مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم

الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي
مدرس في قسم الفلسفة

يتناول البحث مشكلة هامة من مشاكل علم الكلام الاسلامي عامة والاعتزال خاصة وهي مدى اخلاص المعتزلة لفكرة خلق الله للعالم من لا شيء على ضوء رأيهم في مسألة « المعدوم » وقد اتهم المعتزلة ـ كما سنرى ـ قديما وحديثا على ضوء مقالتهم هذه بانهم يبطنون « قدم العالم » ويخفون آراء ارسطو طاليسيه او افلاطونية او سواها .

ان هذه المشكلة تتصل اتصالا جذريا بمسألة صفات الله وخصوصا « صفة العلم » ولذلك سأبدأ بايضاح المبدأ العام الذي راعاه المعتزلة في نظرتهم الى الصفات ومن ثم سينفتح لنا الطريق لمعالجة فكرة « المعدوم » على حقيقتها .

اولا ـ مسألة الصفات وعلاقتها بفكرة الخلق

١ ـ المبدأ العام في معالجة الصفات

تمسك علم الكلام الاسلامي منذ بدء نشوئه بالمبدأ التالي « المشاركة في صفة القدم يعني المشاركة في الآلوهية » او بكلمات اخرى « ان القدم هو أخص صفة لله[١] » وهذا يعني ان العالم او أي شيء مادي ـ حتى اذا كان غير حي ـ يصير الها ثانيا اذا ما وصف بالقدم .

اننا نجد هذا المبدأ لاول مرة عند جهم بن صفوان (١٢٨ هـ) والذي على أساسه رأى ان صفة العلم لله حادثة بمعنى انها توجد مع المعلوم والا اذا كان علم الله بالشيء قديما فانّ الشيء نفسه سيكون قديما وهذا مستحيل[٢] .

وقد استخدم واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ) نفس المبدأ لرد الصفات الى الذات وذلك ان الصفات الالهية اذا كانت مغايرة للذات الالهية فانها ستشارك الله في صفة القدم وبالتالي تتعدد الآلهة[٣] . وكذلك فان الصادق (ت ١٤٨ هـ) استخدم

نفس المبدأ في اثباته لحدوث صفة الارادة الآلهية وذلك ان الارادة لو كانت قديمة لكان مرادها قديما ايضا لان الارادة والمراد يقعان معا ولما كان في قدم الارادة والمراد مشاركة لله في أخص صفة وهي القدم وبالتالي تعدد القدماء فانه يستحيل ان تكون الارادة قديمة بل هي حادثة[٤] .

وقد يبدو لاول نظرة ان المتكلمين اعتبروا كل فكرة تؤدي الى مشاركة الله في القدم غير مقبولة لانها تؤدي الى الشرك . ولكن في الحقيقة ان هذا ليس هو السبب الحقيقي . لنعد مرة اخرى الى المبدأ السابق « ان كل ما يشارك في القدم يشارك في الالوهية » . من الواضح ان هذا المبدأ هو ليس بديهية واجبة القبول فانه من الممكن ان نتصور وجود اله قديم ومعه في نفس الوقت مادة قديمة تتحرك حركة قديمة بلا غاية كما هو رأي افلاطون مثلا[٥] دون ان نجد أي مبرر لاعتبار هذه المادة القديمة الها آخر . وبنفس الطريقة يمكن ان نتصور وجود جبل ازلي دون ان يستلزم ذلك ان يكون الها . واكثر من هذا اننا اذا حاولنا ان نجد أساسا قرآنيا لهذا المبدأ فاننا لا نجده .

والحق ان ثمة آيات من القرآن واعتبارات اخرى تظهر ان القرآن هو اقرب الى القول باله قديم ومادة اولى قديمة منها خلق الله[٦] ومع ذلك فان القرآن لم يذكر ان مثل هذه الوضعية تؤدي الى الشرك . ان القرآن انما يقرر ان وجود أكثر من اله واحد يفسد معنى الالوهية الحقة ويؤدي الى المستحيل ويحق للباحث والحالة هذه ان يتساءل لماذا اذن هذا الاصرار من المتكلمين على المبدأ السابق ؟ وما هي مصادر هذا المبدأ اذا لم يمكن ارجاعها الى القرآن او الى منطق التوحيد الصحيح ؟

الجواب في رأيي ان هذا المبدأ هو نتيجة للموقف الدفاعي الذى وجد المسلم نفسه فيه عندما اصطدم بغيره ممن يخالفونه في العقيدة وخصوصا الجماعات المختلفة من الدهرية[٧] الذين لم يكونوا يعتقدون بأي اله والذين يرون على الضد من ذلك ان العالم قديم وموجود بذاته . ان المسلم هنا امام خصم ينكر اهم ركن في عقيدته واعني بذلك وجود الله وليس امام المسلم في هذه الحالة الا طريق واحد لاقناع هذا المنكر وهو ان يستدل بالعالم على وجود الله وذلك بان يحاول اثبات

حدوث العالم وبالتالي يلزم ضرورة ان يكون له محدث لان الشيء لا يمكن ان يحدث نفسه • وبهذه الصورة انتهى المسلم الى ان أهم صفة تخصص الله وتميزه عن سواه هي قدمه وازليته وانه اذا ما شاركته الاشياء المادية بهذه الصفة فانه سوف لن يكون ثمة دليل لاثبات وجود الله يمكن اقناع هذا المنكر به • وهكذا اصبح الاعتقاد بقدم العالم عند المتكلمين مساويا للالحاد واصبحت مسألة خلق العالم والاستدلال على حدوثه أهم مسائل علم الكلام الاسلامي • ويمكن القول بدون مبالغة – ان الدفاع عن قضية حدوث العالم ومقدماتها تقف خلف كل المناقشات اللاهوتية حول الصفات الالهية او حدوثها وتقسيمها الى صفات ذات وصفات فعل[٨] والمبدأ الذي يمكن ملاحظته بوضوح في هذا الصدد هو ان كل ما يؤدي الى قدم العالم فهو غير مقبول • ان مراعاة هذا المبدأ ادت الى ظهور آراء مختلفة بين المتكلمين حول مسألة الصفات ويمكن تلخيصها بما يلي :–

١ – رأي من يرى بأن الصفة مثل العلم والارادة انما توجد مع وجود المعلوم والمراد فقط وعليه فان جميع صفات الله حادثة لانها لو كانت قديمة فان متعلقها سيكون قديما كذلك وعليه يكون العالم قديما وهو مستحيل عندهم ويمثل هذا الفريق جهم بن صفوان وهشام بن الحكم وجماعة من الرافضة وآخرون[٩] •

٢ – رأي من يرى ان جميع الصفات يمكن ان توجد بدون متعلقها ولذلك فان الصفات الالهية قديمة وليس في ذلك اثبات لقدم شيء غير الله لان هذه الصفات ليست منفصلة او متميزة عن الله • واكثر من ذلك اذا اعتبرناها حادثة فان الله سيوصف بالحدوث وبذلك يكون محدثا مثل الاشياء المادية فلا يكون الله ولو سمحنا لانفسنا ان نصف الله بالحوادث من دون ان يقتضي ذلك ان يكون الله نفسه حادثا فانه يلزمنا نفس الشيء بالنسبة للعالم اعني ان نفترض ان العالم قديم على الرغم من اتصافه بالتغير وما شابه من صفات الحدوث • وهذا يبطل دليل اثبات وجود الله بالاستناد الى حدوث العالم ان هذا الرأي هو رأي أغلبية المذاهب السلفية قبل الاشعري مثل ابن كلاب وأصحاب الحديث كأحمد بن حنبل والحشوية وآخرين[١٠] •

٣ - رأي من يرى انه على الرغم من كون الصفة هي غير الموصوف من حيث انهما حامل ومحمول الا ان الصفة هي ليست شيئا غير الموصوف من حيث انها طبيعته او مخصصة له . وهكذا الامر بالنسبة لله فان ذاته وجميع صفاتها تكون شيئا مفردا واحدا هو الموجود الازلي أي الله . ولكن هذه الصفات تنقسم الى صفات تطلق على الله حينما يكون متعلقها موجودا فقط فمثلا لايقال ان الله خالق الا حينما يخلق الاشياء بالفعل فصفة الخلق هذه هي صفة حادثة - والا كانت جميع المخلوقات قديمة ومثل هذه الصفات تسمى صفات فعل . وصفات توجد بدون وجود متعلقها مثل صفة العلم وهذه الصفات قديمة وتسمى « صفات الذات » ان هذا هو رأي المعتزلة والنجارية[١١].

كما ان القول السابق عن صفات الفعل هو رأي الاشعري ايضا[١٢] أما رأي الاشعري عن صفات الذات فانه مثل المعتزلة يرى انها توجد بدون وجود متعلقها ولكن يخالفهم بانه من الخطأ ان نقول انها هي الذات او انها غير الذات . ان الاشعري يرى ان الصفات ما هي الا حالات للموصوف هي ليست الموصوف نفسه ولكنها مع ذلك لا تقوم بنفسها بل في الموصوف ولذلك فانه لا اساس لاتهام ابن حزم وسواه له ولاتباعه بانهم يقولون بتعدد القدماء[١٣]. ان حقيقة رأي الاشعري يمكن ان توضح لو تأملنا العلاقة بين الشيء ولونه فقد يبدو هنا ان اللون الذي هو محمول هو غير الشيء الملون والذي هو حامل ولكن مثل هذا التمايز هو تمايز (لفظي) اصطلاحي طالما ان اللون ما هو الا خاصة من خصائص الشيء نفسه .

ان تأكيد الاشعري على ان الصفات الالهية هي غير الله هو في الاساس لتأكيد عدائه للمعتزلة وفي رأيي ان المعتزلة والاشعري ليسا على خلاف جوهري في مسألة الصفات الذاتية على الرغم من الانتقادات العنيفة ومع ذلك فان الاشعري يعتبر نفسه مخالفا للمعتزلة حول هذه المسألة الى درجة انه ادعى انهم اخذوها عن ارسطو[١٤] والحق انه يوجد فرق اساسي بين رأي المعتزلة هذا وبين رأي ارسطو[١٥] . يقول ارسطو « ان الله هو علم كله حياة كله » ويقول العلاف والمعتزلة « الله عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته ... » والفرق بين القولين كما يلاحظ الشهرستاني بحق أن الاول نفي لصفة والثاني اثبات ذات هي

بعينها صفة واثبات صفة هي بعينها ذات[١٦] وفوق ذلك فان اله ارسطو هو غير اله المعتزلة كما هو واضح لكل من له ادنى معرفة بالرأيين وعلى سبيل المثال ان اله ارسطو غير معتن بالعالم ولا خالق له بأي وجه من الوجوه[١٧]. ولذلك يبدو لي ان الخلاف بين المعتزلة وبين الاشاعرة حول المسألة خلاف لفظي[١٨] ولذلك فأن العداء المتأجج حول هذه المسألة يبدو غريبا وفي رأيي انه لا يقوم الا على أساس من عدم الامانة العلمية في الجدل عند كليهما . فأن الاشعري يفسر قول المعتزلي : « اله عالم وعلمه هو ذاته » بأبعد صوره المحتملة وهو ان الله ذات معطلة عن الصفات وبالمثل فان خصوم الاشاعرة يفسرون قول الاخيرين في الصفات « انها ليست هي الذات ولا هي غيرها » بأنه كلام متناقض وبأنه دفاع عن تعدد القدماء ولكن هؤلاء الخصوم يتناسون ان أي اشعري يعتبر القول بقدم أي شيء سوى الله وصفاته ضربا في الشرك .

ب ـ صفة العلم وعلاقتها بفكرة المعدوم

من بين الملاحظات التي قدمها الاشعري[١٩] عن أقوال المتكلمين في صفة العلم في كتابه المقالات يمكن تمييز رأيين مختلفين :ـ

الاول ـ ان علم الله بالشيء لا يكون الا مع الشيء وان الأشياء قبل ان يعلمها الله هي ليست اشياء حقيقية لانه عند هذا الفريق لا يسمى شيئا الا الموجود . وكذلك فان الاشياء قبل وجودها ليست معلومة بل هي عدم مطلق[٢٠] .

