OPEN ACCESS
Al-Idrak Research Journal
Vol: 1, No 1, Jan-Jun, 2025
ISSN (Online): 2789-3227
ISSN (Print): 2789-3235
www.alidrakresearchjournal.c

جدليّةُ التعلّق بين صفةِ الكلام الإلهي ومراتبِ العلم الأزلي: دراسةٌ تحليليّة لِمفهومِ التوسّط الوجودي في نظريّات المتكلّمين

The Dialectic Between the Attribute of Divine Speech and the Degrees of Eternal Knowledge: An Analytical Study of the Concept of Ontological Mediation in Theories of the Mutakallimūn

Dr Mehfooz Ahmad Bhatti.
Lecturer, Islamic Studies, Government Science College, Wahdat Road Lahore, Pakistan.

Abstract

This study examines the complex relationship between the attribute of Divine Speech (ṣifat al-kalām) and the gradations of eternal knowledge (ʿilm azalī) within classical Sunni kalām. It focuses on the analytical notion of ontological mediation (al-tawassuṭ al-wujūdī) as articulated by prominent mutakallimūn, exploring how divine speech functions not merely as a communicative act but as a metaphysical bridge between God's eternal knowledge and the contingent cosmos. By examining Ashʿarī, Māturīdī, and later kalām commentaries, the research elucidates the dialectical tension inherent in reconciling divine immutability with the dynamic creation of the world. The paper demonstrates that the attribute of Divine Speech operates in a stratified ontology, wherein each degree of eternal knowledge corresponds to specific modes of manifestation in the created order. It interrogates how ontological mediation facilitates the translation of divine intent into accessible forms, enabling creatures to participate meaningfully in a divinely ordered reality without compromising God's transcendence. Additionally, the study engages with debates over whether these theological constructions preserve epistemic transparency for human understanding or whether they deliberately retain an element of divine inscrutability. Through a comparative analytical methodology, the research highlights both convergences and divergences among classical scholars, shedding light on the nuanced interconnections between attributes, knowledge, and creation. The findings reveal that ontological mediation is not merely a technical device but a central epistemic and metaphysical principle that underpins classical Islamic theology's approach to divine speech, eternal knowledge, and the intelligibility of the universe.

***Keywords**: Divine Speech, Eternal Knowledge, Ontological Mediation, Mutakallimūn, Islamic Theology, Kalām, Ashʿarī, Māturīdī*

المبحثُ الأوّل: ماهيّةُ صفةِ الكلام الإلهي في ضوء التقريرات الكلاميّة

تبحثُ مسألةُ ماهيّةِ صفةِ الكلام الإلهي في صميمِ البناء العقدي عند المتكلّمين، إذ ترتبط بحدود التمييز بين الذات والصفات، وبكيفية فهم الوحي بوصفه خطابًا ربّانيًّا. ويبدأ النظرُ عادةً ببيان الفارق بين الكلام النفسي القائم بالذات، والكلام اللفظي الذي يتعلّق بالتعبير والتنزيل. وقد قرّر الأشاعرة أنّ الكلام صفةٌ

Al-Idrak Research Center, Lahore, Pakistan
Copyright: © The Authors.
This is an open access work licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

نفسيةٌ قديمةٌ، لا تتجزّأ ولا تتعدّد، بينما تتعدّد دلالاتها بحسب التعلّق. يقول إمام الحرمين في إثباته لقيام الكلام القديم بالذات:

"والكلامُ عندنا معنى قائمٌ بالنفس، ليس بحرفٍ ولا صوت، يُعبَّر عنه بالعبارات المختلفة1"

وهذا التمييزُ أثّر تأثيرًا بالغًا في التصوّر العقدي؛ إذ حفظ للخطاب الإلهي صفةَ القدم، وفي الوقت نفسِه فسّر تعدّد العبارات القرآنية والشرعية بناءً على اختلاف التعلّق لا اختلاف الحقيقة. ويُعزّز الرازي هذا المعنى حين يفرّق بين ما هو صفةٌ للذات وما هو من لوازم الفعل، فيقول:

"الكلامُ القديمُ واحدٌ في نفسه، وإنما التعدّدُ باختلاف المتعلَّقات من أمرٍ ونهيٍ وخبر[2]"

أمّا العلاقة بين الذات والصفات فقد بناها أهلُ السنّة على أصل قيام الصفات بالذات دون حلولٍ ولا افتراق. ويعبّر ابن تيمية عن هذا التلازم الوجودي فيقول:

