الاعتراضات الفلسفية للقوشجي على الطوسي في كتابه تجريد العقائد

فيصل غازي جاسم

كلية الامام الاعظم الجامعة / قسم اصول الدين /بغداد

الملخص:

يعتبر كتاب التجريد من اهم الكتب الفلسفية التي الفها الطوسي وشرح هذا الكتاب عدة شروح ابرزها شرح الامام القوشجي وشرحه هذا يعتبر من اهم الشروح لكونه امتاز بالسهولة والموضوعية في عرض المسائل .ثم ان الامام القوشجي اعترض على الطوسي في بعض المسائل التي لم يستسيغها وقد بينها في شرحه المسمى شرح التجريد "ويسمى الشرح الجديد " تميزا له عن الشرح القديم للاصفهاني والذي سماه تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد . وكانت الاعتراضات تتميز باسلوب علمي وفلسفي مستندة الى الفهم الصحيح لعلوم العقيدة والفلسفة وينقيها من شوائب الفلاسفة الملحدين حتى ظهرت تلك الاعتراضات بمظهر فلسفي راقي ومتين .بحثنا هذا يسلط الضوء على تلك الاعتراضات وسنتناول هنا صفات القدرة والاختيار والعلم الإرادة السمع والبصر وكلامه تعالى . لما شاع فيها الخلاف واختصارا وتقيدا بمنهجية البحث من حيث عدد الاوراق.

الكلمات المفتاحية: (القوشجي، الاعتراضات، الفلسفة، الطوسي، شرح التجريد).

Al-Qushaji's philosophical objections to Al-Tusi in his book Abstraction of beliefs

Faisal Ghazi Jassim

Imam Al-A'zam University College / Department of Fundamentals of Religion / Baghdad

Abstract:

The Book of Abstraction is considered one of the most important philosophical books written by Al-Tusi. Several commentaries explained this book, the most prominent of which is Imam Al-Qushji's explanation and explanation. This is

considered one of the most important explanations because it was distinguished by ease and objectivity in presenting issues. Then, Imam Al-Qushji objected to Al-Tusi on some issues that he did not like, and he explained them in his explanation. It is called the Explanation of Abstraction (and it is called the New Explanation) to distinguish it from the old explanation of Al-Isfahani, which he called the construction of rules in explaining the abstraction of beliefs. The objections were characterized by a scientific and philosophical approach, based on the correct understanding of the sciences of belief and philosophy, purifying them from the impurities of atheist philosophers, until those objections appeared in a sophisticated and solid philosophical appearance. Our research sheds light on those objections, and we will discuss here the attributes of power, choice, knowledge, will, hearing and sight, and His words, the Almighty. Because of the widespread disagreement, it was brief and adhered to the research methodology in terms of the number of papers.

Keywords: (Al-Qushaji, objections, philosophy, Al-Tusi, explanation of abstraction)

تمهيد.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله وصحبه اجمعين وبعد ...فان من اكثر المواضيع التي يجب التركيز عليها والبحث فيها هي مسائل الايمان وما يتعلق بها .وتزداد اهمية الدراسة في مواضيع العقيدة للمكانة التي يحتلها هذا العلم فهو اشرف العلوم واجلها باعتبار موضوعاته وتبعا لعظم الهجمات التي يتعرض لها المسلم في اركان عقيدته . فكان لزاما على المسلم الغيور التصدي للحفاظ على اركان العقيدة .حتى لا يقف المسلم مكتوف الايدي معقود اللسان ولا يستطيع الرد بما يفحم به المهاجم وغير متسلح بالعلوم التي تؤهله للدفاع عن اراءه ومعتقده .ناهيك عن واجبه تجاه العقيدة من حفظها وصونها وحمايتها من كل طارئ يشوبها .

لقد اخذت علوم المنطق والفلسفة طريقها الى التطور اسوة ببقية العلوم وهذا التطور مرتبط بحسب المراحل التي مرت به هذه العلوم فاخذ عند بعظهم الجدل منهجا وسبيلا للوصول الى الغاية والى استخدام الدليل العقلي لقوة الاثبات تارة اخرى واخذت شكلها تارة عند من اعتبرها اداة من ادوات الدفاع عن العقيدة .ونتيجة للانفتاح الذي حصل للثقافة الاسلامية على ديانات وفلسفات كانت غير معهودة وطارئه عليه منذ القدم متمثلة بالترجمة التي حصلت للفلسفة اليونانية في عهد المأمون. حينها برز علماء المسلمين لهذا الحدث فبرزت فنونهم وازدهرت رؤاهم وتفننوا في تلكم العلوم وتلقوها بالدراسة والشرح والتهذيب حتى انارت اثارهم العالم اجمع .ومن العلماء الذين ذاعت شهرتهم في فنون العقل والنقل العلامة القوشجي صاحب اشهر شروحات كتاب التجريد للطوسي لكون شرحه امتاز بالبساطة والحصافة وسهولة العبارة ووضوحها وسنتناول في بحثنا هذا ان شاء الله ما اعترض عليه الامام القوشجي في شرحه لكتاب تجريد العقائد للطوسي في باب الصفات الالهية وذلك للاختصار وما تحدنا به منهجية البحث من حيث عدد الاوراق. ومما ينبغي الاشارة اليه انه تم الاعتماد في اعتراضات الامام القوشجي على ماذكره الطالب امجد محمد رمضان في رسالته منهج الإمام القوشجي في شرح تجريد الكلام للطوسي وذلك لعدم توفر كتاب شرح القوشجي فاقتضت الضرورة البحثية ان يقسم البحث الى مبحثين كان الاول فيه بيان لمفردات العنوان والمبحث الثاني لبيان الاعتراضات ، ثم خاتمة واهم المصادر

المبحث الاول . بيان مصطلحات . الاعتراضات . الفلسفة .القوشجي .الطوسي . كتاب تجريد العقائد وشرح القوشجي عليه .

اولا. الاعتراضات . مصدر اعترض وهو إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم، حُجَّة يعارض بها التأكيد قدم اعتراضًا على رأي مناظره، وهذا هو القياس؛ واعترض فلان عرض فلان يقع فيه، أي يفعل فعلاً يأخُذ عرض عرضه، واعتراض الفرس، إذا لم يستقم لقائده"

وجاء في (تهذيب اللغة) " يقال اعترض الشيءُ، إذا منع، كالخشبة المعترضة في الطريق تمنع السالكين سلوكها. واعترض فلان عرض فلان، إذا وقع فيه وتنقّصه في عرضه وحَسَبه. ويقال اعترض له بسهمٍ، إذا أقبل به قبله فأصابه. واعترض الفرس في رسنه، إذا لم يستقم لقائده".[١] وعرّف الزركشي (ت٧٩٤هـ) الاعتراض بقوله:" وهو ان يؤتى في أثناء كلام أو كلامين متصلين معنى، بشيء يتم الغرض الأصلي بدونه، ولا يفوت بفواته، فيكون فاصلاً بين الكلام

والكلامين لنكتة".[٢]وعرفه السرخسي بأنه:(تقابل الحجتين على سبيل المدافعة والممانعة)[٣] .وعّرفه ابن السبكي بقوله:(التعارض بين الشيئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه)[٤].

ثانيا .الفلسفة . اصلها من كلمتين يونانيتين هي فيلو ومعناها محبة وسوفيا ومعناها الحكمة. [٥] وهذا المصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن للمصطلح أن يستخدم على انه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والحياة والخالق. لكن الاستخدام الاخر الأعم يشمل جميع الأعمال والتصورات الفلسفية التي تمت وبحثت في إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية تحت ظل الإمارة الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتبطا بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية. في بعض الأحيان تقدم الفلسفة الإسلامية على أنها كل عمل فلسفي قام به فلاسفة مسلمون. [٦] وقد كان بعض اليونانيين يعد نفسه حكيما أي فيلسوفا لانه كان يهتم بمعرفة تلك الامور [٧]

ثالثا (القوشجي). هو علي بن محمد القوشجي ولد عام ١٤٠٣ في مدينة سمرقند، في أوزبكستان الحالية. حنفي المذهب اشعري العقيدة فلكي رياضي، متكلم بارع، والقوشجي كلمة تركية بمعنى «حافظ الطير» ذهب إلى كرمان فقرأ على علمائها وصنّف فيها شرح تجريد العقائد للطوسي، وعاد إلى سمرقند. وكان أولوغ بيك قد بنى مرصداً فيها، ولم يكمله فأكمله القوشجي، ثم انتدب كأول مدير في المرصد في سمرقند من قبل أولوغ بك، وعمل هناك لفترة طويلة. وبدعوة من السلطان محمد الفاتح وصل القوشجي إلى إسطنبول، واستُقبِل باحتفال كبير هناك، وأصبح مُدرسًا في مدرسة أيا صوفيا. ثمّ ذهب إلى تبريز فأكرمه سلطانها «الأمير حسن الطويل»[٨] وأرسله في سفارة إلى السلطان «محمد الفاتح»[٩]، ليصلح بينهما، اقام في الاستانة ومات فيها سنة ٨٧٩- ١٤٧٤م ودفن بقرب الصحابي الجليل ابو ايوب الانصاري [١٠]وقبره شاهد فيها. [١١]

آثاره العلمية . رسالة في علم الحساب وسماها المحمدية ،ورسالة في علم الهيئة وسماها الفتحية ، وله حاشية على اوائل شرح الكشاف للعلامة التفتازاني ، وكتاب عنقود الزهور ، فِي الصرف وله رسالة فِي مباحث الحمد، حقق فيها كلمات الشريف فِي المباحث المذكورة في حواشيه على شرح المطالع وقد جمع عشرين متنا في مجلدة واحدة ، كل متن من علم وسماه محبوب الحمائل وله حاشية على شرح السمرقندي على الرسالة العضدية , وله حاشية على أوائل حاشية السعد على الكشاف، الافصاح في شرح الكافية وغيرها من الرسائل المهمة في الفلك والحساب والرياضيات وباقي العلوم الاخرى[١٢]