ان هذا الرأى ينتج عنه ان الله خاضع للتغيير ويمكن اتصافه بالحوادث . ان هذا الفريق يقبل وصف الله بالحوادث ليحافظ على القول بحدوث الاشياء ذلك لان العلم فى رأيهم لا يكون بدون المعلوم . فافتراض قدم العلم الالهى معناه افتراض قدم الاشياء المعلومة . ويمكن الرد على هذا القول بأنه اذا كان من الصادق ان يكون القديم متصفا بالحوادث من دون أن يكون هو حادثا فانه من الصعب تجنب فرض آخر يكون العالم فيه قديما على الرغم من تعاقب الاعراض والحوادث عليه . ولذلك صح النقد الذى وجهه اليهم خصومهم بانه حسب هذا رأى لا يستقيم القول بحدوث العالم وينعدم الفرق بين طبيعة الله وطبيعة العالم .

الثاني – ان علم الله قديم ولكن موضوع العلم او متعلقه حادث • ان الاشياء قبل وجودها كانت معلومة لله ولكن ماذا نعني بقولنا انها معلومات لله ؟ وبأسلوب حديث هل للاشياء أى نوع من الوجود الخارجى الموضوعى حينما كانت معلومات لله فقط أم انها ليس لها الا وجود ذاتي في فكره ؟

ثمة جوابان لهذا السؤال • الاول هو ان الاشياء قبل وجودها كانت عدما محضا أو لا شيء • وها هنا نستعمل كلمة (الشيء) • لتدل على الموجود حقيقة أى فى الخارج فقط • ويمثل هذا الرأى العلاف وابن الراوندى والصالحى وهشام الفوطي (ت ٢١٨ هـ) والبلخى (ت ٣١٦ هـ) وأبو حسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) وجماعة من المرجئة والاشاعرة والمدارس السنية وهو الرأى الذى أخذ به جميع المتكلمين قبل الشحام (ت ٢٣٣ هـ)[٢١] •• ان هؤلاء يرفضون أن يكون علم الله حادثا والا كان الله متصفا بالحوادث والتغير • ولكن التغير لابد ان يلحق الله اذا أخذنا برأى هؤلاء طالما ان علم الله بالشيء الموجود حقيقة هو بالضرورة يختلف عن علمه به قبل وجوده • وفوق هذا فانه من الصعب أن نجيب عن السؤال : كيف يمكن لله أن يعلم الشيء الذي هو عدم محض ؟

الثانى – والجواب الثانى قدمه لاول مرة الشحام المعتزلى[٢٢] الذى يرى ان « المعدوم » حتى عندما يكون غير موجود هو شيء • وقد تبعه فى ذلك عبّاد بن سليمان (ت ٢٥٠ هـ)[٢٣] والجبائى (ت ٣٠٣ هـ)[٢٤] وأبو رشيد[٢٥] فهم يرون انه من الجائز ان نصف « المعدوم » بكل ما يسمى به الشيء لنفسه عندما يكون موجودا مثل « جوهر » وعرض وجسم وحادث ••• الخ • ولكن هذا الرأى هو ليس رأى جميع المعتزلة لان بعضهم يقتصر على القول بأن المعدوم قبل وجوده فى الخارج هو شيء ومعلوم ومقدور فقط • ويمثل هذا الرأى الاخير بعض المعتزلة البغداديين[٢٦] والبلخى المقدسى[٢٧] وأبو القاسم البلخى[٢٨] وتذكر لنا بعض المصادر ان الخياط دفع برأى عباد هذا الى نهايته فقال بأن المعدوم قبل وجوده هو جسم أيضا[٢٩] •

ان آراء هذا الفريق تضعنا وجها لوجه أمام مشكلة « المعدوم » ان أهمية

هـذه المسـألة تتجلى في الحقيقـة التالية وهي ان كثيرا من المعتزلة قـد تعرضوا للاتهام بعدم الاخلاص للقول بحدوث العالم على ضوء أقوالهم فى المعدوم .

ولخطورة هذه المسـألة ـ التى بدون تقريرهـا ـ تبقى آراء المعتزلة فى الوحدانية وأصل العالم معرضة للغموض وسـوء الفهم ويبقى المجـال مفتوحا لالصاقهم بمختلف المدارس القائلة بقدم العالم ـ سأعالج هذه المسألة بكل أبعادها ولما كانت مصادر المعتزلة تعكس وجهة نظر مخالفة فى الغالب لتلك التى تعرضها الكتب الكلامية الاخرى عن المسألة سأتكلم أولا عن فكرة المعدوم كما تعرضهـا هذه الكتب ثم أوضح آراء المعتزلة فى المسألة اعتمادا على كتبهم ثم أعرض لآراء الباحثين المحدثين ثم أبين رأيى .

١ ـ فكرة المعتزلة حول المعدوم في المصادر غير الاعتزالية

من بين المصادر الاولى حول الموضوع كتاب التوحيد للماتريدى (ت٣٣٣هـ) يقول الماتريدى عن فكرة المعتزلة عن المعدوم « قالت المعتزلة المعدوم أشياء وشيئية الاشياء ليست بالله وبالله اخراجها من العدم الى الوجود قال أبو منصور رحمه الله فعليهم فى ذلك تحقيق الاشياء فى الازل لكنها معدومة ثم وجدت من بعد وفى تقديمها[٣٠] نفى للتوحيد لما كانت الاشـياء بعد معـدومة فاختلفا فى الخروج والظهور والا فهى فى القدم أشياء معدومة فصيروا مع الله أغيارا فى الازل وذلك نقض للتوحيد وفيما قالوا قدم العالم لانه الاشياء سوى الله[٣١] والمعـدوم أشياء سواء لم تزل[٣٢] وفى ذلك مخالفة جميع الموحدين فى انشاء الله تعالى الاشـياء من لا شيء وعلى قولهم انما هو انشاء بمعنى الايجاد[٣٣] والا فهى أشياء قبـل الانشاء والله الموفق[٣٤] » . ثم يقارن الماتريدي بين هذا القول وقول من يقـول بقدم طينة العالم أو المادة الاولى « الهيولى[٣٥] » فيقول « وفيما قالوا أيضا ايجاب موافقة الدهرية فى قولهم طينة العالم قديمة وكذلك قول أصحـاب الهيولى ان حدثت الاعـراض فظهـر بهـا العـالم ... وأيضـا من مضاهاتهـم في هـذا قـول الثنوية[٣٦] ان الاشـياء كانت معـدومة ثـم وجـدت من غـير ان كان ثم ايجاد غـير خروجها من العـدم »[٣٧] . ونجد شيئا قريبـا

من هذا فى شرح الفقه الاكبر للماتريدى حيث ينسب فكرة المعدوم هذه للدهرية والزنادقة والأفلاكية[٣٨] ومن بين الكتب التي تعالج مسألة المعدوم في هذه الفترة - الى القرن الرابع الهجري - رسائل اخوان الصفاء[٣٩] وكتب الباقلانى[٤٠] والبلخى المقدسى[٤١] وقبل هؤلاء جميعا الاشعرى فى مقالاته[٤٢] حيث يقدم حسابا عن الفكرة مخالفاً لما قدمه الماتريدي . ان ما يقدمه الاشعري يدل بوضوح على ان مشكلة المعدوم كلها تتعلق بمسألة « أصل العالم » بل بمشكلة تعلق العلم بالمعدوم وبمعنى « الشيء » وذلك ان من يستخدم الكلمة « شيء » لتدل على الموجود وغير الموجود على أساس انه في كلا الحالين يمكن أن نخبر عنه ونعلمه ونميزه من غيره يرى ان المعدوم هو شيء بينما من يعتبر كلمة (شيء) مساوية للموجود حقيقة فقط ينكر أن يكون المعدوم شيئا .

ومما تجدر ملاحظته ان ابن سينا فى مناقشته لهذه المسألة يرفض القول بأن المعدوم المعلوم هو ليس شيئا ويقول « والشيء لا يفارق معنى الوجود بل معنى الموجود يلزمه دائما ، لانه يكون اما موجودا فى الاعيان أو فى الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا . والمخبر عنه لا يكون الا بأحد هذين الوجهين. وحين نقول انلنا علما بالمعدوم الغير متحقق فى الخارج فعلى اعتبار انه مستحصل فى النفس فقط . وعند قوم ان فى جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في العدم وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه لسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس » . ويعتبر « المفيد » الخلاف حول هذه المسألة خلافا لفظيا[٤٤] . ونجد شيئا من نقد الماتريدى السابق عند عبدالقاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) فيعزو لهم انهم قالوا « ان الحوادث كانت قبل حدوثها أشياء واعيانا وزعموا ان السواد كان سوادا وأثبتوا للمعدوم فى حال عدمه كل اسم يستحق الموجود لنفسه أو لجنسه ومنهم من أثبت الجسم فى حال عدمه جسما » . ثم ينتقدهم بأن مآل قولهم هذا هو اثبات قدم العالم وانهم لم يجسروا على اظهاره فقالوا بما يؤدى اليه وحجته فى ذلك هى ان الوجود ليس معنى زائدا على الذات « فاذا لم تزل[٤٥] الجواهر والاعراض عندهم فى الازل جواهر واعراضا وجب

ان تكون[٤٦] في الازل موجودة لان وجودها ليس بأكثر من ذواتها »[٤٧] . ويعزو البغدادي في كتاب الفرق[٤٨] للخياط والجبائي وابنه الاعتقاد بقدم العالم على أساس قولهم بالمعدوم . ان البغدادي ليس بثقة كما تظهر مقارنة أقواله هذه بأقوال الاشعري عن المسألة .

يقول البغدادي بعد ان يذكر قول الخياط في المعدوم وما يلزم عليه في قدم الاجسام « وهذا الالزام متوجه على الخياط ويتوجه مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والاعراض كانت في حال العدم اعراضا وجواهر فاذا قالوا لم تزل اعيانا وجواهر واعراضا ولم يكن حدوثها لمعنى سوى اعيانها فقد لزم القول بوجودها في الازل وصاروا في تحقيق معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والاعراض »[٤٩] . هذا هو نص البغدادي اما الاشعري فانه في موضعين من « مقالاته » يؤكد على ان الجبائي كان يقول « الله لم يزل عالما بالاشياء والجواهر والاعراض وكان يقول ان الاشياء تعلم اشياء قبل كونها وتسمى اشياء قبل كونها ... »[٥٠] . ولا شك ان الفرق بين النصين كبير . وقد لاحظ أبو عبدالله الرازي ان البغدادي « كان شديد التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه ثم ان الشهرستاني - في كتابه الملل - نقل مذاهب الفرق الاسلامية من ذلك الكتاب » أي الفرق بين الفرق « فلهذا وقع الخلل في نقل هذه المذاهب »[٥١] .

ان نسبة الاعتقاد بقدم العالم للمعتزلة الذين يقولون بالمعدوم استمر بعد القرن الرابع ونجده عند الاسفرائيني[٥٢] وابن حزم[٥٣] وابن الجوزي[٥٤] ونجده عند الشهرستاني الذي يعزو فكرة المعدوم عند المعتزلة الى فكرة الهيولى الافلاطونية ويرى ان هذه فكرة المعتزلة أيضا[٥٥] كما انه يضيف ان ثمة سببين آخرين دفعا المعتزلة الى القول بفكرة المعدوم وهما :

١ - فكرة الامكان الارسطية التي يفهمها الشهرستاني بانها المادة الاولى « الهيولى » مجردة عن الصور[٥٦] .

٢ ـ اعتقادهم بأن (الكليات) « والانواع » هي اشياء توجد ليس فقط في الذهن بل هى اشياء ثابتة فى الاعيان (٥٧) وشارك الشهرستانى فى هذا شهاب الدين السهروردى (٥٨) .

