الأول: الحال عند أبي هاشم الجبائي والعلاف المعتزليين:

أجمع العلماء على أن أول من قال بالأحوال وأثبتها وفتق الكلام فيها هو أبو هاشم الجبائي ومن تبعه من المعتزلة المنتسبين إلى فرقته ويعرفون بالبهشمية.

قال الشهرستاني: "اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفياً وإثباتاً بعد أن أحدث أبو هاشم بن الجبائي رأيه فيها، وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً، فأثبتها أبو هاشم، ونفاها أبوه الجبائي"(١).

وقال تقي الدين النجراني المعتزلي: "اعلم أن شيوخ المتكلمين -رحمهم الله- إلى زمن الشيخ أبي هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات(٢) والأحوال ولا على نفيها إلى أن صرح بإثباتها أبو هاشم، وصرح بنفيها أبو القاسم البلخي، وأبو علي الجبائي، وأبو بكر بن الإخشاد، والشيخ أبو الحسين البصري رحمهم الله"(٣).

إلا أن الشهرستاني نفسه في كتابه (الملل والنحل) أشار إلى أن أبا الهذيل العلاف

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٣١. وانظر: المواقف، عضد الدين الإيجي، ٢٧٩/١.

(٢) يقصد بالصفات هنا الصفات المعنوية لأن المعتزلة يثبتونها وحدها دون غيرها من صفات المعاني لأنها في نظرهم تستلزم تعدد القدماء.

(٣) الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تقي الدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي المعروف بالنجراني، تحقيق: د. السيد محمد الشاهد، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-القاهرة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص٢١٧.

قد قال في الصفات قولا يشبه قول أبي هاشم بالأحوال، وإن لم يسمها أحوالا، ولم يستخدم هذا المصطلح، وقد ذكر الشهرستاني ذلك عنه في بيان ما انفرد به عن بقية المعتزلة فقال: "وإنما انفرد عن أصحابه بعشر قواعد: الأولى: أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة، وحياته ذاته .. والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفيُ الصفة، والثاني إثباتُ ذاتٍ هو بعينهِ صفةٌ. أو إثباتُ صفةٍ هي بعينها ذاتٌ، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات؛ فهي بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال أبي هاشم"[(١)].

ومعنى هذا أن قول المعتزلة عالم بذاته لا بعلم يعني أن الصفات ليست موجودة وأنها مجرد ألفاظ، ومن ثم فحين نخبر بها عن الله تعالى فإن كل واحد منها هو اسم لله، أما قول العلاف: إن الله تعالى عالم وعلمه ذاته فيعني أن العلم هو عين ذات الله أو بعبارة أخرى أن الصفات موجودة من جهة وغير موجودة من جهة أخرى، أو لا موجودة ولا معدومة، وهذا يعني أن أبا الهذيل يعتبر الصفات وجوها للذات، وهي بعينها أحوال أبي هاشم، لكنّ أبا هاشم له فضل تسميتها بالأحوال، إذ إن الأحوال توصف عند مثبتيها بأنها وجوه[(٢)].

وقد مثلت نظرية أبي هاشم في الأحوال انحرافا عن موقف جمهور المعتزلة المتطرف في نفيهم للصفات الإلهية الزائدة على الذات، كما مثلت رفضا لإثبات وجود الصفات الذي يقول به مثبتوها من الصفاتية، ولذا لم تلق قبولا من أي من الفريقين بل تعرضت للنقد بل الهجوم من كليهما [(٣)] .

---

(١) انظر: ١/٤٩، ٥٠.

(٢) انظر: فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ص٢٧٧-٢٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

وقد عد البغدادي قوله بإثبات الأحوال فضيحة من فضائحه الكلامية فقال:

"والفضيحة السّادِسَة من فضائحه: قَوْله بالأحوال الَّتِي كفره فِيهَا مشاركوه فى الاعتزال، فضلا عَن سَائِر الْفرق"(١).

وعدها الشهرستاني ضمن المسائل التي خالف فيها أبو هاشم أباه فقال:

"ومما تخالفا فيه: أما في صفات الباري تعالى فقال الجبائي: الباري تعالى عالم لذاته، قادر حي لذاته، ومعنى قوله: (لذاته) أي لا يقتضي كونه عالما صفة هي علم، أو حالا توجب كونه عالما، وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات"(٢).

وقد قدم أبو هاشم نظريته في الأحوال كنظرية عامة في الإثبات والحمل، ثم طبقها على مسألة الصفات الإلهية، متوصلا بذلك إلى رأي معارض لمثبتي صفات المعاني ومنكريها في آن واحد(٣).

المبحث الثاني : أسباب قول أبي هاشم بإثبات الأحوال :

أما عن الأسباب التي دعت أبا هاشم إلى إثبات الأحوال فتتلخص في أنه وجد نفسه مضطرا – بحسب مذهبه في الصفات الإلهية – للبحث عن إجابة لسؤالين:

أما السؤال الأول: فكان قد وجهه الأشاعرة إلى المعتزلة وهو: لماذا فارق العالم

---

(١) الفرق بين الفرق، ص١٨٠.

(٢) الملل والنحل، ط/ مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ، ٨٢/١.

(٣) فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ط/١ مطبعة الجبلاوي–القاهرة، ١٤٠٤هـ–١٩٨٣م، ص ٢٥٣.

الجاهل؟ ألنفسه ؟ أم لعلة؟ أم لا لنفسه ولا لعلة؟

وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أنه لم تكن مفارقة العالم للجاهل لنفسه؛ لأنهما من جنس واحد، كما اتفقوا على أنه لم يفارقه لا لنفسه ولا لعلة، وإلا لم يكن أولى من غيره بالمفارقة له، بينما ذهب معمر بن عباد السلمي إلى أنه فارقه لمعنى ما، وذهب الأشاعرة إلى أنه فارقه لصفة هي صفة العلم، بينما ذهب أبو هاشم إلى أنه فارقه لحال كان عليها، ومن ثم ذهب إلى القول بإثبات الأحوال للباري تعالى.

وقد ذكر ذلك البغدادي بقوله: "والذي ألجأه إليها سُؤال أَصْحَابنَا قدماء الْمُعْتَزلَة عَن الْعَالِم منا: هَل فَارق الْجَاهِل بِمَا علمه لنَفسِهِ؟ أَوْ لعِلَّة؟ وأبطلوا مُفَارقَته إِيَّاه لنَفسِهِ مَعَ كَونهمَا من جنس وَاحِد، وَبَطل أن تكون مُفَارقَته إِيَّاه لَا لنَفسِهِ وَلَا لعِلَّة؛ لأنه لَا يكون حِينَئِذٍ بمفارقته لَهُ أولى من آخر سواهُ، فَثَبت أَنه إِنَّمَا فَارقه فِي كَونه عَالما لِمَعْنى مَا، وَوَجَب أيضا أن يكون لله تَعَالَى فِي مُفَارقَة الْجَاهِل معنى أوْ صفة بهَا فَارقه، فَزعم أَنه إِنَّمَا فَارقه لحَال كَانَ عَلَيْهَا"(١).

إذن فقد كانت نظرية الأحوال عند أبي هاشم بمثابة رد فعل لنظرية المعاني التي قال بها مَعْمَر(٢).

فقد زعم أبو هاشم أن "العقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا، وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض، ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية،

---

(١) الفرق بين الفرق، ص١٨١.

(٢) قال أبو الحسن الأشعري: وحكي عن معمر أنه كان يقول أن البارئ عالم بعلم وأن علمه كان علماً له لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية وكذلك كان قوله في سائر الصفات. انظر: مقالات الإسلاميين، تحقيق ريتر، ص١٦٨.

وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض، فتعين بالضرورة أنها أحوال، فكون العالم عالما حال هي صفة وراء كونه ذاتا، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادرا، حيا، ثم أثبت للباري تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال"[١].

ومن جهة أخرى فقد قصد أبو هاشم من وراء ابتكاره لنظرية الأحوال الرد على أسلافه من المعتزلة ومنهم والده (أبو علي الجبائي) حيث ذهبوا إلى أن ذات الباري علة لكونه عالما قادرا، وقد رد عليهم من خلال القول بالأحوال بأنه ليس من عرف الذات عرف بالضرورة كونه عالما قادرا، فضلا عن أن هذه الصفات العقلية لا ترجع إلى الذات، حقيقة أنها لا تعرف على انفرادها، وإنما تدرك مع الذات، ومع ذلك فالعقل يدرك أنها تشترك في معنى وتفترق في معنى آخر، ومن ثم لا يمكن أن يكون مفهوم العلم هو مفهوم القدرة[٢].

لقد أدرك أبو هاشم المأزق الذي وقع فيه المعتزلة بنفيهم لصفات المعاني ودعواهم أن صفاته تعالى عين ذاته، هربا من تعدد القدماء على حد زعمهم، حيث ألزمهم خصومهم من الأشاعرة القول بأنه إذا كانت قدرته عين ذاته وكذلك إرادته وعلمه ..الخ صفات المعاني، فإن قدرته عين إرادته وعين علمه كذلك، ومن ثم تكون هذه المعاني وهي القدرة والعلم والإرادة مترادفة، وهو باطل، ولما قال أبو علي الجبائي إنه عالم بذاته قادر بذاته، ألزموه القول بأن ذاته تكون علما وقدرة، لأن العلم ما به يعلم العالم، والقدرة ما

---

(١) الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، ٨٢/١.

(٢) في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين.. المعتزلة، د. أحمد محمود صبحي، ط/٥ دار النهضة العربية للطباعة والنشر-بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٣٢٠، ٣٢١ بتصرف يسير.

بما يقدر القادر.

ثم جاء أبو هاشم الجبائي فخالف أباه في جعل نفس الباري علة لكونه عالما وقادرا لما تبين له فساد هذا القول، وزعم هو أن لكونه عالما بكل معلوم حالا دون الحال التي لأجلها كان عالما بالمعلوم بالآخر، وكذلك لكونه قادرا على كل مقدور حال لا يقال إنها الحال التي لكونه عليها كان قادرا على المقدور الآخر[١].

ومن ثم اضطر للخروج من هذا المأزق أن يثبت للذات كمالات لا يترتب على إثباتها تعدد القدماء، فأثبت أحوالا للذات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، فلا هي موجودة ولا هي معدومة، بل هي في حالة متوسطة بين الوجود والعدم.

فأبو هاشم لم يفترق عن النسق العام للمذهب الاعتزالي في تصوره لوحدانية الله وصلة الذات بالصفات، ولم يقترب من موقف الصفاتية الذين أنكروا أن تكون الصفات عين الذات، ذلك أن هذه الصفات لا تعلل ولا تدرك مستقلة عن الذات، وإنما تعلم أو تدرك مع الذات[٢].

وأما السؤال الثاني: فقد طرحه معمر تمهيدا للقول بنظرية المعاني، ومؤداه: ما السبب في اختصاص علم زيد به دون عمرو، وكان أمامه للإجابة عل هذا السؤال ثلاثة احتمالات: إما أن يكون اختصاصه به لنفسه وحينئذ يجب أن تختص به جميع العلوم بما هي علوم، أو لمعنى، وهو ما قال به معمر في تعلق كل معنى بمعنى آخر لا إلى نهاية، أو لا لنفسه ولا لمعنى، وحينئذ لا يكون اختصاص علم زيد به أولى من اختصاصه بغيره، ولكن أبا هاشم رفض ما ذهب إليه معمر من أن اختصاصه به لمعنى، ومن ثم رفض نظريته في المعاني التي تقضي بلا نهائية المعاني.

---

(١) أصول الدين ، عبد القاهر البغدادي ، ط : ١ مطبعة الدولة – استانبول ١٣٤٦ هـ – ١٩٢٨م، ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق، ٣٢١، ٣٢٢.

وقد ذكر البغدادي ذلك فقال : " وأحوجه إلى هَذَا سُؤال معمر في الْمعَاني ، لما قَالَ: إن علم زيد اخْتصَّ بِهِ دون عمرو لنفسه، أَوْ لِمَعْنى، أو لا لنَفسهِ ولا لِمَعْنى؛ فإن كَانَ لنَفسهِ وَجب أن يكون لجَمِيع الْعُلُوم بِهِ اخْتِصَاص لكَونهَا علوما، وإن كَانَ لِمَعْنى صَحَّ قَول معمر في تعلق كل معنى بِمَعْنى لَا إلى نِهَايَة، وإن كَانَ لا لنَفسهِ وَلا لِمَعْنى لم يكن اخْتِصَاصه بِهِ أولى من اخْتِصَاصه بِغَيْرِهِ ، وَقَالَ أبو هَاشم إنما اخْتصَّ بِهِ لحَال كان عليها " [١].

واعتراض أبي هاشم على لانهائية المعاني قائم على قول الله تعالى : ﴿ وَأَحْصَى كُلَّ شَيءٍ عَدَداً﴾[٢] الذي يستلزم كون الأشياء المحدثة محصورة ومحدودة قد أحصاها الله عددا وأحاط بها علما، بينما يؤدي قول معمر إلى القول بوجود حوادث لا نهاية لها، فيكون قول معمر مخالفا للآية [٣] .

"وقد أثْبت أبو هاشم الْحَال في ثَلَاثَة مَوَاضِع :

أَحدهَا: الْمَوْصُوف الذي يكون مَوْصُوفا لنَفسهِ فَاسْتحقَّ ذَلِك الْوَصْف لحَال كَانَ عَلَيْهَا.

والثاني: الْمَوْصُوف بالشيء لِمَعْنى صَار مُخْتَصًّا بذلك الْمَعْنى لحَال.

وَالثَّالِث: مَا يسْتَحقّهُ لا لنَفسهِ وَلا لِمَعْنى، فَيخْتَص بذلك الْوَصْف دون غَيره عِنْده لحَال"[٤].

---

(١) الفرق بين الفرق، ص١٨١.

(٢) سورة الجن الآية: ٢٨.

(٣) انظر: فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ص٢٥٣.

(٤) الفرق بين الفرق، ص١٨١.

المبحث الثالث: خصائص الأحوال عند أبي هاشم :

أحوال أبي هاشم ليست ذواتا ولا أشياء، ولكنها عبارة عن وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة ، بها تعرف الذات وتتميز عن غيرها من الذوات، ذلك بأن العقل البشري يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء لذاته مطلقا، وبين معرفته على حال خاصة، فليس كل من يعرف ذات الله تعالى يمكنه معرفة كونه عالما قادرا، والأشياء عنده لا تتميز بذواتها بل بأحوالها[١].

وتتميز الأحوال عنده بأمور، منها:

١ – لا موجودة ولا معدومة :

يرى أبو هاشم أن هذه الأحوال التي يقول بها لا موجودة ولا معدومة، بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم، نستطيع فقط أن نجدها مع الذات، والسبب في قوله هذا: أنه يرى أن المعدوم شيء، ومن ثم فإنه إذا وصفها بالوجود أو العدم نتج عن ذلك كونها أشياء أو ذواتا، وهذا خلاف ما يريده، لأنه أنكر الصفات الزائدة على الذات –صفات المعاني– لأنها لا تخلو إما أن تكون قديمة فيلزم عن وجودها تعدد القدماء، أو حادثة فيلزم عنه كون ذاته تعالى محلا للحوادث، فلو قال بشيئية الأحوال للزمه ما أنكر الصفات لأجله.

٢ – لا قديمة ولا حادثة :

وذلك لأن وصفها بالقدم يلزم عنه مشاركتها للذات الإلهية في القدم، وهو ما لأجله أنكر صفات المعاني ، ولو كانت حادثة لكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال باتفاق.