رابعا . « متن التجريد وشرحه للقوشجي : وهو شرح لكتاب تجريد العقائد تأليف المحقّق الطوسي،[١٣] وقد شرحه ببسط واستيعاب.يقول في مقدّمة الكتاب :إنّ كتاب التجريد الذي صنّفه في هذا الفن المولى الأعظم، والحبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين، أسوة الحكماء المتألهين، نصير الحقّ والملة والدين، محمد بن محمد الطوسي . قدّس الله نفسه، و روّح رمسه . تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم، وجيز النظم، فهو كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمّة العظام، لم تظفر بمثله علماء الأمصار، ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأُمهات، مشحون بتنبيهات ويحتوي على مباحث هي المهمات، مملوّ بجواهر كلّها كالفصوص، ويحتوي على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة، في عبارات موجزة، وتلويحات رائقة لكمالات شائقة، يفجر ينبوع السلاسة من لفظه، ولكن معانيه لها السحرة تسجد، وهو في الاشتهار كالشمس في رائعة النهار، تداولته أيدي النظار، وسابقت في ميادينه جياد الأفكار.ثمّ أشار إلى أنّ شمس الحقّ والملة والدين محمد الإصفهاني قد شرحه قبله، فهو قدر طاقته حام حول مقاصده، وبقدر وسعه جال في ميدان دلائله وشواهده، وأنّ السيد الشريف الجرجاني علّق على ذلك الشرح حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة، ولكن مع ذلك كان كثيراً من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقياً على حاله» إلى آخر ما أفاده في مقدمة الكتاب([١٤]) .وقد جعله في مقاصد ستة : في الامور العامة والجواهر والاعراض واثبات الصانع وصفاته واثاره والنبوة والامامة والمعاد .ويمكن القول ان هذه المقاصد عند الطوسي تمثل تجسيدا لأبعاد الجدل العقلي في الاسلام منذ القرن الثالث الهجري في الحوار ما بين الفلاسفة والمتكلمين وقد كان ابداع الطوسي راجعا الى ارتكازه على منهج فلسفي منطقي كطريق صحيح لمناقشة قضايا العقيدة .[١٥]ويمتاز متن التجريد بالاختصار : فتراه يوجز ادق البراهين في اعمق المواضيع في اسطر بل في اثبات الصانع اكتفى بسطر واحد فقط ، اكتفى بمتن البراهين للمسائل ،اخصر الطرق لدفع الاشكالات ،جامعيته للمنطق والفلسفة والكلام ، يعتبر اجل كتاب في تحرير المسائل كما ذكر اغا بزرك ولهذا كثرت التعليقات والشروح عليه قد وصلت الى اكثر من عشرين شرحا : [١٦]كما ويمتاز الكتاب بكونه من انفس ما كتب في الفلسفة الكلامية " ان الحقيقة التي لا تقبل الجدل في دراسة الطوسي في رأينا ان كتاب التجريد انفس ما كتب على الاطلاق فالكتاب بالرغم من صغر حجمه الا انه لعب دورا بارزا في تأسيس الفلسفة الكلامية البحته الخالية من زيادات وشوائب المتكلمين [١٧].

ويمتاز شرح القوشجي بانه من اهم الشروح وهو سهل ماتع التزم فيه القوشجي بإيضاح الفاظ كتاب تجريد الاعتقاد وبيان معانيها مع تقرير البراهين التي اوردها الطوسي بأوضح واسهل عبارة واوجزها .كما حرص القوشجي على ان

يكون شرحه سهل الاستيعاب وتكون عباراته علمية رصينة وحرص على ان يكون الشرح غير طويل فيمل او قصير فيخل بالمقصود مع التنبيه على ما يرد على الكتاب من اعتراضات،[١٨] والاجابة عن الشبهات التي اوردها الطوسي في كتابه في مباحث كثيره سنستعرض بعضا منها في بحثنا هذا ان شاء الله .

ولأهمية شرح الامام القوشجي حشي هذا الشرح بحواشي مهمة لأعلام الامة الاسلامية ومن هذه الحواشي حاشية الملا جلال الدواني، وحاشية السيد صدر الدين محمد الشيرازي، وحاشية الشيخ حبيب الله بن عبد الله المعروف بميرزاجان ، وحاشية على حاشية الدواني على شرح القوشجي لحافظ الدين محمد بن أحمد العجم ، وحاشية الشيخ شمس الدين محمد الخفري(١٩) .وغيرها كثير ....

ومما قيل في شرح الامام القوشجي قال صاحب كتاب كشف الظنون... شرحه شرحا لطيفا ممزوجا لخص فيه فوائد الاقدمين احسن تلخيص واضاف اليها نتائج فكره مع تحرير سهل . قال مؤلف كتاب الذريعة . وقد كثرت الحواشي والتعليقات على هذين الشرحين القديم والجديد ولا سيما ثانيهما لمزيد اعتناء المحققين بهما حتى ان المحقق المولى جلال الدين الدواني كتب على شرح الجديد حواشي ثلاثة (الحاشية القديمة الجلالية ،والجديدة ،والاجد)[٢٠]والسيد صدر الحكماء كتب حاشيتين وجمعت الحواشي الخمس وسميت بالطبقات الجلالية والصدرية .وقال صاحب الكنى والالقاب وشرح التجريد شرح لطيف في غاية اللطافة (٢١) . وللكتاب شروح ثلاث للامام الدواني وتسمى (الحاشية القديمة الجلالية ،والجديدة ، والاجد)[٢٢]

خامسا .الطوسي : ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ -٤٦٠هـ / ٩٩٥ - ١٠٥٠ م) والطوسي نسبة الى طوس ناحية في خراسان، وهي من أقدم مدن بلاد فارس وأشهرها فتحت في عهد الخليفة عثمان ابن عفان رضي الله عنه ،(٢٣) أشتغل الطوسي بعلوم الفلسفة والحكمة والمنطق والرياضة والفلك، وشغف بها وبغيرها من العلوم العقلية والتجريبية، وتفنن فيها حتى صار مرجعا من مراجع عصره، بل قيل إنّه كان أعظم أهل زمانه في هذه العلوم، اخذ علومه الاولى في مسقط راسه درس فيها الادب واللغة والفقه والحديث وعلم الكلام ثم هاجر الى بغداد حاضرة العالم في عام ٤٠٨هـ حيث كانت بغداد قبلة طلاب العلم فاقبل على العلوم فيها وتمرس في تعليمها . وله مؤلفات كثر منها ،"تجريد العقائد"، وهو من أهم المصنفات العقدية والكلامية والفلسفية، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، أمالي الطوسي ،التبيان في تفسير القرآن.، تهذيب الأحكام، الفهرست (الطوسي) ،مصباح المتهجد ،تمهيد الاصول . شرح

لكتاب (جُمَل العلم والعمل). الجُمل والعقود ،الخلاف ،رياضة العقول . شرح لكتابه (مقدّمة في علم الأصول). العُدّة ،ما يُعلّل وما لا يُعلَّل ،المبسوط، المستجاد من الإرشاد ،مناسك الحجّ . [٢٤]

المبحث الثاني .الاعتراضات

اولا :وجود العالم .والقدرة والاختيار

قال الطوسي نقلا عن القوشجي : " وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب"[٢٥]، ومراد المحقق الطوسي هنا هو " هو الايجاب بالمعنى الأوّل لا الثاني ؛ وحينئذ فالاستدلال بالحدوث عليه على المعنى المذكور "[٢٦] . ويعني بإيجاب الوجوب أي: نفي وجوب الوجود عن العالم. والدليل على أنه تعالى قادر أنا قد بينا أن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعني العالم والتالي بقسميه باطل، بيان الملازمة أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وذلك يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثا أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل، فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار[٢٧].والقدرة عند الحكماء تفسيرين: أحدهما : صحّة صدور الفعل ولا صدوره ؛

وثانيهما : كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل

وأمّا المتكلّمون فيقولون : انّ المراد من التفسيرين انّه ليس شيء من الفعل والترك لازما بالنظر إلى ذاته ولا بالنظر إلى الداعي ، فلا يستحيل انفكاكه . تعالى . عن شيء منهما ؛إلاّ أنّ الأشاعرة من المتكلّمين قالوا : انّه لا يستحيل الانفكاك في أيّ وقت فرض ولو وجد الداعي؛ والمعتزلة منهم قالوا : انّه لا يستحيل الانفكاك في الأزل ، لأنّهم قالوا : يمتنع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم في الوقت الّذي أراد وأوجد ، وانّما لا يمتنع انفكاكه في الأزل . [٢٨]

واردف بقوله : " ذهب الملّيون[٢٩]، قاطبة إلى أن تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار، على معنى أنَّه يصح منه فعل العالم وتركه، وذهب الفلاسفة إلى أن تأثيره تعالى فيه بالإيجاب، واحتج على أنه تعالى قادر بأن وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالإيجاب. فقالو "ان تاثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار، على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه"(٣٠).

والأول : ثابت، لما بينا من قبل أن العالم حادث فانتفى .

الثاني : بيان المنافاة ان تأثيره تعالى في وجود العالم إن كان بالإيجاب يلزم قدمه، إذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام ، وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط حادث آخر ، ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة، وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على ما مرّ في مبحث إبطال التسلسل "[٣١] . ويمكن جعل كونه قادرا دليل حدوث جميع العالم ؛ فإنّه لا بد من الانتهاء إلى القادر المختار ، وقد عرفت أن فعله لا يمكن أن يكون قديما ؛ فإنه يصح منه الفعل والترك ، ولا يلزمه الفعل. وعلى تقدير الإيجاب يلزم الاستلزام وعدم إمكان الانفكاك على ما مرّ تقريره من أنه لا يمكن استناد القديم إلا إلى الموجب. وإلى هذا أشار المصنف في مواضع :[٣٢] مثل قوله متصلا ببحث الماهية : « والقديم لا يجوز عليه العدم ؛ لوجوبه بالذات ، أو لاستناده إليه » [٣٣] . يقول القوشجي ومعناه لمّا امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار ، فما ثبت قدمه امتنع عدمه ؛ لأنه إما واجب لذاته ، وامتناعه ظاهر حينئذ ، وإمّا مستند إلى الواجب بالذات بلا واسطة أو بوسائط قديمة وإنما كان يمتنع عدمه ؛ لوجوب دوام المعلول بدوام علته[٣٤].