ويورد الشهرستانى حججا للمعتزلة ولخصومه فى المسألة ونجد بعضها فى كتاب « المسائل » (٥٩) كما ان معظم ما يورده الرازى ـ ابو عبدالله ـ[٦٠] قد وجد قبله عند الشهرستاني . والذي يهمنا في هذا النقاش ما يعزى للمعتزلة القائلين بالمعدوم انهم يقولون « ان الصفات الذاتية للجواهر والاعراض هى لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر ... » . ويفهم الشهرستانى[٦١] والرازى (٦٢) من هذا القول ان ماهيات الاشياء وجواهرها لها وجود حقيقى قبل وجودها فهى ليست فعل الله ولذلك فهى قديمة (٦٣) . ويؤيد ابن رشد الشهرستانى فى كلامه عن مصادر هذه الفكرة فى موضوعين من كتبه ففى كتاب « تهافت التهافت » يعرف الممكن كما يلى :ـ

« هو المعدوم الذى يتهيأ ان يوجد والا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم ذات ما (اعنى المعدوم فى نفسه من جهة ما هو بالقوة اعنى انه من جهة القوة والامكان الذى له يلزم ان يكون ذاتا ما فى نفسه فأن العدم ذات ما (٦٤) فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة ترى انها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل ...[٦٥] .

واما النص الثاني فنجده في الكشف .. في معرض رده على ادلة الاشاعرة لاثبات حدوث العالم من عدم محض حيث يقول « اذا كان الموجود يكون من[٦٦] عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغى ان يتعلق بذات متوسطة بين العدم والموجود وهذا هو الذى اضطر المعتزلة الى ان قالت ان فى العدم ذاتا ما[٦٧] ... » .

ونجد مثيلا لهذا النقد عند ابن تيميه[٦٨] والكستلى[٦٩] .

وبصورة عامة فان الاستنتاج الذي يمكن ان يصل اليه الباحث من المصادر غير المعتزلية حول المسألة هو ان فكرة المعدوم هى معنى ضمنى بالقول بان العالم انما وجد ليس من (لا شـــىء) بل من مادة اولى او شـىءٍ ما هو « بالقـــوة » وهو مستقل عن فعل اى فاعل ولذلك فهو قديم ازلى مع الله .

٢ ـ فكرة المعدوم في المصادر الاعتزالية

ان اقدم كتاب معتزلى معروف فى الوقت الحاضر هو كتاب الانتصار الذى يحتوى على اجزاء من كتاب فضيحة المعتزلة لابن الراوندى ويتلوه فى الاهمية كتاب المقالات للاشعرى ـ وان لم يكن كتابا معتزليا ـ فكتاب المسائل لابى رشيد ـ المعاصر لابن مسكويه ـ فكتاب الازمنة والامكنة الذى اميل الى ان مؤلفه لابد وان يكون معتزليا . ويأتى بعد هـذه كتاب البزدوى (ت ٤٩٣هـ) وهو ليس بمعتزلى بل ماتريدى المذهب ومما تجدر ملاحظته ان ابن الراوندى يحاول جهده وبكل وسيلة ان ينسب للمعتزلة القول بقدم العالم ـ كما فعل مع العلاف ومعمر وبشـر وعباد بن سليمان[٧٠] ولكنه مع ذلك لم يقل شيئا عن فكرة المعدوم عند المعتزلة . ولو كان ما يقوله خصوم المعتزلة عن فكرة الاخيرين فى المعدوم صحيحا لكان ابن الراوندى اول من اشار اليه .

واكثر من هذا دلالة ان الخياط نفسه والذى يعتبره خصوم المعتزلة احـد القائلين بقدم العالم على اساس فكرته عن المعدوم لا يعطى اى اهتمام على الاطلاق لمسألة المعدوم فى كتابه اعلاه « الانتصار » ومن الجهة الاخرى فانه قـد عالج مسألة علم الله بالشىء قبل ايجاده له فى اثناء رده على هشـام بن الحكم ولكن الرأي الذي يعطيـــه الخياط مخالف تمام المخالفة لما ينســـبه خصـــوم المعتزلة للأخيرين فيما يتعلق بمسألة المعدوم . فان هشام يرى ان قدم علم الله يعني قـدم المعلوم ويجيب الخياط « ان الله كان ولا شىء معه وانه لم يزل يعلم انه سـيخلق الاجسام وانها ستتحرك » . ويستمر الخياط فيقول « المعتزلة لم يزعموا حين قالوا ان الله لم يزل عالما بالاشياء انها معه لم تزل انما قالوا انه لم يزل عالما بان الاشياء

تكون وتحدث اذا اوجدها واحدثها »[٧١] ويقول فى موضع آخر بعد ان يعرض رأى هشام بان الله لا يعلم الشيء حتى يوجده .

« انه اى هشام ـ جعل الله جاهلا بالامور غير عالم بها ولو كان القول على ما يقول لم يجز ان يقع من القديم فعل ابدا لان الفاعل لابد ان يكون قبل فعله عالما بكيف يفعله والا لم يجز وقوع الفعل منه كما انه[٧٢] اذا لم يكن قادرا على فعله قبل فعله لم يجز وقوع الفعل منه ابدا » .

وفى كل مكان او مناسبة يتهم ابن الراوندى المعتزلة بالقول بقدم العالم يقوم الخياط بالرد عليه بكل ضراوة مصرا على ان جميع المعتزلة يعتقدون بازلية الله وحده وبحدوث كل ما سواه[٧٣] .

ويتيح لنا الخياط عرضا نصا فريدا عند كلامه عن رأى هشام الفوطى عن علم الله للاشياء قبل كونها فيقول « ولكن خلاف هشام الفوطى فى هذا الموضع خلاف في المعلومات هل هى اشياء قبل كونها ام ليست باشياء[٧٤] » . فالخياط هنا يعتبر الجدل فى مسألة المعدوم يتعلق بتسميته اعنى هل من الصحيح ان نسميه شيئا قبل وجوده ام لا . ويؤيد هذا ما يذكر عن موقف المعتزلة وخصومهم من القرآن فى هذه المسألة وخلاصة ذلك ان المعتزلة يستندون على بضع آيات ليثبتوا لخصومهم بان القرآن قد اطلق اسم الشيء على المعدوم الذى هو غير متحقق فى الخارج .

فلو رجعنا الى تفسير الرازى وكتاب « اصول الدين » للبزدوى ورسائل ابن تيمية وكتاب « الفصل » لابن حزم و « البدء والتاريخ » للمقدسى و « الانصاف » للباقلاني لوجدنا ان المعتزلة يعتمدون على الآيات التالية :ـ

١ ـ وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم[٧٥] ويفسر المعتزلة هذه الآية بان « المعدومات » وهى الاشياء التى لم يتحقق وجودها الخارجى تسمى اشياء لان الله قال ان معه فى الازل خزائن كل شيء لم يوجد بعد فاطلق على هذه الامور اسم الشيئية[٧٦] .

٢ ـ ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله[٧٧] ..
يقول المعتزلة ان الله سمى شيئا ما ليس له وجود فى حال التكلم بل سيوجد فى المستقبل[٧٨] .

٣ ـ يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم[٧٩] يقول المعتزلة ان الساعة وزلزلتها « معدومان » ومع ذلك فالله اطلق عليهما معنى الشيئية[٨٠] .

٤ ـ والله على كل شيء قدير[٨١] .

يوضح المعتزلة استدلالهم بهذه الآية على دعواهم كما يلى :ـ

ان الشيء الذى يقدر عليه الله اما هو موجود واما هو ليس بموجود بعد . فالاول مستحيل لان القدرة على ايجاد الموجود هو تحصيل حاصل . واذا استثنى هذا الاحتمال بقى انه ليس بموجود وعليه يصح ان يطلق على « المعدوم » انه شيء[٨٢] .

٥ ـ انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون[٨٣] .

فالشيء الذى يريد الله ان يوجده هو « معدوم » والا لما كان من معنى للتكوين ومع ذلك فقد اطلق الله عليه اسم الشيئية[٨٤] .

ولخصومهم تفسيرات اخرى لهذه الآيات بحيث تدل على عدم جواز اطلاق اسم « شيء » على « المعدومات » . فمثلا الآية الثالثة تفسر كما يلى :ـ

ان زلزلة الساعة ستكون شيئا عظيما . ويستند هؤلاء الخصوم على بضع آيات مثل :ـ قال كذلك قال ربك هو على هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا « وكذلك » هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا[٨٥] .

واذا رجعنا الآن الى كتاب المقالات للاشعرى نجد انه يذكر اقوالا عديدة للمعتزلة حول مشكلة علم الله ولكننا لا نجد في هذه الاقوال ما يشير الى ان « المعدوم » المعلوم له أى نوع من الوجود الخارجى كما لا نجد اشارة الى صلة فكرة المعدوم هذه بالهيولى . على ان بعض هذه النصوص تحتاج الى توضيح .

ينسب الاشعرى لعباد بن سليمان انه كان يقول « الله لم يزل عالما بالموجودات والاشـــياء والجواهر والاعراض والافعال والخلق ولم يقل انه لم يزل عالما بمعلومات قادرا على مقـدورات عالما باشـــياء وجواهر واعراض وافعال[٨٦] ، فاذا قيل له • تقـول ان الله لم يزل عالما بالمخلوقات وبالاجســـام وبالمؤلفات ؟ انكر ذلك[٨٧] وكان يقول « المعلومات معلومات لله قبل كونها وان المقـدورات مقدورات قبل كونها وان الاشـــياء اشياء قبل ان تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل ان تكون وكذلك الاعراض اعراض قبـل ان تكون والافعـال افعال قبل ان تكون ويحيل ان تكون الاجسام اجسـاما قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل ان تكون والمفعولات مفعولات قبل ان تكون[٨٨] وفى موضع آخر يعاد هذا القول مع اضافة هامة هي « والمخلوقات كانت بعد ان لم تكن »[٨٩] •

والمهم فى هذه المقتبسات هو التمييز بين الاشياء والجواهر والاعراض التى هى اشياء وجواهر واعراض قبل ان تكون وبين المخلوقات والمؤلفات التى هى ليست مخلوقات ولا مؤلفات قبل ان تكون كذلك •

ان النتيجة التي يمكن ان تستنتج من أية مناقشة جدّية لهذه المشـكلة على ضوء اقوال عباد هذه هي ان اراء عباد هـذه لا تتضمن القول بوجـود الجواهر والاعراض وجودا حقيقيا في الخارج منذ الازل • وعلى العكس فان هذه المناقشة الجدية تظهر بجلاء ان عباداً انما كان يرمي الى القول بأن الجواهر هي معلومة لله جواهر متمايزة عن الاعراض • وان الاعراض كذلك معروفة لله اعراضا متميزة عن الجواهر وعن بعضها البعض • ويمكن التأكد من صحة هذا الاستنتاج بالحقيقـــة التالية وهي انه كان يرى ان الجواهر ـ وهو عنـــده الجزء الذي لا يتجزأ ـ لا يوجد الا مركبا في جســـم • وعلى حد تعبيره « الجســـم هو الجوهر والاعراض التي لا ينفك منهـــا »[٩٠] وعليه فالجوهر عنده لا ينفك عن الاعراض أي ان الجوهر لا يوجد الا في جسم وقد مرّ بنا انه لم يكـــن يجيز القول بان الاجسام هي اجسام قبل ان توجد •

ولو فرضنا انه كان يريد باقواله اعلاه ان الجواهر توجد جواهر قبل كونها

أي انها ازلية الوجود الحقيقي فانها اما ان تكون مع اعراض او منفكة عنها فعلى الفرض الثاني – أي ان تكون منفكة عن الاعراض – فانها اما ان تكون منفردة كل جوهر لوحده واما ان تكون مؤلفة مع جواهر اخرى • والفرض الاول يناقض قوله « لا يجوز ان ينفرد الجزء[٩١] وعلى الفرض الثاني فان الجواهر ستكون مؤلفة في جسم لان حقيقة الجسم عنده هو المؤلف وهذا يناقض قوله ان الاجسام لا تكون اجساما قبل كونها • وعلى ذلك فان افتراض ان الجوهر يمكن ان يوجد بلا اعراض غير جائز عند عباد • ومما يؤيد ذلك ان عباداً صريح كما اسلفنا في قوله ان الجواهر والاعراض لا ينفكان •

واذا اخذنا الفرض الثاني – وهو ان توجد الجواهر مع الاعراض – فاننا نجيز بموجب هذا الفرض ان توجد الاجسام قبل كونها وهو ما لا يجيزه عباد لان حد الجسم عنده انه المؤلف من جواهر واعراض •