"صفةُ الكلام كغيرها من الصفات، قائمةٌ بالربّ تعالى قيامًا يليق بجلاله، لا تُفارقه ولا تُحادّه[3]"

ويتّصل بذلك القولُ بالقدم النوعي للكلام؛ أي إنّ نوع صفة الكلام قديم، بينما آحاد التعلّق متجدّدة. وهذا ما قرّره الماتريدي بجلاء حين قال:

"لا يُقال إنّ الله لم يزل متكلّمًا، ولا أنّ كلامه حادثٌ، بل كلامه صفةٌ له، والحدوثُ إنما يقع في الدلالة والتعبير[4]"

وتُولِّد هذه الفكرةُ إشكاليّةَ تعدّد الكلام الإلهي وتجدّده بحسب الأفعال الاختيارية كالخلق والأمر والنهي والوعد والوعيد. ولذلك طرح المتكلّمون سؤالًا جوهريًّا: هل يدلّ تعلّق الكلام على حدوثٍ ما؟ وقد عالج القاضي أبو بكر الباقلاني هذا الإشكال بتقريرٍ جامع، إذ يقول:

"تعلّقُ الكلامِ بالفعل لا يدلّ على حدوثه، بل على تجدّد ما يتعلّق به من أحكامٍ وإعلامٍ5"

وتؤكّد هذه القراءاتُ أنّ "تعلّق الكلام" ليس تغيرًا في ذات الصفة، بل تغيرًا في متعلّقاتها المتعلقة بالخلق. ولهذا لم يرَ أهلُ السنّة أنّ التعلّق وجودٌ مستقل، بل وساطة مفهومية تُبيّن كيفية تعامل الكلام الأزلي مع الوقائع.

وبهذا يتّضح أنّ المبحث الكلامي في ماهيّة الكلام الإلهي لا يُقصد منه تفسير الطبيعة الوجودية للوحي فحسب، بل بناءُ تصوّرٍ متوازن يجمع بين قدم الصفة وتجدّد المتعلَّق، دون الوقوع في القول بحدوث الصفات أو تعدّد القدماء. وإذا استُقرِئ مجموع أقوال المتكلّمين تبيّن أنّ مفهوم التوسّط الوجودي—بين الذات والصفات، وبين الصفات ومتعلّقاتها—كان أساسًا في صياغة هذا الفهم العميق للكلام الإلهي.

المبحثُ الثاني: مراتبُ العلم الأزلي وتعلّقاتُه: قراءةٌ في بنية العلم الإلهي

يُعَدّ البحثُ في مراتب العلم الإلهي من أدقّ أبواب علم الكلام، إذ تتداخل فيه مباحثُ الذات والصفات، ومبدأ الإحاطة الأزلي، وحدود التعلّق بالفعل. وقد ميّز المتكلّمون بين **العلم الذاتي** الذي هو صفةٌ قائمةٌ

بذات الله تعالى، غير متغيّر ولا متجدّد، وبين **العلم الفعلي** الذي تظهر دلائله في مخلوقاته وترتيب أقداره. وقد عبّر الإمام الأشعري عن هذا التفريق حين قال:

"علمُ الله قديمٌ واحدٌ، لا يختلف باختلاف المعلومات، وإنما يتعلّق بها على ما هي عليه6"

وبُني على هذا التفريق مفهومُ التعلّقات التنجيزية والتقديرية؛ فالتقدير متعلّقٌ بالمعلوم قبل وجوده، بينما التنجيز متعلّقٌ به بعد تحقّقه. وبهذا فسّر الجويني سرّ الإحاطة الأزلي فقال:

"والتعلّقُ يتبعُ المعلومَ وجودًا وعدمًا، ولا يلزم من تجدده حدوثُ العلم القديم7"

ومن الإشكالات التي أثارت جدلًا واسعًا :كيف يَعلم الله المعدومَ ويُخبر عنه؟ وقد قرّر الرازي أنّ المعدوم قد يثبت له اعتبارٌ ذهنيّ، يستلزم تعلّق العلم به دون أن يستلزم وجوده، فقال:

"المعدومُ معلومٌ للحقّ تعالى على ما هو عليه، ولا يوجب علمُه به وجودًا ولا حدوثًا8"