يقول التفتازاني .(فالقديم يمتنع عدمه) لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لأنه إما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر وإما ممكن مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب إما بلا واسطة كمعلوله الأول أو بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل.[٣٥]

اعترض القوشجي قائلا : " وأقول : لم يثبت فيما سبق أن جميع ما سوى الله تعالى حادث ، بل إنما يثبت حدوث الأجسام وعوارضها، ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات ، أطلق القول بحدوث العالم؛ لكن كما لم يثبت عنده وجود الموجودات لم يثبت عنده عدمها أيضا "[٣٦].

اختلفت اراء العلماء في هذه المسائلة على مذهبين .

المذهب الاول قولهم يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه . والى هذا ذهب المليون كلهم [٣٧]

المذهب الثاني : الفلاسفة فانهم قالوا ايجاد للعالم على نظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم ان الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل

وان شاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما [٣٨]كما يلاحظ أن الطوسي اعتمد طريقة الإمكان والوجوب في الاستدلال على قدرة الله تعالى ، وبين القوشجي أن الطوسي اعتمد هذه الطريقة خلافاً للماليين ، وذلك باعتماده بيان الملازمة من حيث أن المؤثر يستحيل تخلف أثره عنه، وذلك يستلزم إما قدم العالم ، وهو حادث ، أو حدوث المؤثر ، فيلزم التسلسل ، وهو باطل ، ومن هذا ظهر أن المؤثر في العالم قادر مختار، ويظهر كذلك بأن المراد قدم الواجب ـ تعالى ـ مع قدم أثره الذي هو قدرته واختياره؛ فإنَّه ـ تعالى ـ ليس محلاً للحوادث.(٣٩).وهذا هو المختار " واعترض بعض الأعاظم على هذا الايراد أيضا (بانه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله . تعالى . مطلقا وإن كان بالنوع ، بل ذلك مما لا سبيل إليه عقلا. ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف ، وذلك غير المدعى في الايراد. وأيضا بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الأزل ، بل على الايجاب مطلقا والتخلّف مطلقا إنّما يلزم على فرض الايجاب في الازل . أي : الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك مطلقا . ، دون الايجاب المطلوب الّذي يشمل الايجاب بالاختيار الّذي قال به المعتزلة)[٤٠]

ومذهب الفلاسفة ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته، وعلى هذا فقد سلموا ان علمه تعالى معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات، فكأنهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة، وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات. فظهر انهم يساعدون في هذه المسألة عن المعنى، بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال منا فإنهم لا يقولون الا بالذات وتلك الصور اللازمة للذات. ومثبتي الحال منا قالوا بأمور ثلاثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي يقوله نفاة الحال منا متفق عليه بين كل من أقر بكون الله تعالى عالما قادرا. [٤١] .

فحاصل كلام الأشاعرة انّ تأثير الواجب . تعالى . في ايجاد العالم ليس بإيجاب أصلا ، بل بالقدرة والاختيار ؛ بل جوّزوا تأثير الفاعل المختار بلا مرجّح بدون الوجوب واللزوم بأن يكون المرجّح نفس إرادة الفاعل المختار. فالنزاع حقيقة بين الأشعرية والحكماء في مقامين:

أحدهما: في أن ايجاد الفاعل المختار يجوز بلا مرجّح يوجب الفعل أم لا ؛ وثانيهما : في حدوث العالم وقدمه. فهم . أي : الأشعرية . قالوا : انّ الله . تعالى . احدث العالم في الوقت الذي أراد في الأزل أن يحدثه بدون مرجّح غير تعلّق الإرادة ، وبالإرادة والاختيار يمكن الترجيح بدون المرجّح ، ولا يصير الفعل مع الإرادة واجبا.

وحاصل النزاع بين الحكماء والمعتزلة هو أن الحكماء لمّا ذهبوا إلى وجوب الفعل عليه . تعالى . دائما وقالوا لا يمكن ان يتصور خلوه . تعالى . عن الفعل ولو في وقت موهوم او في عدم بحت وليس محض لو وجد فيه موجود لكان ممتدا ، ألجئوا إلى القول بالقدم ، فهم قائلون بالإيجاب المطلق. والمعتزلة لمّا ذهبوا إلى انه لا يجب عليه الفعل دائما . بل قالوا بوجوبه في وقت خاص . فهم قائلون بالحدوث وبالإيجاب الخاص ، وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر إلى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير.وعلى ما ذكر يتحقق نزاعان :

أحدهما بين الاشعرية وبين ساير المتكلمين والحكماء ، وهو : انه هل يحب عنه تعالى فعل أم لا ؛ فباقي المتكلمين والحكماء على الأول والأشعرية على الثاني؛

والثاني بين المعتزلة والحكماء ، وهو : انه هل يحب عنه . تعالى . الفعل دائما او في وقت ما ؛ والأول مذهب الحكماء والثاني مذهب المعتزلة.

وعلى هذا فصحة الفعل والترك عند الحكماء مجرد الامكان الذاتي لا غير مطلقا ، وعند الأشاعرة الامكان الوقوعي مطلقا ، وعند المعتزلة مجرد الامكان الذاتي في آن الحدوث وما يعم الوقوعي في الأزل٤٢.

القدرة . صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، وهذا رسم لا حد حقيقي، وهكذا سائر التعارف المذكورة للصفات، لأنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته أي حقيقة ذلك إلا هو(٤٣)

وعارض القوشجي الطوسي في قوله" والواسطة غير معقولة",وقال ايضا أمّا العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ، وأدلّة وجوده مدخولة . (٤٤) معنى أنّه لا يمكن استناد الحادث إليه . غير معقولة ؛ لكونه منه ولو بالإمكان وذلك كاف ، أو نقول بأنّه قد يكون موجبا بالنسبة إلى غير الحادث ، مختارا بالنسبة إليه ، وهو واسطة بين قول الحكيم والمتكلّم ، فهي أيضا غير معقولة ؛ لأنّه إمّا قادر أو موجب. [٤٥]وهو اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور فيه (واذا انتفى كونه موجبا تعين ان يكون قادرا مختارا .اذ"لا واسطة بينهما")(٤٦)

لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال أن يقال دليلكم يدل على أن مؤثر العالم مختار وليس يدل على أن الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجبا لذاته معلولا يؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب أن هذه الواسطة غير معقولة لأنا قد بينا حدوث العالم بجملته وأجزائه والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول. ثم قال : ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين. (٤٧)

فبعد أن بين معنى هذه العبارة التي ساقها المصنف لرد اعتراض مفترض مفاده : ان مؤثر العالم مختار، وليس يدل على أن الواجب المختار، بل جاز ان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته، وله معلول يؤثر في العالم على سبيل الاختيار، فذكر أن الواسطة غير معقولة؛ لأن حدوث العالم بجملته واجزائه؛ ولأن المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى، وثبوت الواسطة بين ذات الله ـ تعالى ـ وبين ما سواه غير معقول قال : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم. وبيانه انه " وبيانه أن القادر يحصل الوجود في ثاني حال العدم ويحصل العدم في ثاني حال الوجود فلا هو يحصل العدم في حال الوجود ولا الوجود في حالة العدم حتى يلزم تحصيل الحاصل."(٤٨)

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان نقول الأثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا ، أو معدوم فأممتنع فلا قدرة. (٤٩).

اعترض القوشجي قائلاً : " وأقول : لم يثبت فيما سبق أن جميع ما سوى الله تعالى حادث ، بل انما يثبت حدوث الأجسام وعوارضها، ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات ،[٥٠] أطلق القول بحدوث العالم؛ لكن كما لم يثبت عنده وجود الموجودات لم يثبت عنده عدمها أيضاً "(٥١).

أَنه تعالى عالم . قال الآمدي: (مذهب أهل الحق أن الباري تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المتعلقات، غير متناه بالنظر إلى ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته، وأما الفلاسفة فمختلفون؛ فمنهم من نفى كونه عالما مطلقا، لا بذاته ولا بغيره. ومنهم من أثبت كونه عالما بذاته دون غيره. ومنهم من أثبت كونه عالما بذاته وبغيره، إن كان معنى كليا، ولم يجوز كونه عالما بالجزئيات من حيث هي جزئيات، بل على نحو كلي، وهذا هو الذي ينصره أبو علي بن سينا. وأما المتكلمون فمنهم من قال: لا يوصف الباري تعالى بما يوصف به خلقه؛ فلا يوصف بكونه عالما، ولا حيا؛ ولكن يوصف بكونه قادرا، خالقا؛ لأنه لا يوصف شيء من مخلوقاته بذلك على الحقيقة، وأثبت لله علوما حادثة لا في محل، وهذا هو مذهب جهم بن صفوان. ومنهم من قال: هو عالم بمعنى أنه ليس بجاهل، وهو

مذهب ضرار بن عمرو. وذهب الجبائي وابنه أبو هاشم: إلى أنه عالم لذاته؛ لكن اختلفا، فقال الجبائي :هو عالم لذاته، أي لا يقتضي كونه عالما صفة زائدة من علم، أو حال. وقال أبو هاشم: هو عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة زائدة لا توصف بالوجود، ولا بالعدم، ولا بكونها معلومة، ولا مجهولة، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الباري تعالى عالم بعلم؛ هو ذاته. وذهب أبو الحسين البصري، وهشام بن الحكم إلى أن اتصافه بكونه عالما بالجزئيات متجدد، وبالكليات أزلي. وذهب آخرون إلى أنه لا يعلم ما لا نهاية له من المعلومات؛ بل إنما يعلم ما كان متناهيا[٥٢].