فقد اتضح الآن ان افتراض وجود الجواهر وجودا حقيقيا قبل كونها لا يستقيم مع آراء عباد وعليه فان عباداً لا يمكن ان يريد باقواله السابقة مثل ان الجواهر كانت جواهر قبل كونها ••• الخ • انها كانت جواهر ذات وجود فعلي خارجي • ومما يؤكد هذا الاستنتاج انه لو كان يرمي الى هذا القول فانه سيكون اعلانا صريحا بقدم العالم مع الله بينما يظهر من الاقوال التي يذكرها الاشعري لعباد في جملة من المسائل ان عباداً كان مخلصا كل الاخلاص لحدوث العالم • فمثلا يذكر الاشعري ان عباداً كان يرفض ان يقول « لم يزل الخالق » ويقول بدلا من ذلك « الخالق لم يزل وخالق لم يزل »[٩٢] وكذلك كان عباد لا يقول « لم يزل سميعا بصيرا لان ذلك يقتضي وجود المسموع والمبصر بل يقول السميع لم يزل وسميع لم يزل وكذلك البصير لم يزل وبصير لم يزل[٩٣] • وبنفس الطريقة ولنفس السبب كان يقول « ان الباري يقال انه قبل ، ولا يقال انه قبل الاشياء ولا يقال بعد الاشياء كما لا يقال انه اول الاشياء »[٩٤] • لان الله مغاير للعالم[٩٥] عنده فلو ذكرا معا لاقترنا في الزمان •

ان اراء عباد هذه تتضح باقوال الجبائي التي تلقي ضوءاً على مشكلة المعدوم برمتها • ويذكر الاشعري ان الجبائي كان يقسم الاسماء على

وجوه ، « فما سمي به الشيء لنفسه فواجب ان يسمى به قبل كونه كالقول سواد انما سمي سوادا لنفسه وكذلك البياض وكذلك الجوهر انما سمي جوهرا لنفسه وما سمي به الشيء لانه يمكن ان يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه كالقول شيء فان اهل الله سموا بالقول شيء كل ما امكنهم ان يذكروه ويخبروا عنه ، وما سمي به الشيء للتفرقة بينه وبين اجناس أُخر كالقول لون وما اشبه ذلك فهو مسمى بذلك قبل كونه ... وما سمي به الشيء لحدوثه ولانه فعل فلا يجوز ان يسمى بذلك قبل ان يحدث كالقول مفعول ومحدث ..[٩٦] .

ومن الضروري ان نوضح معنى القول التالي « ما سمى به الشيء » . الوارد في اقوال الجبائي اعلاه . لقد فهم خصوم المعتزلة من هذا القول ان ماهية الشيء هي ليست فعل الفاعل - اي الله - ولهذا فقد لعبت دورا كبيرا في اتهام المعتزلة بالقول بقدم جواهر وماهيات الاشياء . ولحسن الحظ فأن بعض النصوص القديمة تهيء لنا المجال لتقرير مدى صحة او خطأ تفسير خصوم المعتزلة هذا . ففي « رسائل اخوان الصفاء » نجد التفسير التالي : « فظن من سمع - هذا - أي القول بان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه - انهم يقولون انها ليست بجعل جاعل او بصنع صانع اذا كان لنفسه وليس الامر على ما ظنوا وانما قالت الحكماء هذا القول لما تأملت الموجودات فوجدتها « بعضها صفات وبعضها موصوفات مختلفات وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات هو اختلاف الصفات واما اختلاف هذه الصفات فهي لنفسها لان الله ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها[٩٧] » مثل اختلاف الاسود والابيض لاختلاف السواد والبياض واختلاف هذا لنفسه لان الله أوجده هكذا والا تمادى الى غير نهاية . ويؤيد هذا التفسير الطوسي في تعليقه على قول للرازي . يقول الطوسي « والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية[٩٨] » ويقوي هذا التفسير التفاصيل التي يذكرها كتاب « المسائل » لابي رشيد الذى يورد حجج المؤيدين والمعارضين لفكرة « المعدوم » اعني من يقول بان الجواهر هي جواهر قبل ان تكون ومن

لا يجيز ذلك • وموجز حجج الفريق الاول هو ان الجوهر المعدوم ليس له من الصفات سوى كونه ذاتاً والغرض من قولنا انه ذات انه يصح ان يعلم ويخبر عنه ولا تخرج الذات من ذلك سواء كانت موجودة او معدومة[٩٩] •

ويتصف المعدوم بانه قابل للتحيز وانه محتمل للاعراض وانه ممكن ادراكه بالحواس ولكنه لا يكون متصفا بالفعل بهذه الصفات الا عند الوجود اي بعد وجوده في الخارج وجودا حقيقيا[١٠٠] • وبأسلوب حديث ان الجوهر المعدوم هو جوهر وحاصل على الصفات المذكورة اعلاه كشيء له وجود ذهني فقط • فالجوهر هو في الذهن متميز عن العرض والجوهر يوصف بصفاته الخاصة به لان ماهيته وذاتيته لا يمكن ان تفهم وتحدد وتميز عن سواها اذا لم يكن مالكا لهذه الصفات التي هي الفاصل المميز للجواهر عن الاعراض • ومن الواضح انه اذا لم تكن في ذهن الفاعل فكرة محددة عن « المعدوم » فسيكون من المستحيل على الفاعل ان يقصد الى ايجاد شيء من الاشياء[١٠١] •

ويظهر من هذا ان اولئك الذين ينكرون ان يكون المعدوم شيئا لا يميزون بين الموجود في الذهن فقط وبين الموجود الحقيقي • وقد اوضح ابن سينا هذا الفرق بجلاء[١٠٢] • ان المصادر الاعتزالية ترى ان المعدوم انما يكون موجودا في ذهن الله فقط قبل وجوده الحقيقي • ولذلك فان الباحث لا يملك الا ان يتعجب من التهم التي يوجهها خصومهم اليهم مع ان موقف هؤلاء الخصوم الذين يؤمنون بقدم علم الله تلزمهم نفس الالزامات التي الزموا بها المعتزلة • ان توضيح هذه النقطة هو انه في رأي هؤلاء المتكلمين ان علم الله بالعالم وجزئياته قديم سابق على وجودها الحقيقي • ومما لاشك فيه ان صور الاشياء متضمنة في عقل الله بشكل من الاشكال • فمن الصحيح ان نقول ان الله يعلم زيدا في الازل لانه اذا لم تكن لزيد صورة في ذهن الله واذا لم يكن مفهوم زيد موجودا منذ الازل فسوف لن يكون ثمة موضوع يتعلق به علم الله وبالتالي فلن يكون علم[١٠٣] • ومعنى هذا ان المتكلمين القائلين بقدم علم الله لا يختلفون عن المعتزلة في مشكلة المعدوم الا اختلافا لفظيا كما يقول البزدوي بحق •

رأى الباحثين المحدثين

تقوم اراء الباحثين المحدثين في الموضوع على وجهة نظر خصوم المعتزلة[١٠٤] . وعلى اية حال فان هذا الموضوع لم يدرس دراسة جدية من قبل الباحثين المحدثين قبل محاولتي هذه . وغالبية - ان لم يكن كل من تناول موضوع المعدوم عند المعتزلة اعتبر كامر مسلم ان المعتزلة ارادوا « بالمعدوم » شيئا قريبا من فكرة الهيولى الافلاطونية . ويمكن الاشارة الى باحثين عدة كمثل على هذا[١٠٥] . وعلى سبيل المثال اذكر ان احد هؤلاء[١٠٦] على وجه الخصوص اقام اطروحة ونظرية كاملة على اساس التسليم بهذا الرأي . ومجمل رأيه هو : ان المعتزلة ترى ان الله مغاير للعالم ولكن الخلق من عدم يعني ان الله اوجد العالم من ذاته وفي هذا مناقضة لقولهم بتمايز طبيعة الله عن طبيعة العالم ولذلك قال المعتزلة بفكرة المعدوم الذي بموجبه تكون ماهية العالم ليس من ذات الله وانما من الله وجوده فقط . ولهذا فان هذا الباحث يقول ان المعتزلة تفسر القول « ان الله خلق العالم من العدم » تفسيرا حرفيا[١٠٧] .

رأيي في المسألة

ليس من الضروري ان اعيد الآن جميع الملاحظات التي سبق وان قدمتها حول الموضوع فيما مرّ من صفحات . ولذلك فانني ساقتصر على ما يلي :-

١ - ان المصادر المبكرة سواء اكانت اعتزالية ام غيرها تربط مسألة المعدوم بمسألة العلم وليس ثمة اية اشارة الى ان المعتزلة كانت تفتش عن حل لمشكلة اصل العالم من وراء قولها بالمعدوم . لقد كانت المشكلة تدور حول ما اذا كان لغير الموجود او « المعدوم » الذى لم يوجد بعد وجود آخر ذهني واذا كان له مثل هذا الوجود فهل يصح حينئذ ان نسمي هذا المعدوم المعلوم شيئا . ولذلك فأن الخلاف بين المعتزلة وبين خصومهم ممن يقول بقدم علم الله وبأن الموجودات اوجدت من لا شيء هو خلاف لفظي .

٢ - ان المعتزلة بقولهم « ان ماهيات الاشياء ليست بجعل جاعل » لا يريدون انها ليست مخلوقة او مبدعة . بل المعنى هو انها بالرغم من كونها مبدعة فان

التمايز بين الجواهر والاعراض هو لذاتها • وبهذا اكون قد ازلت غموضا كان يشكل احد الاسس الهامة التي عليها بني اتهام المعتزلة بقدم العالم •

٣ ـ ان المصادر المبكرة نسبيا التي تنسب للمعتزلة القول بالهيولى يلعب اكثرها بالالفاظ • فالماتريدى مثلا في هجومه على المعتزلة في مسألة المعدوم هـذه يعتمد على القول الذي ينسبه لهم وهو « ان شيئية الاشياء ليست بالله » وهي نقطة قد ابنت معناها الحقيقي عند المعتزلة اما البغدادي فهو ليس بثقة مالم يؤيد قولـه آخرون • اما المصادر المتأخرة ابتداء من القرن الخامس الهجري فما بعد فانها لا تقوم على فهم صحيح للمسألة ولكنها متأثرة بتأثيرات فلسفية وخصوصا فـكرة « الممكن » • ان فكرة « المعدوم » عند المعتزلة الذي هو غير موجود بالفعل ومـع ذلك فهو حاصل على نوع من الوجود منذ الازل ـ كمعلوم ـ امتزج عند خصوم المعتزلة بفكرة « الامكان » الارسطية والهيولى الافلاطونية وادعي بعدئذ انهـا اخذت منهما •

ان غرض خصوم المعتزلة هو الطعن في الاخيرين باي ثمن • ومما يؤيـد هذا الحكم المناقشة التي ينقلها ابن تيميه والتي ينكر فيها ابن عباد المعتزلي ان فكرة المعدوم تعني الهيولى الافلاطونية[١٠٨] •

٤ ـ وثمة دليل مقنع على عدم امانة التقارير التي يقدمها خصوم المعتزلـة عن فكرة الاخيرين في المسألة وهو الدليل الذي يمكن ان يظهر بجلاء من مقارنة موقف المعتزلة في مشكلة المعدوم بارائهم في الصفات • وكذلك فان اية مقارنـة تفصيلية دقيقة بين رأي اي معتزلي في المعدوم وارائه الاخرى في مشاكل الكلام الرئيسية تؤدي حتما الى الاستنتاج بان المعتزلة لا يمكن ان يريدوا بفكرتهم عن المعدوم ما يدعي خصومهم انهم ارادوا • ولقد ابنت ان عباداً والجبائي والخيـاط مخلصون لفكرة الخلق من لا شيء ولذلك فان فكرتهم عن المعدوم لا يمكن ان تكون كما ينسب خصومهم لهم • وهذا ينطبق على المعتزلـة كافـة لان كتب الكلام تقول بان المعتزلة بالاجماع يرون ان الله وحده قديم وان جميع ما سواه من الاشياء مخلوق من عدم مطلق وهـذا ما يقرره الخيـاط والجبـائي والبغـدادي والاشعري والمسعودي وابن المرتضى[١٠٩] •