---

(١) المعتزلة، زهدي جار الله، ص٧٠.

٣ – لا معلومة ولا مجهولة :

ولم يكتف أبو هاشم بوصف أحواله بأنها لا موجودة ولا معدومة، بل زاد الأمر إلغازا وإلباسا فذكر أنها إلى جانب ذلك لا توصف بكونها معلومة ولا مجهولة.

والسبب في ذلك أنه لو قال إنها معلومة لزمه كونها أشياء أيضا، لأنه يرى أنه لا يعلم إلا ما كان شيئا [١] .

وما يقال في ما يترتب على كونها معلومة يقال في ما يترتب على كونها مجهولة.

قال البغدادي: "قَالُوا لأبي هَاشم: هَل تعلم الأحوال أولا تعلمهَا؟ فَقَالَ: لا، من قِبَلِ أنه لَو قَالَ إنها مَعْلُومَة لزمَه إثباتها أشياء، إذ لا يعلم عِنْده إلا مَا يكون شَيْئا، ثمَّ إن لم يقل بأنها أحوال مُتَغَايِرَة، لأن التغاير إِنَّمَا يَقع بَين الأشياء والذوات، ثمَّ إنه لَا يَقُول في الأحوال إنها مَوْجُودَة، وَلا إنها مَعْدُومَة، وَلا إنها قديمَة، وَلا محدثة، وَلا مَعْلُومَة، وَلا مَجْهُولَة، وَلا يَقول إنها مَذْكُورَة مَعَ ذكره لَهَا بقوله إنها غير مَذْكُورَة، وَهَذَا متناقض"[٢].

وقال الآمدي: "ذهب أبو هاشم، ومن تابعه من المعتزلة: إلى أنها غير معلومة على حيالها؛ لأن المعدوم على أصله شيء، والشيء ما كان موجودا، أو بعرضية الوجود، والحال ليست كذلك، وليست مجهولة؛ لأن الجهل عندهم من جنس العلم كما سبق تحقيقه، فما لا يكون معلوما؛ لا يكون مجهولا " [٣] .

وقد رد إمام الحرمين على أبي هاشم في هذه المسألة بقوله: "زعم أبو هاشم أن هذا ضرب من العلم لا معلوم له، وهذا نهاية من الجهل لا يبلغها محصل، فإن من زعم أني أعلم أنه لا شريك لله، وأن لا شريك له غير معلوم لي، ناقض في القول مناقضة لا يأتيها

---

(١) انظر: المعتزلة، زهدي جار الله، ص٦٩. المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد المعتق، ط٤ مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص٩٧..

(٢) الفرق بين الفرق، ص١٨٢.

(٣) أبكار الأفكار في أصول الدين (٣/٤١٠).

محقق، ولم يكن أولى بهذا القول ممن يقلب عليه، فيقول: أن لا شريك لله معلوم لي أو لا أعلمه، وكل مذهب يقود صاحبه إلى هذا المحال فهو فاسد من أصله، ثم لو ساغ إثبات علم لا معلوم له، ساغ إثبات إرادة لا مراد لها، وقدرة لا مقدور لها، إذ ليس بعض هذه الأوصاف المتعلقة أولى بنفي متعلقاتها من بعض، فيلزمهم أن يثبتوا قدرة حادثة لا مقدر لها، ويكفوا عن استبعادهم ثبوت قدرة لا أثر لها" [١].

وقول أبي هاشم في الأحوال إنها لا معلومة ولا مجهولة من أهم المآخذ التي أخذها عليه نفاة الأحوال واتهموه بسببها بالتناقض، حتى قال الشهرستاني: "ومن العجائب أن ابن الجبائي قال لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة، وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود الشيء، فإذا لم يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه " [٢].

٤ – لا نهائية :

وقد زعم كذلك أن أحوال الباري لا نهاية لها كما أن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها، وهذا بناءً على قوله إن العالِمَ له في كل معلوم حال لا يقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر، وإن القادر له في كل مقدور حال، لا يقال فيها إنها حالة مع المقدور الآخر، وزعم أن الأحوال لا هي عين ذات الباري ولا هي غيره[٣].

وهذه الصيغة ليست من ابتكاراته، ولكنها كانت معروفة ومستخدمة لدى الصفاتية الذين قالوا بها لإنكار مشابهة إثبات الصفات الإلهية للعقيدة النصرانية في أن

---

(١) الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، ط منشأة المعارف–الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص١٢٧، ١٢٨.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٣٤، ١٣٥.

(٣) الملل والنحل، أبو منصور البغدادي، تحقيق: د.ألبير نصري نادر، ط دار المشرق–بيروت، ص١٣٢.

الأقنومين الثاني والثالث وهما المسيح والروح القدس، أو العلم والحياة كل منهما إله، ولكن أبا هاشم بالرغم من أنه لم يبتكرها لكنه أضاف لها معنى جديدا مخالفا لثبوت الصفة عند الصفاتية ومخالفا للمعتزلة في إنكار الصفات، وبذلك يكون قد وضع نفسه في موقف المعارضة لكل منهما[١].

٥ – لا متغايرة :

لأن التغاير لا يقع إلا على الأشياء والذوات [٢] .

ويتضح من عرضنا لأحوال أبي هاشم أن غايته كغاية سائر المعتزلة وهي التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ولذلك رفض استعمال لفظ الصفات، واستعاض عنها بالأحوال، فزعم أن الأحوال ليست أشياء وذواتا، وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، وأنها لا توجد إلا إذا تعلقت بالذات .

---

(١) فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ص ٢٥٦.

(٢) المعتزلة، زهدي جار الله، ص٦٩، ٧٠.

الفصل الثالث

موقف الأشاعرة من إثبات الأحوال

المبحث الأول: المثبتون للأحوال وأنواعها عندهم وما يترتب على إثباتها.

سبق أن عرفنا أن أول من قال بالأحوال هو المعتزلي أبو هاشم الجبائي، وخالفه في ذلك عامة المعتزلة، وقد ذهب إلى مثل قوله هذا بإثبات الأحوال علمان كبيران من أعلام الأشاعرة في أحد قوليهما وهما الإمام أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني، وهما من هما من علماء الكلام عموما والأشاعرة خصوصا، وفيما يلي عرض لقول كل منهما بإثبات الأحوال .

المطلب الأول: إثبات الأحوال عند الباقلاني:

بالرغم من أن الباقلاني وهو من أقدم وأهم علماء ومتكلمي الأشاعرة قد أنكر الأحوال سيرا على مذهب شيخه وأستاذه الإمام أبي الحسن الأشعري، ورد على القائلين بها وأبطلها في كتابه "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل" كما سيأتي، إلا أنه اشتهر عنه عدوله عن هذا القول، وذكر البعض تردده بين إثباتها ونفيها.

قال الآمدي: "وأما القاضي أبو بكر: فقد تردد قوله في نفيها، وإثباتها، فقال تارة بالنفي، وتارة بالإثبات"(١).

وإليه ذهب إمام الحرمين فقال: "وردد القاضي جوابه في نفي الحال وإثباتها، ولم أرَ له فيما عثرت عليه من مصنفاته قطعا بأحد المذهبين، ولكنه سلك الطريقين فينفي الحال مرة ويثبتها أخرى، ويجري قواعد الأصول على الطريقين، ليستبين للناظر استمرار الأصول على المذهبين جميعا"(٢).

---

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، ٤٠٧/٣.

(٢) الشامل في أصول الدين، ص ٦٢٩.

إلا أن الشهرستاني وإن أثبت تردده بين القولين لكنه صرح باستقراره في نهاية الأمر على القول بإثبات الأحوال [١].

والعجيب أن من يطالع ردوده المفحمة والقوية على القائلين بالأحوال يصعب عليه أن يتصور أن صاحب هذه الردود القوية، والهجوم الشرس على هذا القول يمكن أن يخالجه شك في بطلانها، أو يتردد فيه، فضلا عن أن يثبتها كما يميل إلى ذلك الإيجي في المواقف والرازي في المحصل[٢] مثلا.

ولم أقف على نصوصه التي أثبت فيها الأحوال، ولكن كتابه التمهيد الذي نفى فيه القول بالأحوال كان من باكورة أعماله حيث يذكر أنه ألفه بعدما اتصل بعضد الدولة، وكان في ذلك الوقت في بداية حياته العلمية.

ولعل من نسبوا إليه القول بإثبات الأحوال قد اطلعوا على كتبه التي ذكر فيها ذلك، والتي قد تكون متأخرة في الزمن عن كتاب التمهيد حتى ترجح لديهم أنها كانت تمثل موقفه الأخير من هذه القضية، ولكن هذه الكتب لم تصل إلينا[٣].

على أن هناك فروقا مهمة بين الأحوال عند الباقلاني وبينها عند أبي هاشم، منها أن أبا هاشم قد أثبتها بناء على قوله بشيئية المعدوم أو بالأحرى المعلوم، أما الباقلاني فقد أنكر أن تكون دلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر دلالة على حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر، لأنه لابد أن تكون هذه الحال موجودة أي أن تكون صفة متعلقة بالعالِم،

---

(١) الملل والنحل، ٩٥/١. نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٣١.

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ط مكتبة الكليات الأزهرية–القاهرة، ص٦٠.

(٣) انظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، رسالة دكتوراه إعداد الباحث/ محمد رمضان عبد الله، ط مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م، ص٤٩١.

إذ يستحيل أن تكون معدومة وإلا لم توجب حكما [١].

ومن ثم فقد أثبت الباقلاني الصفات معانيَ قائمةً به تعالى لا أحوالا، وقال: الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي نسميه صفةً خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات [٢].

وإذا قلنا إن أبا هاشم قد أثبت الأحوال رغبة في إثبات كمالات لله لا تتنافى مع مفهوم التوحيد عند المعتزلة، ورغبة كذلك في سد ثغرة في المذهب الاعتزالي في الصفات استغلها خصومهم ضدهم، فما الداعي لأبي بكر الباقلاني ليقول بهذه النظرية وهو من أكابر الأشاعرة ؟ .

يرى بعض الباحثين أن قول الباقلاني بالأحوال متصل برأيه في قضية أفعال العباد، حيث يرى أن قدرة العبد تؤثر في أفعاله من حيث صفاتها أو أحوالها التي تقع عليها من طاعة أو معصية، لا من حيث ذواتها، فإيجاد تلك الذوات يستند إلى إرادة الله وحده[٣].

وقد حاول الباقلاني المواءمة بين هذه النظرية وبين مذهبه في الصفات واعتقاده بأنها أشياء ثابتة ومعاني قائمة به سبحانه، ومن ثم فقد نقل عنه الشهرستاني قوله: "الحال الذي أثبته أبو هاشم نسميه صفة، خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات"، وهكذا فإن نظرية الأحوال مهما كانت صيغتها عند الباقلاني تقوم على تصور أبي هاشم لحال واحدة هي سبب كل الأحوال الأخرى.

---

(١) في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية (الأشاعرة)، د. أحمد محمود صبحي، ط٥، دار النهضة العربية–بيروت، ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م، ص١٠٢.

(٢) الملل والنحل، ٩٥/١.

(٣) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ط١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤١٨هـ–١٩٩٨م، ص٢٢٩.

المطلب الثاني: إثبات الأحوال عند الجويني:

وقد مر حيال هذه المسألة بطورين؛ أولهما حيث كان مثبتا لها، وثانيهما حيث نفاها، وهذا بعكس ما كان من شأن سلفه الباقلاني، ومروره بهذين الطورين مما أجمع عليه المتكلمون[١].

وقد عبر عن موقفه من مسألة الأحوال في كتاب (الشامل) فقال: "إن قال قائل: بينوا الصحيح من المذهبين (الإثبات والنفي) واحذفوا التردد من الكلام، قلنا: الذي يقوى عندنا إثبات الأحوال" [٢].

ولعل سبب مروره بهذين الطورين هو أنه تأثر في أول أمره بموقف الباقلاني في إثباته له، ثم تبين له في مرحلة النضج العقلي والاستقلال الفكري بطلانها فذهب إلى نفيها وهو ما استقر عليه أمره واشتهر عنه إلى وفاته.

ومما يثبت ذلك أننا نجده في طور إثباته للأحوال يتفق مع الباقلاني في كل ما ذهب إليه في الأحوال مخالفا بذلك مذهب أبي هاشم، ولا غرو فهما متفقان في أصول المعتقد في الصفات ومذهبهما واحد.

ولنضرب لذلك مثلا بالخلاف في قضية (هل الأحوال عِنْد من أثبتها مَعْلُومَة بانفرادها أَو مَعَ غَيرهَا)؟

فقد قَالَ أَبُو هَاشم وَمن تَابعه من الْمُعْتَزلَة إِنَّهَا لَا تعلم إِلَّا مَعَ الذوات، من حَيْثُ إِن الْعلم إِنَّمَا يتَعَلَّق بطرِيق الاستقلال عِنْدهم بِمَا هُوَ فِي نَفسه ذَات، والذوات ثَابِتَة فِي

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح الشهرستاني، ص ١٣١. أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، ٤٠٧/٣. غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص٢٧. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الفخر الرازي، ص٦٠. المواقف، عضد الدين الإيجي، ٢٧٩/١.

(٢) ص ٦٣١ .

الْعَدَم، وَالْأَحْوَال متجددة، وَأما القاضي والجويني فَقررا أَنَّهُ لا يُمْنَع من تعلق الْعلم بهَا على انفرادها[١].

ويرجح بعض الباحثين أن السبب في قول إمام الحرمين بإثبات الأحوال هو اتخاذها كطريق لإثبات صفات المعاني عن طريق إثبات أحكامها أولا[٢].

المطلب الثالث: أنواع الأحوال عند مثبتيها:

ذكر البغدادي تقسيما ثلاثيا للأحوال عند أبي هاشم، حيث قرر أن الأحوال أقسام ثلاثة:

١- أحوال بمعنى الصفات التي هي خواص.

٢- أحوال بمعنى الصفات التي هي أعراض معينة في الكائنات.

٣- أحوال بمعنى الصفات التي هي إما أجناس أو أنواع.

وقد عبر عنه البغدادي بقوله: "وقد أثْبت أبو هاشم الْحَال فِي ثَلَاثَة مَوَاضِع:

أَحدهَا : الْمَوْصُوف الذي يكون مَوْصُوفا لنَفسِهِ فَاسْتحقَّ ذَلِك الْوَصْف لحَال كَانَ عَلَيْهَا.

والثاني : الْمَوْصُوف بالشيء لِمَعْنى صَار مُخْتَصًّا بذلك الْمَعْنى لحَال.

وَالثَّالِث: مَا يسْتَحقّهُ لَا لنَفسِهِ وَلَا لِمَعْنى فَيخْتَص بذلك الْوَصْف دون غَيره عِنْده لحَال " [٣].

ولكن البغدادي لم يشرح لنا في هذا التقسيم الثلاثي للأحوال طبيعتها.

بينما ذهب الشهرستاني وغيره إلى تقسيم الأحوال تقسيما ثنائيا، فقرر أن أبا

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص٣٠.

(٢) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ص٢٢٩.

(٣) الفرق بين الفرق، ص١٨١.

هاشم ومثبتي الأحوال إلى قد ذهبوا إلى أنها قسمان: معللة، وغير معللة.