ومذهب الفلاسفة ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته، وعلى هذا فقد سلموا ان علمه تعالى معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات، فكأنهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة، وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات. فظهر انهم يساعدون في هذه المسألة عن المعنى، بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال منا فإنهم لا يقولون الا بالذات وتلك الصور اللازمة للذات. ومثبتي الحال منا قالوا بأمور ثلاثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي يقوله نفاة الحال منا متفق عليه بين كل من أقر بكون الله تعالى عالما قادرا. [٥٣] .

نقل القوشجي قول الطوسي : " والأحكام والتجرد ، وكيفية قدرته واستناد كل شيء إليه دلائل العلم والتغاير اعتباري ولايستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده"[٥٤] والأحكام هو إتقان الصنع ووحدة التدبير، والحكم بالأحكام محكم، وأما تجرده تعالى فتنزيه في عين التشبيه تعالى الله عن ذلك بل هو في السماء إله وفي الأرض إله وهو الصمد الحق العالي في دنوه والداني في علوه. [٥٥] .وتوسع في شرح عبارات الطوسي ومناقشتها ، وملخص ما قاله :

أن الطوسي استدل على أنه سبحانه عالم بثلاثة اوجه ، الأول منها للمتكلمين ، والآخران للفلاسفة .

أمَّا دليل المتكلمين ، فإنه تعالى فعل فعلاً محكماً متقنا ، وكل من كان كذلك فهو عالم ، واستدرك عليه القوشجي دليلاً آخر وهو انه تعالى عالم بالضرورة[٥٦] .

ويقصد القوشجي بذلك أنه تعالى لو لم يكن عالما لكان جاهلا، وهو محال عليه؛ لأن الجهل صفة نقص، والباري عز وجل منزه من النقائص[٥٧] . وقد استدرك الطوسي على الرازي فقال: الفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى فعل يوجد به

ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والإرادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول بذلك، وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات انما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفة وهم لا يقولون بها.[٥٨]

ثم ذكر دليلا الفلاسفة : " الأول . أن الباري تعالى مجرد، وكل مجرد عالم ...الثاني . أن الله تعالى عالم بذاته ، وإذا علم ذاته علم ما عداه جميعا. أما الاول ؛ فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم ، وهو حاصل في شانه ؛ لان ذاته غير غائب عن ذاته ، فيكون عالما بذاته .وامّا الثاني ؛ فلانه مبدا لجميع ما سواه، إما بواسطة او بدونها ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول "[٥٩] .

وقد رد القوشجي على استدلال الفلاسفة بقوله : " إنا لا نزعم أن العلم عبارة عما ذكرتم ، ولو سلم ، فلم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده ، فلا يكون الشيء عالماً بنفسه ، كما اشترط ذلك في الحواس ، فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها "[٦٠] .

وعند مناقشته لقول الطوسي عن الدليل الأخير أي دليل الفلاسفة الثاني : " والأخير عام "[٦١]، ويقصد به ((ان الدليل الاول والثاني عامان من حيث دلالتهما على علمه بنفسه وبغيره بخلاف هذا الاخير ، وهذا عام من حيث دلالته على علمه بكل ما سواه بخلافهما لان الاول يدل على انه تعالى عالم بما صنعه محكما متقنا ، واما ان كل شيء هو من صنعه وكل ما صنعه محكم متقن فذلك امر خارج عن هذا الدليل ، والثاني يدل على علمه بكل مجرد سواه لا بكل ما سواه كما مرت الاشارة إليه.[٦٢]

ثم ان صاحب الشوارق [٦٣] عدّ الدليل الثانى والثالث دليلا واحدا لان مجرد استناد الكل إليه ليس دليل العلم حيث قال القوشجي : والوجه ما ذكرنا كما لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ سيما الاشارات تتبع فحص واتقان ، وظاهر كلام المصنف وان كان يوهم التثليث لكن الاظهر عند التدبر خلافه اذ ليس مجرد استناد الكل إليه دليل العلم بل بعد الضم الى الدليل الدال على علمه بذاته ،))[٦٤]

بين القوشجي أن علم الله عالم بجميع المخلوقات ، وفي هذا رد على المخالفين ، وقد ذكر حجج فرق المخالفين وفندها ، ومن هذه الفرق ما جاء في قوله :

" منهم من قال : إنه تعالى لا يعلم نفسه؛ لأن العلم نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين ، هما طرفاها بالضرورة ، ونسبة الشيء إلى نفسه محال ، إذ لا تغاير هناك "[٦٥] .

وقد رد القوشجي على هذه الدعوى بقوله : " والجواب منع كون العلم نسبة محضة، بل هو صفة حقيقة ذات نسبة إلى المعلوم، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة، فإن هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم، ونسبة أخرى بينهما وبين العالم ، وهما ممكنتان "[٦٦]، وينتقض ما زعموه أيضا بعلمنا ؛ فإن كل واحد منا يعلم نفسه ضرورة مع عدم المغايرة[٦٧]، ومع أن القوشجي لم يذكر هذه الفرقة، إلا أن البغدادي نسب مثل هذا القول إلى معمر القدري ؛ فأنه لا يجوز أن يقال : إن الله عالم بنفسه، ومن العجائب بغيره عالم، وهو غير عالم بنفسه[٦٨].

أنه تعالى مريد .اتفق المسلمون على انه تعالى مريدا لكنهم اختلفوا في معناها [٦٩] فأبو الحسين جعله نفس الداعي، على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصص والإرادة.وقال النجار: إنه سلبي، وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره .وعن الكعبي: أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه وآمر بأفعال غيره .وذهبت الأشعرية والجبائيان إلى أنه صفة زائدة على العلم.

والدليل على ثبوت الصفة مطلقا أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع، وغير العلم التابع للمعلوم، وذلك المخصص هو الإرادة. وأيضا بعض الممكنات يخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم.[٧٠]

نقل القوشجي قول الطوسي : " وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى "[٧١] ، وبين المعنى بقوله : وليست زائدة على الداعي، وإلا لزم التسلسل، أو تعدد القدماء" يعني : إن تخصص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل ، لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصص بلا مخصص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل ، وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة "[٧٢] .

لخص القوشجي خلافات الفرق الاسلامية في معنى الارادة فقال : " فذهب الأشاعرة إلى ا نما مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات ، وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين، والنظام، والجاحظ ، والعلاف، وأبي القاسم البلخي ، ومحمود الخوارزمي إلى انها هي العلم بالنفع، ويسمى بالداعي ، واستدل المصنف على أن الإرادة ليست أمراً آخر سوى الداعي بأن هذا الأمر إن كان قديما لزم تعدد القدماء ، وإن كان حادثا احتاج إلى تخصيص وجوده بوقت دون آخر غيره إلى أمر آخر، ولزم التسلسل "[٧٣] .

ورد على هذا بقوله : " أقول لزوم التسلسل أو تعدد القدماء لازم على أي حال إذا كانت الإرادة زائدة على الذات ، سواء كانت نفس الداعي أو أمر آخر زائدا عليه ، وذلك ظاهر "[٧٤]، ويعني بذلك انها ليست زائدة عن الذات ولا هي عين الذات، ولما كانت ليست زائدة انتفى تعدد القدماء.

الإرادة: ((صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها شأنها التخصيص، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه..))[٧٥].أما الأشاعرة: فيذهبون إلى أن قدرة العباد التي وقع بها الفعل غير مخلوقة، وأن أمرها بأيديهم، وعليها مدار تكليفهم. والإرادة عند الأشاعرة هي الإرادة الجزئية، أما الإرادة الكلية عندهم فهي مخلوقة لله تعالى[٧٦]:

((إنّ الإرادة كلية وجزئية فالكلية من شأنها أن تتعلق بطرفي الفعل أو الترك على سبيل البدلية ولا خلاف إنَّها مخلوقه لله، أما الجزئية: وهي التي تتعلق بطرف معين من الفعل أو الترك وهي صادرة من العبد باختياره، وهو المسمى عنده بالكسب وهذه الإرادة الجزئية ليست قابلة للمخلوقية، لأنها ليست من الموجودات الخارجية حتى يتعلق بها الخلق فهي من الأمور الإعتبارية اللا موجودة.))[٧٧]

وعلينا أن نعلم إن هذه المسألة من المسائل العقائدية المعقدة وفيها زلت كثير من الأقدام، واضطربت آراء المتكلمين[٧٨]

أنه تعالى سميع بصير.

السمع والبصر صفتان ازليتان قائمتان بذاته فهو سبحانه وتعالى يسمع بسمعه جميع المسموعات من الأصوات والكلام، ويبصِر ببصره جميع المرئيات[٧٩].

نقل القوشجي قول الطوسي : " والنقل دل على اتصافه بالإدراك والعقل على استحالة الآلات "[٨٠]، فاراد بالادراك هنا ادراك المحسوسات .[٨١]

أي : دل العقل على استحالة إدراكها بألة أو واسطة: فقد دلت القواطع العقلية على أنَّه تعالى منزه عن الآلات. [٨٢]

وقال القوشجي : " يعني أن السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا ، وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد ـ صلَّى الله عليه وسلم ـ والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله، وأيضا الإجماع منعقد عليه ،

فلا حاجة إلى الاستدلال عليه ، كما هو حق سائر الضروريات الأخرى "[٨٣] ..