وأما المعتزلة فذهبوا إلى أنّ العلم يتجدّد بتجدّد الفعل، إذ رأوا أن تعلّق العلم بالفعل يقتضي حدوثه، وبنوا على ذلك تفسيرًا خاصًّا للقدرة والاختيار. وقد صرّح أبو الهذيل العلاف بهذا المبدأ بقوله:

"إنّ علم الله بالأشياء حين كونها، وحدوثُ العلم يدلّ على حدوث المعلوم9"

إلا أنّ جمهور المتكلّمين ردّوا هذا القول لأنّه يستلزم تغيّر ذات الصفة، وهو ممتنع. ولذلك أكّد الباقلاني أنّ العلم الأزلي هو الأصل في تفسير السنن الكونية، وأن ظهور النظام في العالم إنما هو فرعٌ عن إحاطة العلم:

"العلمُ المحيط أصلُ النظام في العالم، وما يظهر من السنن فعلٌ على وفق معلومٍ قديم10"

ومن خلال هذه المعالجات يتبيّن أنّ العلم الإلهي عند أهل السنّة ثابتٌ في ذاته، متعلّقٌ بالمعلومات على مراتبها من وجودٍ وعدم، وأنّ التعلّقات ليست تغيرًا في الصفة، بل بيانٌ لمراتب المعلوم. كما أن الإحاطةَ الأزليّة تفسّر انتظام الكون وسير السنن دون أن تُفضي إلى الجبر أو نفي الاختيار، لأنّ علم الله سابقٌ على وقوع الأشياء، غير مُوجِبٍ لها بذاته، بل واقعٌ على وفق حكمته وإرادته.

المبحثُ الثالث: مفهومُ التوسّط الوجودي بين الكلام والعلم: الإطار الفلسفي والكلامي

يحتلّ مفهومُ التوسّط الوجودي بين العلم والكلام مكانةً دقيقة في البناء الفلسفي والكلامي؛ إذ يُراد به بيانُ الكيفية التي تنتقل بها الصفة الإلهية من مستوى العلم الأزلي إلى مرتبة الخطاب الموجَّه إلى الخلق، دون أن يستلزم ذلك تغيّرًا في الذات ولا حدوثًا في الصفات. وقد استعمل المتكلّمون لفظ "التوسّط" للدلالة على العلاقة بين الصفات وتعلّقاتها، بينما استعمله الفلاسفة للدلالة على مراتب صدور الفيض.

وقد أشار الفارابي إلى هذا المعنى حين جعل مراتب الخطاب مرتبطةً باختلاف التجلّي المعرفي، فقال:

"فالقولُ الإلهيّ إنما يظهر للخلق بحسب ما يتيسّر من فهمهم، وهو أثرٌ لمرتبة العلم الأولى11"

ويظهر من هذا التفسير أنّ العلاقة بين العلم والكلام علاقةُ تلازمٍ لا انفكاك فيها؛ فالكلام ليس صفةً منفصلة عن العلم، بل مظهره في عالم الإفهام. وقد عبّر الرازي عن هذا التلازم بقوله:

"إنّ الكلام فرعٌ عن العلم، فكلُّ ما أخبر اللهُ به فهو معلومٌ له على ما هو به12"

إلا أنّ بعض المتكلّمين شدّدوا على أنّ الكلام ليس مرتبةً من مراتب الوجود، بل هو صفةٌ قديمة قائمة بالذات، تتعلّق بالخلق بواسطة الأمر والنهي والخبر. وفي هذا السياق قال الجويني مبيّنًا الفرق بين مرتبة الذات وتجلّيات الصفات:

"الكلامُ معنىً قائمٌ بالذات، وتجلّيه بالأمر والنهي والخبر إنما هو من جهة التعلّق، لا من جهة الحقيقة[13]"

ويُثير هذا التحليل سؤالًا مهمًّا عن **الوسائط الوجودية** :هل ثَمَّ مراتبُ بين العلم الأزلي وصورة الوحي المنزل؟ وقد ذهب الباقلاني إلى أنّ الوحي ليس انتقالًا وجوديًّا من ذاتٍ إلى ذات، بل إعلامٌ يُحدثه الله في السامع أو الرسول، فقال:

"الوحي إعلامٌ يحدثه الله تعالى في القلب أو السمع، ولا يقتضي انتقالًا في ذات الصفة14"