النوع الأول : الأحوال المعَلَّلَة:

وقد اختلف في تعريفها، فعرفها الشهرستاني بأنها: "أحكام لمعان قائمة بذوات"[١].

وعرفها إمام الحرمين بأنها: ""كل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها، نحو كون الحي حيا، وكون القادر قادرا"[٢].

وإلى هذا ذهب القاضي الباقلاني قبلهما حيث قرر أن "كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة، أو لم يشترط، ككون الحي حياً، وعالماً، وقادراً، وكون المتحرك متحركاً، والساكن ساكناً، والأسود، والأبيض، إلى غير ذلك"[٣].

وعلى ذلك فقد اتفق المثبتون للحال من الأشاعرة على القول بأن الأسودية، والأبيضية، والكائنية، والمتحركية كلها أحوال معللة[٤].

أما عند أبي هاشم فهي: "كل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة .. ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً، لأن كونه حياً عالماً يعلل بالحياة والعلم في الشاهد، فتقوم الحياة بمحل، وتوجب كون المحل حياً، وكذلك العلم، والقدرة، والإرادة، وكل ما يشترط في ثبوته الحياة، وتسمى هذه الأحكام أحوالاً، وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها"[٥].

فأبو هاشم يتفق مع الجويني والباقلاني في تعريف الحال المعللة بأنها صفة أو حكم

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٣٢.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٨٠.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح الشهرستاني، ص١٣٢.

(٤) المواقف، عضد الدين للإيجي، ٢٨٣/١.

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح الشهرستاني، ص١٣٢.

للذات وجب لها بسبب معنى قائم بها، ولكنه يزيد عليهم ويخالفهم في اشتراط الحياة في الذات التي يثبت لها هذا الحكم، أو هذه الصفة.

يقول الآمدي: "وقد زاد أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة في ذلك اشتراط الحياة، فعلى مذهبه إيجاب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التي من شرطها الحياة كالعلم والقدرة ونحوهما، وأما ما لا تشترط فيه الحياة من الصفات فلا، وذلك كالسواد والبياض ونحوه " [١].

وبذلك يكون أبو هاشم ومن تابعه من أهل مذهبه قد فرقوا بين نوعين من الأعراض؛ نوع منها غير مشروط بالحياة للذات التي تقوم بها كالألوان والروائح ونحوها، ونوع يشترط في الذات التي تقوم بها الحياة كالعلم والقدرة، فالأولى لا توجب للذات التي تقوم بها حالا سوى الكون أي الوجود لأنها لا تقوم بمعدوم، والثانية توجب للذات التي تقوم بها الأحوال المعللة كالعلم والقدرة.

ومن ثم فقد قال "بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالا ولا صفة إلا الكون، فإنه يوجب لمحله الكائنية وهي من الأحوال، وأما الأعراض المشروطة بالحياة فإنها توجب بمحالها أحوالا، كالعلم للعالمية، والقدرة للقادرية"[٢].

ووضح الآمدي ما استند إليه أبو هاشم في اشتراط الحياة بقوله: "والمستند له في الفرق: أن ما من شرطه الحياة كالعلم ونحوه إنما يتوصل إلى معرفته من معرفة كون ما قام به عالما، ولا كذلك السواد والبياض، فإنه مشاهد مرئي، فلا يفتقر إلى الاستدلال عليه بكون ما قام به أسود وأبيض، فلهذا جُعِلَ علةً ثَمَّ، ولم يُجعَل علةً ههنا"[٣].

---

(١) غاية المرام في علم الكلام ، سيف الدين الآمدي ، ص٣٠.

(٢) شرح المقاصد ، سعد الدين التفتازاني ، ١/٨٠.

(٣) غاية المرام في علم الكلام، ص٣٠.

"وزعم القاضي وإمام الحرمين أن كل صفة فهي توجب للمحل حالا، كالكون للكائنية، والسواد للأسودية، والعلم للعالمية"(١).

أما من أثبت الأحوال من الأشاعرة وهما القاضي وإمام الحرمين فلم يشترطا الحياة، لذا قال إمام الحرمين: "كل معنى قام بمحل فهو عندنا يوجب له حالا، ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة"(٢).

وقد نسب هذا القول إلى الباقلاني فقال: "ما عدا الأكوان من ضروب الأعراض التي لا تشترط فيها الحياة فقد قطع ابن الجبائي بأنها لا تقتضي أحوالا، وردد القاضي في (الهداية) و(النقض الكبير) جوابه، والذي يقتضيه قياسه على القول بالأحوال المصير إلى تعميم القول في الأعراض، وأنها توجب لمحالها أحوالا من غير فصل بين الأكوان وغيرها، وبين ما تشترط فيه الحياة وما لا تشترط فيه الحياة"(٣).

ومن ثم نستطيع أن نستنتج أن الأحوال المعللة عند أبي هاشم تتكون من أحكام فيما بينها حكم العالم، وكلها أعراض في الكائنات الحية، وكل واحد منها معلل بمعنى، وهذا يتفق مع النوع الثاني للأحوال في التقسيم الثلاثي لها وهو الأحوال التي بمعنى الصفات التي هي أعراض معينة في الكائنات والتي عبر عنها بقوله: "والثاني: الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال"(٤).

النوع الثاني : الحال غير المعَلَّلَة:

وهذا النوع قد اتفقوا على تعريفه بأنه: "كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة

---

(١) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ١/٨٠.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٨٠.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص٦٣٠.

(٤) الفرق بين الفرق، ص ١٨١، وانظر: فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ص٢٦٠.

على الذات، كتحيز الجوهر، وكونه موجوداً، وكون العرض عرضا ولوناً وسواداً"[١].

فالحال غير المعللة هي: "حال ثابتة للذات لا بسبب معنى قائم بها، نحو اللونية للسواد، والعرضية للعلم، والجوهرية للجوهر، والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية، فإن هذه أحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها"[٢].

"وكل صفة لموجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بموجود، فهي من هذا القسم، ويندرج تحته كون الموجود عرضا، لونا، سوادا، كونا، علما، إلى غير ذلك"[٣].

وصفات الله من حيث صلتها بالذات ليست من النوع الثاني ، إذ لا يندرج تحت مفهوم الذات إنه عالم قادر ، وأبو هاشم يرد بذلك على أبيه الذي جعل أخص صفات الباري هو القدم ، ثم جعل الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم ، ومن ثم يمكن أن يستخلص من مفهوم القدم أنه عالم حي قدير، فكان رد أبي هاشم أن القدم إذا بحث في حقيقته لا يفيد إلا نفي الأولية أو الابتداء، والنفي يستحيل أن يكون أخص وصف، إذ كيف نستخلص صفات إيجابية كالعلم والقدرة من معنى القدم الذي هو نفي الابتداء ؟ [٤]

ولهذا تعرف الصفة النفسية وهي صفة الوجود بأنها الحال الثابتة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة، ومن ذلك يتضح أن لفظ الحال يطلق على أمرين: أحدهما: صفة النفس، وثانيهما: الصفات المعنوية، وأن الفصل المميز بينهما التعليل وعدمه، فالصفة النفسية غير معللة، والصفات المعنوية معللة[٥].

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح الشهرستاني، ص١٣٢.

(٢) المواقف، عضد الدين الإيجي، ٢٨٣/١.

(٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، ص٨٠، ٨١.

(٤) في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين.. المعتزلة، د. أحمد محمود صبحي، ص٣٢٢.

(٥) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ط/الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي–القاهرة، ١٣٥٨هـ–١٩٣٩م، ص١٠٨–١١٠.

والأحوال غير المعللة تنقسم قسمين :

الأول : هو ما عبر عنه الشهرستاني بقوله: "كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال"[١].

وهذا القسم وهو الخواص كتحيز الجوهو وهو يتفق مع النوع الأول في التقسيم الثلاثي وهو الأحوال بمعنى الصفات التي هي خواص، والذي ذكره البغدادي بقوله: "الموصوف الذي يكون موصوفا لنفسه"[٢].

الثاني : هو ما عبر عنه الشهرستاني بقوله: "وكون العرض عرضا ولونا وسوادا"، وشرحه بقوله: "وما تتماثل به المتماثلات، وتختلف المختلفات فيه فهو حال، وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع"[٠].

وهذا القسم يوافق النوع الثالث من التقسيم الثلاثي عند البغدادي، والذي عبر عنه بقوله: "ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره لحال".

وإذن فالنوع الأول عند البغدادي يقابل الخواص، والثاني يقابل الأعراض، والثالث يقابل الأجناس والأنواع، وبذلك تكون الأقسام الثلاثة عند البغدادي قد اختصرت عند الشهرستاني وغيره كالإيجي في قسمين، هما الأحوال المعللة والأحوال غير المعللة، وأن القسم الثاني عند البغدادي يوافق الأحوال المعللة عند الشهرستاني، وأن القسمين الأول والثالث عند البغدادي يوافقان الحال غير المعللة عند الشهرستاني[٣].

---

(١) نهاية الإقدام، ص١٣٣.

(٢) الفرق بين الفرق، ص١٨١.

(٣) انظر: فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ص٢٥٩-٢٦١.

المطلب الرابع: الأمور المترتبة على إثبات الأحوال:

يترتب على إثبات الأحوال مسائل كلامية عدة منها:

أولاً : إثبات الصفات المعنوية:

من أثبت الأحوال أي أمورا لا هي موجودة ولا هي معدومة، بل واسطة بين الموجود والمعدوم فقد أثبت لله تعالى الصفات المعنوية: وهي سبعة؛ كونه تعالى قاردا، وكونه مريدا، وكونه عالما، وكونه حيا، وكونه سميعا، وكونه بصيرا، وكونه متكلما.

وبذلك تكون الصفات الواجبة لله تعالى عنده عشرين صفة منقسمة أربعة أقسام:

١- صفة نفسية: وهي صفة الوجود.

٢- صفات سلبية: وهي خمس: القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية.

٣- صفات معان: وهي سبع: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

٤- صفات معنوية: وهي عبارة عن صفات المعاني مع زيادة الكونية.

والكونية المذكورة: صفة ثابتة في نفسها قائمة بالذات لازمة للصفة المقترنة بها، فيكون عندنا صفتان؛ إحداهما وجودية وهي القدرة مثلا، والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهي الكون قادرا، وهكذا يقال في بقية الصفات(١).

فالصفات المعنوية: "هي عبارة عن كل صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات"(٢).

---

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

(٢) أبكار الأفكار، أبو الحسن الآمدي، ٣/٢٥٤.

والعلاقة بين صفات المعاني والصفات المعنوية عند مثبتي الأحوال كالعلاقة بين الأصل وفرعه؛ فالمعاني كالأصل، والمعنوية كالفرع، لأن المعاني وجودية تعقل، والمعنوية أحوال لا تكون كذلك إلا بالنسبة لمعانيها التي أوجبتها"[١].

ولهذا سميت الصفات المعنوية بهذا الاسم نسبة إلى صفات المعاني لأنها أصلها، ولأن صفات المعاني كذلك علل لها أي ملزومة لها، والصفات المعنوية لازمة لها، وسميت صفات معنوية ولم تسم صفات معانية للقاعدة للغوية التي تقضي بأنه إذا أريد النسبة لجمع نسب لمفرده[٢].

والفرق بين صفات المعاني والصفات المعنوية من جهتين:

أولا: من جهة التعقل: صفات المعاني وجودية تعقل ذهنا وخارجا، أما الصفات المعنوية فهي ثبوتية تعقل ذهنا لا خارجا[٣].

ثانيا: من جهة التعلق: صفات المعاني لها تعلق ما عدا صفة الحياة فلا تتعلق بشيء، أما بقية صفات المعاني فمنها ما يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والإرادة، ومنها ما يتعلق بالواجبات والممكنات والمستحيلات وهما صفتا العلم والكلام، ومنها ما يتعلق بالموجود وهما صفتا السمع والبصر، بخلاف الصفات المعنوية فإنها ليس لها تعلق اكتفاء بتعلق المعاني، ولأن التعلق حال، والحال لا يثبت للحال[٤].

---

(١) نور الظلام على المنظومة المسماة بعقيدة العوام، الشيخ محمد نووي الجاوي الشافعي، ط/ مطبعة دار إحياء الكتب العربية–القاهرة، بدون تاريخ، ص٩.

(٢) انظر: حاشية على شرح أم البراهين، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ص١١٨–١٢٠.

(٣) تهذيب شرح السنوسية أم البراهين لأبي عبد الله السنوسي، سعيد عبد اللطيف فودة، ط١ دار البيارق–عمان، ١٤١٩هـ–١٩٩٨م، ص٦٣.

(٤) انظر: حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ط١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع–القاهرة، ١٤٢٢هـ–٢٠٠٢م، ص١٤٢. حاشية على شرح أم البراهين، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ص١٢٠.

أما من نفى الأحوال فالصفات الواجبة لله تعالى عنده ثلاث عشرة صفة، وهي على ثلاثة أقسام: نفسية وسلبية ومعان، بينما ينكر الصفات المعنوية فلا يثبتها لله تعالى.

"ومعنى إنكار الصفات المعنوية: إنكار زيادتها على صفات المعاني بحيث تكون واسطة بين الموجود والمعدوم، لا إنكار كونه قادرا مثلا من أصله، لأنه مجمع عليه فليس فيه خلاف، إنما الخلاف في زيادته على المعاني، فالحاصل أنهم اتفقوا على كونه تعالى قادرا مثلا، لكن على القول بثبوت الأحوال تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة للقدرة، وعلى القول بنفي الأحوال تكون عبارة عن قيام القدرة بالذات فيكون أمرا اعتباريا، وهذا عند أهل السنة، وأما عند المعتزلة فهي كناية عن القادرية أي كونه قادرا بذاته، وكذا يقال في الباقي، فهم وإن أنكروا صفات المعاني، لم ينكروا القادرية والعالمية وغيرهما، فيقولون قادر بذاته، وعالم بذاته، إلى غير ذلك"[(١)].

ثانيا : إثبات الأحوال المعنوية ضمن المعقولات:

من أثبت الحال عنده أربع معقولات: الذات، والمعاني، والأحوال المعنوية الملازمة لها، والأسماء، ومن نفى الحال عنده ثلاثة معقولات: الذات، والمعاني، والأسماء، وأما المعاني عنده فراجعة للمعاني لأنها اعتبارية، ولذلك عد بعض العلماء الصفات اثني عشر؛ فالوجود عندهم هو عين الذات، وليس حالا واجبة للذات، والمعنوية عبارة عن المعاني، والصفات الباقية هي السلبية الخمسة[(٢)].

ثالثاً : زيادة الأحوال ضمن أقسام الأمور:

على القول بثبوت الأحوال تكون الأمور أربعة أقسام:

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، الشيخ إبراهيم البيجوري، ط٢ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص٨٩، ٩٠.

(٢) تهذيب شرح السنوسية أم البراهين لأبي عبد الله السنوسي، سعيد عبد اللطيف فودة، ص٦٤.

١- موجودات: وهي التي وجدت في الخارج بحيث ترى.

٢- معدومات: وهي التي ليس لها ثبوت أصلا.

٣- أحوال: وهي التي لها ثبوت لكن لم تصل إلى درجة الموجود حتى ترى، ولم تنحط إلى درجة المعدوم حتى تكون عدما محضا.

٤- أمور اعتبارية: وهي قسمان:

أ- أمور اعتبارية انتزاعية: كقيام زيد، فهو اعتباري انتزاعي، لأنه انتزع من الهيئة الثابتة في الخارج.