٥ ـ من الغريب ان يعتقد المعتزلة بقدم العالم على اساس قولهم بالمعدوم • طالما انهم هم الذين دفعوا بالمبدأ القائل « المشاركة في القدم تعني المشاركة في الالوهية » الى اقصى حدوده حتى انهم رفضوا القول بقدم صفات الله اذا اعتبرت غير ذاتـه •

ومن الجهة الاخرى فان الكتب الدينية والتاريخية تعيد وتكرر ان المعتزلة كانوا مدافعين اشداء ضد الدهرية القائلين بقدم العالم سواء اكان ذلك في مادتـه وصورته ام في مادته فقط • ان اسماء كتب الرازي (ابو زكريا) وكتب اخرى تبين انه حتى الكعبي احد ممثلي المعتزلة المتأخرين لم يكن يعتقد بقدم الزمـان والهيولى وانه كتب اكثر من كتاب او مقالة لابطال القول بقدم العالم[١١٠] والذي يبحث في أدلة المتكلمين على حدوث العالم يجد ان معظم هذه الادلة قد ظهـرت اول ما ظهرت على ايدى المعتزلة[١١١] • ولو كانت اتهامات خصوم المعتزلة لهم صحيحة لما كان بالامكان ان نستثني واحدا من المعتزلة من القول بقدم العالم • اما رأي البير نصرى نادر الذي اشرت اليه سابقا فانـه يعتمـد على مصادر خصوم المعتزلة • ومن جهة اخرى فليس ثمـة تعارض حقيقي بين القول بالخلق مـن لا شيء والقول بتمايز طبيعة الله وطبيعة العالم • بل الواقع ان غالبية المتكلمـين المعتزلة[١١٢] والاشاعرة[١١٣] والماتريديه[١١٤] واتباع هشام بن[١١٥] الحـكم ـ الذي يرى ان الله جسم ولكنه ليس كالاجسام ـ) اقول ان جميع هؤلاء يأخذون بهاتين النقطتين ـ اعني القول بخلق العالم من لا شيء وبتمايز طبيعة الله والعالم ـ ومع ذلك فانهم قد التزموا بالقول بالخلق من لا شيء دون ان يجدوا انفسـهم مضطرين لاصطناع فكرة الهيولى التي منها خلق الله العالم • فلماذا يتبنى المعتزلة وحدهم مثل هذا الموقف كما يرى البير نصرى نادر ؟ ان المعتزلة وجميع من يقول بالخلق من لا شيء يعتقدون بان الله خلق العالم ليس من ذاته وليس من اي شيء بل خلقه بفعل خارق لا يمكن ان يفهم وفقا لمنطق قوانين السببية الطبيعيـة المعروفة عندنا •

اصل فكرة المعدوم

تبين التفاصيل اعلاه ان مشكلة المعدوم قد نبعت من مسألة علم الله وتعلقه

بالمعلوم واننا لا يمكننا ان نحدد اصولها اذا فصلناها عن مسألة العلم • ولكن المؤلفين المسلمين القدماء كالماتريدى والبغدادي وابن الجوزى وابن رشد والشهرستاني والرازي وغيرهم يردّون هذه الفكرة الى فكرة الهيولى وقد اظهرت خطأ هذا الرأى فيما تقدم من هذا البحث • اما هورتن[١١٦] فيردها الى اصل هندي ولكن نيبرج قد اوضح استحالة مثل هذه النسبة[١١٧] • وقد قدم بينس بعض التعديلات ليجعل رأى هورتن مقبولا ولكن هذه التعديلات لا تغير من طبيعة رأي هورتن الخاطيء • وفي رأيي انه من المشكوك فيه كثيرا ان معرفة المسلمين بالآراء الهندية تصل الى هذا الحدّ من العمق والتفاصيل ، فان كتابات المسلمين لا تظهر الا معرفة عامة بالفكر الهندي فمثلا لا نجد عند ابن النديم والمسعودي وابن صاعد والبيروني والشهرستاني اى شيء عن فكرة الهنود عن المعدوم[١١٨] • كما انه لا واحد من هؤلاء ارجع فكرة المعدوم المعتزلية الى اصل هندي او حتى قام بمجرد المقارنة بينهما[١١٩] •

ويرى نيبرج[١٢٠] انه ثمة صلة بين فكرة المعدوم عند المعتزلة وقول الافلوطنيين وجود مثل الاشياء قبل ظهورها وهذا ممكن تاريخيا طالما ان « ثيولوجيا ارسطوطاليس » التي هي جزء من تساعيات افلوطين قد ترجمت في اوائل القرن الثالث الهجرى[١٢١] ولكن المعتزلة ـ كما يحكى لنا الخياط والاشعري ـ يقولون ان الله « لم يخلق العالم على مثال سبق » وفي هذا رفض لفكرة « المثل »[١٢٢] ومن الجهة الاخرى اذا كانت المثل الافلوطينية انما اريد بها ان الله يعلم الاشياء وان صور المعلومات موجودة في ذهنه فانه من الانسب والاصح ان نرجع فكرة المعدوم الى القرآن نفسه لانه في اكثر من آية يؤكد القرآن على ان الله عنده في كتاب كل شيء وانه يعلم ما هو كائن وما سيكون[١٢٣] • وقد رأينا ان كلا الفريقين المعتزلة وخصومهم قد استعانوا ببعض آيات القرآن ليستدلوا على جواز ان يطلق اسم الشيء على المعدوم او عدم جوازه • وقد لاحظ المعتزلة ان القرآن يطلق كلمة « شيء » على معدومات لم تكن موجودة حين الاخبار مثل الاخبار عن زلزلة الساعة وسواها كما اوضحت اعلاه • ولما كان المعتزلة وكذلك خصومهم يعتبرون الله وحده ازليا فقد وجدوا انه من الضروري توضيح

معنى ان يسمى الله المعدوم شيئا • ومن هنا بدأ البحث في معنى « الشيء » وعلى ماذا يطلق • واصبح « المعدوم » واحدا من البحوث التي يتناولها معظم المتكلمين ـ على اختلاف ارائهم فيها ، منذ العلاف اى منذ نشوء الفكر الكلامي بمعناه الصحيح • ولذلك فان الباحث لا يجد سببا قاهرا للتفتيش عن اصل اجنبي خارجي لمشكلة المعدوم •

ونفس الشيء يرد به على رأى بينس[١٢٤] حيث يرجع فكرة المعدوم الى اصل رواقي معتمدا في ذلك على نص يقتبسه من احدى رسائل سنيكا وهذا النص هو « يقولون من الاشياء ما هو موجود ومهما ما هو غير موجود ولكن من طبيعة الاشياء أنها تشمل الاشياء غير الموجودة والتي في العقل[١٢٥] • « والحق ان هذا النص يعبر عن وجهة نظر فريق من المعتزلة القائلين بالمعدوم ولكنه موجود بكل وضوح في القرآن نفسه الذي يستعمل كلمة شيء لتدل على المعدوم وعلى الموجود[١٢٦] • ولابد من القول بان مجرد التشابه بين شيئين لا يمكن ان يكون دليلا على تأثير احدهما في الآخر اذا لم يكن ثمة دليل على اتصال تاريخي على ان هذا النص او ما يشبهه قد ترجم الى العربية وهو امر لا نجد دليلا عليه في المصادر الاسلامية • ومن جهة اخرى فان الصلة بين القرآن والمعتزلة لا تحتاج الى دليل •

وفي الوقت الحاضر كتب دكتور فاندنبرغ قائلا « ان عقيدة المعتزلة في المعدوم كحقيقة موضوعية تعتمد على فكرة ارسطو عن العدم النسبي (Privation) اي غياب الصفة (The Absence of quality) كشي له وجود موضوعي[١٢٧] •

ان فاندنبرغ يقول هذا وهو يعلق على نص سبق ان اقتبسناه من تهافت التهافت لابن رشد ولذلك فردنا على رأي ابن رشد السابق وارد هنا على فانبيرغ ايضا[١] •

---

(١) يشكل هذا البحث فى الاساس أحد فصول القسم الثانى من أطروحتي وقد أجريت عليه بعض التعديلات الفنية ليلائم نشره منفردا وأوردت النصوص هنا كاملة كما قدمت شروحا تفسيرية بين حين وآخر ليسهل فهما فى الغالب دونما رجوع الى ما تقدمه وما تلاه من الاطروحة •

الحواشي

(١) ابن حزم : **الفصل** ج ٢ ٠ ص ١٢٧ ؛ ابن أبي الحديد : **شرح نهج البلاغة** ج ١٣ ٠ ص ٩١ ؛ الشهرستاني : **الملل** ٠٠٠ ج١ ص٤٨ و٤٦ **نهاية الاقدام** ص ١٩٢ ـ ١٩٤ ، ٢٠١ ؛ **ورسالة فى الكلام** للسباكي (مخطوط) ص ٢ ٠ انظر كذلك رأي التفتازاني في هذا المبدأ وتعليق الكستلي عليه في : **العقائد النسفية** ٠ ص ٧٨ ، ٧٩ (انظر الحاشية رقم ١٣ ادناه) ٠ وينسب هذا المبدأ الى المعتزلة في : **شرح المواقف** للسيد الجرجاني ٠ ج٢ ٠ ص٤٨٠ ٠

(٢) الاشعري : **مقالات** ٠٠٠ ج١ ٠ ص١٤٩ ، ١٦٤ ، ٢٢٢ ، ٢٧٩ وج٢ ٠ ص٤٧٤ ؛ ٥١٨ ؛ الاسفرائيني : **التبصير** ٠٠٠ ص ٩٦ ؛ الشهرستاني : **الملل** ٠٠ ج١ ٠ ص٧٩ ـ ٨٠ ؛ البغدادي : **الفرق** ٠٠٠ ص ١٩٩ ٠ كما ان جزء من مجة جهم لاثبات ربه في حدوث العلم وسواه ذكر في : **الفصل** ٠٠ لابن حزم ج٢ ٠ ص ١٢٦ ـ ١٣٣ ؛ وفي : **الغنية** ٠٠٠ للكيلاني ٠ ج٢ ٠ ص ج ٠ وفي : **تلبيس ابليس** لابن الجوزي ٠ ص ٨٣ ٠

(٣) الشهرستاني : **الملل** : ج١ ٠ ص٤٨ ٠

(٤) الكليني : **الكافي** ٠ ج١ ٠ ص١١٠ ٠

(٥) انظر :ـ Plato : Timaeus, 30 a, 50 e, 53 b, 69 b; also, Zeller "*Plato and the older Academy*, especially ch. viii, p. 364 ff and ch. vii, p. 296 ff; also, A.E. Taylor, *Plato The Man an His Works*, pp. 440—444; and Thomas Miller Forsyth, *God and The World*, p. 37.

(٦) ان هذه النقطة تحتاج الى بحث طويل ٠ وقد اوضحتها في الفصل الاول من القسم الاول من اطروحتي ٠

(٧) لهذه الكلمة معان عديدة وقد اثبتها مع المصادر الكاملة في اطروحتي ٠ القسم الثاني ٠ ص٢٠١ ٠ حاشية (١) ٠

(٨) لصفات الذات وصفات الفعل معان حسب الفرق ٠ فمثلا يميز المعتزلة بينهما بان صفات الذات هي التي « لا يجوز ان يوصف البارىء باضداها ولا بالقدرة على اضدادها كالقول عالم لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على ان يجهل ٠ وصفات الافعال يجوز ان يوصف البارىء سبحانه باضداها وبالقدرة على اضدادها ٠٠٠ كالرضى والسخط ٠٠٠ » عن : الاشعري : **مقالات** ٠٠٠ ج١ ص٢٤٢ وج٢ ٠ ص١٧٤ ٠ هنا فقط عن طبعة مطبعة النهضة القاهرة ١٩٥٠) ٠

(٩) الاشعري : **مقالات** ٠ ج١ ٠ ص٣٦ ـ ٣٧ ؛ الخياط : **الانتصار** ص٨٠ ـ ٩٠ ؛ ابن حزم : **الفصل** ٠٠٠ ج٢ ٠ ص١٢٦ ؛ البغدادي : الفرق ٠٠٠

ص ٤٩ ـ ٥٣ ، ٢٠٣ ؛ الاسفرائيني **التبصير** ... ص ٤٢ ، ٩٦ ، ١٠١ ؛ والكستلي على **العقائد النسفية** . ص ٧٩ ؛ ابن تيمية في معظم كتبه ؛ القمي : **التوحيد** . ص ٢٤٦ ، ٣٢٦ ، المقريزي : **الخطط** .. ج٢ . ص ٣٠٣ ؛ الكليني : **الكافي** .. ج١ . ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(١٠) الاشعري : **مقالات** ... ج١ . ص١٨٢ ؛ الاشعري : **الابانة** .. ص ٣٤ ؛ البغدادي : **الفرق** ... ص ٣١٥ . ابن حزم : **الفصل** . ج٢ ص١٢٦ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ؛ والاسفرائيني : **التبصير** ... ص ١٤٧ ؛ والشهرستاني : **الملل** ... ص ٨٤ فما بعد .