والنقل دل على انه تعالى سميع بصير(٨٤)والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات وهذا مذهب الفلاسفة المسلمين والمعتزلة (٨٥)لكن يكون في حقنا بالات جسمانية مثل السامعة والباصرة .والعقل دل على استحالة ادراكه تعالى بالات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لايكون بالات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات(٨٦) ولكن لا يكون بالات جسمانية .(٨٧)

واختلف باتصافه سبحانه بصفة السمع ، فقال أبو الحسن الأشعري : كل موجود يجوز كونه مسموعاً . وقيل: لا يسمع إلا ما كان كلاما أو صوتا ، وصحح البغدادي القول الأخير ، وكذلك اختلفوا في الرؤية(٨٨) . مذهب الأشاعرة إثبات هاتين الصفتين لله عز وجل على أنهما صفتان ذاتيان أزليتان لله سبحانه، فهو يسمع بسمعه جميع المسموعات من الأصوات والكلام، ويبصِر ببصره جميع المرئيات .[٨٩]

وقدِ اختلفوا في الدليل الموجب لإثباتها، هل هو محض العقل أم النقل؟

فذهب الرازي والإيجي والجرجاني والسنوسي والبيجوري إلى أن المعتمد عليه في إثبات هاتين الصفتين لله سبحانه هو النقل، ولا تعويل على العقل في إثباتهما[٩٠]

وذهب الآمدي إلى أن السمعيات لا مدخل لها في هذا؛ إذ هي من قبيل الظنيات، وهذا لا مدخلَ فيه إلا للقواطع العقلية

وما نقل من اضطرب في هذه الاقوال قال القوشجي : " وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي ، وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا ، وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت بالفعل؛ لأن الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص ، وهو على الله تعالى محال "(٩١) . وهذا الذي ذكره حكاه الأيجي من قبله ، قائلا : " وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي ... "(٩٢)، الخ . وقد اختلف الأشاعرة في تفسير صفتَي السمع والبصر:

فبعضهم رأى أنهما مرادِفتين للعلم، وهذا هو قول أبي الحسن الأشعري، ولم يستبعده الإيجي والجرجاني.[٩٣]

وبعضهم فرق بينهما تفريقا لا يتّضح من جميع الوجوه، فأثبت أنهما صفتان زائدتان غير العلم، وهذا هو المشهور من مذهبهم، يقول التفتازاني: "المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلا من السمع والبصر صفة مغايِرة للعلم، إلا أن ذلك ليس

بلازم على قاعدةِ الشيخ أبي الحسن في الإحساس من أنه علم بالمحسوس -على ما سبق ذكره-؛ لجواز أن يكونَ مرجعهما إلى صفة العلم، ويكون السمع علما بالمسموعات، والبصر علما بالمبصرات.[٩٤]

كما اختلفوا في متعلق الصفتين على قولين:

الأول :أن متعلقهما الموجودات فقط؛ ولذا فإنه يبصر الموجوداتِ، سواء كانت ذواتا أو أصواتا، وهذا القول منسوب لأبي الحسن الأشعري.[٩٥]

الثاني :أن متعلق السمع الأصوات، ومتعلق البصر الذوات والألوان وما هو قائم بنفسه، وهو مذهب القلانسي، وصححه عبد القاهر البغدادي.[٩٦]

كما نفوا أن تكون الصفتان اختياريتان لله؛ فرارا من التشبيه ووجه ذلك: "أنه لو كان موصوفا بهذا الإدراك لكانت هذه الصفة متغيرة؛ لأنه يكون رائيا للشيء حال وجوده، وما كان رائيا له قبل وجودِه، وكذلك يكون سامعا للصوت حال حصوله، ولا يكون سامعا له قبل حصولِه؛ فيلزم وقوع التغير في صفة الله، وهو محال.[٩٧]

يقول الغزالي رحمه الله في معنى السميع: "هُوَ الَّذِي لَا يعزُب عَن إِدْرَاكه مسموع وَإِن خَفِي، فَيسمع السِّرّ والنجوى، بل مَا هُوَ أدقّ من ذَلِك وأخفى، وَيدْرك دَبِيب النملة السَّوْدَاء على الصَّخْرَة الصماء فِي اللَّيْلَة الظلماء، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، وَدُعَاء الداعين فيستجيب لَهُم، وَيسمع بِغَيْر أَصْمِخَة وآذان، كَمَا يفعل بِغَيْر جارحة، وَيتَكَلَّم بِغَيْر لِسَان، وسَمعه منزَّه عَن أَن يتَطَرَّق إِلَيْهِ الْحدثَان،.[٩٨]

ثَّم بين القوشجي قولا آخر في المسالة قائلا : " ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أن السمع نفس العلم بالمسموع ، والبصر نفس العلم بالمبصر ، وذهب سائر المتكلمين إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم ، ولما دلت عليه القواطع العقلية على أنه تعالى منزه عن الآلات ؛ فإن كان السمع والبصر علمين بمتعلقاتهما على ما ذهب إليه الشيخ فلا إشكال ، وإن كانا صفتين زائدتين عليه ، كما هو رأي الجمهور نقول الاحتياج لنا إلى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا، وذات الباري تعالى برأته عن القصور "(٩٩) .

أنه تعالى متكلم.

صفة الكلام صفة ازلية لله تعالى وقد أجمعوا على أن كلام الله عز وجل صفة له أزلية، وأنه غير مخلوق ولا محدث ولا حادث .١٠٠ وقال الجويني مصرحا بأن الخلاف في صفة الكلام خلاف لفظي: (اعلموا أن الكلام مع المعتزلة وسائر المخالفين في هذه المسألة يتعلق بالنفي والإثبات، فإن ما أثبتوه وقدروه كلاما فهو في نفسه ثابت، وقولهم: إنه كلام الله تعالى، إذ رد إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات؛ فإن معنى قولهم: "هذه العبارات كلام الله" أنهم خلقه، ونحن لا ننكر أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلما به.[١٠١]

قال الفخر الرازي: (مذهب أهل الحق أن كلام الله تعالى لا أول لوجوده، وهو ليس بحرف ولا صوت، بل هي دلالات عليه، واختلفوا في أنه هل يوصف في الأزل بكونه آمرا ناهيا؟ فمنع عبد الله بن سعيد من ذلك، وقال: إنما يتصف بهذه الصفات إذا خلق المكلفين وأفهمهم ما أراد أن يفهمهم من كلامه، حتى إنه إذا أفهم المخاطبين إيجابا أو ندبا اتصف كلامه حينئذ بكونه أمرا، وإن أفهمهم تحريما أو تنزيها اتصف بكونه نهيا، ولهم تردد في أنه: هل يتصف في الأزل بكونه خبرا أم لا؟ وذهب شيخنا رضي الله تعالى عنه إلى أن الكلام القديم لم يزل أمرا نهيا خبرا خطابا [١٠٢].

وعندما شرح القوشجي عبارة الطوسي : " وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول "[١٠٣] .

وقال القوشجي في شرحه : " ولا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلماً ، وإنما الخلاف في معنى كلامه ، وفي قدمه وحدوثه ، وذلك لأن ههنا قياسين متعارضين :

أحدهما. إن كلامه تعالى صفة له ، وكل ما هو صفة له قديم ، فكلامه تعالى قديم .

وثانيهما. إن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلام تعالى حادث ، فاضطروا إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين "[١٠٤] .والطوسي أخذ بقول المعتزلة الذين نفوا الكلام النفساني، أما القوشجي، فقد ذكر اختلاف المتكلمين في هذا ، فذكر قول الحنابلة وأنهم يرون أن كلام الله سبحانه وتعالى عبارة عن حرف وصوت ، يقومان بذاته تعالى وهو قديم ، حتى قال بعضهم : إن الجلد والغلاف قديمان[١٠٥]، وهذا الكلام لبعض متأخري الحنابلة وقد انكر عليهم الأخرون. ثّم ذكر موافقة الكرامية للحنابلة في هذا، إلا أنهم سموا ذلك قولاً له وسلموا أنه حادث ، وهو قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به وهو باطل لأن ما يقوم به الحادث فهو حادث[١٠٦] .ثّم ذكر قول المعتزلة وأسهب في ذكر أدلتهم والرد عليها .

وذكر أن الأشعري ذهب إلى أنه يجوز أن يسمع ، ومنعه أبو إسحاق الإسفرايني ، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، وخلاصة رأي الأشاعرة والماتريدية أنهم يقسمون الكلام إلى نوعين: نفسي ولفظي، ورجح القوشجي تقسيم الأشاعرة[١٠٧] وأخذ به.[١٠٨]

والخلاصة : قال الماتريدي: كلام الله تعالى ليس بمسموع وإنما المسموع الدال عليه.ونقل القاضي الباقلاني عن الأشعري : كلام الله غير مسموع على العادة الجارية، ولكن يجوز أن يسمع الله تعالى من شاء من خلقه على خلاف قياس العادة من غير واسطة الحروف والصوت.وقال أبو إسحاق الإسفراييني ومن تبعه: إن كلام الله تعالى غير مسموع أصلا، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي.

اتفق الإمام الأشعري مع الماتريدي على أن الله تعالى يتصف بصفة نفسية هي الكلام. وأما الخلاف في كون الكلام مسموعاً أو غير مسموع، فهو ليس في نفس الكلام بل في نسبة أمر له تعلق بالمخلوقات إليه، وهو كونهم يسمعونه أم لا.

وعندي[١٠٩] أن الخلاف بينهما يؤول إلى خلاف لفظي في هذه المسألة.فمعنى سماع كلام الله تعالى، عند الأشعري أن الله تعالى يخلق إدراكاً في الحاسة أو في النفس مما يخلق عادة في الحاسة، وهذا الإدراك يدل على كلام الله تعالى ولا يشترط سبق هذا الخلق بالأسباب العادية كالأصوات أم لا.ومعنى السماع عند الماتريدي هو اتصال الصوت مثلاً بالحاسة وكون هذا الصوت دالاً على الكلام القديم.ولذلك فكلام الله عند الأشعري مسموع بهذا المعنى. [١١٠]

رؤية الله تعالى

قال تعالى (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ)[١١١]

قال الاشعري : "قال أهل التأويل : النظر الى الله عز وجل، ولم ينعم الله عز وجل على أهل جنانه بأفضل من نظرهم اليه : رؤيتهم له{لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ} قال الاشعري : «قيل : النظر الى الله عز وجل.«، {تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ } [١١٢] ...قال الاشعري : "واذا لقيه المؤمنون رأوه"[١١٣]

واستدل بالعقل مضافاً الى النقل المذكور ومترتباً عليه.. ومنه:

1-: «ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار: أنه ليس موجود الا وجائز أن يريناه الله عز وجل. فلما كان الله عز وجل موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل».[١١٤]

2-قال : «ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار: ان الله عز وجل يرى الاشياء.