ب- أمور اعتبارية اختراعية: كبحر من زئبق، فهو أمر اعتباري اختراعي لأنه اخترعه الشخص.

والقسم الأول لا يتوقف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض بخلاف الثاني فإنه متوقف عليهما.

أما على القول بنفي الأحوال فتكون الأمور ثلاثة أقسام: موجودات، ومعدومات، وأمورا اعتبارية بقسميها[١].

"والفرق بين الحال على القول به وبين الأمر الاعتباري: أن الحال له تحقق في الخارج عن الذهن، والأمر الاعتباري له تحقق في الذهن وفي نفسه، فمن قال بنفي الحال قال: معنى كونه تعالى قادرا هو قيام القدرة به، وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام القدرة ثابتة في خارج الذهن، ومن قال بالحال قال: معنى كونه تعالى قادرا صفة أخرى زائدة على قيام القدرة بالذات، وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال ولا معدومة عدما صرفا بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم، أي أنها لم تبلغ درجة الوجود، ولم

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، الشيخ إبراهيم البيجوري ، ص٨٩.

تنحط لدرجة العدم"[١].

ومن جهة أخرى، فالأحوال قارة في الذات، بخلاف الاعتبار الثابت في نفس الأمر، فإنه غير قار في الذات[٢].

المبحث الثاني : المنكرون للأحوال وطرائقهم في إبطالها:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى نفي الأحوال، وانبروا لإبطالها، بمن في ذلك الباقلاني والجويني في وقل آخر لهما، وقد سلك أئمة الأشاعرة في سبيل ذلك طريقين:

المنهج السلبي: ويقوم على نقد أدلة القائلين بالأحوال: حيث قاموا بالرد على أدلة المثبتين وتفنيدها.

المنهج الإيجابي: ويقوم على نظم الأدلة على بطلان الأحوال: حيث ساقوا الأدلة على بطلان القول بالأحوال وإثبات تناقضها وانتفائها.

وفيما يلي عرض لنماذج من المنهجين عند كبار الأئمة.

المطلب الأول : المنهج السلبي.

إن الناظر في كتب أئمة الأشاعرة ليجد في أكثرها اهتماما بمناقشة قضية الأحوال وذكر أدلة مثبتيها والرد عليها، وهم حينما يذكرون أدلة مخالفيهم يذكرونها بأمانة ودقة وتفصيل مما يدل على حسن تصورهم وفهمهم لها، وكذلك على موضوعيتهم وأمانتهم العلمية ، ثم يقومون بالرد عليها ردودا موضوعية تدل على عمق فكري، وموضوعية، وقدرة جدلية، وبراعة نقدية.

---

(١) فتح المجيد شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، الشيخ محمد نووي الجاوي، ط/ الأخيرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر-القاهرة، ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م، ص٣٥.

(٢) حاشية على شرح أم البراهين، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ص١١٩.

وسأقتصر فيما ههنا على نماذج مما ذكره أئمة الأشاعرة من أدلة مثبتي الأحوال، وردودهم عليها.

المسلك الأول : نقد الباقلاني لأدلة مثبتي الأحوال.

على الرغم من أن الباقلاني يعد أول من قال بالأحوال من الأشاعرة كما أنه قد استقر على هذا الرأي كما اشتهر عنه، إلا أننا نجده في التمهيد يخصص بابا بعنوان (باب الكلام في الأحوال على أبي هاشم) يحمل على القول بالأحوال وينكر وجودها، لأنها إن كانت غير معلومة كما يزعم أبو هاشم لم يمكن الاستدلال عليها، ولا على الذات التي تعلل بها.

ثم يذكر الباقلاني اعتراض مثبتي الأحوال على دليله ويكر عليه ويبطله بقوله:

"وَقَوْلهمْ بعد هَذَا: إِن نفس من لَهُ الْحَال مَعْلُومَة على الْحَال كَلَام متهافت محَال؛ لِأَنَّهُ إِذا اسْتَحَالَ أَن تكون الْحَال مَعْلُومَةً اسْتَحَالَ أَن يعلم أَن النَّفس على الْحَال، وَأَن الْحَال حَال لَهَا دون غَيرهَا، وَوَجَب أَن يكون الْعلم علما بِالنَّفسِ فَقَط دون الْحَال، واستحال قَوْلهم إِن الْعلم علم بِالنَّفسِ على الْحَال"(١).

ولم يكتف الباقلاني بالرد على قولهم هذا بما سبق، بل أقام الدليل على بطلانه بطريقة نقدية، وبأسلوب السبر والتقسيم، بأن يسايرهم فيفترض صحة كلامهم، ويذكر لوازمه، ليبطلها واحدا تلو الآخر، فقد افترض أربعة لوازم لقولهم: إن نفس من له الحال معلومة على الحال، ذكرها جميعا، ثم دلل على بطلانها واحدا واحدا، فقال: "وَيدل على فَسَاد هَذَا الْكَلَام أَنه لَا يَخْلُو الْعلم بِأَن النَّفس معلومة على الْحَال من أَن يكون علما بِالنَّفسِ فَقَط دون الْحَال، أَو علما بِالْحَال فَقَط دون النَّفس، أَو علما بهما جَمِيعًا، أَو

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية– لبنان، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ص٢٣٠.

علما لَا بِالنَّفسِ وَلَا بِالْحَال.

١- فَإِن كَانَ علما لا بِالنَّفسِ وَلَا بِالْحَال فَذَلِك محَال من قَوْلنَا جَمِيعًا.

٢- وَإِن كَانَ علما بِالنَّفسِ دون الْحَال فَذَلِك محَال، وَمُوجب لِأَن يكون الْعلم بِالنَّفسِ أَنَّهَا نفس علما بِالْحَال، وَأَن يكون علم كل من علم ذَات من لَهُ الْحَال ووجوده علم اخْتِصَاصه بِتِلْكَ الْحَال، وَذَلِكَ محَال.

٣- وَإِن كَانَ الْعلم بِأَن النَّفس على الْحَال علما بِالْحَال فَقَط فقد ثَبت أَن الْحَال مَعْلُومَة.

٤- وَإِن كَانَ الْعلم بذلك علما بِالنَّفسِ وَالْحَال فقد وَجب أَن يَكُونَا معلومين جَمِيعًا، وَأَن تكون الْحَال مَعْلُومَة كَمَا أَن النَّفس مَعْلُومَة، وَأَن تكون النَّفس وَالْحَال فِي حكم معلومين، لِأَنَّهُ قد يَصح الْعلم بِالنَّفسِ مَعَ عدم الْعلم بِالْحَال، وَعدم الْعلم بِأَن النَّفس على تِلْكَ الْحَال كَمَا يَصح الْعلم بزيد دون عَمْرو، وَهَذَا يبطل قَوْلهم إِن الْحَال غير مَعْلُومَة"[(١)].

ثم ذكر شبهة لهم ورد عليها فقال: "فَإِن قَالُوا: الْحَال حَال من هِيَ حَال لَهُ لَا لنَفسِهِ، ولَا لعِلَّة، وَلَا لحَال هُوَ عَلَيْهَا، وَلَا لأمر يجب الْعلم بِهِ، وَكَذَلِكَ كل حكم مَوْصُوف فَارق غَيره لصفة هُوَ عَلَيْهَا، قيل لَهُم: فَمَا أنكرتم أَيْضا أَن يكون الْعَالم مفارقا لمن لَيْسَ بعالم لنَفسِهِ لَا لنَفسِهِ، وَلَا لعِلَّة، وَلَا لحَال هُوَ عَلَيْهَا، وَلَا لأمر يجب الْعلم بِهِ، وَكَذَلِكَ حكم المتلون والمتحرك، وكل مَوْصُوف بِصفة فَارق بهَا غَيره بِصفة، وَهَذَا يؤول إِلَى إِبْطَال سَائِر الْأَعْرَاض، وَفِي فَسَاد ذَلِك دَلِيل على بطلَان مَا يذهبون إِلَيْهِ فِي تَصْحِيح الْأَحْوَال" [(٢)].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٣٠، ٢٣١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣٢، ٢٣٣.

ولئن كان الباقلاني قد عدل عن قوله بإبطال الأحوال واستقر رأيه على إثباتها، – كما يقرر البعض– لكن يبقى لكلامه في إبطالها قيمته العلمية، وقوته في الاحتجاج عليه.

المسلك الثاني : نقد الشهرستاني لأدلة مثبتي الأحوال.

اهتم الإمام الشهرستاني بمسألة الأحوال والرد على مثبتيها، وقد بين في كتابه (الملل والنحل) نقاط الضعف التي أغرت مخالفيه بنقدها والهجوم عليها وعلى رأسهم والده أبو علي الجبائي.

يقول الشهرستاني : "فكونُ العالِم عالِما حال هي صفة وراء كونه ذاتا، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادرا، حيا، ثم أثبت للباري تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال، وخالفه والده وسائر منكري الأحوال في ذلك، وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس. وقالوا: أليست الأحوال تشترك في كونها أحوالا وتفترق في خصائص؟ كذلك نقول في الصفات، وإلا فيؤدي إلى إثبات الحال للحال، ويفضي إلى التسلسل"[(١)].

لقد وجد منكرو الأحوال أنها تتضمن نفس المشكلة التي أخذها أبو هاشم نفسه على نظرية مَعْمَر في المعاني وهي التسلسل، لأن أبا هاشم يدعي أنها راجعة إلى أحوال عديدة، إذ إن هذه الصفة مع غيرها من الصفات يجب أن يوجد فيها شيء تختلف به عن غيرها، وذلك يرجع إلى حال، والاختلاف بين الأحوال يرجع إلى حال أخرى، وهذه بدورها سيكون عنها اختلافات عديدة ترجع إلى حال أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية[(٢)].

وتابع الشهرستاني نقده للأحوال بقوله: "بل هي راجعة إما إلى مجرد الألفاظ إذ وضعت في الأصل على وجه يشترك فيها الكثير، لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة في

---

(١) الملل والنحل، ٧٧/١.

(٢) انظر: فلسفة علم الكلام في الصفات منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ص٢٦٧.

الذات على وجه يشمل أشياء ويشترك فيها الكثير، فإن ذلك مستحيل. أو يرجع ذلك إلى وجوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق، وتلك الوجوه. كالنسب والإضافات، والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعد صفات بالاتفاق، وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري، وأبي الحسن الأشعري ورتبوا على هذه المسألة مسألة أن المعدوم شيء"[١].

فهذه الأحوال التي وصفها أبو هاشم بأنها لا موجودة ولا معدومة، لا يمكن أن تكون كذلك، لأن هذه الأحوال –التي جعلها أبو هاشم بديلا للصفات التي أثبتها الصفاتية لأنه أنكر وجود صفات قديمة موجودة وجودا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى– إما أن تكون مجرد ألفاظ لأنها أسماء عامة، أو ترجع إلى وجوه واعتبارات عقلية تفهم من قضايا الاشتراك والافتراق، وذلك حين نحكم على شيء بأنه مماثل بالاشتراك، أو غير مماثل بالافتراق، ولكن هذه الوجوه هي كالنسب والإضافات التي لا تعد من قبيل الصفات بالاتفاق، وهو ما ذهب إليه كل من أبي الحسين البصري وأبي الحسن الأشعري[٢].

حيث ذكر في كتابه (نهاية الإقدام) مناظرة افتراضية بين المثبتين والنفاة، عرض فيها نوعا من المساجلة بين الفريقين، ذاكرا أولا دليلا للمثبتين، ثم ردا للنفاة عليهم، ثم ردا للمثبتين على اعتراض النفاة، وهكذا حتى ينتهي في خاتمة هذه المناظرة الافتراضية إلى إبداء وجهة نظره وحكمه الخاص في هذه القضية.

وتتبدى هنا مقدرة الشهرستاني على عرض أدلة كل من الفريقين واعتراض كل منهما على الآخر، بأسلوب يدل على فهمه العميق للمذهبين، وقدرته الفائقة على النقد

---

(١) الملل والنحل، ٨٢/١.

(٢) انظر : فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا ، عبد العزيز سيف النصر ، ص ٢٦٧، ٢٦٨.

والموازنة بين الرأيين.

ولنذكر جانبا من هذه المناظرة حيث يقول: "قال المثبتون: العقل يقضي ضرورة أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية، ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية، فما به الاشتراك عين ما به الافتراق أو غيره، فالأول سفسطة، والثاني تسليم المسألة"(١).

وفي هذا الدليل يوضح الشهرستاني أن مما استدل به مثبتو الأحوال على قولهم إن السواد والبياض يشتركان في كونهما لونين وفي أنهما عرضان، ويختلفان في سوادية الأسود وبياضية الأبيض، إذن فهما يتفقان في شيء ويختلفان في آخر، وهنا يكون لدينا افتراضان :

الأول : أن ما اتفقا فيه هو عين ما اختلفا فيه، وهذا سفسطة.

الثاني: أن الذي اتفقا بسببه غير الذي اختلفا بسببه، وهذا هو الذي ادعوه.

وقد بين الشهرستاني اعتراض نفاة الأحوال على هذا الدليل بقوله: "وقال النفاة: السواد والبياض المعنيان قط لا يشتركان في شيء هو كالصفة لهما، بل يشتركان في شيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم، والاشتراك فيه ليس يرجع إلى صفة هي حال للسواد والبياض، فإن حالتي العرضين يشتركان في الحالية، ولا يقتضي ذلك الاشتراك ثبوت حال للحال، فإنه يؤدي إلى التسلسل، فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص"(٢).

فنفاة الأحوال قد اعترضوا على دليل المثبتين بـــأن السواد والبياض يشتركان في اللفظ الدال على الأمر الكلي وهو الجنس أو النوع، فهما يندرجان تحت جنس واحد أو

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٣، ١٣٤.

نوع واحد هو اللونية، وليس الاشتراك بينهما في صفة هي حال لهما، وإلا ترتب عليه ثبوت الحال للحال، وهو محال لأنه يؤدي إلى التسلسل.

ثم ذكر اعتراض المثبتين على اعتراض النفاة بقوله: "قال المثبتون: الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ، وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته، ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية، ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء، والأدلة القطعية على المدلولات والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية، وحسم باب الاستدلال بشيء أولي على شيء مكتسب متحصل، وما لم يدرج في الأدلة العقلية عموماً عقلياً لم يصل إلى العلم بالمدلول قط، وما لم يتحقق في الحد شمولاً بجميع المحدودات لم يصل إلى العلم بالمحدود"[(١)].

فقد أنكر مثبتو الأحوال أن يكون الاشتراك بين السواد والبياض في اللفظ، وقالوا إن الألفاظ إنما تدل على معان عقلية ثابتة في العقل هي التي حصل الاشتراك فيها، وأبطلوا القول بأن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ، وإلا بطل الاستدلال بالضروريات على النظريات، ولو لم يمكن التعريف أو الحد شاملا لجميع أفراد المحدود أي المعرف لم يمكن العلم به.

ثم ذكر رد نفاة الأحوال على هذا الاعتراض بقوله: "قال النافون: الكلام على المذهب رداً وقبولاً إنما يصح بعد كون المذهب معقولاً، ونحن نعلم بالبديهة أن لا واسطة بين النفي والإثبات، ولا بين العدم والوجود، وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة، وهو متناقض بالبديهة، ثم فرقتم بين الوجود والثبوت، فأطلقتم لفظ الثبوت على الحال ، ومنعتم إطلاق لفظ الوجود ، فنفس المذهب إذاً لم يكن معقولاً ، فكيف

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٤.