(١١) الخياط : **الانتصار** .. ص ١٦ ، ٧٥ ، ٨١ ، ١١١ . الاشعري : **مقالات** ... ج ١ . ص ١٥٨ ـ ١٧٧ ، ١٨٢ ، ج٢ ص ٤٨٣ ـ ٤٨٥ ؛ الاسفرائيني : **التبصير** .. ص ٦٠ ابن حزم : **الفصل** .. ج٢ . ص١٢٦ ، ١٣٨ فما بعد ؛ النسقي : **تبصرة الادلة** (مخطوط) برقم (٢٢٨٧ . ب ع ٤٢) ؛ الشهرستاني : **الملل** ... ج١ ص ٤٩ ، ٨١ . **ونهاية الاقدام** ... ص١١٥ ، ١٩٢ فما بعد ؛ ابن تيمية : **التسعينية** . ص ٩٣ .

انظر كذلك : نادر : **المعتزلة** ... ج١ ص٣٧ فما بعد .

(١٢) الاشعري : **اللمع** ... ص ٣١ ، ٣٨ فما بعد .

(١٣) تجد هذا الاتهام في كتاب « **الفصل** » لابن حزم . ج٢ . ص ١٣٥ ـ ١٣٨ . يعتبر السبكي ابن حزم غير امين في نقل فكرة الاشعري : **طبقات الشافعية** ج١ . ص٤٣ . والحق ان ابن حزم ليس مصيبا في هذا الاتهام لان الاشعري يقرر بوضوح في كتابه « **اللمع** » ص ٢٨ أن ما هو مستحيل هو قدم كل شيء هو غير الله ولكن الله وصفاته ليسا غيرين لأن « معنى الغيرية جواز مفارقة احد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه » . وقد انكر محمد عبده الذى كان غير عارف بوجود اللمع ورود مثل هذا التعريف للغير عند الاشعري . انظر حاشية محمد عبده على العقائد العضدية تحت اسم « **محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين** » تحقيق سليمان دنيا . ص٣٢٨ . وحمودة غرابة : كتاب « **الاشعري** » ص٩٦ ـ ٩٨ . وقد استخدم تعريف الاشعري هذا للغيرية ابن تيمية فى كتابه « **الرد على المنطقيين** » ص ٢٢٦ ، والتفتازاني في « **شرح العقائد النسفية** » ص٧٩ . وفي هذا الكتاب نجد التفسير الكامل لهذا التعريف ونتائجه . ومن اللازم ان اشير الى ان التفتازاني معتمدا على هذا التعريف يقرر انه ليس كل قديم الهاً . ولكنه يوضح ان هذا الحكم ينطبق على صفات الله فقط ولذلك فان انتقاد الكستلي بانه يلزم على هذا الحكم جواز ان يدعى الانسان قدم « الممكن » هو انتقاد غير وارد .

(١٤) الاشعري : **مقالات** ... ج٢ . ص ٤٨٥ .

ان اعتبار الاختلاف بين الاشاعرة والمعتزلة اختلافا حقيقيا ـ وليس لفظيا كما أرى ـ هو رأي غالبية ـ ان لم يكن جميع ـ الباحثين القدماء والمحدثين .

وقد اشرت الى القدماء ومن المحدثين جدا المستشرق فاندينبرغ :ـ
(Van Den Bergh : *Averroes' Tahafut al-Tahafut*) Vol. II. Note 2, p. 192.

(١٥) نجد هذا التفريق بين الرئيين بوضوح عند الشهرستاني : **الملل** ... ج١ ٠ ص ٥٣ ٠ يقول الشهرستاني : ان الفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ـ وهو قول الفلاسفة ـ وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ـ وهو قول العلاف ـ ان الاول نفي للصفة ، والثاني اثبات ذات هي بعينها صفة ، او اثبات صفة هي بعينها ذات ٠ ويرجع الشهرستاني قول العلاف هذا الى الفلاسفة دون ان يسمي واحدا منهم ٠ انظر كذلك الغزالي : **المنقذ** ... ص١٢ ٠ ويعزو ابن صاعد في **طبقات الامم** ... ص٢٢ هذه الفكرة الى انباذ وقليس ٠ ويكرر ذلك ابن القفطي في : **تاريخ الحكماء** ... ج١ ٠ ص ٣٧ وابن ابي اصيبعة : **عيون الانباء** ... ص١٦ ٠ كما يقارن الشهرستاني بين فكرة العلاف هذه وفكرة التثليث المسيحية ويراهما سواء ٠ ج١ ٠ ص٥٤ ٠ ان نسبة قول العلاف الى ارسطو والمسيحية موضع نظر فاما الاول فاوضح اعلاه واما عن النصرانية فهو واضح انظر : ونستك : A.J. Wensink : *Muslim Creed*. p. 70

والبير نصري نادر : **المعتزلة** ج١ ٠ ص٣٧ ـ ٣٨ ٠ وقارن ذلك بمكدونالد :
D.B. Macdonald : *Development*. p. 146.

وانظر : التفاصيل عن ذلك في جار الله : المعتزلة ٠ ص٦٣ ـ ٧٩ ٠

(١٦) الاقتباس عن الشهرستاني : **الملل** ... ج١ ٠ ص٥٣ ٠ وتجده مثله في : **الاقدام** ص١٨٠ والاشعري : **مقالات** ... ج١١ ٠ ص٤٨٥ ٠ وقارن ذلك بارسطوا :ـ
Aristotle : Metaph. 12. 1072b 26 and 1074b 25 and 34;

وقارنه ايضا مع ابن رشد : **تفسير ما وراء الطبيعة** ٠ ج٣ ٠ ص١٦١٥ ن فما بعد وكذلك ١٦١٥ ن فما بعد و ١٦٩٢ ن فما بعد ٠

(١٧) انظر :
Aristotle : *Metaph* Bok. XII, 1074 b 15;

وابن رشد : **تفسير ما وراء** ... ج٣ ٠ ص١٦٩٢ ٠ وكذلك رسل :
B. Russel : *History* . . . p. 180—181.

و فورسيث :
Forsyth : *God and His World* pp. 64—65.

W. D. Rose : *Aristotle*. pp. 181—186.

وروس :

ومحمد غلاب : **مشكلة الالوهية** ٠ ص٤٣ فما بعد ٠ ويوسف كرم : تأريخ الفلسفة اليونانية ٠ ص١٨١ ـ ١٨٢ ٠

(١٨) هذا هو رأي جلبي في تعليقه على كتاب المواقف للايجي الذى يرى مثل هذا الرأي . انظر : **المواقف** . ج١ . ص٣٥٥ .

(١٩) الاشعري : **مقالات** ... ج١ . ص٣٦ ، ٣٩ . وكذلك : ابن حزم : **الفصل** ... ج١ . ص١٢٦ فما بعد . وابن ابي الحديد : **شرح نهج البلاغة** . ج٣ . ص٢١٨ .

(٢٠) انظر اعلاه . حاشية رقم (٩) .

(٢١) **الانتصار** . ص٤٩ ـ ٥٠ ، **المقالات** .. ج١ . ص١٥٨ ـ ١٦٠ ، **المسائل** ... ص١٢ ، **الفرق بين الفرق** . ص١٦٣ ـ ١٦٥ ، **الفصل** ... ج٤ . ص٢٠٢ وج٥ . ص٤٢ ، **أوائل المقالات** للمفيد . ص٢٢ ، **البدء والتأريخ** . ج١ . ص٣٨ ، **الملل** ... ج١ . ص٧٢ ، ٧٨ ، **الاقدام** ... ص ١٥١ ، **المحصل** ... للرازي . ص ٣٤ وكذلك كتابه **الاربعين** ... ص٥٣ ـ ٥٩ .

(٢٢) **الاقدام** ... ص١٥١ ، **المحصل** ... ص٣٧ ، **الاربعين** للرازي . ص٥٩ ـ ٦٩ **ورسائل ابن تيمية** . ج٤ . ص٦ . وكذلك تريتون :
A.S. Tritton : *Muslim Theology*. p. 140.

(٢٣) الاشعري : **مقالات** .. ج١ . ص١٥٩ ، ج٢ . ص٤٩٥ .

(٢٤) **مقالات** ... ج١ . ص١٦٠ ، ج٢ . ص٥٢٢ ، **المسائل** ... ص١٢ . **والفرق بين الفرق** . ص١٦٥ . **والتبصير** . ص٧٨ ـ ٧٩ .

(٢٥) **المسائل** ... ص١٢ .

(٢٦) **المقالات** ... ج١ . ص١٦٠ .

(٢٧) **البدء والتأريخ** . ج١ . ص٣٨ .

(٢٨) **المسائل** ... ص١٢ .

(٢٩) هذه الفكرة لا تنسب الى الخياط الا في المصادر المتأخرة ابتداء بافيد : **اوائل المقالات** . ص٧٩ . ومن ثم البغدادي : **الفرق** .. ص ١٦٥ **والفصل** ... لابن حزم . ج٤ . ص٤٢ . **والتبصير** . ص٧٨ . **والملل** . ج١ . ص٧٣ . **والمحصل** .. ص٣٨ . **والخطط** ... للمقريزي . ج٢ . ص٣٤٨ .

(٣٠) اي : وفي القول بقدمها .

(٣١) اي : انهم اثبتوا قدم اشياء غيرالله وبما ان العالم هو غيرالله فقد اثبتوا قدم العالم .

(٣٢) في النص : لم يزل .

(٣٣) اي هو ليس انشاء من لا شيء بل ايجادا من موجودات كما يصنع النجار الكرسي من الخشب .

(٣٤) الماتريدي : التوحيد (مخطوط) · ص ٨٢ ، ١٢٥ ·

(٣٥) ميز بين « طينة » و « هيولى » الماتريدي فى : **التوحيد** ·· ص٨١ - ولكنه في ص٦٠ يستعمل الكلمتين بمعنى واحد · وثمة كتب كثيرة تظهر ان الكلمتين كانتا تدلان على معنى واحد ابتداء بالكندي : رسائل **الكندي الفلسفية** · ج١ · ص١٦٦ · والباقلاني : **التمهيد** · ص٣٣ · والفيومي : **الامانات والاعتقادات** · ص٣١ · والبلخي : **البـدء** ··· ج١ · ص ١٤٠ ـ ١٤٣ والمسعودي : **التنبيه والاشراف** ·· ص٩٣ · والخوارزمي : **مفاتيح العلوم** ·· ص ١٣٦ · ومما هو ملاحظ ان الكلمة « طينة » لا وجود لها في **رسائل اخوان الصفاء** · انظر كذلك بنس : **مذهب الذرة** ··· ص ٤٠ حيث يعتمد في شرح معنى طينة على ابن حزم : **الفصل** ··· ج١ · ص٣٤ · وكذلك ج٥ · ص٧٠ · وكذلك : مقدمة رسائل الكندي · حاشية ٢ على ص١٦٦ ج١ · وكذلك : **سرح العيون** لابن نباته · ص٢٥ ·

(٣٦) في الاصل : انهم ·

(٣٧) **التوحيد** · ص٨٢ ، ١٢٣ ·

(٣٨) الماتريدى : شرح الفقه الاكبر · ص٢٥ · وانظر عن معنى هؤلاء جميعا : اطروحتي ص٢٠١ · حاشية (١) ·

(٣٩) **رسائل اخوان الصفاء** · ج٤ · ص٥٢ ·

(٤٠) **التمهيد** · ص٦ · **والانصاف** · ص١٥ ـ ١٦ ·

(٤١) **البـدء** ··· ج١ · ص٣٨ ·

(٤٢) انظر ما بعد ، الحواشي ٨٧ وما بعدها ·

(٤٣) ابن سينا : **الشفاء** قسم الالهيات ، ج١ · ص٣٣ ، ٣٤ ·

(٤٤) **أوائل المقالات** · ص٧٩ · وانظر اعلاه حاشية رقم ٢٩ ·

(٤٥) في الاصل : لم يزل ·

(٤٦) في الاصل : يكون ·

(٤٧) **أصول الدين** · ص٧١ ·

(٤٨) **الفرق بين الفرق** ··· ص١٦٥ ·

(٤٩) كذلك ·

(٥٠) الحواشي (٨٦) فما بعد ·

(٥١) الرازي : **مناظرات** ·· ص٢٥ ·

(٥٢) **التبصير** ··· ص٦١ ، ٧٨ ·

(٥٣) **الفصل** ··· ج٥ · ص٤٢ فما بعد ·

(٥٤) **تلبيس ابليس** · ص٨٣ ·

(٥٥) **الاقدام** ··· ص٣٣ ، ١٦٧ ·

(٥٦) كذلك .. ص١٦٨ .

(٥٧) كذلك .. ص١٥٩ .

(٥٨) السهروردي : **المقاومات** . ص١٢٥ ، **المشارع والمطارحات** . ص٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

(٥٩) المسائل .. ص١٢ فما بعد .

(٦٠) **المحصل** ... ص٣٩ ـ ٤٣ ، **الاربعين** . ص٥٣ ـ ٦٨ **ومعالم اصول الدين** . ص ٩ ـ ١١ .

(٦١) **الاقدام** ... ص ١٥٥ .

(٦٢) **المحصل** ... ص ٣٧ .

(٦٣) كذلك .

(٦٤) ما بين العلامتين هو لابن رشد ايضا .

(٦٥) **تهافت التهافت** . ص١٠٥ ، ١٠٦ .

(٦٦) في الاصل : يكون من غير عدم .

(٦٧) الكشف عن مناهج الادلة . ص ٣٣ .

(٦٨) **رسائل ابن سكمية** . ج١ . ص٦٧ ، ١٧٥ ، ج٤ . ص٦ ـ ١٠ . **وتتاوى ابن تيمية** . ج٥ . ص٩٢ فما بعد . **والرد على المنطقيين** . ص٣٤٧ .

(٦٩) الكستلي على **العقائد العضدية** للتفتازاني . ص٢١ .

(٧٠) **الانتصار** . ص١٩ ـ ٢٠ ، ٢١ ، ٤٦ ، ٦٩ ، ١٢٣ .

(٧١) **الانتصار** . ص٨٢ فما بعد .

(٧٢) **الانتصار** . ص٨١ فما بعد .

(٧٣) **الانتصار** . ص١٣ ـ ١٤ .

(٧٤) **الانتصار** . ص٥٠ .

(٧٥) القرآن ٥ ١: ٢١ .

(٧٦) الرازي : **تفسير** ج٥ . ص ٢٦٣ ، البزدوي : **اصول الدين** ص٢١٤ فما بعد .

(٧٧) القرآن : ١٨ : ٢٣ ـ ٢٤ .

(٧٨) الرازي : **تفسير** . ج٥ . ص٤٧٣ ، البزدوي : **اصول** ... ص٢١٤ فما بعد .

(٧٩) القرآن : ٢٢ : ١ .

(٨٠) البزدوي : **اصول** ... ص٢١٤ فما بعد ، ابن تيمية : **الرسائل** . ج٤ . ص١٥ ، ابن حزم : **الفصل** ... ج٥ . ص٤٢ ، الماتريدي : **شرح الفقه** . ص٢٥ .

(٨١) القرآن . ٢ : ٢٨٤ .

(٨٢) الرازي : **تفسير** · ج٢ · ص٣٧٨ ، ج٦ · ص١٤٠ ، والبزدوي : **اصول** · ص٢١٩ ·

(٨٣) القرآن · ٣٦ : ٨٢ ·

(٨٤) الرازي : **تفسير** · ج٦ · ص٨١ ، والبزدوي : **اصول** · ص٢١٤ ، وابن تيمية : **رسائل** ج٤ · ص١٥ · اما جواب خصوم المعتزلة فيوجد في كتب التفسير القديمة مثل : البيضاوي : **تفسير** · ج١ · ص١٨٤ ، والمرزوقي : **الازمنة والامكنة** ج١ · ص٢٣ ·

(٨٥) انظر الحواشي اعلاه رقم ٧٦ فما بعد ·

(٨٦) الاشعري : **مقالات** ··· ج١ · ص١٥٩ ·

(٨٧) كذلك · ج٢ · ص٤٩٥ ·

(٨٨) كذلك · ج١ · ص١٥٩ ·

(٨٩) كذلك · ج٢ · ص٤٩٥ ·

(٩٠) كذلك ج٢ · ص٣٠٤ ·

(٩١) كذلك · ج٢ · ص٣١٦ ·

(٩٢) كذلك · ج٢ · ص ٤٤٨ ·

(٩٣) ج١ · ص ١٧٣ ، ١٨٧ ·

(٩٤) كذلك · ج١ · ص١٩٦ ·

(٩٥) كذلك ج٢ · ص ٥١٩ ·

(٩٦) كذلك ج١ · ص١٦١ ـ ١٦٢ ، ج٢ · ص٥٢٤ ·

(٩٧) **رسائل اخوان الصفاء** · ج٣ · ص٣٣٥ ·

(٩٨) **تلخيص المحصل** ··· ص٣٨ · حاشية (١) ·

(٩٩) **المسائل** ··· ص١٩ ·

(١٠٠) **المسائل** ··· ص١٢ ·

(١٠١) **المسائل** ··· ص١٢ ـ ٢١ ·

(١٠٢) ابن سينا : **الشفاء** · قسم الالهيات · ج١ · ص٣٣ · قارن ذلك بما يقوله السهروردي · واليك نص قوله : « اعلم ان الزاعم ان الشيئية اعم من الوجود ـ معللا بأن المعقول الذى لا وجود له خارج الذهن شيء وليس بموجود ـ كانه غفل عن المعقول المذكور : كما انه شيء في العقل هو موجود فيه وكما انه في الاعيان غير موجود فليس بشيء فيها » انظر : **المقاومات** · ص١٢٥ · وكذلك يوجد شبيه لهذا في **المشارع** ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ ·

(١٠٣) قدم محمد عبده تفسيرا مشابها في تعليقه على الدواني · ص١٦٦ ـ ١٦٧ ·

(١٠٤) يستثنى من ذلك مصطفى الغرابي في : **تاريخ الفرق الاسلامية**

حيث يقدم ملاحظة عابرة في تأييد اخلاص المعتزلة للخلق من عدم محض · ص٦٩ ـ ٧٠ ·

(١٠٥) امثلة : اولري وهورتن وجارالله : انظر :ـ

O'Leary : *Arabic Thought . . .* p. 132;

Horten : *Die philosophischen systeme.* p. 147. Note one.

عن مذهب الذرة لبنس (الترجمة العربية · ص١١٥) ·
وجارالله : المعتزلة · ص٥٨ ·

(١٠٦) البير نصري نادر : المعتزلة · ج٢ · ص٤٢ ، ١٢٩ ، ١٣٧ ، ١٤٥

(١٠٧) يكرر هذا الرأي حنا الفاخوري وخليل الجر في كتابهما : **تاريخ الفلسفة العربية** · ج١ · ص١٥٥ ـ ١٥٩ ·

(١٠٨) ابن تيمية : **بغية المرتاد (او السبعينية)** · ج٥ · من الرسائل · ص٩٢ ·

(١٠٩) **الانتصار** ··· ص١٣ ـ ١٤ · وهو قول الجبائي ايضا في **مقالاته** (يوجد نص منها بهذا الصدد في **الفرق بين الفرق** للبغدادي · ص٩٤) · وكذلك الاشعري : **مقالات** ج١ · ص١٥٦ · والمسعودي : **مروج** ··· ج٢ · ص١٥٠ · وابن المرتضى : **المنية والامل** · ص٦ ·

(١١٠) مما يذكر ان الكعبي الف كتابا فى الرد على قول ابي زكريا الرازي في قدم الهيولى · انظر **الفهرست** : ص٤٣٧ · كما انه الف كتاب : **نقد التاج** · انظر **المسائل** ·· ص٦٩ وكتاب التاج هذا ينسب لابن الراوندي ليثبت فيه قدم العالم · انظر : **الخياط** : ص١٢ ، **والفهرست** : ٢٦٥ وابن عساكر : **تبيين كذب المفتري** · ص١٢٩ · **وشرح نهج البلاغة** لابن ابي الحديد ج٣ · ص٢٣٩ · **وفتاوى** ابن تيمية · ج٥ · ص٢٠١ ·

(١١١) انظر الفصل الرابع من القسم الثاني من اطروحتي ·

(١١٢) **الانتصار** · ص١٤٠ ، **المقالات** ··· ج١ · ص١٥٦ ·

(١١٣) **المقالات** · ج١ · ص٢٩٧ · وقارن ذلك بما في شرح الفقه الاكبر المنسوب للماتريدي ص١٤ أن الكرامية قالوا : « كما يقال ـ الله ـ شيء لا كالاشياء كذلك يقال جسم لا كالاجسام » ·

(١١٤) **التوحيد** ·· ص٦٩ ·

(١١٥) **الانتصار** · ص٨٠ · وضد هذا ما يقوله عنه الاشعري : **مقالات** ج١ · ص٣٢ واقتبسه من بعده البغدادي : **الفرق بين الفرق** ·· ص٤٩ ·

(١١٦) انظر اعلاه حاشية · رقم : ١٠٥ ·

(١١٧) بنفس : **مذهب الذرة** · ص١١٥ ·

(١١٨) يمكن التعرف على هذه الكتابات عن الهنود وارائهم في الكتب التالية :ـ

الفهرست · ص٤٩٨ فما بعد ، **مروج الذهب** · ج١ · ص٣٧ فما بعد **والتنبيه والاشراف** · ص٢٠١ ، **وطبقات الامم** · ص١٢ ، **وتحقيق ما قلهند** ... للبيروني · معظم الكتاب · **والملل** ... ج٢ · ص٢٧٢ ·

ومع ذلك فمن الممكن ان المسلمين اخذوا بعض اراء الهنود عن طريق الاتصال الشخصي المباشر ·

(١١٩) يضاف الى ذلك فان اية مقارنة بين قول المعتزلة في المعدوم وقول الهنود تظهر ان طبيعة المشكلة عند المعتزلة تختلف عن مشكلة المعدوم عند الهنود فان الاخيرين كانوا معنيين بمشكلة الخطأ والصواب في المعرفة · هل الخطأ معرفة ام لا ؟ هل الذي يفكر بغير الموجود يفكر على الاطلاق ؟ وكيف يمكن للحكم السلبي ان يحصل ؟ وقد ناقش افلاطون عين المشكلة · انظر فاندنبرغ : **تهافت ابن رشد** · ج٢ · حاشية ١ · ص٦٧ · وكذلك زيلر :

Zeller : *Plato and the Older* . . . Ch vi, p. 226.

حيث يعطي تفصيلات كاملة مع المصادر عن فكرة افلاطون بهذا الصدد ·

وباختصار : ان مشكلة البحث في المعدوم عند الهنود مشكلة انسانية بينما هي عند المعتزلة ميتافيزيقية تتعلق بكيف يعلم الله المعدوم وما هو ؟ انظر : راندال ·

H.M. Randle : *Indian Logic in the Early Schools*, p. 328 ff.

(١٢٠) بنس : **مذهب الذرة** · ص ١١٥ ·

(١٢١) بدوي : **افلوطين عند العرب** · ص١ فما بعد · ص٢١ · وقد ترجم كتاب ثيولوجيا هذا الى العربية بواسطة عبدالله بن ناعمة الحمصي (ت ٢٢٠هـ) انظر : **الفهرست** · ص٣٦٤ ، وعمر فروخ : **العرب والفلسفة اليونانية** · ص ١٥٢ ويرى اولري ان الكتاب ترجم حوالى سنة ٢٢٦هـ · كتابه السابق · ص١١٦ ·

(١٢٢) **المقالات** ... ج١ · ص١٥٦ ·

(١٢٣) القرآن · ١١ : ٦ ، ٢٣ : ٦٢ ·

(١٢٤) مذهب الذرة · ص١١٥ ·

(١٢٥) هذه الفكرة تنسب على العموم الى الرواقيين · انظر :ـ

Zeller : *Stoics, Epicureans, Sceptics*, p. 97.

وفاندنبرغ · كتابه السابق · ح٢ · حاشية ٦ · ص ٣ · وحاشية ٤ · ص٦٠ ·

(١٢٦) كما سبق ان بينا في متون الحواشي ٧٥ فما بعد اعلاه ·

(١٢٧) فاندنبرغ · كتابه أعلاه · حاشية ٧ ص ٦١ وحاشية ٤ · ص ٦٠ ·

المراجع العربية(*)

١ ـ أبو رشيد : كتاب المسائل في الاختلاف بين البصريين والبغداديين · ليدن ١٩٠٢ ·

٢ ـ الاشـــعري :

أ ـ كتاب الابانة عن اصول الديانة · حيدرآباد ١٩٤٨ ·

ب ـ اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع · القاهرة ١٩٥٥ ·

جـ ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين · نشر رتر · اسطنبول ١٩٢٩ (في جزئين) · وتوجد له طبعة اخرى بتحقيق محمد محيي‌الدين حميد القاهرة ١٩٥٠ ·

٣ ـ بدوي · عبدالرحمن :ـ افلوطين عند العرب · القاهرة ، ١٩٥٥ ·

٤ ـ البغدادي · عبدالقاهر :ـ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم · نشر محمد بدر · القاهرة ، ١٩١٠ ·

٥ ـ الباقـــلاني :

أ ـ التمهيد · نشر ريشارد ماركارثي · بيروت ١٩٥٧ ·

ب ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به · نشر محمد زاهد الكوثري · طبعة ثانية · القاهرة ١٩٦٣ ·

٦ ـ البزدوي · محمد بن محمد بن عبدالكريم : اصول الدين · نشر هانس بيتر لنس · القاهرة ١٣٨٣ ·

٧ ـ البيروني : كتاب فى تحقيق ما للهند من مقولة · حيدر آباد ١٩٥٨ ·

٨ ـ فروخ ، عمر : العرب والفلسفة اليونانية · بيروت ١٩٦٠ ·

٩ ـ غلاب ، محمد : مشكلة الالوهية · القاهرة ، ١٩٤٧ ·

١٠ـ الغرابي ، علي مصطفى : تاريخ الفرق الاسلامية · القاهرة ، ١٩٥٩ ·

١١ـ غرابة ، حمودة : الاشعري · القاهرة ، ١٩٥٣ ·

١٢ـ ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة · نشر محمد ابو الفضل ابراهيم · القاهرة ، ١٩٥٩ ·

١٣ـ ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء · نشر مولر · جوتنجن ١٨٨٤ (في جزئين) ·

(*) ترتيب المصادر هنا على اساس تسلسل الحروف الانكليزية ·

١٤ـ ابن عساكر : تبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري · نشر القدسي · دمشق ، ١٣٤٧هـ ·

١٥ـ ابن باويه ، القمي : كتاب التوحيد · طهران ١٣٧٥هـ ·

١٦ـ ابن حزم : الفصل في الملل والنحل · القاهرة ، ١٣١٧هـ ·

١٧ـ ابن الجوزي : تلبيس ابليس · القاهرة ١٩٢٨ ·

١٨ـ ابن المرتضى ، احمد بن يحيى :ـ المنية والامل · نشر سير توماس ارنولد · ليبزج ١٩٠٢

١٩ـ ابن النديم : الفهرست · مطبعة الاستقامة · القاهرة (بلا تأريخ) ·

٢٠ـ ابن نباته ، جمال‌الدين : سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون · طبعة رابعة القاهرة ، ١٣٢١هـ ·

٢١ـ ابن رشد :

أ ـ تهافت التهافت (انظر قائمة الكتب الانكليزية تحت فاندنبرغ) ·

ب ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ·

جـ ـ الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة · كلاهما فى : فلسفة ابن رشد · نشر مولر · مونيخ ، ١٨٥٩ ·

٢٢ـ ابن صاعد : طبقات الامم · نشر لويس شيخو · بيروت ، ١٩١٢ ·

٢٣ـ ابن سينا : الشفاء ، قسم الالهيات · نشر سيد زيد مع مقدمة لابراهيم مدكور · القاهرة ، ١٩٦٠ (في جزئين) ·

٢٣ـ ابن تيميه :

أ ـ التسعينية · | كلاهما في : مجموعة فتاوى ابن تيمية ·
ب ـ بغية المرتاد · | القاهرة ، ١٣٢٩هـ ·

جـ ـ الرد على المنطقيين · نشر عبدالصمد شرف‌الدين · بومبي ، ١٩٤٩ ·

د ـ رسائل ابن تيمية · المنار ، القاهرة ، ١٣٤١ ـ ١٣٤٩هـ ·

٢٥ـ اخوان الصفاء : رسائل اخوان الصفاء · نشر خيرالدين الزركلي · القاهرة ، ١٩٢٨ ·

٢٦ـ الاصفهاني ، ابو علي المرزوقي : الازمنة والامكنة · حيدرآباد ، ١٣٣٢هـ ·

٢٧ـ الاسفرائيني : التبصير في الدين · نشر عزت عطار الحسيني · دمشق ، ١٩٤٠ ·

٢٨ـ جار الله ، زهدي حسن : المعتزلة · القاهرة ١٩٤٧ ·

٢٩ـ الجيلاني ، عبدالقادر : الغنية لطالب طريق الحق · القاهرة ، ١٩٥٦ ·

٣٠ـ الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد :ـ شرح المواقف · اسطنبول ، ١٢٨٦هـ · وضمنه روح المواقف وشرح جلبي عليه ·

٣١ـ كرم ، يوسف : تأريخ الفلسفة اليونانية · طبعة ثالثة · القاهرة ، ١٩٥٣ ·

٣٢ـ الكستلي : حاشية على شرح العقائد النسفية · الاستانة ، ١٣٢٦هـ ·

٣٣ـ الخوارزمي ، محمد بن احمد : مفاتيح العلوم ، نشر فان فلوتن ، ليدن ، ١٨٩٥ ·

٣٤ـ الخياط ، ابو الحسين :ـ مفاتيح العلوم ، نشر فان فلوتن ، ليدن ، ١٨٩٥ ·

٣٤ـ الخياط ، ابو الحسين :ـ كتاب الانتصار ، نشر نيبرج · القاهرة ١٩٢٥ ·

٣٥ـ الكندي : رسائل الكندي الفلسفية · نشره ابو ريده مع مقدمة تحليلية في جزئين · القاهرة ، ١٩٥٠ ، ١٩٥٣ ·

٣٦ـ الكليني ، ابو جعفر : الكافي في علم الدين · طبعة جديدة · طهران ، ١٣٨١هـ ·

٣٧ـ المقدسي ، مطهر بن طاهر :ـ البدء والتأريخ · نشر كليمنت هوارت · باريس ١٨٩٩ ـ ١٩١٩ ·

٣٨ـ المقريزي ، تقي‌الدين : الخطط ، بولاق ، القاهرة ، ١٢٧٠ ·

٣٩ـ المفيد ، ابو عبدالله : اوائل المقالات في المذاهب والمختارات · ومعه كتاب : شرح عقائد الصدوق · له أيضا · تبريز ، ١٣٧١هـ · مع حواشي وتعليقات للزنجاني والسيد هبة الدين الشهرستاني ·

٤٠ـ محمد عبده : حاشية على شرح العقائد العضدية · نشرها سليمان دنيا بعنوان : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين · القاهرة ، ١٩٥٨ ·

٤١ـ نادر ، البير نصري نادر : المعتزلة · في جزئين · الاسكندرية ، ١٩٥٠ ·

٤٢ـ القفطي ، جمال‌الدين : تأريخ الحكماء · ليبزج ، ١٣٢٠هـ ·

٤٣ـ الرازي ، فخرالدين :

أ ـ محصل افكار المتقدمين والمتأخرين · القاهرة ، ١٣٢٣هـ ·

ب ـ معالم اصول الدين · على حاشية المحصل ·

ج ـ كتاب الاربعين في اصول الدين · حيدرآباد ١٩٣٥ ·

د ـ تفسيره باسم : معاليم الغيب · ثمانية اجزاء · القاهرة ١٨٩٠ ـ ١٩٩١ ·

هـ ـ مناظرات في بلاد ما وراء النهر · حيدرآباد ، ١٣٥٥ ·

٤٤ـ سعديا الفيومي ، سعيد بن يوسف : الامانات والاعتقادات · ليدن ، ١٨٨١ ·

٤٥ـ الشهرستاني :

أ ـ كتاب الملل والنحل · نشر محمد فتح‌الله بدران · في جزئين · القاهرة ١٩٥٦ ·

ب ـ نهاية الاقدام في علم الكلام · نشره بالعربية وترجمه الى الانكليزية الفريد غليوم · لندن ، ١٩٦٤ ·

٤٦ـ السهروردي ، شهاب‌الدين يحيى بن حبش :

أ ـ المقاومات } كلاهما في : مجموعة في الحكمة المشرقية
ب ـ المشارع والمطارحات } نشرها هنري كوربن · اسطنول ١٩٥٤

٤٧ـ التفتازاني ، سعدالدين : شرح العقائد النسفية ، الاستانة ، ١٣٢٦هـ ·

٤٨ـ الطوسي ، نصيرالدين : تلخيص المحصل (مع المحصل للرازي) · انظر اعلاه رقم ٤٣ · أ ·

المخطـــوطات

١ ـ الماتريدي ، ابو منصور : التوحيد · كمبردج · Add : 3651

٢ ـ النسفي ، ابو معين ميمون ابن محمد : تبصرة الادلة · بدار الكتب المصرية (٤٢ ب ع ٢٢٨٧) ·

٣ ـ السباكي ، فخرالدين : رسالة في الكلام · كمبردج (or .452)

المراجع باللغات الاجنبية

1. H.M. al-Alousi :— The Problem of Creation in Islamic Thought.
2. Aristotle : Metaphysica, In vol. VIII of : The Works of Aristotle, Tr. into English, under the Editorship of W.D. Ross, Oxford 1908.
3. Bergh, Van Den; Averroes' Tahafut al-Tahafult. Tr. fram Arabic with Introduction and Notes, Oxford, 1954 (Two Vols).
4. Forsith, Thomas Miller : God and His World, London, 1952.
5. Macdonald, D.B : The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903.
6. O'Leary, De Lacy : Arabic Thought and Its Place in History, London, 1922.
7. Pines, S., :— Beitrage Zur Islamischen Atomendlehre - 1936.(١)
8. Randle, H.M., :— Indian Logic In The Early Schools, Allahabad, 1930.
9. Ross, W.D. :— Aristotle, 5th ed, London, 1964.
10. Russel, B. :— History of Western philosophy, New ed., London, 1961.
11. Taylor, A.E. :— 1 — Timaeus and Critias, London, 1929.
    2 — Plato The Ma n and His Works, London, 1960.
12. Tritton A.S., :— Muslim Theology, London, 1947.
13. Wensink, A.J. The Muslim Creed, Cambridge, 1932.
14. Zeller. E. :— 1 — Plato and the Older Academy, Tr Into English by Sarah Frances . . . London, 1876.
    2. Storics, Epicureans, and Sceptics, Tr Into English by O.J. Reichel, London, 1870.

---

(١) ترجمة أبو ريدة بعنوان : مذهب الذرة عند المسلمين • القاهرة ، ١٩٤٨ •