واذا كان للأشياء رائياً، ولا يرى الاشياء الا من يرى نفسه، لأن من لا يرى نفسه لا يرى الاشياء. واذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرينا نفسه»[١١٥].

3-قال : «إن الرؤية لا تؤثر في المرئي لأن رؤية الرائي تقوم به. فاذا كان هذا هكذا.وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي .فلم توجب شبيهاً ولا انقلاباً عن حقيقة. ولم يستحل على الله عز وجل أن يُري عباده المؤمنين نفسه في جنانه».[١١٦]وحقيقة الرؤية وكيفيتها فقالوا : «الرؤية معنى لا يتأثر به المرئي ولا يتأثر منه لا بإفعال ولا بانفعال».[١١٧]وذلك المعنى هو الادراك

وعرّفه الآمدي بأنه «عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر».[١١٨]وقال الغزالي : «الرؤية : نوعُ كشفٍ وعلمٍ، إلا أنه أتم وأوضح من العلم».[١١٩]ويوضح الآمدي المقصود من زيادة الكشف التي تحصل من الادراك، ليصل منه الى بيان مقصودهم من الرؤية، فيقول : : «وبهذا نجد التفرقة بين كون الصورة معلومة للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة بها، وبين كونها معلومة مع تعلق الحاسة بها.فاذاً هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى ادراكاً – كما مضى.وقد تبين أن هذه الادراكات – فيما مضى – ليست بخروج شيء من الآلة الدرّاكة الى الشيء المدرّك، ولا بانطباع صورة المدرّك فيها. وانما هو معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة.وقد بينا أن البنية المخصوصة ليست بشرط له – كما مضى –، بل لو خلق الله ذلك المعنى في القلب أو غيره من الاعضاء لكنا نسمّي ذلك مدركاً. واذا جاز أن يخلق الله تعالى في الحاسة زيادة كشف وبيان بالنسبة الى ما حصل في النفس، فلا محالة أن العقل لا يحيل أن يخلق الله تعالى للحاسة زيادة كشف وايضاح بالنسبة الى ما حصل في النفس من العلم به، وأن تسمّى تلك الزيادة من الكشف إدراكاً.والجاحد لذلك خارج عن العدل والانصاف، منتهج منهج الزيغ والانحراف.ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبي الحسن في قوله : «ان الادراك نوع مخصوص من العلم لكنه لا يتعلق الا بالموجودات.«واذا عرف ذلك فالعقل يجوزّ أن يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة، بل وفي غيرها، زيادة كشفٍ بذاته وصفاته، على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس، من غير أن يوجب حدوثاً ولا نقصاً، وذلك هو الذي سماه أهل الحق ادراكاً».[١٢٠]

قال الطوسي : " والرؤية عطف على المذكورات قبله أي وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية "[١٢١] .وقوله والرؤية وسؤال موسى عليه السلام لقومه والنظر لا يدلل على الرؤية مع قبول التأويل وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر .[١٢٢]

وعند شرحه لها قال القوشجي : " ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى ، وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان ، وخالفهم في ذلك جميع الفرق ؛ فإن المشبهة والكرَّامية إنَّما يقولون برؤيته في الجهة والمكان ؛ لكونه عندهم جسماً تعالى عن ذلك "[١٢٣] .ثم ذكر حجج النافية وهم المعتزلة ومن وافقهم من الفرق الأخرى وذكر حججهم وناقشها بتفصيل .

الخاتمة :

١- لقد تميز شرح الامام القشوجي على شروح التجريد للطوسي الكثيرة وذلك بسبب سهولة عبارة الامام القوشجي وحصافتها وبيانها للمعنى بصورة مختصرة فنال شهرة وسعت به الافاق.

٢- من خلال البحث تبين ان الامام القوشجي قد اعترض على الطوسي في مسائل فلسفية وهذا يدل على الفكر النير الذي تميز به القوشجي على اقرانه .

٣- كانت الردود التي يذكرها القوشجي غير موجهه للطوسي وحده بل كانت الردود تشمل من يحمل نفس القول ومنهم المعتزلة وغيرهم وهذا ان دل فإنما يدل على الفكر الواسع الذي تمتع به القوشجي .

٤- لقد اظهر القوشجي مذهب الاشاعرة في تبنيه للردود وبين قوة حجتهم ووضوح منهجهم

٥- كان شرح القوشجي شرحا لطيفا ممزوجا لخص فيه فوائد الاقدمين احسن تلخيص واضاف اليها نتائج فكره مع تحرير سهل ماتع جعل منه كتاب يستطيع قراءته الجميع من غير تكلف.

الهوامش:

١ تهذيب اللغة، مادة عرض. تهذيب اللغة، لأبي منصور مُحَمَّد بن أحمد الأزهري، حقّقه وقدّم له: عبد السلام هارون، راجعه: مُحَمَّد علي النجار، د.ط، د.ت.ص٢١٥

٢ ينظر البرهان في علوم القرآن ، الإمام بدر الدين مُحَمَّد بن عبدالله الزركشي، خرّج حديثه وقدَّم له وعلّق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م. ٦٢/٣.

٣ ينظر أصول السرخسي: ١٢/٢ .

٤ ينظر الابهاج في شرح المنهاج لابن السبكي:٢/٢٧٣ .

٥ ينظر الفلسفة الاسلامية سليمان دنيا ص ١٢ وينظر والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة ٢/ ١١٠٨ . ومعلمة الإسلام أنور الجندي، ، المكتب الإسلامي، ط(٢)، عام ١٩٨٢م، (٢/٣٥).

٦ ينظر تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب .حنّا الفاخوري وخليل الجر،: ١٠٦، ١٠٧.

٧ ينظر مدخل الى الفلسفة العربية والاسلامية د مُحَمَّد عبد الغني مقبل اصدارات جامعة عدن ط١ ٢٠١٠ ص٧

٨ وعرف باسم حسن بك، أما أوزون وتعني الطويل بالتركية، فلقب غلب عليه لطول قامته، ومن ثمَّ فإن المؤرخين العرب كانوا يدعونه بـ حسن الطويل. وهو ابن علي بك بن عثمان قره يولك. وجده قره عثمان هو المؤسس الفعلي لاتحاد الآق قوينلو، والمنظم له في دولة. ينظر بدائع الزهور ووقائع الدهور ص١٣٨ والموسوعة العربية العالمية ص٢٥٤

٩ السلطان مُحَمَّد الفاتح سابع سلاطين الدولة العثمانية، وُلد عام ١٤٢٩، عُرف عند المسلمين باسم "الفاتح" وأَطلق عليه الأوروبيون لقب "السيد العظيم" فتح مدينة القسطنطينية وقضى على الدولة البيزنطية .حكم نحو ٣٠ عاما، ، ينظر تاريخ الدولة العليّة العثمانية مُحَمَّد فريد بك ط١٠ بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٦ صفحة ١٦٨.

١٠ خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة بن عبد عمرو بن عوف بن غنم بن مالك بن النجار بن ثعلبة بن الخزرج السيد الكبير الذي خصه النبي – ﷺ– بالنزول عليه في بني النجار إلى أن بنيت له حجرة أم المؤمنين سودة ، وبني المسجد الشريف. شهد حرب الخوارج ينظر سير اعلام النبلاء ج٢ص٤٠٣

١١ ينظر في ترجمة القوشجي . الفوائد البهية في تراجم الحنفية – أبو الحسنات مُحَمَّد عبد الحي اللكنوي الهندي ص ٢١٤.ينظر الأعلام:٥/٩؛ معجم المؤلفين:٧/٢٢٧؛ ريحانة الأدب:٤/٤٩٥ وينظر طبقات المفسرين للادنوي مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة–ط ١(١٩٩٧) ، ج: ١– ص: ٣٤٢

١٢ ينظر البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع – لمحمد بن علي بن مُحَمَّد بن عبد الله الشوكاني اليمني دار المعرفة – بيروت–ط ١ ، ج، ١– ص: ٤٩٥

١٣ ويسمى بالشرح الجديد تمييزا له عن شرح تجريد العقائد لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الإصفهاني، ويُشتهر هذا الشرح باسم الشرح القديم. ينظر كشف الظنون :ص ٣٤٨ وهدية العارفين: ١: ٧٣٦

١٤ ينظر مقدمة شرح القوشجي على تجريد العقائد تحقيق د صابر عبدة ابا زيد دار الوفاء للنشر الاسكندرية مصر ٢٠٠٢ ، ص ٦ ومابعدها وينظر الأعلام:٥/٩؛ معجم المؤلفين:٧/٢٢٧؛ ريحانة الأدب:٤/٤٩٥.

١٥ ينظر الفيلسوف نصير الدين الطوسي للاعسم دار الاندلس ط٢ بيروت ١٩٨٠ ص١٥٢–١٥٣

١٦ ينظر مدخل لدراسة علم الكلام موجز تاريخي من عصر النبي الى عصر الخواجة والحلي ص٣ وينظر مقدمة تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ص٤

١٧ ينظر الفيلسوف نصير الدين الطوسي عبد الامير الاعسم ص١٤٩

[١٨] ينظر تسديد القواعد شرح تجريد العقائد ص٢١

١٩ ينظر (هدية العارفين ٢: ٢٥١)

[٢٠٢٠] ينظر كشف الظنون حاجي خليفه ١/٣٤٦–٣٥١

٢١ ينظر شرح التجريد للقوشجي تحقيق صابر عبه ابو زيد دار الوفاء الاسكندرية مصر ٢٠٠٢ ص٣٨

[٢٢٢٢] ينظر كشف الظنون حاجي خليفه ٣٤٦/١-٣٥١

٢٣ ينظر معجم البلدان للحموي٤٩/٤ ودائرة المعارف الاسلامية ٣٦٢/١٥

٢٤ ينظر الذهبي: تاريخ الإسلام ١١٤/٥٠. الصفدي: الوافي بالوفيات ١٤٩/١ ابن شاكر: فوات الوفيات ٢٥٠/٣. لؤلؤة البحرين ٢٤٦ و روضات الجنات ٣١٤/٦ وتنقيح المقال ١٧٩/٣ والذريعة ١/ ٢٦ ورياض العلماء ١٦٠/٥ و احوال واثار نصير الدين الطوسي ١٤ والوافي بالوفيات ١٧٩/١ و الاعلام ١٨٧/٧ وشذرات الذهب ٦٠/٦ والاعلام ٦٠/١ والاعلام ٣٦/١ وينظر مقال منشور على الانترنت بعنوان نصير الدين الطوسي مُحَمَّد شعبان أيوب.