يسوغ سماع الكلام والدليل عليه"[١].

وهنا يذكر الشهرستاني أن نفاة الأحوال يقولون بعدم معقولية مذهب المثبتين، لاسيما قولهم إن الحال لا موجودة ولا معدومة وهو أمر بديهي البطلان –من وجهة نظر النفاة– لأنه يضاد قانون الوسط المرفوع وهو من قوانين الفكر الأساسية وهو أن الشيء إما أن يكون موجودا أو لا موجود ولا وسط بين الأمرين، كما أنهم أخذوا عليهم التفريق بين الثبوت والوجوب، فأطلقوا الأول على الأحوال ونفوا الثاني عنها.

ومعنى هذا أن الأسماء الكلية التي توصف بها الأشياء لكونها متشابهة أو مختلفة إنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء جنسية وكذلك الوجوه والاعتبارات العقلية التي يقرر أبو هاشم أن لها نوعا من الوجود خلاف الوجود اللفظي، أما الوجود الخارجي فإنما هو في الواقع نوع من الوجود الذهني فقط، ونجد منكري الأحوال ينتقدون هذا الوجود التصوري للأحوال عند أبي هاشم ويرجعون به إلى مجرد الوجود الاسمي أو اللفظي[٢].

وبعد أن تابع الشهرستاني أدلة الفريقين، ورد كل منهما على الاخر، قام بعقد موازنة بين أدلة كلا الفريقين، وبيان ما وقع فيه كل منهما من أخطاء بحيادية تامة، ودون تحيز لأحد الفريقين على حساب الحق، ثم ذكر النتيجة التي توصل إليها بقوله: "فالحق في المسألة إذاً أن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ، ولا ملاحظة جانب الأعيان، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد، وهي إما أن ترجع إلى الألفاظ المحددة –وقد أبطلناه–، وإما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار إليها –وقد زيفناه–، فلم يبق إلا أن يقال هي معان موجودة محققة في ذهن الإنسان، والعقل الإنساني هو المدرك لها، ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقاً في الأعيان، ولا عرض مطلقاً، ولا لون مطلقاً، بل هي الأعيان

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٤.

(٢) انظر: فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ص٢٦٩.

بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً، فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه، ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً، فتصاغ له عبارة حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن، المتصور في العقل"[١].

ولم يصرح برأيه وموقفه من مسألة الأحوال، ولكنه أحال القارئ على ما ذكره بطوله من تحليل ونقد لأدلة الفريقين قائلا: "فالحقائق والمعاني إذاً ذات اعتبارات ثلاثة:

١- اعتبارها في ذواتها وأنفسها.

٢- واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان.

٣- واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان.

وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص، وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل، فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص، ومن عرف الاعتبارات الثلاث زال إشكاله في مسألة الحال، ويبين له الحق في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا، والله الموفق"[٢].

المسلك الثالث: نقد الرازي لأدلة مثبتي الأحوال.

عرف الرازي ببراعته في إيراد رأي الخصوم وحججهم على وجه قد يفوق الخصم نفسه، وهذا واضح في كتبه ومنها تفسيره، بل ربما جاءت ردوده على خصومه أقل عمقا وإسهابا من إيراده لشبهته.

ونجده في كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) قد تعرض لكثير من آراء الفرق في العديد من المسائل الكلامية، وكان من بينها مسألة الأحوال، وقد بدأ فيها

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٧، ١٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٨، ١٤٩.

بذكر من قال بها، وذكر رأيه فيها في العنوان الذي صاغه بقوله: (المسألة الثالثة: الذي نقول به أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم) وهو يتفق مع جمهور الأشاعرة في القول بنفيها، ثم ذكر دليلا مجملا على مذهبه، ثم أردف ذلك بإيراد دليل المثبتين لها مع ذكر ردود النفاة على أدلة المثبتين ونقضهم لها.

أورد الفخر الرازي أدلة مثبتي الأحوال فقال: "احتجوا بأمرين؛ الأول: وقد دللنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، ولا شك أن الموجودات متخالفة بماهياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجود الأشياء مغاير لماهياتها، ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوما أو موجودا أو لا معدوما ولا موجودا، والأول محال لأن الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه، والثاني محال إذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا في الوجودية للماهيات الموجودة، ولا شك في أنه مخالف لها بوجه ما، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل وذلك محال، وثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم"[(١)].

وقد وَطَّأ الرازي لحجتهم هذه، وبين أنها مبنية على القول بأن الوجود وصف تشترك فيه الموجودات جميعا رغم اختلافها في الماهيات، ولا شك أن ما به الاشتراك يكون غير ما به الامتياز، ومن ثم فالوجود غير الماهية، ثم ذكر دليلهم وهو عبارة عن سبر وتقسيم لحكم الوجود من حيث العدم والوجود؛ فهو إما أن يكون معدوما، وهذا محال، لأن الوجود والعدم نقيضان، وهما لا يجتمعان، وإما أن يكون موجودا، وهذا مخالف للقاعدة التي بنوا عليها هذا الدليل، وهي أن وجود الأشياء غير ماهياتها، والموجودية التي هي قدر مشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة لابد مغايرة لماهية الوجود، فلو كان الوجود موجودا للزم للوجود وجود آخر، وهكذا يتسلسل، وهو محال، فتعين الافتراض

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٦١.

الثالث، وهو أن الوجود لا موجود ولا معدوم، ومن ثم فقد ثبت في نظرهم وجود واسطة بين الوجود والعدم كحال الوجود.

ويرى بعض الباحثين أن هذا الدليل قد اصطنعه لهم الرازي، أما هم فلا يرتضونه، لأنه مخالف لأصولهم؛ فالموجود والمعدوم عندهم ليسا نقيضين، فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه يخالف أصولهم[١].

ثم ساق دليلهم الثاني بقوله: "الحجة الثانية: الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس، وذلك يوجب القول بالحال"[٢].

وهذا الدليل عبارة عن قياس من مقدمتين شرطيتين ذكر أولاهما وهي المقدم، وذكر النتيجة، وحذف ثانيتهما وهي التالي، فتقدير المقدمتين الشرطيتين: إذا ثبت اشتراك الماهيات النوعية في الأجناس وجب القول بالحال (مقدم)، وقد ثبت ذلك(تالي)، إذن يجب القول بالحال (نتيجة).

ثم شرع في إثبات اشتراك الماهيات النوعية في الأجناس وبيان الملازمة بينها وبين وجوب القول بالحال على مذهبهم فذكر ثلاثة أدلة على القضية الأولى بين أولها بقوله:

"بيان الأول من وجوه: أحدها: أن السواد والبياض اشتركا في اللونية، وليس الاشتراك في مجرد الاسم، لأنا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة، ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات بأسرها، وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء"[٣].

---

(١) انظر: تعليق د/ طه عبدالرؤوف سعد، المصدر السابق، ص٦١، هامش رقم (٢).

(٢) المصدر السابق، ص٦١.

(٣) المصدر السابق.

فقد ضرب مثلا بالسواد والبياض وهما مشتركان في جنس واحد وهو اللونية، فإننا لو وضعنا لفظا مشتركا بين السواد والحركة مثلا لم يكن ذلك دليلا على اشتراكهما في الجنس كاشتراك السواد والبياض فيه، وقد استدل على ذلك بأن اللفظين قد يشتركان في اللفظ في لغة دون بقية اللغات.

ثم ساق الدليل الثاني على هذه القضية بقوله: "وثانيها: أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة، ثم إنا نحد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث، والعلم بالجوهر والعلم بالعرض، والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى، فعلمنا أن العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة"(١).

وهو في هذا الدليل يوضح أنهم يحتجون بإطلاق لفظ العلم كجنس يشمل تحته أنواعا من العلوم كالعلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض، ولكلٍ من هذه الأنواع من العلوم ماهية مختلفة تميزه عن غيره من أنواع العلم، والقدر المشترك بين هذه العلوم ذوات الماهيات المختلفة هو العالمية، وهذه العالمية هي في نظرهم حال.

ثم أشار إلى الدليل الثالث بقوله حكاية لشبهتهم: "الممكن إما جوهر وإما عرض، فلولا أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقييم منحصرا، كما أن قولنا الممكن إما جوهر وإما سواد وإما بياض ليس تقسيما منحصرا"(٢).

فنحن حينما نقسم الممكن إلى جوهر وعرض يكون التقسيم حاصرا، لأن العرضية وصف مشترك يندرج تحته سائر الأعراض، بينما لو قسمنا الممكن إلى جوهر وبعض الأعراض فقط كالجوهر والسواد والبياض لم يكن التقسيم حاصرا لجميع أفراد الممكن، لعدم شموله لبقية الأعراض.

---

(١) المصدر السابق، ص٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص٦٢.

ثم أشار إلى بيان الملازمة بقوله: "إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخر فالوجهان إما أن يكونا موجودين، أو معدومين، أو لا موجودين ولا معدومين، فالأول باطل؛ وإلا لزم قيام العرض بالعرض، والثاني باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست إعداما صرفا، فيبقى الثالث وهو المطلوب"[١].

وبعد أن ذكر هذا الدليل وأدلتهم على المقدم وعلى التلازم بينه وبين التالي، قام بتفنيد هذا الدليل ونقد أدلتهم التي بنوه عليها، فقال في نقض مقدمهم: "نقول لم لا يجوز أن يكون الوجود موجودا"؟[٢]

ثم ذكر ردهم على هذا الاختيار بقوله على لسانهم: "لأنه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات الموجودة في الموجودية ومخالفا لها في خصوصياتها"[٣].

فقد سبق قولهم بمنع كون الوجود موجودا، لأنه حينئذ يكون مخالفا لماهيات الأشياء الموجودة فيحتاج الوجود إلى وجود، ويتسلسل -كما مر- والتسلسل باطل.

وقد رد على منعهم هذا بقوله: "التسلسل إنما يلزمه أن لو اشتركا في وجه ثبوتي واختلفا في وجه آخر ثبوتي، أما إذا كان الاختلاف في أمر عدمي لم يلزم التسلسل"[٤].

وقد بين ذلك بقوله: "بيانه: هو أن الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الموجودية، ويخالفها بقيد عدمي، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجودا لكن ليس معه شيء آخر، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية، وإذا كان الأمر كذلك لا يلزم أن يكون الوجود موجودا بوجود آخر، بل

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص٦٢

تكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل"[١].

وقد بين في رده هذا على دليلهم أن الوجود يشارك الماهيات في الموجودية ويخالفها في كونه ليس معه شيء آخر غير كونه وجودا وهذا قيد عدمي وبذلك لا يحص التسلسل المحال.

ثم ذكر رده على دليلهم الثاني بقوله: "لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين"؟[٢]

وأورد ردهم على هذا السند اللمي بقوله على لسانهم: "يلزم منه قيام العرض بالعرض"[٣].

ورد عليه بقوله: "هذا أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم"[٤].

ومعنى ذلك أنه يرى أن قيام العرض بالعرض ليس أشد استحالة ولا أبعد في حكم العقول من إثبات واسطة بين الموجود والمعدوم، بل أقرب إليه منه، وهذا بناء على قول نفاة الأحوال إن استحالة الواسطة بين الموجود والمعدوم أمر بديهي أو ضروري.

المسلك الرابع: نقد الآمدي لأدلة مثبتي الأحوال.

اهتم الإمام الآمدي بمناقشة مسألة الأحوال، والرد على القائلين بها ردودا تنم عن فهم عميق للقضية وأبعادها، وتمثل رؤية متميزة لإبطالها، فبالرغم من أن الأدلة التي ساقها الآمدي لمثبتي الأحوال ورد عليها هي عين الأدلة التي رد عليها سابقوه

---

(١) المصدر السابق، ص٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص٦٣.

(٤) المصدر السابق.

كالشهرستاني والرازي، إلا أننا نجده تميز بعنصر الابتكار في أسلوبه في الرد عليها.

ومما يظهر تميزه أنه قد عالج هذه القضية بأسلوبين مختلفين:

الأسلوب الأول: في كتابه (غاية المرام في علم الكلام) حيث رد أدلة مثبتي الأحوال إلى مبدأين ذكرهما بقوله : " اعتمد مثبتو الأحوال على الدلالة والإلزام " [١].

ثم شرح اعتمادهم على مبدأ الدلالة –والمقصود به عندهم دلالة اللفظ المشترك على اشتراك الذوات المختلفة في بعض المعاني والاختلاف في البعض الآخر، وأن ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف– فقال: "أما الدّلَالَة فَهُوَ أَنهم قَالُوا الذوات الْمُخْتَلفَة كالسواد وَالْبَيَاض مثلا لَا محَالة أَنَّهُمَا متفقان فِي شئ وَهُوَ اللونية، ومختلفان فِي شئ وَهُوَ السوادية والبياضية، وَلَيْسَ مَا بِهِ وَقع الِاتِّفَاق هُوَ مَا بِهِ وَقع الِاخْتِلَاف، وَإِلَّا كَانَ شَيْئا وَاحِدًا فَإِذا هما غيران وَهُوَ الْمَقْصُود"[٢].

ثم بين المبدأ الثاني الذي اعتمدوا عليه في إثبات الحال وهو الإلزام فقال: "وَأما مَا اعتمدوه إلزاما فَهُوَ أَنهم قَالُوا القَوْل بإنكار الْأَحْوَال يفضى إِلَى إِنْكَار القَوْل بالحدود والبراهين وَأَن لَا يتَوَصَّل أحد من مَعْلُوم إِلَى مَجْهُول وَلَاسِيمَا صِفَات الرب تَعَالَى إِذْ منشأ القَوْل بهَا لَيْسَ إِلَّا قِيَاس الْغَائِب على الشَّاهِد وَهَذَا كُله محَال"[٣].

ثم أضاف إلى المبدأين السابقين مبدأ ثالثا عبر عنه بقوله: "وَمِمَّا اعتمدوا عَلَيْهِ وَهُوَ مَحْض الْأَحْوَال المعللة أَن قَالُوا: نَحن نعقل الذَّات ثمَّ نعقل كَونهَا متحركة بعد ذَلِك، وَلَيْسَ ذَلِك إِلَّا حَالا زَائِدا عَلَيْهَا، وَلَيْسَ ذَلِك هُوَ نفس الْحَرَكَة، فَإِنَّا نعقل المتحرك ونجهل قيام الْحَرَكَة بِهِ، وَلَو كَانَ المتحرك وَقيام الْحَرَكَة بِالْمحل شَيْئا وَاحِدًا لاستحال

---

(١) ص ٣٠.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص ٣١.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١.

أَن تكون مَعْلُومَة مَجْهُولَة مَعًا"[١].

الأسلوب الثاني: في كتاب (أبكار الأفكار) حيث ذكر لمثبتي الأحوال ستة مسالك في الاستدلال على إثبات الحال، وبين ضعفها كلها بأسلوب قوي، فقال في بيان المسلك الأول لهم :

"المسلك الأول: أنهم قالوا: اتفق العقلاء على صحة التعليل بالعلل، وجعلها طريقا إلى إثبات الصفات فاذا قلنا: العلم علة كون العالم عالما، فالمعلول الموجب بالعلة: إما أن يكون هو الذات التى قام بها العلم، وإما أن يكون ذلك هو تسمية الذات عالمة، وإما أن يكون هو الحال، ولا جائز أن يقال بالأول: فإن الذات غير معلّلة بالعلم، ولا جائز أن يقال بالثانى لثلاثة أوجه:

الأول: أن التسمية من باب الوضع والاصطلاح اللغوى. ويجوز أن تقع، وأن لا تقع، وبتقدير الوقوع أن تتبدل وتختلف. ومعلولات العلل العقلية لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها، ولا فرض تبدلها.