أما الفلاسفة فقد رأوا أنّ صدور الخطاب الإلهي يتمّ عبر مراتب عقلية، بدءًا من العقل الأول حتى العقل الفعّال. وقد لخّص ابن سينا هذا المسار بقوله:

"إنّ ما يَرِدُ على النفس من خطابٍ إلهيّ إنما يفيضُ بحسب استعدادها من العقل الفعّال15"

عند مقارنة التصوّرين يتّضح أنّ المتكلّمين ينفون أن تكون هنالك وسائط وجودية بين العلم والكلام؛ بل يرون أن الوساطة مفهومية لاontological ، أي إنها بيان لمراتب التعلّق لا لطبقات الوجود. بينما يرى الفلاسفة أنّ تجلّي العلم الإلهي يمرّ بوسائط عقلية متدرجة. ولهذا يمكن القول إنّ مفهوم التوسّط الوجودي عند المتكلّمين يهدف إلى حفظ **قدم الصفات** ونفي التغيّر، بينما يهدف عند الفلاسفة إلى تفسير كيفية صدور الفيض وبنية العقل الكوني.

ويتبيّن في النهاية أنّ الخطاب الإلهي—في ضوء الرؤية الكلامية—ليس انتقالًا وجوديًا من العلم إلى الكلام، بل كشفٌ لما في العلم، على قدر ما يتعلّق به من إفهامٍ وتنزيلٍ وتشريع.

المبحثُ الرابع: جدليّاتُ المدارس الكلاميّة في تعلّق الكلام الإلهي

يُعدّ البحث في تعلّق الكلام الإلهي من أكثر مباحث علم الكلام إثارةً للجدل، إذ تباينت فيه مناهجُ المدارس العقدية، بين من يرى التعلّق تنجيزيًا يظهر في الأمر والنهي، ومن يثبته معنًى قائمًا بالنفس، ومن ينفي قدم الكلام مطلقًا. ويظهر من تتبّع أقوالهم أنّ الخلاف مبنيّ على تحديد طبيعة الصفة وعلاقتها بالفعل الإلهي، لا على مجرّد التعابير اللفظيّة.

فالاشاعرة يرون أنّ الكلام الإلهي قديمٌ، وأن الأمر والنهي صورةٌ لِتعلّقه التنجيزي بالمكلّفين، لا أنّها أجزاء من ذات الكلام. وقد صرّح إمام الحرمين بهذا المعنى معرفًا التعلّق بأنه تغيّر في المعلوم لا في الصفة:

"التعلّقُ إنما يتجدّد بتجدّد المكلَّف به، ولا يدلّ ذلك على حدوث الكلام القائم بالذات[16]"

وأمّا الماتريديّة فقد أثبتوا الكلام النفسي صفةً قديمة، ورأوا أنّ الصفات المعنوية—كالعلم والإرادة والكلام—لا تنفكّ عن الذات ولا تتعدّد بتعدّد المتعلّقات، بل لها وجود واحد. يقول الماتريدي مبيّنًا هذا الأصل:

"الكلامُ صفةٌ له تعالى كالعلم، قائمةٌ بذاته، لا تتجزّأ ولا تزداد بتعدد الدلالات[17]"

غير أنّ المعتزلة خالفوا ذلك، فذهبوا إلى أنّ الكلام فعلٌ حادث، وأن الأمر والنهي والإخبار مخلوقةٌ في محلّها، إذ لا يجوز عندهم قيام الصفة القديمة بذات الله. وقد صاغ القاضي عبد الجبار هذا الاعتراض بقوله:

"لا يجوز أن يكون كلامُه قديماً، إذ الكلام فعلٌ، والأفعالُ كلّها حادثة18"

أمّا منهج **السلفية** فمباين؛ إذ يثبتون أنّ الله متكلّمٌ بما شاء، متى شاء، وكيف شاء، دون الدخول في التفريعات الكلامية أو القول بالكلام النفسي. ويركّز ابن تيمية على إثبات الصفة كما جاءت، مع تجنّب الاصطلاحات الفلسفية، فيقول:

"الكلامُ صفةٌ ثابتةٌ له سبحانه، يتكلم بما يشاء، لا يُكيَّف ولا يُحدّ19"

وتبقى مسألة دلالة النصوص الشرعيّة على ثبوت الكلام الأزلي محورًا مهمًّا؛ فالكتاب والسنّة مليئان بإثبات الخطاب الإلهي دون بيان كنهه، وقد استدلّ الأشاعرة والماتريدية بآياتٍ تدلّ على قيام الكلام بالذات، كما بيّن الرازي:

"إنّ وصفه تعالى بأنه يكلّم من يشاء دليلٌ على صفةٍ قائمةٍ بذاته، لا على خلقِ صوتٍ في الهواء[20]"

ومن مجموع هذه الاتجاهات تتشكّل صورةٌ واضحة بأنّ جوهر الخلاف ليس في إثبات الكلام أو نفيه، بل في **كيفية تعلّقه**: هل هو أمرٌ تنجيزيّ يظهر في الأفعال؟ أم صفةٌ قائمة بالنفس؟ أم فعلٌ حادث في محلّه؟ وقد بقي هذا الجدل مؤثرًا في فهم الوحي، وفي تفسير النصوص الشرعية، وفي بناء نظرية خطابٍ إلهيّ تجمع بين القدم والتعلّق بالفعل دون المساس بوحدة الذات والجلال الإلهي.

المبحثُ الخامس: أثرُ التعلّق بين الكلام والعلم في فهم الوحي والتشريع

يكتسب البحث في العلاقة بين الكلام والعلم الإلهي أهميّةً استثنائية في فهم ماهيّة الوحي وطبيعة التشريع؛ إذ يقوم الخطاب القرآني على مبدأٍ مزدوج يجمع بين قدم الصفة وتجدّد التعلّق بالمكلّفين. ومن هنا نشأ النقاش حول: هل الخطابُ القرآنيّ قديمٌ من جهة أصله القائم بالذات، أم حادثٌ من جهة تنجزه في الأسماع والألسنة؟ وقد أشار إمام الحرمين إلى هذا التمييز الدقيق بقوله:

"القرآنُ قديمٌ من جهة معناه القائم بذاته تعالى، حادثٌ من جهة ما يُسمع من الألفاظ[21]"

ومن ثَمّ فإنّ علاقة الكلام الإلهي بأفعال الله الاختيارية ليست علاقة انفصال، بل علاقةُ تنزيلٍ وتشريعٍ يجري على وفق العلم الأزليّ. وقد أصّل الباقلاني هذا الأصل حين قال:

"ما يظهر من أمرٍ ونهيٍ في الشرع فهو متعلّقٌ بمعلومٍ قديمٍ، جرى به القضاء الإلهي22"

ويترتّب على مراتب العلم الأزلي—التقديريّ والتنجيزيّ—أثرٌ كبير في ضبط دلالة العموم والخصوص؛ فالعلم القديم محيطٌ بكلّ ما كان وسيكون، لكن ظهور الخطاب للمكلّف يكون على قدر حاجته وزمانه. وقد لفت الرازي إلى هذا الأصل قائلاً:

"إنّ تخصيصَ العامّ أو تقييدَ المطلق إنما يَظهَر عند التعلّق التنجيزيّ، لا في ذات العلم القديم23"

ويتجلّى أثر هذا التعلّق كذلك في إشكال النسخ؛ إذ ظنّ بعضهم أنّ النسخ يعني تغيّر العلم، بينما هو عند المحققين ظهورُ مرادٍ كان معلومًا في الأزل ثم تعلّق الخطاب به عند وقتٍ معيّن. وقد عبّر الماتريدي عن هذه الفكرة بقوله:

"ليس النسخُ تبديلًا في العلم، بل بيانٌ لوقت الحكم وانقضائه على ما تعلّق به العلم الأول24"

ومن هنا تتضح مكانة التوسّط الوجودي في تفسير الوحي؛ فالوحي ليس انتقالًا وجوديًا من ذاتٍ إلى ذات، ولا تغيرًا في حقيقة الكلام القديم، بل تجلٍّ لمرتبتين: مرتبة العلم التي بها الإحاطة، ومرتبة الكلام التي بها البيان والتنزيل. وقد لخّص ابن سينا هذا المعنى وفق بالاصطلاح الفلسفي بقوله:

"إنّ الوحي إفاضةٌ تتجلّى للنبي بما يوافق العلم الأول، وتظهر في صورة خطاب25"

وعلى هذا الأساس يتبيّن أن فهم الوحي والتشريع مرهونٌ بإدراك العلاقة بين العلم الأزليّ والكلام الإلهيّ: فالأول أساسُ الإحاطة، والثاني صورةُ البيان. أمّا التوسّط بينهما فليس طبقةً وجودية، بل نظامٌ في كيفية ظهور الخطاب للمكلّفين عبر مراتب التعلّق، من غير أن يطرأ على الصفة تغيّر أو حدوث. وهكذا يتكامل العلمُ والكلامُ في بناء الوحي: علمٌ يحيط، وكلامٌ يشرّع، وتنزيلٌ يجري وفق الحكمة الإلهية.

المبحثُ السّادس: تجلّيَاتُ التعلّق بين الإرادةِ والكلام و أثرُها في مساراتِ الهدايةِ والضلال

يكتسب البحثُ في تعلّق الكلام الإلهي بُعدًا آخر حين يُنظَر إليه من زاوية الإرادة الإلهيّة؛ إذ تتقاطع الإرادةُ والكلامُ في مساحاتٍ دقيقة تتعلّق بحقيقة الوحي، وموقع الخطاب القرآني من الهداية والضلال، ومدى تأثير الأمر والنهي في أفعال العباد. ومن ثَمَّ تصبحُ مسألةُ التعلّق بين الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة أساسًا لفهم طبيعة الوحي وحدودِ فعلِه في عالم الإنسان. وهذا يفتح بابًا واسعًا للنقاش بين المدارس الكلاميّة الكبرى—الأشاعرة والماتريديّة والمعتزلة والسلفيّة—في تفسير دور الكلام الإلهي في صناعة الهداية، وهل هو مُجرّدُ إعلامٍ بالأحكام، أم له قوّةٌ تأثيريّةٌ في عالم التكوين أيضًا.

يرى الأشاعرة أنّ كلام الله تعالى يدلّ على الإرادة التشريعيّة لا التكوينيّة، لأنّ التكوين تابعٌ لمشيئةٍ أزليّةٍ لا تتغيّر بتغيّر الخطاب. قال الجويني:

»الكلامُ مُفصِحٌ عن الإرادةِ الشرعيّةِ لا عن الإرادةِ الكونيّة)«.*الإرشاد*(

أمّا الماتريديّة فيجمعون بين الدلالتين؛ فالكلام عندهم إعلامٌ بالحكم الشرعي من جهة، وإظهارٌ لجانبٍ من الإرادة من جهة أخرى، وإن بقي التحقّق في عالم التكوين راجعًا إلى المشيئة الأزليّة.أمّا المعتزلة—لما جعلوا الإرادة والكلام من جملة الأفعال الحادثة—فقد فسّروا التعلّق باعتبارات المصلحة والغاية، دون الإقرار بجهةٍ أزليّة في الإرادة أو الكلام.

هل الخطابُ الإلهي مُجرّدُ إخبارٍ أم له تأثيرٌ تكويني؟ تنازعت المدارسُ الكلاميّة في حقيقة أثر الوحي: هل هو خطابٌ إنشائيّ محض يوجّه العبدَ إلى مطلوب الشرع؟ أم أنّ له قوّةً تأثيريّة تدخل في سلسلة الأسباب المؤدّية إلى الطاعة؟ الأشاعرة نفوا التأثيرَ السببيّ للكلام، وقالوا إنّ التأثير منوطٌ بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله في العبد، وأنّ الوحي مجرّدُ "علامةٍ شرعيّة" على محبوبات الله .أمّا بعض الماتريديّة فجعلوا

للخطاب "قوّةً توجيهيّة" ذات أثرٍ في تهيئة العبد للفعل، من غير أن يرقى إلى كونِه سببًا تامًّا. والسلفيّة يكتفون بقولهم: *الهدايةُ من الله بمشيئته، والكلامُ سببٌ شرعيٌّ لا تُدرَك كيفيّةُ أثره.*

•تجلّيات الإرادة في الهداية والضلال بين المدارس الكلاميّة

1. الأشاعرة: الهدايةُ تابعةٌ للمشيئة التكوينيّة، والخطابُ التشريعيّ لا يستلزم حصولَ الهداية؛ لقوله تعالى: ﴿يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾.
2. الماتريديّة: الخطابُ الإلهي شرطٌ عاديٌّ للهداية، يهيّئ النفسَ لقبول الفضل، ويبقى التحقّق للمشيئة.
3. المعتزلة: الهدايةُ تترتّب على البيان الإلهيّ، والعبد وحده يملك تمامَ قدرة القبول والرفض؛ ولذلك نفوا صلةَ المشيئة التكوينيّة بأفعال العباد.

دلالة النصوص على الإرادة المتعلّقة بالخطاب

تجمع النصوصُ الشرعيّة بين المعنيين:

الأمر التشريعيّ: ﴿وَإِن تَحْكُم بَيْنَهُم فَاحْكُم بِالْقِسْطِ﴾

يدلّ على الإرادة التشريعيّة.

والكشف التكوينيّ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾

يدلّ على خضوع الهداية للمشيئة الأزليّة. فدلّ ذلك على أنّ الخطاب مظهرٌ للإرادة الشرعيّة، وأنّ وقوعَ الهداية مرتبطٌ بالإرادة التكوينيّة.

•موقع التوسّط الوجودي بين الإرادة والكلام في صناعة الهداية

تُرجّح المدرستان الأشعريّة والماتريديّة موقفًا وسطًا مفاده:

أنّ الكلام شرطٌ للهداية من جهة البيان، وأنّ الإرادة التكوينيّة شرطٌ لها من جهة التحقّق. وبهذا يجتمع الوحيُ والاختيارُ والمشيئةُ في منظومةٍ وجوديّةٍ واحدة، تجعل الهداية أثرًا لتجلّي العلم والكلام والإرادة معًا.

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

Bibliography

[1] al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī. *al-Irshād*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Azharīyah, 1950, 112.
[2] Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhkhirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1985, 276.
[3] Ibn Taymiyyah. *Majmūʿ al-Fatāwā*. Riyadh: Mujammaʿ al-Malik Fahd, 2004, vol. 12, 45.
[4] Abū Manṣūr al-Māturīdī. *Kitāb al-Tawḥīd*. Istanbul: Dār al-Ḥikmah, 2001, 98.
[5] al-Bāqillānī. *al-Tamhīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabīyah, 1987, 154.
[6] al-Ashʿarī. *al-Ibānah ʿan Uṣūl al-Diyānah*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Salafīyah, 1950, 67.
[7] al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī. *al-Irshād*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Azharīyah, 1950, 124.
[8] Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Asās al-Taqdīs*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1986, 183.
[9] Abū al-Hudhayl al-ʿAllāf. *Kitāb al-Maqālāt*. Beirut: Dār al-Rāfidīn, 2002, 211.
[10] al-Bāqillānī. *al-Inṣāf*. Beirut: Muʾassasat al-Kutub, 1988, 97.

[11] al-Fārābī. *al-Ārāʾ al-Madanīyah*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1993, 142.
[12] Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *al-Maṭālib al-ʿĀliyah*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1999, vol. 2, 311.
[13] al-Juwaynī. *al-ʿAqīdah al-Niẓāmīyah*. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1956, 52.
[14] al-Bāqillānī. *al-Inṣāf*. Beirut: Muʾassasat al-Kutub, 1988, 113.
[15] Ibn Sīnā. *al-Shifāʾ: al-Ilāhīyāt*. Cairo: al-Hayʾah al-Miṣrīyah, 1960, vol. 1, 287.
[16] al-Juwaynī. *al-Irshād*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Azharīyah, 1950, 121.
[17] Abū Manṣūr al-Māturīdī. *Kitāb al-Tawḥīd*. Istanbul: Dār al-Ḥikmah, 2001, 102.
[18] ʿAbd al-Jabbār al-Muʿtazilī. *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-ʿAdl*. Cairo: al-Majlis al-Aʿlā, 1960, vol. 6, 39.
[19] Ibn Taymiyyah. *Majmūʿ al-Fatāwā*. Riyadh: Mujammaʿ al-Malik Fahd, 2004, vol. 12, 68.
[20] Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Asās al-Taqdīs*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1986, 175.
[21] al-Juwaynī. *al-Irshād*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Azharīyah, 1950, 132.
[22] al-Bāqillānī. *al-Inṣāf*. Beirut: Muʾassasat al-Kutub, 1988, 95.
[23] Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *al-Maṭālib al-ʿĀliyah*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1999, vol. 3, 204.
[24] al-Māturīdī. *Taʾwīlāt Ahl al-Sunnah*. Istanbul: Dār al-Ḥikmah, 2005, vol. 1, 311.
[25] Ibn Sīnā. *al-Shifāʾ: al-Ilāhīyāt*. Cairo: al-Hayʾah al-Miṣrīyah, 1960, vol. 1, 290.