٢٥ ينظر كشف المراد : ٢٥٩ ؛ شرح تجريد العقائد : ٣١٠ ؛ شرح القوشجي : ٥١ .

٢٦ جامع الافكار وناقد الانظار .مُحَمَّد مهدي النراقي مطبعة نور حكمت ١٤٢٣ هـ . ط١ . ج. ١ص٢٩٧

٢٧ كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد ص٣٩٤

٢٨ ينظر جامع الافكار وناقد الانظار ج١ص١٥٢

٢٩ الملّيون. جمع ملة الاديان المتعددة بتعدد اصحاب الشرائع واهل الملل والمليون وهم اقوام يتبعون كتابا دينيا واما اهل النحل ليسوا تابعين لكتاب ديني .ينظر كشاف اصطلاحات الفنون ج٢ ص١٦٣٩

٣٠ ينظر شرح القوشجي ص٥٠ وينظر تسديد القواعد ص ٩٣٠

٣١ ينظر شرح تجريد العقائد :ص ٣١٠ ؛ شرح القوشجي : ص٥١ .

٣٢ ينظر البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة ج٢ ص ٦٠-٧٢

٣٣ ينظر " تجريد الاعتقاد":ص ١١٩ وينظر تسديد القواعد ص٣١٩

٣٤ ينظر شرح تجريد العقائد: ٧٥

[٣٥] شرح المقاصد في علم الكلام – التفتازاني – ج ١ – الصفحة ١٣١

٣٦ شرح تجريد العقائد : ٣١٠ ؛ شرح القوشجي : ٥٢.

٣٧ ينظر شرح المواقف للايجي مع حاشيتا السيالكوتي والحلبي على المواقف ص٥٧-٦٠ وينظر المغني ٥ : ٢٠٤ ؛ شرح الأصول الخمسة : ١٥١ ؛ المحصّل : ٣٧٢ . ٣٧٤ ؛ المطالب العالية ٣ : ٩ ؛ نقد المحصّل : ٢٦٩ . ٢٧٧ ؛ قواعد المرام : ٨٢ . ٨٥ ؛ مناهج اليقين : ١٦٠ . ١٦٤ ؛ إرشاد الطالبين : ١٨٢ . ١٨٧. وينظر البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة ج٢ ص ٦٠-٧٢ وشرح المواقف للجرجاني ج٨ ص٤٩

٣٨ ينظر شرح المواقف للايجي مع حاشيتا السيالكوتي والحلبي على المواقف ص٥٨ و« الشفاء » الإلهيات : ١٧٠ . ١٨٥ ؛ « التعليقات » : ١٩ . ٢٠ ؛ التحصيل : ٤٧٣ ؛ المباحث المشرقية ٢ : ٥١٧ ؛ « الأسفار الأربعة » ٤ : ١١١ . ١١٣ ؛ شرح المنظومة قسم الحكمة : ١٧٧ . ١٧٨.ينظر تجريد العقائد ص٧٢

٣٩ ينظر منهج الإمام القوشجي في شرح تجريد الكلام للطوسي ص١٤٢

[٤٠] ينظر جامع الافكار وناقد الانظار مهدي التراقي ج١ص ٢٧٨

٤١ ينظر محصل افكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. الامام الرازي ص ١٨١وينظر ابجد العلوم ج١ ص٣٤

[٤٢] ينظر كتاب جامع الافكار وناقد الانظار مهدي التراقي ج١ ص١٢٥

٤٣ ينظر تحفة المريد على جوهرة التوحيد ج١ص١٢٠. وينظر الاشارة في علم الكلام ص١٣٩ .وينظر فتح الإله الماجد بايضاح شرح العقائد ص ٤٥٦

٤٤ ينظر كشف المراد : ٢٥٩ ؛ شرح تجريد العقائد : ٣١٠ ؛ شرح القوشجي : ص٥١ .

٤٥ ينظر البراهين القاطعة جج٢ص١٠٠

٤٦ ينظر تسديد القواعد ص٩٣٢

٤٧ ينظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص٢٨١ والبراهين القاطعة ج٢.ص٩٥

٤٨ ينظر كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٠٧

٤٩ ينظر :كشف المراد ص٣٠٧ وينظر شرح تجريد العقائد : ٣١٠ ؛ شرح القوشجي : ٥١ .

٥٠ ينظر البراهين القاطعة شرح تجريد الاعتقاد ج٢.ص٨٨

٥١ ينظر البراهين القاطعة شرح تجريد العقائد : ٣١٠ ؛ شرح القوشجي : ٥٢.

٥٢ ينظر ابكار الأفكار في أصول الدين ١/ ٣٢٢ – ٣٢٤

٥٣ ينظر محصل افكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. الامام الرازي ص ١٨١وينظر ابجد العلوم ج١ ص٣٤

٥٤ ينظر تسديد القواعد ص٩٣٥

٥٥ ينظر كشف المراد : ٢٦٢ ؛ شرح تجريد العقائد : ٣١٢ ؛ شرح القوشجي : ٥٧ .

٥٦ ينظر : شرح تجريد العقائد : ٣١٢ ؛ شرح القوشجي : ٥٧ . ٥٨ .

٥٧ينظر : حاشية الباجوري على متن السنوسية، لإبراهيم بن مُحَمَّد بن أحمد الباجوري شيخ الأزهر، (ت١٢٧٧هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، بلا تاريخ : ٢١ ؛ أصول الدين الإسلامي، للدكتور رشدي مُحَمَّد عليان، والدكتور قحطان عبدالرحمن الدوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط٣، ١٤٠٦هـ _ ١٩٨٦م : ١٣٥ _ ١٣٦ .

٥٨ ينظر: تلخيص المحصل الطوسي مكتبة الكليات الازهرية ص١٨١

٥٩ ينظر شرح تجريد العقائد : ٣١٢ ؛ شرح القوشجي : ٥٨ .

٦٠ ينظر المصدرين السابقين والصفحة .

٦١ ينظر كشف المراد : ٢٦٣ ؛ شرح تجريد العقائد : ٣١٢ ؛ شرح القوشجي : ٥٩ .

٦٢ ينظر منهج الإمام القوشجي في شرح تجريد الكلام للطوسي ص١٤٩

٦٣ يقصد به كتاب شوارق الالهام للحكيم عبد الرزاق اللاهيجي المتوفى سنة ١٠٢٧ هـ

٦٤ ينظر كتاب توضيح المراد شرح تجريد الاعتقاد السيد هاشم الحسيني – ج ١ ص٤٤٥

٦٥ شرح تجريد العقائد : ٣١٢ ؛ شرح القوشجي : ٥٩ .

٦٦ المصدر السابق والصفحة

٦٧ ينظر لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، لشمس الدين أبي العون مُحَمَّد بن أحمد السفاريني الأثري الحنبلي، (ت١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها ، دمشق ، ط٢ ، ١٤٠٢هـ_١٩٨٢م : ١/١٥٩.

٦٨ ينظر : أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، (ت٤٢٩هـ)، مطبعة الدولة، استنبول، ١٣٤٦هـ _ ١٩٢٨م : ٩٥.

٦٩ ينظر الأربعين في أصول الدين للرازي ج ١ – ص ٢٠٧

٧٠ ينظر كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد ص٣١

٧١ ينظر كشف المراد : ٢٦٥ ؛ شرح تجريد العقائد : ٣١٥ ؛ شرح القوشجي : ٦٢.

٧٢ ينظر شرح تجريد العقائد : ٣١٥ ؛ شرح القوشجي : ٦٢.

٧٣ ينظر المصدر السابق والصفحة .

٧٤ شرح تجريد العقائد : ٣١٥ ؛ شرح القوشجي : ٦٣ .

[٧٥]– شرح جوهرة التوحيد، ص١١٠.

[٧٦] تفسير الماتريدي تأويلات اهل السنة ج١ص ١٦٨

[٧٧]– ينظر رسالة دكتوراه الباقلاني وآراؤه الكلامية، د. مُحَمَّد رمضان، ص٦٠١.

[٧٨]– ينظر: شرح الإمام العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني على متن العقائد للشيخ نجم الدين أبي حفص عمر بن مُحَمَّد النسفي ومعها حاشية العلامة الكستلي، طبعة عمانية سنة ١٣١٣هـ، ص١١٨.

٧٩ ينظر: أصول الدين للبغدادي ص: ٩٧

٨٠ ينظر كشف المراد : ٢٦٧ ؛ شرح تجريد العقائد : ٣١٥ ؛ شرح القوشجي : ٦٢.

[٨١] ينظر تسديد القواعد ٩٤١

[٨٢] ينظر منهج القوشجي امجد مُحَمَّد رمضان ص ١٤١

٨٣ينظر شرح تجريد العقائد : وفيه (الضروريات الدينية) بدل (الضروريات الأخرى) شرح القوشجي : ٦٢ _ ٦٣ . وينظر منهج القوشجي امجد مُحَمَّد رمضان ص١٤١

٨٤ ينظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٥٦ وينظر شرح المواقف ٧٢/٣ وينظر شرح المقاصد ١٣٨/٤ وينظر غاية المرام ص ١٢١

٨٥ ينظر المحصل ص٣٩٩

٨٦ وهو مذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والكرامية ينظر المحصل ص ٣٩٩

٨٧ ينظر في هذه المسألة تسديد القواعد ص ٩٤٢

٨٨ ينظر أصول الدين للبغدادي : ٩٧ .