الثانى: أن التسمية من جملة الأقوال، والأقوال من الذوات، والذوات غير معللة.

الثالث: هو أن شرط المعلول أن يكون قائما. بمحل العلة والتسمية، وقد تكون قائمة بغير من قام به العلم.

فلم يبق إلا أن يكون المعلل هو الحال وهو المطلوب"[٢].

وقد بين الآمدي تهافت هذا الدليل وضعفه ورد عليه بقوله: "وهذا فى غاية الضعف؛ وذلك لأن القول بصحة التعليل، وجعل العلم علة كون العالم عالما إنما هو فرع القول بالأحوال، وإلا فمن نفى الأحوال فلا علة عنده ولا معلول، ولا معنى لكون العالم

---

(١) المصدر السابق، ص٣١.

(٢) أبكار الأفكار، أبو الحسن الآمدي، ٤١٣/٣.

عالما عنده غير أنه قام به العلم لا غير، ولا يلزم من إبطال إثبات الصفات بهذا الطريق إبطال كل طريق، اللهم إلا أن يبين أنه لا طريق إلى إثبات الصفات إلا هذا الطريق ولا سبيل إليه إلا بالبحث والسبر مع عدم الاطلاع عليه وهو غير يقيني"[١].

ومن ثم فقد أبطل الآمدي هذا الدليل من حيث إنه عبارة عن مصادرة على المطلوب، كما أنه يشتمل على دور، لأنهم بنوا قولهم بالأحوال فيه على القول بالتعليل الذي هو فرع عن القول بالأحوال.

ثم ذكر المسلك الثاني فقال: "المسلك الثاني: أنهم قالوا: الجوهر متحيز بالاتفاق. وتحيزه زائد على وجوده، ويدل عليه أمران:

الأول: أنه قد يعلم وجود الجوهر من جهل تحيزه والمعلوم مغاير للمجهول.

الثاني: أن العلم بوجود الجوهر بتقدير الوجود ضروري، والعلم بالتحيز نظري، والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر والاستدلال، وإذا كان التحيز زائدا على وجود الجوهر: فإما أن يكون نفيا، أو ثبوتا، ولا جائز أن يكون نفيا إذ هو على خلاف الاتفاق، ولأن نقيض التحيز لا تحيز، ولا تحيز صفة للممتنع الوجود، فلا يكون صفة ثبوتية، وإلا قامت الصفة الثبوتية بالعدم المحض، وهو محال، فلم يبق إلا أن يكون التحيز الزائد على وجود الجوهر صفة ثبوتية وهو المعنى بالحال"[٢].

وقد بين الآمدي ضعف هذا المسلك أيضا ونقضه بقوله: "وهذا المسلك أيضا ضعيف؛ إذ لقائل أن يقول: وإن سلمنا أن تحيزّ الجوهر صفة زائدة على نفس وجود الجوهر، وأنه صفة ثبوتية، ولكن لا نسلم أنه صفة حالية بل يبقى مع كونه صفة ثبوتية، صفة وجودية تابعة لنفس الجوهر ولازمة له، وإنما يتم كونه صفة حالية أن لو بين أنه مع

---

(١) المصدر السابق، ٣/٤١٤.

(٢) المصدر السابق، ٣/٤١٤.

ثبوته غير وجودى من جهة أن الأحوال غير متصفة بالوجود، ولا سبيل إليه"[١].

فقد أبطل هذا الدليل لأن ثبوت كون تحيز الجوهر زائدا على ذاته لا يعني بالضرورة كونه حالا، إلا إذا ثبت كونه غير موجود، ولا يمكن إثباته، ومن ثم يكون التحيز مع كونه صفة ثبوتية صفة وجودية في نفس الوقت.

وقد ساق مسلكهم الثالث بقوله: "المسلك الثالث: أنهم قالوا: المختلفان: إما أن يختلفا بوجوديهما، أو بحال زائدة عليهما، فإن كان الأول فهو محال لما سبق فى بيان وجوب الاشتراك على الموجودات فى صفة الوجود، ولأن الوجود لا معنى له، إلا الثبوت، والثبوت مشترك بين المختلفات، وما به الاشتراك لا يكون هو ما به الاختلاف، وإن كان الثانى: فهو المطلوب"[٢].

وقد أبطل هذا المسلك مشبها له بالمسلكين السابقين في الفساد بقوله: "وهو من النمط الّذي قبله فى الفساد لوجهين:

الأول: أنه قد علم من مذهب القائل بنفى الأحوال أن الوجود نفس الذات غير زائد عليها. والذوات مختلفة بذواتها، فيكون الاختلاف بين المختلفات بنفس الوجود، وما ذكر فى بيان الاشتراك فى معنى الوجود، وقد أبطلناه .. وعلى هذا: فثبوت الحقيقة أيضا غير خارج عن نفس الحقيقة.

الثانى: وإن سلمنا أن الوجود زائد على نفس الذات، وأنه مشترك بين جميع الذوات فما المانع أن يكون الاختلاف بين المختلفات لذواتها لا للوجود، ولا لصفة حالية زائدة عليها، وهذه مطالبة لا مخلص منها"[٣].

---

(١) المصدر السابق، ٣/٤١٤.

(٢) المصدر السابق، ٣/٤١٥.

(٣) المصدر السابق، ٣/٤١٥.

ومن ثم فسواء قلنا إن الوجود هو نفس الذات أو زائد على الذات فإنه لا يلزم منه أن يكون هو ما به الاختلاف بين الذوات.

ثم ذكر المسلك الرابع لهم في الاستدلال على ثبوت الأحوال فقال: "المسلك الرابع: أنهم قالوا: العالم بعلم أو لا، كونه عالما قبل نظره فى إثبات الأعراض، وعند ذلك فلا يخلو: إما أن تكون معلومة ذاته، أو علمه، أو كونه عالما، أو لا معلوم له، لا جائز أن تكون معلومة ذاته فقط فإن كونه عالما زائد على ذاته ولهذا يصحّ العلم بالذات مع الجهل بكونها عالمة. والمعلوم غير المجهول، ولا جائز أن تكون معلومه نفس العلم القائم بذاته: إذ الكلام مفروض فيمن لم ينظر فى إثبات الأعراض التى العلم منها، ولا جائز أن يقال إنه لا معلوم له مع كونه عالما لما سبق فى الرد على أبى هاشم فلم يبق الّا أن تكون معلومة كونه عالما وهو زائد على العلم ومحله وهو المطلوب وهو أيضا باطل إذ للخصم أن يقول: لا أسلم تصور علمه بكونه عالما مع جهله بالعلم وعدم النظر فيه بناء على أصله أن العالم من قام به العلم، ولا يتصور فهم الحقيقة دون فهم ما لا تتم الحقيقة إلا به، وعلى هذا فلا يمتنع أن يكون معلومه هو نفس قيام العلم به لا نفس الذات، ولا نفس العلم فقط وليس ذلك من الأحوال فى شيء إلا أن يبين كونه ثابتا ليس بموجود، ولا معدوم، ولا سبيل إليه"[(١)].

ثم ذكر المسلك الخامس لهم بقوله: "المسلك الخامس: أنهم قالوا: لا يخفى اتفاق السواد، والبياض فى اللونية، وافتراقهما فى السوادية، والبياضية، وما به وقع الاتفاق غير ما به الافتراق وإلا كانا شيئا واحدا فإذن هما غيران وهو المطلوب وهو باطل أيضا"[(٢)].

وهذا المسلك هو ما سماه في كتابه غاية المرام معتمد الدلالة، وقد أبطل هذا المسلك على مرحلتين:

---

(١) المصدر السابق، ٣/٤١٥، ٤١٦.

(٢) المصدر السابق، ٣/٤١٦.

المرحلة الأولى: نقض فيها دليلهم من جهة ما به الاشتراك، وقد عبر عنه بقوله:

"قَوْلهم إِن السوَاد وَالْبَيَاض يَشْتَرِكَانِ فِي اللونية فإمَّا أَن يُرَاد بِهِ الِاشْتِرَاك فِي التَّسْمِيَة، أَي أَنه يُطلق على كل وَاحِد مِنْهُمَا أَنه لون، أَو الِاشْتِرَاك فِي مُسَمّى اللونية، فَإِن أُرِيد بِهِ الأول فَهُوَ خلاف أصلهم، وَمَعَ ذَلِك فَإِن الاسماء لَا تكون صِفَات للذوات، ثمَّ إِن أريد بِهِ الثَّانِي فمسمى اللونية لَا محَالة يَنْقَسِم إِلَى كلى أَي صَالح أَن يشْتَرك فِيهِ كَثِيرُونَ، وَإِلَى مشخص أَي لَيْسَ لَهُ صَلَاحِية أَن يشْتَرك فِيهِ كَثِيرُونَ، فَالْأول مثل اللونية الْمَوْجُودَة فِي الأذهان، وَتلك لَا تحقق لَهَا فِي الْأَعْيَان، وَالثَّانِي كَهَذا اللَّوْن وَكَذَا كل مَا يَصح أَن يشار إِلَيْهِ بِسَبَب الْإِشَارَة إِلَى مَوْضُوعه، فعلى هَذَا إِن أُرِيد بِهِ اللونية المشخصة فإمَّا أَن يُقَال إِن مَا ثَبت للسواد من اللونية بعَينهَا ثَابتَة للبياض، أَو إِن مَا تخصص بكُل وَاحِد مِنْهُمَا غير الآخر، ولَا جائز أَن يُقَال بالْأول كَمَا ذهب إِلَيْهِ مثبتو الْأَحْوَال، إِذْ يلْزم مِنْهُ أَن يَتَعَدَّد المتحد أَو يتحد المتعدد، وكلا الْأَمريْنِ محَال، وَإِن قيل بالثَّانِي فَلَيْسَ ذَلِك بحَال وَلَا صفة زَائِدَة على ذَات السوَاد من حَيْثُ هُوَ سَواد، بل هُوَ دَاخل فِي الذَّات والحقيقة، وَلِهَذَا إِن من أَرَادَ تعقل السوَاد لم يُمكنهُ أَن يتعقله مَا لم يكن قد عقل اللونية أَولا، وَمَا لَا تتمّ الذَّات إِلَّا بِهِ وَهُوَ مقوم لَهَا كَيفَ يكون زَائِدا عَلَيْهَا؟ ثمَّ كَيفَ يكون لَا مَوْجُودا وَلَا مَعْدُوما وَهُوَ مقوم للموجود وَالْمَوْجُود لَا يتقوم إِلَّا بموجود"؟[1]

فقد رد الآمدي على مبدأهم القائل بدلالة لفظ اللونية على الاشتراك بين السواد والبياض بأن هذا الاشتراك إما أن يكون في التسمية أو المسمى، فإن كان في التسمية فهذا خلاف أصلهم لأنهم لا يقولون بالاشتراك في التسمية، وإن كان في المسمى فإنه إما أن يكون الاشتراك فيه في المعنى الكلي أو المشخص، والأول باطل لأنه لا يتحقق في الأعيان، والثاني باطل كذلك لأنه إما أن يقال إن ما يثبت من اللونية لأحدهما يثبت للآخر، أو أن كل منهما قد تخصص بغير ما تخصص به الآخر، والأول باطل باتفاق،

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص٣١، ٣٢.

والثاني باطل كذلك لأنه إن قيل به فهو ليس بحال، ولا صفة زائدة على ذات كل منهما، بل هو داخل في الذات والحقيقة، لأنه مقوم للذات، فلا يكون زائدا عليها، ولا يمكن تصوره لا موجودا ولا معدوما، لأن الذات الموجودة لا تتقوم إلا بما هو موجود[١].

ثم افترض كون هذا المقوم زائدا على الذات ورد على هذا الافتراض مبينا أنه يفضي كذلك إلى إبطال القول بالحال فقال: "ثمَّ وَلَو قدر كَونه زَائِدا فالذوات إِمَّا أَن تكون متماثلة دونه أَو متمايزة، فَإِن كَانَت متماثلة فتماثلها إِن لم يكن بأنفسها فبزائد، وَذَلِكَ يفضي إِلَى التسلسل من جِهَة أن الْكَلَام فِيمَا وَقع بِهِ التَّمَاثُل ثَانيًا كَمَا فِي الأول، وَهُوَ مُمْتَنع، وَإِن كَانَت متمايزة فَذَلِك أَيْضا إِمَّا لأنفسها أَو بِخَارِج عَنْهَا، وَكِلَاهُمَا يجر إِلَى إبطَال الْحَال"[٢].

فالمقوم للذات على فرض كونه زائدا على الذات إما أن تكون الذوات متماثلة به أو مختلفة، وعلى الأول فهذا التماثل إن لم يكن بذاتها فزائد عليها، وهو يؤدي إلى تسلسل الأحوال وهو ممتنع، وإن كانت مختلفة فهذا الاختلاف إما أن يكون من ذواتها أو من شيء خارج عنها، وكلاهما يؤدي إلى إبطال الحال، فبطلت دعواهم في جميع الأحوال.

المرحلة الثانية: وقد رد فيها على دليلهم هذا من جهة ما به الاختلاف، وعبر عنه بقوله: "وأما الكلام على ما به الافتراق: وهو السوادية، والبياضية فهو أن يقال ما به وقع الافتراق بين السواد، والبياض، إما أن يكون هو مجرد التسمية، وهو قول القائل: سوادية، وبياضية: كما ذهب إليه بعض نفاة الأحوال، أو مدلول التسمية، لا جائز أن يقال بالأول: لما ذكرناه فى اللونية.

وإن كان الثاني: فإنما يلزم أن يكون ذلك حالا، أن لو كان صفة زائدة على ذات

---

(١) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ص٢٢٨.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص٣٢.

السّواد أو البياض وهو غير مسلم، فإنه لا معنى للسوادية، والبياضية عند القائل بنفي الأحوال غير نفس السواد، والبياض فلا يكون حالا زائدة عليهما"[١].

المرحلة الثالثة: وقد رد فيها على هذا الدليل من جهتي الاتفاق والافتراق معا فقال: "ثمَّ إِنَّه لَو كَانَ مَا بِهِ يَقع الِاتِّفَاق والافتراق بَين الذوات حَالا، فَلَا محَالة أَن بَين الأحوال اتِّفَاقًا وافتراقا، إِذْ لَيْسَ كلهَا حَالا وَاحِدَة، وَعند ذَلِك فَمَا يلْزم فِي الذوات من الِاتِّفَاق والافتراق بِعَيْنِه لَازم فِي الأحوال، وَذَلِكَ يُفْضِي إِلَى إِثْبَات الْحَال للْحَال، وَذَلِكَ عِنْدهم محَال"[٢].

ثم ذكر المسلك السادس بقوله: "المسلك السادس أن القول بنفى الأحوال يلزم منه إبطال القول بالحدّ والبرهان، وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول وهو محال، وما لزم عنه المحال فهو محال.

وبيان ذلك: هو أن البرهان لا بدّ وأن يتناول جميع أشخاص العين الكلى المبرهن عليه، وكذلك الحد لا بد وأن يتناول جميع أشخاص المحدود، وذلك لا يكون إلا بمعنى مشترك متحد بين الكل، ولا يتحقق ذلك مع القول بنفي الأحوال"[٣].

وقد أبطل هذا المسلك كسابقيه فقال: "وهو باطل أيضا، فإن إبطال الحدّ والبرهان بناء على إبطال الأحوال فرع القول بأن ما به الاشتراك بين الذوات لا يكون إلا بالحال، وهو محل النزاع بل الاشتراك عند القائل بنفي الأحوال بين الذوات، إنما هو بذواتها، وصفات أنفسها، ومع القول بالصفات النفسية الوجودية العامة فلا يمتنع القول بالحدّ ولا البرهان"[٤].

---

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين، ٤١٧/٣.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص٣٤.

(٣) أبكار الأفكار، ٤١٨/٣.

(٤) المصدر السابق، ٤١٨/٣.

فنحن نثبت هذه الأمور الكلية، ولا نقول إنها مجرد ألفاظ وأسماء، كملا نقول بأنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولكنا نقول إنها موجودة في الأذهان معلومة في الأعيان، وبهذا يتمهد طريق العلم دون حاجة إلى إثبات الأحوال، ويمكننا كذلك أن نثبت كل المطلوبات ومنها الصفات الإلهية [١].

وكانت النتيجة التي انتهى إليها الإمام الآمدي هي ما قرر بقوله: "وَإِذا تحقق مَا ذَكرْنَاهُ وتقرر مَا مهدناه علم مِنْهُ القَوْل بنَفْي الاحوال، إِلَّا على مَا أَشَرنَا إِلَيْهِ من الِاحْتِمَال، وَلَقَد كثرت طرق الْمُتَكَلِّمين هَهُنَا فِي طرفِي النَّفْي وَالْإِثْبَات، لَكِن آثرنا الْإِعْرَاض عَنْهَا شحا على الزَّمَان من التضييع فِيمَا لَا يتَحَقَّق بِهِ كَبِير غَرَض وَالله الْمُوفق للصَّوَاب" [٢].

وبهذا يعد الإمام الآمدي من أكثر أئمة الأشاعرة اهتماما بهذه القضية وإسهابا في ذكر أدلة المثبتين لها وتفصيلا في الرد عليها.

المسلك الخامس : نقد التفتازاني لأدلة مثبتي الأحوال:

يعد الإمام سعد الدين إمام الأشاعرة المتأخرين، وكونه متأخرا بالزمان جعله يطلع على آراء من سبقه وردودهم، ويزنها، ويوازن بينها، فكان منهجه النقدي شاملا إلى جانب أقوال خصومه من الفرق الأخرى نفس آراء وأقوال أسلافه من علماء الأشاعرة وغيرهم من علماء الكلام.

وقد ناقش موضوع الأحوال في كتابه (شرح المقاصد) حيث استعرض حجج المثبتين لها ورد عليها رد خبير أريب، وعالم لبيب، وقد ذكر عددا من أدلتهم مردفا كل دليل برد عليه ونقض، فقال في حكاية أول أدلتهم:

---

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ص٢٢٨.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص١٣٧.

"الأول أن الوجود ليس بموجود وإلا لكان له وجود وتسلسل، ولا معدوم وإلا لاتصف بنقيضه، أي بما يصدق عليه نقيضه، وذلك لأن العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل أخص منه، وإنما نقيضه اللاوجود"(١).

وقد ذكر ردا للطوسي في كتابه (تجريد الكلام) على هذا الدليل بقوله: "وأجاب صاحب التجريد بأن الوجود لا يرد عليه القسمة إلى الموجود والمعدوم فلا يكون أحدهما"(٢).

وقد علق على هذا الرد بما يبين عدم إفادته للمطلوب بل على العكس فإنه ينصر قولهم بإثبات الأحوال فقال: "ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة، فإن قيل الواسطة يجب أن تكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت، كما أنه ليس بمنفي وإنما هو ثبوت، وهذا كما أن كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا، ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما، قلنا العذر أشد من الجزم، لأن ما ذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين"(٣).

ثم ذكر رد الإمام الفخر الرازي الذي سبق أن ذكرناه له بقوله: "وأجاب الإمام بأنا نختار أن الوجود موجود، ووجوده عينه لا زائد، ليلزم تسلسل الموجودات، فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي هو أن لا ماهية له وراء الوجود"(٤).

وكأنه شعر بضعف هذا الرد من الإمام الرازي فأردفه بما يراه أقوى ردا عليهم وأدرأ لشبهتهم فقال: "وقد يجاب: بأنا بخيار أنه معدوم، واتصاف الشيء بنقيضه إنما يمتنع بطريق المواطأة، مثل أن الوجود عدم، والموجود معدوم، وإما بطريق الاشتقاق مثل أن

---

(١) شرح المقاصد، ١/٨٥.

(٢) المصدر السابق، ١/٨٥.

(٣) المصدر السابق، ١/٨٥.

(٤) المصدر السابق، ١/٨٥، ٨٦.

الوجود ذو عدم، فلا نسلم استحالته، فإنه بمنزلة قولنا: الحيوان ذو لا حيوان هو السواد أو البياض وسائر ما يقوم به من الأعراض"[١].

فهو في رده هذا قد مال إلى اختيار كون الوجود معدوما وأثبت أن ذلك ليس بمحال، ثم تابعه برد آخر أكثر تفصيلا، حيث فرع القول في حكم الوجود من حيث الوجود والعدم؛ فذهب إلى إن أريد به الوجود المطلق فهو معدوم كما ذكر آنفا، وإن أريد به الوجود الخاص فهو موجود، فقال: "والأقرب أنه إن أريد الوجود المطلق فمعدوم، أو الخاص كوجود الواجب ووجود الإنسان فموجود، ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق، أو الحصة منه، وليس له وجود آخر ليتسلسل، فإن أريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق، وإن أريد بمعنى أنه نفسه وجود، فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود، بمعنى ما له الوجود"[٢].

وإنا لنجده يضرب لنا مثلا في الإنصاف لدليل الخصم، وإدراكه لصعوبة الرد على هذه الشبهة بقوله: "والحق أن الشبهة قوية"[٣].

ثم ذكر دليلا آخر لهم فقال: "الثاني: أن الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الإنسان ليس بموجود، وإلا لكان مشخصا، فلا يكون كليا، ولا معدوم وإلا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا، لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم، وأيضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته، ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية كالإنسان، وأيضا جنس الماهيات الحقيقية من الأعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر، ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض، قيل اي اللون بالسواد لأنه المحمول طبعا، وقيل: بالعكس لأن الجنس مقوم للنوع، وقيل: أي اللون بالمفصل الذي هو قابض البصر مثلا،

---

(١) المصدر السابق، ٨٦/١.

(٢) المصدر السابق، ٨٦/١.

(٣) المصدر السابق، ٨٦/١.

لكونه المحمول، وقيل: بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس، والكل فاسد، لأن جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به، ولا بالعكس، وكذا المحمول الأعم، والنعت لا يلزم أن يكون عرضا للموضوع، بل يمتنع، لأن العرض لا يكون محمولا على المحل إلا بالاشتقاق، وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع، أو بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس، لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا قائما به، سيما إذا كان محمولا، ألا ترى أن الحيوان محمول على الإنسان مقول له، ومحمول على الناطق خارج، والناطق مقوم له علة لتحصله، وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام"[١].

وقد أجاب عن هذه الشبهة بقوله: "الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة، وهو أن ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركبهما الشخص، ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركبهما النوع، لظهور أن ليس في الخارج شيء هو الإنسان الكلي، وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد، وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون، وآخر هو قابض البصر، وآخر مركب منهما هو السواد، ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على ما مر من التفصيل في قيام العرض بالعرض، بل في الوجود أمر واحد، وإنما التركب والتمايز بحسب العقل فقط، فلا يلزم منه إلا كون الكلي أو الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه"[٢].

المسلك السادس: نقد الإيجي لأدلة مثبتي الأحوال:

يعد الإمام الإيجي واحدا من أبرز علماء الأشاعرة المتأخرين كما يعد كتابه (المواقف) واحدا من أهم مؤلفاتهم في علم الكلام، حيث جاء على طريقة (المطالب العالية في علم الكلام) للفخر الرازي في اهتمامه بالقضايا الفلسفية، لاختلاط الكلام بالفلسفة،

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

واهتمام المتكلمين الأشاعرة بالرد على الفلاسفة، وقد تناول موضوع الأحوال وأدلة المثبتين لها والتي أرجعها إلى دليلين اثنين، قد سبقه إلى ذكرهما والرد عليهما كثير من علماء الأشاعرة كما ذكرنا من قبل، ولكنه تميز بالابتكار في طريقة الرد عليهما، وقد ذكر أولهما بقوله: "الأول: الوجود ليس موجودا، وإلا لزاد وجوده على ذاته، لأنه يشارك سائر الموجودات في الموجودية، ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته، فقد زاد وجوده على ماهيته، وتسلسل وجود بعد وجود إلى غير النهاية، ولا معدوما وإلا اتصف الشيء بنقيضه"(١).

وقد أجاب على دليلهم هذا بأن اختار ما اختاره الرازي وهو أن الوجود موجود، وأن وجوده عين ذاته وليس أمرا زائدا عليها، وبين أن هذا الاختيار لا يترتب عليه ما ذكروه، وفصل ذلك بقوله: "قلنا: الوجود موجود، ووجوده نفسه، فإن كل مفهوم مغاير للوجود فإنه إنما يكون موجودا بأمر زائد ينضم إليه، وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه .. وامتيازه عما عداه بقيد سلبي، وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته أصلا فلا يتسلسل"(٢).

ثم بين أننا حتى لو اخترنا أن الوجود معدوم لم يثبت ذلك مدعاهم، فقال: "أو معدوم، وإنما يمتنع اتصاف الشيء بهو هو بأن يقال مثلا: الوجود عدم، أو الموجود معدوم، أما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع، فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه، كالسواد القائم بالجسم، فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به، فيصدق أن الجسم ذو لا جسم، فلا بعد في أن يصدق أيضا أن الوجود ذو لا وجود"(٣).

ثم ذكر دليلهم الثاني فقال: "الوجه الثاني: السواد مركب من اللونية التي هي

---

(١) المواقف، ١/٢٨٠.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٣) المصدر السابق، ١/٢٨١.

جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان، وفصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضا .. فنقول: الجزءان إن وجدا وهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى، إذ لابد أن يقوم أحد ذينك الجزأين بالآخر، وإلا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية .. وإن عدما معا أو أحدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وأنه محال بديهة"[١].

فهذا الدليل يقوم على أساس أن السواد مثلا يتكون من معنيين يشترك بأحدهما مع بقية الألوان وهو الجنس، وآخر يميزه عن بقية الألوان وهو الفصل، وحينئذ تنشأ ثلاثة احتمالات:

الأول: إما أن يوجد المعنيان معا، وعليه يلزم قيام أحدهما بالآخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال.

الثاني: أن يعدما معا.

الثالث: أن يعدم أحدهما.

وعلى الاحتمالين الأخيرين يلزم قيام السواد بمعدوم وهو محال.

واختار الإيجي الاحتمال الأول وهو أنهما موجودان، وهو إن اختار هذا الاحتمال يرى إما التسليم بلزوم قيام المعنى بالمعنى لذلك، ولكنه لم يسلم باستحالته وأبطلها وإما أن يمنع الملازمة بين هذا الاحتمال، وبين قيام العرض بالعرض، "لأنهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا، ولا تمايز في الخارج حتى يقوم أحدهما بالآخر فيه، لأن التمايز بينهما ذهني، فليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر، يقوم ذلك الشيء الآخر به أي بالشيء الأول الذي هو اللون أو يقوم الأول بذلك الآخر، بل هو أي السواد لون ذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر، فلا تمايز في الخارج"[٢].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ٢٨١/١، ٢٨٢.

المطلب الثاني: المنهج الإيجابي:

لم يكتف علماء الأشاعرة بنقد أدلة مثبتي الأحوال وتفنيدها والرد عليها، وإنما صاغوا الأدلة الدامغة والحجج القوية ليثبتوا بها رأيهم في نفي الحال، وأنها ضرب من المحال، وفيما يلي عرض لمواقف بعض أئمتهم وأدلتهم التي ساقوها.

المسلك الأول: استدلال الباقلاني على نفي الأحوال:

أنكر الباقلاني الحال في كتابه (تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل) كما مر بنا، وقد ساق دليلا قوي على بطلان القول بها، وقد جاء دليله هذا مقسما إلى مراحل في الاستدلال على النحو التالي:

المرحلة الأولى: افترض فيها صحة القول بالحال، ولكنه أوضح أن الحال على فرض صحة القول بها لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة، وعبر عن ذلك بقوله: "هَذِه الْحَال لَا تَخْلُو أَن تكون مَعْلُومَة أَو غير مَعْلُومَة، فَإِن كَانَت غير مَعْرُوفَة وَلَا مَعْلُومَة فَلَا سَبِيل إِلَى مَعْرفَتهَا وَالدّلَالَة عَلَيْهَا، وَالْعلم بِأَنَّهَا لزيد دون عَمْرو، وَلِأَن مَا لَيْسَ بِمَعْلُوم لَا يَصح قيام دَلِيل عَلَيْهِ، وَلَا أَن يعلم اضطرارا، وَلَا أَن يعلم أَنه لزيد دون عَمْرو، لِأَن الْعلم بِأَن الْحَال حَال لفُلَان دون فلَان فرع للْعلم بِهِ، وَكَذَلِكَ الْعلم بِأَنَّهَا مَعْلُومَة بالاستدلال دون الِاضْطِرَار فرع للْعلم بهَا جملَة، فَإِذا اسْتَحَالَ الْعلم بهَا جملَة اسْتَحَالَ الْعلم بِأَنَّهَا لفُلَان دون فلَان، وَأَنَّهَا مَعْلُومَة باستدلال دون اضطرار"[(١)].

فقد أثبت فيما سبق أننا إذا سلمنا بصحة القول بالحال لم يمكن أن تكون غير معلومة، وثبت وجوب كونها معلومة.

وبناء على النتيجة السابقة انتقل إلى المرحلة الثانية من الدليل حيث قرر أن الحال لا تخلو كذلك أن تكون موجودة أو معدومة، وبين ما يترتب على كل من الاحتمالين

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٢٣٠.

كما يلي:

"إِن كَانَت هَذِه الْحَال مَعْلُومَة وَجب أَن تكون إِمَّا مَوْجُودَة أَو مَعْدُومَة، فَإِن كَانَت مَعْدُومَة اسْتَحَالَ أَن توجب حكما، وَأَن تتَعَلَّق بزيد دون عَمْرو، وبالقديم دون الْمُحدث، وَإِن كَانَت مَوْجُودَة وَجب أَن تكون شَيْئا وَصفَة مُتَعَلقَة بالعالم، وَهَذَا قَوْلنَا الَّذِي نَذْهَب إِلَيْهِ، وإنما يحصل الْخلاف فِي الْعبارَة، وَفِي تَسْمِيَة هَذَا الشَّيْء علما أَو حَالا، وَلَيْسَ هَذَا بِخِلَاف فِي الْمَعْنى، فَوَجَبَ صِحَة مَا نَذْهَب إِلَيْهِ فِي إِثْبَات الصِّفَات"[1].

فقد أثبت من خلال ما سبق أن الحال إذا كانت معلومة فلا تخلو أن تكون معدومة أو موجودة وعلى الأول يستحيل أن تثبت حكما لصاحبها، وعلى الثاني يجب أن تكون صفة وهو المذهب.

ثم بين في المرحلة الثالثة ما يترتب على ما سبق من تسلسل الأحوال، فقال: "هَذِه الْحَال على أصل الْقَائِل بهَا تَقْتَضِي إِثْبَات أَحْوَال لَا غَايَة لَهَا، لِأَنَّهَا لا تَخْلُو أَن تكون حَالا لمن هِيَ حَال لَهُ ومختصة بِهِ لِأَنَّهَا حَال فَقَط، أَو لِأَنَّهَا على حَال اقْتَضَت كَونهَا حَالا لمن هِيَ حَال لَهُ، فَإِن كَانَت حَالا لَهُ لِأَنَّهَا حَال فَقَط، وَجب أَن يكون كل حَال حَالا لَهُ، وَإِن كَانَت حَالا لَهُ بحصولها على حَال أُخْرَى فَتلك الْحَال يجب أَن تكون حَالا للْحَال بِحَال ثَالِثَة أبدا إِلَى غير غَايَة، وَذَلِكَ محَال باتِّفَاق، فَسقط مَا قَالُوهُ، وَإِن كَانَت الْحَال حَالا لَهُ لنَفسِهِ وثبوته لم تكن نَفسه بِأَن توجب كَون الْحَال حَالا لَهَا أولى من سَائِر الْأَنْفس، ولوجب أَيْضا أَلا تُوجد نَفسه إِلَّا وَهِي مُوجبَة لتِلْك الْحَال، وَفِي اتفاقنا على أَن نفس من لَهُ الْحَال قد تُوجد غير مُوجبَة لذَلِك دَلِيل على أَنَّهَا لَا تجب إِذا وَجَبت لَهُ نَفسه"[2].

وبهذا يكون الباقلاني قد أقام الدليل على أبطال الأحوال، وإثبات أنها من المحال.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

المسلك الثاني: استدلال الرازي على نفي الأحوال:

اعتمد الفخر الرازي في نفيه للأحوال على مبدأ واحد هو البطلان البديهي لفكرة الواسطة بين الموجود والمعدوم، وعبر عن ذلك بقوله: "البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه، وإما ألا يكون، فالأول هو الموجود، والثاني هو المعدوم، وعلى هذا لا واسطة بين القسمين، إلا أن يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا، وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل، ويصير البحث لفظيا"[١].

وتصور الوجود والعدم عنده وأنهما لا يمكن أن يخلو الحال منهما من البديهيات، ومن ثم تكون فكرة شيء لا هو موجود ولا هو معدوم كما يقول مثبتو الأحوال أمر من المحال.

المطلب الثالث: استدلال الآمدي على نفي الأحوال:

ذكر الآمدي دليلين لنفاة الأحوال قد اعتمدوا عليهما، ذكر الأول منهما فقال :

"الأحوال إما أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة، إذ ليس بين النفى والإثبات واسطة، فإن كانت موجودة فقد خرجت عن أن تكون حالا إذ الحال عند القائل بها غير موصوفة بالوجود، ثم إذا كانت موجودة فما هو المتجدد منها؟ إما أن يكون جوهرا أو عرضا، ضرورة أن كل موجود متجدّد لا يخرج عن كونه جوهرا أو عرضا بالاتفاق، والجوهر والعرض ليس بحال، وإن لم تكن موجودة فهى معدومة، فإنه لا معنى للمعدوم إلا ما ليس بموجود، وإذا كانت معدومة فقد خرجت عن أن تكون حالا لوجهين:

الأول: أن الحال عند القائل بها، غير موصوفة بالعدم.

الثانى: أنها إذا كانت معدومة فقد بينا فى مسألة المعدوم أن كل معدوم منفى،

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٦١.

وليس بثابت، فالأحوال منفية غير ثابتة، فلا تكون حالا، لأن الأحوال عند القائل بها صفات ثابتة غير متصفة بالنفي"[١].

ثم ذكر الدليل الثاني فقال : "لو كان التماثل والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال الزائدة عليها، والأحوال إما أن تكون فى أنفسها متماثلة من كل وجه، أو مختلفة من كل وجه، أو متماثلة من وجه ومختلفة من وجه، أو متماثلة ومختلفة معا من كل وجه، أو لا متماثلة ولا مختلفة لا من وجه ولا من كل وجه.

- لا جائز أن تكون متماثلة ومختلفة معا من كل وجه إذ هو ظاهر الإحالة.
- ولا جائز أن تكون لا متماثلة ولا مختلفة، فإن ما لا يكون مختلفا لا يكون موجبا للاختلاف، وقد قيل: بأن الاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال، وما لا يكون متماثلا لا يكون موجبا للتماثل، وقد قيل: إن التماثل بين الذوات، لا يكون إلا بالأحوال.
- ولا جائز أن تكون متماثلة من كل وجه، وإلا لما وقع بها الاختلاف بين الذوات.
- ولا جائز أن تكون مختلفة من كل وجه وإلا لما وقع بها التماثل بين الذوات، وقد قيل: إن التماثل، والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال، كيف وأنها لو كانت الأحوال متماثلة أو مختلفة فإما أن يكون ذلك لها لذواتها، وإما بوصف زائد عليها؟
- فإن كان الأول: فما المانع أن تكون الذوات مختلفة أو متماثلة لذواتها لا لزائد عليها.
- وإن كان الثاني: لزم ثبوت الحال للحال، والكلام في الحال الثانية كالكلام في الأول، وهو تسلسل ممتنع، وبهذا يبطل القول بكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه"[٢].

---

(١) أبكار الأفكار، ٤١٢/٣.

(٢) المصدر السابق، ٤١٣/٣.

المطلب الرابع: استدلال الإيجي على نفي الأحوال:

ذهب الإمام عضد الدين الإيجي إلى أن بطلان الحال –بمعنى الواسطة بين الموجود والمعدوم– أمر ضروري أي لا يحتاج إلى نظر واستدلال بل يدرك بمجرد تصوره.

والسبب في ذلك على ما ذكره "أن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا، فإن أريد نفي ذلك وقصد إثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق، وإن أريد معنى آخر بأن يفسر الموجود مثلا بما له تحقق أصالة، والمعدوم بما لا تحقق له أصلا، فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا، لم يكن النفي والإثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين إلى معنى واحد، فيكون النزاع لفظيا"[١].

فهو يرى أنه على القول بأن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، فلا يقول عاقل بوجود واسطة بينهما، وإلا كان القول بذلك مجرد سفسطة، أما إذا قلنا إن الموجود ما له تحقق أصالة والمعدوم ما لا تحقق له أصلا، فإنه يمكن تصور الواسطة بينهما على أنها ما يتحقق تبعا، ومن ثم لم يكن محل النزاع واحدا، ولم يكن الحكم بالنفي والإثبات على معنى واحد بل يكون المعنى الذي يثبته المثبت غير المعنى الذي ينفيه النافي، أي أن الخلاف بين المثبتين والنافين لفظي، وهو ما وضحه بقوله:

"إننا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي، وأنتم معترفون بذلك، وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك"[٢].

ومن ثم فالإمام الإيجي يرى أن القول بالحال باطل وأن بطلانه من الأمور الواضحة، ووأن الخلاف فيه لفظي راجع إلى الخلاف في تصور معنى كل من الوجود والعدم ومن ثم إمكان وجود واسطة بينهما من عدمه.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

الخاتمة

من خلال هذا البحث تتضح لنا النتائج التالية:

أولا: أن الحال عند من أثبتها هي عبارة عن الواسطة بين الموجود والمعدوم، ولهذا السبب أنكرها من أنكرها لأنهم قالوا باستحالة هذه الواسطة.

ثانيا: أن أول من قال بالأحوال هو أبو هاشم الجبائي من المعتزلة، وتبعه أنصاره الذين يسمون البهشمية، وقال بها بعده من الأشاعرة أبو بكر الباقلاني، وأبو المعالي الجويني على خلف منهما.

ثالثا: أن من أثبت هذه الأحوال أثبت لله تعالى ما يسمى بالصفات المعنوية، ومن نفاها نفاها.

رابعا: أن موقف جمهور الأشاعرة في المجمل هو نفي الأحوال، وقد كان لهم جهد عظيم في الرد على أدلة المثبتين وتفنيدها، وكذلك في صياغة الأدلة على بطلان القول بها.

خامسا: أن الرأي المشتهر والمستقر عند الأشاعرة هو إنكار الأحوال حتى قال قائلهم: "الحق ألا حال، وأن الحال محال"(١).

وقد عدت نظرية الأحوال من النظريات الكلامية التي لا موضوع لها في الحقيقة، وإنما هي من المحالات.

وبذلك يتبين لنا أن موقف جمهور الأشاعرة من الأحوال هو نفيها وعدم القول بها، وأنهم يثبتون لله الصفات الثبوتية أو صفات المعاني، وأنها قائمة بذاته تعالى، ولا حاجة إلى إثبات هذه الأحوال التي يقال عنها إنها واسطة بين الموجود والمعدوم، فهي ضرب من الخيال، وباب من أبواب المحال.

---

(١) فتح المجيد شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، الشيخ محمد نووي بن عمر الجاوي، ص٣٥.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم، جل من أنزله.

٢- الآمدي وآراؤه الكلامية، حسن الشافعي، ط١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٣- أبكار الأفكار في أصول الدين، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط٢، مطبعة دار الكتب والآثار القومية بالقاهرة، ١٤٢٤٥-٢٠٠٤م.

٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى- علي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مطبعة السعادة بمصر، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

٥- أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، ط١، مطبعة الدولة-استانبول، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

٦- الباقلاني وآراؤه الكلامية، رسالة دكتوراه إعداد الباحث/ محمد رمضان عبد الله، ط/ مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م.

٧- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٨- التعريفات، محمد بن علي الجرجاني، ط١، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣.

٩- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية-لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م

١٠- تهذيب شرح السنوسية أم البراهين لأبي عبد الله السنوسي، سعيد عبد اللطيف فودة، ط١، دار البيارق-عمان، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١١- التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين المناوي، ط١، عالم الكتب-القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٢- حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري، ط١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

١٣- حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، أبو عبدالله محمد بن عرفة الدسوقي، ط الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي-القاهرة، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.

١٤- الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، ط/ منشأة المعارف-الإسكندرية، ١٩٦٩م.

١٥- شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ط/ دار المعارف النعمانية-باكستان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٦- غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٧- فتح المجيد شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، محمد نووي الجاوي، ط/ الأخيرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر-القاهرة، ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م.

١٨- الفرق بين الفرق، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، ط٢، دار الآفاق الجديدة،

بيروت، ١٩٧٧م.

١٩- فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا، عبد العزيز سيف النصر، ط١، مطبعة الجبلاوي-القاهرة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م.

٢٠- في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية .. الأشاعرة، أحمد محمود صبحي، ط٥، دار النهضة العربية-بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢١- في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين.. المعتزلة، أحمد محمود صبحي، ط٥، دار النهضة العربية للطباعة والنشر-بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢٢- القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٢٣- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تقي الدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي المعروف بالنجراني، تحقيق السيد محمد الشاهد، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-القاهرة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٤- الكليات، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، ط/ مؤسسة الرسالة-بيروت، بدون تاريخ.

٢٥- لسان العرب، جمال الدين بن منظور، ط٣، دار صادر-بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٦- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، ط٢، مكتبة وهبة-القاهرة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٢٧- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة.

٢٨- مختار الصحاح، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط٥، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت - صيدا ، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٩- مصطلحات في كتب العقائد، محمد إبراهيم الحمد، ط١، دار ابن خزيمة.

٣٠- معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: عبد العال شاهين، ط١، دار المنار-القاهرة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٣١- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط/ دار الكتاب اللبناني-بيروت، ١٩٨٢م.

٣٢- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ط/ دار إحياء التراث-بيروت، بدون تاريخ.

٣٣- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط، دار الدعوة-القاهرة، بدون تاريخ.

٣٤- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط١، دار القلم-الدار الشامية، دمشق-بيروت، ١٤١٢هـ.

٣٥- الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، ط/ مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ.

٣٦- الملل والنحل، أبو منصور البغدادي، تحقيق: ألبير نصري نادر، ط/ دار المشرق-بيروت، بدون تاريخ.

٣٧- المواقف، عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م.

٣٨- نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفرجيوم، ط/ بدون.

٣٩- نور الظلام على المنظومة المسماة بعقيدة العوام، محمد نووي الجاوي الشافعي، ط/ مطبعة دار إحياء الكتب العربية-القاهرة، بدون تاريخ.

فهرس محتويات البحث

الملخص: ٨٩٥
المقدمة ٨٩٩
إشكالية البحث: ٨٩٩
الدراسات السابقة: ٩٠٠
منهج البحث: ٩٠٠
خطة البحث : ٩٠١
الفصل الأول : تعريف الحال لغة واصطلاحا ٩٠٤
المبحث الأول: تعريف الحال في اللغة: ٩٠٤
المبحث الثاني : تعريف الحال في اصطلاحات العلوم: ٩٠٥
المبحث الثالث : تعريف الحال في اصطلاح المتكلمين: ٩٠٧
المطلب الأول : القائلون بعدم إمكان تعريفها: ٩٠٧
المطلب الثاني : القائلون بإمكان تعريفها : ٩٠٨
الفصل الثاني : أول من قال بإثبات الأحوال وأسبابه وخصائصها عنده ٩١٠
المبحث الأول: الحال عند أبي هاشم الجبائي والعلاف المعتزليين: ٩١٠
المبحث الثاني : أسباب قول أبي هاشم بإثبات الأحوال : ٩١٢
المبحث الثالث: خصائص الأحوال عند أبي هاشم : ٩١٧
الفصل الثالث : موقف الأشاعرة من إثبات الأحوال ٩٢١
المبحث الأول: المثبتون للأحوال وأنواعها عندهم وما يترتب على إثباتها. ٩٢١
المطلب الأول: إثبات الأحوال عند الباقلاني: ٩٢١
المطلب الثاني: إثبات الأحوال عند الجويني: ٩٢٤
المطلب الثالث: أنواع الأحوال عند مثبتيها: ٩٢٥

المطلب الرابع: الأمور المترتبة على إثبات الأحوال: ٩٣١
المبحث الثاني : المنكرون للأحوال وطرائقهم في إبطالها: ٩٣٥
المطلب الأول : المنهج السلبي. ٩٣٥
المسلك الأول : نقد الباقلاني لأدلة مثبتي الأحوال. ٩٣٦
المسلك الثاني : نقد الشهرستاني لأدلة مثبتي الأحوال. ٩٣٨
المسلك الثالث: نقد الرازي لأدلة مثبتي الأحوال. ٩٤٣
المسلك الرابع: نقد الآمدي لأدلة مثبتي الأحوال. ٩٤٨
المسلك الخامس : نقد التفتازاني لأدلة مثبتي الأحوال: ٩٥٧
المسلك السادس: نقد الإيجي لأدلة مثبتي الأحوال: ٩٦٠
المطلب الثاني: المنهج الإيجابي: ٩٦٣
المسلك الأول: استدلال الباقلاني على نفي الأحوال: ٩٦٣
المسلك الثاني: استدلال الرازي على نفي الأحوال: ٩٦٥
المطلب الثالث: استدلال الآمدي على نفي الأحوال: ٩٦٥
المطلب الرابع: استدلال الإيجي على نفي الأحوال: ٩٦٧
الخاتمة ٩٦٨
المصادر والمراجع ٩٦٩