[٨٩] ينظر: أصول الدين للبغدادي ص: ٩٧

٩٠ ينظر: الإشارة للرازي (ص: ١٢٢)، المواقف للإيجي مع شرحه (٨/ ٩٩)، عقيدة السنوسي مع شرحها ص٩٩ تحفة المريد ص٩٠

٩١ ينظر أصول الدين للبغدادي: ٩٧

٩٢ ينظر المواقف ١٢٣/٣

٩٣ينظر شرح المقاصد ٤/ ١٤٠

٩٤ ينظر شرح المقاصد (٤/ ١٤١

٩٥ ينظر: أصول الدين (ص: ٩٧)، وحاشية الشرقاوي (ص: ٢٥٧

٩٦ ينظر هداية المريد (ص: ٩٤)، وينظرحاشية الشرقاوي (ص: ٢١٦

٩٧ ينظر إثبات الأشاعرة صفتي السمع والبصر ص: ١٩

[٩٨] ينظر المقصد الأسنى ص: ٩٠

٩٩ ينظر أصول الدين للبغدادي : ٩٧ .

١٠٠ ينظر الفرق بين الفرق ص: ٣٢٥

١٠١ الإرشاد إلى قواطع الإدلة في أصول الاعتقاد ص: ١٣٦

١٠٢ الإشارة في علم الكلام ص : ٢٠٥

١٠٣ كشف المراد : ٢٦٧ ؛ شرح تجريد العقائد : ٣١٦ ؛ شرح القوشجي : ٦٦.

١٠٤ شرح تجريد العقائد : ٣١٦ ؛ شرح القوشجي : ٦٦.

١٠٥ ينظر : شرح تجريد العقائد : ٣١٦ ؛ شرح القوشجي : ٦٦. ٦٧ . وينظر أيضاً : المواقف: ٢٩٨ .

١٠٦ ينظر : المصادر السابقة والصفحة .

١٠٧ ينظر : شرح تجريد العقائد : ٣١٦ ؛ شرح القوشجي :ص ١٦٢.

[١٠٨] ينظر في ذلك منهج القوشجي امجد محمد رمضان ص ١٤٥

[١٠٩] عندي يقصد به د سعيد فودة

[١١٠] ينظر المسائل الخلافية بين الاشاعرة والماتريدية ابن كمال باشا تحقيق سعيد فودة .دارالفتح للدراسات عمان الاردن ٢٠١٧ ص٣

١١١ يونس: ٢٦

١١٢ الأحزاب: ٤٤

١١٣ ينظر الابانة في اصول الديانة ص ١٤ .

١١٤ ينظر المصدر السابق١٦.

١١٥ ينظر المصدر السابق ص ١٦ .

١١٦ ينظر الابانة في اصول الديانة ص ١٧.

١١٧ ينظر غاية المرام ١٦٦.

١١٨ ينظر المصدر السابق والصفحة.

١١٩ ينظر قواعد العقائد ١٧١.

١٢٠ ينظر غاية المرام ١٦٦ – ١٦٧.

١٢١ينظر كشف المراد : ٢٧٤ ؛ شرح تجريد العقائد : ٣٢٧ ؛ شرح القوشجي : ٨٨.

١٢٢ ينظر تسديد القواعد ص٩٥٢

١٢٣ينظر شرح تجريد العقائد : ٣٢٧ ؛ شرح القوشجي : ٨٨.

المصادر:

١- القران الكريم

٢- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، (ت٣٢٤هـ)، تحقيق د . فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧هـ .

٣- الابهاج في شرح المنهاج لابن السبكي: كتب هوامشه وصححه: جماعة من العلماء الناشر دار الكتب العلمية – بيروت ط١- ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

٤- الإشارة في علم الكلام للامام الرازي تحقيق محمد صبحي العايدي دار الكتب العلمية بيروت ط١-٢٠٠٧

٥- أصول الدين الإسلامي، للدكتور رشدي محمد عليان، والدكتور قحطان عبدالرحمن الدوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط٣، ١٤٠٦هـ .

٦- أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، (ت٤٢٩هـ)، مطبعة الدولة، استنبول، ١٣٤٦هـ _ ١٩٢٨م .

٧- أصول السرخسي ابو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي تحقيق أبو الوفا الأفغاني دار المعرفة – بيروت ١٩٨٢

٨- الاقتصاد في الاعتقاد للامام ابي حامد الغزالي تحقيق عبد الله الخليلي دار الكتب العلمية بيروت ط١-٢٠٠٤

٩- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري، (ت١٢٢٤هـ)، تحقيق أحمد عبدالله القرشي رسلان ، الناشر الدكتور حسن عباس زكي ، القاهرة ، ١٤١٩هـ

١٠-البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع – لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني دار المعرفة – بيروت-ط١ - ١٩٧٣

١١-البرهان في علوم القرآن ، الإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، خرّج حديثه وقدَّم له وعلّق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٢-تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب .حنّا الفاخوري وخليل الجر.دار الجيل للطباعة والنشر ط٣- ١٩٩٣

١٣-تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام للامام البيجوري دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٧

١٤-التربية الدينية ، عبد الهادي الفضلي ، دار التعارف ، بيروت، ط٥ ، بلا تاريخ : ٣١ .

١٥-التعليقات السنية على الفوائد البهية، لأبي الحسنات محمد عبد الحي ابن محمد عبد الحليم بن محمد أمين اللكنوي الأنصاري الهندي، (ت١٣٠٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ .

١٦-تهذيب اللغة، مادة عرض. تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، حقّقه وقدّم له: عبد السلام هارون، راجعه: محمد علي النجار، د.ط، د.ت.

١٧-توضيح المراد شرح تجريد الاعتقاد السيد هاشم الحسيني مطبعة الحسيني الطهراني ١٩

١٨-حاشية الباجوري على متن السنوسية، لإبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري شيخ الأزهر،(ت١٢٧٧هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، بلا تاريخ

١٩-دائرة المعارف الاسلامية ودائرة المعارف العالمية، وإضافات الباحثين العرب، صادرة عن مؤسسة سلطان بن عبد العزيز آل سعود الخيرية، الناشر مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٩هـ .

٢٠-درء تعارض العقل والنقل، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ .

٢١-رسالة ماجستير بعنوان منهج الإمام القوشجي في شرح تجريد الكلام للطوسي للطالب أمجد محمد رمضان عبدالله .كلية الامام الاعظم

٢٢-رؤية الله ، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني ، (ت٣٨٥هـ) ، تحقيق مبروك إسماعيل مبروك ، مكتبة القرآن ، القاهرة ، بلا تاريخ

٢٣-السنوسية، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، (ت٨٩٥ هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، بدون تاريخ.

٢٤-شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار تحقيق د فيصل بدير عون مطبوعات جامعة الكويت ١٩٩٨

٢٥-شرح التجريد للقوشجي تحقيق صابر عبه ابو زيد دار الوفاء الاسكندرية مصر ٢٠٠٢

٢٦-شرح الخريدة البهية، لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير العدوي المالكي، (ت١٢٠١هـ)، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

٢٧-شرح العلامة سعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني، (ت٧٩٣هـ) على متن العقائد النسفية لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي، (ت٥٣٧هـ)، طابع وناشر شركة صحافية عثمانية، مطبعة سي جنبولي طاش جوارنده، ١٣٢٦هـ :

٢٨-شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسي، مبحث الإلهيات، تحقيق صابر أبا زيد، تقديم عبد الفتاح فؤاد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، المنصورة . مصر، ٢٠٠٣م.

٢٩-شرح المواقف للايجي حققه الشريف الجرجاني .تحقيق د محمد عمر الدمياطي دار الكتب العلمية ٢٠١٢

٣٠-شرح تجريد العقائد، لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي، (ت٨٧٩هـ)، منشورات رضي . بيدار عزيزي، إيران، (طبعة حجرية) بلا تاريخ .

٣١-الشفاء الإلهيات لابن سينا راجعه ابراهيم مدكور نشر مكتبة المرعشي نجفي 1404هـ.

٣٢-شوارق الالهام للحكيم عبد الرزاق اللاهيجي المتوفى سنة ١٠٢٧ هـ مطبعة مؤسسة الامام الصادق ط٣ - ١٤٣٣

٣٣-طبقات المفسرين للادنوي مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة-ط ١(١٩٩٧) ، ج: ١- ص: ٣٤٢

٣٤-الطوسي تلخيص المحصل مكتبة الكليات الازهرية ط١ مصر ١٩٧٤

٣٥-الفلسفة الاسلامية سليمان دنيا دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٨٣م.

٣٦-الفيلسوف نصير الدين الطوسي عبد الامير الاعسم دار الاندلس بيروت ط٢ ١٩٨٦

٣٧-قواعد العقائد ، الخواجة نصير الدين الطوسي ، (ت٦٧٢هـ) ، دار الأضواء ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٥هـ . ١٩٨٥م

٣٨-قواعد العقائد للغزالي تحقيق موسى محمد علي. عالم الكتب. بيروت ط٢- ١٩٨٥

٣٩-كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد أعلى بن علي الفاروقي التهانوي، (ت ١١٥٨هـ)، تحقيق د. علي دحروج ، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم ، نقل النص الفارسي إلى العربية د. عبدالله الخالدي ، الترجمة الأجنبية د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت، ١٩٩٦م : ٥٦٥ .

٤٠-كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، لجمال الدين الحسن بن يوسف ابن علي بن المطهر المشتهر بالمطهر الحلي، (ت٧٢٦هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٨هـ . ١٩٨٨م .

٤١-لمع الأدلة عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي المحقق: فوقية حسين محمود عالم الكتب ط٢- ١٩٨٧

٤٢-لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، لشمس الدين أبي العون محمد بن أحمد السفاريني الأثري الحنبلي، (ت١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها ، دمشق ، ط٢ ، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .