الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان-
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تخصص العلوم الإسلامية ومناهج البحث موسومة بـ

المنهج العقلي في الصفات عند المتكلمين
دراسة مقارنة بين المعتزلة والأشاعرة

إعداد الطالب:
بوبكر العربي

إشراف أ.د:
سيب خير الدين

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة في اللجنة
د/ قندوز ماحي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	رئيساً
أ.د/سيب خير الدين	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفاً ومقرّراً
د/ محمد حاج عيسى	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	مناقشاً
د/ خليفي الشيخ	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	مناقشاً

السنة الجامعية: 1435هـ – 1436هـ / 2014م – 2015م

بسم الله الرحمن الرحيم

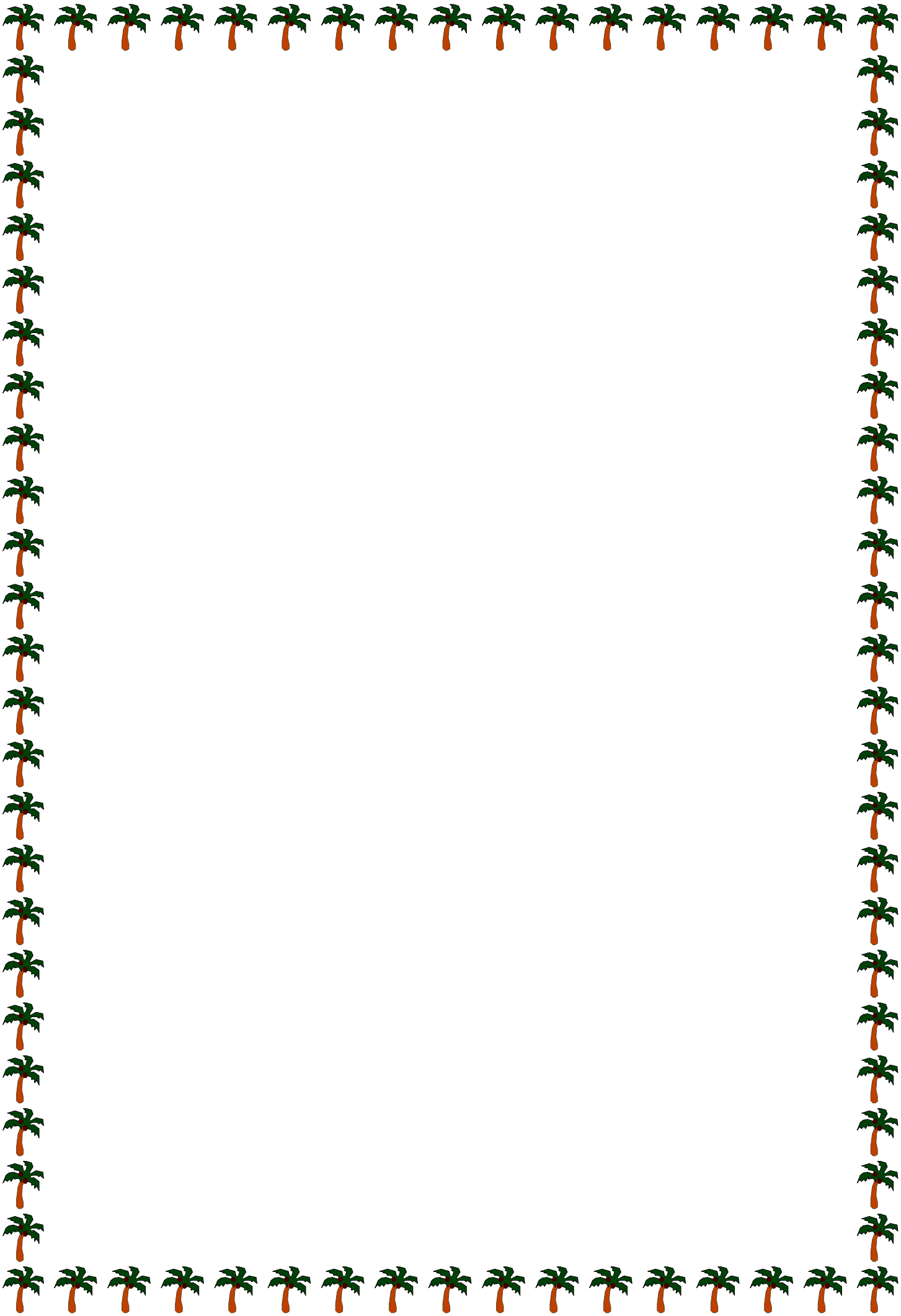
اهـــــــــداء

اختار الأعرابي أن يحصر الرحمة في نفسه
وفي الذات النبوية ، لعظيم ما رآه من
الأخلاق السَنِية ، والرحمة الجلية

واختار قلمي معصوراً وعاصفاً بمداد قلبي
أن أقتدي بالأعرابي ، بل أكـــون أشد
منه لأستثني نفسي فأقول:

إليك اهدي باكورة أعمالي

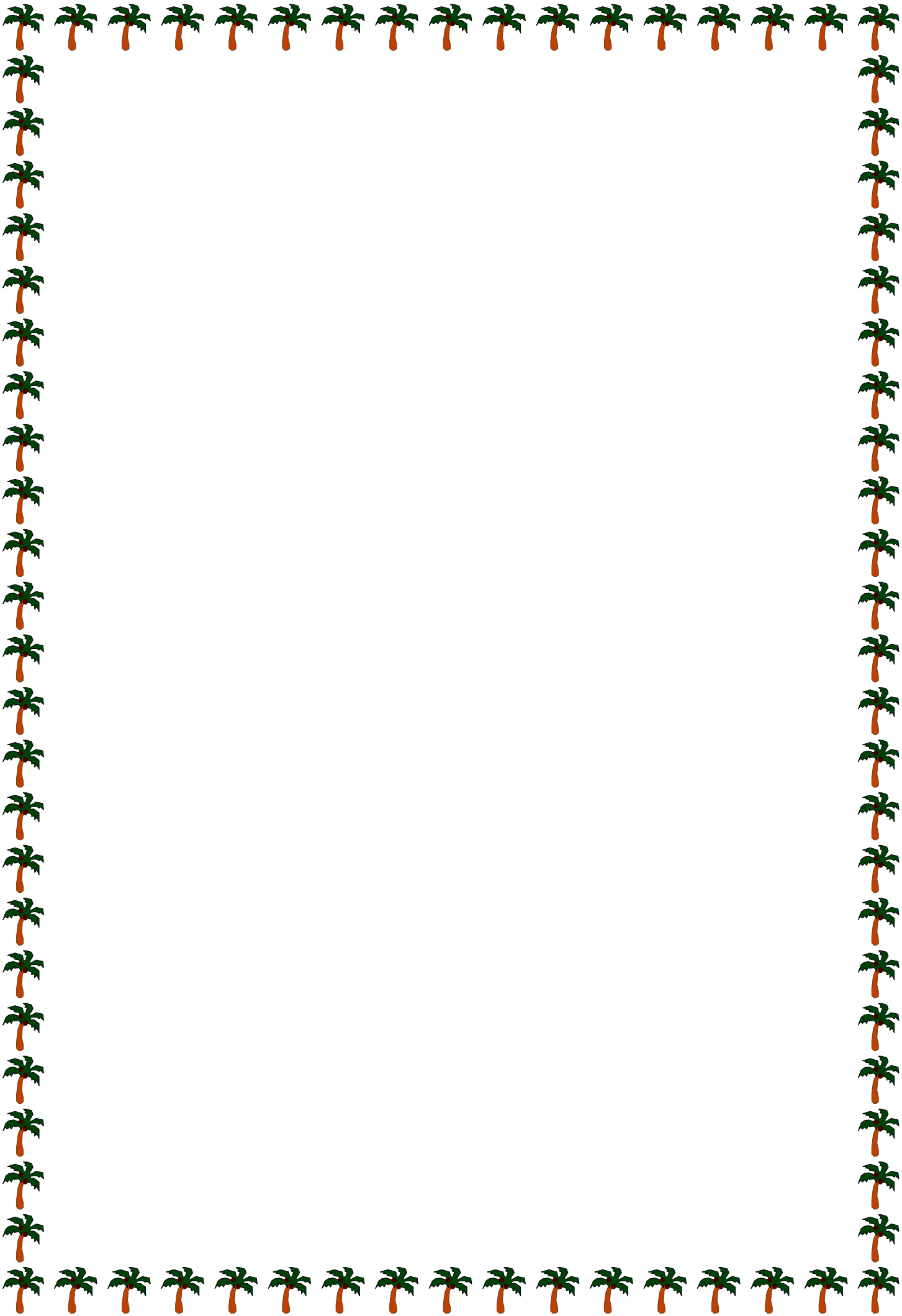
إليك وحدك يا رسول الله



شكر وتقدير

مصداقاً لقوله صلى الله عليه وسلم: " لا يشكر الله من لا يشكر الناس"

- الى من عانق الشوق أرواحهم حتى نرد على السلامة أمنين ، وفي أعلى الجنان منعمين من علمني حمل القلم أبي الكريم ، وإلى التي شاركتني أحلام الصبا ترعاها بأيديها أمي الطهارة
- ثم إني أحيل جزيل الشكر الى الأستاذ الدكتور: خير الدين سيب على تكرمه بالإشراف على هذه الرسالة ، وعلى ما قدمه من توجيهات كان لها الأثر في صورة البحث ، فجزاه الله عني خير الجزاء
- إلى الأستاذ موسوني الرجل الذي ترتسم علي وجهه علامات الصلاح ، والذي اختارت الأقدار أن تجمعنا تحت مشروعه إخوة متجانسين
- كما أقدم تمام العرفان إلى صاحب الأيادي البيضاء ، من كان أستاذاً ، وأخاً ، الدكتور: ماحي قندوز ، والذي قام على المشروع قيام الداعي على نجاة قومه ، فله مني كلمات تَعبُر السَحَر لتضيء أفق الغد القريب
- كما أذكر الدكتورة بولخراص على صدقها ، ومشاعرها الطيبة نحو الطلبة حرصاً منها على أداء رسالة العلم
- وأذكر ولا أنكر هيئة التدريس التي أشرفت علينا ، وأناملنا تتخطف القلم حتى انطبع الحرف على بقلوبنا ، فصرنا نعرف ضرورة المنهج والمنهجية
- ثم هي رسالة احترام وحب إلى كل صديق كانت له مساهمة في إنجاز هذا البحث.. فلعل أن ينوب خط الأقلام عن وضع الأقدام
- وتحية شكر سابقة الى لجنة المناقشة ، والتي ستقف على هذه الرسالة ، لأجعل من توجيهاتهم سلماً أرقى به في مجال البحث والمعرفة



مقدمة

الحمد لله الذي حارت الأفكار في مبادئ أنوار كبريائه وصمديته، وتاهت الأنظار في مطالع أسرار عزته وفردانيته، وشهدت ذوات المخلوقات على كمال قدرته وألوهيته، ودلت أجزاء السموات والأرضين على نهاية علمه وجلال حكمته، والصلاة والسلام على نبي الرحمة وآله وصحبه وعترته.

خلق الله عزّ وجل الانسان على الفطرة السليمة، مستعداً لقبول الحق والإذعان له، وبعث له رسلاً يرشدونه إلى الطريق المستقيم، فاهتدى أهل الحق إلى الله تعالى، وضل الذين أشركوا من خلال تصوراتهم للذات الالهية وما يتعلق بها.

لقد كان من نعم الله على هذه الأمة ، أن خصها بالتوحيد والهداية، فجاء في أول سورة من المصحف، قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ ﴾[1]، فقد تعرف إلينا سبحانه من خلال صفاته وأسمائه ، وأمرنا أن ندعوه بها، فقال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[2]، لأنه يستحيل التعرف على الله من خلال معرفة ذاته، فلا يعرف الله على الحقيقة إلا الله تعالى، لذلك كان هذا المفهوم والاعتقاد مستقراً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لوجوده بينهم.

---

[1]-الفاتحة/2و3

[2]-الأعراف/180

ثم جاء عصر الصحابة فتغيرت الأمور وبدأت الفتن تظهر، والتي كان أولها مباشرة بعد موته صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بمشكلة الخلافة، ثمّ مسألة الرّدة التي ظهرت في العرب، وتتابع الأمر حتى زمن أواخر الصحابة، فظهرت بعض المحدثات في مسائل العقيدة الإسلامية، إما على شكل تساؤلات شخصية لإشباع نهم معرفي، أو دسيسة للطعن في الدين والنيل من أتباعه؛ وبالتالي لم تكن قضية العقيدة مسائل علمية مجردة، بل كانت لها آثارها في واقع المسلمين المعيش، وكنتيجة حتمية باعتبار النشأة، ظهرت مسائل متعددة ومختلفة من التوحيد والصفات والقضاء والقدر، كانت عمدة في تحديد مصير هذه الأمة ماضيه وحاضره؛ وبالتالي لم تظهر الفرق الإسلامية فجأة وعلى حين غرة من الزمن، ولكنها ظهرت كإفراز طبيعي للحراك وللصراع الفكري الذي دار بين المسلمين في تلك الفترات وإن كانت له أبعاده السياسية في بعض الأحيان.

كل هذا التراث التاريخي من التجاذبات الفكرية والمذهبية يحيلنا على طبيعة العقل المسلم وتعامله مع النصوص الشرعية "كتاباً وسنة"، وبالتالي تَكَوُّنُ هذه الجدلية التي يمكن أن نقابلها بما يساوي مناهج التفكير وآثارها المعرفية من جهة العقل، والتي-كما ذكرت- كانت بدايتها الأولى في عصر الصحابة، ثم مع التتابع الزمني والمعرفي ظهرت المعتزلة الذين ابتدأوا طرحاً فكرياً ومنهجياً لهذه العلاقة، على ضوء الواقع المعيش من الرد على النصارى والفرق الضالة، و من جهة أخرى للتصدي لأهل الحديث والأشاعرة ، أي أن المعتزلة قامت بحركة إصلاحية تُدَافِعُ الغزو الثقافي والانحراف الفكري والمنهجي داخل المجتمع الإسلامي حسب رؤيتهم، ثم جاء بعدهم الأشاعرة كرد فعل على الطرح العقلي لهم حيث لم يكن مذهبهم –أي المعتزلة- ناضجاً فكرياً ولا مكتملاً منهجياً في الصفات-كما صوره الرازي – إذ عجز عن الإجابة على الأسئلة التي كانت تلح على الإمام الأشعري على الأقل باعتبار وجود الدافع الشخصي في تكون الحركة الفكرية التاريخية، وهذا ما أدى إلى تطور الصراع مع المعتزلة من إطاره الكلامي إلى الفلسفي ثم السياسي.

إن الحقيقة التاريخية التي ينبغي أن نتنبه لها جميعاً ، أن المعتزلة والأشاعرة أقاموا تدافعهم المنهجي والمعرفي لخدمة الإسلام، وفي مقدمته الدفاع عن فكرة تنزيه الله تعالى؛ أما الصراع الفكري الحضاري الذي تعيشه الأمة من جراء جدلية النص والعقل، لهو استغلال لهذه الإشكالية بنوايا مبيّتة، ومحاولة من الغرب لإحياء الخلافات الداخلية ثم تطبيق التجربة والمنهج الغربي الذي بدأ بصراع رجال العلم مع رجال الكنيسة، ثم أخذ بعداً فلسفياً تمثل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة ليصلوا بالعالم أجمع، والعربي منه على الخصوص إلى عصر الإلحاد الذي دخلنا قرنه .

لقد مثلث هذه المشاكل والصراعات أو التدافع الفكري إذا حاولنا أن ننظر إليه من جانب فلسفي مجرد، تغيراً جذرياً في نسيج المجتمع العربي على الأخص، وبالضبط مسألة الصفات الإلهية التي كونت جوهر الصراع بين المعتزلة والأشاعرة، حيث أسس الأولون لمبدأ التوحيد الذي أدخلوا فيه كل أغراضهم، ورد الأشاعرة بالصفات المعنوية على أقل تصوير.

إنه لخطورة مسألة الصفات، انبرى علماء الإسلام للتأليف فيها، بين محدث، وفقيه، ومتكلم، ومفسر؛ فقد بوب لها البخاري بـ"كتاب التوحيد" في الصحيح، وباب الرد على الجهمية في سنن أبي داود، وكذلك فعل الجويني في "الارشاد"، وعبد القاهر البغدادي في "أصول الدين"، والبيهقي في "الأسماء والصفات" والرازي في "مفاتيح الغيب" ، وابن تيمية في " درء تعارض العقل والنقل"، كل هذا لتتضح خطورة هذه المسألة وحضورها في فكر وأدبيات المجتمع الاسلامي عبر عصوره المختلفة.

من هنا جاء هذا البحث مجيباً على بعض الأسئلة التي يمكنها أن تمهد لفكر جامع في إطار التنوع الذي تحتضنه الحضارة الإسلامية، حضارة الإنسانية جميعاً.

أولاً–أسباب اختيار الموضوع:

أ–الأسباب الموضوعية

*لقد مثل مبحث الأسماء والصفات جدلاً طويلاً ما زالت جذوره حتى وقتنا الحالي، حيث بلغ الخلاف أشده في هذه الأمة؛ فكان لزاماً الاعتناء به قصد تقريب مباحثه.

*الوقوف على منهج المعتزلة والأشاعرة لمعرفة مدى الاتصال أو الانفصال في المباحث الكلامية عامة والصفات خاصة وارتباط ذلك بنظرية المعرفة.

*البحث فيما ينسب إلى المعتزلة من نفي الصفات وحقيقة ذلك.

*حقيقة النسبة بين العقل والشرع في مبحث الصفات.

ب– الأسباب الذاتية

*إن الدافع الأول في اختيار هذا الموضوع هو اهتمامي بعلم الكلام، ورغبتي في ضبط مباحثه.

*الإعجاب الطافح بالعقلية الكلامية التي أَثْرَت الفكر الإسلامي على الرغم من السلبيات التي تعزى للمتكلمين، لِيَنْسَى البعض في غمرة الصراعات المتلاحقة الدور الذي تولاه علماء الكلام في الدفاع عن العقيدة الإسلامية بكل قواهم الفكرية من أجل رد الشبه والمطاعن داخلياً وخارجياً، ذوداً عن الإسلام وأهله.

ثانياً– أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية البحث في الأمور التالية:

1–الضرورة الملحة في حاضرنا إلى مثل هذه الدراسات، التي تربط الماضي بالواقع، لأن مشكلة الصفات لم ينقطع فيها البحث في عصر من العصور، والذي كان أثره واضحاً في السجالات الكلامية بين الفرق الاسلامية.

2-يعد موضوع الصفات ذا أهمية بالغة، لما له من علاقة بالذات الالهية، وتشكلاتها في التصور الانساني عموماً، فقد اختلف الناس منذ القديم في الذات الالهية، وبنوا على ذلك عقائد ،كانت فيصلاً للتفريق بين أمة وأخرى، ثقافياً وفكرياً.

3-معرفة دور العقل في الأمور الإلهية، وخاصة في ضوء جدلية النص والعقل، والتي هي محور الفلسفة وعلم الكلام، فالبعض يحيل نشوء الفكر الفلسفي من خلال إشكالات يفرضها النص على العقل، فيحاول العقل تفهمها على ضوء المعطيات المتوفرة لديه، ووفق المنهج العقلي الذي يسير عليه.

ثالثاً- أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن النتائج التالية:

1-بيان المنهج العقلي عند المتكلمين-معتزلة وأشاعرة- في الصفات.

2-إبراز مواطن الاتفاق والاختلاف بين المدارس الكلامية المحصورة في المسالك العقلية في الصفات.

3-تجلية أهمية المنهج العقلي في مباحث الصفات عند المتكلمين.

4-التأكيد على وجود علاقة التكامل بين الدليل النقلي والدليل العقلي في الصفات الالهية.

رابعاً- إشكالية الموضوع:

لقد اختلفت أفهام الناس على حسب اختلاف مداركهم، فقامت مدارس في علم الكلام تناقش مختلف مباحثه -وخاصة مسألة الصفات الذي تعتبر أهمها-بين النافي والمثبت، واحتد الصراع بين تلك المذاهب الفكرية إلى درجة التكفير، وحذا بالكثير منهم إلى تأليف كتب لبيان فرق أهل السنة والفرق الضالة على هذا المسمى، وما ذلك-أي الاختلاف في أحد جوانبه-إلا بقدر

اعتبار نصيب العقل بين كونه معتبراً أو ملغى من دائرة البحث في الصفات الالهية. لذلك قامت مشكلة الموضوع بإلحاح شديد؛ هي هل يمكن للنقل وحده أن يستقل بإدراك الصفات الإلهية ؟ أم أن للعقل دوراً مشاركاً ؟ وعليه يمكن طرح التساؤلات الفرعية الآتية: هل يكون العقل حاكماً أو محكوماً بما يسمى سيادة العقل ؟ وإذا تعارض الدليل النقلي والعقلي فأيهما يقدم ؟ ثم ما هي مسالك الاستدلال عند المتكلمين ؟ وبالتالي العلاقة الإشكالية بين النص والعقل هل هي التي أدت بالمتكلمين–معتزلة وأشاعرة– إلى تقسيمات الصفات.

خامساً– الدراسات السابقة:

لم أجد في حدود اطلاعي وبحثي دراسة خاصة تبحث موضوع المنهج العقلي في الصفات بين المعتزلة والأشاعرة، لكن وجدت دراسات لها تعلق بموضوع البحث، منها:

1–"آيات الصفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها" مقارنا بآراء غيره من العلماء، د. حسام بن حسن صرصور(أصلها رسالة ماجستير). تطرق الباحث لمسألة التأويل والتفويض، وبيّن وجوب الأخذ بالتأويل في هذه النصوص أو في بعضها، ثم قام بدراسة المحكم والمتشابه ووضح فيه أن المحكم هو المرجع لحل المشكلات الناجمة عن المتشابه، ثم عمد الى دارسة تفصيلية للصفات المتعلقة بالله تعالى، والشروط اللازمة لمسمى الصفات مع بيان أن الصفات الخبرية لا تندرج تحت مسمى الصفات، وفي الفصل الخامس درس آراء الإمام الطبري في النصوص المتشابهة من خلال تفسيره للقرآن الكريم، مع مقارنة أرائه بآراء العلماء الموافقين والمخالفين في ذلك، وهو في هذا البحث يحاول أن يدافع عن فكرة تنزيه الله تعالى، من خلال آيات الصفات، وأن الطريق الأسلم هو تأويلها، كما أورد شواهد على أخذ السلف به. والكتاب عميق من حيث تناوله للمادة العلمية، غير أنه لم يتوجه الى الكشف عن المنهج في العقيدة، وإنما ركّز على مسألة تأويل الصفات عند السلف من خلال تفسير الطبري.

2-"الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية" إعداد ضيف الله أحمد العنانزة، وهو بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير، من كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، مارس، 2009م، تناول فيه مفهوم العقل والدليل، وبيان كيفية تطور النظر العقلي في العقيدة، ابتداء من القرآن الكريم الى ظهور المدارس الفكرية، والتي حصرها في المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، والحنابلة، ودور الاستدلال بالعقل عندهم، وختم البحث ببعض النتائج المترتبة على الاستلال بالعقل.

وقد حاول الباحث تلمس الدليل العقلي عند هذه المدارس الفكرية، ولم يعتن بإظهار المنهج العقلي في الاستدلال، وبالتالي فهو عبارة عن دراسة وصفية، خالية من النقد والمباحثة.

3-مقال"العقل عند المتكلمين "د. ياسر أحمد عبد الله-د. صفوان تاج الدين علي، وهو يعرض لمفهوم العقل في القرآن والسنة، مركزاً على تعريف العقل عند المعتزلة ، والأشاعرة، والفلاسفة، غير أن المقال يكاد يكون خالياً من تعريف العقل تعريفاً دقيقاً، حيث اعتمد صاحبه على العرض التاريخي لنشأة هذه الفرق، وإيراد أقوالهم في العقل، دون مناقشة أو مقارنة أو نقد .

4-"منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات "عرض ونقد-إعداد الباحث: عبد اللطيف بن رياض بن عبد اللطيف العكلوك (قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب الإسلامية، الجامعة الاسلامية، غزة، 1432هـ-2011م،تطرق الباحث لمسائل العدل والتوحيد عند المعتزلة، وخاصة مسألة الأسماء والصفات، عارضاً ومحللاً، ومناقشاً وناقداً، والبحث-كما ظهر لي- بسيط في المنهج والمادة المعروضة، وكأن الباحث كان متوجهاً ابتداء الى نتائج مسبقة، وهذا ما يُظهر نقص موضوعيته في الطرح، وتجرده للوصول الى الحقيقة، بالإضافة إلى أنه لم يبرز معالم المنهج العقلي، أي أنه لم يحدد المعنى والبعد الفلسفي لمنهج المعتزلة.

5- حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة: للدكتور أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، حاول الباحث الكشف عن الدليل النقلي عبر مرحلتين

ضروريتين: الأولى: إثبات حجية الدليل في نفسه، وصلاحيته للاستشهاد به على تقرير المسائل العلمية العقدية. الثانية: الاحتجاج الفعلي به على هذا النوع من المسائل، ويمكن أن يطلق على هذه المرحلة «حجية الدليل على المستوى التطبيقي» أو « حجية الدليل من حيث الاستدلال»، معتمداً في ذلك على تحديد المصادر المعرفية التي تستسقى منها مسائل العقيدة، وكذلك ضبط قواعد الاستدلال، وطرق التعامل ، وعلاقة الدليل النقلي بالعقلي في الاستدلال. ويتبين أن الباحث لم يكن غرضه العرض التاريخي فقط، وإنما الوصول إلى نتائج تستثمر في تجريد الفكر الكلامي من بعض السلبيات التي أحاطت به، ورغم اتساع البحث وصعوبته إلى أن الباحث قدم عمقاً منهجياً، وثراء معرفياً وقف فيه على مسائل دقيقة مؤيدة بالأدلة والشواهد.

سادساً– صعوبات البحث:

أهم ما واجه الباحث هو سعة مباحث هذا الموضوع، ثم صعوبة المسائل الكلامية لغة ومفهوماً، وكذلك تشعب مادة البحث في كتب كثيرة، حتى إن التنقيب عن جزئية واحدة يتطلب الرجوع إلى عدة مراجع، وهذا ما دفعني إلى الاستعانة بالدراسات المعاصرة لإرساء معالم هذا البحث، لأن الوقوف المجرد على كتب المتقدمين–من أجل هذا العنوان–يتطلب سنين طوال. لذلك حاولت التركيز على الشخصيات البارزة في كلا المذهبين من أجل مقاربة تتغلب على صعوبة الامتداد الزمني لكلتا المدرستين.

سابعاً– منهج البحث:

أولاً–ما يتعلق بالمسائل ودراستها

يعتبر البحث أثراً للإشكالية المطروحة لذلك فان المنهج المتبع في موضوع دراستي هو المنهج الاستقرائي بتتبع الأدلة والمسالك العقلية والمادة العلمية وترتيبها في المذاهب الفكرية المحصورة، بالإضافة إلى المنهج التحليلي كونه مساعداً للمنهج الاستقرائي، مع اعمال أداة المقارنة لإبراز مواطن الوفاق والخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في قضية الصفات، وكذلك في نسبة العقل والشرع

لأنهما عَرَفَتا نفس الإشكال على المستوى المنهجي. كما استعنت بالمنهج التاريخي في الفصل التمهيدي.

ثانياً– اعتمدت عزو الآيات القرآنية حسب رواية حفص عن عاصم، وذلك بذكر اسم السورة؛ ورقم الآية في الهامش

ثالثاً–كما عمدت إلى تخريج الأحاديث الواردة في البحث تخريجاً مختصراً، بدءاً بالصحيحين، وإلا عَمَدت إلى كتب السنن.

رابعاً– ذكر المعلومات المتعلقة بالكتاب عند العزو إليه في أول موضع أذكره، وذلك بالبدء بعنوان الكتاب، ثم المؤلف، ثم المحقق إن وجد، ثم دار النشر، وبلد الطبع، ورقم الطبعة وسنة الطبع، ثم الجزء فالصفحة.

خامساً– وترجمت للأعلام غير متقيد بالنقل عن طبقات المتكلمين، بل نقلت من كتب المتقدمين إلا ما تعسر ترجمته من كتبهم، فأحيل إلى الإعلام للزركلي عند الضرورة، مقتصراً على ذكر سنة الولادة والوفاة ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، مكتفياً بذكر الإسم في الغالب دون الكنية، مع إبراز المكانة العلمية للشخصية المترجم لها، محصورة في المتكلمين فقط.

سادساً–أما فيما يتعلق بعقد مبحث تاريخي للمعتزلة والأشاعرة فقد تركته للأسباب التالية:

–أني أردت أن يكون البحث معرفياً أكثر منه تاريخياً.

–اقتديت بكتابات سابقة مقارنة لم تذكر هذا المبحث التاريخي مثل، "الدليل العقلي في العقيدة. عند المدارس الإسلامية"، و "حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة".

–لقد استعضت عن المبحث التاريخي بالترجمة لكبار علماء المدرستين، المعتزلة والأشاعرة.

سابعاً–عرفت بأغلب الفرق المذكورة في البحث تعريفاً مختصراً

.

ثامناً– ختمت البحث بفهارس علمية تسهل الرجوع إلى مسائله، وتشتمل على: فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث والآثار، فهرس الأعلام المترجم لهم، وفهرس الفرق والأديان، وفهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات، مع ترتيبها ترتيباً هجائياً، إلا فهرس الآيات فرتبته على سور القرآن الكريم، وفق رواية حفص عن عاصم كما هو مرسوم في المصحف.

ثامناً– محتوى البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن أجعله في مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة:

أما المقدمة، فقد تعرضت فيها إلى بيان أهداف الموضوع وإشكاليته وأهميته العلمية ومنهجه، وذكر أهم الدراسات السابقة التي أسهمت في بناء التصور لهذا البحث.

أما الفصل التمهيدي، فجعلته معتمداً على المنهج التاريخي، فقارنت فيه بين كلام المعتزلة والأشاعرة من خلال الاستعراض التاريخي الذي مرّ به مصطلح علم الكلام. ثم تعرضت للمنهج العقلي في ذكر تعريف علم الكلام، وبيّنت أنه يعتمد الدليل العقلي في الدفاع عن العقائد وردّ شبه الخصوم.

أما الفصل الأول، فقد تعرضت فيه إلى الآليات التي استعملها المتكلمون في المنهج العقلي، مما فرض على الدراسة تناول مفهوم الدليل النقلي، والدليل العقلي، ليتضح أن المتكلمين–معتزلة وأشاعرة– اعتمدوا كليهما، بل إنهم استعانوا بالدليل العقلي ليدافعوا وليبرروا صوابية الدليل النقلي؛ وعليه شرحت الدليل النقلي من خلال موقفهم من الكتاب والسنة والاجماع، أي حجية الأخبار عندهم، أما استعراضي لقسمة الأدلة فأردت أن أبيّن فيه النسبة بين العقل والنقل عند المتكلمين. أما المبحث الخامس فقد بيّنت فيه المسالك العقلية في الاستدلال الذي حددته

بتعريف "الدليل النقلي والدليل العقلي، والحكم العقلي، ومسالك الاستدلال". وفي المبحث الأخير تناولت الحكم العقلي ليكون تمهيداً للفصل الثاني في تقسيم الصفات عند المتكلمين.

أما الفصل الثاني، فتناولت فيه تقسيمات المتكلمين للصفات، والتي اعتمدت على الحكم العقلي، ولم يكن ذلك حصراً للصفات الالهية إذ صفات الله لا حصر لها. وبيّنت فيه-أي الفصل- علاقة الذات بالصفات عند كلتا المدرستين، والاختلاف الناتج على ضوء الدليل العقلي في نفي الصفات، مع ايراد أدلتهم العقلية في نفي الصفات، وتوسط الأشاعرة في النسبة بين العقل والنقل، وذلك عند قولهم لا هي هو ولاهي غيره.

أما الفصل الثالث، فجعلته للمقارنة -كما هو موسوم في العنوان- للوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، فقارنت فيه الدليل النقلي ثم العقلي، ومسالك الاستدلال والحكم العقلي، ثم الصفات وعلاقتها بالذات والأسماء. أما المبحث الأخير فجعلته لنظرية المعرفة عند المتكلمين في الأسماء، والتي بنيتها على أربع دعائم: مبحث النظر، تقسيم الصفات، الموقف من الصفات الخبرية، إعمال آلة التأويل، وكلها بنيت على أساس عقلي. وبهذا يتضح أن المقارنة بين المعتزلة والأشاعرة في المنهج العقلي تناولت جميع الفصول.

وكتبه: بوبكر العربي

وهران المحروسة: 23 محرم 1437هـ

الموافق لـ 07 نوفمبر 2015

المبحث الأول: تعريف علم الكلام

عُرِّف هذا العلم بتعريفات متعددة فقد صاغه التفتازاني حسب موضوعه، وحدَّه الغزالي اعتباراً لوظيفته وغايته، وقصره البعض الآخر على طائفة معينة كما فعل ابن خلدون[1]. لكن كل هذه التعاريف تعلقت بالحد الرسمي لأن التعريف بالحقيقة لا يمكن الا بعد استيفاء المعرفة بهذا العلم والتحقق به[2]، فيكون هذا من باب تقديم التصور على التصديق في البدء بالتعريف اللغوي ثم التعريف الاصطلاحي.

المطلب الأول: التعريف الاضافي

علم الكلام مصطلح مركب من كلمتين وبالتالي يمكن تقسيمه إلى تعريف إضافي ولقبي كما هو معلوم:

1-علم: العلم نقيض الجهل، عَلِمَ علماً، وعَلُم هو نفسه، ورجل عالم وعليم من قوم علماء فيهما جميعاً...وعلاَّم وعلاَّمة إذا بالغت في وصفه بالعلم، أي عالم جداً.

وعَلِمْت الشيء أعلمه عِلماً: عَرَفْتُه. قال ابن بري: وتقول عَلِمَ وفَقِه، أي تَعَلم وتَفَقَّهَ، وعَلُمَ وفَقُهَ، أي سَادَ العلماء والفقهاء[3]

---

[1]-"منزلة علم الكلام عند ابن خلدون في مقدمته دراسة تحليلية"، إبراهيم برقان و محمد العمري، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، 1430هـ/2003م-المجلد الخامس، العدد(2/ب)، ص:3و4

[2]-ينظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن محمود الشافعي، من منشورات ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، ط2: 1422هـ-2001م، ص:9

[3]- لسان العرب، لابن منظور، ت:عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة،(د.ت) مادة: علم، ص:3083.

2-الكلام: ابن سيده" الكلام القول، معروف، وقيل: الكلام ما كان مكتفياً بنفسه، وهو الجملة، والقول ما لم يكن مكتفياً بنفسه، وهو الجزء من الجملة. قال أبو الحسن:"... ومما يدل على

أن الكلام هو الجمل المتركبة في الحقيقة قول كُثيِّرٍ:

لو يسمعون كما سمعت كلامها...خَرُّوا لعزة ركعاً سجوداً

فمعلوم أن الكلمة الواحدة لا تشجي ولا تحزن ولا تتملّك قلب السامع، وإنما ذلك فيما طال من الكلام وأمتع سامعيه لعُذُوبةِ مُسْتَمَعِهِ ورِقَّة حواشيه، وقد قال سيبويه؛ هذا باب أقلَّ ما يكون عليه الكلام...

الجوهري:" الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، والكَلِم لا يكون أقل من ثلاث كلمات لأنه جمع كلمة، مثل نَبِقَةٍ ونَبِقٍ. وتميم تقول: هي كِلْمَةٌ ، بكسر الكاف، وحكى الفرّاء فيها ثلاث لغات كَلِمَةٌ وكِلْمَةٌ وكَلْمَةٌ، مثل كبد وكبد وكبد، ووَرِقٍ ووِرْقٍ ووَرْقٍ...

قال أبو منصور:" والكَلِمة تقع على الحرف الواحد من حروف الهجاء، وتقع على لفظة مؤلفة من جماعة حروفٍ ذاتِ معنى، وتقع على قصيدة بكاملها وخطبة بأسرها. يقال:" قال الشاعر في كلمته، أيْ في قصيدته. قال الجوهري:" الكلمة القصيدة بطولها"[1].

المطلب الثاني: التعريف اللقبي

بالرغم من أن ظاهرة الكلام قديمة في التاريخ الإسلامي فان تعريفها لم يحصل إلا في وقت متأخر، إذ لا يعرف من حَدَّ علم الكلام قبل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي؛ والطريف

[1]-لسان العرب، مادة: كلم، ص:3922.

أن أول تعريف للكلام لم يضعه متكلم، بل وضعه فيلسوف هو أبو نصر[1] الفارابي[2] بقوله:" وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصر الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف[3] كل ما خالفها بالأقاويل[4]"[5]، وهو بهذا التعريف "لم يقصد بيان الكلام الإسلامي، والفرق بينه وبين الفقه على مصطلح أهل الإسلام، بل قصد الكلام في العلوم الدينية جملة فجعلها طائفتين: طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على الاستنباط من نصوص الدين المأخوذة

[1]- أبو نصر الفَارَابي، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ (260 - 339 هـ = 874 - 950 م)، : أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل، مستعرب. وعرف بالمعلم الثاني، لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول)، ، توفي بدمشق، وصلى عليه سيف الدولة. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، الوزير جمال الدين أبي الحسين علي بن يوسف القفطي(ت:646هـ)، علق عليه ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 2005م-1426هـ، ص: 210-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان(608-681هـ)، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت): 1397هـ-1977م، 153/5-كتاب الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي خليل بن أيبك الصفدي(ت:764هـ)، ت: أحمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1: 1420هـ-2000م، ص:102- الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزِرِكْلِي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15: 2002م، 20/7.

[2]-إسلام المتكلمين، محمد بوهلال، دار الطليعة للطباعة والنشر و رابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، ط1: 2006، ص:13و14

[3]-يتمثل عمل المتكلم في حركتين متقابلتين: النصرة والتزييف، نصرةِ الملة وتزييفِ الآراء المخالفة لها، وهاتان الحركتان تجعلانه مجادلاً وتجعلان عمله امتداداً مباشراً للصراع السياسي والعسكري وتُبعدانه عن النشاط الفكري ذي الأهداف المعرفية. إسلام المتكلمين، ص:15

[4]-لعل الفارابي استفاد معنى كلمة تزييف من كتب اليونان لأن" الكلام عند هؤلاء، هو لاهوت دفاعي apologetic قبل كل شيء، وهو ألصق بالهدم (تفنيد حجج الخصوم، وإزالة الشبهات عن قلوب المؤمنين) منه بالبناء، فانه يؤكد عادة على جانبه السكولائي (المدرسي)، أكثر من اللاهوتي. ينظر: الفلسفة العربية الإسلامية -الكلام والمشائية والتصوف-، أرثور سعدييف، توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الناشر المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار(ANEP)، ط2: 2000لبنان، 2001 الجزائر ، ص:28.

[5]-إحصاء العلوم، لأبي نصر الفارابي، علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال ،بيروت، لبنان، ط1: 1996، ص:86

تسليماً، وطائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على نصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتزييف كل ما خالفه بالبراهين العقلية"[1].

إنّ المتأمل في هذا التعريف تستوقفه مصطلحات هي بمثابة الكلمات المفاتيح لمغاليق نص الفارابي وهي :الصناعة، الملكة،،الآراء و الأفعال، النصرة التزييف. وبإدراك معاني هذه المفاهيم يتضح أن نص الفارابي يتفرع إلى ثلاثة عناصر : يضبط مفهوم علم الكلام أولاً، و يحدد العلاقة بين علم الكلام و الفقه ثانياً، وأخيراً يبين أساليب الدفاع عن الدين (عقيدة و شريعة).

يستهل الفارابي تعريفه لعلم الكلام بكلمة صناعة ممّا يعني أنّ هذا العلم ليس متأتيا لكل

من هب ودب بل هو حكر على فئة من الناس لها استعدادات و قدرات خاصة تمكنهم من هذا العلم علماً وعملاً ذلك لأنّ الصناعة كما يقول ابن خلدون هي :"ملكة في أمر عملي فكري،

و بكونه عملياً هو جسماني محسوس : البناء، النجارة، الوراقة، الغناء، التعليم... و تنقسم الصنائع أيضاً إلى ما يختص بأمر المعاش...و إلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان

من العلوم و الصنائع والسياسة ..." و إلى المعنى نفسه يذهب الجرجاني[2] في ضبط مصطلح الصناعة فيقول : الصناعة ملكة إنسانية يصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روية، وقيل العلم المتعلق بكيفية العمل.

---

[1]-تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1363هـ-1944م، ص:259.

[2]- عَليّ بن مُحَمَّد بن عَليّ السَّيِّد الزين أَبُو الْحسن الْحُسَيْنِي الْجِرْجَانِيّ الْحَنَفِيّ عَالم الشرق وَيعرف بالسيد الشريف وَهُوَ من أَوْلَاد مُحَمَّد بن زيد الدَّاعِي بَينه وَبَينه ثَلَاثَة عشر أَبَا ولد سنة 740 أَرْبَعِينَ وسبعمائة فيلسوف من كبار العلماء بالعربية مَاتَ كَمَا قَالَ الْعَفِيف الجرهي وَأَبُو الْفتُوح الطاوسي فِي يَوْم الْأَرْبَعَاء سادس ربيع الآخر 816 بشيراز وَدفن بتربة وَقب دَاخل سور شيراز بِالْقربِ من الْجَامِع الْعَتِيق الْمُسَمّى بمحلة سواحان فِي قبر بناه لنَفسِهِ. ينظر البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني(1250هـ) ، دار الكتاب الاسلامي، القاهرة، (د.ت) ،488/1-الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين بن عبد الرحمان السخاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت) ، 328/5-الأعلام، 7/5

بعد مصطلح الصناعة تأتي في النص كلمة "ملكة" لتؤكد خصوصية علم الكلام، فصاحب صناعة ما قد يتعلمها و يمارسها و لكن إذا انعدم ميله نحوها ولم يتعلق بها ولم ترسخ في ذهنه

ولم يكن لديه الاستعداد الكافي للقيام بها لن يتقنها ولا يمكنه أن يبدع فيها، ذلك الميل

و الاستعداد هو المعبر عنه بالملكة، والتي يحدّدها صاحب التعريفات بقوله :" الملكة صفة راسخة في النفس (عادة وخلقاً).

ويقصد بالأقاويل الأدلة العقلية التي يستخدمها علماء الكلام في نصرة وتأييد المسائل العقدية والدفاع عن مذاهبهم"[1].

لقد وسّع الفارابي من دائرة علم الكلام فأوكل للمشتغلين به الدفاع عن الدين الإسلامي بكامله: تصوراً وممارسة، علماً وعملاً أو عقيدة وشريعة. وهو الأمر الذي غاب عن جل التعريفات. ولكن هذا الجمع للعقيدة والشريعة لا يعني خلطاً بين علمين متميزين و إنّما هو عقد للصلة بينهما و هذا ما نقرأه بوضوح في ما يلي من قول للفارابي : "و هذه الصناعة تنقسم جزأين أيضاً : جزء في الآراء وجزء في الأفعال [وهي غير الفقه] لأن الفقيه يأخذ الآراء و الأفعال التي صرّح بها واضع الملة مسلّمة ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. فإذا اتفق

على أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم. فتكون نصرته لها بما هو متكلم، و استنباطه منها بما هو فقيه.

إذن، الفارابي لم يخلط بين العلمين[1]، وإنّما ربط الصلة بينهما، مع حدِّهما، فعالم الكلام ينتصر لعقيدة المتدين و لممارساته العملية، في حين الفقيه ينطلق من العقائد ومن الممارسات التي يضعها

---

[1]- علم الكلام عرض ونقد، عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1430هـ-2009، ص:7

الشارع كأصول ليستنبط منها الأحكام الفقهية، وقد يكون عالم الكلام فقيهاً ليس لأنه عالم كلام، وإنّما لأنه استنبط أحكاماً من الأصول، وكذلك الفقيه قد يكون عالم كلام، ليس لكونه فقيهاً وإنّما لأنه يدافع عن الدين عقيدة وشريعة[2].

أما الغزالي[3] فقد بيّن غاية علم الكلام من خلال كتابه" المنقذ من الضلال" حيث يقول:" ثم إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت

أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة[4]" ليبين بعدها أن الله تعالى ألقى " إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار"

ثم يظهر بعده سبب ظهور الكلام والمتكلمين " ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب"[1].

---

[1]-"ونلاحظ أن الفارابي لا يساير العلماء الذين يفرقون بين الفقه والكلام، بأن ما يتناول الجانب العملي من الشريعة فهو الفقه، وما يتناول الجانب النظري فهو علم الكلام" علم الكلام عرض ونقد، ص:4

[2]- أبحاث في الفلسفة الإسلامية، ساعد خميسي، دار الهدى، الجزائر، ط: 2002، ص:9

[3]- الغَزالي (450 - 505 هـ = 1058 - 1111 م) محمد بن محمد بن محمد الغَزَالي الطوسي، أبو حامد، حجَّة الْإِسْلَام ومحجة الدّين الَّتِي يتَوَصَّل بهَا إِلَى دَار السَّلَام جَامع أشتات الْعُلُوم والمبرز فِي الْمَنْقُول مِنْهَا وَالْمَفْهُوم، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله، ولد بطوس سنة خمسين وَأَرْبَعمِائَة، وتوفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة بالطابران ، له نحو مئتي مصنف. ، وفيات الأعيان، 216/4و218، طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن عبي بن عبد الكافي السبكي(727-771هـ)، ت: عبد الفتاح محمد الحلو-د. محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العلمية، ط1: 1383-1396هـ=1964-1976م، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2: 1413هـ-1992م، 191/6- الأعلام، 22/7

[4]-يقول عبد الحليم محمود:" ترى أن الإمام الغزالي-مع هدمه للنهاية في علم الكلام- كان مجاملاً للمتكلمين" المنقذ من الضلال، لحجة الإسلام الغزالي وأبحاث التصوف، حققه وعلّق عليه د: عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو مصرية، ط4: 1964، ص:19

والملفت للنظر "أن الغزالي يتكلم عن الكلام كما لو كان ظاهرة سنية مع أن الكلام يضم مدارس وجهوداً عدة ليس مقصودها بالضرورة حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش المبتدعة. ولعل الرجل كان يتكلم عن الكلام كما مارسه هو [2]أو كان يقصد الرد على من يرى من أهل السنة أن الكلام لا داعي له مطلقاً، فبين دواعيه الواقعية، ولعل هذا هو سر تأكيده للجانب السلبي من هذا العلم"[3].

لقد أظهر الإمام الغزالي أن الباعث من وجود علم الكلام هو الدفاع عن العقائد ورد الشبهات، ويرتبط ذلك بوجود المبتدعة وتشويشهم على عقائد المسلمين ، فهو-أي علم الكلام-بمثابة الحارس على قلوب العامة، وليست مهمته إثبات العقائد لأن القرآن الكريم قد تكفل بذلك بما يغني عن إقامة الأدلة الكلامية، وهو ما دافع عنه في كتابه" إلجام العوام عن علم الكلام" حيث اعترض على أساليب المتكلمين على وجه الإجمال، وأن أكثرها جدلية دون إفادتها برهاناً يقينياً قاطعاً، وهذا ما جعله يأخذ على عاتقه أن يظهر الأسلوب البرهاني من خلال كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" بما يسهل على المتكلمين استيعابه وفهمه، ليعملوا على هدي منه في اعتماد العقل أساساً في المعرفة على الطريقة البرهانية لا الجدلية.

غير أن اعتراض الغزالي على المتكلمين لم يمنعه من استعمال أساليبهم، حيث كرّس نقده للموضوعات المشائية المشرقية في كتابه "تهافت الفلاسفة " ينطلق من مذاهب المتكلمين لا الأشاعرة فحسب، بل والمعتزلة وغيرهم أيضاً[1].

---

[1]-المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت،لبنان،ط:1431-1432هـ-2010م، ص:540-541

[2]-يؤيد هذا الرأي قول الغزالي في المنقذ:" والغرض الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به.."ص:541

[3]-المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن محمود الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، ط2: 1422هـ-2001م، ص:14

وقد عرفه أبو حيان التوحيدي[2] الذي يقول: أما الفقه فانه دائر بين الحلال والحرام وبين اعتبار العلل في القضايا والأحكام. وأما علم الكلام فانه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح..وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك وان كان بينهما انفصال وتباين.. وهذا التعريف تفوح منه روح الاعتزال[3].

وعرفه عضد الدين الإيجي[4] بقوله: الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، والدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم فإن الخصم – وإن خطأناه – لا نخرجه من علماء الكلام[5].

---

[1]-ينظر: مسألة المعرفة والبحث عند الغزالي، أنور الزغبي، دار الفكر، دمشق، سورية ط1: 1420هـ-2000م- الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، -"موقف الغزالي من علم الكلام وأدلة المتكلمين" إبراهيم أحمد الديبو، قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة حلب، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**-المجلد27-العدد الثالث-2011، ص:467و468

[2]- أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس، نزيل نواحي فارس، صوفي السَّمْت والهيئة قَالَ ياقوت كَانَ يتألَّه وَالنَّاس على ثِقَة من دينه وَقَالَ محبُّ الدّين بن النجَّار كَانَ صَحِيح العقيدة وَكَذَا قَالَ غَيره والمتأخّرون حكمُوا بزندقته،. بقى إلى سنة أربعمائة. وكان يتفلسف. قال ابن الرماني في كتاب الفريدة: كان أبو حيان كذابا، قليل الدين والورع، مجاهرا بالبهت، تعرض لأمور جسام من القدح في الشريعة والقول بالتعطيل. وقال ابن الجوزي: كان زنديقا. قلت: بقى إلى حدود الأربعمائة ببلاد فارس. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت748هـ)، ت علي محمد البيجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 518/4و519. كتاب الوافي بالوفيات، صلاح الدين بن خليل ايب الصفدي(764هـ)، ت أحمد الأرناؤوط-تري مصطفى، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1 1420هـ/2000م، 27/22

[3]-ينظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:13

[4]- عبد الرَّحْمَن بن أَحْمد بن عبد الْغفار القاضي عضد الدَّين الإيجي، ولد بإيج من نواحي شيراز بعد السَّبع مائَة وَأخذ عَن مَشَايِخ عصره ولازم زين الدَّين تلميذ البيضاوي وَكَانَ إماماً فِي الْمَعْقُول قَائِما بالأصول والمعاني وَالْبَيَان والعربية مشاركاً فِي سَائِر الْفُنُون وَله شرح مُخْتَصر الْمُنْتَهى وَقد انْتفع النَّاس بِهِ من بعده وَسَار فِي الأقطار وَجَرت لَهُ محنة مَعَ صَاحب كرمان فحبسه بالقلعة وَمَات مسجوناً فِي سنة 756 سِتّ وَخمسين وَسَبْعمائة البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني(1250هـ)، دار الكتاب الإسلامي،326/1 و327

[5]-المواقف في علم الكلام، عضد الله والدين القاضي عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، علم الكتاب، بيروت، لبنان، 1/ 7

ويختلف تعريف الإيجي عن تعريف الفارابي في نقطة أساسية هي استبعاده العمل من دائرة اهتمام المتكلم، فلا يهتم هذا الصنف من العلماء حسب هذا التعريف إلا بالاعتقاد. وإلى جانب ذلك كان تعريف الإيجي غير مذهبي إذ يتّسع للمعتزلي والأشعري والشيعي وغيرهم، وهذا يعني إقراراً بأن المتكلم المخالف يبقى متكلماً وبأن كلامه يظل جزءاً من علم الكلام وإن كان خاطئاً. فعلم الكلام حقل معرفي واسع ومتنوّع يتّسع لكل النّظار المسلمين على اختلافهم[1].

وفي القرن التاسع عرفه ابن خلدون[2] بأنه " علم يتضمن الحِجاجَ عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السَّلفِ وأهل السنة" [3]، وفي هذا التعريف تركيز على أمور؛ الأول: البرهنة على العقائد الدينية بالأدلة العقلية والسمعية على منهج أهل السنة والسلف، والثاني: ردّ شبه الخصوم عنها[4]، الثالث: الإشارة إلى دائرة الخلاف بين الكلام عند المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبين الأشاعرة وقسم من أهل الحديث لأن علم الكلام

---

[1]-إسلام المتكلمين، ص:17

[2]- ابن خَلْدُون (732 - 808 ه) ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، الإمام العلامة القاضي ولي الدين أبو زيد الحضرمي الاشبيلي القاهري الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة، صنف تاريخاً في ثمان مجلدات، وله شعر كثير. ديوان الاسلام ، شمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمان ابن الغزي(ت:1168ه)، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1411ه-1990م، 249/2و250-الأعلام، 330/3.

[3]-مقدمة ابن خلدون، العلاّمة عبد الرحمان بن خلدون(ت808ه)، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1: 1433ه-2012م، ص:477

[4]-"منزلة علم الكلام عند ابن خلدون في مقدمته دراسة تحليلية"، ص:4

وُسِم عندهم بالحديث في البدع والمستحدثات[1]، الرابع: تمييز ابن خلدون بين الفِرق الكلامية الإسلامية وجعله قاصراً على أهل السنة ولعل المقصود بهم الأشاعرة، لأنه كان أشعرياً[2].

إننا "لدى تأملنا في هذا التعريف له، ندرك أن مضمون هذا العلم يختلف حسب اختلاف الشبهات الطارئة والبدع المستحدثة. فكل مجابهة لأي انحراف اعتقادي أو أي بدعة فكرية مهما تنوعت، بالأدلة العقلية، داخل في ماهية علم الكلام وعلى هذا فان التصدي لشبهات الفلسفة المادية القائمة اليوم أو للنظريات المتعارضة مع حقائق الدين الإسلامي، بالمنطق وموازين النظر العقلي من صميم علم الكلام"[3]، غير أن نظرة ابن خلدون لا تتقاطع مع هذا المفهوم حيث

إن وظيفة "علم الكلام-عنده- تقديم الدليل العقلي على صحة العقائد الإيمانية رداً على الملحدين والمبتدعين، لا تأييداً للعقائد على الإطلاق، لأن العقائد عنده أمور مفروض صدقها، فهي وظيفة موجهة ضد أهل الإلحاد والبدع، أما المؤمنون الثابتون على إيمانهم فليسوا بحاجة إليه" بل يذهب إلى ما هو أخطر من نفيه للحاجة إلى علم الكلام في عصره والأعصر التي بعده بقوله" إن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري، لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة

قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم" بل يصرح أن هذه العلوم "قد نفقت أسواقها

---

[1]-ينظر: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين(علم الكلام)، مصطفى حلمي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ص:68-"علم الكلام بين الأصالة والتجديد" محمد خير حسن العمري، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، المجلد الخامس، العدد(3/أ)، 1430هـ/2009م، ص:236

[2]-ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية- علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة،القاهرة،ط2: 1415هـ-1995م،ص: - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية- جمال المرزوقي، دار الآفاق العربية،ط1: 1421هـ-2001م. مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية-ص:119.

[3]-المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر،دمشق،ط3: 1433هـ-2012م، ص:39

في هذه الملّة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها"[1].

وقد توسع الشيخ التهانوي في تعريفه توسعاً كبيراً وفصّله تفصيلاً واسعاً عن مباحثه ومدلولاته بحيث استغرق وجوده وعناوينه كلها. فهو يقول: علم الكلام يسمى بأصول الدين أيضاً وسماه أبو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الأكبر..يقول وموضوعه هو المعلوم من حيث إن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وذلك أن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم

أو الوحدة للصانع وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر المفردة وجواز الخلاء وانتقاء وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد وكون صفات الله تعالى متعددة موجودة في ذاته[2].

وعرفة التفتازاني[3] بقوله: "أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلتها اليقينية"[4]

أما في الوقت المعاصر فقد عرفه الإمام محمد عبده في مقدمة كتابه: التوحيد علم يبحث فيه

عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من الصفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجور أن ينسب إليهم[5].

انه بالتأمل في التعريفات السابقة نجد أن:

---

[1]-ينظر: الفكر الإسلامي عند ابن خلدون، منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1: 1417هـ-1997م، ص:32و34

[2]-"نشأة علم الكلام لدى العرب والمسلمين" عبد المنعم حميد أحمد، **مجلة الجامعة الإسلامية**/ع (2/25)ص :154

[3]- السَّعْد التَّفْتَازاني(712 - 793 هـ = 1312 - 1390 م) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق. الأعلام، 219/7

[4]-شرح المقاصد، للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني(712-793هـ)، تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمان عميرة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2: 1419هـ-1998م، 163/1

[5]-رسالة التوحيد، الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، ط:2005م، ص:13. ويظهر أن الشيخ محمد عبده يعرف علم الكلام حسب تقسيم الحكم العقلي كما سيأتي بحثه.

1-بعضها ناظر إلى موضوع العلم

2-وبعضها ناظر إلى الغاية منه، كالدفاع أو المعرفة، فالتصور الدفاعي مثلاً كان مقوماً لهوية علم الكلام عند الفارابي وابن خلدون، بينما التصور المعرفي عند الغزالي وأبي حيان وعلماء القرن السابع

3-وبعضها ناظر إلى المنهج من العقل أو النقل.

وفي هذا يمكن التعرض إلى قسم آخر أورده التفتازاني في تفريقه بين كلام المتقدمين والمتأخرين؛ فالمتقدمون هو كلام الأشاعرة في مواجهة المعتزلة والفرق الأخرى، أما المتأخرون فهو العلم الذي يتناول قضايا الخلاف مع الفلسفة، وخطر تلفيق الفكر الديني بين آراء المتكلمين والفلاسفة.

إن الذي يبرر رواج التعريف الغائي لعلم الكلام بدلاً من التعريف الموضوعي هو أن علم الكلام ينطلق من الحقائق الدينية مرتكزاً له للدفاع عنها وإثباتها أمام الخصم، وبهذا ينتفي التعارض بين العقل والنقل، إذ إن العقل عند المتكلم وسيلة لنصرة الوحي.

أما السبب الآخر في تقديم تعريف غائي لعلم الكلام هو فقدانه للموضوع، فلا يمكن ذكر موضوع معين له، بل هو يعتمد في تطوره وتنوعه على أنواع المعارف في مذهب معين، وعلى الشبهات التي تثار حوله، فالمتكلم ملتزم بالدفاع عن مذهب معين من المذاهب، وهذا الهدف قادر على توحيد مسائل هذا العلم.

إن تقديم تعريف غائي لعلم الكلام مرجعه إلى الاعتقاد بأنه غير منتج للمعرفة، فالعلم الذي يبحث في تحصيل المعرفة يتم تعريفه حسب الموضوع، وأما العلم ذو الهوية الآلية والدفاعية فيعرف حسب الهدف، وهذا ما دفع الغزالي إلى محاولة التجديد في علم الكلام من خلال نقضه لمسائل الفلسفة وأنها لا تنسجم مع الدين، وانتقد علم الكلام على التصور الدفاعي، والذي يعتمد

على الفلسفة وأسلوب الجدل، وكان يفترض بعلم الكلام أن يتولى مهمة توليد علم الوجود على أساس الوحي[1].

والحق أن هذا غير صحيح فان الغرض الأغلب للكلام الإسلامي في القرون: الثاني والثالث والرابع هو فهم العقيدة وتحصيلها وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة: الله وصفاته والقدر والعدل الإلهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب. آية ذلك أن ابن الهمام وهو من أهل القرنين التاسع والعاشر يرى أن علم الكلام علم تحصيلي، وليس بالعلم الآني الذي يقصد منه مجرد المنافحة ومواجهة الخصوم في ظروف تاريخية معينة، فقد عرفه يقوله:" هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام" بيد أن محنة ابن حنبل...قد طبعت الكلام عند أهل السنة بطابع الجدل والدفاع[2]؛ وبالتالي فانه بالرجوع إلى تعريف الفارابي يتضح أنه" صحيح بالنظر إلى المقصد الأول الذي جسّده المتكلمون المنخرطون بقوة في مناظرة الخصوم من داخل الملّة ومن خارجها، وبالنظر إلى الطابع الحجاجي لإنتاجهم الفكري وقيامه على ثنائية النقض والإثبات. لكنه تعريف دغمائي من حيث تسليمه بإمكان إثبات العقائد الدينية عقلياً وتقسيمه أدلة المتكلمين إلى حجج صحيحة وشبه مغالطِة. وهو تعريف غير صحيح بالنظر إلى الاهتمامات الواسعة التي انشغل بها علم الكلام والتي تتعدى بكثير دائرة العقائد الدينية. فقد تطور الكلام بفعل ديناميّته الذاتية كثيراً وابتعد عن الهدف الذي رسمه له الإيجي، وغدا تفكيراً عاماً في الوجود والعالم والطبيعة[3].

---

[1]- https://hasanyehya.wordpress.com/2011/01/22

[2]- مباحث في علم الكلام والفلسفة، علي الشابي، رئيس المجلس الإسلامي الأعلى بالجمهورية التونسية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 2002، ص:14و15

[3]-إسلام المتكلمين، ص:17

المبحث الثاني: ألقاب علم الكلام

تنوعت ألقاب علم الكلام بحسب الاعتبار الذي اعتمد في كل تسمية، ناظرة الى الهدف والموضوع وسبب الاطلاق والمنهج المتبع في التعامل مع الخصوم.

المطلب الأول: الفقه الأكبر

تسميته بالفقه الأكبر ترجع إلى تمييز مباحثه عن مباحث الفقه العملية والتي تسمى بالفقه الأصغر، فكلاهما علم أصول إلا أن علم الكلام يؤسس النظر، بينما الفقه يؤسس العمل ومعنى الفقه هو العلم، وعلم الكلام هو العلم الأكبر لأنه يكوّن الإيمان، وهو أصل العمل والطاعة فيكون الفقه فرعاً لهذا الأصل، فيسمى بالفقه الأصغر[1].

المطلب الثاني: علم الكلام

وهو أشهر أسمائه يبدو أنه قد ظهر معاصراً لسابقه، أي في القرن الثاني أيضاً، إذ يروى عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم أنهم تعرضوا للحكم على الكلام والمتكلمين، كما ينسب مثل ذلك إلى جعفر الصادق ، وقد ظل هذا الاسم فيما يبدو أشهر أسماء هذا العلم حتى عصر ابن خلدون، ولا زال مستعملاً حتى وقتنا الحاضر[2].

ولقد كثرت الأقوال حول أصل هذا العلم بإطلاق لفظ الكلام عليه بما ذكره التفتازاني وغيره من علماء الكلام، فقال:

1-لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

2-ولأن مسألة الكلام، وأكثرها نزاعاً وجدالاً (أي خلق القرآن).

---

[1]-أصالة علم الكلام، محمد صالح محمد السيد، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط: 1987، ص:16.

[2]-المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:23و24.

3-ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق والفلسفة.

4-ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك.

5-ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل، ومطالعة الكتب.

6-ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

7-ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين "هذا هو الكلام ".

ويؤيد هذا المعنى ما ذكره يحي بن عدي مشيراً إلى طائفة المتكلمين:" إني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس، قولهم نحن المتكلمين، نحن أرباب الكلام، والكلام بنا صح وانتشر، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام، لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت، أو ما يتكلم يا قوم الفقيه والنحوي والطبيب. والمحدث والصوفي... [1].

8-ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام، المشتق من الكَلْم، وهو الجرح، وهذا هو كلام القدماء[2]

9-أنه في مقابلة المنطق "فأصبح كلام المتكلمين مرادفاً للمنطق"[3]

10-يرى المستشرق دي بور أن" الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقي أو جدلي تسمى عند العرب في الجملة خصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية (كلاماً)"[1]

---

[1]- مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية- محمد علي أبو ريان، عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، ص:118.

[2]-شرح العقائد النسفية، للعلامة سعد الدين التفتازاني، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية،القاهرة،ط1: 1407هـ-1987م، ص:11

[3]- علم الكلام وبعض مشكلاته، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص:24

ويضيف صاحب "منتخبات من علم الكلام" إلى هذه التفسيرات الخمس غيرها، وهي:

الأول–أنه استغنى عنه الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى ليمكنهم من تحصيل العقائد عنه، فالرجوع إلى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام، فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام.

الثاني–أنه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله وحفظها عن مخالفته.

الثالث–أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الفقه فانه ما يفيد العمل مطلقاً.

الرابع–أنه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت، فسمي بما يقابل السكوت.

الخامس–أنه في إفادة الاختصاص بالمبدأ كـ "لام" الاختصاص في إفادة الاختصاص فيما بين الأشياء، فسمي باسم مركب من كاف التشبيه واللام، إلا أنه أجري مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد منه[2].

كما أن الشهرستاني[3] رجح أن تكون التسمية راجعة إلى الكلام في خلق القرآن[4] ، لكن ربط لفظ الكلام بهذه المشكلة يبدو لنا بعيداً عن الحقيقة التاريخية، فالجاحظ(ت255هـ)، الذي لعل مؤلفاته أولى ما وصلنا من مصادر تتضمن لفظي "الكلام" و"المتكلمون" بالمدلول

---

[1]- المرجع نفسه، ص:24

[2]–الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، ص:26.

[3]- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتكلم على مذهب الأشعري؛ كان إماما مبرزا فقيها، برع في الفقه، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه، وصف كتبا منها كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام وكتاب الملل والنحل، وكانت ولادته سنة سبع وستين وأربعمائة بشهرستان، وقال ابن السمعاني في كتاب الذيل: سألته عن مولده فقال: في سنة تسع وسبعين وأربعمائة وتوفي بها أيضا في أواخر شعبان سنة ثمان وأربعين وخمسمائة، وقيل سنة تسع وأربعين، والأول أصح. وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بر بن خلان(608-681هـ)، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1398هـ-1978م، 273/4و274

[4]–وهو الرأي الذي نصره الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه" في علم الكلام–دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المعتزلة والأشاعرة، د. أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ت)"، ينظر: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص:15.

الاصطلاحي لهما.... أما الوجه الثاني في تسمية "علم الكلام "عند الشهرستاني فيردها إلى مقابلة المعتزلة للفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، "والمنطق والكلام مترادفان".

ويطرح بعض دارسي علم الكلام اعتبارات قريبة من هذا الاعتبار، فيرجعون لفظ "الكلام" إلى « dialex techné » عند أفلاطون أو « dialexis » عند آباء الكنيسة من المسيحين. ومن جهة النظر هذه يكون علم الكلام صناعة جدلية، تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض، وهي المناظرة التي تصاغ عادة في عبارات، مثل " إن قلتم، قلنا"، التي توافق« ei dé phate-apokrinoqumetha » في الأدبيات المسيحية[1].

وثمة باحثون يردّون مصطلح "الكلام" إلى لفظ يوناني آخر، هو "لوغوس". وهم يستندون في ذلك الى حقيقة أنه في الترجمات العربية من اليونانية تستخدم عبارات "الكلام الطبيعي"، مثلاً، في مقابل « peri-phuses logoi » ، والمتكلمون في الطبيعيات مقابل « phusiologio » و"أصحاب الكلامي الإلهي" « theologoi »، الخ. ولكن إذا كان البعض يقِرُّون الكلام بـ"لوغوس" في اللفظ المركب « theo-log-oui » فقط، فان آخرين يقصرونه على معنى الحجة« argument » . ويفترض فريق من الدارسين أن لفظ الكلام يعود بأصله إلى اللفظ اليوناني "تيولوجيا" بتوسط اللفظ السرياني "ما ملوت الا هوتا" أو "ما ملا الا هيا".

ونحن نرجح أن لفظ "الكلام" (علم الكلام) ذو منشأ داخلي، أكثر منه خارجي، وأنه كان يدل، أول الأمر، على البحث أو النظر عامة. ويتفق مع هذا الرأي الوجه الأول من الاعتبارات الثمانية في قائمة التفتازاني[2]. وأما أكثر الاعتبارات الباقية فتشير إلى أن هذا البحث

---

[1]-الفلسفة العربية الإسلامية، ص:27

[2]-هذا الرأي هو الذي يتبناه صاحب البحث الى جانب رأي آخر في نفس القوة هو اطلاق السلف والأئمة " كلام المبتدعة" ثم اختصر الأمر في الكلام، فسمي كل من يخوض في هذا الأمر متكلماً.

كان، في بداية عهده، شفهي الطابع على الأغلب، وأنه تطور، بصورة أساسية، في المناظرات والمجادلات، التي دارت بين المتكلمين أنفسهم خاصة. وفيما بعد صار "الكلام" يستخدم أساساً للدلالة على المبحث النظري، الذي اشتغل به المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة[1].

وقد كان للعلماء المعاصرين آراء في المقدم من هذه التعاريف، حيث يرى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن السبب الأول في ظهوره مجموعة الآثار الناهية عن الكلام في بعض أمور الدين كالقدر والتفكر في ذات الله تعالى[2]، والثاني" في مقابل الفعل كما يقال فلان قوّال لا فعّال. والمتكلمون قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية"[3]، وهو نفس الرأي الذي يتبناه الدكتور حسن حنفي بقوله:"ويمكن أن نضيف إلى ذلك السبب أمراً آخر قريباً منه هو أن البحث العقلي في العقائد كلام خالص لا عمل تحته بخلاف الفقه"[4].

المطلب الثالث: علم أصول الدين

والذي يبدو أيضاً أن هذه التسمية "ترجع إلى القرن الثاني الهجري، وهي تعتمد على تقسيم الأحكام الشرعية إلى أصول وفروع، ومن أقدم ما وصلنا من استخدام لها صنيع الأشعري[5] في

---

[1]- الفلسفة العربية الإسلامية، ص:27و28

[2]- المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص:23.

[3]-تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص:268

[4]-مدخل إلى علم الكلام، محمد صالح محمد السيد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر، ط:2001، ص:23.

[5]-أبو الحسن الأشعري، إليه تنسب الطائفة الأشعرية، ولد الشَّيْخ سنة سِتِّينَ وَمِائَتَيْنِ.. وَالصَّحِيح أَن وَفَاة الشَّيْخ بَين الْعشْرين وَالثَّلَاثِينَ بعد الثلاثمائة وَالْأَقْرَب أَنَّهَا سنة أَربع وَعشْرين وَهُوَ مَا صَححهُ ابْن عَسَاكِر وَذكره أَبُو بكر بن فورك وَيُقَال سنة نَيف وَثَلَاثِينَ. طبقات الشافعية الكبرى، 347/3- ينظر: الوافي بالوفيات، 137/20

كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"؛ أي أصول الدين، وعبد القاهر البغدادي الأشعري[1] في كتابه "أصول الدين"، وقد اشتهر ذلك فيما بعد فسماه صاحب مفتاح السعادة "علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام"[2]، وكذلك الرازي في كتاب "المحصل في أصول الدين" وقبله الجويني[3] في كتاب "الشامل في أصول الدين"، ويقصد بأصول الدين أمهات العقائد المتعلقة بمعرفة الله عز وجل ووحدانيته وصفاته ورؤوس موضوعات العقيدة كالقدر والجبر وغيرها من مسائل العقيدة وتوحيد الله عز وجل[4].

المطلب الرابع: علم العقائد

وهي أحدث نسبياً من التسميات السابقة، ولعلها ترجع إلى القرن الرابع...والمقصود بها القواعد أو الأحكام الشرعية الاعتقادية التي يطلب من المكلف الاعتقاد بها أي الإيمان بصحتها[5]

ومن المؤلفات التي تحمل اسم العقيدة:

أ-كتب تنسب العقيدة إلى مؤلفيها:

-العقيدة الطحاوية: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي نسبة إلى طحا بصعيد مصر (ت321هـ)

---

[1]- عبد القاهر بن طاهر، الأستاذ أبو منصور البغداديّ. [المتوفى: 429 هـ] كان الأستاذ أبو منصور من أئمّة الأصول ، وصدور الإسلام. تاريخ الاسلام، 463/9

[2]- المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص:24و25. ينظر: أصالة علم الكلام، ص:15.

[3]- إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين؛ أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول ومولده في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، ولما مرض حمل إلى قرية من أعمال نيسابور ، فمات بها ليلة الأربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، ونقل إلى نيسابور تلك الليلة ودفن من الغد في داره، ثم نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين فدفن بجنب أبيه، رحمهما الله تعالى. وفيات الأعيان، 167/3

[4]- علم الكلام عرض ونقد، عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1430هـ-2009م، ص:10

[5]-المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:25.

-العقائد العضدية: لعضد الدين عبد الرحمان بن أحمد الايجي الشيرازي المتوفى756هـ

-العقائد النسفية: لعمر بن محمد النسفي (ت537هـ)

-العقيدة الأصفهانية: لشمس الدين محمد بن محمود الأصفهاني المولود سنة 616هـ بأصفهان والمتوفى سنة688هـ، وقد شرحها الإمام ابن تيمية وخالف صاحبها في بعض المقاصد

ب-كتب تنسب العقيدة إلى بلاد سألت عنها مثل:

-العقيدة الواسطية: نسبة إلى بلدة واسط، يقال إن رجلا منها سأل الإمام ابن تيمية أن يكتب له عقيدة تكون عدة له ولأهله

ج-كتب تنسب العقيدة إلى فرقة من الفرق:

-شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: للإمام أبي القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (ت418هـ)[1]

المطلب الخامس: علم التوحيد والصفات

لأن أهم مباحثه صفات الله تعالى القائمة على توحيده ومخالفته للمخلوقات، وهذه التسمية أوردها التفتازاني في مقدمة العقائد[2]، كما ذكر هذا الاصطلاح فخر الدين البزدوي في أصول الفقه. والتوحيد "إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً فلا تقبل ذاته الانقسام بوجه، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا يدخل أفعاله الاشتراك؛ إذ لا فعل لغيره

[1]-التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية، محمد السيد أحمد المسير، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، مصر، ط1: 1419هـ-1998م، ص:27و28

[2]-شرح العقائد النسفية، ص:09.

سبحانه خَلقاً، وان نُسب إليه كسباً؛ فلا يكون بذلك شريكاً له أو عديلاً ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ [1] ﴾ ، ولعل هذا الاسم بدأ في الذيوع منذ القرن التاسع الهجري[2].

المطلب السادس: علم التوحيد

والتوحيد في الحقيقة ليس هو إحدى هذه الصفات الإلهية فحسب، بل هو شعار الملة الإسلامية كما يقول البيروني[3]، وهو الصفة التي عرف بها الإسلام من بين الأديان العالمية. وقد شاع هذا الاسم حديثاً فألّف محمد عبده "رسالة التوحيد" والقاسمي "دلائل التوحيد"...[4]

المطلب السابع: علم النظر والاستدلال

أي ترتيب المعلومات السابقة في الذهن للتوصل منها إلى المطالب المجهولة. وقد كان هذا العنوان يختص في كتب الكلام القديمة بالمدخل التمهيدي لعلم الكلام[5]، أي "يرجع إلى الاستدلال العقلي بجانب الاستدلال النقلي[6]".

وفي الأخير، فان التعليلات التي قيلت في تسمية علم الكلام تتلخص في أصالة المنهج والغاية لهذا العلم، وذلك بالكلام "والجدل والرد على الخصوم، فيكون بهذا الكلام الصحيح دون غيره لأنه يعتمد على كلام الله، وفي استخراج حججه المؤثرة في القلوب والعقول معاً، وإما راجعة

---

[1]-الشورى/11

[2]-المدخل إلى علم دراسة الكلام، ص:26

[3]- أَبُو الريحان البيروني، أَحْمد بن مُحَمَّد أَبُو الريحان البيروني بفتح الْبَاء الْمُوَحدَة وَسُكُون الْيَاء آخر الْحُرُوف وَضم الرَّاء وَبعد الْوَاو الساكنة نون الخوارزمي الفيلسوف الطَّبِيب كَانَ معاصرا لأبي عَليّ بن سينا وَبَينهمَا مراسلات ومباحثات وَله مصنفات. تُوفِّي أَبُو الريحان فِي عشر الثَّلَاثِينَ والأربعمائة. توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، لابن ناصر الدين شمس الدين محمد بن عبد الله القيسي الدمشقي(842هـ)، حققه وعلق عليه: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، (د.ت)، 678/1- الوافي بالوفيات، 91/8

[4]- المدخل إلى علم دراسة الكلام، ص:26

[5]- المرجع نفسه ، ص: 27

[6]- أصالة علم الكلام، ص:16

إلى موضوعه، وهو كلام الله تعالى أقديم هو أم محدث، فيكون هذا العلم موضوعاً ومنهجاً يدور حول الأصول الدينية"[1].

[1]- أصالة علم الكلام، ص:17.

المبحث الثالث: موضوع علم الكلام ومسائله

المطلب الأول: موضوع علم الكلام

يذكر الإمام الإيجي أن موضوع العلم، هو الذي تتمايز به العلوم عن بعضها، وبالتالي يمكن أن تظهر معالم الموضوع الرئيسة في ثلاثة جوانب وهي: الإلهيات والنبوات والسمعيات، فتبدأ هذه الفلسفة بأول موضوع، وأهمه هو البحث في الذات الإلهية بعد الاستدلال على وجوده تعالى والبحث في أوصافها من: الوجود، والعدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس، والوحدانية.

ثم البحث في صفات الذات من: العلم والقدرة، والحياة والسمع والبصر، والكلام، والإرادة، وقد أضاف بعض المتكلمين (الأسماء) أي أسماء الله الحسنى إلى الصفات، ويدخل في هذا الجانب البحث في مشكلة التنزيه، ورؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، وخلق القرآن.

ثم البحث في أفعاله تعالى، الذي يعدّ مدخلاً للبحث في الأفعال الإنسانية، ومدى علاقتها بأفعاله تعالى، وأيضاً البحث في الحسن والقبح العقليين بمبحث أفعال الله تعالى، واتصافها بالعدل، ويدخل في هذا الجانب البحث في: التكليف، وغايته وشروطه، والوعد والوعيد، وفعل الأصلح، واللطف، والعوض...وواضح أن هذا الجانب الإلهي يتصل البحث فيه بالجانب الإنساني من حيث تكليف الإنسان، واستطاعته على ذلك التكليف والثواب والعقاب المرتبط بالتكليف والبحث في الحسن والقبح العقليان، وهل قيمة الأفعال في ذاتها مستقلة عن إرادة الله تعالى، أم مردها إلى الشرع وأوامره.

ثم موضوع النبوات فيما يجب ويجوز ويستحيل في حق الأنبياء، وما يستتبع ذلك من البحث في المعجزة والكرامة والإخبار بالغيبيات لنَنْفَذ إلى موضوع السمعيات وعليها يترتب البحث في الحشر، والبعث، والجزاء والمعجزات وأحوال القيامة...إلى آخر مباحث السمعيات[1].

إن اختلاف تعريفات التصور الإنتاجي ترجع إلى تعيين موضوع الكلام، وتوجد خمس نظريات في بيان موضوع الكلام:

-ذات الواجب تعالى (الطوسي وأتباعه)

-الموجود بما هو موجود (الغزالي)

-ذات الواجب تعالى والممكنات (أغلب علماء القرنين السابع والثامن الهجريين)

-المعلوم من جهة ارتباط وتوقف العقائد الدينية عليه (الإيجي وأتباعه)

-المعارف الدينية بشكل عام (بعض المعاصرين)[2].

المطلب الثاني: مسائل علم الكلام

ولعل من الأنسب أن نرد جملة مسائل علم الكلام الى خمس قضايا متباينة من حيث الموضوع والخصائص متكاملة من حيث الوظيفة، هي: **المعرفة** (أنواع المعارف وطرق الاستدلال)، **الموجود** (الوجود والعدم والحال، الواجب والممكن والمستحيل)، **الألوهية** (ذات الله وصفاته)، **العالم** (الجواهر، الأعراض، الطبائع، السببية،...)، **الانسان** (الروح، البدن، التكليف، العقل، الارادة، الفعل، الأخلاق، التاريخ، المصير). لا شك أن في هذه القضايا الخمس شديدة الترابط في صلب الفكر الكلامي، وذلك راجع الى اندراجها في نسق معرفي خاص يجسده علم الكلام،

[1]-ينظر: أصالة علم الكلام-ص:68-70-المواقف في علم الكلام، ص:7- التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية، ص:18و19

[2]-https://hasanyehya.wordpress.com/2011/01/22

ويمكن ملاحظته في ثلاثة مقومات كبرى يتأسس عليها هذا العلم هي المنظومة الأصولية، والنظرة الذرية الى العالم، والمنهج العقلي في الاستدلال[1].

أ-المنظومة الأصولية: يقصد بالمنظومة الأصولية الأسس المرجعية لتلاقي الأفكار، أي أننا عند الفكر والحجاج علينا أن لا نتجاوز أصولاً وقيوداً معرفية محددة.

لقد استطاع المعتزلة وضع أصولهم الخمسة والتي لم تكن نتيجة نظرهم في القرآن الكريم، وانما تولدت عبر الاشكالات التي طرحت في المجتمع آنذاك، فمثلاً أصل التوحيد كان مسبوقاً بمشكلة خلق القرآن الكريم، وأصل العدل بعد أن خاض الناس في مشكلة القدر وأفعال العباد وعلم الله، وأصل المنزلة بين المنزلتين، كان نتيجة مشكلة سياسية هي وضع مرتكب الكبيرة في المجتمع الاسلامي.

لم يكن هذا التنظير على مستوى المتكلمين فقط، بل تجاوزه الى السلطة السياسية المتمثلة في المأمون، الذي أوعز الى جلساءه الرجوع الى أصول تقرب دائرة الخلاف بينهم.

لقد كان وضع الأصول ضرورة في تحديد فرقة معينة من أجل الحفاظ على كيانها والتميّز عن غيرها، وهذا ما سعى اليه المعتزلة من خلال أصولهم الخمس، وأنه لا يعتبر معتزلياً من لم يعرفها ويتحلى بها كما قرره الخياط في كتابه الانتصار.

ب-النظرة الذرية للعالم: لم يَبْن المتكلمون رؤيتهم للعالم دفعة واحدة وانما كانت عبر تراكم وتدافع معرفي، تفاعلت فيه الأفكار والآراء بين القبول والرد، حتى ظهرت فكرة أبي الهذيل العلاف[2] في الثنائية القائمة على الجواهر والأعراض، والتي حظيت بنصيب أوفر من الاهتمام.

---

[1]-اسلام المتكلمين، ص:110

[2]- أبو الهذيل العلاف المعروف المتكلم؛ كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وكانت ولادة أبي الهذيل سنة إحدى وقيل أربع، وقيل خمس – وثلاثين، ومائة. وتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين بسر من رأى. وفيات الأعيان، 265/4-275

ثم جاء أبو علي الجبائي وتبنى فكرة العلاف من أجل توحيد المفهوم المعرفي لدى المعتزلة ، واضفاء طابع علمي على هذا الطرح؛ خاصة وأنها كانت في مقابلة أفكار قوية في معارضة هشام الذي قال بحلول الحوادث في الذات الالهية، وانكاره الجواهر والأجسام حيث لم يعترف الا بالأعراض وسماها أبعاضاً، وكذلك قول النظام[1] بالصرفة والطفرة والكمون وبتعذر قدرة الله على الظلم.. وهي أفكار تصدم الحس الديني لدى المجتمع الاسلامي.

ان محصل النظرية الذرية عند المتكلمين هو تصور أجزاء ذات نهاية تحتاج في استمرارها الى خالق هو الله عزوجل[2].

ج-الاستدلال العقلي: لقد استطاع علم الكلام أن يفرض ثنائية النقل والعقل في الاستدلال بعد أن كان الفكر الاسلامي مؤسساً على الكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح، نتيجة العقلية البسيطة الأولى التي كان يتميز بها المجتمع ، فتكونت بذلك علوم، مثل التفسير والفقه والحديث؛ الا أن هذه الثنائية الاستدلالية والحاجة الى العقل لم تكن نتيجة ترف فكري ، وانما كانت عصارة تساؤلات أفرزها النص القرآني ابتداءً، ثم ما تبع ذلك من محاربة الفكر الغنوصي والوثني الذي احتواه المجتمع نتيجة توسع الفتوحات الاسلامية. أي أن منهج الاستدلال العقلي قام على جانب نظري معرفي ثم فلسفي من خلال التعامل مع القرآن الكريم، وجانب آخر مرتبط بالواقع العملي.

كل هذا الانتاج الفكري كان محاولة لاختصار المسافة الاشكالية بين النقل والعقل، ورفض فكرة قبول اللامعقول في الفكر الديني، فالتمس المتكلمون الحل العام في قصور اللغة عن تحمل معاني الوحي، أو ازدواجية الظاهر والباطن في النص الشرعي، أو الاحالة بالخطأ على المفسرين لهذا النص.

---

[1]- النَّظَّام إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظّام، من أئمة المعتزلة، توفي سنة واحد وثلاثين ومائتين. الأعلام، 43/1

[2]-ينظر: اسلام المتكلمين، ص:120و123

لقد استطاع الفكر الكلامي أن يؤسس منهجاً متكاملاً في الاستدلال معتمداً على العقل في جانبه المنطقي والطبيعي. أما المنطقي فيعتمد على أربعة اشياء: اعتماد قاعدة عدم التناقض، واستخلاص النتائج من المقدمات الثابتة، واعمال منهج السبر والتقسيم، وقياس الغائب على الشاهد؛ أما العقل الطبيعي فانه يعتمد على قوانين الذرية في وصف العالم وتفسير حوادثه، وفي فهم الموجودات الغيبية وتحديد خصائصها[1].

[1]- ينظر: اسلام المتكلمين ، ص:126و129

المبحث الرابع: فائدة علم الكلام

لقد أدلى الغزالي بما يراه القول الفصل في فائدة هذا العلم فقال: إن فيه منفعة ومضرة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته، في وقت الاستضرار ومحلّه، حرام. وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر، إذ لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة إليه وعلى قدر الحاجة..ثم قال وان الشافعي وكافة السلف إنما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له، لما فيه من الضرر الذي نبهنا إليه[1].

وقد بين الإيجي الفائدة من علم الكلام فقال: دفعاً للعبث وليزداد رغبة فيه إذا كان مهماً، وهي أمور:

الأول–الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات.

الثاني–إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.

الثالث–حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

الرابع–أن ينبني عليها العلوم الشرعية فانه أساسها واليه يؤول أخذها واقتباسها.

الخامس–صحة النية والاعتقاد، إذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين[2].

ويحدثنا العلامة ابن خلدون في مقدمته عن فوائد علم الكلام فيقول: فائدة علم الكلام في آحاد الناس وطلبة العلم معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجاج الفطرية على عقائدها،

[1]–المذاهب التوحيدية، ص:43، نقلا عن إحياء علوم الدين

[2]– المواقف في علم الكلام، ص:8

ويشارك هذا المعنى كثير من علماء الكلام إذ تكمن فائدته في الحفاظ على العقيدة والدفاع عنها[1].

أما في وقتنا المعاصر فقد تكلم الشيخ البوطي وحصر فائدته على" كنس الوساوس الفكرية وطرد الشبه العقلية التي تخيل إلى من وقع في شراكها أنها حقائق ثابتة، أما تنمية اليقين بالله في القلب فعلاجه اتباع شيء آخر وراء هذا العلم، هو الاستمرار في السعي إلى تزكية النفس من أوضارها عن طريق الإكثار من ذكر الله في الغدو والآصال، والإكثار من تلاوة القرآن، والعبادات، وتطهير اللقمة والابتعاد جهد المستطاع عن ظلمات الآثام والمعاصي[2].

[1]-ينظر: علم الكلام عرض ونقد، ص:14

[2]-المذاهب التوحيدية، ص:44

المبحث الخامس: نشأة علم الكلام

أثارت مشكلة نشأة علم الكلام سؤالين أساسين: متى ظهر علم الكلام، وما هي أسباب ظهوره، وكانت أجوبة الدارسين عن السؤالين متداخلة إذ يقتضي الجواب عن أحدهما جواباً عن الآخر[1]

وعند استعراض العوامل التي ساهمت في نشأة وتكوين علم الكلام لا يمكننا أن نعزو ذلك إلى سبب واحد بل هو جملة من الأسباب متضافرة[2].

المطلب الأول: العوامل الداخلية

إن البحث في الجذور التاريخية لعلم الكلام يطلعنا على أن هذا العلم لم يأخذ حيزاً كبيراً من اهتمام المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم نتيجة أسباب موضوعية سأوردها لاحقاً[3]، لكن بواكير هذا العلم كانت موجودة في العهد النبوي ومع الصحابة رضوان الله عليهم.

1-القرآن الكريم: يعد القرآن الكريم المصدر الأول في حياة المسلمين الذي قامت حوله جملة علومهم ومعارفهم، مع العلم أن القضية الأولى التي جاء بها القرآن وحث عليها هي توحيد الله تعالى، ونبذ كل ما عداه من المعبودين، وبهذا يتأكد موضوع علم الكلام المتعلق بالذات الإلهية ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً؛ وهذا ما يقرره الدكتور محمد يوسف موسى من أن القرآن هو الذي دفع المسلمين إلى التفلسف بمعناه الواسع، وذلك بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية، ولا يجد في انصراف المسلمين عن ذلك في الفترة الأولى ما يناقض هذه القضية، وذلك لوقوعهم آنذاك في أسر استيعابهم لأسلوبه، ولاشتغالهم بنشر الدعوة، ولتنزل الوحي على رسول الله صلى الله عليه

---

[1]-إسلام المتكلمين، ص:35

[2]-ينظر: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص:6- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات-علم الكلام-الفلسفة الإسلامية) ، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط:2007

[3]-ينظر: نشأة علم الكلام لدى العرب المسلمين، ص:154

وسلم وهو بين ظهرانيهم يوضّح لهم ما غمض . وهو يعزو ما جاء بالقرآن من ذلك، إلى خصائص أسلوبه وهو بصدد ما يقرر من عقائد؛ وذلك لأنه يقدم لهذه العقائد بأدلة تستند إلى الملاحظة والتفكير، ويقدم لها بأدلة تستند إلى قياس الغائب على الشاهد في المسائل التي يجوز فيها ذلك، ويقدم لها بإنكار التقليد[1]، و"لقد أشار إلى ذلك فخر الدين الرازي عند تفسيره للآيتين (19-20) من سورة البقرة، فقال "إن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأما البواقي الواردة في الأحكام الشرعية والنبوة والرد على عبدة الأصنام والمشركين". وبعد أن ذكر معاقد الأدلة من القرآن مما يدل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى النبوة والمعاد قال:" وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل والذب عنها، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها" وقال بعد ذلك:" وأما محمد عليه الصلاة والسلام، فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل"[2].

ويمكن أن نتلمس النشأة الأولى لعلم الكلام في القرآن من خلال ثلاثة أمور:

أ-الحث على إعمال العقل:

لقد اهتم الإسلام بالعقل اهتماماً بالغاً وفق ضوابط محددة تتفق مع قدراته وإمكاناته، فمن ذلك:

1-أن الله جعله مناط التكليف

2-جعله أحد الضرورات الخمس(وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي أمر الله بحفظها ورعايتها، لأن مصالح الدين والدنيا مبنيّة على المحافظة عليها.

[1]-عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، يحي هاشم فرغلي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1: 1434هـ-2013م، ص:34.

[2]-الفرق الكلامية الإسلامية، ص:45و46 نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة

3-أن أحكام الإسلام معقولة تخاطب أولي الألباب والنهي، والحجى، ومن يعقل ومن يسمع. قال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1]

4-أن القرآن والسنة مملوءان بالأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة على عظمته، وعلى ربوبيته، ووحدانيته، وعلمه، وقدرته، وحكمته، ورحمته، والتي تقصر عنها عقول أهل الكلام والفلسفة[2].

5-الحث على البحث والنظر في الآيات الكونية، قوله تعالى﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴾[3]

6-طالب القرآن معتنقيه بضرورة التأمل في المعجزة الكونية الظاهرة. ولقد رد أكثر من كرة على أولئك الذين يطالبون بمعجزة خارقة للطبيعة.

7-أمر الله تعالى بإتباع حجة العقل، فلقد ذكر الباقلاني[4] بأن الله قد أمرنا باستخدام القياس والحكم والنظائر والأمثال، فقال تعالى: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[5]

---

[1]-البقرة/ 242

[2]-التيار العقلي لدى المعتزلة وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، إعداد: سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، ص:6

[3]-إبراهيم /32

[4]- أبو بكر الباقلاني القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور؛ كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته، وسكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وكان في علمه أوحد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفا بجوده الاستنباط وسرعة الجواب، وسمع الحديث؛ وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة، وتوفي القاضي أبو بكر المذكور آخر يوم السبت، ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد، رحمه الله تعالى. وفيات الأعيان، 269/4و270

[5]-الحشر /2

وقال : ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾[1]

ب–مجادلة أهل الكتاب:

لقد اشتمل الجدل العقائدي في القرآن على أنواع الأدلة العقلية ، ويمكن الإشارة إلى بعض مناحي القرآن في الاستدلال العقلي.

فنجد فيه الأقيسة الاضمارية وهي الأقيسة التي تحذف إحدى مقدماتها، ففي قوله تعالى في الرد على النصارى من أن عيسى ابن الله لأنه خلق من غير أب يقول تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ﴾[2] ففي هذا دليل قوي على ابطال ما يدّعون، وهو لم يذكر سوى مقدمة واحدة، وهي إثبات مماثلة آدم لعيسى، وطوى سوى ما عداها، وكأن سياق الدليل هكذا: إن آدم ليس ابناً باعترافكم، فعيسى ليس ابناً أيضاً.

وكذلك في القرآن قياس الخلف وهو الذي يتجه فيه إلى إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وقد يتجه إليه القرآن الكريم في استدلاله كإثباته سبحانه وتعالى الوحدانية بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[3]. ففي هذه الآية الكريمة قد أثبت المطلوب بإبطال نقيضه، وفيها حذف مقدمات، وهذا يدل على كثرة الإضمار في القرآن الكريم[4].

ج–الآيات المتشابهات:

لقد شغلت الآيات المتشابهة حيّزاً كبيراً من تفكير المسلمين ومناقشاتهم الكلامية، إذ لم يقفوا على مراد الله تعالى مما اضطرهم إلى إعمال عقولهم ذلك لأن الأمر فيما يشتبه على الفهم،

---

[1]–النساء /83

[2]–آل عمران/ 59

[3]–الأنبياء/22

[4]–ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية، ص:46و52

أن نقف فيها عند نهاية قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [1] ننفض أيدينا من المشكلة تماماً ؟ أم نصل بذلك قوله تعالى: "والراسخون في العلم" وحينئذ يكون بعضنا مدعوا إلى حلِّ مغاليق المتشابهات دون أن يتعمد في تتبعها ابتغاء الفتنة.

إن الله سبحانه وتعالى لحكمة يعلمها لم يشأ أن يضع في أيدينا الحل النهائي لهذه المشكلة، وبالتالي نجد أن المتشابهات تسير معنا في اتجاهين، الأول يعلمنا التسليم لله تعالى في كل شيء، والثاني هو البحث والاجتهاد في تفهّم معاني الآيات الكريمة؛ ومن الآيات التي وقع الخلاف فيها مسألة الجبر والاختيار، فبدأ العقل يتساءل كيف يمكن أن يكون الإنسان مختاراً ومجبوراً في آن واحد؟ ثم هل للإنسان إرادة يدبرها؟ وما صلة هذه الإرادة بإرادة الله تعالى، كما أثارت أيضاً الآيات المتعلقة بالصفات نقاشاً عقلياً حولها ذلك أن بعضها قد أشار إلى التشبيه أو التجسيم إذا أخذت على ظاهرها، من قبيل اليد والوجه والجنب والاستواء، إلى جانب آيات التنزيه مثل قوله تعالى:" ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [2] وهي آي محكمة واجبة الاعتقاد، وهنا أثارت هذه الآيات نقاشاً عقلياً ساهم في نشأة علم الكلام، وخاصة مسألة مرتكب الكبيرة والذي أسس إلى أصل من أصول المعتزلة[3].

2-السنة المطهرة:

أ-عصر النبي صلى الله عليه وسلم:

لقد راج بين المؤلفين نقلهم لما ذكره المقريزي عند قوله:" لم ير قط عن طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة، رضي الله عنهم، على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم، أنه سأل رسول

---

[1]-آل عمران/7

[2]-الشورى/11

[3]-ينظر: عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، ص:23-أصالة علم الكلام، ص:73و74-علم الكلام وبعض مشكلاته، ص:98 وما بعدها

الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات..."[1].

إلا أنه عند استعراض البدايات الأولى لعلم الكلام يظهر عدم دقة هذه المقولة على الإطلاق، وأن توجيهها يكون على الغالب، أما النفي المبدئي فغير مسلم من خلال الأدلة التي سأوردها.

ففي مسألة القدر قد أشكل الأمر على الصحابة رضوان الله عليهم؛ فعَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الغَرْقَدِ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ، وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ، فَنَكَّسَ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِمِخْصَرَتِهِ، ثُمَّ قَالَ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كُتِبَ شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً» فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلاَ نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعُ العَمَلَ؟ فَمَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ، قَالَ: «أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ الشَّقَاوَةِ» ثُمَّ قَرَأَ: ﴿ **فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٦** ﴾ [2] . الآية."[3] فقد اتضح من السياق أن الصحابة الذين عايشوا الوحي لو لم يكن معهم النبي صلى الله عليه وسلم لأشكل عليهم أمر القدر إشكالاً عظيماً.

---

[1]-علم الكلام وبعض مشكلاته، ص:100

[2]- الليل/5و6

[3]-أخرجه البخاري في صحيحه من حديث علي أبي طالب رضي الله عنه، (23) كتاب: الجنائز، باب: موعظة المحدث عند القبر وقعود أصحابه، الحديث رقم:1362، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن طبعة المطبعة البرى الأميرية ببولاق، مصر، سنة: 1312هـ، 96/2

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلُوهُ: إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاظَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ، قَالَ: «وَقَدْ وَجَدْتُمُوهُ؟» قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ»[1]

عن أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لاَ عَدْوَى وَلاَ صَفَرَ وَلاَ هَامَةَ» فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا بَالُ إِبِلِي، تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ، فَيَأْتِي البَعِيرُ الأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا فَيُجْرِبُهَا؟ فَقَالَ: «فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ؟»[2].

ويجد الإمام الأشعري في قوله صلى الله عليه وسلم فمن أعدى الأول؟ معنى ضرورة انتهاء الحوادث إلى أول، وذلك عنده مثال من أمثلة وجود أصول المسائل الكلامية في السنة[3].

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: جَاءَ حَبْرٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ يَضَعُ السَّمَاءَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالأَرْضَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالجِبَالَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ وَالأَنْهَارَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَسَائِرَ الخَلْقِ عَلَى إِصْبَعٍ، ثُمَّ يَقُولُ بِيَدِهِ: أَنَا المِلِكُ، «فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[4]. [5]

عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: لَمَّا غَزَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ، أَوْ قَالَ: لَمَّا تَوَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَشْرَفَ النَّاسُ عَلَى وَادٍ، فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّكْبِيرِ: اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ارْبَعُوا

---

[1]- أخرجه مسلم في صحيحه من رواية أبي هريرة رضي الله عنه، (1) كتاب: الإيمان، (60)باب: الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، الحديث رقم132، محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1: 2010، ص:41

[2]- أخرجه مسلم في صحيحه ، من رواية أبي هريرة رضي الله عنه، (76) كتاب: الطب، (25)باب: لا صفر، وهو داء يأخذ البطن، الحديث رقم: 7515، ص:692

[3]- عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، ص:63

[4]- الأنعام/91

[5]- أخرجه البخاري في صحيحه، من رواية عبد الله رضي الله عنه، (97) كتاب: التوحيد، (26)باب: قوله تعالى "إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا "، الحديث رقم:7451، ص:876

عَلَى أَنْفُسِكُمْ، إِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ»[1] عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَقَلْتُ نَاقَتِي بِالْبَابِ، فَأَتَاهُ نَاسٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ: «اقْبَلُوا البُشْرَى يَا بَنِي تَمِيمٍ»، قَالُوا: قَدْ بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا، مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ اليَمَنِ، فَقَالَ: «اقْبَلُوا البُشْرَى يَا أَهْلَ اليَمَنِ، إِذْ لَمْ يَقْبَلْهَا بَنُو تَمِيمٍ»، قَالُوا: قَدْ قَبِلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالُوا: جِئْنَاكَ نَسْأَلُكَ عَنْ هَذَا الأَمْرِ؟ قَالَ: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ» فَنَادَى مُنَادٍ: ذَهَبَتْ نَاقَتُكَ يَا ابْنَ الحُصَيْنِ، فَانْطَلَقْتُ، فَإِذَا هِيَ يَقْطَعُ دُونَهَا السَّرَابُ، فَوَاللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ تَرَكْتُهَا[2].

وكذلك أحاديث رؤية الله يوم القيامة فإنها كانت مجالاً خصباً للصراع بين المعتزلة والأشاعرة بين نفي الرؤية وإثباتها ودفاع كل فريق عن رأيه، وبالتالي فقد وُجِدَت التساؤلات الأولى في أمور الذات الإلهية والرؤيا والمعاد..وأمور أخرى –من الصحابة ومن غيرهم– في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وللباحث في هذا المقام أن يستشكل وجود هذه الأسئلة الملحة في غياب الذات النبوية؟ هل كان بإمكان الصحابة رضوان الله عليهم أن يجدوا الأجوبة المقنعة لجميع الإشكالات أم أن يختلفوا اختلافاً يمكن في ضوئه أن نفهم الاختلاف الواقع في الأمة، وأن نجد الأجوبة والمبررات لبعض المسائل العلمية التي افترق فيها المتكلمون، وهذا بحد ذاته سيقودنا إلى الكلام في اختلاف الفرق الإسلامية وتنوعها؛ وبالتالي يمكن أن ننتهي إلى النتيجة التالية: أن المتكلمين الأوائل قد وجدوا في السنة كما وجدوا في القرآن الكريم مادة خصبة لعلم الكلام أسهمت في نشأته،

[1] –أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، (64) كتاب:المغازي، (38)باب: غزوة خيبر، الحديث رقم:4205، ص:498

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، (59) كتاب: بدء الخلق، (1)باب: ما جاء في قول الله تعالى: "وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه"، الحديث رقم:3190، ص:381

حيث مست هذه الأحاديث الصحيحة مسائل كلامية متعددة وأمدته بمادة غزيرة فما من مسألة من المسائل الكلامية إلا ونجد لها أصلاً في السنة، كما وجدنا لها أصلاً في القرآن الكريم[1].

ب–عصر الصحابة والتابعين:

لقد حظي الصحابة الكرام بشرف التلقي عن النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة فأثَّر ذلك في نفوسهم تأثيراً بليغاً جعل منهم جيلاً فريداً بأكمله مشهوداً لهم بالعدالة والاستقامة، لذلك" حقق المسلمون الأوائل قول الله عزّوجل﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [2] فتفانوا في أتباع محمد صلى الله عليه وسلم، وساروا على هديه وأخذوا بسنته وتمسكوا بها[3].

وعند التعرض للبوادر الأولى لعلم الكلام عند الصحابة فإننا نجد الاعتراضات الحادة التي ملئت الكتب بعدم اشتغال الصحابة بالكلام، بخلاف الفقه الإسلامي فانه وقع موقع القَبول منهم وأُلِّفَت فيه مصنفات تذكر مراحل التشريع، إلا أننا لو أعملنا النظر لم نجد مسوغاً واحداً يبرر وجود البوادر الأولى للفقه ويُعْدِمُها في الكلام، وقد أجاب الإمام التفتازاني عن هذا الإشكال في مقدمته على العقائد[4]، وكذلك العزّ بن عبد السلام بقوله" وأما الافتراء على الصحابة والتابعين وأئمة المتقين رضوان الله عليهم أجمعين، بأنهم سكتوا عن ذلك، فجهالة عظيمة، لأن سكوتهم عن ذلك كان قبل ظهور البدعة ولا حجة في سكوتهم[5]، لأنهم سكتوا حيث يجوز لهم السكوت إلى أن ظهرت البدعة فتكلموا فيها، فالبدع يجوز السكوت عنها ما دامت خامدة ساكنة..."[6].

---

[1]– عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، ص:. 40

[2]–الأحزاب/21

[3]–أصول الحديث علومه ومصطلحه، محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط:1432هـ–2011،ص:53

[4]–شرح العقائد النسفية، ص:10

[5]–أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط2: 1418هـ–1998م، 2/ 879

[6]–دلائل التوحيد، محمد جمال الدين القاسمي(ت1322هـ)، ضبط وتعليق وتخريج: ش. خالد بن عبد الرحمان العك، دار النفائس، ط1: 1412هـ–1991م، ص:291

لقد كان منهج الصحابة واضحاً في الرد على المخالفين ودفع المناوئين ورد شبه الضالين، ومن ذلك ما أُثِرَ من تبرأ ابن عمر من القدرية لَمَّا أُخبِر بقول مَعْبَد[1] في القدر؛ فعن يحي بن يَعْمُر قال: لما تكلّم مَعْبَدٌ بما تكلّم به في شأن القدر، أنكرنا ذلك –قال-: فحججت أنا وحُمَيْدُ بن عبد الرحمان الحِمْيَرِيُّ حَجّة، وساقوا الحديث بمعنى حديث كَهْمَسٍ وإسناده، وفيه بعض زيادةٍ ونُقْصَانُ أحرفٍ[2]، وكذلك مناظرة على كرم الله وجهه في القدر، وكذلك ناظر ابن عباس الخوارج، ومناظرة الشافعي مع حفص الفرد مشهورة، فعن محمد بن إسحاق بن خزيمة، سمعت الربيع بن سليمان يقول: لما كلّم الشافعي حفص الفرد، فقال: حفص: القرآن مخلوق، فقال له الشافعي: كفرت بالله العظيم[3] وكذلك الإمام أحمد مع المعتزلة في خلق القرآن، والإمام أبو حنيفة مع الخوارج.

وبهذه الآثار يتأكد أن الخوض في الكلام عموماً والصفات خصوصاً كان موجوداً في زمن الصحابة والتابعين، لكن مفهومه كعلم مصنف لم يتبلور في تلك الفترة لأسباب أذكرها كالتالي:

1-وجود النبي: لقد مثل وجود رسول الله بين الصحابة أمراً فاصلاً في حياتهم حيث لقَنَّهُم مبادئ التوحيد، وعرَّفهم على أحكام التشريع، فكان كلما لَاحَ لهم سؤال أجابهم في الحين وكلما بدت شبهة دحضها بأدلة اليقين، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

---

[1]-مَعْبَدٌ الْجُهَنِيُّ الْبَصْرِيُّ، (الوفاة: 81 - 90 ه)، أَوَّلُ مَنْ تَكَلَّمَ بِالْقَدَرِ. روى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَمُعَاوِيَةَ، وَابْنِ عُمَرَ، وَعِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، وَحُمْرَانَ بْنِ أَبَانٍ، وَغَيْرِهِمْ. رَوَى عَنْهُ: مُعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ، وَزَيْدُ بْنُ رَفِيعٍ، وَقَتَادَةُ، وَمَالِكُ بْنُ دِينَارٍ، وَعَوْفٌ الْأَعْرَابِيُّ، وَسَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَآخَرُونَ. وَثَّقَهُ ابْنُ مَعِينٍ. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: صَدُوقٌ فِي الْحَدِيثِ. تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين ابي عبد الله محمد بن احمد بن عثمان (ت 748هـ-1374م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه د. بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ-2003م، 1006/2

[2]-أخرجه مسلم في صحيحه ص16، من رواية يحي بن يعمر(1)كتاب: الإيمان ، (1)باب بيان الايمان والاسلام والاحسان ووجوب الايمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى وبيان الدليل على التبري ممن لا يؤمن بالقدر واغلاظ القول في حقه، الحيث رقم: 1.

[3]-أحاديث ذم الكلام وأهله، انتخبها الإمام أبو الفضل المقرئ من ردّ أبي عبد الرحمان السلمي على أهل الكلام، دراسة وتحقيق: ناصر بن عبد الرحمان بن محمد الجديع، دار أطلس للنشر والتوزيع، ط1: 1417هـ-1996م، ص:79

فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَرَأَيْتَ جَنَّةً عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ فَأَيْنَ النَّارُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَرَأَيْتَ هَذَا الليل.."[1] فزال الإشكال وانجلت الشبهة بالمقايسة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم أمام السائل.

ولقد أوضح هذا المعنى الشيخ مصطفى عبد الرزاق بقوله:" ومهما يكن في القرآن من تعرض للجدل، ومن دعوة إلى الجدل برفق عند الحاجة، في مثل قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾[2] ، فان القرآن ليس كتاباً جدلياً، ولم تقم دعوته إلى الإيمان على جدال؛ وقد مضى زمن النبي عليه السلام والمسلمون على عقيدة واحدة هي ما جاء في كتاب الله، لأنهم كما يقول-طاش كبري زاده-: أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام[3].

2-أن الصحابة خشوا أن يؤدي البحث العقلي الاجتهادي في مجال العقائد إلى انقسام المسلمين بعضهم على البعض الآخر، فنهوا عن ذلك وحرصوا على توحيد الكلمة بأن يكونوا على منهاج واحد في أصول العقائد[4].

3-أن أي دين يبدأ بسيطاً في عقائده، ولا يكون من مُعْتَنِقِيه إلا التسليم بما فيه من القيم والتعاليم، دون الخوض في التفاصيل التي تتراكم من الوقت وكثرة الحوادث؛ الأمر الذي لم يحوج الصحابة إلى ذلك وقد خلا وقتهم عن ظاهرة البدع.

---

[1]-أخرجه ابن حبان في صحيحه 306/1، من رواية أبي هريرة رضي الله عنه، (4) كتاب: العلم، باب: ذكر الخبر الدال على إباحة إجابة العالم السائل بالأجوبة على سبيل التشبيه والمقايسة دون الفصل في القصة، الحديث رقم:103، الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي(ت:739هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1: 1408هـ-1988م

[2]-النحل/ 125

[3]-علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص:11، نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

[4]- المرجع نفسه، ص:12. وهذا التعليل له مبرراته إذ كان منهج الصحابة هو التمسك بما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم والمبالغة في الأخذ به وعدم الخروج عليه قيد أنملة

4-تمكن الصحابة والتابعين من الرجوع إلى العلماء الثقات عندما يلتبس عليهم أمر من الأمور الشرعية، وقد كان بعض الصحابة يستفتي بعض التابعين في مسائل العلم.

5- لم يتسع المجتمع لشبه الذين أسلموا ممن كانوا ينتسبون إلى حضارات وأعراق أجنبية إلا في عهد سيدنا عثمان عندما هبت البصرة والكوفة والفسطاط لمناهضة ولاة الخليفة وأقربائه، إذ ذاك اندس الناقمون في صفوفهم وبدأوا يشيعون بينهم المقالات والشبه الحاملة على الافتتان وقبل هذه الفترة كان المجتمع متماسكاً بعمق إيمانه وتأسيه بسيرة الرسول. ومنذ أن فُتِح باب الفتنة الكبرى على المسلمين بمقتل الخليفة عثمان وبالخلاف حول الخلافة اتسع المجتمع الإسلامي لضروب من الافتراق والصراع الفكري والحربي المحتدم، وغذى كل ذلك ما تساقط إلى المجتمع وقتئذ من ألوان الحضارة الأجنبية وما عرفه المسلمون-عن طريق الداخلين في الدين- من آراء ومذاهب وديانات عجت بها منطقة الشرق القديم [1].

3-الخلافات السياسية:

من أبرز الأسباب الداخلية التي ساعدت على ظهور علم الكلام، هو مسألة الخلافة والشقاق الذي وقع فيها بين المسلمين، وكذلك الاختلافات السياسية التي حذت ببعض الفرق الى تكفير فرقٍ أخرى والى تكفير بعض الحكام وإخراجهم من الملّة[2].

كان من أثر ذلك -كله- أن تساءل جمهور المسلمين: من المخطئ من المصيب، هل أخطأ قتلة عثمان أم أصابوا، هل لعلي يد في دم عثمان، هل لطلحة والزبير وعائشة حق في قتال علي، هل أصاب علي في قبوله التحكيم، هل يصح الخروج على الحاكم الظالم، كل هذه الأسئلة، كانت تثار بكثرة في دروس المساجد[3].

[1]-مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص:21

[2]-ينظر: علم الكلام عرض ونقد، ص:49و50

[3]-أصالة علم الكلام، ص:107

إن هذه القضايا عبارة عن أسئلة سياسية حارقة ومشاغل اجتماعية حيّة ووقائع جسيمة ذات تأثير حاسم في مجريات الحياة الاجتماعية، تستقطبها جميعاً بؤرة واحدة تتمثل في إشكالية السلطة والحكم والتنظيم والمجتمع. وكانت المواقف التي اتخذها المتكلمون الأوائل منها مواقف سياسية واجتماعية تحددت في ضوء فهمهم العام للدين وانتماءاتهم القبلية والسياسية ومصالحهم الظرفية، وانبنت عليها في الآن نفسه مواقفهم العملية المتراوحة بين تبرير موقف السلطة وإنكار مشروعيتها مما يستلزم الخروج عليها بالسيف، والاكتفاء بنقدها وتوجيه النصح إليها. وقد تشكلت على أساس هذه المواقف أحزاب سياسية متباينة ...تمثلت في الخوارج والمرجئة والقدرية[1].

المطلب الثاني: عوامل خارجية

1-الغزو الثقافي:

بعث الله تعالى نبيه سيدنا محمداً في مكة المكرمة فمكث بها ما شاء الله، وبعد أن اضطهده مشركو قريش أذن الله له في الذهاب إلى المدينة المنورة، وهناك وجد نوعاً جديداً من المواجهة مع اليهود الطاعنين والمخادعين، ولكن وجود النبي صلى الله عليه وسلم حال دون الكثير من مكائدهم، وبعد أن انتقل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ووصيته بجيش أسامة وانتشار الفتوحات الإسلامية في الشام والعراق وما وراء النهر؛ فدخل المسلمون هذه الأراضي واختلطوا بأهلها ووقعت بينهم نقاشات عميقة كان أهمها مع اليهود والنصارى والفرس.

وقد صور المستشرق جولدزهير ما كان لالتقاء الإسلام بالمسيحية وغيرها من الديانات من أثر في بحث المسلمين في عقائدهم على صورة فلسفية قائلاً: ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى[2].

[1]-إسلام المتكلمين، ص:41

[2]-علم الكلام وبعض مشكلاته، ص:20

لقد لزم عن المواجهة الفكرية بين المسلمين واليهود موضوعات تتعلق بالتنزيه والتشبيه وبإمكان نسخ الشرائع وبعصمة الأنبياء. فلقد صور اليهود الله على صفة بشرية وأَحَلُّو به كل ما يحل بالبشر؛ ثم ظهر نزاع آخر حول حقيقة النبوة؛ وهل تتطور مع الشريعة أم أنها ثابتة؛ فالشريعة عند اليهود سرمدية لا يجوز نسخها ولا يجوز البداء على الله؛ وكذلك مسألة العصمة.

لقد أصبحت هذه المسائل مثار مواجهة فكرية بين المتكلمين واليهود[1] فقاوم المتكلمون هذه الأفكار كما راحوا يحتجون على جواز النسخ بحجج عقلية ونقلية، موضحين أن النسخ ليس إبطالاً، بل تكميلاً وهكذا اتسع نقاط البحث.

لم يقف اليهود عند المناقشات الكلامية المحضة بل تعداه إلى المكر والخديعة، فهذا عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء كان يجوب الحجاز والبصرة والكوفة من أجل التأليب على الإسلام والمسلمين؛ ولقد أعمل آلة المكر في عهد عثمان وعلي رضي الله عنهما وهو الذي كانت له اليد الطولى في موقعة الجمل فقد تحدثت المصادر عن اجتماع هام عقده مع أعضاء التنظيم السبئي لمناقشة الصلح بين علي والمعارضة، وقرروا القرارات الخطيرة التي أذكت نار الفتنة بين المسلمين[2] ؛ هذا ولم يسلم المعسكر الآخر، معسكر الأمويين من أثر اليهود وأوضارهم- فكما لعبت شخصية عبد الله بن سبأ دورها الكبير في إثارة الفتنة في معسكر علي وشيعته-لعب كعب الأحبار نفس الدور في معسكر عثمان وشيعته أولاً، ثم في معسكر معاوية والأمويين في شيعتهم ثانياً، بل كان دور كعب الأحبار في حلقة عثمان أشد وأقسى[3].

[1]-ينظر: علم الكلام بين الدين والفلسفة، إبراهيم محمد تركي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط:2007، ص:33-34

[2]-ينظر: السبئية أخطر الحركات الهدامة في صدر الإسلام، نادية حسني صقر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط:1411هـ-1991م، ص:10 وما بعدها

[3]-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، 69/1

أما المسيحية فقد كانت محصنة بالإنتاج العقلي والفلسفة عندما دخل المسلمون بلاد الشام والعراق، وقد خاض معهم المسلمون نقاشات مفتوحة لما كان يتسم به الفريقان من التسامح والتفاهم مع بعضهم البعض، وقد كانت أهم القضايا المطروحة أمام الفكر الإسلامي هي ألوهية المسيح وقضية التثليث ثم انتقل الحديث إلى كلام الله هل هو محدث أن قديم.

وفي مواجهة المسيحية، فقد تبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهي واسْتَعْدَوا الدولة في عهد المأمون على مخالفيهم، وأنكر الحنابلة وصف القرآن بأنه مخلوق. فكانت فتنة ظهر بعدها الأشعري بحلِّه المشهور الذي يقضي بقدم الكلام النفسي وحدوث الكلام اللفظي[1].

أما بخصوص الفرس فقد كانت لهم الفرصة الكبرى مع قيام الدولة العباسية إذ إنهم ساهموا في سقوط الدولة الأموية، لذلك أَولَاهُم خلفاء بني العباس المكانة الرفيعة في السياسة والمجتمع، فكان منهم الأمراء والكتاب والمستشارون، وعند تمكنهم أعلنوا أراءهم الإلحادية التي كانوا يبطنونها نتيجة حقدهم على زوال ما كان لهم من مجد سالف، وقد كان من هؤلاء من دان قبل إسلامه بالمجوسية والمانوية[2] والزرادشتية، وهي ديانات شرك ووثنية[3]، وبالتالي مَثلث هذه المذاهب الخطر الشديد على الإسلام وأهله، ويمكن لنا أن نلمس ذلك في قصة عبد الكريم بن أبي العوجاء[4] عندما أتي به إلى القتل قال: أما والله لئن قتلتموني، لقد وضعت عليكم أربعة ألاف حديث، أحرم فيها الحلال وأحل فيها الحرام، والله لقد فَطَّرتكم يوم صومكم، وصومتكم يوم فطركم[5]؛ وقد ذكر

---

[1]-ينظر: علم الكلام بين الدين والفلسفة، ص:35

[2]- المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمن سابوربن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، الملل والنحل، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(548هـ)، ت: أبي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ط:2003م ، ص: 290

[3]-ينظر: المرجع السابق، ص:32و33

[4]- عبد الكريم بن أبي العوجاء، خال معن بن زائدة زنديق معثر، قال أبو أحمد بن عدي: لما أخذ لتضرب عنقه قال: لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحلل الحرام. قتله محمد بن سليمان العباسي. ميزان الاعتدال، 644/2

[5]- مدخل إلى علم الكلام، ط:2001، ص:99

ابن النديم أسماء عدد من المتكلمين الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الزندقة يذكر منهم ابن طالوت، وابن أخي أبي شاكر، وابن الأعدى الحريري، ونعمان الثنوي، وابن أبي العوجاء، وصالح بن عبد القدوس...وكذلك أيضاً تفشت في عدد من حكام المسلمين ذوي الأصول الفارسية، فالبرامكة بأسرها-فيما يقول ابن النديم- ما عدا محمد ابن خالد بن برمك كانت زنادقة، والفضل وأخيه الحسن، ومحمد ابن عبد الله كاتب الخليفة المهدي[1].

2-حركة الترجمة:

لقد قام السريان بنشر الأفكار اليونانية وخاصة مذهب الأفلاطونية الحديثة في الشام والعراق وفارس من خلال المدارس اللاهوتية والتي من أبرزها "رأس عين" و"قِنِّسرِين" في الشام و"الرُّها" و"النصيبين" و"حران" و"جُندَنيسابور" في فارس.

لقد ساهم السريان في ترجمة التراث اليوناني من خلال نقله من السريانية إلى العربية، وكانت مدينة حرَّان أشهر المراكز الوثنية والثقافية اليونانية إلى ما بعد الإسلام وهم الذين سموا فيما بعد بالصابئة.

لقد كانت الترجمة في عهدها الأول حرفية ثم تحررت فيما بعد مع الكتَّاب المتأخرين إلى نقل المعاني؛ ولأن المجتمع الإسلامي في النصف الثاني من القرن الأول وصل إلى حركية علمية حتمت على الخلفاء نقل العلوم والمعارف من اللغات الأخرى وخاصة اليونانية، مع العلم أن أول ما عرف المسلمون من التراث اليوناني هو المنطق[2].

---

[1]- المرجع نفسه، ص:97

[2]- ينظر: فجر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10: 1969، ص:128-سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2012، ص:88-مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط:1404-1984، ص:19

لقد اكتفى المسلمون في البداية بمواضيع معينة من المنطق الممكن تجربتها والاستفادة منها، فكانت تجربتهم للمنطق واعية وذات أهداف محددة؛[1] وبالتالي لم يُسَلِّم المسلمون بكل ما جاءت به الفلسفة اليونانية من أفكار غريبة كالقول بقدم العالم ونفي البعث والاتجاه المادي الذي كان واضحاً لدى العديد من فلاسفة اليونان الذين سماهم مفكروا الإسلام بالدهريين؛ بينما الإسلام يقول بحدوث العالم وقدم خالقه ويعد الإيمان باليوم الآخر شرطا دينياً لازماً[2].

أ–حركة النقل في العصر الأموي:

استغرقت هذه الفترة حوالي ستين عاما، أي مدة الحكم الأموي؛ أين اشتغل العرب بشؤون الحكم والدولة إلا ما يؤثر عن قليل منهم كالذي ينقل عن حاكم مصر خالد بن يزيد[3] في تشجيعه لنقل كتب الصنعة، لأن من المسَلَّم أن تكون الترجمات الأولى قد اقتصرت على الموضوعات التي تتعلق مباشرة بالحياة العملية، فقد نقل أنه ألف ثلاثة كتب في الكيمياء لم يصلنا عنها شيء، وكذلك نقلت كناشة أهرون في الطب في عهد عمر بن عبد العزيز، ونقل يعقوب الرهاوي المترجم السرياني بعض كتب اليونان في الحكم والأمثال؛ غير أن الجدير بالذكر هو أن الترجمات إلى العربية قد شملت القسم الأكبر من مؤلفات أرسطو وشرَّاح المدرسة الاسكندرانية ومعظم كتب جالنيوس وبعض محاورات أفلاطون[4].

---

[1]–المنطق وأصول الفقه، أحمد ولد محمد محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 2014، ص:20و21

[2]–ينظر: علم الكلام ومدارسه، ص:26–29–علم الكلام بين الدين والفلسفة، ص:44

[3]– خالد بن يَزِيد (90 هـ = 708 م) خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي القرشي، أبو هاشم حكيم قريش وعالمها في عصره. اشتغل بالكيمياء والطب والنجوم، فأتقنها وألف فيها رسائل. اختلفوا في سنة وفاته، إلى أن قال الذهبي: (وفيها – أي سنة 90 – على الأصح، توفي خالد بن يزيد. وكان موصوفا بالعلم والدين والعقل) وشكّ ابن الأثير في بعض نواحي علمه، فقال: (يقال: انه أصاب علم الكيمياء ولا يصحّ ذلك لأحد) وقال البيروني: كان خالد أول فلاسفة الإسلام وفي سبائك الذهب ومعجم قبائل العرب أن الحمداني ذكر أقواما في ناحية. الأعلام، 300/2.

[4]–ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري–خليل الجرّ، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط3: 1992، ص:21–تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات–علم الكلام–الفلسفة الإسلامية) ، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط:1410هـ–1990م، ص:92و93

ب–حركة النقل في العصر العباسي:

لم تأخذ الترجمة طابعها الرسمي إلا في عهد العباسيين ومع ثاني خلفائها أبي جعفر المنصور الذي أولى عناية كبيرة لحركة الترجمة ثم بعده الخليفة هارون الرشيد حيث استمرت–الترجمة– إلى عام 398هـ؛ إذ إن أغلب الترجمات اقتصرت على الطبيعة والمنطق والهندسة، حيث أشتهر من المترجمين في هذه الفترة "يوحنا البطريق" و"عبد الله بن المقفع[1]" و"يوحنا بن ماسويه"؛ فترجم يوحنا كتاب إقليدس في الهندسة، وكذلك كتاب طيماوس لأفلاطون، وقد عرف العرب الكتاب الأول باسم طيماوس الروحاني، والآخر طيماوس الطبيعي، أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيتاغورية يتكلم عن الناحية الروحية التي عرفت عن الفيتاغورية.

إن المنعرج الخطير في حركة الترجمة بدأ في عصر المأمون حيث ترجم كتب إلهيات اليونان، وعقائد الفرس وأفكار الصوفية الهندية، ولعل الداعي إلى ذلك هو رغبة المسلمين في التفتح على الثقافات الأخرى، خاصة إذا علمنا أن الترجمة تعدت إلى ست لغات من عبرية وسريانية وفارسية وهندية ولاتينية إضافة إلى اليونانية؛ إلا أن البعض الآخر عزى ذلك–أي حركة الترجمة–إلى رغبة المسلمين في التحالف مع الفلسفة اليونانية لمحاربة الغنوصية التي كانت تهددهم دينياً وسياسياً، ولذلك لم يحفلوا بمؤلفات هوميروس وغيره من الكتاب والشعراء، لأنها لا تفيدهم في هذا النضال.

إنه إلى جانب الآثار الايجابية للترجمة من لغة إلى أخرى، برزت آثار سلبية عَجَّلت بنشأة علم الكلام خاصة إذا علمنا أن بعض المترجمين كانت لديهم ميول الحادية، واستطاعوا أن يروجوا لها من خلال تلك الكتب وهذا ما نبه عليه القاضي عبد الجبار حيث قال: وهذه سبيل الكتب المنسوبة إلى اليونانية كأفلاطون وأرسطو طاليس وغيرهم، فإنما نقلت في الإسلام، وناقلوها

[1]–يذكر "بول كِرَوْس" بأن الصواب هو محمد بن عبد الله بن المقفع لأن المتأخرين من المؤرخين الإسلاميين وقعوا في خطأ بدأ مع صاعد الأندلسي وتابعه القفطي في تاريخ الحكماء وكذلك ابن أبي أصيبعة في كتاب عيون الأنباء. ينظر: "التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى بن المقفع" ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1940، ص:101و102

ومدرسوها إنما هم الواحد بعد الواحد...وهم مع ذلك أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد حرصاً، ولعل هذا ما دعا "أوليري" إلى عقد الصلة بين المذاهب الباطنية والمذاهب الفلسفية الوافدة عبر حركة الترجمة حيث يقول: إن الطالب في المراتب العليا في المذهب الباطني يكشف له عن المعنى الباطني للقرآن الكريم، وهو مذهب أرسطو والأفلاطونية المحدثة في خطوطه العامة مضافاً إليها بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية[1] والمزدكية.

لقد كان من أثر هذا الاحتكاك خروج المسلمين عن فطرتهم الأولى وإيمانهم الساذج، وإحلال الدين محل المناقشات التي حَدَتْ بالزنادقة والملحدين إلى الطعن في الدين والنبوة والمعجزات، فكان من الضروري أن ينبري لهذه الظاهرة علماء الكلام ويدافعوا عن الدين الفتي[2].

[1]- اعتقد الفارسيون القدماء بأن زرادشت هو روح الله، وأن هذه الروح التي تقمصت جسد هذا المخلوق البشري هبطت من السماء إلى الأرض وحلت برحم أمه فحملته وولدته بشراً، ولزرادشت كتاب مقدس يسمى (افستا) ، وأساس الديانة الزرادشتية القول بوجود قوة عليا وهي قوة الخير والنور، وقد اختلف الباحثون في هذا الدين هل هو موحد أم ثنوي. دراسات في الأديان الوثنية القديمة، د. أحمد علي عجيبة، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1: 2004م، ص: 122-117

[2]-ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي، د. محمد علي أبو ريان، ص:75-86-مدخل إلى علم الكلام، ص:122و123-الاسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، أنور الجندي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط:1987، ص:54-57-تاريخ الفلسفة العربية، ، 2/ 19 وما بعدها

المبحث الأول: التعريف بالمنهج

المطلب الأول: تعريف المنهج

أ–المنهج لغة: النَّهْجُ: الطريق الواضح، كالمنهج والمنهاج، وبالتحريك: البهرُ، وتتابع النفس، والفعل كفَرِحَ وضَرَبَ.

وأنهج: وضَحَ وأوضح..واستنهج الطريق: صار نهجاً، كأنْهَجَ، وفلان سبيل فلان: سلك نهجه. وطريق نَهَرَجَ: واسع. ونَهْرَجَهَا: جامعها[1].

نهج: طريق نهج: بيِّنٌ واضح، وهو النَّهج ..ومَنهَجُ الطريق: وَضَحُهُ. والمِنهاج: كالمنهَجِ.

وفي التنزيل: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾ [2]. وأنهَجَ الطّريقُ: وَضَحَ واسْتَبَانَ وصار نهجاً واضحاً بيِّناً. والمنهاج: الطريق الواضح. واستنهج الطَّريق: أَبَنْتُهُ وأَوْضَحتُهُ؛ يقال: اعمل على ما نَهَجْتُهُ لك. ونَهَجْتُ الطريق: سَلَكتُهُ. وفلان يستنهج سبيل فلان، أي يسلك مَسْلَكَهُ. والنَّهج: الطّريق المستقيم. ونهج وأنهج، لغتان، إذا وضح[3].

وقد وردت الإشارة إليه في موضع واحد من القرآن الكريم عند قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾[4]

---

[1]–القاموس المحيط، العلاّمة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(817هـ)، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، طبعة فنيّة منقحة مفهرسة، ط8: 1426هـ–2005م، ص:208

[2]–المائدة/48

[3]–لسان العرب، مادة "نهج"، ص:4554و4555

[4]– المائدة/48

أما في السنة النبوية المطهرة عن حُذَيْفَةُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ[1].

ب–معنى المنهج في الاصطلاح: هو الطريق المؤدي إلى التعرف على الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة؛ والتي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته؛ حتى تصل إلى نتيجة معلومة. وبعبارة أوجز: هو القانون، أو القاعدة التي تحكم أي محاولة للدراسة العلمية في أي مجال. ومن ثم تختلف المناهج باختلاف العلوم التي تبحث فيها، فلكل علم منهج يناسبه، مع وجود حد مشترك بين العلوم المختلفة[2].

ويذكر الشيخ فريد الأنصاري بأن التعلم الحق هو البحث في المناهج، في طرق البناء، وطرائق التركيب المعرفي من أجل الكشف عن أسرار العلوم، وليس العلم مجرد احتطاب معرفي[3]، ويورد اصطلاح المنهج بثلاثة معان:

أ–المنهج بمعناه العام: هو منطق كلي يحكم العمل العلمي ويوجهه منذ أن يكون فكرة حتى يصير بناءً قائماً اعتماداً على أصول وقواعد تشكل في مجملها نسقاً متكاملاً هو المسمى بأصول البحث العلمي.

فالمنهج العلمي بهذا المعنى العام يشمل كل القواعد الإجرائية المتخذة لإنجاز البحث، بدءاً باختيار الموضوع حتى إنهائه، مروراً بمراحله الثلاث: الابتدائية والتركيبية فالتكميلية.

---

[1]–أخرجه أحمد في مسنده، 355/30، من رواية حذيفة، مسند الكوفيين، مسند الامام أحمد(164–241هـ)، أشرف على تحقيقه: الشيخ شعيب الأرنؤوط، حقّق هذا الجزء وخرج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط–محمد نعيم العرقسوسي–ابراهيم الزيبق–محمد رضوان العرقسوسي، الجزء الثلاثون، مؤسسة الرسالة، ط1: 1419هـ–1999م

[2]–منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط: 1415هـ، 20/1

[3]–ينظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي، فريد الأنصاري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2: 1431هـ–2010م، ص:12

ب-المنهج بمعناه الخاص: هو نسق من القواعد والضوابط التي تركب البحث العلمي، وتنظمه، باعتباره عملاً يهدف إلى حل مشكلة معرفية قائمة، باستقراء جميع مكوناتها التي يظن أنها أساس الإشكال.

فالمنهج العلمي -بهذا المعنى- خاص، ذلك أن العام متعلق بإنجاز البحث عبر كل مراحله، بينما هذا متعلق بإنجاز المرحلة التركيبية منه، خاصة، أي الدراسة.

ج-المنهج بمعناه المجازي: هو الطريقة الدراسية المتفرعة عن منهج علمي ما، وذلك نحو قولك المنهج التاريخي الذي ليس إلا صورة من صور المنهج التوثيقي، أو المنهج المقارن الذي ليس إلا فرعاً من المنهج الحواري...وهكذا[1].

المطلب الثالث: أهمية المنهج في العلوم

يشكل الاهتمام بالبحث العلمي اتجاهاً عاماً تأخذ به الدول المتقدمة على نطاق واسع، من أجل التنمية المستدامة والتوصل إلى حلّ المشكلات الطارئة، لأن الارتجال والتلقائية غير الواعية في معالجة شؤون الحياة دليل قاطع على غياب الممارسة المنهجية، حيث يجب علينا-أفراداً وجماعات- أن نرتب الأمور، ونقسم احتمالاتها، ونسبر المتوقع ونرسم الخطط المناسبة لها[2].

لقد أصبح البحث العلمي في مختلف فروع المعرفة فناً قائماً بذاته، وعلماً له أصوله ومناهجه في العصر الحديث، وهو في كل علم له خصوصياته التي يستقل بها عن غيره من البحوث في العلوم الأخرى، وقد امتلأت الساحة العلمية بالمؤلفات المتخصصة في مناهج البحث وطرقه

[1]- أبجديات البحث، ص:229

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص:29-مقدمة في منهج البحث العلمي، رحيم يونس كرو العزاوي، دار دجلة، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، ط1: 1419هـ-2008م، ص:21

منها: منهج البحث التاريخي، منهج البحث اللغوي، منهج البحث الأدبي، منهج البحث الجغرافي، منهج البحث التربوي، منهج البحث في علم النفس وغيرها الكثير الكثير[1].

المطلب الرابع: أهمية المنهج في الفكر الإسلامي وعناية الإسلام به

ترجع أهمية المناهج الى كونها تؤدي الى المعرفة الصحيحة، لذلك اعتنى الاسلام بالمنهج من خلال الحث على طلب العلم، وذم الجهل، واتباع الدليل القاطع في إثبات دعوى ما، وهو ما احتج به القرآن الكريم على المشركين في ادعائهم أن الملائكة بنات الله تعالى، فطالبهم بالدليل والبرهان على ما يفترون، وخاطبهم بدليل المشاهدة والمعاينة، فقال تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴿١٩﴾[2] ﴾ ؛ كما جعل الإسلام توثيق الأخبار مطلباً شرعياً، لذلك كذب اليهود في دعواهم أن إبراهيم عليه السلام لم يأكل من لحوم الابل ولم يشرب من ألبانها، على اعتبار أنهم لم يعاصروه، قال تعالى: ﴿ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ[3] ﴾ ، من هنا نجد عناية الاسلام بالمناهج الدقيقة للوصول الى الحقيقة، وليس مجرد الاعتماد على الظن والتخمين، بل لابد من الدليل والاسناد، وهو ما نجده في قول عبد الله ابن المبارك: "الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما قال"[4].

---

[1]-منهج البحث في الفقه الإسلامي خصائصه ونقائصه، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، مكة المكرمة، السعودية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2: 1421هـ-2000م، ص:8

[2]- الزخرف/19

[3]- آل عمران/93

[4]-ينظر: منهجية البحث العلمي وضوابطه، ص:16-18

المبحث الثاني: تعريف العقل ومكانته الشرعية

المطلب الأول: تعريف العقل

أ-التعريف اللّغوي: جاء في اللسان استعمال العقل بمعاني:

1-الحِجْرُ والنُّهَى ضدّ الحمق، والجمع عقول...ابن الأنباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره ولرأيه، مأخوذ من عَقَلتُ البعير إذا جمعت قوائمه.

2-وقيل العاقل: هو الذي يحبس نفسه ويرُدُّها إذا حبس ومنع عن الكلام، أُخِذَ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حُبِس ومُنِعَ الكلام.

3-العقل: التثبت في الأمور.

4-العقل: القلب، والقلب العقل.

5-وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن المهالك، أي يحبسه.

6-وعَقَلَ الدواء بطنه يَعْقِلِه ويَعْقُلُهُ عَقلاً: إذا أمكسه، وقيل: أَمْسَكَهُ بعد اسْتِطلَاق.

7-والعقل: الدِّيّة. وعَقَلَ القتيل يَعقِلُهُ عَقْلاً: وَدَاه، وعقل عنه: أدّى جنايته، وذلك إذا لزمته ديّة فأعطاها عنه،، وهذا هو الفرق بين عَقَلْتُهُ وعَقَلْتُ عنه وعَقَلْتُ له...قال الأزهري: والعقل في كلام العرب الدّية، سميّت عقلاً لأن الديّة كانت عند العرب في الجاهلية إبلاً، لأنّها كانت أموالهم، فسميّت الديّة عقلاً لأن القاتل كان يكلّف أن يسوق الديّة إلى فِناء وَرَثَةِ المقتولِ، فيعقِلُها بالعِقلِ ويسلّمها إلى أوليائه[1].

[1]-لسان العرب، مادة "عقل"، ص:3046و3047

وبالنظر إلى المعاني الواردة في اللسان، أن العقل هو" إجراء حركي أولاً وذهني تالياً يهدف إلى الإحاطة بالأشياء والأمور بهدف التمكن منها بالحواس أو الذهن"[1].

ب–التعريف الاصطلاحي العام: ذكر الجرجاني معاني متعددة للعقل فقال:

1– العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كلّ أحد بقوله أنا.

2–وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان.

3–وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل.

4–وقيل: العقل جوهر مجرد عن المادّة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرّف.

5–وقيل: العقل قوّة للنفس الناطقة فصريح بأن القوّة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة وأن الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع.

6–وقيل: العقل والنفس والذهن واحدة، إلا أنها سميت عقلاً لأنها مدركة وسميّت نفساً لكونها متصرفة وسمّيت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك.

7–العقل ما يعقل به حقائق الأشياء قيل محلة الرأس وقيل محلة القلب[2].

المطلب الثاني: العقل في القرآن الكريم

1–ورُوده بصيغة فِعل العقل [3]:

[1]–العقل العربي في القرآن، سعد كموني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2005، ص:67

[2]–كتاب التعريفات، على بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط: 1985، ص:157

[3]–فهمي قطب الدين النجار، موقع الألوكة، 15/1/2014ميلادي – 1435/3/14 هجري

ورد فِعلُ العقل في القرآن الكريم في تسعةٍ وأربعين موضعًا، ولم يَرِدْ بشكلِ مصدر مطلقًا، وكل أفعال العقل تدلُّ على عملية الإدراك والتفكير والفهم لدى الإنسان، ويمكن حصر هذه الأفعال بما يلي:

أ (ورد فعل العقل بصيغة" تعقلون "في أربعٍ وعشرين موضعًا في القرآن؛ منها قوله – تعالى:-

﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [1]، وقوله – تعالى :- ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [2]

ب وورد بصيغة" يعقلون "في اثنينِ وعشرين موضعاً؛ منها قوله ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [3]

ج- وورد بصيغة" يعقِلُها "مرةً واحدة في قوله – تعالى :- ﴿ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾ [4]

د- وورد بصيغة" نعقل "مرةً واحدة في قوله – تعالى :- ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [5]

هـ- وورد بصيغة" عقَلوه "مرة واحدة في قوله – تعالى :- ﴿ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [6]

2- وُروده بلفظ الألباب

---

[1]- البقرة/ 242

[2]- يوسف/ 2

[3]- البقرة/ 171

[4]- العنكبوت/43

[5]- الملك/10

[6]- البقرة/75

وقد وردت كلمة" الألباب "في القرآن في صفة أصحاب العقول ستَّ عَشْرةَ مرة في القرآن الكريم؛ منها قوله – تعالى :- ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [1]، وقوله :﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [2]

3– وروده بلفظ النُّهَى الدال على العقل :

وقد وردت أيضاً كلمة" النهى "في القرآن لتدل على أصحاب العقول أيضاً، مرتين في القرآن؛ وهما :﴿ كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴾ [3]، ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴾ [4]

[4]

4– وروده بلفظ القلب :

وقد ورد في القرآن الكريم لفظ" القلب "ليدلَّ على العقل أيضاً في إحدى دلالاته، قال – تعالى– :﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ [5] ﴾

﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ [6]

5–وورد بلفظ الحِجْر :

---

[1]– البقرة/179

[2]– البقرة/269

[3]– طه/54

[4]– طه/128

[5]– الأعراف/179

[6]– ق/37

ورد بلفظ" الحِجْر "ليدل على العقل مرة واحدة في القرآن الكريم، قال – تعالى :- ﴿ هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ ﴾[1]

المطلب الثالث: العقل في السنة النبوية

وردت كلمة العقل في السنة عشراتِ المرات، أورد نماذج منها:

عن أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – قال :خرج رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في أضحى أو فطرٍ إلى المصلى، فمرَّ على النساء، فقال: ((يا معشر النساء، تصدَّقْنَ، فإني أُرِيتُكنَّ أكثر أهل النار))، فقُلْن: وبم يا رسول الله؟ قال: ((تُكثِرْنَ اللعن وتَكفُرْن العَشِيرَ، ما رأيتُ من ناقصات عقل ودين أذهبَ للبِّ الرجل الحازم من إحداكُنَّ))، قلن: وما نُقصان دينِنا وعقلِنا يا رسول الله؟ قال: ((أليس شهادةُ المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟))، قلن: بلى، قال: ((فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تُصلِّ ولم تَصُمْ؟))، قلن: بلى، قال: ((فذلك من نقصان دينها[2].

عَنْ أَبِي عَقِيلٍ صَاحِبِ بُهَيَّةَ، أَنَّ أَبْنَاءً لِعَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ، سَأَلُوهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ فِيهِ عِلْمٌ، فَقَالَ لَهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ: وَاللهِ إِنِّي لَأُعْظِمُ أَنْ يَكُونَ مِثْلُكَ، وَأَنْتَ ابْنُ إِمَامَيِ الْهُدَى – يَعْنِي عُمَرَ، وَابْنَ عُمَرَ – تُسْأَلُ عَنْ أَمْرٍ لَيْسَ عِنْدَكَ فِيهِ عِلْمٌ، فَقَالَ: «أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ وَاللهِ عِنْدَ اللهِ، وَعِنْدَ مَنْ عَقَلَ عَنِ اللهِ، أَنْ أَقُولَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، أَوْ أُخْبِرَ عَنْ غَيْرِ ثِقَةٍ» قَالَ: وَشَهِدَهُمَا أَبُو عَقِيلٍ يَحْيَى بْنُ الْمُتَوَكِّلِ حِينَ قَالَا ذَلِكَ[3].

---

[1]– الفجر/ 5

[2]–أخرجه البخاري في صحيحه 68/1، من رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، (6)كتاب الحيض، (6)باب ترك الحائض الصوم، الحديث رقم: 304، طبع بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، (د.ت): 1311هـ .

[3]–أخرجه مسلم في صحيحه، ص:8، من رواية أبي عقيل صاحب بهية، مقدمة الإمام مسلم رحمه الله، (5)باب بيان أن الإسناد من الدين وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات وأن حرج الرواة بما هو فيهم جائز. وأنه ليس من الغيبة المحرمة بل من

جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيَّ، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فَقَالَ: " إِنِّي رَأَيْتُ فِي المَنَامِ كَأَنَّ جِبْرِيلَ عِنْدَ رَأْسِي وَمِيكَائِيلَ عِنْدَ رِجْلَيَّ يَقُولُ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: اضْرِبْ لَهُ مَثَلًا، فَقَالَ: اسْمَعْ سَمِعَتْ أُذُنُكَ وَاعْقِلْ عَقَلَ قَلْبُكَ، إِنَّمَا مَثَلُكَ وَمَثَلُ أُمَّتِكَ كَمَثَلِ مَلِكٍ اتَّخَذَ دَارًا ثُمَّ بَنَى فِيهَا بَيْتًا ثُمَّ جَعَلَ فِيهَا مَائِدَةً ثُمَّ بَعَثَ رَسُولًا يَدْعُو النَّاسَ إِلَى طَعَامِهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ أَجَابَ الرَّسُولَ وَمِنْهُمْ مَنْ تَرَكَهُ، فَاللَّهُ هُوَ المَلِكُ وَالدَّارُ الإِسْلَامُ وَالبَيْتُ الجَنَّةُ وَأَنْتَ يَا مُحَمَّدُ رَسُولٌ، فَمَنْ أَجَابَكَ دَخَلَ الإِسْلَامَ، وَمَنْ دَخَلَ الإِسْلَامَ دَخَلَ الجَنَّةَ، وَمَنْ دَخَلَ الجَنَّةَ أَكَلَ مَا فِيهَا «وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِسْنَادٍ أَصَحَّ مِنْ هَذَا»: «هَذَا حَدِيثٌ مُرْسَلٌ، سَعِيدُ بْنُ أَبِي هِلَالٍ لَمْ يُدْرِكْ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ» وَفِي البَابِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ[1].

عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ، لِعَائِشَةَ، إِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْكِ الْغُلَامُ الْأَيْفَعُ، الَّذِي مَا أُحِبُّ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيَّ، قَالَ: فَقَالَتْ عَائِشَةُ: أَمَا لَكِ فِي رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُسْوَةٌ؟ قَالَتْ: إِنَّ امْرَأَةَ أَبِي حُذَيْفَةَ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ سَالِمًا يَدْخُلُ عَلَيَّ وَهُوَ رَجُلٌ، وَفِي نَفْسِ أَبِي حُذَيْفَةَ مِنْهُ شَيْءٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرْضِعِيهِ حَتَّى يَدْخُلَ عَلَيْكِ[2]».

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ مِنَ الْفَزَعِ كَلِمَاتٍ: «أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ، مِنْ غَضَبِهِ وَشَرِّ عِبَادِهِ، وَمِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ

الذب عن الشريعة المكرمة، دار ابن الجوزي، القاهرة، محمد فؤاد عبد الباقي، نسخة مخرجة على الكتب التسعة ومعها فهارس لأطراف الحديث، ط1: 2009

[1]-أخرجه الترمذي في سننه 145/5، من رواية جابر بن عبد الله الأنصاري، 45كتاب الأمثال، 1باب ما جاء في مَثَل الله لعباده، الحديث رقم:2859، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، ت: إبراهيم عطوة عوض، ط2: 1395هـ-1975م.

[2]-أخرجه مسلم في صحيحه، ص: 337، من رواية عائشة رضي الله عنها، 17كتاب الرضاع، 7باب رضاعة الكبير، الحديث رقم:1453.

وَأَنْ يَحْضُرُونِ» وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ يُعَلِّمُهُنَّ مَنْ عَقَلَ مِنْ بَنِيهِ، وَمَنْ لَمْ يَعْقِلْ كَتَبَهُ فَأَعْلَقَهُ عَلَيْهِ[1].

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –: "لَا عَقْلَ كَالتَّدْبِيرِ، وَلَا وَرَعَ كَالْكَفِّ، وَلَا حَسَبَ كَحُسْنِ الْخُلُقِ" [2].

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " الدُّنْيَا دَارُ مَنْ لَا دَارَ لَهُ، وَمَالُ مَنْ لَا مَالَ لَهُ، وَلَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ[3] "[4].

المطلب الرابع: أمر القرآن بإعمال العقل

وبالنظر إلى آيات القرآن ودلالاته يجد المتأمل الدعوة إلى إعمال العقل في المجالات المختلفة: في مجال النظر والتفكر، والاستفهام والسؤال، والاستنتاج والاستنباط، والحوار والنقاش، وإثبات الحقائق وإبرازها، والإخبار عن القصص للتفكر والتدبر فيها، والدعوة إلى النظر في الآيات المعنوية والحسية ومدى نفعها للخلق وقدر فائدتها والمحصول منها، ولعل أمر القرآن في ذلك يتضح في ما سيأتي من النقاط والآيات:

أولاً– دعوة القرآن لإعمال العقل في الآيات الكونية:

[1]–أخرجه البخاري في صحيحه 147/4، (60)كتاب أحاديث الأنبياء، باب يزفون النسلان في المشي، الحديث رقم:3371

[2]– أخرجه ابن ماجه 300/5، من رواية أبي ذر رضي الله عنه، (38)أبواب الزهد، (24)كتاب الورع والتقوى، الحديث رقم4218، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط1: 1430هـ–2009م.

[3]–أخرجه أحمد 480/40، من رواية عائشة رضي الله عنها، مسند النساء، مسند الصديقة عائشة رضي الله عنها، الحديث رقم24419، ت: شعيب الأرناؤوط–محمد نعيم العرقسوسي–إبراهيم الزيبق–محمد رضوان العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1: 1421هـ–2001م.

[4]– العقل في السنة، فهمي قطب الدين النجار، موقع الألوكة، 22/1/2014ميلادي – 1435/3/21 هجري

إن الآيات الكونية مجال كبير من مجالات إعمال العقل بالتفكر والتدبر فيما أودعه الله من أسرار في هذا الكون البديع المتقن، ولهذا نجد دعوة القرآن الواضحة الصريحة في ذلك حيث يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[1]، وهذا الموضع على وجه الإجمال، وفي موضع آخر يفصل الله تعالى في ذكر الآيات التي هي مجال للتعقل حيث يقول تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[2]

ثانياً– الدعوة لإعمال العقل في الجوانب المعنوية:

لم تقتصر دعوة القرآن الكريم للنظر في آيات الله الكونية، بل تعدتها الى التفكر في العلاقات بين الزوجين، حيث يقول تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[3]. ومن الآيات الدالة على عظمة الله تعالى، ما يحدث للإنسان أثناء نومه، يقول تعالى﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[4].

ثالثاً– الدعوة لإعمال العقل في الجوانب التنزيلية:

---

[1]- آل عمران/190

[2]- البقرة/164

[3]- الروم/21

[4]- الزمر/42

إضافة إلى النظر والتفكر في الكون والأنفس، نجد الآيات التنزيلية التي تعد مجالاً آخر للتفكر والتدبر وميداناً لإعمال العقل، ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [1] ومن ذلك دعوة القرآن إلى التفكر في الآيات والدلائل التي تدل الخلق إلى الخير والهدى الذي أنزل الله من أجله الكتب، وأرسل من أجله الرسل، يقول سبحانه: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [2]

ومن الآيات التنزيلية ما ضربه الله لنا في قصة المنفق المرائي الذي احترقت جنته، يقول تعالى:

﴿ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [3]

رابعاً–الدعوة لإعمال العقل في التذكر:

يعد التذكر إحدى عمليات العقل العليا كما يذكر ذلك العلماء، "والفرق بين التفكر والتذكر: أن التفكر يعمل لتحصيل معرفة جديدة، والتذكر يعمل لجلب معرفة قديمة، ذهل عنها أو غشيتها الغفلة والنسيان"، وكما أن القرآن دعا إلى إعمال العقل في التفكر، وأكد على ذلك، فإنه دعا إلى التذكر وأكد على ذلك، ويتضح ذلك جلياً من خلال الآيات التي تحدثت عن التذكر، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [4]، وذلك لأن القلوب تغفل، والإنسان بطبيعته ينسى، ومنها قوله تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴾ [5]، وقوله تعالى: ﴿ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴾ [6]، وقوله تعالى في تثبيت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ

---

[1]- البقرة/219

[2]- النحل/44

[3]- البقرة/266

[4]- الذاريات/55

[5]- ق/45

[6]- ق/8

﴿ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [1] . وقوله تعالى في التفريق بين أهل العلم وغيرهم: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾ [2] ﴾ [3]

المطلب الخامس: تعريف العقل عند المتكلمين

لم يحظ مصطلح من المصطلحات في الفكر الاسلامي بمثل ما حظي به "العقل"، فقد درس عند الأصوليين، والفلاسفة، والمتكلمين، والصوفية عموماً. والذي يعنينا في هذه الدراسة هو موقف المتكلمين معتزلة وأشاعرة، فأول ما يلاحظ في تعريفاتهم أنهم تجنبوا الخوض في المعاني الفلسفية للعقل، من حيث كونه جوهراً، أو عقلاً هيولانياً، أو العقل بالملكة، أو العقل بالفعل، ورفضوا ما قرره الفلاسفة المشائيون لأنهم استفادوا معرفتهم من الفكر اليوناني [4].

أ-العقل عند المعتزلة:

لقد صار من المعلوم أن استعمال العقل عند المعتزلة أمر مسلم به خاصة في بحثهم عن حرية الإنسان، ومسألة الحسن والقبح العقليين...ولهذا يتوجب السؤال عن إشكالات محددة حتى يتبين لنا الوصول إلى مفهوم العقل عند المعتزلة، وتلك الإشكالات هي: ما العقل في نظرية المعتزلة ؟ وما وظيفته ؟ ثم ما حدود إمكاناته المعرفية [5].

---

[1]- هود/120

[2]- الزمر/9

[3]-ينظر: العقل ودوره في البناء المعرفي من منظور القرآن الكريم، نشوان بن عبده خالد قائد، بحث على الورد، ص:15-20

[4]- ينظر: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، شبكة الألوكة ، بحث مكتوب على الورد ص:30

[5]-ينظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية(المعتزلة-الأشعرية-المنطق)، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2: 2008، 352/2

نجد تعريف العقل عند عالمين من علماء المعتزلة أولهما "العلاّف" وثانيهما "أبو علي الجبَّائي[1]" حيث يذكر الأشعري عن العلاّف قوله في العقل بأنه "القوة على اكتساب المعرفة" وهو "القوة التي يفرق بها الإنسان بين نفسه وبين باقي الأشياء بعضها من بعض بواسطة العقل، والعلم الحسي إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول".

ومن خلال التعريف تتحدد الإشكالات التالية:

1-العقل ووظيفته: يشمل تعريف العلاّف المحددات الأساسية للعقل عند المعتزلة.

أ-أن تعريف العقل بأنه "القوة على اكتساب المعرفة" أي القدرة على استخلاص الكلي من الجزئي، أي ما يسمى بعملية الاستقراء، وهو تطبيق جزئيات الموضوع للوصول إلى مفهوم مشترك بين تلك الجزئيات محل البحث.

ب-أما الأمر الثاني فيتمثل في وظيفة العقل، حيث يحصل التمايز بين الأشياء، أي أن الإنسان يميز ذاته عن باقي الأشياء الأخرى ويدرك العلاقة بينهما، أي بين ذاته والأشياء ويتمثل ذلك بقوله "القوة التي يفرق بها الإنسان بين نفسه وباقي الأشياء".

ج-أما موضوع المعرفة التي يؤديها العقل إنما هي تحويل المعطيات الحسية إلى مدركات عقلية مجردة

د-أما الأمر الرابع في الأسس المفاهيمية للعقل هو طبيعة المعرفة إذ إنها ترتكز عند العلاّف على الاكتساب والاختيار، بمعنى أنها ليست مركوزة في الطباع، وليست "تذكر" كما يقرر أفلاطون.

[1]- أبو علي الجبائي، أحد أئمة المعتزلة؛ كان إماماً في علم الكلام وكانت ولادة الجبائي في سنة خمس وثلاثين ومائتين. وتوفي في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة، رحمه الله تعالى. ينظر: وفيات الأعيان، 4/267-269

أما الجبائي فيقول بأن "العقل هو العلم" و"إنما سُمِيَ العقل عقلاً لأن الإنسان يمنع به نفسه عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عِقَال البعير عقالاً لأنه يمنعه.

وهنا نلاحظ الفرق بين الجبائي والعلاّف في مأخذين اثنين:

أ-أن الجبائي يجعل العلم هو نفس العقل، لأنه أداة المعرفة، بل هو المعرفة ذاتها.

وتوجيه هذا الرأي-كما لم يذكره حسين مروة- أن الجبائي عرّف العقل بالغاية والمحصل، فما قيمة الأداة إذا لم تحصل النتيجة، أي أن الجبائي يعترف للعقل باعتبارين، الأول كونه أداة معرفية والثاني أن حصول المعرفة تكون فيه، وبعبارة أخرى أن حصول المعرفة بين الذات والآخر تكون به وفيه، وبالتالي يحاول الجبائي أن يكون عملياً —براغماتياً- في تعريفه للعقل.

ب-أما الأمر الآخر الذي لم يتعرض له العلاّف، هو أن الجبائي وصل العقل بالوظيفة العملية للإنسان، أي بالسلوك، وكأنه أراد أن يقول بأن أكمل الناس عقلاً هو اضبطهم سلوكاً، وهذا استنتاج آخر من فكر الجبائي-كما رأيته- يدل على الصفة العملية في صلة العقل بالواقع.

2-معرفة الله: يتصل موضوع العقل بإمكانية معرفة الله تعالى، أي هل يمكن الوصول إلى معرفة الله بالعقل أم لا. يقرر المعتزلة أن معرفة الله تتم بالعقل، والعقل عندهم نوعين ضروري ونظري، وأن حصول المعرفة يكون بالضروري أي أن معرفة الله تكون بداهة، ثم يأتي النظر العقلي في ترتيب قضايا عقلية على أخرى لمعرفة الله تعالى كمرحلة نهائية.

3-فكرة الخاطرين في المعرفة العقلية: أي أن الإنسان قبل ورود الشرع يجد نفسه بين خاطرين اثنين أحدهما يدعو إلى معرفة الله وشكره، والثاني يدعوه إلى خلاف ذلك، وكل هذا يقع في كلام نفسي، حيث يحدث حوار داخلي بين الإنسان ونفسه، فوضع هذه القسمة هو الكلام النفسي وتحديد أحدهما هو الكلام العقلي، ويترتب على هذا فكرة الكلام النفسي عند المعتزلة.

4-الكلام النفسي: فالكلام النفسي عند المعتزلة هو نوع من التفكير الواعي الذي تتكامل به عملية التفكير وتبلغ غايتها في النظر والاستدلال.

5-العقل أخص ما يميز الإنسان: وتبسيط هذه المسألة وحصرها، أن ثمة طرح يميز الإنسان بهيئته لا بمادته عن الحيوانات، أي بالصورة التي خلقه الله عليها، وطرح آخر يرى أن تميز الإنسان بالقوة الناطقة فيه، أي بقدرته على التفكير كما يذهب إليه المعتزلة، وليس معنى الناطقية الكلام اللساني لأنه قد يخلو عنه ولا تنزع منه صفة الإنسانية، لبقاء وجريان الكلام النفسي فيه.

6-مسألة الحسن والقبح العقليين: ومؤدى هذه المسألة بأن في مقدور العقل التوصل إلى المعرفة دون وساطة الشرع، وباستقلاله-أي العقل- في تحصيل هذه المعرفة.

إن هذا التفكير يجعل المعتزلة منسجمين مع ما قرروه من مبدأ العدل الإلهي وما تفرع عنه من حرية اختيار الإنسان لأفعاله. أما من جهة أخرى -وتماشيا مع التطور المعرفي- فان المعتزلة انتقلوا بمسألة الحسن والقبح العقليين على أساس نظري برهاني، أي أنهم قدموا البراهين والمبررات العقلية لهذا الاعتماد أذكر منها:

-الاستناد إلى المنهج التاريخي والاستقرائي حيث إن الناس كانوا يعتمدون قبل ورود الشرع في مجادلاتهم وخَصم خصومهم وإقناعهم لغيرهم على مقررات العقل مثل إنقاذ الغرقى، وتخليص الهلكى، ولو لم يكن منشأ الحسن ذاتياً في الأشياء لَمَ اتفق على ذلك العقلاء.

-يعتمد هذا البرهان على الإلزام المنطقي، ذلك أن الرسل يحيلون خصومهم إلى النظر العقلي في الكون، فلو لم يكن ذلك ناشئاً عن حسن وقبح ذاتيين لما تقررت هذه الإحالة.

-ومن براهينهم أن الحسن والقبح لو كانا مكتسبين من الشرع لما أمكن الفقهاء أن يعملوا عقولهم فيما لا نص فيه، ولاستحال عليهم تعليل الأحكام، ولذلك يقرر المعتزلة أن الله يأمر بالفعل الحسن حسناً ذاتياً، وينهى عن الفعل القبيح قبحاً ذاتياً، أي لا علاقة للأمر والنهي

بالتحسين والتقبيح، وبكل وضوح فالحسن والقبح ناشئ من ذات الشيء لا من خارجه حسب تصور المعتزلة[1].

أما القاضي عبد الجبار فقد ناقش تعريفات سابقيه، ورفض وصف العقل بأنه جوهر، أو آلة، أو حاسة، أو قوة، إلى غير ذلك من الأسماء التي أطلقها الفلاسفة وغيرهم عليه، واختار تعريفه بأنه "عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلِّفَ، ومع أنه لم يحدّد المراد بتلك الجملة من العلوم المخصوصة إلَّا أن الظاهر إرادته بذلك العلوم والمعارف الضرورية، التي هي أساس العلم والتمييز عند الإنسان، والتي تسمَّى عند المعتزلة بـ"كمال العقل"[2].

ب–العقل عند الأشاعرة:

أما الأشاعرة فقد تعددت تعريفاتهم للعقل؛ فمن القائلين بالعرضية الأشعري شيخ أهل السنة والجماعة حيث عرفه بأنه العلم ببعض الضروريات. محتجاً عليه بأن العقل ليس غير العلم وإلا لجاز انفكاكها من الجانبين أو من أحدهما، وهو محال لامتناع عاقل لا علم له أصلاً وعالم لا عقل له أصلاً. فيجب بهذا الطريق أن العقل هو العلم.

ومنهم القاضي حيث قال أنه بعض العلوم الضرورية وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات: كالعلم بوجوب افتقار الأثر الى المؤثر والعلم باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين وأنه لا واسطة بين النفي والاثبات..قال السيد "ولا يبعد ان يكون هذا تفسيراً لكلام الاشعري".

وممن قال بأنه عرض الامام فخر الدين. وعرفه " بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات".

---

[1]–ينظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، 2/352-368

[2]–حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص: 31

ومنهم من عرفه بأنه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات. وجعله السعد مساوياً لكلام الفخر. وفي شرح المقاصد والأقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات. وهذا معنى ما قال الامام أنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. ومنهم الشيخ أبو اسحاق حيث عرفه بأنه صفة يميز بها الحسن والقبيح[1].

وإلى جانب تعريفات المتكلمين المتقدمة فقد عُني عدد من الأئمة الكبار بتعريفه؛ فعرَّفه الشافعي بأنه "آلة خلقها الله لعباده، يُمَيِّزُ بها بين الأشياء وأضدادها" ، وعرَّفه كلٌّ من الإمام أحمد، والحارث المحاسبي، وابن تيميَّة بأنه غريزة[2].

هذا ويمكن أن نجمل القول في تعريفات العقل بما يلي:

1- الغريزة المتأصلة في الإنسان: وبها يعلم ويعقل، وتعد شرطًا في حصول سائر المعقولات والمعلومات، وهي مناط التكليف، وبها يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات، وعلى هذا المعنى يتنزل كلام من عَرَّف العقل بأنه غريزة.

2- العلوم الضرورية التي تشمل جميع العقلاء: كالعلم بالممكنات، والواجبات، والممتنعات، وتعريفات أكثر المتكلمين تشير إلى هذا المعنى.

3- العلوم النظرية المكتسبة: والناتجة عن دُرْبَة وخبرات ومعارف متراكمة، تنمو مع تقدم الإنسان في العمر وتحصيل العلوم.

---

[1] -هداية المريد لجوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني المالكي(1041م-1632هـ)، اعتنى به: الحبيب بن طاهر-فوزي بالثابت-محمد الرايس، دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2011م، ص: 345 و346

[2] -هذا الخلاف كله في العقل التكليفي الذي هو مناط التكليف، لا فيه بمعنى صحة الفطرة، ولا بمعنى العلوم المستفادة من كثرة التجربة لمجاري الأحوال، ولا بمعنى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته وملبسه ومركبه، ولا بمعنى قوّة الغريزة. هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:347و348

4- الأعمال الناتجة عن مراعاة مقتضى العقول ولوازمها فيما يمكن تسميته بالعقل العملي:

وهذا المعنى هو أبرز معاني العقل، وأكثرها استعمالاً في عدد من آيات القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [1] وقوله: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ [2] وغير ذلك من الآيات.

فهذه المعاني الأربعة تجمع وتلخص التعريفات المتعددة التي قُدِّمت للعقل، كما توسع من مفهومه، وتتسق مع النظرة الإسلامية العامة، ومقاصدها الكلية التي تُعْنَى بالعمل والتطبيق أكثر من عنايتها بالأفكار النظرية المجردة، وإن كانت لا تهملها أو تتجاهلها، لكنها تضعها في الحجم والإطار المناسبين دون إفراط أو تفريط[3].

[1]- الملك/ 10

[2]- الحج/46

[3]- حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص:30-32

المبحث الثالث: الدليل النقلي عند المتكلمين:

إن التطرق إلى الجانب العقلي عند المتكلمين لا يعدم البحث مادة علمية في تناول جانب النقل أو السمع لاعتبارات مختلفة، منها دفع الأوهام عن البناء المعرفي للمتكلمين بأنه يستمد من العقل فقط؛ وأيضاً لتقريب الصورة أمام القارئ ليعلم أن المتكلمين قد اعتمدوا الدليل العقلي والنقلي -على السواء- في مؤلفاتهم ومجادلاتهم عند إجراء المقاربات.

المطلب الأول: تعريف الدليل

أ-لغة: والدّليل ما يستدل به. والدّليل: الدّال. وقد دّله على الطريق، يدُّلُه دلالةً ودِلالةً ودُلُولةً، والفتح أعلى[1].

ب-اصطلاحاً: حظي تعريف "الدليل" بدرجة كبيرة من اهتمام متكلمي المعتزلة والأشاعرة، وتناوله أكثرهم في مقدمة مصنفاتهم الكلامية فيما يُعرف بمباحث النظر، أو نظرية المعرفة، وربما كان الباقلاني -الذي كان له دورٌ مؤثرٌ في تطوير المذهب الأشعري -أول من استن هذا المسلك من الأشاعرة، سواء في كتبه الكلامية "كالإنصاف" ، أو الأصولية "كالتقريب والإرشاد" ثم تتابع بعده أئمة المذهب، حتى أضحت هذه المباحث تستحوذ على مساحة كبيرة من كتب المتأخرين الكلامية، بل وصل الأمر إلى أن صارت نظريتا العلم والوجود تشغل قريباً من نصف أو ثلثي بعض تلك المؤلفات كما هو الحال في شرح المواقف للجرجاني، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني.

لقد عرَّف المعتزلة الدليل بأنه "ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير، إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه "واشترطوا فيما يُسمى دليلاً شرطين ضروريين؛ الأول: إمكان التوصل به إلى العلم بالغير، والثاني: تحقق القصد من و اضعه في نصبه دليلاً، وبهذا المفهوم يقتصر الدليل

[1]-لسان العرب، مادة" دلل"، ص: 1414

على ما كان فيه بذل جهد من قِبل الناظر للتوصل من خلاله إلى العلم، وليس ما أفاد علماً ضروريّاً لا يحتاج إلى نظر واستدلال[1].

قال الجويني" الدليل هو المرشد إلى المطلوب، لأنه علامة عليه"، يعنى سواء كان قطعياً أو ظنياً وهذا استعمال فقهي، وأهل الكلام خصوا الدليل بالقطع وجعلوا الأمارة للظن[2]، أي أن الدليل عندهم ما يؤدي إلى "العلم" ، أما ما يؤدي إلى الظن فيقال له "أمارة".

قال ابن فورك: حدّ الدليل: "هو ما أمكن أن يُتَّصَلَ بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يُعلَمُ باضطرارٍ" ثم قال:"وحدُّ الوضعي: ما افتقر إلى نصب ناصب ووضع واضعٍ"[3].

قال الغزالي: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، والأمارة هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول، وكل واحد منهما إما أن يكون عقلياً محضاً أو سمعياً محضاً أو مركباً منهما[4].

المطلب الثاني: تعريف النقل

أ–لغة: النقل: تحويل الشيء من موضع إلى موضع، نَقَلَهُ ينقله نقلاً فانتقل. والتنقل: التحول. ونقله تنقيلاً إذا كثر نقله[5].

---

[1]–حجية الدليل النقلي بين المعتزة والأشاعرة، ص:21

[2]–شرح ورقات إمام الحرمين، الإمام إبراهيم بن محمد بن خليل القباقبي الشافعي (ت900هـ)، ت: عبد الكريم بن مخلوف مقيدش، تقديم: مصطفى سعيد الخن– محمد مطيع الحافظ، ط1: 1422هـ–2001م، ص:35

[3]–كتاب الحدود في الأصول(الحدود والمواضعات)، الأستاذ أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، ت: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط1: 1999م، ص:80و81

[4]–محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، للإمام الأعظم فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ت)، ص:50و51

[5]–لسان العرب، مادة: نقل، ص:4529،

ب–اصطلاحاً: وفي الاصطلاح يطلق على" ما عُلِمَ من طريق الرواية أو السماع؛ كعلم اللغة أو الحديث ونحوهما، وهو يقابل المعقول" والصلة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي واضحة، فعملية النقل تقتضي تحول الخبر وانتقاله من راوٍ لآخر، ومن جيل إلى الذي يليه عبر مراحل زمنية، وسلاسل إسنادية متتابعة[1].

المطلب الثالث: أقسام الدليل عند المتكلمين

يتنوع الدليل عند متكلمي المعتزلة والأشاعرة بحسب الجهة المعتبرة في التقسيم إلى عدة أقسام؛ فمن حيث إفادته العلم أو الظن هناك:

الاتجاه الأول: التقسيم الثنائي:

أ– الدليل القطعي: وهو ما أفاد العلم اليقيني، ويختص باسم الدليل عند الإطلاق في العرف الكلامي.

ب– الدليل الظني: وهو ما أفاد ظنًّا راجحاً، ويطلق عليه مصطلح الأمارة، وربما يُتساهل أحياناً، فيُوصف بكونه دليلاً مع التنصيص على ظنيته.

الاتجاه الأول: التقسيم الثنائي

وفيه يتم تقسيم الدليل إلى نقلي وعقلي، وعلى أساسه سار جمهور المعتزلة، فالقاضي عبد الجبار يذكر أن الدليل ينقسم أقساماً إذا كان من باب العقليات، وإذا كان من باب الشرعيات.

ويتكرر الأمر نفسه عند الأشاعرة، ففكرة التقسيم الثنائي للأدلة موجودة منذ مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري، الذي يرى أن "جملة الطرق التي يدرك بها العلوم الضرورية والاستدلالية

[1]– حجية الدليل النقلي بين المعتزة والأشاعرة، ص:27

تنحصر في أدلة خمسة: العقول، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس" وهي تؤول في نهاية المطاف إلى أدلة نقلية وعقلية، ويُلِح الأشعري على وجوب رد "كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تُخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات " ويتابعه على تقسيمه الجويني، والتفتازاني، وغيرهما، وقد حاول الباقلاني، وابن فورك[1] الاستعاضة عن مصطلح الدليل النقلي بمصطلح جديد وهو الدليل الوضعي، والذي تتسع دائرته ليدخل فيه "ما يدل بطريق المواضعة على دلالته نحو دلالات الألفاظ، والرموز، والإشارات، والكتابة، والعقود، وأمثال ذلك" ، ولا يقتصر على الدلالة السمعية المنقولة عمن قوله حجة واجبة الإتباع، ولا شك أن هذا المفهوم الجديد إن أفاد الباحث في نظرية المعرفة عند الأشاعرة فإن فائدته قليلة لمن يتناول موقفهم من مصادر الاستدلال على المسائل العقدية، والتي لا يمكن أن تدخل فيها الإشارات أو الرموز أو العقود[2].

الاتجاه الثاني: التقسيم الثلاثي

وقد تَبنَّاه عدد من أئمة الأشاعرة؛ فقسموا الدليل إلى ثلاثة أنواع: عقلي، ونقلي، ومركب منهما، ويسمون الأول بالعقلي المحض، والثاني بالنقلي أو السمعي المحض، ويرى أكثرهم أن هذا النوع الأخير لا وجود له حقيقة؛ لأن النقل لا تثبت صحته أو يعرف صدقه إلَّا بالاعتماد على مقدمات عقلية؛ كإثبات صدق المخبر، ومعرفة النبوة، وكلها أمور لا تثبت إلاَّ عقلاً، ومن ثم فإن هذا التقسيم الذي قال به الرازي، والآمدي[3]، والإيجي، والتفتازاني يؤول إلى التقسيم الثنائي، وإن تغيرت المسميات من نقلي وعقلي، إلى عقلي ومركب من العقلي والنقلي معًا[1] .

---

[1]- أبو بكر ابن فورك، الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم الأصولي الأديب النحوي الواعظ الاصبهاني كان شديد الرد على أصحاب أبي عبد الله ابن كرام. بلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنف. كانت وفاته سنة ست وأربعمائة، رحمه الله تعالى. ينظر: وفيات الاعيان، 272/4

[2]- حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص:24

[3]- السيف الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الفقيه الأصولي، الملقب سيف الدين الآمدي؛ كان في أول اشتغاله حنبلي المذهب وبقي على ذلك مدة ثم انتقل إلى مذهب الإمام الشافعي. وتوفي على تلك الحال في رابع

المطلب الرابع: الدليل النقلي عند المعتزلة

لم يكن المعتزلة هم أول المشتغلين بمسائل العقيدة في البيئة الإسلامية ولا كانوا منفردين بعد ذلك بالنظر فيها، فقد سبقهم وعاصرهم العديد من أئمة السلف كالحسن البصري وجعفر الصادق وأبي حنيفة والثوري وغيرهم، وقد استند هؤلاء الأئمة في بيان الأحكام الاعتقادية على الكتاب والسنة أولاً ثم على العقل والرأي بعد ذلك أي على كل من الدليل النقلي والعقلي معاً[2]، إلا أن المعتزلة كانت لهم زيادة عناية بالعقل كمصدر للمعرفة.

وبهذا يشمل الدليل السمعي عند المعتزلة ثلاثة أمور: القرآن، والإجماع، والخبر المجمع عليه أي المتواتر أو المشهور[3]، قال القاضي عبد الجبار:" فان قيل ما الأدلة: قيل له: الأربعة: حجة العقل، والسنة، والكتاب، والإجماع"[4].

ولكي نستشف الموقف الواضح للمعتزلة من الدليل النقلي لابد من الوقوف على بعض النقاط ومناقشتها[5]:

1- القرآن الكريم: لقد قال المتكلمون بقطعية ثبوت النص القرآني وسلامته من التحريف والتغيير فقد نقل عن ابن حزم قوله" ولا خلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين، من أهل السنة، والمعتزلة والخوارج والمرجئة والزيدية في وجوب الأخذ بما في القرآن، وأنه هو المتلو عندنا

صفر يوم الثلاثاء سنة إحدى وثلاثين وستمائة ودفن بسفح جبل قاسيون. وكانت ولادته في سنة إحدى وخمسين وخمسمائة، رحمه الله تعالى . ينظر: وفيات الاعيان، 293/3و 294

[1]- حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص:24و25

[2]-المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:138

[3]-المرجع نفسه، ص:139

[4]-الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بت أحمد الأسد أبادي(320هـ-415م)، حققه وقدّم له: د. فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط: 1998م، ص:66

[5]-ينظر: موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافها، أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2: 1407هـ-1987م، ص: 73-111

نفسه، وإنما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض هم كفار بذلك، مشركون عند جميع أهل الإسلام[1].

لقد "ذهب قوم من المتكلمين إلى أن وجه الإعجاز هو ما اشتمل عليه القرآن من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله. وعلى هذا الرأي معظم المعتزلة إلا النظام وهشاماً الفوطي وعباد ابن سليمان.

أما النظام فقد ذهب إلى القول بالصرفة، أي أن الله صرفهم بأن صرف دواعيهم إلى المعارضة مع توفر الأسباب الداعية إلى المعارضة، خصوصاً بعد التحدي والتبكيت بالعجز، كان يجوز أن يقدر العباد على التأليف والعجز لولا أن منعهم الله بمنع وعجز أحدثهما فيهم، كذلك ذهب النظام إلى أن الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب[2].

2- السنة النبوية:

أ- الصحابة: من الملفت للنظر أن المعتزلة تزعموا فكرة إعمال العقل وتقديمه والانتصار له في المسائل العقدية والغيبية إلا أنهم رفضوا اجتهاد الصحابة في مسائل السياسة والحكم، فهذا واصل بن عطاء ينقل عنه الشهرستاني في " القاعدة الرابعة"، طعنه في الصحابة، وتفسيقه لأصحاب الجمل وصفين، وأن أحدهما مخطئ لا بعينه، وطعنه في عثمان رضي الله عنه، ورد شهادة علي وطلحة والزبير في باقة بقل، إظهاراً للإزراء والاستخفاف بهم رضوان الله عليهم. ووافقه على مذهبه هذا عمرو بن عبيد في رد شهادة الصحابة[3].

---

[1]-الإحكام في أصول الأحكام، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (456هـ)، قدم له: أ. د إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د.ت)، 96/1

[2]-في علم الكلام-دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ص:225

[3]-ينظر: الملل والنحل، 69/1و70

والعجيب في النظام –وهو متزعم المنهج العقلي– موافقته الشيعة في القول بنصية الامامة، ووقعيته في عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأنه كتم الشهادة في النص لعلي كرم الله وجهه بالخلافة، وهو نفس الرأي الذي تتبناه الروافض.

ونسبه إلى الشك يوم الحديبية في سؤاله الرسول عليه السلام حين قال: ألسنا على الحق أليسوا على الباطل، في وجدان عمر الشك والحرج في نفسه[1] ، واتهامه بضرب السيدة فاطمة وحث الناس على إحراق بيتها بمن فيه، وإحداثه–أي عمر– أموراً في الدين مثل صلاة التراويح، بل انه تعدى بالوقيعة في عثمان رضي الله وظُلمِه بعض الصحابة كضربه لعبد الله بن مسعود[2]، وكذلك طَعن أبوبكر الأصم في إمامة علي رضي الله عنه لأن البيعة في زمن الفتنة واختلاف الناس–حسب رأيه–لا تنعقد[3].

ومنه نرى أن المعتزلة ما بين شاك بعدالة الصحابة منذ عهد الفتنة ك"واصل بن عطاء"، وما بين موقن بفسقهم ك"عمرو بن عبيد"[4] وما بين طاعن في أعلامهم كأبي بكر الأصم.

ب–موقفهم من الحديث المتواتر: قَبِل المعتزلة العمل بالحديث المتواتر وإن جعلوا الحكم العقلي مقدماً عليه عند التعارض[5]، وقد وافق كثير من المعتزلة على الأخذ بالمتواتر إذا استوفى

---

[1]–ينظر: المرجع نفسه ، 76/1و77

[2]–ينظر: الملل والنحل، 77/1

[3]– ينظر: الملل والنحل، 90/1

[4]– عمرو بن عبيد، المتكلم الزاهد المشهور، كانت ولادته في سنة ثمانين للهجرة. وتوفي سنة أربع وأربعين ومائة، وقيل اثنتين، وقيل ثلاث، وقيل ثمان، وهو راجع من مكة بموضع يقال له مران. وفيات الأعيان، 460/3-462

[5]–ينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، محمد عبده–طارق عبد الحليم، دار الأرقم، برمنجهام، ط1: 1407هـ–1987م، ص:82و83

شروطه قال أبو الحسين البصري: اعلم أن من جعل العلم الواقع بالمتواتر مكتسباً، يشترط في وقوع العلم به أن يكون المجيزون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب والتواطؤ عليه[1].

ج–ردهم لخبر الواحد: والمشهور عن المعتزلة ردّهم حجية الخبر الواحد في المسائل الاعتقادية، يقول القاضي عبد الجبار: "وأما ما لا يعلم كونه صدقاً وكذباً، فهو كأخبار الآحاد وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله في طريق الاعتقادات فلا[2]".

ففي هذا النص يرفض خبر الآحاد فيما طريقه الاعتقاد مطلقاً، ولكنه ما لبث أن فصَّل الموقف إزاء خبر الآحاد إذا ما جاء بمسألة عقدية فإن كانت هذه المسألة مما يدل عليها العقل قُبِل الخبر واعتقد موجبه بسبب الدليل العقلي لا بسبب الخبر[3].

إنه لمن التجني أن ننسب القول بتجاهل المعتزلة للحديث، ولكنهم نقموا على كثير من المحدثين لسببين:

الأول–في المنهج: إذ اهتموا بالرواية دون الدراية أو بنقد الإسناد أكثر مما عَنوا بنقد المتن، الأمر الذي أدى إلى رواية أحاديث تبدو مخالفة للمعقول[4].

---

[1]–المعتمد في أصول الفقه، أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (436هـ–1044م)، قدم له: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، 86/2

[2]–الاستدلال بخبر الآحاد في العقائد، مقدمة لنيل شهادة الماجستير، من الطالبة: سعاد فقراوي، إشراف: بشير بوجنانة، جامعة الأمير عبد القادر، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، نوقشت يوم 27 شوال 1421هـ الموافق لـ22جانفي 2001م، ص:114

[3]–الاستدلال بخبر الآحاد في العقائد، ص:114

[4]–هذه أحدى الشبه التي يلقي بها المستشرقون اليوم، لكن من اطلع على شروح السنة ولاحظ دقة الشرّاح في تناول الكلمة الواحدة بالنقد والتحليل وما وضعه علماء المصطلح من اشتراط عدالة الراوي وضبطه وخلو الحديث الصحيح من العلة، لتبين له بطلان هذا الزعم. ينظر: مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف، د. نور الدين عتر، دار الرؤية، دمشق، سوريا، ط2: 1424هـ–2003م، ص:51و52

الثاني–في المذهب: إذ إن كثيراً من أهل الحديث قد اعتنقوا مذاهب تضعهم في خصومة مع المعتزلة كالمجسمة والمشبهة والحشوية.

لقد "كان بعض رجال الحديث من المشبهة والحشوية والقائلين بقدم القرآن وأن الله تجري عليه الحوادث–معتقد الكرامية–فضلاً عن الاعتقاد بالجبر وأن الله يُرى يوم القيامة وبشفاعة النبي لأهل الكبائر، وهي معتقدات تثير ثائرة المعتزلة، ومن ثم اتهموا برواية أحاديث لا لأنها صحيحة وإنما لأنها توافق معتقداتهم، وأنهم قبلوا الرواية عن أهل البدع من الحشوية، كالمقاتلية والكرامية[1] بينما رفضوا الرواية عن رجال المعتزلة. وهكذا يمكن أن نتبين أن نقد المعتزلة لرجال الحديث صادر عن نزعتهم النقدية، واعتدادهم بالعقل، لا عن إنكار لقول الرسول كما شنع عليهم الخصوم[2].

إن جهل المعتزلة وعدم معرفتهم بالحديث كان أمراً ظاهراً تكلم عليه كثير من العلماء، لذلك قلَّ أن يستشهدوا بالحديث في مناظراتهم مع الخصوم، إلا أن ثمة شواهد تدل على وجود نوع من النشاط الحديثي عند المعتزلة، ولكنه يظل حالات فردية لا يمكن تعميمها على المذهب ككل أو اعتبارها سمة من سماته المنهجية المميزة، ومن ذلك:

أ– المحدِّثون الحفاظ من المعتزلة

وهؤلاء المحدِّثون المعتنقون للفكر الاعتزالي على قلة عددهم، يعطون إشارة على موقف المعتزلة من السنة، إذا وضعنا في الاعتبار أن علم الحديث أقل العلوم التي حظيت باهتمامهم، مقارنة بالعلوم الشرعية الأخرى؛ كالتفسير، والفقه، وأصوله، ومن أشهر هؤلاء المحدثين أبو سعد السمان

[1]– الكرامية: فرقة تقول في المعبود تعالى: إنه جسم لا كالأجسام، الايمان قول باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. ينظر: ميزان الاعتدال، 21/4

[2]–في علم الكلام، ص:226–229

المعتزلي[1]. وقد وصفه الذهبي بـ"الحافظ المتقن" وهذا الوصف أعلى درجات التعديل عند المحدِّثين، وإن كان عقَّب على ذلك الوصف بالإنكار عليه في اعتناقه للاعتزال.

ومنهم أبو مجالد، أحمد بن الحسن البغدادي ت268هـ[2] وقد بالغ القاضي عبد الجبار في وصف علمه بالحديث إلى درجة كبيرة، فذكر أنه كان يحفظ مائة ألف حديث ووسمه المحدثون بالحفظ؛ لكن ليس إلى الحد الذي وصل إليه القاضي.

ب- رواية الحديث بالأسانيد المتصلة على طريقة المحدِّثين

ومن النماذج القليلة على هذا المسلك، اختصاص المعتزلة برواية حديث: "إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت"، فقد رواه الخطيب البغدادي عن أبي الحسين البصري؛ صاحب المعتمد، وعلق الصفدي بأن هذا الحديث كأنه من خواص المعتزلة، فإن جماعة من كبارهم لم يكن عندهم رواية حديث غيره.

ج- تجويز المعتزلة نسخ القرآن وتخصيصه بالسُّنَّة

---

[1]- الْحَافِظ ابْن السمان الْحَنَفِيّ، إِسْمَاعِيل بن عَليّ بن الْحُسَيْن بن زيجويه أَبُو سعد ابْن السمان الرَّازِيّ الْحَافِظ كَانَ إِمَامًا فِي الْقرَاءَات والْحَدِيث وَالرِّجَال والفرائض والشروط عَالما بِفقه أبي حنيفَة وبالخلاف بَين الشَّافِعِيَّة وَالْحَنَفِيَّة وَفقه الزيدية وَكَانَ يذهب مَذْهَب الشَّيْخ أبي هَاشم. توفّي سنة خمس وَأَرْبَعين وَأَرْبَعمِائَة وَقَرَأَ على ألف وثلاثمائة شيخ وَقَرَأَ عَلَيْهِ ثَلَاثَة آلَاف وصنف كتبا كَثِيرَة. ينظر: الوافي بالوفيات، 93/9

[2]- أَحْمَد بْن الْحُسَيْن أَبُو مجالد الضرير مولى المعتصم كَانَ أحد دعاة المعتزلة البغداديين، صحب جعفر بْن مبشر الثقفي، وعنه أخذ الكلام، وَحَدَّثَ عَنْ: مُوسَى بْن دَاوُد الضبي، وعُبَيْد اللَّهِ بْن عُمَر القواريري، رَوَى عَنْهُ: عَبْد الْوَاحِدِ بْن مُحَمَّد أَبُو الْحُسَيْن الخصيبي، وغيره. توفي أَبُو مجالد فِي ذي القعدة سنة تسع وستين ومائتين. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط1: 1422هـ - 2002 م، 154/5.

ويعد رأيهم في هذه المسألة أحد الشواهد على اعتدادهم بالسُّنَّة واحتجاجهم بها، حتى صار من الممكن أن تتعامل مع النص القرآني المقطوع بثبوته؛ إما بالنسخ، وإما بالتخصيص، وإن كانوا يشترطون في النص الناسخ منها أن يكون قطعيًّا.

وقد رد القاضي عبد الجبار على الإمام الشافعي في منعه نسخ القرآن بالسُّنَّة، ونفى أن يكون ثمة مانع من ذلك وأما تخصيص القرآن بالسُّنَّة فلا يقتصر على المتواتر عندهم؛ بل يشمل الآحاد مع أنها ظنية الثبوت، وفي تخصيصها للقرآن الموصوف بالقطعية نوع من الإشكال؛ ولذا نَبَّه القاضي على قاعدةٍ مفادها أنه "قد يخص العموم بما لا تثبت به الأحكام ابتداء" ثم نسب من منع تخصيص الكتاب بالسُّنَّة إلى التجاهل، وتبدو أهمية مذهب المعتزلة تجاه المسألتين السابقتين في كونه يبين أن السُّنَّة عندهم ليست مجرد دليل معتبر فحسب؛ بل تتساوى مع القرآن، وتتعامل معه نسخًا وتخصيصًا[1].

لعل ضعف المعتزلة في علم الحديث وعدم الأخذ به ضمن البنية المعرفية لديهم من جهة، ثم خصومتهم-من جهة أخرى- مع أهل الحديث عرَّضهم لتهمة إنكار حجية السنة النبوية المطهرة، ولقد حاول بعض المعاصرين استجلاء موقف المعتزلة من السنة النبوية المشرفة، إذ إن إنكار حجية السنة غير وارد عندهم، وفي هذا أمارات تؤيد ذلك:

1-أن أصحاب الفرق لم يذكروا في إنكار حجية السنة إلا الخوارج والغلاة من الشيعة

2-أن النظام قال بالنص في الإمامة مما يدل على أنهم يعتمدون الحديث كمستند

3-استنادهم إلى الحديث في الرد على خصومهم

[1]-حجية الدليل النقلي عند المعتزلة والأشاعرة، ص:105-106

إذن لم يعترض المعتزلة على السنةَ من حيث ورودها عن النبي صلى الله عليه وسلم وإنما طعنوا في الطريق الذي وردت منه، إذ لم يقبلوا الرواية عن الفرق الأخرى لأنه متناقض أو مناف لما ذهبوا إليه من نفي الصفات[1].

وكان من جراء ذلك ردّهم لكثير من العقائد الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كعذاب القبر وكالإيمان بالحوض والصراط والميزان والشفاعة ورؤية الله في الآخرة...

إن المصدر الذي نقلنا عنه طعن المعتزلة في الصحابة ورفضهم للاختيار في الإمامة هو نفسه ينقل إلينا أن الجبائي وأبا هاشم وافقا أهل السنة في مسألة الإمامة وترتيب الصحابة فيها[2].

إن استعراض الحديث عن المعتزلة وموقفهم من الصحابة والسنة المطهرة أكثره منقول عن الأشاعرة، وبالتالي يندرج في حديث الخصوم الذي لابد من التوقف عنده بحذر وتمحيص، لكن ما يؤيد هذه الروايات والنقول هم المعتزلة أنفسهم مما يدفع بالاطمئنان أن ما نقله عبد القاهر البغدادي وتَابَعَه الشهرستاني كان مُعَبِّراً عن موقف المعتزلة في جانب منه، والذي يبدو لي أن الفتنة التي وقعت بين الصحابة رضوان الله عليهم-سواء صفين أو الجمل- لعبت دوراً سلبياً في موقف المعتزلة منهم، إذ خلعت تلك الحروب والفتن صفة العدالة والإجلال الواجب للصحابة في نظر المعتزلة، وبدا للبعض منهم أن هؤلاء الذين يتقاتلون من أجل السياسة والحكم لن يصحلوا أن يكونوا قدوة للمسلمين، وبالتالي كان طعنهم في الصحابة مدخلاً للطعن في الحديث النبوي، ومن ثم لنشوب العداء المستحكم-فيما بعد- بين المعتزلة وأهل الحديث، والذي تجلى في محنة خلق القرآن التي حمل لواءها الخليفة المأمون سنة218هـ.

أما الأمر الآخر فهو شيوع ظاهرة الوضع في الحديث، إذ كثُر الوضّاعون والكذّابون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وصار لكل مغرض أن يلج باب الحديث ليخدم فكرته وينصر مذهبه

[1]-حجية السنة، عبد الغني عبد الخالق، الدار العالمية للكتاب والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1: 1407هـ-1986م، ط.م:1415هـ-1995م، ص:269

[2]-ينظر: الملل والنحل، 98/1

كما حدث مع الخوارج والشيعة،[1] مما دفع بالمعتزلة إلى اتهام أصحاب الحديث بأنهم ينقلون الغثَّ والصحيح، وكذلك ما رأوه من بعض الرواة والقُصَّاص في تلقفهم لكل واردة من الأخبار.

إن الصراع الحاد بين المعتزلة وأهل الحديث والذي ظهرت معالمه في محنة خلق القرآن كانت له آثار سلبية على الأمة كلها، نذكر منها:

-جرح المعتزلة الرواة والطعن فيهم، ورد شهادة من لم يقل بخلق القرآن.

-كان لهذه المعركة آثار أخرى في زيادة الوضع في الحديث حيث عمد البعض دفاعا عن السنة أن يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد رووا عن أبي الزبير، أن رسول الله صلى الله عيه وسلم قال: "من قال القرآن مخلوق فقد كفر[2]".

-وكان من جراء طعن المعتزلة في الصحابة أن وَجَد أهل الأهواء والمستشرقين باباً للطعن فيهم إذ لهم في ذلك سند يستندون إليه وركنا يعمدون عليه.

-أن محنة خلق القرآن كان قاصمة الظهر للمعتزلة ونصراً لأهل السنة فيما بعد[3].

بعد كل هذا التصوير لموقف المعتزلة من الدليل النقلي يمكن أن نقف على أمرين أساسين؛ هو أن رؤية المعتزلة تمحضت عن موقفين، أحدهما واقعي والآخر منهجي. أما الأول فكان بسبب كثرة

---

[1]-ينظر: السنة النبوية وعلومها، أحمد عمر هاشم، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص:81 وما بعدها

[2]- حديث: "مَنْ قَالَ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ فَقَدْ كَفَرَ. روى عن جابر مرفوعًا. وَفِي إِسْنَادِهِ: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الله عامر السمرقندي وضاع. وروى ابن عَدِيٍّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا: القرآن كلام الله، لا خالق ولا مخلوق. من قال غير ذلك: فهو كافر. وهو موضوع. ورواه الخطيب بنحوه عن ابن مسعود مرفوعًا. وفي إسناده: مجاهيل. وقال في الميزان: موضوع. وقد أورده صاحب اللالىء في أول كتابه. وذكر له شواهد، وأطال في غير طائل. فالحديث موضوع، تجارأ على وضعه من لا يتسحي من الله تعالى، عند حدوث القول في هذه المسألة في أيام المأمون (2) . وصار بذلك على الناس محنة كبيرة، وفتنة عمياء صماء، والكلام في مثل هذا بدعة ومنكر (1) لم يرد به في الكتاب ولا في السنة حرف واحد، ولا صح عن السلف في ذلك شيئ. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى: 1250هـ)، ت: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 313/1.

[3]-ينظر: السنة النبوية وعلومها، ص:77

الوضع واعتراضهم على المحدثين في الاهتمام بالسند دون المتن واعمالهم آلة التمييز بين من تقبل روايته ومن ترد حسب زعمهم. أما الثاني فكان منهجي من حيث وقوع المعتزلة في فكرة الدور والتي أكدت أنه لا يمكن الاعتماد على الدليل النقلي الا بالرجوع الى الدليل العقلي مما أفقد الأول أهميته في المباحث الكلامية للمعتزلة[1].

3- الإجماع: الإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة النبي على حكم شرعي، والإجماع عند أهل السنة حجة في الأحكام الشرعية، أما النظام فقد شذ إذ عرّف الإجماع أنه كل قول قامت عليه الحجة وان كان واحداً؛ وتعريف النظام وان خالف المألوف يتسق مع موقفه في أن الحجة في إمام معصوم لا في أحكام المجتهدين، وهو يتسق مع موقفه في إنكار حجية الإجماع[2].

لقد اتفقت مصادر المعتزلة الموجودة من مؤلفات الخياط والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين المعتزلي، على اعتداد المعتزلة بالإجماع ابتداء من واصل بن عطاء، والدليل الذي يمكن أن يتلمسه المنصف هو جملة الأدلة المحصورة عند المعتزلة وهي: حجة العقل، والكتاب ، والسنة، والاجماع. وهذا ما دفعهم الى تبيين موقفهم من الاجماع حيث فند الخياط ما نسب الى المعتزلة من جواز اجتماع الأمة على الضلال، بأنه محض افتراء من الشيعة الروافض، ونحا الى التكفير والبراءة من منكر الاجماع[3].

المطلب الخامس: الدليل النقلي عند الأشاعرة

لم يتعرض الإمام الأشعري للعلاقة التقنينية بين العقل والنقل أو ما يسمى إشكالية العقل والنقل، ولكنه وازن بينهما في عملية الاستدلال حتى على مستوى التأليف فقد ألف الإمام

[1]-ينظر: المدخل الى دراسة علم الكلام، ص:140و141

[2]-في علم الكلام، ص:231

[3]-حجية الدليل النقلي، ص:171و172

الأشعري كتاب الإبانة على الدليل النقلي وكتاب اللمع على الدليل العقلي إمعانا في هذا التوازن، لكن التطورات التي مر بها المذهب الأشعري أخذت تتسع شيئاً فشيئاً، منذ القرن الرابع حتى القرن السادس الهجري، فقد بدأ تنظير العلاقة بين العقل والنقل وسط الأشاعرة مع الإمام الباقلاني- المؤسس لطريقة المتقدمين- والذي وضع بدوره قاعدة أساسية في الفكر والمنهج الأشعري وهي "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" مما يسهل الإذعان إلى الدليل[1].

وبعد الباقلاني جاء الجويني ومعه بدأت تَرَجُح كفة العقل، وتَسرُب فكرة الدور التي تبناها المعتزلة، فقد صرح بأن ظواهر السمع لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات فقال "الظواهر التي هي عرضة للتأويل لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات" بل هو يتبنى التقسيم الثلاثي عند المعتزلة للمسائل الكلامية، ما يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بهما معاً[2].

ثم جاء الغزالي والذي أسس بذلك منهجاً سمي بـ "طريقة المتأخرين"، حيث أدخل علم المنطق في الدراسات الكلامية مما أتى بالهدم على قاعدة "إبطال الدليل يؤذن ببطلان المدلول" من الأساس، وفتح باب الاحتمال في صحة المدلول مع عدم وجود الدليل إذ إن من المسلمات ما لا يحتاج إلى دليل؛ ولم يتوقف الغزالي عند هذا الحد بل تجاوزه إلى الاشتغال بالفلسفة مما مهد الطريق فيما بعد للرازي، حيث أصبحت مسائل الفلسفة مختلطة بالكلام وهو ما تجلى واضحاً في "المواقف" للإيجي. وعند مجيء الرازي تقرر المزيد من التشكيك في الدليل النقلي من أنواع عشرة أحدها فكرة "المعارض العقلي" فقال في : مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح

[1]-ينظر: http://forum.kooora.com/f.aspx?t=30789999

[2]- ينظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:144و145

في النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة" ثم ذكر في المسألة التي بعدها:" مسألة: النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول: فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور. وأما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبراً بوقوع بما لا يجب عقلاً وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا وهو إما العام كالعاديات أو الخاص كالكتاب والسنة، والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معاً[1].

ويعبر عن الدليل النقلي أحياناً بالدليل السمعي أو الشرعي، والظاهر أنه لا يوجد فرق بينهما، مع أن البعض يفضل اصطلاح "النقلي"، لما فيه من الاتصال المعرفي بين أجيال الاسلام المتعاقبة، فهو ليس مجرد نقل فقط، وانما نقل قائم على أصول وضوابط بنيت عليها علوم اسلامية أخرى.

لقد نبه شيخ الاسلام ابن تيمية إلى خطورة الاقتصار على المصطلح "الشرعي"، لما فيه من إيهام أن الأدلة العقلية غير شرعية، أو أن الدليل الشرعي يقوم مناهضاً للدليل العقلي، مع أن المسألة ليست بهذا التصوير، وهو ما دافع عنه شيخ الاسلام في كتابه "درء تعارض العقل والنقل".

وقد أشار بعض المستشرقين الى تفضيل متأخري الأشاعرة لمصطلح "الدليل النقلي"، مما يوحي للبعض أنهم يفضلونه على الدليل السمعي، وهذا ما يضعف من قيمته في المسلك الأشعري، غير ان هذا الطرح يحتاج الى شواهد تؤيده[2].

لقد حدد الباقلاني تمثل الدليل النقلي عند الأشاعرة في: كتاب الله عزوجل، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة، وما استخرج من النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد حكاية عن جمهور الأشاعرة، وهنا أعرض لموقفهم من الأدلة تفصيلاً:

[1]-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص:51

[2]-حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص:27

أ-القرآن الكريم: لقد استدل الباقلاني على حجية القرآن[1] بقوله تعالى أمراً بإتباع كتابه، والرجوع إلى بيانه: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾[4].

إن مما يؤكد هذا المعنى أن الباقلاني رد على من قال أنه لا يمكن إثبات وحدانية الله تعالى بالنقل، وهو بذلك يبطل فكرة الدور من أساسها[5] ،وكذلك كثيراً ما كان يرفض دلالة العقل في مسألة لعدم ورود إذن من الشارع فيها، وخاصة في الأسماء فقد رفض إطلاق بعض الأسماء التي يقبلها العقل على الله تعالى لعدم ورود الشرع فيها[6]، وكذلك إثبات قراءة بما يسوغه لغة من خبر ثبوت رواية عن النبي صلي الله عليه وسلم فقد صرح في كتابه الانتصار بقوله: قال قوم من المتكلمين: انه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة، وأوجه، وأحرف، إذا كانت تلك الأوجه صواباً في اللغة العربية، وان لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بها، بخلاف رأي القياسيين، واجتهاد المجتهدين، وأبى ذلك أهل الحق وأنكروه، وخطأوا من قال بذلك وصار إليه[7].

ب-موقفهم من السنة النبوية:

1-الخبر المتواتر: يتفق الأشاعرة على الأخذ بالحديث المتواتر في التشريع والعقائد، وقد استدل الامام الباقلاني بالمتواتر في جملة مواضع، منها في الرد على الطاعنين في نبوة الأنبياء، وصدق ما يبلغون به عن ربهم، وفي نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم،

---

[1]-ينظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية-رسالة دكتوراه-، إعداد: محمد رمضان عبدا لله، مطبعة الأمة، بغداد، ط: 1986م

[2]- محمد/24

[3]-الاسراء/9

[4]-الأنعام/38

[5]-ينظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:143

[6]- المرجع نفسه، ص:292

[7]-موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة-عرضاً ونقداً، ص:116

واعتماده–أيضاً– في الرد على اليهود الذين حاولوا حصر النبوة في سيدنا موسى ونفيها عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم[1].

وقد صنف الامام الباقلاني الخبر المتواتر ضمن العلم الضروري، الذي يحصل في نفس الإنسان دون طلب الدليل عليه، بحيث لا يمكن الشك فيه ولا الخروج عنه[2].

2–خبر الواحد: يعرض الامام الباقلاني خبر الواحد حسب الدلالة اللغوية، أنه ما رواه واحد، لا اثنان ولا أكثر منه، الا أن المتكلمين اصطلحوا على أن خبر الواحد هو الذي لا يفيد علماً يقينياً، سواء رواه واحد أو جماعة تزيد على الواحد، أما حجيته فانه يفيد العمل دون العلم، أي أنه يؤخذ به في بابل التشريع والأخلاق، ولا يؤخذ به في العقائد[3].

وسبب التفريق بين الخبر المتواتر والآحاد في الحجية، أن أمر العقيدة خطير، ولابد فيه من اليقين، لأنها مسائل تتعلق بالكفر أو الايمان، أن القرآن نفسه كرّس هذا المنهج في التحري والتدقيق وبناء الأمور على اليقين[4].

ج–الاجماع: أما الاجماع فإن أنصار فكرة الدور كالآمدي، فإنهم يقولون بحجيته في مسائل العقيدة، ولو لم يكن له مستند من النص، ويؤكد حسن الشافعي أنه عند

---

[1]–ينظر: القاضي ابوبكر الباقلاني وآراؤه الكلامية، عبد العزيز المجدوب، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 1430هـ–2009م، ص:81

[2]–ينظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص:76

[3]–ينظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت:403هـ)، ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1407:1هـ–1987م، ص:441

[4]– ينظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص:77

وقوع الاجماع وتحققه فإنه يُعلَم ويبلغ درجة التواتر، وبالتالي فلا مبرر للطعن في الأدلة النقلية أنها ظنية لا تفيد العلم[1].

[1]-ينظر: المدخل الى دراسة علم الكلام، ص:152

المبحث الرابع: الدليل العقلي عند المعتزلة والأشاعرة:

لقد اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن الدليل العقلي يفيد اليقين إذا كانت جميع مقدماته قطعية؛ إذ اللازم عن المقدمات الحقة لا بد وأن يكون حقّاً، وأما إن كانت المقدمات بأسرها ظنية أو كان بعضها قطعيّاً والآخر ظنيّاً فالنتيجة ظنية؛ لأن الفرع لا يكون أقوى من أصله، وإذا كان الأصل بكليته أو ببعض أجزائه ظنيّاً كان الفرع ظنيّاً من باب أولى[1].

إن الأدلة العقلية هي الأدلة التي لا تستند إلى السمع أصلاً وهي متمثلة في صور الأقيسة العقلية التي تقوم على مقدمات تلزم عنها ولذاتها نتائج معينة، وطبيعة القياس الذي استخدمه المتكلمون، هو القياس الجدلي، وهو الذي تكون مقدماته من المسلمات والمشهورات، والمسلمات عبارة عما أخذ من القضايا على أنه مبرهن على نفسه، والمشهورات هي القضايا التي أوجب التصديق اتفاق الكافة عليها كحسن الشكر وقبح الكفر، وهو في مقابل القياس البرهاني الذي يستخدمه الفلاسفة والذي يقوم على مقدمات أولية[2].

المطلب الأول: الدليل العقلي عند المعتزلة

لكي يتبين موقف المعتزلة من العقل لابد من عرض بعض المباحث الهامة التي تناولوها منهجاً وموقفاً.

أولاً-العقل أصل للشرع: يتبين تقديم العقل عند المعتزلة من خلال ترتيب أدلتهم في الاحتجاج وما ينتج عنها، لأن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، ثم لابد من معرفة صدق النبي وذلك بدلالة المعجزة العقلية[3].

---

[1]-حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص:295

[2]-الفرق الكلامية الإسلامية، ص:18

[3]-ينظر: الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية، ص:53

ثانياً-نفي الشفاعة للعصاة عن طريق العقل: لا ينكر المعتزلة الشفاعة كمصطلح متداول بين علماء الكلام وثبوته للنبي صلى الله عليه وسلم يوم القيامة، وإنما خلافهم في تحديد مفهوم الشفاعة وبالتالي لمن يجب أن تكون، لأنهم بنوا تعريفهم انطلاقاً من أصل الوعد والوعيد وعليه ردوا كل آيات وأحاديث الشفاعة بمعناها المتوجه للعصاة وأهل الكبائر يقول القاضي عبد الجبار" فصل في الشفاعة": ووجه اتصاله بباب الوعيد، هو أن هذا أحد شبه المرجئة الذين يوردون علينا طعناً في القول بدوام عقاب الفاسق، وجملة القول في ذلك، هو أنه لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للأمة، وإنما الخلاف في أنها لمن ثبتت.

فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة"[1].ثم أورد على ذلك أدلة:

الدليل الأول: يقول القاضي عبد الجبار "لقد دلت الدلائل على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم والحال ما تقدم.

الدليل الثاني: يقول الرازي[2]: "واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه ... إلى أن قال: وسابعها: أن الأمة مجمعة على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام، ويقولون في جملة أدعيتهم" :واجعلنا من أهل شفاعته" فلو كان

[1]-شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، ت: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3: 1416هـ-1996م، ص:687و688

[2]- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة كانت ولادة فخر الدين في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين، وقيل ثلاث وأربعين وخمسمائة، بالري. وتوفي يوم الاثنين، وكان عيد الفطر، سنة ست وستمائة بمدينة هراة، ودفن آخر النهار رحمه الله تعالى. ينظر: وفيات الأعيان، 252-248/4

المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصراً على الكبائر؛ لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرِّين على الكبائر".

الدليل الثالث: يقول القاضي عبد الجبار: "... إن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا شفع لصاحب الكبيرة، فإما أن يشفع أو لا. إن لم يشفع لم يجز؛ لأنه يقدح بإكرامه. وإن شفع فيه لم يجز أيضاً؛ لأنا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلاً".

الدليل الرابع: يقول القاضي عبد الجبار[1]: "ما قولكم فيمن حلف ليفعل ما يستحق به الشفاعة؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ويصير من أهل الفسوق والعصيان"[2].

مع العلم أن أبا الهذيل قال بثبوت الشفاعة لأهل الصغائر ونفت المعتزلة ذلك اعتماداً على أن الصغائر تقع مكفرة في جانب الطاعات[3].

ثالثاً-تفسيرهم لمفهوم التوحيد على أساس عقلي: وقد اعتمدوا على القياس العقلي، وذلك حينما قالوا عن الصفات التي يستحقها في كل وقت: إنها لو كانت قديمة مع الله تعالى لشاركته في أخص وصف له تعالى، وهو القِدم، فقالوا: ولو شاركته في أخص وصف له وهو القِدَم لكان من الأولى أن تشاركه في ما دون ذلك في الخصوصية ولتعدّد القدماء. فمأخذ هذه القضية عندهم

---

[1]- القَاضِي عبد الْجَبَّار المعتزلي عبد الْجَبَّار بن أَحْمد القَاضِي أَبُو الْحسن الْهَمدَانِي المعتزلي قَاضِي قُضَاة الرّيّ شيخ الاعتزال توفّي سنة أَربع عشرَة وَأَرْبع مائَة وَقيل سنة خمس عشرَة زَاد سنة على التسعين وَكَانَ كثير المَال وَالْعَقار ولي قَضَاء الْقُضَاة بِالريِّ وأعمالها بعد امْتنَاع مِنْهُ وإباء وإلحاح من الصاحب بن عباد وَهُوَ صَاحب التصانيف الْمَشْهُورَة فِي الاعتزال وَتَفْسِير الْقُرْآن وَكَانَ مَعَ ذَلِك شَافِعِيّ الْمَذْهَب. الوافي بالوفيات، 20/18

[2]- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، ط4: 1421هـ-2001م ، ص:243 -ينظر: الدليل العقلي في العقيدة بين المدارس الإسلامية، ص:54

[3]-ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص:691

العقل وحده، فأصل التوحيد الذي هو أهمّ أصولهم قد بني على العقل، فهم إذا يعتمدون على العقل اعتماداً كبيراً في بناء عقائدهم[1].

رابعاً-نفي الرؤية بدعوى استحالتها عقلاً:

أ-إن العقول تقتضي أن لا يدرك الله بالبصر في الدنيا وفي الآخرة ولا في شيء من الحواس لأن كل شيء أدرك جهرة لا يخلو أن يدرك كله أو بعضه ففي تناقض الوصف له بالكل وبالبعض ما يدل على أنه لا يدرك جهرة.

ب-لو جاز أن يدرك جهرة كان المدرك لا يعدو منزلتين: إما أن يدركه في كل مكان أو مكان دون مكان ، وإدراك الخلق له في كل مكان يستحيل وذلك أنه ليس في خلقتهم إدراك الأشياء في جميع الأمكنة في حالة واحدة...

ج-نفي اللون عن الله تعالى يستلزم نفي إدراكه بالبصر [2]

خامساً-استدلالهم بالعقل على خلق القرآن الكريم: انطلق المعتزلة من مسألة الصفات فبعد أن قرروا وحدة الذات الإلهية وصفاتها، ونفي الصفات الزائدة على الذات، لجأوا إلى القرآن مخلوق اعتماداً على أدلة نقلية وعقلية، فمن الأدلة العقلية أن القرآن سور كثيرة، وبلسان عربي، ويتلى ويسمع، ولا خلاف بين الأمة أن كل ما سوى الله محدث، قال القاضي عبد الجبار " على أن القرآن سوره كثيرة، وهو عربي، وينصف ويتلى. ولا خلاف بين الأمة أن كل ما سوى الله فهو محدث"[3].

---

[1]-الدليل العقلي عند المدارس الإسلامية، ص:58

[2]-إسماعيل بن موسى الجيلاطي وآراؤه الكلامية، بحث مقدم لنيل شهادة ماجستير علوم إسلامية، كلية العلوم الإسلامية، الخروبة، الجزائر، إعداد الطالب: بابا واعمر خضير بن بكير، إشراف: د. محمد ناصر بوحجام، السنة الجامعية: 1421-1422هـ/2000-2001م، ص:135- ينظر: الدليل العقلي عند المدارس الإسلامية، ص:58

[3]-الأصول الخمسة،ص:87

وقد بَنَوا هذا الاستدلال على حكمين، الأول: أن القرآن يتقدّم بعضه على بعض، والثاني: أن ما يتقدّم بعضه على بعض فهو حادث. وقد بين القاضي عبد الجبار أن الصوت والكلام يكون باصطكاك الأجسام ببعضها البعض، وأنها لا تستغني في وجودها عن الأجسام، وهي كالألوان والأكوان، التي يسميها المتكلمون أعراضاً، وهذه الأعراض لا توجد قائمة بنفسها بل في جسم، ويستحيل على الله عند المعتزلة أن يكون جسماً لأن هذا ينافي الوحدانية، فثبت عندهم أن الكلام لا يمكن أن يقوم بذات الله تعالى[1].

لقد تنبه القاضي عبد الجبار إلى مسألة مهمة في تقريره للأدلة العقلية والنقلية لخلق القرآن، ذلك أن المدرسة الحداثية في وقتنا بَنَت على تقرير المعتزلة مسألة أخرى وهي نزع القدسية عن النص القرآني باعتبار أنه كان في زمان ومكان محدد وبالتالي لابد من تجاوز بعض المسائل التي لا تتماشى مع الوقت الحاضر أو أن الزمن عفا عن بعضها، ليثبت إعجاز وقدسية القرآن الكريم فقال" فيجب أن يكون القرآن كلام الله مُحدَثاً ومحدثه الله عزوجل، فإن أحداً غيره لا يقدر على مثله كما قال عزوجل" ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا [2] ﴾"[3].

سادساً-الحُسْن والقُبْح عقليّان: لقد استمد المعتزلة فكرتهم هذه من الجهم بن صفوان عندما قرر قاعدته(إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع)، وتعتبر هذه المسألة إحدى أهم المسائل المبتدعة عن مبدأ العدل والتي أولاها المعتزلة اهتماماً كبيراً وينبغي القول أنهم قد سُبِقُوا إلى هذه النظرية من قبل الثنوية[4] والبراهمة[1]، كما ينبغي التنبيه مرة أخرى إلى أن التحسين والتقبيح العقلي

---

[1]-الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية، ص:59

[2]-الإسراء/88

[3]-الأصول الخمسة، ص:87

[4]- الثنوية: هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين: يزعمون أن النور والظلمة أزليان بخلاف المجوس، فانهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز، والمكان والأجناس والأبدان والأرواح. الملل والنحل، ص: 290

لا يجري على كل الأشياء، بل منها ما هو شرعي المدرك مثل تفاصيل العبادات، وبالتالي تجدر الإشارة إلى أن الحسن والقبح يطلق باعتبارات:

أحدها- ما يلائم الطبع وينافره، كقولنا: إنقاذ الغريق حسن، واتهام البريء قبيح.

والثاني- صفة الكمال والنقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، وهو بهذين الاعتبارين عقلي بلا خلاف. أي أن العقل يستقل بإدراكهما من غير توقف من قبل الشرع[2].

والثالث- ما يوجب المدح أو الذّم الشرعي عاجلاً، والثواب أو العقاب آجلاً، وهو موضع الخلاف[3].

فالمعتزلة قالوا إن الحسن والقبح عقليان بمعنى أنه يجب على الله الثناء والثواب على الفعل الحسن ويجب عليه العقاب والملام في الفعل القبيح، وما يترتب على هذا من مقتضيات الصلاح والأصلح واللطف والثواب والعقاب[4].

سابعاً-أن الله تعالى لا يعرف ضرورة: اعتبر المعتزلة أن معرفة الله تعالى مسألة نظرية، أي أن المعرفة فيها تحصل من خلال البحث والنظر ولا تقع ضرورة واضطراراً وبداهة في النفوس قال القاضي عبد الجبار" وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، ولأن ما عداها

---

[1]- تنسب هذه الديانة الى (براهمان) احد الأسماء التي ذكرت في (الفيدا) والتي كان الكهنة يستعملونها لتعيين الكائن الأوحد . وقد مهد لهم براهم نفي النبوات وقرر استحالة ذلك في العقول، ولقد ظهرت هذه الديانة فيما بين سنتي 800، 600 قبل الميلاد . الملل والنحل، أبي الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني(479هـ) ، ت: عبد الامير علي مهنا-علي حسن فاخور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3: 1414هـ- 1993م، 2/600-602- دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ص:132

[2]-الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ولي الدين أبي زرعة أحمد العراقي(ت826هـ)، ت: مكتب قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1: 1420هـ-2000م، ص:19و20

[3]- المرجع نفسه، ص:19و20

[4]-ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشيخ الإمام العالم: عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه: الفرد جيوم، (د.ت)، ص:371

فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز"[1] ثم قرر أن الله لا يعرف ضرورة وكل ما لا يعرف ضرورة فالطريق إليه أمران" إما أن يكون حكماً صادراً عنه أو فعلاً واقعاً من قبله"[2].

وبناء على قولهم هذا فقد ذهب المعتزلة إلى القول بوجوب النظر، بل والقول بأنه أول واجب على المكلف. وقد استدل المعتزلة بأن العلم بالله يقع نظرياً بأمور:

1-" أنه لو كان ضروريا لوجب ألا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه".

2-" ومنها أن كان كذلك لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة ".

3-" ومنها أنه لو كان العلم بالله تعالى ضروريا لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه".

4-" ومنها لو لم يكن العلم بالله ضروريا، وكان من فعلنا، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدل العلم في الحالة الثانية من النظر، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، والمعلوم أنه لا يمكن له ذلك. فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية على ما نقوله".

5-" ومنها أنهم قالوا: إن المكلف إذا لم يعرف في نظره أنه نظر صحيح يؤدي إلى العلم، فانه يجب ألا يدخل تحت تكليفه، ولا يجوز له الإقدام عليه، لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق"[3].

---

[1]- شرح الأصول الخمسة، ص:88

[2]- المرجع نفسه، ص:89

[3]- شرح الأصول الخمسة ، ص:55-58

ومما يشار إليه هنا أن هذا القول ليس هو قول جميع المعتزلة، بل قد خالف فيه بعضهم، كأبي القاسم البلخي، وأصحاب المعارف، كالجاحظ الذين قالوا إن المعارف كلها ضرورية طباع وليس شيء من ذلك من أفعال العباد وليس للعبد سوى الإرادة[1].

ثامناً-أن النظر العقلي أول الواجبات: يعتبر النظر عند المعتزلة مجرد وسيلة إلى معرفة الله تعالى، ولكنه مع ذلك فهو واجب من جهة توصيله إلى المعرفة، حيث لو وقعت المعرفة بدون النظر لما كان له أي لازم أو ضرورة. قال القاضي عبد الجبار: "إن قيل: ما أول ما أوجب الله عليك، فقل: النظر المؤدي إلى معرفته[2].

والأصل في النظر عندهم أنّ دفع الضرر عن النفس مقرر في عقل كل عاقل، وإذا ثبت هذا فمعلوم أن معرفة الله تعالى مما يندفع به الضرر ويثبت بذلك وجوبه[3].

المطلب الثاني: الدليل العقلي عند الأشاعرة

أولاً-قولهم بوجوب النظر، وثبوت الوجوب بالشرع: اتفق المعتزلة والأشاعرة على وجوب النظر، ولكنهم اختلفوا في مدركه، أي طريق وجوبه هل هو الشرع أم العقل، فقرر المعتزلة وبعض الشافعية والحنفية[4] أن مدركه عقلي وذهب الأشاعرة إلى وجوب النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى، وأصل الخلاف في هذه المسألة تباين الرأي في مسألة التحسين والتقبيح العقليين[5].

---

[1]-ينظر: المرجع نفسه، ص:55

[2]-شرح الأصول الخمسة، ص:65-ينظر: الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية، ص:64و65

[3]- ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص:66و67

[4]-لباب المحصل في أصول الدين، عبد الرحمان بن خلدون (808هـ)، راجعه: محمد علي أبو ريان، ت: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط: 1996م، ص:78

[5]-ينظر: الدليل العقلي، ص:76-المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:129

لقد حكى الإمام الجويني الإجماع في مسألة النظر فقال" فان قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب"[1].

وقد استدل الأشاعرة بأدلة منها:

1-نحو قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ [2] ﴾ وقوله سبحانه وتعالى:

﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ [3] ﴾ مما يدل ظاهره على وجوب النظر طلباً للمعرفة الاعتقادية.

2-بالإجماع: ويشرح ذلك أحد الأشاعرة بقوله: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة الله لا تتم إلا بالنظر، إذ هي أمر غير بديهي، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقد اعتُرِض على النظر العقلي من قبل البعض بأن النبي صلى الله عليه وسلم قَبِل إسلام الناس دون أن يطالبهم بالدليل العقلي على ذلك، ولم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة الخوض في النظر في مسائل الاعتقاد. وقد جاءت اعتراضات من خارج البيئة الإسلامية من فرقة "السمنية"[4] زعموا أنه لا يتم العلم إلا من طريق الحواس الخمس، ونفوا العلوم النظرية، وكذلك أنكرت "السوفسطائية" حقائق الأشياء وزعموا أنها أوهام وخيالات باطلة، ومنهم من ينكرها

---

[1]-الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني (478هـ)، ت: علي سامي النشار-فيصل بدير عون-سهير محمد مختار، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية، ط: 1969م، ص:119و120

[2]-يونس/101

[3]-آل عمران/190

[4]- السمنية هم أعراب أصحاب سمني يقولون: بقدم الدهر، وبتناسخ الأرواح، وأن الأرض تهوي سفلاً ويقال لهم أيضا: الصبأة وبقاياهم بحران والعراق ويزعمون أن برداست كان قديما وبقاياهم على الحين بالصين والهند. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، علاء الدين مغلطاي(689-762هـ)، ت: عادل بن محمد، أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1: 1422هـ-2001م، 181/3

ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم أنه شاك ولا شاك في أنه شاك وهلم جراً وهم اللأدرية[1].

ثانياً-لا حكم قبل ورود السمع: المراد أنه لا يثبت ثواب ولا عقاب لأفعال العباد قبل ورود الشرع، وفي هذا دليل على محدودية العقل عند الأشاعرة، إذ إنهم لم يجعلوا للعقل أي تصنيف في الحسن والقبح[2]، قال الإمام الجويني:" أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً ومدارك موجبات التكليف الشرائع، ولا نوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب وقالت المعتزلة: ندرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جمل من الأشياء"[3]، وقال الإمام محمد الطبري:" النظر واجب وطريق وجوبه السمع، وكذلك القول في جميع القضايا من الواجب والمستحب والجائز والمكروه والمحرم والمدح والذم".

وذهب المعتزلة والقدرية[4]، إلى أن جميع ذلك من قضايا العقل...فنقول لو كان النظر واجباً بالعقل لم يخل أن يكون ذلك أولاً في العقل أو بواسطة فيه، ولا يجوز أن يكون ذلك أولاً في العقل، لأنا نجد كثيراً من العقلاء يختلفون في ذلك وما هو معلوم بأول العقل ليس فيه اختلاف بين العقلاء. ولا يجوز أن يكون معلوماً بواسطة، لأن الوسائط تحتاج إلى ما يدل عليها، وما يستدل به عليها فهم مطالبون فيه بالدلالة عليه، كمطالبتهم في الأصل[5].

ثالثاً- أقسام الأدلة في العقائد: يقسّم الأشاعرة الأدلة في باب العقائد إلى ثلاثة أقسام:

---

[1]- المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:131و132-ينظر: الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية، ص:75و76

[2]-ينظر: الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية ، ص:78

[3]-الشامل، ص:115

[4]- القدرية: القدرية نسبة إلى القدر زعموا ان العبد مستقل بإرادته وقدرته ليس لله في فعله مشيئة ولا خلق، معجم ألفاظ، العقيدة أبي عبد الله عامر عبد الله فالح، مكتبة العبيان، ط1: 1417هـ-1997م، ص: 216

[5]-الإيضاح في أصول الدين وقواعده، الإمام محمد بن علي بن محمد الطبري، ت: السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط: 1431هـ-2010م، ص:56و57

الأول: الدليل العقلي المحض بجميع مقدماته.

الثاني: الدليل النقلي العقلي، الذي تكون بعض مقدماته عقلية وبعضها نقلية، وهو المشهور بالدليل النقلي.

الثالث: الدليل النقلي المحض، الذي جميع مقدماته نقلية، وهذا لا يتصور وجوده عندهم فهو محال.

أما الأول فهو الذي جميع مقدماته عقلية، ولا يتوقف على السمع أبداً، ولا خلاف في اعتماده دليلاً في باب العقائد عندهم. "فإن كانت جميع مقدماته يقينية، كانت النتيجة أيضاً يقينية، إذ اللازم عن المقدمات الحقة لزوماً حقا لا بد أن يكون حقاً، وأما إن كانت المقدمات بأسرها ظنية، أو كان بعضها يقينياً وبعضها ظنياً، كانت النتيجة لا محالة ظنية، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل، فإذا كان الأصل بكليّته أو ببعض أجزائه ظنياً، كان الفرع أولى بأن يكون كذلك".

والمقصود بالأصل هو مقدمات الدليل، والمقصود بالفرع النتيجة، إذ شبّه المقدمات بالأصل لأنها تظهر منها النتيجة التي شبهها بالفرع.

وأما الثاني: فهو الذي بعض مقدماته عقلية وبعضها نقلية، وهو المشهور بالنقلي، وهو محل اتفاق عند جميع المدارس وإن اختلفت التسميات.

وأما الثالث: فهو النقلي بجميع مقدماته، وهو محال لا يتصوّر عند الأشاعرة، وذلك لأن صحة وثبوت الشرع لا تستغني عن العقل، فالتصديق بالكتاب والسنة والاستدلال عليهما موقوف على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا العلم لا يثبت إلا بالعقل لأن دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية، وليست نقلية، ولو كانت نقلية للزم الدور، كما مرّ معنا عند الكلام على أن العقل أصل للنقل عند المعتزلة في هذا الفصل[1].

[1]- الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الإسلامية، ص:79و80

رابعاً- المعارض العقلي: والمعارض العقلي عند الأشاعرة هو: القواطع العقلية التي تتعارض مع ظواهر النصوص المفيدة للظن. ويجب -عند الأشاعرة- الأخذ بهذا المعارض وتأويل ما يناقضه من ظواهر النصوص، فكل ما قضى العقل باستحالته يجب تأويل النصوص التي ظاهرها ثبوته أو جوازه، مع العلم بأنه لا يتصور أن يرد في السمع أمر قطعي مخالف لقواطع العقول[1].

تعرض الرازي للمعارض العقلي عند مناقشة الدليل في إفادته القطع أم الظن وجزمه أن الدليل لا يفيد اليقين ، أي أن نصوص الكتاب والسنة تبقى ظنية ما لم تسلم من عشرة أمور والتي منها المعارض العقلي، فقال " مسألة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة"[2].

إن احتمال دلالة الألفاظ أمر مقطوع به بين الأصوليين لكن القطع بعدم إفادة النصوص اليقين، هو ما تطرق إليه الرازي خاصة بعد إضافة المعارض العقلي، وما يتعلق خصوصاً بالآيات التي توهم التشبيه والتي تعارض العقل لذلك يجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها. وهذه الفكرة أوردها الإمام الرازي في عديد كتبه من الأربعين ومعالم أصول الدين، والذي رد فيه ابن التلمساني هذه التقريرات في تقسيم الأدلة، قائلا: "أما توقف إفادتها لليقين على ما ذكره فلا شك فيه، وأما قوله "أن عدم هذه الأشياء مظنون"، فلا نسلم أن عدمها مظنون مطلقاً، فانه لا يمتنع أن يعلم ذلك بقرائن حالية أو مقالية أو سياق، وإنما يقل وقوعها.

وبالجملة، فالقواطع السمعية من نص الكتاب، أو نص السنة المتواترة، أو الإجماع من العدد الذي تحيل العادة اتفاقهم إلا عن قاطع شرعي منقول تواتراً، وكل الكتاب معلوم النقل بالتواتر،

[1]- المرجع نفسه، ص:80

[2]-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص:51

واقتران قرائن تفيد العلم بفحواه غير ممتنع، كقوله تعالى: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ [1] ﴾ ، والقول بأن جميعها مظنون يطرق الطعن إلى جملة الشريعة، فإن أكثر الأحكام مستند إلى الظواهر والعمومات وأخبار الآحاد والأقيسة، فلا بد من استناد العمل بالظن إلى قاطع سمعي وإلا لزم إثبات الظن بالظن[2].

[1]- البقرة/196

[2]- شرح معالم أصول الدين، الفخر الرازي(606هـ)، شرف الدين بن التلمساني(658هـ)، ت: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2011م، ص: 75و76

المبحث الخامس: مسالك الاستدلال العقلي:

يتضح مما سبق أن مصادر الاستدلال في الأحكام الاعتقادية تعتمد على دليل العقل والنقل، غير أن هذه المصادر تحتاج إلى طرق تؤدي إليها من الانتصار للآراء ودفع حجج الخصوم، أو تبيين اللوازم الفاسدة المترتبة على قولهم. وقد استخدم المتكلمون هذه الطرق على درجات متفاوتة بينها في الاستعمال.

وفي هذا السياق لابد أن نلفت النظر إلى ارتباط بعض هذه الطرق والصيغ-من الناحية المنهجية- بعلمي الفقه والأصول، حيث اعتمد المتكلمون على أساليب الفقهاء والأصوليين ثم أضافوا إليها ما رأوا أنه يتناسب والدراسات الكلامية[1].

كان هذا هو المنهج الأول للمتقدمين من المعتزلة والأشاعرة في إعمال طرق الفقهاء والأصوليين ولكن في العصور المتأخرة ولما تغلغلت الفلسفة اليونانية في العلوم العربية بدأت هذه الفلسفة تأخذ مكانها في الدراسات الكلامية وخاصة مع مجيء الإمام الغزالي بإدخاله القواعد المنطقية في علم أصول الفقه واعتباره أن من لا معرفة له بها لا يوثق بعلمه[2].

لقد مثل الامام الغزالي دوراً بارزاً في الفكر الكلامي عامة والأشعري منه على الخصوص، حول موقفه من المنطق اليوناني، فقد تعرض في كتابه "مقاصد الفلسفة" الى علومهم فقسمها الى أربعة أقسام "الرياضيات، الالهيات، المنطقيات، الطبيعيات". وكانت فكرته عن المنطق أن أحكامه صائبة في أكثرها لا تخالف مذهب أهل الحق في المقاصد والمعاني. ولم يكتف الغزالي في مقاصد

---

[1]-ينظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:161و162

[2]- لم يرجع الامام أبو حامد الغزالي الى المنطق اليوناني بكليته وانما اقتصر منه على النظرية القياسية الأرسطية ، مع ما لحقها من عناصر رواقية، وما أضافه اليها الشراح المسلمون؛ وعليه يتضح أن مناداة الامام الغزالي بإقحام المنطق للاستدلال في العلوم الشرعية توقف على الجانب القياسي دون الشطر الحجاجي والخطابي. ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية، حمو النقاري، الشركة المغربية للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 1411هـ-1991م، ص:157

الفلسفة بهذا الطرح بل أيده بإجراء عملي حيث حاول اقحام الأمثلة الفقهية ، موافقاً وموفقاً بين المنهجين تماهياً مع رؤيته لاشتراك النظار في مقاصد المنطق.

وفي كتابه "معيار العلم" يؤكد الغزالي أنه لا يوجد تباين بين المنطق والفقه الا الاختلاف في مادة البحث، ليقرر بعدها أن غاية إعمال المنطق هو التخلص من حاكمية الحس والهوى للتوصل بحكم العقل إلى درجات السعادة، لذلك طعَّمَ كتابه بالأمثلة الفقهية والكلامية[1].

يذكر ابن خلدون أن أبا بكر الباقلاني وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار منها "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" وأن هذه الطريقة كانت فناً نظرياً قائماً بذاته، ثم جاء إمام الحرمين فوضع في هذه الطريقة كتاب الشامل وأن في هذا الكتاب نفسه شرحاً للطريقة القديمة للمتكلمين، ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسطاليسي، وعلى ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها، فما عادوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وتكونت طريقة أخرى هي طريقة المتأخرين مستمدة من منطق اليونان رواقياً كان أو أرسطاليسياً وقائمة عليه[2]. وعلى ضوء ما سبق يتبين لنا تأسيس الامام الجويني لطريقة المتأخرين من خلال حصره لصور الاستدلال في أربع صور[3] تزييفاً لطريقة المتقدمين ومحاولة منه لهدم قواعدهم؛ ثم جاء بعده الغزالي الذي اعطى لهذا الطرح أبعاده المنهجية من خلال وضع مقدمات منطقية في كتابه المستصفى، وزعمه أن من لا معرفة له بها لا ثقة بعلمه[4].

---

[1]- ينظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص:166-170

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص:97 و98

[3]-"طرق العلوم النظرية أربعة أنواع أحدها السبر والتقسيم، والثاني رد الغائب الى الشاهد، والثالث انتاج المقدمات النتائج، والرابع الاستدلال بما اتفق عليه على ما اختلف فيه". ايضاح المحصول من برهان الأصول، أبي عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري(536هـ)، ت: عمار طالبي، دار الغرب الاسلامي، تونس، ط1: 2001، سحب جديد: 2008، ،ص: 104

[4]-ينظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص:104

وسأورد فيما يلي بعض الصيغ من صور الاستدلال التي استعارها المتكلمون من المجال الفقهي، وكيف بدءوا يتشككون في سلامتها المنهجية، أو مناسبتها لموضوع البحث في علم الكلام، ومالوا في النهاية، أو أكثرهم، إلى استخدام المنطق الأرسطي وأقيسته، بجانب بعض هذه الصيغ التقليدية.

المطلب الأول: قياس الغائب على الشاهد

أ–عند المعتزلة: يعتبر المعتزلة أول فرقة كلامية استعملت قياس الغائب على الشاهد فقد عرفه أبو هاشم الجبائي بقوله:" انه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب بوجهين..وذلك باشتراط الاشتراك في الدلالة والاشتراك في العلة، غير أن القاضي عبد الجبار استدرك على هذا التعريف والذي رآه جامعاً غير مانع فعرفه بقوله:" الاستدلال بالمعلوم فيما بيننا على ما هو غائب عنا إذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء إلا بطريقة البناء على الشاهد" وعلى هذا فتعريفهم لقياس الغائب على الشاهد يشمل جميع الاستدلالات العقلية، ولكنهم في الواقع قصروه على ما يتعلق بالحواس[1].

لقد استعمل المعتزلة هذا القياس كثيراً في أفعال الله تعالى فحكموا بحدوثها، وأوجبوا على الله بعض الأمور طبقاً لقواعد التحسين والتقبيح العقلي وقياساً على حال الإنسان، ونفوا خلقه للشرور لنفس هذا السبب، وأَقَلُوا من هذا القياس في الصفات عكس الأشاعرة، ولكنهم مع إيغالهم في التنزيه إلا أنهم استعملوه في بعض منها، فهذا شيخهم عبد الجبار يستدل على كونه تعالى قادراً بقوله:" وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادراً، فهو أنا نرى في الشاهد جملتين...ثم قال" وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً ولا غائباً.

[1]–ينظر: قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضا ونقدا على ضوء منهج أهل السنة والجماعة، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير، إعداد الطالب: كمال سالم الصريصري، إشراف: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، 1421هـ–2000م، ص:50و51

انه مع استعمال القاضي عبد الجبار لهذا القياس أحياناً إلا أنه ينكر على إخوانه البغداديين استخدامهم أمثلة من الشاهد في القول بالأصلح، وقد لاحظ الجويني أن معتزلة البصرة لا يلتزمون دائماً بقياس الغائب على الشاهد[1].

ب–عند الأشاعرة: لقد توسع الأشاعرة في استعمال هذا القياس، ولكنهم اختلفوا في تعريفه بين المتقدمين والمتأخرين، وأول من تكلم في ذلك الإمام أبو الحسن الأشعري بقوله "رد ما غاب عن الحس إلى ما وجد العلم به فيه لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العلة" فالأشعري يبين أن المقصود بالغائب ما غاب عن الحواس، والشاهد بعكسه والحكم هو استواء المعنى بينهما، وأما الجامع فهو العلة؛ وفي سياق آخر يعطي لهذا القياس معنى واسع أبعد من إدراك الحواس حيث يبرز أن الغائب عن الحواس وليس ما تقيد بالحواس فقط؛ لكنه رفض هذا الدليل في صفة اليد على أنها إذا لم تأول فإنها ستحمل معنى الجارحة[2].

أما الباقلاني فقد عرف الدليل العقلي برد الغائب للشاهد، وبين أن الشاهد والغائب إذا اتفقا في العلة فحكمهما واحد[3]؛ ويتضح من مفهوم الأشعري والباقلاني سعة مفهوم هذا القياس عندهما، وأنه هو الدليل العقلي الذي يمكن الاستدلال به، فعلى تعريفهما جعلوا الشاهد المعلوم من الحس والضرورة، والغائب ما غاب عن الحس والضرورة، وما قابل ذلك فهو الدليل النقلي.

وقد عرفه الجويني بأنه" اعتبار شيء بشيء ووقوف نظر في غائب على استثارة معنى في شاهد وعرفه أيضاً " القضاء على الغائب بحكم الشاهد الجامع". ويبيّن لماذا اشترط الجامع بقوله" فان من قال يقتضي على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع لزمه أن يكون الباري تعالى جسماً

---

[1]–الآمدي وآراؤه الكلامية، حسن الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1: 1418هـ–1998م، ص:142و143

[2]–ينظر: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، ص:240– قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضا ونقدا على ضوء منهج أهل السنة والجماعة، ص:51و52

[3]–ينظر: قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضا ونقدا على ضوء منهج أهل السنة والجماعة، ص:51و52

محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة إلى غير ذلك من الجهالات"[1]، ولكنه بعد ذلك يرد هذا القياس ويضعفه، ويرد الضوابط والجوامع واحداً واحداً[2]، غير أنه قبل أن يضعفه وضع له ضوابط لاستخدامه فيقول "فالجامع بين الشاهد والغائب أربعة، أحدها العلة، فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلة شاهداً وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهداً وغائباً حتى تلازمهما وينتفي كل واحد منهما عند انتقاء الثاني..الطريقة الثانية في الجمع والشرط، فإذا تبين كون الحكم مشروطاً بشرط شاهداً ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائباً، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد...الطريقة الثالثة الحقيقة، فمهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق اطردت في مثله غائبا...الطريقة الرابعة في جمع الدليل، فإذا دل دليل على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا[3].

أما الغزالي فقد أفاض في نقده في(معيار العلم) إذ ذكر قياس التمثيل وقال انه هو الذي يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ويذكرون بأنه يقوم على تحقيق جامع بينهما وهذا مع صعوبته يغني عن ذلك القياس(فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط متى تحقق سقط أثر الشاهد المعين.

ثم جاء الشهرستاني فذكر أن الأشاعرة وسائر الصفاتية يأخذون بهذا الاستدلال ولم يحدد له موقفاً خاصاً وإن كانت عبارته تدل على عدم رضاه عنه.

---

[1]-الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ، ص:53

[2]- المرجع نفسه، ص:54

[3]-ينظر: فكر الجويني بين التحول والثبات في النفي والإثبات للصفات، جابر بن زايد السميري، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد العاشر، العدد الثاني، 2002، ص:256

أما الرازي فنجده في أساس التقديس يرفض هذا القياس في وضوح، ويقرر "أن معرفة الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحسي. ولكنه لم يفصل القول في نقده كما فعل الآمدي بعده[1].

لقد حارب ابن حزم هذا النوع من القياس أيما محاربة ويخاطب مستعملي هذا القياس بقوله" لا قياس بأيديكم إلا هذا، وهو أن تشبهوا حالاً بحال في الأغلب، فتحكموا لها بحكم واحد. وهذا باب يؤدي إلى الكهانة الكاذبة، والتخرص في طلب العلم، والتحذلق في الاستدراك على الله تعالى، وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيما لم يأذن به عزوجل" ويورد في موضع سابق أدلته على بطلان هذا الدليل منها قوله" إن هذا الشيء الذي سموه استدلالاً بالشاهد على الغائب، وإجراء للعلة على المعلول، يصح به إبطال التساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياء متساوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في اختلافها[2].

المطلب الثاني: الاستقراء

لغة: فالاستقراء في اللغة هو مصدر الفعل المزيد استقرى يستقري استقراء، وهو مشتق من الفعل الثلاثي المجرد قري يقرو قروا، الذي يعني التتبع لمعرفة حالة الشيء المقصود. يقول الفراهيدي" ويستقريها ويقروها إذا سار فيها بنظر حالها وأمرها، وما زلت استقري هذه الأرض قرية". وواضح من النص أن الاستقراء هو دلالة التفحص والملاحظة لتحديد خصائص الشيء[3].

اصطلاحا: عرفه الجرجاني "الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته "[4]

وعرفة الغزالي بقوله: " هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات، حكم على ذلك الكلي به" ثم يبين موقفه من فساد الاستقراء بأنه لا

---

[1]-المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص: 170و171

[2]-ظاهرية ابن حزم الأندلسي نظرية المعرفة ومناهج البحث، أنور خالد الزعبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 1417هـ-1996م، ص:98

[3]-منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي أصوله وتطوره، عبد الزهرة البندر، دار الحكمة، ط1: 1413هـ-1992م، ص:36

[4]-كتاب التعريفات، ص:18

يمكن فيه الوقوف على جميع الجزئيات والإحاطة بها لاحتمال وجود أشياء تغيب عن مستعمل الاستقراء، ويرى بأن "الاستقراء إذا لم يكن شاملا فهو يعجز عن إثبات التعميم"[1]، وقد ذكر الدكتور حسن الشافعي نقلا عن الآمدي " أن مثل هذا الاستقراء غير ممكن في مجال الإلهيات، إذ كيف يتناول البحث والنظر هذا الغائب المتعالي على وسائل الإدراك العادية ؟ وحين يقدر لنا إدراك حقيقته فما أغنانا عندئذ عن تتبع أية جزئيات أخرى في الواقع أو (الشاهد). أي أن الآمدي يريد أن يقول: إن هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن، وغير مفيد أيضاً حتى لو كان ممكناً ولو قدر أن ذلك غير محال فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس، فان تناوله فهو محل النزاع ولا حاجة إلى استقراء غيره، وان لم يتناوله، بل وقع لغيره من الجزئيات، فهو-لا محالة- استقراء ناقص وليس بصادق كما بيناه. وهذا لا محيص عنه وقد كرر الآمدي هذه الوجوه من النقد في مواضع عديدة من كتابيه "الأبكار" و "غاية المرام[2]".

المطلب الثالث: انتفاء المدلول لانتفاء دليله

أ-عند المعتزلة: يشير الآمدي إلى أن المعتزلة أخذت بهذا الضرب في الاستدلال لبعض المسائل، كما أنه يدلنا على تأثر المعتزلة بهذه الدلالة إذ التزم بعضهم أن الدليل على كون الواحد منا عالماً بعلم هو جواز ذلك في حقنا، وأن ذلك منفي عن الله تعالى لعدم جواز ذلك في حقه، ومعنى ذلك القول بانتفاء المدلول لانتفاء دليله[3].

ب-عند الأشاعرة: لقد استعمل أوائل المتكلمين هذا الدليل في مناهج بحثهم- وهو أحد الأدلة التي أقرها الإمام الباقلاني في منهج الأشاعرة- واعتمدوا فيه على مرحلتين، الأولى: أن نلتمس أدلة المثبتين ثم العمد إلى تزييفها وبيان ضعفها، أما المرحلة الثانية فهي حصر الوجوه

[1]-ينظر: معيار العلم في المنطق، أبي حامد الغزالي(505هـ)، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1410هـ-1990م، ص:148-152

[2]-المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص:172

[3]-المرجع نفسه، ص:174

وإجراء حصر عليها، بحيث نصل إلى نفيها جميعاً. وقد اعترض بعض المتكلمين على الوجه الثاني لأنه يؤدي إلى نفي الضروريات والنظريات من ناحية، واثبات اللامتناهي [1]من ناحية أخرى، ثم أن تزييف أدلة الخصم لا يفيد بأن مدعاه باطل، لجواز أن يكون هناك دليل آخر لم يطلع عليه أحد[2].

بعد ذلك جاء الآمدي من المتأخرين وانتقده في موضعين من كتابه الأبكار:

أولهما-عندما تعرض للدليل العقلي وشروطه، فذكر أنه يجب " أن يكون مطرداً بالاتفاق، وليس من شرطه أن يكون منعكساً؛ أي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول، خلافاً لبعض الفقهاء، فان حدوث الحوادث دليل وجود الصانع، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه، وان لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدال عليه. ولأنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد، ولو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها من باقي الأدلة وجود المدلول وخرجت من كونها أدلة، لعدم اطرادها وهو خلاف الفرض.

ثانيهما-حينما أفرد لهذا الدليل فقرة خاصة ضمن" ما ظن أنه مفيد لليقين وليس كذلك"، وهو يكرر فيه نفس الأفكار السابقة غير أنه يجيب على سؤالين يوردهما على نفسه. وقد نسب الآمدي إلى القاضي الباقلاني وإمام الحرمين الجويني الاعتماد على هذا الدليل في محاولتهما إثبات جواز الرؤية بأنه لا دليل على استحالتها، ويرفض هو تلك المحاولة قائلاً أنه " يجوز أن يكون المدلول متحققاً، وان لم يخلق الله تعالى دليلاً عليه[3].

[1]-ينظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي(606هـ)، ت: أحمد حجازي السقا، النشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ط:1434هـ-2013م، 221/3

[2]-ينظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص:300-مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص:139

[3]-المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص: 173-176

ولعل ما يؤيد رأي المتأخرين هو قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ [1] ﴾ فهذا دليل على أن الله تعالى يوجد المدلول ولا يوجد الدليل عليه إما قصراً بحيث لا تصل إليه عقول البشر، وإما تأخيراً إلى أجل مسمى كما هو حال الاكتشافات العلمية، وقد وجدت أن الإمام الرازي وقف من هذا الدليل موقف الوسط ، حيث رفضه ابتداء كما هو حال المتأخرين لكنه قرر أن ما لم يقر العقل بثبوته ولا عدمه وجب التوقف عنده فقال" إن ما دل العقل على ثبوته قضينا بثبوته وما لم يدل العقل على ثبوته ولا على عدمه وجب التوقف فيه"[2].

المطلب الرابع: قياس الإحراج

يقوم هذا القياس على أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه، ولقد استخدم المتكلمون هذا القياس لإفحام الخصم وإبطال حجته، واستخدموه في مناظراتهم للفرق غير الإسلامية من ثنوية وغيرها، واستخدموه أيضا فيما بينهم، فكل فرقة تستخدمه لإبطال وإحراج حجة مخاليفها، وعلى سبيل المثال استخدم الماتريدي هذا النوع من القياس في العديد من مناظراته للثنوية في إبطال الامتزاج بين النور والظلمة...وقياس الإحراج يلائم طبيعة المنهج الجدلي عند المتكلمين[3].

المطلب الخامس: التلازم

ذكر الغزالي حد التلازم بأن كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال، فَنَفْيُ اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيحة لهما، ويذكر الغزالي أن هذا الميزان وهو ميزان التلازم مأخوذ به في البراهين النظرية، فان كانت صفة العالم وتركيب الآدمي مرتبا عجيباً محكماً فصانعه عالم، وهذا في العقل أولى ومعلوم أنه عجيب مرتب، وهذا مدرك بالعيان، فيلزم منه أن صانعه عالم، ثم نرتقي فنقول: إن كان صانعه عالماً فهو حي، ثم نقول: إن كان حياً

---

[1]-النحل/8

[2]-ينظر: المطالب العالية ، 221/3

[3]-الفرق الكلامية الإسلامية، ص: 27

عالماً، فهو قائم بنفسه وليس بعرض، وهكذا ننتقل من صفة تركيب الآدمي إلى صفة صانعه وهو العلم، ثم نعرج إلى الحياة ثم منها إلى الذات.

ومعنى هذا التلازم أنه يلزم من وجود الشيء وجود شيء آخر، وهو صورة من صور قياس الغائب على الشاهد[1].

المطلب السادس: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه

ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان في استحالة تعري الجواهر عنها، ولكن هذا الطريق ليس شيئاً آخر غير قياس الغائب على الشاهد، ويعرفه إمام الحرمين في تقاسيمه للنظر الشرعي بأنه "إلحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه" ولكن المتأخرين لا يقبلون هذا الطريق كأحد طرق الاستدلال في المعقولات، لأن المطلوب في المعقولات العلم اليقيني، ولا أثر للخلاف والوفاق في المعقولات[2].

المطلب السابع: إنتاج المقدمات النتائج

وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية. وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، كقولنا الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لها أول. وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل اليها الا بدقيق النظر. والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فهو حادث. وهذه النتيجة ضرورية. وينكر متأخرو المتكلمين أن يكون هذا الطريق من أدلة العقول ويرى امام الحرمين–من بين المتقدمين– أنه لا حاصل للفصل بين النظري والضروري. أي أن هذا الطريق يتصل عنده بمذهبه العام في العلم، الذي يقرر أن العلوم كلها ضرورية، وأن النظر ليس الا تردداً بين أنحاء الضروريات[3].

---

[1]–الفرق الكلامية الإسلامية، ص:27و28

[2]– المرجع نفسه، ص:30

[3]–مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص: 136

وقد دافع الامام المازري على طريقة المتقدمين أمام ما ادعاه بتزييف أبي المعالي لصور الاستدلال، فقال في هذا المبحث بعد ان مثّل له " وهذا واضح لمن تدبره، فلا نتائج ولا مقدمات تتصور من هذه الجهات، وانما هذه عبارة قوم آخرين، وهم أهل المنطق، فيزعمون أن المقدمة الواحدة لا تنتج، كما لا ينتج ذكر دون أنثى، وأنثى دون ذكر، وانما تكون النتيجة بازدواج مقدمتين"[1].

لكن الاستاذ سامي النشار ينكر أن تكون النتيجة في المثال السابق قد اعتمدت على المقدمة الواحدة الا من خلال الاعتماد على ذكاء المخاطب أو المغالطة، وبالتالي نكون أرجعنا هذا الطريق الى القياس المضمر، ولم يذكر المسلمون ذلك[2].

المطلب الثامن: السبر والتقسيم

هذا المسلك عند صاحب البرهان هو " أن يبحث الناظر عن معان مجتمعة في الأصل ويتبعها واحداً واحداً ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به الا واحداً يراه ويرضاه" أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلة في بادئ الرأي ثم ابطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية[3].

ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين أنه كان طريقاً قائماً بذاته ويرى البعض الآخر أنه طريق لإثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين... وهذا الطريق ليس ضعيفاً في شقيه عند المتأخرين، بل إنهم يقسمونه الى ما لا ينحصر في نفي وإثبات " لو كان الأمر مرئياً لرأيناه الآن" فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد أو الحجب الى غير ذلك مما يعدونه. وهذا الطريق

[1]-ايضاح المحصول من برهان الأصول، ص:107

[2]-ينظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص: 136

[3]- المرجع نفسه، ص: 120

لا يفيد عندهم علماً، بل يكفي في رده أن يثبت المعترض مانعاً غير ما ذكر- والى تقسيم يتردد بين النفي والاثبات- وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث الى النظر الصحيح[1].

بعد استعراض هذه الصور التي أوردها المتكلمون لابد من التنبيه الى أمر مهم يتعلق بانتقال الفلسفة اليونانية-والمنطق على الأخص- إلى العلوم الاسلامية عامة وعلم الكلام على الخصوص، حيث كانت محاولة الامام الغزالي الانتقال من الاستدلال الجدلي الى الاستدلال البرهاني[2] من أجل الوصول الى نتائج يقينية. هذا الطرح يوردنا على قضية أساسية هي أن صور الاستدلال الأصولية تتفق مع المنطق الجدلي والأرسطي من جهة التقعيد والتقنين، وبالتالي لن يكون غريباً أن نجد التوافقات والتماثلات بينهما[3]، وهو ما حذا بالبعض أن ينسب الفكر الأصولي الأصيل الى المنطق اليوناني، من مثل ما فعل الشيخ أحمد ولد محمد محمود في كتابه "المنطق وأصول الفقه" باعتبار الفكر الأصولي-وبالتالي الكلامي-ربيباً للمنطق الأرسطي.

لقد اجتهد الدكتور النشار في رفض هذا الطرح الذي يحيل الفكر الأصولي إلى أصول يونانية، وكذلك فعل الدكتور حمو النقاري في كتابه "المنهجية الأصولية والفكر اليوناني" حيث أكدّ التباين بين الفكرين استمداداً واستدلالاً[4]

[1]- مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص: 137و138

[2]-يتأسس الاستدلال البرهاني على قواعد منطقية رياضية نتائجها يقينية، أما الاستدلال الحجاجي فيقوم على منطق طبيعي يعتمد على ابطال دعاوى جدلية بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة، مثل قاعدة التضاد والتي تمثل مفهوم الخطاب أو مفهوم المخالفة عند الأصولين، وقواعد التمثيل وقواعد الدلالة؛ وبالتالي فالاستدلال الحجاجي أوسع من البرهاني. ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص:158-166

[3]-ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص:157

[4]-ينظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص:77 وما بعدها-المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص:225

المبحث السادس: الحكم العقلي عند المتكلمين

يتعلق هذا المبحث تعلقاً وثيقاً بالصفات الإلهية، فإن المتكلمين قسموا الأحكام إلى واجبات وجائزات ومستحيلات، أي ما يجب لله تعالى وما يجوز وما يستحيل، وعلى ضوء هذه القسمة العقلية قسموا الصفات إلى أربعة أقسام صفات نفسية وسلبية وصفات معان وأخرى معنوية، ورتبوا القسم الأخير للرد على المعتزلة في شبهة تعدد القدماء التي أوردوها. وقد قدم الإمام الجويني هذا المبحث-منهجياً- في الكلام على الصفات[1]، بل إن معرفة الأحكام العقلية ضرورية في مباحث العقيدة كإثبات وجود الله تعالى إذ إن التغيير الحاصل في الكائنات من دورة الحياة والممات، أي إيجاد الشيء ثم إعدامه دليل على أنه لو كان واجباً لما سبق وجوده عدم، ولو كان مستحيلاً لما قبل الوجود أصلاً.

وحيث ثبت أن العالم ممكن، والممكن ما استوى طرفاه الوجود والعدم، بالنسبة إلى ذاته فوجوده ليس من ذاته، وعدمه بعد وجوده ليس من ذاته، إذن لابد له من سبب يرجّح وجوده على العدم، إذ لو وجد بدون سبب خارج عن ذاته وحقيقته، للزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو باطل، ولو أوجد الممكن نفسه للزم من ذلك أن يكون متقدماً على نفسه باعتباره خالقاً لها أو متأخراً على نفسه باعتباره مخلوقاً لها، وتقدم الشيء على نفسه أو تأخره عنها محال بالضرورة لما فيه من التناقض الواضح، فثبت أن الممكن لابد له من موجد غير ذاته وحقيقته، يوجده ويدبر شؤونه في كل أحواله، وهذا المغاير إما المستحيل وإما الواجب، ولا يمكن وكذا لا يعقل أن يكون وجوده هو المستحيل، لأن المستحيل غير موجود فلا يؤثر، ولأن فاقد الشيء لا يعطيه، فثبت أن موجده هو الواجب، وهو الله تعالى.[2] وكالنبوات وغيرها في إثبات ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حقهم صلوات الله عليهم.

---

[1]-العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لإمام الحرمين(478هـ)، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط:1412هـ-1992م، ص:20

[2]- الحكم العقلي أقسامه وأثره عند المتكلمين، ص:76

المطلب الأول: تعريف الحكم العقلي

يتألف هذا المصطلح من كلمتين "الحكم" و "العقلي" وهو من باب التعريف الإضافي، فأورد تعريف الحكم دون العقل لأني قدمت له من قبل.

أ–لغة: بالضم القضاء، ج: أحكام، وقد حكم عليه الأمر حكماً وحكومة. والحاكم: منفذ الحكم، كالحَكَم محركة، ج: حكام[1].

ب–اصطلاحا: إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً فخرج بهذا ما ليس بحكم كالنسبة التقييدية[2].

المطلب الثاني: أقسام الحكم العقلي

وقد حصروا الحكم العقلي في ثلاثة أقسام:

1–الواجب العقلي: وهو ما لا يقبل الانتفاء في ذاته، أو ما لا يتصور في العقل عدمه، أي ما لا يمكن بسبب العقل عدمه، أي ما لا تدرك النفس بسبب العقل عدمه، لكن يرد على هذا أن النفس قد تدرك عدم الواجب، لأن المحال قد يتصور أي يدرك. ويُجاب بأن المراد بالتصور هنا التصديق، والمعنى حينئذ: ما لا تصدق النفس بسبب العقل بعدمه؛ وعلم من هذا أن العقل آلة في الإدراك، والمدرك إنما هو النفس. والأولى عدم ربط الواجب بالعقل، فيقال الواجب: هو ما لا يقبل الانتفاء، لأن الواجب واجب في نفسه وجد عقل أم لم يوجد، والواجب قسمان: ضروري

[1]– القاموس المحيط، ص:1095

[2]– كتاب التعريفات، ص:97

كتحيز الجرم، أي أخذه قدراً من الحيز وهو المكان، فانه ما دام الجرم موجوداً يجب أن يتحيز فهو واجب مقيد بدوام الجرم ونظري كصفاته تعالى[1].

2-الجائز العقلي: وهو ما يقبل الانتفاء والثبوت في ذاته، إما ضرورة كحركة الجرم أو سكونه، أو نظراً كتعذيب المطيع ولو معصوماً.

وقد أورد الأشاعرة اشكالاً يتعلق بهذا القسم في مسألة الصفات الذاتية، فلو قيل إنها واجبة الوجود لذاتها للزم تعدد القدماء، وهو خلاف ما اشتهر من أن واجب الوجود هو الله تعالى وحده؛ واذا قيل انها ممكنة لزم تعلق الحوادث بذاته تعالى، والقاعدة " أن القديم لا يكون معلولاً للفاعل المختار البتّة"، وبهذا يقرر السعد ابطال أن كل ممكن جائز في حقه تعالى، وخلص الرازي بالقول أن الصفات واجبة للذات لا بالذات[2].

لقد فرق الامام الطبري بين الجائز والممكن، فقال في الجائز كاجتماع المفترق وافتراق المجتمع، وقسمهما الى جائز في الحس والوهم، أما الأول فإدراكنا أشياء مجتمعة ومتفرقة أحياناً كالأبنية والحيوانات، أما الثاني كالسواد في اللباس والشبح فان الأول مجوز زواله في العقل بطريق الحس، أما الثاني فانه مجوز زواله في العقل بطريق الوهم. أما الممكن فانه قسمان أيضاً ممكن في العقل بطريق الحس وممكن في العقل بطريق الوهم؛ أما الأول فكقدرة الشاب على رفع الوزن الثقيل، أما الثاني كانقلاب الحجر الى ذهب[3].

---

[1]-ينقسم الواجب العقلي إلى ستة أقسام: ذاتي، عرضي، إثباتي، نفي، ضروري نظري. ينظر: تحفة المريد، للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري، شرح جوهرة التوحيد، برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني(1041هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2: 1424هـ-2004م، ص:70

[2]-ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:161

[3]-ينظر: الايضاح في أصول الدين وقواعده، ص:70و71

3-المستحيل العقلي: وهو ما لا يقبل الثبوت في ذاته[1]، وهو قسمان: ضروري كخلو الجرم عن الحركة والسكون معاً، ونظري كالشريك له تعالى.

أي أنه يستحيل أضداد صفات لله تعالى سواء كانت نفسية أو سلبية، معاني أو معنوية، فلا يتصور ثبوتها في حقه تعالى، من عدم ومماثلة للحوادث أو كونه في جهة، أو ان يكون له مماثل في ذاته أو صفاته، أو أن يوجد شيء في العالم مع كراهته لوجوده[2].

وبرهان حصر الحكم العقلي في الثلاثة المذكورة أن الشيء من حيث هو الشيء لا يخلو من ثلاث حالات: إما أن يكون العقل يقبل وجوده ولا يقبل عدمه بحال وإما أن يكون يقبل عدمه بحال وإما أن يكون يقبل وجوده وعدمه معاً[3].

وقال جماعة من أهل الأهواء أن الحكم العقلي قسمان فقط، وهما الواجب عقلا والمستحيل عقلاً، قالوا والجائز عقلاً لا وجود له أصلاً وزعموا أن دليل الحصر في الواجب أن الأمر إما أن يكون الله عالما في أزله بأنه سيوجد فهو واجب الوجود لاستحالة عدم وجوده مع سبق العلم الأزلي بوجوده، كإيمان أبي بكر فهو واجب عندهم عقلاً لعلم الله بأنه سيقع إذ لو لم يقع لكان علمه جهلاً سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وذلك محال، وإما أن يكون الله عالماً في أزله بأنه لا يوجد كإيمان أبي لهب فهو مستحيل عقلاً إذ لو وجد لانقلب العلم جهلاً سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وهذا القول لا يخفى بطلانه ولا يخفى أن إيمان أبي لهب وأبي بكر كلاهما يجيز

---

[1]-المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد، للعلامة الشيخ محمد الحَنَيفي الحلبي(1342هـ)، اعتنى به: محمد مجاهد شعبان(1421هـ)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ-2003م، ص:30-تحفة المريد، ص:41

[2]- ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:158و159

[3]-الحكم العقلي أقسامه وأثره عند المتكلمين، د. بشار داود سلمان، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الموصل، المجلد الرابع، العدد الثامن، 1431هـ-2010م، ص:74

العقل وجوده وعدمه فكلاهما جائز إلا أن الله تعالى شاء وجود أحد هذين الجائزين فأوجده وشاء عدم الآخر فلم يوجده[1].

[1]- المرجع نفسه، ص:75

المبحث الأول: الذات والصفات عند المعتزلة

المطلب الأول: تعريف الذات

أ– لغة: عرفها الجرجاني بأنها الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرهما[1].

ب–اصطلاحاً: قال المعتزلة :الأسماء والصفات هي الأقوال الدالة على المسميات .ويذكر الإسفراييني" أن الصفة عند المعتزلة هي" : وصف الواصف، ولم يكن في الأزل واصف .والاسم عندهم التسمية ولم يكن في الأزل مسمى"[2].

المطلب الثاني: علاقة الصفات السلبية بالذات

أقر المعتزلة بالصفات السلبية الواجب نفيها عن الله تعالى إمعاناً منهم في التنزيه، قال تعالى﴿ **لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ** [3]﴾: أي: لا يأخذه نعاس ولا نوم وهو توكيد للقيوم، لأن من جاز عليه ذلك استحال أن يكون قيوماً[4]، فهم يركزون على النفي أكثر من الإثبات[5].

د–علاقة الصفات الثبوتية بالذات: جعل المعتزلة الفعل عين المفعول، ولم يفرقوا بينهما .فأفعال الله تعالى عندهم لا تعلق لها بذاته تعالى، ومن هذه الصفات صفة الكلام، فمعنى كلام الله تعالى عندهم؛ أنه تعالى خلق كلاماً أسمعه لغيره، لا أنه تعالى تكلم بذاته، وكذلك صفة الإرادة لا تقوم

---

[1]–التعريفات، ص:138

[2]–منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات (عرض ونقد)، إعداد الباحث: عبد اللطيف بن رياض بن عبد اللطيف العكلوك، إشراف: نسيم شحدة ياسين، قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرةن1432هـ–2011م، ص:25

[3]–البقرة/255

[4]–الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (467–538هـ)، ت: أحمد عادل عبد الموجود– علي محمد معوض، – فتحي عبد الرحمان حجازي، مكتبة العبيكان، ط1: 1418هـ–1998م، 481/1

[5]–منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، ص:49

بذات الباري تعالى، ولقد" عرف المعتزلة الصفات الفعلية بقولهم :هي ما جرى فيها النفي والإثبات، يقال :خلق الله تعالى لفلان، ولم يخلق لفلان، والكلام والإرادة من صفات الأفعال؛ لأن النفي والإثبات يجريان فيهما، قال تعالى﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ [1] ﴾ ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾[2] ﴿ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾[3]

هـ-علاقة الصفات الثبوتية الذاتية بالصفات الخبرية: أنكر المعتزلة الصفات الثبوتية الخبرية، واعتبروا هذه النصوص من قبيل المتشابه، وأنها جاءت على سبيل المجاز، ومن ثم عمدوا إلى التأويل، ومن هذه الصفات صفة اليد والوجه والعينين والساق، كقوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾[4] ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾[5][6]

---

[1]-البقرة/185

[2]- النساء/164

[3]-البقرة/174

[4]-طه/39

[5]-القصص/88

[6]- منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، ص:50

المبحث الثاني: أقسام الصفات عند المعتزلة

لقد مرّ مذهب المعتزلة بمراحل تطورية في قضية الصفات الإلهية-ولعل هذا ما دعا الإمام الرازي إلى ذكر أن قولهم في الصفات مضطرب-، والنسبة إلى العلاقة بينها وبين الذات، لأنهم بعد مرحلة التأسيس الأولى قرأوا الكتب المترجمة واطلعوا على التراث اليوناني؛ فأنكروا الصفات القديمة من جهة أنها زائدة على الذات، ولكنهم اختلفوا في هذا الاتفاق من جهة التفصيل، أي العلاقة النسبية بين الذات والصفة، وبين الصفات بعضها ببعض من جهة أخرى[1]؛ فبينما يَرَى "واصل" القول بنفي جميع الصفات، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول "الجبائي" أو إلى صفة واحدة كما يقول "أبو الحسين البصري" أو إلى ثلاث صفات كقول "العلاف"، في حين يجعلها – الصفات- "الجبائي" اعتبارات للذات بينما يجعلها ابنه "أبا هاشم" أحوالا للذات، إلا أن العلاف يجعلها وجوها للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفي فقط[2]، أما تكييف الصفات وتفسيرها فذهبوا فيه مذاهب مختلفة أدت بالبعض منهم إلى الإنكار على الآخر، كما الحال في "أحوال الذات" مع الجبائي.

وفي هذا السياق نرِد إلى أقسام الصفات عندهم:

المطلب الأول: تقسيم الصفات باعتبار وقت استحقاق الصفة

قسم المعتزلة الصفات باعتبار وقت استحقاق الصفة إلى ثلاثة أقسام هي:

1 –ما يستحقه من الصفات في كل وقت:

[1] –ينظر: علم الكلام ومدارسه، ص:201و202- قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، محمد السيد الجليند-مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2001م، ص:79- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص:84

[2] – قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، ص:79

الصفات التي يستحقها الباري تعالى في كل وقت هي :كونه تعالى قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً، كارهاً .هذا عند أبي هاشم .وأما أبو علي، فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية[1].

2 –ما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت:

الصفات التي تستحيل على الله تعالى في كل وقت هي مضاد الصفات التي تجب لله[2] تعالى في كل وقت، نحو كونه تعالى عاجزاً جاهلاً معدوماً[3].

3 –ما يستحقه من الصفات في وقت دون وقت:

الصفات التي يستحقها الباري تعالى في وقت دون وقت، وهي نحو كونه تعالى مدركاً، فإن ذلك مشروط بوجوب المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهية الحادثتين الموجودتين لا في محل.

المطلب الثاني: تقسيم الصفات باعتبار المشاركة والاختصاص في الصفة

1 –ما يختص به تعالى من الصفات على وجه لا يشاركه فيه غيره:

إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه من صفات القديم غيره، نحو كونه قديراً وغنياً إلا أن هذا لا يصح في المثال؛ لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود، والواحد منا يشارك القديم في الوجود، وكونه غنياً ليس بصفة؛ لأن المرجع به إلى نفي الحاجة عنه، فالأولى أن يذكر في مسألة الصفة الذاتية التي يقع بها الخلاف والوفاق.

2 –ما يشاركه غيره تعالى في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها:

---

[1]– منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، ص:30–ينظر: مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، مطبوعات جامعة الكويت، ط1: 1997م، ص:143

[2]– منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، ص:30

[3]– ينظر: مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص:143و144

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه، إلا أن القديم تعالى سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقه لمعان محدثة.

3 –ما يشاركه غيره تعالى في نفس الصفة وفي وجه الاستحقاق:

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي وجه الاستحقاق، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً، فإن القديم تعالى مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكذلك الواحد منا، وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية، وكذلك الواحد منا .إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حي لذاته[1] فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه.فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل[2].

المطلب الثالث: تعلق الصفات بغير الله تعالى

1– ماله متعلق: نحو كونه: قادرا، وعالما، ومدركا، ومريداً وكارها.

2–مالا متعلق له: نحو كونه: حيا، موجودا، ما يختص به لذاته من الصفة التي تقتضي هذه الصفات[3].

المطلب الرابع: تقسيم الصفات كما ذكرها الإيجي

1 –الصفات النفسية:

عرفها الجبائي بأنها :أخص وصف النفس التي بها يقع التماثل والتخالف، ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس، وقال الأكثرون :هي الصفة اللازمة، فجوزوه وأثبتوا أنها يشترك فيها الموجود والمعدوم.

2 –الصفات المعنوية:

قال بعضهم هي الصفة المعللة، وقيل الجائزة.

3 –الصفات الحاصلة بالفعل:

---

[1]– منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، ص:31

[2]– المرجع نفسه، ص:31

[3]– مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص:145

وهي الحدوث، وليست نفسية؛ إذ لا تثبت حال العدم، ولا معنوية؛ لأنها لا تعلل بصفة.

4 –الصفات التابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها:

فمنها واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر، ومنها ممكنة تابعة للإرادة، ككون الفعل طاعة أو معصية، وغيرها ككون العلم ضرورياً، وبينهم خلاف في تبعية الإتقان للعلم، وفي الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوباً، أو بالإرادة[1].

المطلب الخامس: تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل

1–صفات الذات: وذلك أن الله تعالى يختص بحال ذاتية، يمتاز بها ويختلف عن الذوات الآخرين، لما تقتضيه المخالفة من تباين بين الذات الإلهية وباقي الذوات المحدثة[2]، وهي الصفات التي يتصف بها الله تعالى ولا يمكن أن يتصف بضدها، وتتعلق صفات الذات بالتالي:

– صفة القدرة : وهي أولى الصفات التي تعرف استدلالاً، والبرهان على هذه الصفة هو الاقتدار المباشر الذي يلغي الواسطة في إحداثه العالم، بينما الأمر يختلف في سائر الصفات الأخرى، إذ يتعين الاحتياج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو أكثر[3]. قال القاضي عبد الجبار "اعلم أن ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه. لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة. وليست كذلك باقي الصفات، لأنها تحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وساط لهذا قدمنا الكلام فيه" وقرر القاضي عبد الجبار هذه الصفة بناء على قاعدة قياس الغائب على الشاهد فقال: "وأما الذي يدل على صحة الفعل دلالة على كونه قادراً، فهو أنا نرى في الشاهد جملتين؛ إحداهما، صح منه الفعل منه كالواحد منا؛ والأخرى، تعذر عليه الفعل فارق من تعذر عليه بالأمر من الأمور، وليس ذلك إلا لصفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادراً"، ثم قال: "

---

[1]– منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، ص:32

[2]–ينظر: مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص:152

[3]–فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، عبد الستار عز الدين الراوي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2: 1986م ص:17و18

وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادراً، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً ولا غائباً[1]".

ثم نبه على ما ينبغي للمكلف العلم به بخصوص هذه الصفة، فقال: "والأصل في ذلك، أن تعلم أنه تعالى كان قادراً بما لم يزل، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز، وأنه قادر على جميع أجناس المقدروات، ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد[2]".

-صفة العلم: قال القاضي عبد الجبار" وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالماً، فان قيل: وما المحكم من الأفعال؟ قلنا: كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين، وفي الأكثر إنما يظهر ذلك في التأليف، بأن يقع بعض الأفعال اثر بعض".

وقد بنى المعتزلة صفة العلم على دليل قياس الغائب على الشاهد، فقال: "وأما الذي يدل على صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً، فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمي. فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً...فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لأن طرق الدلالة لا تختلف غائباً ولا شاهداً[3]".

---

[1]-شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، ت: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 2010م، ص:143و144

[2]- المرجع نفسه، ص:147

[3]- المرجع السابق، ص:1493ظ

وأهم ما يميز صفة العلم هذه، هو أن المعتزلة تؤكد على قضية التوحيد باعتبارها قضية أساسية وهي-الامتياز والتفرد الذاتي لله-على أية مؤثرات أو مستحدثات، واتصالاً بهذا الامتياز فان العلم الإلهي مستمر أبداً. والنتيجة أن المنهج المعتزلي بنى برهانه على قضيتين:

الأولى: إن الله قد صح منه الفعل المحكم

الثانية: أن صحة المحكم دلالة على كونه عالماً

فالأولى تعنى (القدرة) والثانية تعنى (العلم).

وإزاء ذلك فالعلاقة بين صفتي القدرة والعلم علاقة جدلية. فالعلم هو القدرة والقدرة هي العلم[1].

-صفة الحياة: وإذا كان المعتزلة قد برهنوا على أن الله قادر، فإن ذلك يقضي بالضرورة أن يكون حيا، وتتعين ضرورة هذا الاستدلال، من أن الله عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا حياً. وإذا كان المعتزلة قد أثبتوا صدظق القضية الأولى، فأنهم أقاموا حجتهم على الثانية من خلال وجود ذاتين في الشاهد ..والغائط[2]"، قال القاضي عبد الجبار: " وتحرير الدلالة على ذلك، هو ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا حياً، وبأي واحدة من الصفتين استدللت جاز[3]".

وقد أعمل القاضي في هذه الصفة قياس الغائب على الشاهد أيضا، فقال: "وأما الثاني فهو أنا نرى في الشاهد ذاتين: أحدهما صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا، والآخر لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد، فمن صح من ذلك فارق من لا يصح من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى

[1]-فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية ، ص:19و20

[2]-المرجع نفسه، ص:20

[3]-شرح الأصول الخمسة، ص:152

الجملة وهي كونه حياً، فإذا ثبت هذا في الشاهد، ثبت في الغائب، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً[1]".

-صفة الوجود: يتم إثبات هذه الصفة بالطريقة الاستدلالية ذاتها، والتي تم فيها إثبات صفة الحياة[2]. قال القاضي عبد الجبار بعد أن حرر فيها القول حول الموجود والمعدوم خالف طريقته في إجراء الغائب على الشاهد وقال إنها لا تصح في هذا المقام" وتحرير الدلالة على ذلك، أنه عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً. وهذه الدلالة مبنية على أصلين؛ أحدهما، أنه تعالى عالم قادر وقد تقدمه؛ والثاني، أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً فكذلك القديم تعالى، كان لقائل أن يقول: إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مبني بنية مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لابد أن يكون موجوداً، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته، وقادر لذاته، فلا يجب وجوده وان كان عالماً قادراً" ثم قال" فالأولى أن نسلك طريقة على غير هذه الطريقة فنقول: إن القادر له تعلق بالمقدور، والعالم له تعلق بالمعلوم، والعدم يحيل التعلق، فلو كان القديم تعالى معدوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً، والمعلوم خلافه [3]".

2-صفات الأفعال: وهي الصفات التي يستحقها الله تعالى لما هو عليه في ذاته، بل هي لما يستحقه لأفعاله أي عند حدوث الفعل وبالتالي فإنه يستحقها في حال الفعل وليس في جميع الأحوال. أي أن "صفات الفعل يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها[4]"

والأسماء والأوصاف التي يستحقها تعالى عند أفعاله على ضربين:

---

[1]- شرح الأصول الخمسة، ص:153

[2]- فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية ، ص:21

[3]-شرح الأصول الخمسة، لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له، د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3: 1416هـ-1996م، ص:177

[4]-فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية ، ص:21

أما الضرب الأول فهو: ما يستحقه تعالى عند فعل مخصوص لا لأنه فعله، ولا على طريق الاشتقاق من فعله، وهذا كوصفنا له بالمحسن، وبأنه مريد وكاره.

وأما الضرب الثاني: ما يستحقه من الأفعال على طريق الاشتقاق من الفعل وهذا الاشتقاق قد يكون من جنس الفعل كوصفه محرك، وساكن، وجامع، ومفرق...وقد يكون من حيث يفعل الفعل في محل مثل: مسود، وملون...وقد يكون اشتقاقه عن معنى، كأن يوصف تعالى بأنه محيي ومميت، لأن "الحياة" و "الموت" معنى.

ثم إن هذا القسم على ضربين:

1-أحدهما: ما يستحقه من كل فعل يفعله، إذا كانت الصفة عامة في كل أفعاله، نحو وصفنا له بأنه مصيب في فعله وبأنه حكيم.

2-والثاني: ما يستحقه لفعل مخصوص، وقد يرجع فعل التخصيص إلى جنس أو إلى نوع أو إلى ضرب من ضروب أفعاله.

ثم أنه يوجد بعض الصفات التي يستحقها الله تعالى لا من فعل الفعل بل من حيث لا يفعل فعلاً مخصوصاً، وهذا على نوعين:

أحدهما-يتنزه تعالى عن فعله من حيث لو فعله كان قبيحاً، فيستحق أن يوصف عند ذلك بما يفيد تنزهه عنه نحو قولنا: "سبوح، قدوس"

والثاني-ما لا يفعله من الأمور التي لو فعلها لم يكن من القبيل الذي يقبح وإن كان قد تعرض فيه ما يقتضي قبح البدء به[1].

وقد أضاف القاضي عبد الجبار ثلاث صفات، وهي: العدل، والإرادة، والكلام.

1-العدل: ومعناه أن الله يختار فعل الحسن، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعال الله تعالى كلها حسنة، ذلك أنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه ومن كان هذا حاله لا يصدر منه الفعل القبيح.

[1]- مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص:179

وقد استعمل القاضي في هذه الصفة دليل الغائب والشاهد، على اعتبار أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح مستغنياً عنه عالماً باستغنائه عنه فانه لا يختار القبيح[1].

2-الإرادة: لقد اختلف المتكلمون اختلافاً كبيراً حول هذه الصفة حتى كان في المذهب الواحد أراء متعددة، والذي يهم هنا إيراد مذهب المعتزلة.

فقد اتفق المعتزلة على أن الإرادة من صفات الفعل وليست من الصفات الذاتية، لأنه يجب تعميمها في جميع التعلقات، وبالتالي فلا يجب كونه تعالى مريداً للفواحش ولم يخالف في هذا إلا "بشر ابن المعتمر"، كما اتفقوا على أن إرادة الله تعالى ليست قديمة، لأن إثباتها يُورد على إثبات قديمين . وبعد هذا الإثبات اختلف المعتزلة في معنى الإرادة وهل الله تعالى مريد على الحقيقة ؟

لقد فسر القاضي عبد الجبار الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً، فقال: الإرادة هي ما يوجب كون الذات مريداً[2].

3-الكلام: تدخل صفة الكلام ضمن صفات الأفعال، وقد شكلت مسألة الكلام الإلهي إلى جانب مسألة خلق القرآن مبحثاً هاماً ومتسعاً، أثار حوله جدلاً عنيفاً وخلافاً كبيراً بين مفكري الإسلام[3].

أولا-الكلام: يذكر القاضي عبد الجبار حد الكلام بأنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، وحصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً، وهذا هو حد الكلام المشاهد، ولا يوجد كلام من غير جنس كلامنا، في حين يثبت الأشاعرة معنى آخر للكلام هو الكلام النفسي ..، لكن المعتزلة تنفي بأن الكلام معنى قائم في النفس، لأن ادعاء واثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار أو دليل يجب نفيه، واثبات الكلام النفسي عار من الاضطرار والدليل، وأيضا استحالة وجود الكلام المعقول عارياً من الأصوات المقطعة عارية عن الكلام، لذا لا يجب القول بوجود نوع من الكلام بدون أصوات

---

[1]-ينظر: مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي ، ص:180و181

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص:183-187

[3]-مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار، ص:193

وإذا كان الكلام يكون من حروف وأصوات مقطعة فلابد من محل يحدث فيه الكلام، لأن حكم الكلام حكم سائر المدركات، في أنه يوجد في المحل ويستحيل وجوده لا في محل، وهو حادث في جسم من الأجسام.

ووفقا لهذه المعاني التي قال بها المعتزلة لحقيقة الكلام والمتكلم، فان كلامه تعالى ليس قديماً، وأن القرآن مخلوق[1].

ثانياً-خلق القران: ومن الأدلة التي قدمها المعتزلة على أن القرآن مخلوق:

1-كيفية الكلام: تتعين هذه الكيفية بأن الله يوحي الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة الكلام من أي لغة لذلك فان الكلام مثل الجسم بطباعه فإذا تكلم النبي محمد باللغة العربية فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له لأنه عربي ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة (موحاة) له من الله.

2-التركيب: ويتداخل في هذا البرهان الدليلان النقلي والعقلي عبر تحليل الآية القرآنية ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ١﴾[2] التي تبين البناء التركيبي للقرآن من هذه الحروف دلالة على حدوثه ثم وصفه بأنه (كتاب) أي مجتمع من كتب وما كان مجتمعاً لا يمكن أن يكون (قديماً) وتدعيماً لذلك فانه وصفه بأنه (محكم) والمحكم من صفات (الأفعال) وكلمة (فصلت) تعني أنه مخلوق فلا يمكن أن يكون قديماً.

3-التنزيل: وجاءت ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾[3] فالوصف بأنه (منزل) أولاً ثم "أحسن الحديث" وصفه الحديث والحسن من صفات الأفعال وسماه (كتاباً) دليلاً على حدوثه ومتشابهاً أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق من ادعاه وما كان بهذه الصفات فانه محدث.

---

[1]-الفرق الكلامية الإسلامية، ص:219و220

[2]-هود/1

[3]-الزمر/23

4-اللوح المحفوظ: أن القرآن الذي نقرأه في المصاحف ليس إلا مجازاً فهو حكاية عن المكتوب في اللوح المحفوظ أي أن الذي نسمعه اليوم ونتلو آياته في المصاحف ليس القرآن الذي حفظه الله في اللوح الأول وإنما هو مضاف لله ...الأمر الذي يوجب القول بحدوث القرآن والإقرار بخلقه[1].

المطلب السادس: كيفية استحقاق الله تعالى للصفات

يذهب أبو على الجبائي: إلى أنه تعالى يستحق الصفات لذاته، بمعنى أنه ليس هناك مفهوم نتوهمه من وراء إطلاق هذه الصفات على الله تعالى، ويذهب القاضي إلى أن اللفظ "لذاته" هو ما كان يقصد إليه أبو الهذيل العلاف بقوله: إن الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو...ولكن لم تخلص له العبارة[2].

وأما أبو هاشم فإنه رفض القول أن الله تعالى يستحق الصفات لذاته لما هو عليه في ذاته، أي أنه يعني بذلك وجود صفة وراء الذات، وهنا يطل أبو هاشم بنظريته في الأحوال معبراً عن وجه استحقاقه تعالى للصفات: فالله تعالى يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته أي أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، والأحوال هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل الذات، وأما القاضي عبد الجبار، فانه في وجه استحقاق الصفات وكيفيتها، كان يرفض القول: بأنه تعالى يستحقها لمعان، واستدل على ذلك بالدليل الآتي:" أنه تعالى لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو، إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً. فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات. وإن كان معلوماً فلا يخلو، إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً، فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته[3].

---

[1]- فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية ، ص:24-27

[3]-مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص:146و147

المبحث الثالث: الأسماء والصفات عند المعتزلة

المطلب الأول: تعريف الاسم

أ–لغة: الاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة[1].

ب–اصطلاحا: قال ابن فورك:" مذهب المعتزلة القائلين بأن الاسم هو التسمية فقط في شيء لأن التسمية عنده اسم للمسمى، وما عداها أيضا اسم له، كنحو ما ذكر من العلم والقدرة. وفي نقض كتاب التفسير على الجبائي إنكاره على ما ذهب من قدماء أصحاب الصفات إلى أن الاسم هو المسمى[2].

المطلب الثاني: علاقة الأسماء بالصفات

لقد فرق المعتزلة بين الأبعاد الدلالية الثلاثة، الاسم والتسمية والمسمى، وقرروا أن الاسم هو عين التسمية ورفضوا القول بأن الاسم هو المسمى، وممن توسع في بحث هذه المسألة معتزلة الطبقة الثامنة وخاصة الجبائيين "أبو علي" و"أبو هاشم" حيث قرروا أن أسماء الله الحسنى تفهم في حقلين دلاليين هما العقل واللغة، أي دلالة العقل ودلالة اللغة، وعرفوا الاسم بأنه" ما دل على معنى"، ذلك أنهم لم يفرقوا بين الأسماء والذات الإلهية ، كون أسماءه تعالى لا تحمل معنى زائداً، أي أنهم يثبتون الألفاظ دون المعاني، وبالتالي فرقوا بين الاسم والمسمى، وذهبوا إلى التسوية بين الاسم والتسمية[3].

---

[1]–معجم التعريفات، للعلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني(816هـ–1413م)، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، ص:23

[2]–مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك (ت:406هـ)، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1: 1425هـ–2005م، ص:38

[3]–ينظر: علم الكلام عرض ونقد، ص:107– منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، ص:27

المطلب الثالث: تقسيم الأسماء عند المعتزلة

من الموضاعات التي بحثها المعتزلة ضمن الأسماء الإلهية موضوع "تقسيم الأسماء".

لقد تكلم الجبائي في معرض حديثه عن الاختلاف في تسمية الأشياء بسائر الأسماء؛ كان ينكر القول بأن الأشياء أشياء قبل أنفسها، بل كان يقول: إن الأشياء تسمى أشياء قبل كونها وأن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح، والإرادات وكذلك الطاعة تسمى طاعة قبل كونها والمعصية تسمى معصية قبل كونها.

ثم أخذ بعد ذلك في البحث في تسمية الأشياء بحثاً عاماً تناول العلة أو السبب في تسمية كل نوع، فقسم الأسماء إلى وجوه توضح السبب الذي من أجله لا يجوز تسميته بالاسم قبل كونه.

أما القاضي عبد الجبار فانه في تقسيمه للاسم كان يرى أن الاسم على نوعين:

النوع الأول: ويسميه "اللقب المحض" وهذا لا تتضح فائدته في المسمى به، وإنما هو في منزلة الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيده.

والنوع الثاني: وهو ما يفيد في المسمى به جنساً أو صفة، وهو ما يسميه شيوخ المعتزلة "الصفات" ويوضح القاضي أن التمييز بين الاسم والصفة لا يقوم على أساس الفرق بين الاسم والصفة في اللغة[1].

المطلب الرابع: الفرق بين الأسماء والصفات

ذهب المعتزلة إلى أن الاسم ليس هو المسمى، وليس هو إلا التسمية بعينها وأن الصفة لا ترجع إلا إلى مجرد وصف الواصف، وأن الوصف هو الصفة. وقد ذكر "أبو علي الجبائي" و"عباد بن سليمان" أنها قالا: إن صفات الباري هي الأقوال.

[1]-مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار، ص:85-87

فعامة المعتزلة ومعهم الخوارج أيضا على أن: الأسماء والصفات هي الأقوال، وهي قولنا الله عالم، قادر، وما أشبه ذلك.

وذهب القاضي عبد الجبار في تعريفه للاسم إلى أن: الاسم على نوعين: النوع الأول: لا يفيد في المسمى به وإنما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف بما يفيده وهو الذي يسمى بأنه "لقب محض"، والآخر: هو ما يفيد في المسمى به جنساً أو صفة من الصفات وهو الذي تسميه شيوخ المعتزلة "صفات" ولا يجعلون الفارق بين الاسم والصفة على ما يقوله أهل العربية في ذلك[1].

المطلب الخامس: مأخذ الأسماء الإلهية

أجاز المعتزلة المواضعة والقياس في الأسماء الإلهية، فإذا ما دل العقل على لفظ ثابت في حق الله تعالى جاز إطلاقه سواء ورد به الشرع أم لم يرد، قال القاضي عبد الجبار "لأننا إذا علمنا القديم وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف وعلمناه فاعلاً لما أحدثه لم يمتنع أن يجري عليه من الأسماء ما هو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله".

ونقل الرازي عنهم: إن اللفظ الدال إذا دل العقل على أن المعنى ثابت في حق الله سبحانه جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى سواء ورد التوقيف به أم لم يرد، وهو قول القاضي أبي بكر من أصحابنا[2].

ولذلك أجاز المعتزلة إطلاق اسم "داري على الله تعالى، واستدل أبو علي الجبائي بقول الشاعر "اللهم لا أدري وأنت الداري"، أما "الفهم " فالمعتزلة لا تطلقه على الله لأنه صريح بسبق الجهل، واليقين أي اسم "الموقن" و "متيقن" لأنه يفيد استدراك العلم بعد الجهل، وكذلك اسم "عاقل"

[1]- مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار، ص:98

[2]-لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (544-606هـ)، ت: طه عبد الرءوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط: 1420هـ-2000م، ص:33

لأنه يطلق على من تدعوه الدواعي إلى فعل ما لا ينبغي، وكذلك منعوا إطلاق اسم "الفطنة"، أما الطبيب فإن أبا علي الجبائي يجيز استعماله.

وينبغي التنبيه إلى أن هذا مذهب معتزلة البصرة، أما معتزلة بغداد فإنهم لا يجيزون شيئاً من ذلك وإن صح في دلالة العقل، أي أن أسماء الله توقفية[1]

[1]-ينظر: مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار، ص:103-110

المبحث الرابع: أدلة المعتزلة العقلية في نفي الصفات

حقيقة أن موقف المعتزلة كان موقفاً مغايراً لموقف الجمهور تماماً، حجتهم في ذلك تنزيه الله تعالى، فاستخدموا منهجهم العقلي نحو آيات الصفات، فأوجبوا تأويلها لموافقة الأدلة القاطعة وهي أدلة العقول؛ لأن هذه الآيات موهمة للتشبيه في الأمة إلا بسبب التعلق بالآيات المتشابهة، وترك تأويلها على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة. يقول القاضي عبد الجبار" إذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ودليل العقل بعيد عن الاحتمال" [1].

المطلب الأول: دليل تعدد القدماء

عرف المعتزلة الواحد بأنه الذي لا يتجزأ ولا يتبعض من كل وجه كان، ولا يتحقق معنى التوحيد عندهم إلا إذا كان كذلك .ثم أثبتوا التوحيد بدليل الحدوث، وجعلوا التوحيد متوقفاً على هذا الدليل، والصفات في نظرهم؛ أجزاء وأبعاض، إثباتها للذات يعني أن الذات أصبح فيها تعدد – الذات والسمع والبصر والغضب والرحمة– وهذا ينافي مفهوم المعتزلة للتوحيد ويعني تعدد القدماء ومن خلال تصور المعتزلة السابق للذات والصفات" نفوا أن يكون لله تعالى صفات أزلية من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر غير ذاته، بل الله عالم وقادر وحي وسميع وبصير بذاته، وليست هناك صفات زائدة على ذاته، والقول بوجود صفات قديمة قول بالتعدد، والله واحد لا شريك له من أي جهة كان، ولا كثرة في ذاته البتة . ولقد صرح بهذا المعنى واصل بن عطاء، يقول ابن المرتضى":نفت المعتزلة الصفات عن الله، وذلك للتوحيد المطلق . ولقد قال واصل بن عطاء ... : من أثبت معنى وصفة قديمة .فقد أثبت إلهين ، يقول الخياط" :إنه لما فسد أن يكون القديم جل ثناؤه عالماً بعلم محدث لما بينا، وفسد أيضا أن يكون عالماً بعلم قديم لفساد قدم الاثنين، ويقول

[1]– موقف المعتزلة من آيات صفات الله تعالى–دراسة نقدية–، إعداد طالب الدكتوراه: عبد الله بن محمد غانم العامري، إشراف الدكتور: أحمد الزبيبي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية – المجلد – 28 العدد الثاني2012 –، ص:581

الشهرستاني" :والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا :هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة :هي صفات قديمة ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية.

ولذلك فقد اعتبر المعتزلة إثبات الصفات الثبوتية الذاتية والفعلية للباري تعالى شركا يخرج صاحبه من الإسلام .يقول القاضي عبد الجبار" :وقد ألزمهم شيوخنا أن يقولوا :إن كلامه تعالى وسائر صفاته القديمة غيره، وبينوا أن القول بأن غير الله قديم مع الله، لا خلاف في بطلانه، وفي كفر المتمسك به[1].

المطلب الثاني: دليل التشبيه والتجسيم

يرى المعتزلة أن إثبات الصفات لله تعالى يقتضي التشبيه والتمثيل، والله تعالى نفي عن نفسه الشبيه والمثيل والنظير، فقال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾ [2] ، وقال:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[3]، ولذلك لا يجوز وصف الباري تعالى بصفة يتصف بها المخلوق؛ حتى لا يحصل التشبيه والتمثيل .يقول الشهرستاني" :واتفقوا على ...نفي التشبيه عنه من كل وجه :جهة، ومكاناً، وصورة، وجسماً، وتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً.

يقول القاضي عبد الجبار" :لو كان عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وذلك محال .وهذه الأدلة مبنية على أصلين؛ أحدهما، هو أنه تعالى

[1]-منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات (عرض ونقد)، ص:170و171

[2]-الإخلاص/4

[3]-الشورى/11

لو كان عالماً بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، والثاني، أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث[1].

المطلب الثالث: دليل التركيب

يعلل المعتزلة نفي الصفات بهذا الدليل، والذي مقتضاه بأن كل من تقوم به صفة فهو مركب، بمعنى تعدد الصفات الذي يقتضي التركيب، وهو من خصائص الأجسام، والأجسام حادثة، ولذلك يجب نفي هذه الصفات عن الله تعالى[2].

يقول القاضي عبد الجبار في الرد على المجسمة" :لو كان جسماً لوجب أن لا يخلوا من دلائل الحدوث، كالقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون محدثاً كهذه الأجسام، وأيضا فكان يجب أن يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك، وإلا فإن جاز أن يكون هو قديماً يستغني عن موجد ومركب ومصور ليجوز أن يستغني الواحد منا عن الله تعالى، وفي هذا إبطال الصانع .ويقول:" :اعلم أن الجسم، هو ما يكون طويلاً وعريضاً وعميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء...وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً ...ثم إن الخلاف في هذه المسألة لا يخلو؛ إما أن يكون عن طريق المعنى كأن يقول : إن الله تعالى جسم على معنى أنه طويل عريض عميق، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان ...ولو كان جسما – أي الله تعالى – لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه؛ لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة[3].

---

[1]- منهج المعتزلة في الصفات، ص:180

[2]-ينظر: منهج المعتزلة في الصفات، ص:180-الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الاسلام ابن تيمية، عبد القادر بن محمد عطا صوفي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط1: 1418هـ-1997م، 130/3

[3]- المرجع نفسه، ص:189

المطلب الرابع: دليل الاختصاص

يرى المعتزلة أن إثبات صفات للباري عز وجل معناه اختصاصه بها، وبالتالي كل مختص محتاج الى مخصص، وكل محتاج مفتقر، وباعتبار آخر فان المختص بالصفات يكون محلاً للحوادث، والحادث لابد له من محدث، فوجب تنزيه الله تعالى حتى يتحقق التوحيد الكامل[1].

وهذا الدليل مبني على مقدمات ثلاث هي :

الأولى :أن المتصف بقدر معين، وبكونه في جهة ما يكون مختصاً .

الثانية :أن المختص لا بد له من مخصص .

الثالثة :أن المفتقر إلى المخصص حادث .

يقول ابن المرتضى ":رد المعتزلة الصفات – لاعتبارات ذهنية – للذات، وحجتهم في ذلك، أنه لو قامت الحوادث بذات الباري، لاتصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغير، والتغيير دليل الحدوث، إذ لا بد من مغير . فإذا ما تكلمنا عن الله مثلاً، لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى؛ لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات وإما أن تكون حادثة، فإذا كانت أزلية، فكيف يمكنها أن تحل في الذات؟ وإذا حلت فيها، كان هناك أزليان، وإذا كانت حادثة، وحلت في الذات، لكانت الذات قد تغيرت، من حال(حال عدم العلم) إلى حال (حال العلم)، والتغير دليل الحدوث، فتكون الذات حادثة في صفاتها . وهذا ما لا يتفق وكماله تعالى. وبهذا يتبين السبب الحقيقي في نفي الصفات .وهو التوحيد الكامل لله [2].

قال القاضي عبد الجبار ":لو كان لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عالماً إلى ذلك كالواحد منا ولو لم يوجد إلا بموجد لكان محتاجاً إلى فاعل، كالواحد منا، وقد ثبت أنه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة".

---

[1]-ينظر: منهج المعتزلة في الصفات، ص:195-الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الاسلام ابن تيمية، 10/3

[2]- منهج المعتزلة في الصفات، ص:195

قال القاضي عبد الجبار" :ولا يوصف تعالى بكل صفة تقتضي معنى الحاجة؛ لأن كونه غنياً يمنع من ذلك، ولذلك لم يوصف بأنه يسر ويفرح ويخاف ويرجو ويغتم ويشفق إلى ما شاكله؛ لأن كل ذلك يقتضي جواز اللذة والألم عليه، وقد بينا استحالتهما عليه"[1].

[1]- منهج المعتزلة في الصفات، ص:196

المبحث الخامس: الذات والصفات عند الأشاعرة

المطلب الأول: صفات الله تعالى: معنى الصفة

يشرح الباقلاني معنى الصفة، فيذكر أنها الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي له النعت الذي يصدر عن الصفة، ومعنى هذا أن الصفة وجود ثابت حقيقي. ويعارض الأشاعرة قول المعتزلة بأن الصفة هي قول الواصف، دون أن يكون لها معنى حقيقي، وفرقوا بين الوصف والصفة، فالوصف هو الإخبار عن الصفة وهو يحتمل الصدق والكذب، أما الصفة فهي قائمة بالذات.

المطلب الثاني: علاقة الصفات بالذات

ولنفي القول بتعدد القدماء وللقول بقدم الصفات الذاتية، يقول الأشاعرة: هذه الصفات ليست هي الذات وليست شيئاً غير الذات، وعبروا عن ذلك بقولهم: لا هي هو ولا هي غيره، ولكن المعتزلة عدوا هذا القول قولاً غير مفهوم بل متناقض أيضاً، لأن الشيء إذا استحال أن يقال انه ليس هو الآخر، فيجب أن يكون هو، لأنه لا واسطة بين هذين كما لا واسطة بين العدم والوجود والقدم والحدوث. ولقد حاول الأشاعرة تفسير هذا القول، فيذكر الغزالي: أن معناه أننا إذا قلنا: الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها، إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها من صفات الإلهية، وذلك كما لا يقال: الفقه غير الفقيه..ويد زيد غير زيد لأن البعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم، فيد زيد ليس هو زيد، ولا هي غير زيد، بل كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض فليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل، والغزالي هنا يعتمد على فكرة العلاقة بين الجزء عن الكل الذي يتضمنه، لكنه أيضاً ليس بعينه هو الكل، فالكل يشمله ويشمل غيره من الأجزاء[1].

[1]- الفرق الكلامية الإسلامية، ص:285

المطلب الثالث: تقسيم الصفات من حيث القدم والحدوث

ولقد قسم الأشعري صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، والصفات الذاتية هي ما لا يجوز أن يوصف الله تعالى بأضدادها، وهي الصفات الذاتية أزلية وهي عند الأشاعرة سبع صفات.

والصفات الفعلية هي التي يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها، لأن الضد ليس بفعل، فيجب بنفي الفعل عن الفاعل وجود ضده، وهي مشتقة من أفعاله تعالى كالخالق والرازق والعادل، ونحو ذلك فهذه الصفات هي أفعال الله تعالى، وهي محدثات من صفات أفعاله، ولم يكن موصوفاً بها قبل وجود أفعاله.

وعلى هذا فالأشاعرة يتابعون المعتزلة في تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية و صفات فعلية، لكنهم يختلفون عن المعتزلة في عدد الصفات الذاتية وكونها قديمة[1].

أ–الصفات النفسية: والمراد بها صفة ثبوتية يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها، ككون الجوهر جوهراً وكونه شيئاً موجوداً[2]، قال الإمام السنوسي: "والوجود هو عين الموجود، وإن شئت قلت هو نفس الموجود..فالذات والعين والنفس بمعنى واحد، وليس الوجود صفة زائدة على الذات، كالقدرة مثلاً، بل هو صفة من حيث إن الذات توصف به، هذا مذهب الشيخ الأشعري، وقال الإمام الرازي: إن الوجود صفة زائدة على الذات[3]".

ب–الصفات السلبية: منسوبة إلى السلب، سميت بذلك لأن معناها سلب مالا يليق بالله عز وجل[4]، وهذه الصفات كثيرة الجزئيات لأن كل نقص إنما ينفى بعكسه، والنقائص كثيرة الأشكال

---

[1]–الفرق الكلامية الإسلامية، ص:282و283

[2]–كبرى اليقينيات، ص:108

[3]–أم البراهين، ص: 58

[4]–المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد، ص:51

والأنواع إلا أن هناك خمس صفات هي أمهات الصفات السلبية كلها، فيكتفي بها عما سواها من الجزئيات الكثيرة[1].

1-الوحدانية: وهذه من الصفات الأساسية في التصور الإسلامي، بل هي مهمة جميع الأنبياء والمرسلين الذين اتجهوا في دعوتهم إلى عبادة الإله الواحد ونفي جميع ضروب الشرك.

ويتحدد مدلول الوحدانية عقدياً أنه سبحانه وتعالى واحد من حيث الذات والصفات والأفعال:

أولا: بالنسبة للذات: أنها غير مركبة من أجزاء، وأنها غير متعددة، بحيث يكون ثمة اله ثان، فهي واحدة من غير تركيب ولا تعدد.

ثانياً: بالنسبة للصفات: فهي غير متعددة من جنس واحد كقدرتين فأكثر-مثلاً-وأنه لا توجد لأحد صفة تشبه صفاته سبحانه.

ثالثاً: وبالنسبة للأفعال: فمعناه أنه لا يوجد لغير الله من الأفعال على سبيل الإيجاد والاختراع، وإنما ينسب الفعل لغير الله تعالى على وجه الكسب والاختيار.

وانطلاقاً من هذا التصور السني للفعل الإلهي فإن الله تعالى خالق كل شيء ومبدع كل شيء، فهو سبحانه مستقل بالإيجاد والإبداع[2].

وللوحدانية جملة من الأدلة هي:

دليل الوحدانية: إن إتقان صنعة العالم وتناسب أجزائه، وارتباط المصالح والمنافع بعضها ببعض، يستلزم بالضرورة على أن الصانع واحد؛ إذ لو تعدد الصانع، لكانت الصنعة متفاوتة مختلة، لكنها غير متفاوتة ولا مختلة، كما هو مشاهد فالصانع واحد.

---

[1]-كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان- دار الفكر، دمشق، سوريا، إعادة: 1424هـ-2003م، ص:111

[2]-مجلة المذهب المالكي، العدد الحادي عشر، شتاء1432هـ-2011م، ص:16

دليل الملازمة: أما دليل الملازمة، فهو لو كان الصانع متعدداً، يكون علم كل واحد وإرادته غير علم الآخر وإرادته بالضرورة، وعند تخالف العلم والإرادة تختلف الآثار، بل تتعاكس، وبذلك يختل نظام العالم.

دليل الاستثناء: وأما دليل الاستثناء فهو بديهي، فانا لا نرى في الكون تفاوتاً، ولا اختلالاً، بل هو على نسق واحد وانتظام مطّرد. وهذا الدليل يسمونه دليل التمانع، وقد أرشد إليه القرآن الكريم بقوله تعالى:﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1]وهو برهان عقلي كما ترى[2].

2-القدم: ومعناه عدم وجود أول له سبحانه وتعالى، ودليل ثبوت هذه الصفة له سبحانه، قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[3].

أما الدليل العقلي على "أنه لو كان مسبوقا بالعدم لكان لابد من مؤثر في إيجاده، ومحال أن يكون مع ذلك إلهاً، وعندئذ، فلابد أن يكون الإله هو السابق عليه والموجد له، فيكون هو القديم إذاً وهذا هو المطلوب بيانه، أو أن يكون ذلك السابق أيضاً مسبوقاً بعدم وأن موجوداً قد أثر فيه فأوجده..وهكذا، فيستلزم ذلك فرض التسلسل [4].

وعليه يتضح:" أن القدم إما ذاتي كقدم الواجب، وإما زماني كقدم زمان الهجرة بالنسبة لليوم، وإما إضافي كقدم الأب بالنسبة إلى الابن، وإما سلبي كقدم وجوده تعالى، بمعنى سلب سبق العدم لوجوده تعالى.

---

[1]-الأنبياء/22

[2]-المنهج السديد، ص:54و55

[3]-الحديد/3

[4]-كبري اليقينيات، ص:113

فلا بد إذا من أن تكون الموجودة كلها مستندة في وجودها إلى ذات واجبة الوجود؛ ولا تكون هذه الذات واجبة الوجود إلا إذا كانت مؤثرة في غيرها غير متأثرة بسواها. وذلك يستلزم أن تكون متصفة بالقدم[1].

قال الإمام السلالجي:"والدليل على قدم الصانع أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل، والتسلسل يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال، وما أفضى إلى المحال كان محالاً ، فوجب أن يكون الباري قديماً[2]".

3-البقاء: ومعناه امتناع لحوق العدم بذاته سبحانه وتعالى، ودليله النقلي الآية ذاتها التي هي دليل القدم، وهي قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ [3] ، أما دليله العقلي، فقد قال الإمام السنوسي: "وأما برهان وجوب البقاء له تعالى، فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم، لكون وجوده حينئذ يصير جائزاً لا واجباً، والجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً، كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى وبقائه[4]".

وللإمام الرازي رأيه في هذه الصفة يخالف فيها رأي الإمام الأشعري الذي ذهب إلى أنها صفة معنى[5]، حيث قال: "الله تعالى باق لذاته، خلافاً للأشعري لنا أنه واجب لذاته، والواجب لذاته يمتنع أن يكون واجباً لغيره، فيمتنع كونه باقياً بالبقاء، وأيضا لو كان باقياً ببقاء لكان كون بقائه باقيا إن كان لبقاء آخر لزم التسلسل، وإن كان لبقاء الذات لزم الدور، وان كان لنفسه فحينئذ

---

[1]-هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:96

[2]-العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، لأبي عمرو عثمان السلالجي(521-594هـ) مع شرح العقيدة البرهانية، لأبي عثمان سعيد بن محمد بن العقباني(720-811هـ)، ت: نزار حمادي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1429هـ-2008م، ص:62

[3]-الحديد/3

[4]-أمّ البراهين، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني(895هـ)، ويليها: شرح أمّ البراهين،لأبي عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم، كان حيا سنة(897هـ)، ت: د. خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ-2003م، ص:73

[5]-ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:97

يكون البقاء باقياً لنفسه، والذات الباقية ببقاء، فكان البقاء واجب الوجود لذاته، والذات واجبة الوجود لغيرها، فحينئذ تنقلب الذات صفة، والصفة ذاتاً، وهو محال[1]".

4-المخالفة للحوادث: وهي عبارة عن سلب الجِرمية والعَرَضِية عنه تعالى، أو سلب الكلية والجزئية ولوازمها[2]، فهو سبحانه وتعالى ليس بجرم ولا عرض ولا كلي ولا جزئي..، ولذلك فهو منزه عما تستلزمه هذه الصفات أيضاً من مختلف الصفات والأحوال والعوارض الجزئية التي تعتور الإنسان وغيره من الكائنات الأخرى، كالنوم والغفلة والجوع والعطش والحاجة والعوارض النفسية والجسمية وما إلى ذلك[3].

قال الإمام الجويني:" وإذا ثبت أن للعالم صانعاً صنعه ومحدثا أحدثه، فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مُشبِها للعالم المصنوع المحدث، لأنه لو جاز لم يخل: أما أن يشبهه في الجنس، أو في الصورة.

ولا يجوز أن يكون يشبه العالم في الصورة، لأن حقيقة الصورة هي الجسم المؤلف، والتأليف لا يكون إلا من شيئين فصاعداً؛ ولأنه لو كان صورة لاحتاج إلى مصور صوره؛ لأن الصورة لا تكون إلا من مصور..وقد بين ذلك تعالى بأحسن بيان، فقال تعالى:﴿ **أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ** ﴾[4] ، وقد سئل بعض أهل التحقيق عن التوحيد ما هو ؟ فقال: هو أن تعلم أنه باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم[5].

---

[1]-شرح معالم أصول الدين، للفخر الرازي(606هـ)، تأليف: شرف الدين بن التلمساني(658هـ)، ت: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2011م، ص:373و374

[2]-هداية المريد لجوهرة التوحيد ، ص:99

[3]-كبرى اليقينيات، ص:117

[4]-النحل/18

[5]-الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لناصر الملة ولسان الأمة: لأبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني البصري(403هـ)، ت: الحبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2011م، ص:140

5-القيام بالذات: أي أنه تعالى غير مفتقر إلى موجد يوجده ولا إلى محل يقوم به. فقد كان الله تعالى قبل وجود أي شيء وقبل وجود الزمان..والمكان[1]، وإنما وجب له تعالى الاستغناء عن المخصص –أي: المؤثر والموجد- لوجوب وجوده وقدمه وبقائه، وإنما وجب له الاستغناء عن المحل؛ لأنه لو قام بمحل لكان صفة له، فيستحيل أن تقوم به الصفات الثبوتية من العلم والقدرة والإرادة وغيرها..

وأيضاً لو كان صفة لزم أن يقوم بمحل، لاستحالة قيام الصفة بذاتها؛ وحينئذ فان كان ذلك المحل إلهاً لزم تعدد الآلهة-وهو محال-؛ وان انفردت الصفة بالألوهية وأحكامها دون محلها لزم أن تقوم الصفة بمحل، ولا يتصف ذلك المحل بحكم تلك الصفة، وهو محال. على أنه لو كان صفة لم يكن بالألوهية أولى من محله، بل كان محله أولى بها منه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[2]. قال الإمام السلالجي: "والدليل على أنه تعالى قائم بنفسه وجوب اتصافه بأنه تعالى حي، عالم، قادر. والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني، فلما وجب اتصافه تعالى بها حتماً وجب أن يكون قائماً بنفسه[3]".

ج-صفات المعاني: هي كل صفة قائمة بذاته سبحانه وتعالى، تستلزم حكماً معيناً له-وتسمى صفات الذات[4]-، كصفة العلم مثلا فهي تستلزم أن يكون المتصف بها عليماً. وصفات الكمال لله تعالى كثيرة، ولكنها تجتمع في سبع صفات رئيسية معينة قام عليها الدليل التفصيلي من الكتاب؛ قال الإمام السنوسي:" اعلم أن كل صفة موجودة في نفسها، قائمة بذاته تعالى فإنها تسمى صفة معنى".

---

[1]-كبرى اليقينيات، ص:115

[2]-هداية المريد لجوهرة التوحيد ، ص:99

[3]-العقيدة البرهانية، ص:62

[4]-المنهج السديد، ص:68

والمعاني: جمع معنى، وهو لغة: ما قابل الذات، فيشمل النفسية والسلبية. والملاحظ أن الأشاعرة اعتمدوا في صفات المعاني على دليل قياس الغائب على الشاهد؛ قال الإمام السلالجي: " وأما أن كل عالم فله علم، فبالقياس على الشاهد، وذلك أن كل عالم في الشاهد له علم فوجب أن يكون في الغائب كذلك...وإذا فهمت هذا الدليل في العلم، فكذلك تجريه في جميع الصفات[1].

1-العلم: وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها كشف الأمور والإحاطة بها على ما هي عليه في الواقع أو على ما ستكون عليه في المستقبل، وبذلك علم الله متعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، فهو سبحانه يعلم جميع أقسام الحكم العقلي بعلم قديم أي من غير سبق خفاء.

وليس للعلم تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث، وإلا لزم الجهل لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم، والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهل[2].

ثم أن علم الله تعالى لا يتوقف" على الجائزات، بل على الواجبات والمستحيلات أيضاً بدليل على عدم افتقاره إلى مخصص، لأنه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان محتاجاً لما يكمله، فيلزم أن يكون حادثاً فيفتقر إلى مخصص[3].

أما تعلق القدرة بما علم عدم إمكانه، بإيمان أبي جهل، فانه ممكن في نفسه مستحيل في علم الله تعالى، فما يكون مثل هذا هل تتعلق به القدرة في إمكان ذاته، أم إلى علم الله القديم، وهنا يطرح إشكال في تأثير العلم على القدرة، بعد كونه كاشفا فقط[4].

2-الإرادة: هي صفة أزلية قائمة بذاته تعالى من شأنها تخصيص الممكنات ببعض ما يجوز عليها وفق العلم، من وجود وعدم وطول وقصر وبياض وسواد وتكيّف بقطع النظر عن أي مؤثر خارجي[1].

---

[1]- العقيدة البرهانية، ص:78

[2]-تحفة المريد، ص:79

[3]-المرجع نفسه، ص:80

[4]- العقيدة البرهانية، ص:79

والإرادة قسمان:

-صلوحي قديم: وهو صلاحيتها أزلا لتخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه.

-تنجيزي قديم: وهو تخصيصها أزلاً كل ممكن بما سيوجد عليه فيما لا يزال[2].

ويورد الإمام الجويني الدليل العقلي على هذه الصفة بقوله: ويدل على أنه مريد من جهة العقل ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت، ومكان دون مكان، وزمان دون زمان، وكذلك يدل على أنه أراد أن يكون هذا قبل هذا، وهذا من مكان آخر، إلى غير ذلك[3] ، ويورد في موضع آخر بقوله: وأيضاً فانه لو أراد شيئا وأراد غيره دون مراده، كان ذلك دليل العجز والغلبة، والله يتعالى عن ذلك[4].

ولم يفرق الإمام الجويني بين الإرادة والمشيئة، والاختيار، والرضا، والمحبة على اعتبار المآلات، فمن سبقت له من الله الحسنى فهو محل الرضا وان تلبس قبل ذلك بالمعصية كسحرة فرعون؛ أما من سبق له السخط من الله –والعياذ بالله– ما يزال الله عنه ساخطاً وان تمثل بالطاعة كإبليس، وبلعم، وبرصيص...[5].

3-القدرة: وهي صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه وتكييفه، وفق الإرادة؛ فالقدرة لا تتعلق بالواجب ولا بالمستحيل[6].

---

[1]-ينظر: كبرى اليقينيات، ص: -أم البراهين، ص:60و61-مجلة المذهب المالكي، ص: 19

[2]-المنهج السديد، ص: 72

[3]-الإنصاف، ص: 144

[4]- المرجع نفسه، ص:152

[5]-ينظر: الإنصاف، ص:153

[6]-ينظر: كبرى اليقينيات، ص:122-المنهج السديد، ص:59-أم البراهين، ص:60

وفي تأتي إيجاد كل ممكن وإعدامه إشارة إلى "تعلقها الصلوحي القديم، ويقال له الصلاحي القديم: وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال، وتتعلق بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا، وباستمرار الوجود بعد العدم، وباستمرار العدم بعد الوجود تعلق بقدرة الله تعالى.

وأما دليله العقلي: ولأنا نعلم قطعاً استحالة صدور الأفعال من عاجز لا قدرة له، ولما ثبت أنه فاعل الأشياء ثبت أنه قادر[1]؛ قال الإمام السلالجي: "وأما أنه تعالى قادر، فالدليل عليه: أن فعله رصين متين، أي ثابت قوي. وكل من فعله كذلك فهو قادر. فالإله قادر. أما أن فعله رصين متين، فلأن فعله هو العالم، وأنت تعلم قوة السموات والأرض وما فيهما وما بينهما وثبوتهما. وأما أن كل من كان كذلك فهو قوي، فمعلوم بالبديهة[2]".

4-السمع: وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات، أو بالموجودات، فتدرك إدراكاً تاماً لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء[3].

وتعلق السمع بالموجودات هو كلام الإمام الأشعري، أي أنها صفة تتعلق بالمسموعات وكل الموجودات تعلق انكشاف[4].

ودليله العقلي أنه: لو لم يوصف بالسمع والبصر لوجب أن يوصف بضد ذلك، من الصمم والعمى، والله يتعالى عن ذلك علوا كبيراً[5].

5-البصر: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمبصرات أو الموجودات فتدرك إدراكاً تاماً لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول شعاع[6].

---

[1]-الإنصاف، ص:43

[2]-العقائد البرهانية، ص:76

[3]-كبرى اليقينيات، ص:122

[4]- ينظر: المنهج السديد، ص:66

[5]-الإنصاف، ص:144

[6]-كبرى اليقينيات، ص:123

أما دليله العقلي قول الإمام السنوسي:" وأما العقل فلأنه اختص السمع بالأصوات، ولم تتعلق بغيرها من الموجودات، لزم الافتقار إلى المخصص، والمفتقر أبداً لا يكون إلا حادثاً، وهو محال في حق المولى تبارك وتعالى، فوجب تعلقه بكل موجود، كالبصر، وهو المطلوب. وليس سمعه وبصره تعالى بجارحة كما كان في حق المخلوق، لاستحالة مماثلته تعالى للحوادث[1].

6-الكلام: وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، هو بها آمر وناه ومخبر، عبر عنها نظم ما أوحاه إلى رسله كالقرآن والتوراة والإنجيل[2].

يعنى أن كلامه تعالى القديم يستحيل أن يكون بالحروف والأصوات وما في معناها من التقديم، والتأخير والسكوت، والتمديد، واللحن، والإعراب، والسر، والجهر. فهذه كلها من خواص الحوادث، بل كلامه تعالى صفة معنى موجودة وقديمة، قائمة بذاته العلية، ويعبر عنها بالعبارات المختلفات كالتوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان، وليست هذه العبارات هي عين كلامه تعالى، لأنها بالحروف والأصوات، بل هذه الحروف دالة على كلام الله تعالى القديم، ولم يحل كلامه تعالى في شيء من الكتب، بل هو قائم بذاته العلية، ولا يفارقه، ولا يتصف به غيره..[3].

أما دليله العقلي، ف" لأنه لو لم يكن متكلما لوجب أن يوصف بضد الكلام؛ من الخرس والسكوت والعي، والله يتعالى عن ذلك[4].

7-الحياة: وهي صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها ثبوت الصفات السابقة[5]. يعني أن الحياة لا لا تطلب أمراً زائداً على القيام بمحلها، بل هي شرط جميع الصفات، بخلاف سائر صفات المعاني،

---

[1]-شرح أم البراهين، ص:62

[2]-كبرى اليقينيات، ص:124

[3]-شرح أم البراهين، ص:62و63

[4]-الإنصاف، ص:145

[5]-كبرى اليقينيات، ص:130

فإنها تطلب ما تتعلق به، فالقدرة تطلب أمراً زائداً على الذات، وهو تعلقها بالممكنات، كما في غيرها من سائر صفات المعاني، إلا الحياة فإنها صفة موجودة قديمة باقية قائمة بالذات[1].

وأما دليلها العقلي "فان الفعل يستحيل وجوده من الموات الذي لا حياة له، والله تعالى فاعل الأشياء ومنشئها، فوجب أن يكون حياً[2]" وقال الإمام الرازي:" صانع العالم حي لأننا قد دللنا على أنه قادر عالم، ولا معنى للحي إلا الذي يصح أن يقدر ويعلم، وهذه الصحة معناها نفي الامتناع، ومعلوم أن الامتناع صفة عدمية، فنفيها يكون نفيا للنفي، فيكون ثبوتاً، فكونه تعالى حياً صفة ثبوتية[3]".

د–الصفات المعنوية: وهذه الصفات عبارة عن لوازم ونتائج لصفات المعاني السبعة السابقة، وهي كونه تعالى: قديراً، مريداً، عليماً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، حياً. وقد عرفها الإمام ابن زكري التلمساني بأنها: عبارة عن كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات. وقيل هي كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قائم بالذات[4]؛ ولها أحكام تتعلق بها:

الحكم الأول: أن صفات المعاني السبعة ليست هي عين الذات، بل هي زائدة عليها، وعلى هذا الأساس فالله تعالى عالم بعلم، وحي بحياة، وقادر بقدرة... وهكذا في سائر الصفات.

الحكم الثاني: أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سبحانه.

الحكم الثالث: أن هذه الصفات كلها قديمة قدم الذات العلية نفسها، بمقتضى أن القول بحدوثها يستلزم أنه سبحانه محلاً للحوادث وهو محال.

---

[1]–أم البراهين، ص:61

[2]–الإنصاف، ص:143

[3]–شرح معالم أصول الدين، ص:262

[4]–بغية المريد في شرح عقيدة ابن الحاجب،(ت: 646هـ/1249م)، لأبي العباس أحمد بن الشيخ المكرم محمد بن زكرى التلمساني(ت:899هـ/1493م)، ت: د. علي فريد دحروج، دار الخلدونية، الجزائر، ط: 1434هـ–2013م، ص:133

الحكم الرابع: تنزيه الله تعالى عن أضداد هذه الصفات وسائر النقائص.

الحكم الخامس: أن الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلاً وأبداً، فالله تعالى في القدم كان حياً، قادراً، عالماً، سميعاً، بصيراً، متكلماً[1].

المطلب الرابع: الصفات من جهة تعلقها بالله تعالى

قسّم الأشاعرة الصفات الى قسمين؛ صفات ذات؛ وصفات الأفعال، الأولى أزلية والثانية حادثة. يقول الأشاعرة إن صفات الذات أزلية أبدية، لا تفارق الذات الالهية ؛ ثابتة لا تتغير ولا تَحدُث. وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته.

أما القسم الثاني فهي محدثات ومن صفات أفعاله. وهي نحو قوله تعالى " أني خالق ورازق وعادل ومحسن ومتفضل وما جرى مجرى ذلك" [2].

وقد استشكل بعضهم على الأشاعرة تقسيم الصفات إلى أزلية ومحدثة، فكان رد الاعتراض الذي أورده خصومهم في تناقض مُدَّعَى الصفات " لا هي هو ولا هي غيره"، أن المحظور هو تعدد القدماء المتغايرة، والأشاعرة يمنعون تغاير الذات مع الصفات، والصفات مع بعضها بعض، فينتفي بهذا التقرير تعدد القدماء[3]، قال الامام الباقلاني: "وأن يعلم أنه سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته، وأنها في أنفسها غير متغايرات، إذا كان حقيقة الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الأخير بالزمان والمكان، والوجود والعدم. وأنه سبحانه يتعالى عن المفارقة لصفات ذاته، وأن توجد الواحدة منها مع عدم الأخرى. وأن يعلم أن صفات ذاته هي التي لم تزل، ولا يزال موصوفاً بها، وأن صفات أفعاله هي التي سبقها، وكان تعالى موجوداً في الأزل قبلها"[4]، وقد أورد اللقاني كلاماً نفيساً في هذا

---

[1]-مجلة المذهب المالكي، ص:25و26

[2]-فكرة الزمان عند الأشاعرة، عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان، الناشر مكتبة الخانجى، القاهرة، ط1: 1420هـ-2000م، ص: 159

[3]-ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص: 126

[4]-الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص: 134

المقام نقلاً عن السعد التفتازاني، فقال:" الأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة، متغايرة كانت أم لا، لا ذات وصفات لها. ولا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لمن ليس غيرها ولا عينها؛ أعنى ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال ": الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته؛ يعني: أنها واجبة لذات الواجب، وأما في أنفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً به غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة، وكونه تعالى فاعلاً بالاختيار عند القائل به إنما هو في غير صفاته على هذا القول، لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منهما قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية. ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها"[1].

وعند تحدث الامام الرازي عن النسب والاضافات المخصوصة من مثل القدرة والعلم، ذكر أنها غير قائمة بنفسها اذا لم توجد ذات تقوم بها والا امتنع وجودها، واذا ثبت هذا التقرير، ثبت أن هذه الصفات مفتقرة وبالتالي فهي ممكنة لذواتها، ولابد لها من مؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى[2].

[1]- هداية المريد لجوهرة التوحيد ، ص:127

[2]-ينظر: شرح معالم أصول الدين، ص: 291و292

المبحث السادس: الأسماء والذات عند الأشاعرة

المطلب الأول: حقيقة الاسم والمسمى والتسمية

الاسم: عبارة عن اللفظ الدال على الشيء بالوضع، أو "الاسم نفس المسمى"، وبالتالي فالاسم عند الأشاعرة هو نفس المسمى غير التسمية. والمختار عند الغزالي أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة، وهو الذي مال إليه الرازي[1].

المطلب الثاني: تقسيم أسماء الله تعالى

لقد قسم الإمام الرازي أسماء الله تعالى باعتبارات خمس أوردها تباعاً

التقسيم الأول: وهو أن الاسم الواقع على الشيء إما أن يكون مسماه هو الذات، أو جزء من أجزاء الذات، أو أمراً خارجاً عن الذات.

أ-الاسم الدال على الذات: وهذا يمكن إثباته بالدليل العقلي من خلال معرفة الله تعالى، لأن البعض ينفي هذا الإطلاق من جهة نفي المعرفة بالذات.

ب-الاسم الدال على جزء الماهية: فهذا محال في حقه تعالى، لأن الله منزه عن الجزء والكثرة والجهة[2].

ج-الاسم الدال على أمر خارج على الماهية: "هذا الاسم إما أن يدل على صفة حقيقية عارية عن الإضافة، أو يدل على إضافة فقط، أو على السلب فقط، أو على صفة حقيقية مع إضافة على صفة حقيقية مع السلب، أو على صفة إضافية مع السلب أو على مجموع صفة حقيقية إضافية أو سلبية، فهذه أقسام سبعة"[3].

---

[1]-ينظر: لوامع البينات، ص:15

[2]-ينظر: المطالب العالية، 239/2

[3]-المرجع نفسه، ص:240

التقسيم الثاني: الأسماء الدالة على كيفية الوجود، وهي نوعان: الوجوب والدوام.

أ-الوجوب: "قولنا واجب الوجود لذاته، وذلك يفيد أنه يستحق الوجود من ذاته المخصوصة، ولذاته المخصوصة، ويدخل فيه اسم القوي، والقيوم.

ب-الدوام: ويدخل فيه من أسمائه تعالى القديم، الأزلي، الأبدي، الباقي، الوارث، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن[1].

التقسيم الثالث: الألفاظ الدالة على التنزيه والتقديس.

وهي كثيرة، مثل: القدوس، السلام، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، الكبير[2].

التقسيم الرابع: الأسماء الدالة على القدرة.

وهي كثيرة، مثل: القدير، لمقتدر، القوي، المتين[3].

التقسيم الخامس: الأسماء الدالة على العلم

وهي ألفظ كثيرة، مثل: العالم، والعلام، العليم، اللطيف، الخبير، الشهيد، الحفيظ، الرقيب، المهيمن[4].

المطلب الثالث: قدم الأسماء

أسماء الله تعالى قديمة قدم الصفات، وهي ليست من وضع الخلق بل سمى الله بها نفسه أزلاً، سواء كانت مشتقة من صفات الذات، أو من الصفات السلبية، أو من صفات الأفعال، كالخلق

[1]-ينظر: المطالب العالية، 2/247-249

[2]- ينظر: المرجع نفسه، 2/250-253

[3]- ينظر: المطالب العالية، 2/270-272

[4]- ينظر: المطالب العالية، 2/272-276

مثلاً بمعنى أنه قادر على الخلق وان لم يتحقق الخلق في الأزل[1]، وفي هذا رد على المعتزلة الذين قالوا بأن الله كان أزلاً بلا صفة ولا اسم[2]، وأن أسماءه من وضع البشر[3].

المطلب الرابع: مأخذ الأسماء الالهية

اتفق العلماء في إطلاق الأسماء على الله تعالى إذا ورد بها الشرع، وعلى الامتناع إذا ورد المنع، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع[4]، أما الأشاعرة فقد مالوا إلى أن أسماء الله توقيفية أي لا يجوز إجراء القياس فيها خلافاً للمعتزلة والكرامية وقول القاضي أبي بكر من الأشاعرة، واختار الإمام الغزالي أن أسماء الله موقوفة على الإذن بخلاف الصفات[5].

واستعمل الأشاعرة قياس الأولى فيما ذهبوا إليه، قال الشيخ اللقاني:" احتجوا على ذلك بأنه لا يجوز أن يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من أسمائه، بل لو سمي واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاه، فالباري تعالى تقدس وأولى[6].

[1]-المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد، ص:75

[2]-ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:143

[3]-المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد ، ص:75

[4]-ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:145

[5]-لوامع البينات، ص:33

[6]-هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:145

المبحث الأول: الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة

المطلب الأول: الدليل النقلي عند المعتزلة

أ–موقفهم من القرآن الكريم: لقد تعرض المعتزلة الى اثبات حجية القرآن الكريم من خلال اثبات عدل الله، وحكمته، وصدقه، ثم معرفة الله بالتوحيد والعدل. ويتضح الموقف من القرآن من خلال سلسلة الاستدلال عندهم، حيث جعلوا القرآن أولها، ثم الكم الهائل من الكتب التي ألفوها فـ "هذا واصل بن عطاء له كتاب اسماه معاني القرآن، وعيسى بن صبيح المردار، قد حكت عنه المصادر الأشعرية قوله في الاعجاز، وكذلك عالج هشام الفوطي القول في الاعجاز وأدلى فيه برأيه..والجاحظ له كتاب حجج النبوة ونظم القرآن وآي القرآن، ولأبي علي الجبائي كتاب متشابه القرآن وتفسير القرآن"[1].

ب–موقفهم من السنة النبوية:

1–موقفهم من الحديث المتواتر: لم يذكر اصحاب الفرق المعتزلة ضمن الفرق التي تنكر حجية السنة النبوية مما يحكم توجهنا ابتداء في البحث عن المشكلة الحقيقية التي تنسب اليهم.

يُذكر أن واصل بن عطاء[2] هو أول من تكلم في الأخبار، وقسمها الى متواتر وآحاد، ولعل الذي دعاه الى هذا التوجه هو المنهج العقلي الذي تحاكم اليه عندما وجد أحاديث قطعية الثبوت والدلالة، لا مجال الى اعمال آلة التأويل فيها، فاضطره ذلك هذا التقسيم من أجل التصرف في الأحاديث بدعوى أنها آحاد.

لقد حكى بعض الأشاعرة كعبد القاهر البغدادي، وأبي المظفر، والايجي تجويز النظام وقوع الكذب في الخبر المتواتر، وحكاه القاضي عبد الجبار في المغني ورد عليه، ولم يكن النظام وحده في هذا

[1] –اعجاز القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، دار المعارف، الاسكندرية، 1977

[2] – واصل بن عطاء المعتزلي، المعروف بالغزال، كان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين في علوم الكلام وغيره، كانت ولادته سنة ثمانين للهجرة بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، وتوفي سنة إحدى وثمانين ومائة. وفيات الأعيان، 6/7–11

التوجه بل ان أبا الهذيل العلاف لم يقبل من الأخبار التي تغيب عن الحس الا بوجود عشرين نفساً، فيهم واحد من أهل الجنة، ولم يقبل خبر الكفرة والفسقة ولو بلغ حد التواتر، وكذلك ما قلّ عدده عن الأربعة لم يفد علماً، أما ما زاد عليها فقد يفيد وقد لا يفيد، وهو نفس الرأي نجده عند هشام الفوطي في اشتراط العدد الا أنه ذهب أبعد من أبي الهذيل في نفي بعض الأخبار المتواترة، كحصار سيدنا عثمان قبل قتله، وقتال علي وطلحة والزبير رضي الله عنهم يوم الجمل.

إنه باستثناء هؤلاء الثلاثة الذين يضاف اليهم عباد بن سليمان، فإن المعتزلة مقرون بحجية الخبر المتواتر، مع اختلافهم في نوعية العلم المستفاد منه، هل هو ضروري أم نظري.

رغم وجود هذا الاشكال النظري عند المعتزلة إلا أن المشكلة الحقيقية ترجع إلى التطبيق العملي، فكم من الأحاديث التي عدّها أهل السنة من المتواتر نازع فيها المعتزلة، والتي منها أحاديث الرؤية، والشفاعة في أصحاب الكبائر، ومعجزات النبي صلى الله عليه وسلم الحسية، كانشقاق القمر، قال النظام: "وزعم أن القمر انشق، وأنه رآه، وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، ولا لآخر معه، وانما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومَزجَرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد. فكيف لم يعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد"[1]، وحنين الجذع، فلم يكن موقفهم موحداً فيها[2].

ومن خلال هذا العرض يمكن أن نخلص الى النتائج التالية:

1- يُقر المعتزلة بحجية المتواتر وإفادته العلم، وإن اختلفوا في نوعية هذا العلم، باستثناء بعض الآراء الشاذة المنسوبة لنفرٍ منهم كالنظَّام وهشام الفوطي.

2- عدد المتواتر قليل في نظر المعتزلة، والمواطن التي استدلوا فيها بأحاديث متواترة لا تتعدى أصابع اليد الواحدة.

---

[1]-تأويل مختلف الحديث، ص:70و71

[2]-ينظر: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص:121-131

3- لم يلقَ المتواتر المعنوي العناية الكافية من المعتزلة، وإن سلَّموا بوجوده واستدلوا به في بعض المسائل.

4- وتبدو السمة المشار إليها أكثر وضوحًا عند متقدمي المعتزلة، وبالرغم من قلتها عند المتأخرين إلَّا أنها لم تندثر تمامًا، كما هو الحال عند القاضي عبد الجبار في نماذج من هذا القبيل.

5- لم يتورع المعتزلة -أو على الأقل بعضهم -عن رد كثير من الأحاديث المتواترة تواترًا معنويًّا لمخالفتها المذهب، وشككوا في ثبوت تواترها؛ بل وصل الحال بهم أحيانًا إلى تضعيفها[1].

2-موقفهم من خبر الواحد: لقد أورد العلماء في حكم العمل بخبر الواحد عدّة أقوال لكن الذي يهمنا في هذه الدراسة رصد أقوال المعتزلة والأشاعرة.

ذهب المعتزلة إلى رد خبر الآحاد بالجملة سواء ما يتعلق بالعقائد أو الأحكام الشرعية ، وذلك خلافاً للأشاعرة الذين تركوه في العقائد دون الأحكام الشرعية، ومنشأ هذا الاشكال في خبر الآحاد يرجع بنا إلى القسمة الثلاثية في الأدلة عند المتكلمين، والتي عمد إليها المعتزلة وتابعهم فيها الأشاعرة كأسلوب منهجي، حيث قدموا الدليل العقلي على الدليل النقلي لأن الأول يفيد القطع والثاني يفيد الظن، ولا ينبغي بناء العقائد على الظنيات كما قرروا[2]، إلا أن الأشاعرة فرقوا بين العقيدة والفقه، فالأولى مقرراتها خطيرة-خاصة مباحث الصفات-وينبغي الحذر فيها، أما الفقه فهو من باب الظنون فيعمل فيه بخبر الآحاد.

ج-موقفهم من الاجماع: لقد تكلم أبو الحسين البصري فيما يكون الاجماع وفيما لا يكون على ضربين، أما الأول فهو ما تتوقف صحة الاجماع على معرفة صحته، وهذا لا يصح الاحتجاج

[1]- حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص:132

[2]-حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام، محمد بن جميل مبارك، ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، وزارة الشؤون الاسلامية والأوقاف والدعوة والارشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ص:58

بالإجماع فيه، كالإجماع على أن الله تعالى عادل، وأن سيدنا محمد نبي مرسل من عند الله تعالى، لأنه لا يحكم على صحة الاجماع الا بعد أن يشهد الله ورسوله على أنه حق.

أما ما يمكن أن يعرف صحة الاجماع قبل المعرفة به فهو على ضربين، أحدهما يتعلق بأمور الدنيا كإجماعهم على جواز الحرب في موضع معين، وبالتالي تجوز مخالفتهم في ذلك لأن حالهم ليس بأعظم من حال النبي صلى الله عليه وسلم عندما غير موضعه في غزوة بدر، أما الضرب الثاني فهو ما يتعلق بأمور الدنيا كإجماعهم على امامة أبي بكر رضي الله[1].

لقد ذكرت في الفصل الثاني أن النظام من المعتزلة شذ في انكار الاجماع، قال الامام الجويني:" ما ذهب اليه الفِرَق المعتبرون من أهل المذاهب، أن الاجماع في السمعيات حجة، وأوّل من باح برده النظام، ثم تابعه طوائف من الروافض[2]. وقد اعتمد البعض في تكفير النظام على هذا الانكار لكن شيخ الاسلام ابن تيمية يوضح لنا الأمر جلياً عند نقده لمراتب الاجماع بأن تكفيره كان لأسباب أخرى —ربما– ترجع الى آراءه وما نسب اليه من الانحراف العقدي[3]، وهذا ما يمكن من خلاله أن نفهم أن التكفير الواقع في مخالف الاجماع هو من بلغه اليقين بخبر الاجماع، وشيخ الاسلام بذاته يقر أن كثيراً من الإجماعات لم تبلغ الناس وهذا ذاته هو الذي دفع بابن حزم الى عدم تكفير النظام في انكار حجية الاجماع[4].

---

[1]–ينظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب (ت:431هـ–1044م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، 35/2و36

[2]–البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت:478هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1418هـ–1997م، 261/1

[3]–ينظر: مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد بن علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، ونقد مراتب الاجماع لابن تيمية، دار الكتب العلمية، (د.ت)، ص:7

[4]– ينظر: مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لابن حزم الظاهري، ويليه مراتب الاجماع لابن تيمية، دار ابن حوم، بيروت، لبنان، ط1: 1419هـ–1998م، ص:286

وزيادة استيضاح لموقف النظام نرجع الى الامام السبكي عند قوله:" اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام ونقل ابن الحاجب أن النظام يحيل الاجماع وهو خلاف نقل الجمهور عنه.

وقد صرح الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع بأنه لا يحيله وهو أصح النقلين واعلم ان النظام المذكور هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام كان ينظم الخرز بسوق البصرة وكان يظهر الاعتزال وهو الذي ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة لكنه كان زنديقا وإنما أنكر الإجماع لقصده الطعن في الشريعة وكذلك أنكر الخبر المتواتر مع خروج رواته عن حد الحصر هذا مع قوله بأن خبر الواحد قد يفيد العلم فاعجب لهذا الخذلان وأنكر القياس كما سيأتي وكل ذلك زندقة لعنه الله وله كتاب نصر التثليث على التوحيد[1].

وإنما أظهر الاعتزال خوفا من سيف الشرع وله فضائح عديدة واكثرها طعن في الشريعة المطهرة وليس هذا موضوع بسطها"[2].

إن السؤال المطروح حول الاجماع، هو كونه مركباً من الدليل النقلي، أو من النقلي والعقلي معاً، أم هو دليل عقلي محض، وخاصة اذا علمنا من ضوابطه توّفر المجتهدين، واتفاقهم على قول واحد، ولا بد للاتفاق أن يكون بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. غير أن الظاهر هو كون الاجماع دليلاً عقلياً، لأنه منقول عمن قوله حجة وأن طريق الوصول إليه هو النقل لا العقل.

وقد اتفق المعتزلة على امكان وقوع الاجماع رجوعاً الى العقل في عدم منعه ذلك بغض النظر عن إمكانية وقوعه.

---

[1]-أوردت هذا النص الذي يحمل كثيراً من القسوة والتجريح، لأني لم أجد فيما قرأت وجهة نظر أخرى تسند النظام وتدافع عنه، وخاصة اذا علمنا أن هذا القول أول ما نقل عن تلميذه الجاحظ، والذي لم يجد أبو الحسن الخياط الا وصفه بالغفلة في هذا النقل، دفاعاً عن النظام.

[2]-الابهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول الى علم الأصول للقاضي البيضاوي،علي بن عبد الكافي السبكي(ت:756هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي(ت:771هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1404هـ-1984م، 353/2

واتفق المعتزلة على إمكان وقوع الاجماع عادة، بعد اتفاقهم على جوازه عقلاً، ومن أبرز أدلتهم في ذلك إجماع الأمة على المعلوم من الدين بالضرورة كالصلاة والصيام، بل ان كثيراً من الاتفاقات قامت على اعتقادات باطلة عند اليهود والنصارى.

أما عن إمكان نقل الاجماع فقد اتفقوا على إمكانية وقوعه، بالإحالة إلى الوقوع الفعلي ومثاله ما نقله ابن حزم وابن المنذر لعشرات الاجماعات في كتابيهما.

وعليه يمكن القول بحجية الاجماع عند المعتزلة، لكن لابد من ملاحظة أمرين:

أولاً-أن حجية الاجماع تمر بمراحل عند المعتزلة، فلا بد من معرفة الله تعالى، ثم معرفة صدق الرسول، وبعد اثبات حجية الكتاب والسنة تأتي حجية الاجماع تبعاً لهما.

ثانياً-وتفريعاً على الفكرة السابقة بأن حجية الاجماع عند المعتزلة ترجع الى الدليل النقلي، لأن الاستدلال عليها بالعقل ليس صواباً ولا يمكن تحققه، وبالتالي جاءت جلّ حججهم من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية؛ وهي في كونها لا تخرج عن أحاديث الآحاد، مما اضطر المعتزلة الى القول بتواترها المعنوي، وبالتالي يبقى الاشكال قائماً في كون الاجماع مستنداً على أدلة ظنية حول إفادته اليقين في المسائل القطعية.

إن الاشكالية الكبرى التي نحن بصدد معالجتها هي كون الاجماع حجة في المسائل العقدية، وعليه لابد من التفريق في مناهج المتكلمين بين الاعتقاد والتعبد، فما يصلح أن يكون دليلاً في مجال لا يصلح أن يكون في مجال آخر[1].

لكن قبل الاجابة على هذا السؤال يتعين استعراض مسألتين مهمتين، تتعلق الأولى ببحث قطعية الاجماع من ظنيته، والثانية في طريق وصول الاجماع، وهل يشترط فيه التواتر، أم يقبل فيه خبر الآحاد.

[1]-ينظر: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص: 162-182

المسالة الأولى–حجية الاجماع بين القطعية والظنية: يرى المعتزلة أن الاجماع حجة قطعية، وقد وافقوا في ذلك الجمهور

المسالة الثانية–نقل الاجماع بين القطعية والظنية: ان نقل الاجماع بالتواتر أمر متعسر بل يكاد يكون مستحيلاً، وهو أصعب من نقل السنة بمراحل، اذ ان رجال السنة توافروا بالمئات والآلاف باحثين في صحة الحديث، أما نقل الاجماع فلم يطقه أحد فكيف ينقل احماع في مسألة واحدة عن علماء الدنيا، لذلك اكتفى من دونوا إجماعات الأمة بذكر المسائل دون سندها كما فعل ابن المنذر وابن حزم.

إن ممن قال بظنية النقل أبو عبد الله البصري شيخ القاضي عبد الجبار، واختار آخرون التمسك بحجيته، وممن قال به القاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري، والذي نسبه الى متأخري المعتزلة[1].

تأثر المعتزلة بفكرة الدور والتي كان لها أثر كبير في الاستدلال عندهم، وخلصت نظريتهم في ذلك الى:

أ–ثبوت حجية الاجماع فرع عن ثبوت الكتاب والسنة، أي التراتبية في مراحل الاجماع.

ب–وعليه لا يمكن الاحتجاج في الاجماع بكل ما يتوقف عليه الاجماع نفسه من أصل عقدي لئلا يلزم الدور.

ج–يمكن الاحتجاج بالإجماع فيما سوى الأصول العقدية، كمسائل السمعيات، ورؤية الله، والوعد والوعيد.

د–لم يختلف المعتزلة في دلالة الاجماع تبعاً لالتحاقها بالكتاب والسنة، فكل ما خال العقل وضرورياته أُوِّل في نظر المعتزلة.

[1]– نظر: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص: 184و185

هـ-يجوز الاستشهاد بالإجماع في أصول العقدية من باب الاستئناس فقط.

وبالتالي يمكن ان نلحظ أن الاجماع لا يخرج عن دائرة الكتاب والسنة في تعامل المعتزلة معه[1].

المطلب الثاني: الدليل النقلي عند الأشاعرة

أ-موقفهم من القرآن الكريم: لا يخفى موقف الأشاعرة من القرآن الكريم، فقد انتهى انتصب أئمتهم الى الدفاع عن القرآن الكريم، فهذا أبو الحسن الأشعري له كتاب المختزن، ولابن فورك مصنف في التفسير أخذه من مصنف الأشعري، وكذلك فعل المؤسس الثاني الامام الباقلاني في كتابيه اعجاز القرآن والانتصار للقرآن، وما فعله الرازي في مفاتيح الغيب، والقرطبي في الجامع، والبيضاوي، والجلالين، والألوسي إلى غيره من متأخري الأشاعرة[2].

ب-موقفهم من السنة النبوية:

1-موقفهم من الحديث المتواتر: اتفقت كلمة الأشاعرة على العمل بالحديث المتواتر واعتباره حجة، قال الامام الغزالي:" أما ثبوت كون التواتر مفيداً للعلم، فهو ظاهر. خلافاً للسُمَّنِية، حيث حصروا العلم في الحواس وأنكروا هذا"[3].

غير أن الجدير بالذكر أن نرجع الى كلام النظام، فإني وجدت توجيهه للإمام الجويني، فبعد أن استعرض أقوال الناس في حدّ العدد المشترط في التواتر، ورجع عليها بالإلغاء، ختم الكلام برأي النظام وقدم له بمثال، كما لو رأينا رجلاً حاسراً، رأسه شاقاً جيبه، وهو يصيح بالثبور والويل، ورأينا الجنازة ومعها الغسال، قطعنا بصدق هذا الخبر، ثم قال انصافاً للنظام: "ولكن لعله قال: لا يبعد أن يحصل الصدق بإخبار الواحد، فعزي إليه جزم القول في ذلك مطلقاً، وليس من الانصاف

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص: 187-190

[2]-ينظر: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص: 47و48و56

[3]-المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي(450-505هـ)، ت: حمزة بن زهير حافظ، (د.ط)، 132/2

نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض"، وبالتالي فالإمام الجويني لا يشترط العدد في حد التواتر ولكن إذا حفت به القرائن، لأنه قد يقع الكذب من الجم الغفير اذا تواطؤ مع أميرهم على الكذب وإخفاء الحقيقة[1].

والذي يلوح لي أن الامام الجويني جعل للتواتر شرطين أساسين هما، العدد المتوافر بدون تحديد معين وهو ما عبر عنه بمستقر العادة، والقرينة العرفية الدالة على صدق الخبر[2].

2-موقفهم من خبر الآحاد: لم يحتج الأشاعرة بخبر الواحد في الاعتقادات على اعتبار أنها ظنية، قال الامام الرازي:" ان أخبار الآحاد مظنونة، فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته".

لقد برر الرازي رأيه هذا بجملة من الأدلة اوردها تباعاً:

أولا-أن الاتفاق جاري على عدم عصمة الرواة، فكيف يقبل منهم ذلك وقد كفروا الروافض في القول بعصمة علي رضي الله عنه، ولأنهم لم يجزموا بعصمة علي فكيف بعصمة الرواة.

ثانياً-أن نفاة التأويل والحاملين عليه، يرجعونه إلى عدم التعيين، وكونه مظنون، والقول بالظن لا يجوز في القرآن، فكيف بصيغ لهم ذلك في الصفات الالهية، فإذا كان من باب أولى أن منعوا تفسير القرآن بالمظنون، أن يمنعوه في الكلام على ذات الله تعالى.

ثالثاً-الصحابة الكرام رواة الحديث قد طعن بعضهم في بعض وحمل بعضهم على البعض الآخر[3]، فقد طعن عمر بن الخطاب في خالد بن الوليد، وأن ابن مسعود وأبا ذر كان يبالغان في الطعن في عثمان، وأن عمر نهى أبا هريرة عن رواية الحديث، فاذا ثبت الطعن فإما أن يصدق أو يكذب

---

[1]-ينظر: البرهان في أصول الفقه، ص:219و220

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص:223

[3]-"ومعنى قول العلماء: الصحابة رضوان الله عليهم عدول، أي الذين كانوا ملازمين له، والمهتدين بهديه عليه الصلاة والسلام، وقيل الصحابي من رآه ولو مرة، وقيل من كان في زمانه. وهذان القسمان لا يلزم العدالة فيهما مطلقاً، بل فيهم العدل وغيره بخلاف الملازمين له عليه السلام، وفاضت عليهم أنواره، وظهرت فيهم بركاته وآثاره". شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، ص:360

الطاعن أو المطعون، غير أن الله تعالى أثنى على الصحابة رضي الله عنهم على العموم، فقبلت – بذلك- رواياتهم الآحاد في الشريعة، أما الكلام في ذات الله تعالى فلا يبنى على ضعيف، بل ينبغي فيه اليقين.

رابعاً-الأمر الآخر الذي يثيره الرازي ونجد صداه في أيامنا، أن الملاحدة وضعوا أحاديثاً لَبّسوا بها على رواة الحديث، ولا يمكن لإمام مثل البخاري أن يسلم عقلاً من هدا التلبيس، لأنه لم يحط بكامل سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانما غاية ما في الباب أن يسحن الظن به.

خامساً-أن المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلل، فلا يقبلون رواية من مال الى علي كرم الله وجهه، ولا من تبنى مقالة في القدر...

سادساً-أن الصحابة الذين سمعوا النبي صلى الله عليه وسلم لم يكتبوا الحديث الا بعد مضي أزيد من عشرين سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم، فكيف لهم أن يستحضروا ألفاظه صلى الله عليه وسلم بله أن يذكروا معانيها، ولهذا لا ينبغي أن نخاطر ببحث الذات الالهية على ضوء هذا الروايات[1].

ج-موقفهم من الاجماع: الاجماع حجة معتبرة عند الأشاعرة يجب العمل به، غير أنه لا بد من الوقوف على محل الاجماع حتى نتبين رأيهم فيه، ذلك أن الأصوليين يفرقون بين ثلاثة أمور وهي: الشرعيات والعقليات والعرفيات، ومحل تحرير المسألة هنا يتعلق بالعقليات والتي لها صلة بالديانة وأصول الاعتقاد.

لقد قرر الامام الجويني أنه لا أثر للإجماع في العقليات، لأن المعتبر فيها الأدلة القطعية، وبالتالي فالإجماع يكون في السمعيات[2]. قال القاضي عبد الوهاب في الملخص: اختلف في انعقاد الاجماع

[1]-ينظر: أساس التقديس، ص:305-313

[2]-ينظر: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين ابو العباس أحمد بن ادريس القرافي (684هـ)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر، ط1: 1393هـ-1973م، ص:322

في العقليات فقيل لا يعلم بالإجماع عقلي، لأن العلوم العقلية يجب تقديمها على السمعيات التي هي أصل الاجماع.

وقال القاضي أبوبكر: العقليات قسمان ما يخل الجهل به بصحة الاجماع والعلم به كالتوحيد والنبوة ونحوهما، فلا يثبت بالإجماع، والا جاز ثبوته بالإجماع، كجواز رؤية الله تعالى، وجواز العفو عن الكبائر، والتعبد بخبر الواحد، والقياس ونحو ذلك[1].

وبالتالي المسألة تتعلق بما هو معقول ومطلوب فيه العلم بخلاف المظنون الذي يبذل فيه الوسع لأن مسلك النظر فيه غير متيقن[2].

لقد تعرض الأشاعرة الى حجية الاستدلال على المسائل العقدية من خلال ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وقد مثله مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعري، حيث لم يفرق في الاستدلال بالإجماع بين الأصول والفروع، وهو ظاهر في كتابيه "الابانة" و "رسالة إلى أهل الثغر".

الاتجاه الثاني: ويرى هذا الفريق عدم جواز الاستدلال على مسائل العقيدة بالإجماع، لأنها عندهم لا تثبت الا بدليل العقل، ويسميها المتكلمون بالعقليات، لأن دلائل العقل قطعية فلا نحتاج الى الاجماع فيها.

وهذا ما ذكره الجويني بقوله:" فأما ما ينعقد الاجماع فيه حجة ودلالة فالسمعيات، ولا أثر للوفاق في المعقولات فإن المتبع في العقليات الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق[3]". وعزا أبو منصور البغدادي هذا الرأي إلى أكثر الأشاعرة، وصرح الأصفهاني بأنه يفيد لإلزام الخصم وليس للعمل به.

---

[1]-المرجع نفسه، ص:322-324

[2]-ينظر: المحصول في أصول الفقه، أبو بكر بن العربي المَعَافِري (468-543هـ)، دار البيارق، بيروت، لبنان، ط1: 1420هـ-1999م، 121/1

[3]- البرهان في أصول الفقه ، 277/1

الاتجاه الثالث: ويتفق أصحاب هذا الرأي مع المعتزلة إذ يفرقون –تبعاً لفكرة الدور– بين ما يتوقف ثبوت الاجماع عليه، كإثبات الصانع، ومعرفة الله وصفاته، فلا يجوز الاحتجاج على ثبوته بالاجماع، وبين ما لا يتوقف الاجماع عليه فيصح الاستدلال به. وقد نسب هذا القول الى الباقلاني، والشيرازي، واختاره الرازي، والآمدي، والزركشي، والسبكي، والأرموي، والايجي، وغيرهم[1].

[1]– ينظر: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص:191–194

المبحث الثاني: الدليل العقلي بين المعتزلة والأشاعرة

المطلب الأول: وجوب النظر العقلي بين المعتزلة والأشاعرة

عرف الامام الرازي النظر بقوله:" النظر والفكر: عباراتان عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم أو ظن"[1].

تعرض المتكلمون الى مبحث النظر في مؤلفاتهم كجزء من نظرية المعرفة التي بنوا عليها فكرهم، لأنهم كانوا في مواجهة أطروحات أخرى تمثلت في السوفسطائية، واللاأدرية، والعندية، والحسية؛ فالسوفسطائية قالت نعلم أن لا علم فجمعت بين النقيضين، والثانية يقولون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، أما الثالثة فانهم يرو اختلاف الناس في حقيقة شيء معين فكيف يدرى الصحيح منها مع دعوى الحق عند كل منهما[2]، أما الحسيون فانهم ينكرون المعرفة العقلية ولا يسلمون الا بما يتعامل مع الحس.

اتفق المعتزلة والأشاعرة على وجوب النظر، في عدم الاكتفاء بالتقليد في أمور العقيدة، بل لا بد من نصب الأدلة، يقول الامام الآمدي:" أجمع أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي الى معرفة الله واجب"، غير أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مدرك هذا الوجوب أهو عقلي كما زعمت المعتزلة، أم هو شرعي كما قررت الأشاعرة، باعتبار أن هذه المسألة ترجع الى الخلاف حول الحسن والقبح العقليين[3].

المطلب الثاني: تقسيم الأدلة بين المعتزلة والأشاعرة

اتقف المعتزلة والأشاعرة على تقسيم الأدلة الى ثنائية، من الدليل العقلي والدليل النقلي، أو الثلاثي، من الدليل العقلي المحض، أو الدليل النقلي العقلي، والذي تكون بعض مقدماته عقلية

---

[1]-شرح معالم أصول الدين، ص:68

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص:55

[3]-ينظر: المدخل الى دراسة علم الكلام، ص:129

والأخرى نقلية، وهو المسمى بالدليل النقلي، أو النقلي المحض، الذي جميع مقدماته نقلية، وهذا لا وجود له عندهم[1]. باعتبار أنهما يتكاملان في البناء المعرفي لعلم الكلام، وأن القرآن نفسه استعمل الأدلة العقلية في الحجاج.

لكن الاختلاف وقع بينهم في نسبة استعمال كل منهما في المباحث الكلامية أولاً، ثم في مدى استعماله في المبحث المشترك بينهما؛ ففي مسألة الصفات اتفق المعتزلة والأشاعرة على استعمال الدليل العقلي، وكذلك اتفقوا على عدم استعماله في السمعيات كالجنة والنار، وعذاب القبر، لأنه لا قبل له بها، ولكنهم اختلفوا في الصفات عند تحديد العدد الواجب لله تعالى اعتباراً من هذه القسمة.

المطلب الثالث: مفهوم التوحيد بين المعتزلة والأشاعرة

بنى المعتزلة التوحيد على أساس عقلي محض، في تصور الوحدانية، وفي علاقة الصفات بالذات، حيث نفوا الصفات خروجاً عن القول بتعدد القدماء، الا أن الأشاعرة بنوا مفهومهم للتوحيد على أساس من العقل والنقل، فقالوا بقدم الذات والصفات معاً، وخرجوا بحل وسط في تقريرهم أن الصفات لاهي هو، ولا هي غيره.

المطلب الرابع: الشفاعة بين المعتزلة والأشاعرة

اتفق المعتزلة والأشاعرة على ثبوت شفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم، لكن المعتزلة كيّفوها حسب منهجهم العقلي وقصروها على الطائعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب[2]، قال القاضي عبد الجبار:" فصل في الشفاعة": ووجه اتصاله بباب الوعيد، هو أن هذا أحد شبه المرجئة الذين يوردون علينا طعناً في القول بدوام عقاب الفاسق، وجملة القول في ذلك، هو أنه لا خلاف بين

[1]-ينظر الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الكلامية، ص:80

[2]-ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:416

الأمة في أن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للأمة، وإنما الخلاف في أنها لمن ثبتت. فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة"[1].

أما الأشاعرة فانهم أثبتوا الشفاعة بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة، قال الامام البلاقلاني:" فأما الأدلة على صحة الشفاعة، فقد ذكرناها من الكتاب والسنة.

أما من القرآن فقوله تعالى: ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩ ﴾ [2]، روي عن أنس بن مالك، وأبي سعيد الخدري، وجماعة من الصحابة لا يحصون عدداً، أن ذلك في الشفاعة.

أما من السنة، وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم قوله: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"[3]. وهذا فيه الحجة على الفريقين ممن أنكر الشفاعة أصلاً[4].

بل ان الأشاعرة يقولون بشفاعة غير الأنبياء، من الملائكة، والصحابة، والشهداء، والأولياء، على اختلاف مراتبهم ومقاماتهم عند ربهم[5].

المطلب الخامس: الحسن والقبح بين المعتزلة والأشاعرة

هذه المسألة تتفرع عن أصل العدل عند المعتزلة، واعتبارهم حرية الانسان أساس هذا المبدأ، فقرروا أنه يجب على المكلف أن يعرف حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب الاقدام على الصدق، والاحجام عن الكذب، وعلى هذا الأساس فقد ذهب المعتزلة الى ايجاب المعارف قبل ورود السمع، أي يجب معرفة الله والشرائع قبل أن يجيء بها الأنبياء.

---

[1]-شرح الأصول الخمسة، ص:687و688

[2]-الاسراء/79

[3]-أخرجه أبوداود في سننه، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، (39)كتاب السنة، باب في الشفاعة، الحديث رقم:4739، المكتبة العصرية، (د.ط)، 236/4

[4]-الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص:282

[5]-ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:421

وقد استند المعتزلة في تقريرهم هذا الى أدلة منها: الأول، يعتمد على الملاحظة التاريخية والمنهج الاستقرائي، فهم يقولون أن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم الى مقررات العقل، وليس ذلك الا اذا كانت الأشياء تحمل في ذاتها الحسن أو القبح الذاتيين، بصورة مستقلة عن الشريعة؛ أما دليلهم الثاني فهو طريقة الالزام، أن الرسل في دعوتهم للناس كانوا يطلبون، أما دليلهم الثالث، والذي يردون به الحسن والقبح الى الذاتية، هو أنه لو كان مكتسباً لما أمكن للفقهاء النظر في الأحكام وتعليلها[1].

أما الأشاعرة، فقالوا بأن العقل لا يوجب شيئاً، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب، فالحسن ما حسنه الشرع، ورتب على فعله الثواب، والقبح ما قبحه الشرع ورتب على على فعله العقاب، واستدلوا على المعتزلة أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما حسن القتل في موضع القصاص، وذم في موضع آخر، وأضاف بعضهم دليلاً آخر، أن حسن الأشياء وقبحها ينشأن من الشرائع السابقة ومن مواضعات الناس[2].

[1]-ينظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية،2/362-365

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص:366-368

المبحث الثالث: مسالك الاستدلال والحكم العقلي بين المعتزلة والأشاعرة

جمعت بين هاذين المبحثين المنفصلين في الفصل الثاني لأنهما متحدان من جهة الاسقاط والتطبيق العملي.

المطلب الأول: مسالك الاستدلال العقلي عند المعتزلة

سأقتصر في هذا المطلب على بعض صور الاستدلال الأساسية، مكتفياُ بها عن غيرها، حتى تتضح وجوه المقارنة بين المعتزلة والأشاعرة.

1-قياس الغائب على الشاهد: استعمل أوائل المعتزلة هذا الدليل في مباحثهم الكلامية، وأنه يشمل جميع الصور العقلية، الا أنهم في التطبيق قصروه على مدركات الحواس فقط. والملاحظ أن المعتزلة استعملوا هذا الدليل في أفعال الله كثيراً وقصروه في مبحث الصفات.

2-السبر والتقسيم: لقد استخدم المعتزلة الحصر في استدلالهم، باعتبار ثلاثة أنواع: حصر وابطال الجميع، حصر وابطال الجميع سوى واحد، وحصر واثبات الجميع، وقد أورده المعتزلة في جملة مسائل مثل نفي رؤية الله تعالى، ومرتكب الكبيرة وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

أما رؤية الله تعالى فان المعتزلة نفتها امعاناً في تنزيه الله تعالى، وعدم تشبيهه بخلقه، و"يقوم هذا الاشكال على مساواة الله بالمرئيات، فلو كان الله يرى لكنا قد رأيناه، كما ترى المرئيات، ولا مانع يمنع من ذلك، فعدم رؤيتنا له دليل على أنه لا يرى في نفسه، وذلك اذا انتفت الموانع وكانت حاسة البصر صحيحة، والموانع المعقولة عن رؤية المرئيات هي: القرب المفرط، والبعد المفرط، والحجاب واللطافة والرّقة، وأن يكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، أو يكون حالاً فسما هذا سبيله، فمن كان صفته ما ذكرناه امتنع رؤيته"[1].

[1]-منهج الحصر العقلي والاستقرائي في مناهد المتكلمين، حسن الخطاف، ***Artuklu Akademi \| Journal of Artuklu Academia 2014/1(2)***، ص: 145-147

المطلب الثاني: مسالك الاستدلال العقلي عند الشاعرة

1-قياس الغائب على الشاهد: استعمل الأشاعرة هذا الدليل في الصفات كثيراً ولم يقصروه على ما تعلق بالحواس فقط كما فعل المعتزلة، وإنما أضافوا إليه الضرورة، أي ما غاب عن الحس والضرورة.

وقد حاول الأشاعرة أن يلتمسوا الدقة في المنهج باستعمال الاطراد في الحقائق، والتعريفات، والشروط، والأدلة، فيما يتوجه الى الغائب والشاهد معاً[1].

ويستعمل الأشاعرة هذا الدليل في مسألة الرؤية، حيث يأكدون أنه لا يلزم من انتفاء الدليل على الرؤية انتفاء مدلولها وهو الرؤية؛ وكذلك اعتمدوه في حصر الصفات السبعة[2].

2-السبر والتقسيم: كما سبق للمعتزلة استعمال هذا الدليل فان الأشاعرة وظفوه أيضاً في استدلالاتهم، فقد اورده الامام الأشعري في معرض اثبات وحدانية الله تعالى قائلاً: "لابد أن يلحقهما العجز، أو واحداً منهما، لأن أحدهما اذا أراد أن يحي انساناً، وأراد الآخر أن يميته، لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً..".

يسمى المتكلمون هذا الدليل، دليل التلازم، لأنه يلزم من وجود الهين اثنين، وجود الفساد، ويسمى أيضاً دليل التمانع، والذي ينظر الى هذا الدليل فانه يفترض الهين اثنين، ولكن ألا يتصور وجودهما متفقين، وهذا ما جعل ابن رشد يحمل عليه بالنقد في مناهج الأدلة[3].

---

[1]-ينظر: المدخل الى دراسة علم الكلام، ص:166

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص: 176و177

[3]-ينظر: منهج الحصر العقلي والاستقرائي في مناهد المتكلمين، حسن الخطاف، ***Artuklu Akademi \| Journal of Artuklu Academia 2014/1(2)***،ص:152و153

وبهذا العرض المختصر يتضح أن المتكلمين اتفقوا في الصور العقلية، غير انهم اختلفوا في اسقاطاتها، أي في الأمثلة والنتائج.

المطلب الثالث: الحكم العقلي بين المعتزلة والأشاعرة:

1-ذكر الامام الغزالي أن الانسان تتنازعه ثلاثة أحكام، حاكم الهوى، والحس، والعقل، فالنفس البشرية تذعن ابتداءً الى داعية الحس أو الهوى، لأنهما سابقان في الفطرة الانسانية.

لكن الناظر في كلام الإمام قد ينكر عليه لا من جهة قسمة الحكم العقلي، ولكن من جهة الترتيب له، باعتبار أن حاكم العقل متأخر عن الحس والهوى، غير أنه سرعان ما يكشف عن مخدرات هذه المسألة بالتمثيل، ذلك أن الحس يرى الشمس أصغر من بقعة الأرض بمرات، ولكنها في الحقيقة أكبر منها بكثير، وهذا الكشف الأخير لا يدرك إلا بالعقل، وإن كان الحس خلافه[1].

أما الدليل الأول وهو قياس الغائب الى الشاهد فانه يتحاكم الى الدليل العقلي، كون الاختلاف في المحل بين الذات الالهية والذات البشرية توجب اختلافاً من جهة، وكون العالم في الشاهد من باب الجائز، فهي صفة قد تقوم بمحلها وقد تنتفي، أما العلم القائم بذات الله تعالى فإنه من باب الواجب، وعلى هذا التخريج في التخالف في المحل بين الواجب والجائز يطعن في هذا الدليل.

أما الاستقراء فقد شكك بعض المتكلمين في هذا النوع من الاستدلال، كالغزالي، والآمدي، اعتباراً من أن الغائب لا يمكن الإحاطة به، وهو عين الحكم العقلي في استحالة الإحاطة بعلمه تعالى.

ولقد شدد الإمام الآمدي على أصحابه الأشاعرة الذي ترددوا في أعمال هذا الدليل في الصفات، ورفضهم الأخذ به في الأفعال[2].

---

[1]-ينظر: معيار العلم، ص:62

[2]- ينظر: المدخل الى دراسة علم الكلام، ص:172

وقد استخدم المتكلمون طريقة السبر والتقسيم في البرهان على حدوث الممكن، قال الشيخ محمد عبده:" ومن أحكامه-أي من أحكام الممكن-أنه اذا وجد يكون حادثاً، لأنه قد ثبت انه لا يوجد الا بسبب فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه أو يقارنه، أو يكون بعده، الأول: باطل، والا لزم تقدم المحتاج على ما اليه الحاجة، وهو ابطال لمعنى الحاجة، وقد ثبت الاستدلال على ثبوتها فيؤدي الى خلاف المفروض". أي أن وجوده قبل سببه يؤدي الى الجمع بين النقيضين وهو كون الممكن محتاجاً في وجوده الى السبب غير محتاج اليه في آن واحد[1].

2- لقد قسم الأشاعرة الصفات إلى أربعة أقسام، وهي: الصفات النفسية، والصفات السلبية، والصفات المعاني، والصفات المعنوية، وهي في مجموعها عشرون صفة، ولعله يتلبس على البعض أن الأشاعرة يثبتون هذه الصفات فقط، والصحيح أن هذا التقسيم تابع للحكم العقلي عند هم، قال إبراهيم اللقاني:"واعلم أن ما تعرض له هنا من أن صفاته عشرون صفة، وهي ما انتهت إلى إدراكه القوى البشرية، وإلا فصفات كماله تعالى ونعوت جلاله مما يفوت العدّ ولا يحيط به الحدّ، لكنّا لسنا مكلفين بما لم ينصب عليه سبحانه دليلاً يوصلنا إليه[2]".

ويندرج تحت الصفات تعلقات بأقسام الحكم العقلي، وهي أربعة أقسام أوردها كما يلي:

القسم الأول: منها ما يتعلق بالواجبات والممكنات والمستحيلات جميعاً، وهي كل من صفتي العلم والكلام. أما صفة العلم فإنها -كما قلنا-، إنما تكشف عن حقائق الأشياء على ما هي عليه دون تأثير فيها، ومن المحال أن لا يكون ذلك بالنسبة إليه سبحانه وتعالى متناولاً لسائر الواجبات والممكنات والمستحيلات. وأما صفة الكلام فلأنها تتعلق بالأشياء تعلق دلالة وبيان أو

[1]-اعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الامام محمد عبده، محمد صالح محمد السيد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط:1998م، ص:126

[2]-هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:93

أمر ونهي، وقد احتوى بيانه سبحانه وتعالى وأمره ونهيه الحديث عن الواجب، وعن المستحيل، وعن الممكن كما تشهد بذلك آيات كتابه الكريم[1].

وأما القسم الثاني منها: فيتعلق بالممكنات فقط، وهو كل من صفتي الإرادة والقدرة. أما الواجب والمستحيل فلا شأن لهاتين الصفتين بهما.

وبيان ذلك أن كلاً من صفتي الإرادة والقدرة إنما يتعلقان بالأشياء على وجه التخصيص والتأثير كالإيجاد والإعدام ونحو ذلك، وإلا لم يكن الواجب واجباً والمستحيل مستحيلاً [2].

وأما القسم الثالث: فيتعلق بالموجودات، وهو كل من صفتي السمع والبصر. فهما لا يتعلقان بالمعدومات، وإنما يتعلقان بما وراء ذلك من مختلف الموجودات، سواء كانت من نوع الممكن أم الواجب.

وأما القسم الرابع: فلا يتعلق بشيء، وهو صفة الحياة فهي بالنسبة لله تعالى قائمة بذاته لا تعلق لها بشيء سواه إذ ليس لها علاقة بالأشياء لا على وجه الكشف كالعلم والسمع والبصر، ولا على وجه التأثير والتخصيص كالإرادة والقدرة وإنما هي معنى قائم بذات الله تعالى، شأنه أن يصحح قيام تلك الصفات السابقة بها[3].

---

[1]- كبرى اليقينيات، ص:131

[2]- المرجع نفسه، ص:131

[3]- كبرى اليقينيات، ص:135

المبحث الرابع: الذات والصفات بين المعتزلة والأشاعرة

المطلب الأول: علاقة الذات بالصفات بين المعتزلة والأشاعرة

اتفق المعتزلة على فكرة توحيد الله تعالى، والتي اعطوها مفهوماً عقلياً تمثل في جانبين، أحدهما تجسد في المفهوم العقلي الذي ينفي التركيب في الذات الالهية، وما تقضيه من معان كالأجزاء، والأبعاد، والجهات، والمكان، والزمان، فالألوهية بهذا المعنى ضرورية عند المعتزلة، وهي تتماشى مع مفهوم الآية من نفي المثيل لله تعالى.

وعلى ضوء هذا التقرير العقلي المؤيد بالدليل السمعي، فإنه يجب تفسير الآيات التي يوهم ظاهرها تشبيه الله بالمخلوقات المركبة من أبعاض ومحدودة بالزمان والمكان والجهة، تأويلاً يتماشى مع العقل في فرض مطلق التنزيه لله تعالى[1].

هذا التفسير من الانتقال البسيط في فكرة الألوهية الى المفهوم الفلسفي عند المعتزلة، تحول إلى الفكر الأشعري، فنجد الأشاعرة يتكلمون عن إثبات صانع العالم، ويتدرجون في هذا المفهوم من اثبات حدوث العالم، ثم الانتقال إلى أن له صانع يمتنع عليه الجسمية، وكونه جوهراً، وامتناع قيام الحوادث به[2]، ليخلصوا إلى فكرة امتناع التركيب في ذاته تعالى.

هذا الأمر الذي تطابق فيه الفكران على أساس عقلي، لم يوفق بينهم الاتفاق في الصفات المتعلقة بالذات، حيث ذهب المعتزلة الى نفي الصفات الالهية، مقررين أنها ليست غير الذات، متامهين في منهجهم العقلي في التنزيه على اعتبار أن القول بالصفات يدعو الى فكرة تعدد القدماء، وهو ما خالفه الأشاعرة بقوة، وحملوا فيه على المعتزلة، بل الجزم واقع أن القضاء على الفكر الاعتزالي كان من جراء هذا الطرح العقلي للصفات، وخاصة في محنة خلق القرآن في عهد المأمون.

---

[1]-ينظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، 2/197و198

[2]-ينظر: شرح معالم اصول الدين، ص:137 وما بعدها

لقد اتفق الأشاعرة على القول بالصفات الالهية، وذكروا أقساماً أربعة أدرجوا فيها عشرين صفة، مقررين في الصفات الالهية أنها ليست هي الله تعالى، كما أنها ليست غيره؛ وقد حاول الأشاعرة بهذا الطرح الفرار من فكرة القول بتعدد القدماء، مبررين موقفهم هذا بما ذكره الغزالي: أن معناه أننا إذا قلنا: الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها، إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها من صفات الإلهية، وذلك كما لا يقال: الفقه غير الفقيه..ويد زيد غير زيد لأن البعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم، فيد زيد ليس هو زيد، ولا هي غير زيد، بل كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض فليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل، والغزالي هنا يعتمد على فكرة العلاقة بين الجزء عن الكل الذي يتضمنه، لكنه أيضاً ليس بعينه هو الكل، فالكل يشمله ويشمل غيره من الأجزاء[1].

وبهذا يتضح أن الأشاعرة توسطوا في الأخذ بالمفهوم العقلي للصفات، موفقين بين دليل العقل والنقل معاً، وخروجاً من مشكلة العلاقة بين الذات والصفات التي صورها المعتزلة.

لقد اتفق المعتزلة والأشاعرة في تقسيم الصفات الى صفات ذات وصفات فعل، ولكنهم اختلفوا في عدد الصفات الذاتية لله تعالى، حيث نفوا السمع والبصر والكلام عن الله تعالى حسب منهجهم العقلي، وأثبته الأشاعرة، وخاصة في الكلام النفسي، آخذين وموفقين في الصفات بين الدليل العقلي والنقلي معاً.

المطلب الثاني: علاقة الأسماء بالصفات بين المعتزلة والأشاعرة

من خلال تعريف المعتزلة للاسم والصفة يتضح أنهم لا يفرقون بينهما، ويجعلونهما بمعنى واحد، وغرضهم في هذا نفي الصفات الالهية، وذلك من خلال قولهم عالم بلا علم، قادر بلا قدرة..[2]، وعليه يرى المعتزلة أن أسماء الله تعالى مجرد أعلام لا تعلق لها بالصفات، أما تعددها فجاء تبعاً

[1]- الفرق الكلامية الإسلامية، ص:285

[2]-ينظر: منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات (عرض ونقد)، ص:27

لتعدد المنفي عن الله تعالى من العجز والنقص وغيره[1]، ثم أنهم لم يفرقوا بين الصفة والواصف، فاعتبروا أنها مجرد وصف الواصف، وبالتالي فهي اقوال، كقولهم الله عالم، قادر...[2]

لقد أجاز المعتزلة المواضعة والقياس في الأسماء الالهية، فإذا ما دل العقل على لفظ ثابت في حق الله تعالى، جاز اطلاقه سواء ورد به الشرع أم لم يرد، الا أنهم يتحرزون في اطلاق بعض الأسماء كـ"الفاهم"، و"العاقل"، وهذا مذهب معتزلة البصرة، أما معتزلة بغداد فإنهم يوافقون الأشاعرة[3].

أما الأشاعرة فذهبوا إلى أن أسماء الله أزلية، سواء كانت مشتقة من صفات الذات، أو من الصفات السلبية، أو من صفات الأفعال[4]، أي أنها توقيفية خلافاً للقاضي أبي بكر الباقلاني[5].

ومراد الأشاعرة من القول بقدم الأسماء والصفات معاً، أن الله تعالى هو الذي سمى نفسه بها، خلافاً للمعتزلة الذين قالوا كان أزلاً بلا اسم ولا صفة، فلما أوجد الخلق وضعوا له الأسماء والصفات[6].

---

[1]-ينظر: منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات (عرض ونقد)، ص:37

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص:98

[3]- ينظر: مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص:98

[4]-ينظر: المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد، ص:75

[5]- ينظر: لوامع البينات، ص:33

[6]-ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:143

المبحث الخامس: نظرية المعرفة في الصفات بين المعتزلة والأشاعرة

يبين هذا المبحث الأصول المنهجية التي قام عليها فكر المتكلمين في الصفات بوجه خاص إذ إن كل منهم تَبَنَّى وجهة نظر مختلفة عن الآخر في كثير من المباحث الكلامية الجليلة واللطيفة منها.

لقد عرفت نظرية المعرفة بأنها "النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية، وطبيعتها، ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لواقع الشيء المستقبل عن الذهن، الذي تناوله[1]".

وبالتالي يمكن حصر مباحث نظرية المعرفة في ثلاثة محاور:

1-البحث في إمكان المعرفة: وهو بحث يتناول الشك في المعرفة، وما مدى صدق المدارك التي عندنا ؟ وهل يمكن للإنسان الاستقلال بالمعرفة المطلقة للأشياء ؟ وهل في وسعه الوصول الى حقائق الأشياء جميعاً ؟

2- البحث في مصادر المعرفة: وهو بحث في الطرق الموصلة الى المعرفة، هل هي الحواس، أم العقل، أم الحدس.

3-البحث في طبيعة المعرفة: وبالتالي هل المعرفة التي توصلنا اليها ذات طابع مثالي أو واقعي[2].

يعتقد كثير من الغربيين ومعهم جمهرة من العرب أن الكلام في نظرية المعرفة لم يظهر قبل سنة 1690م في الكتاب الذي طبع **لجون لوك** "مقالة في الذهن البشري"، غير أن الحقيقة الماثلة للعيان أن علماء المسلمين والمتكلمين منهم بخاصة قد أولوا هذا المبحث غاية الاهتمام، فقد أفرد القاضي عبد الجبار في كتابه المغني مجلداً بعنوان (النظر والمعارف) ، وكذلك الباقلاني في كتابه

[1]-مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الرحمان بن زيد الزيبدي، ، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1: 1412هـ-1992م، ص:50

[2]-ينظر: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة الى أرض المدرسة، عادل السكري، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1: 1999م، ص:32

التمهيد بباب في (العلم وأقسامه) ، وابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) ، باحثاً في علاقة المعرفة بالعقل والوحي، وميادين كل منهما، وكذلك فعل الرازي والإيجي[1]، وفي هذا السياق أحاول أن استعرض التصور المنهجي لنظرية المعرفة في مبحث الصفات الإلهية عند المعتزلة والأشاعرة لأقف على النزعة العقلية التي قَدَمْتُ لها في المباحث السابقة ليكتمل التصور المنهجي الذي قامت عليه الصفات.

لقد وصل الباحث إلى أن نظرية المعرفة عند المتكلمين قامت على أربعة مباحث تترتب في بناء منهجي وتتكامل في تصور معرفي، وهي: مبحث النظر، تقسيم الصفات، الموقف من الصفات الخبرية، إعمال آلة التأويل.

المطلب الأول: النظر العقلي بين المعتزلة والأشاعرة

لم يكتف المتكلمون بالاعتماد على النقل وحده مصدراً للمعرفة، وإنما أضافوا العقل لأهميته وخطورته، ودافعوا عن النظر كأحد مصادر المعرفة، ضد المنكرين له كالسمنية المقتصرين على المعرفة الحسية، والسوفسطائية المشككين في المعرفة العقلية، والحشوية المنكرين لاستخدام العقل في فهم النص والاكتفاء بالظواهر فقط[2].

إن تتبع تعريفات النظر في مقالات المتكلمين يطلعنا على حقيقة لا شك فيها نعلمها من خلال التأمل في هذه التعريفات، فسيتضح لنا أنها تعود في أصلها إلى تعريف واحد، ثم تنوعت العبارات بعد ذلك، وعُضدت، وقرنت بذكر الأمثلة زيادة في الإيضاح والبيان ولعل أقدم هذه التعريفات تعريف الباقلاني[3]، الذي يؤكد أنه "الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن" ويرى السيد الجرجاني أن هذا التعريف شامل لجميع أقسام النظر صحيحه وفاسده القطعي والظني الموصل إلى التصور والموصل إلى التصديق.

---

[1]-مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص:56-58

[2]-ينظر: الفرق الكلامية الإسلامية، ص:17

[3]- مبحث النظر عند المتكلمين، مجلة كلية العلوم الإسلامية، بغداد، د. محسن قحطان حمدان، ص:362

أما الإيجي فيرى أن النظر هو ملاحظة العقل ما عنده لتحصيل غيره. وقيل النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى آخر. ويشرح السيد الجرجاني الحركة التي يسلكها الفكر الموصل إلى المطلوب فيقول أنها حركتان، الأولى ينتقل فيها الفكر من المطلوب المشعور به على وجه ناقص إلى مبادئه. ثم تأتي الحركة الثانية من المبادئ إلى المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل.

والخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة أن الطريق إلى النظر قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً أما المعتزلة فان النظر عندهم لابد أن يوصل إلى العلم[1] وهو ما فسره القاضي عبد الجبار بقوله "والأصل في ذلك أن المعرفة والدراية والعلم نظائر ومعناها سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب[2].

وأول الواجبات عند المتكلمين هو وجوب النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى قال الإمام الباقلاني "وأن يعلم أن أول ما فرض الله عزوجل على جميع العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته لأنه سبحانه غير معلوم بالاضطرار ولا مشاهد بالحواس وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة[3].

ولكنهم اختلفوا في مدرك النظر أي "منشأ الوجوب عندهم، فأما متكلموا أهل السنة والجماعة فذهبوا إلى أن منشأ الوجوب هو الشرع، ومن ذلك ما صرح به إمام الحرمين-رحمه الله-، إذ يقول :شرط الوجوب عندنا ثبوت السمع الدال عليه مع تمكن المكلف من الوصول إليه، فإذا ظهرت المعجزات ودلت على صدق الرسل الدلالات فقد تقرر الشرع واستمر السمع المنبئ عن وجوب الواجبات وحظر المحظوارت ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به، فالدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع إجماع الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، وقد استبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

---

[1]-الأسس المنهجية، ص:140و141

[2]-شرح الأصول الخمسة ص:39

[3]- الإنصاف للباقلاني، ص:129

وأما عند المعتزلة فوجوب المعرفة حاصل عندهم بالعقل، بمعنى أن العقل هو الذي يثبت ذلك الوجوب من جهة حكمه، بأنه إن لم يعمل الإنسان بمقتضى ذلك الوجوب فهو مذموم عند العقلاء[1]".

ولما كان النظر مؤدياً إلى العلم كان لزاماً أن نتناول تعريف العلم عند المتكلمين:

تعريف العلم: كثرت وتنوعت تعاريف العلماء لمعنى العلم غير أن الذي اختاره الأشاعرة هو ما قيده الإمام الباقلاني بقوله "العلم هو المعرفة" وزاد مرة فقال "معرفة المعلوم على ما هو به" ويتضح من هذا أن الإمام الباقلاني لا يفرق بين العلم والمعرفة. وهو نفس ما ذهب إليه المعتزلة في عدم التفريق بين العلم والمعرفة ولذلك يسمى عندهم كل عالم عارفاً و كل عارف عالماً ولا فرق[2]. أما المعتزلة فقد قالوا في حد العلم "اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس إذا وقع عن ضرورة أو نظر"[3].

اعتمد القاضي عبد الجبار تعريفاً للعلم بأنه: المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم الى ما تناوله، فليس من العلم في شيء ما لم يطمئن اليه المرء ويعتقده. ولذلك فان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم الا اذا كان اعتقاداً، يعتقده على ما هو به واقعاً على وجه الخصوص.

ويفيد أن العلم هو الاعتقاد، تعريف شيخين من كبار المعتزلة، هما الجبائيين أبو علي وأبو هاشم، اذ قالا بأن العلم " هو اعتقاد الشيء على ما هو به".

لقد اعترض القاضي عبد الجبار والأشاعرة على تعريف الجبائيين؛ أما الأول فقد قرر ان المقلد قد يعتقد الشيء ولا يلزم من ذلك أن يكون عالماً، وبه يتضح أن العلم غير الاعتقاد في نظر القاضي.

أما الشاعرة فقد اعترضوا على الجبائيين بتعريف المحال، فقد تعلق العلم بكونه محالاً وان كان ليس شيئاً بالاتفاق، لأن المعدوم عند المعتزلة يعتبر شيئاً اذا كان جائز الوجود، أما اذا كان مستحيلاً

---

[1]-مبحث النظر عند المتكلمين، ص:382-384

[2]- ينظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط: 1412 -1992م، ص:36

[3]- ينظر: شرح معالم أصول الدين، ص:49-51

فلا. واعترضوا عليهم أنه لو كان العلم اعتقاداً على وجه مخصوص، لوجب أن يكون كل عالم معتقداً ، والله سبحانه وتعالى عالم ولا يصح أن يقال معتقد فبطل تحديد العلم بالاعتقاد[1].

ومن خلال ما سبق يتبين أنه لا يوجد فرق بين العلم والمعرفة عند المعتزلة؛ وهو نفس الرأي الذي تبناه الأشاعرة، الا أن ثمة تبايناً بينهما من وجوه:

*المعرفة مسبوقة بجهل، أو إدراك مسبوق بجهل، والعلم ليس كذلك ولذلك يقال للحق سبحانه وتعالى عالم، ولا يقال له عارف.
*كما أن المعرفة قد يراد بها العلم الذي تسبقه غفلة، وليس العلم كذلك ومن ثم يسمى الله تعالى العليم وعالم الغيب وعلام الغيوب ولا سمى عارفاً.
*تطلق المعرفة على إدراك البسيط، ويطلق العلم على إدراك المركب، فتقول عرفت الله ولا تقول علمته.
*تطلق المعرفة على ما يدرك بآثاره ولا تدرك ذاته، ويطلق العلم على ما تدرك ذاته، ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته.
*خلاف المعرفة الإنكار، وخلاف العلم الجهل، وذلك لأن في معنى المعرفة الاعتراف والإقرار.
*وقيل: أن المعرفة تستعمل في التصورات، والعلم يستعمل في التصديقات. ولذلك تقول: عرفت الله ولا تقول علمته، لأن من شرط العلم ان يكون محيطاً بأحوال المعلوم احاطة تامة. ومن أجل ذلك وصف الله تعالى نفسه بالعلم لا بالمعرفة[2].

المطلب الثاني: تقسيم الصفات بين المعتزلة والأشاعرة

يظهر في هذا المبحث وجوب التنبيه إلى الأصول الخمسة التي بنى عليها المعتزلة منهجهم في الاعتقاد حيث اشتهروا بأهل التوحيد مبالغة منهم في وصف الله بكل ما يليق به فأصل التوحيد ردوا به على الشكاك والمرتابين والدهرية[3] والمشبهة وغيرهم، أما العدل فإنه يناقش القضايا التي

[1]-ينظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص:34و35
[2]- المرجع نفسه، ص:49و50
[3]-الدهرية: الدهرية فرقة إلحادية تنفي البعث والحساب والجنة والنار وأن نهاية الانسان هي موته، وهي قريبة من الفكرة الشيوعية الدينية، المعجم الفلسفي، ص: 177

اختلفوا فيها مع الجبرية في ما يتعلق بحرية واختيار الإنسان، أما الوعد والوعيد فكان رداً على المرجئة، وخلافهم مع الخوارج داخل تحت المنزلة بين المنزلتين، أما مبدئهم الخامس فكان لمناظرة الغلاة[1].

عرضت في المطلب السابق للنظر وعلاقته بالعلم ثم ما يقتضي ذلك من معرفة الله تعالى وأول المعرفة عند المتكلمين هي "الوجود" الذي أسسوه على منهج عقلي في إثبات حدوث هذا العالم والأدلة العقلية التي أوردوها في ذلك. لكن السؤال الفلسفي والمنهجي–والذي يطرح نفسه بإلحاح– لماذا جاءت تقسيمات الصفات عند المعتزلة والأشاعرة بهذا التقرير الموجود في كتبهم.

لقد مثلت مسألة الصفات إشكالية كبيرة في الفكر الإسلامي عموماً والفكر المعتزلي بالخصوص من حيث علاقة الذات بالصفات، فجاء واصل ابن عطاء ومنع تعلق الصفات بالذات لأن ذلك يوجب الهين اثنين قديمين، لكن ذلك لم يمنعه من إثبات "القدرة" و "العلم" كصفتين قديمتين للذات؛ ولما جاء العلاف فَصَّل القول في الصفات على نحو منهجي وفلسفي فقسم الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال وقد اعتبر المتأخرون من المعتزلة هذا التقسيم أوليات ضرورية في صياغة موقفهم التوحيدي من صفات الله[2]؛ حيث ذكر أن الله تعالى عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، فإذا قلت: إن الله عالم أثبت له علماً هو الله ونفيت عنه جهلاً، وإذا قلت قادر نفيت عنه عجزاً وأثبت له قدرة. وقد قدّم العلاف هذا التصور ليعارض به التصور المسيحي الذي يجعل الأقانيم ثلاثة. أما من جهة أخرى يفيد العلاف أنه أخذ معنى "الصفات عين الذات" أن كثيراً من أهل التوحيد يقولون "إلا وجهه" أي ذاته، وفي نفس السياق" قال العلاف بعدم تناهي علم الله وتناهي قدرته لأن العلم يتعلق بالذات والقدرة بالمقدورات...والذي حمله على هذا القول هو الردّ على الدهرية أو بالأحرى القائلين بقدم العالم الذين يقولون بتتابع الحركات والأحداث.

[1]– ينظر: فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية ، ص:13

[2]–ينظر: المرجع نفسه ، ص:17–22

كان العلاف قد ذهب إلى القول بإثبات الصفات في نسبة العلم والقدرة والحياة، لكن المعتزلة لا يهمهم في المقام الأول تحديد الاختلاف بين (مفاهيم) هذه الصفات ولم ينظروا إلى الأمر كيفاً، وإنما يهمهم نفي التعدد في الذات، فنظرتهم إلى صلة الصفات بالذات نظرة (ماصدقية) أو كمية تتعلق (بالكم) من هذا الاعتبار ذهب إلى نظرة أبعد من أستاذه لتقرير وحدة الذات. "

ولما جاء إبراهيم بن سيار النَّظَام قرر أن " صفات الله عين ذاته، وصفات الله الأزلية من علم وقدرة وحياة هي إثبات للذات الإلهية ونفي أضداد هذه الصفات عن الذات، فمعنى قولي (عالم) إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، وقولي (قادر) إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي (حي) إثبات ذاته ونفي الموت عنه، فاختلاف العلم عن القدرة عن الحياة إنما يرجع لاختلاف ما ينفى عنه سبحانه من جهل أو عجز أو موت.

لقد حاول النَّظَام أن يطرح إشكالات ويجيب عليها ليس من قبيل الترف الفكري كما يمكن أن يتصوره البعض وإنما كان ذلك معارضة ورداً على المانوية الذين يقولون بوجود الهين اثنين، اله النور واله الظلام، فالأول لا يفعل إلا الخير والثاني لا يفعل إلا الشر، فاقتضى ذلك النظام أن يجيب على أمثلة: هل يجوز أن يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ هل يقدر على الظلم ؟ ثم قرر في الأخير أنه يستحيل أن يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم وغيره.

أما معمر بن عباد السلمي[1] فانه أنكر أن يوصف الله تعالى بأنه قديم بل بأنه موجود أزلي لأن إطلاق القديم يقتضي سبقاً زمنياً، ووَصَفَه بأنه تعبير غير دقيق. ان أهم شيء في فكر معمر أنه قال بنظرية المعاني، تلك النظرة التي حاولت أن تضع توازنا بين الذات والصفات، حيث أخفق النظام والعلاف في تحديد المفاهيم بينهما، فذهب العلاف " إلى تناهي التجزئة بالفعل أي في عالم

[1] – مُعمر بن عباد السلمي بالتشديد، معتزلي من أهل البصرة، وهو من أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك. سكن بغداد وناظر النظام. مات سنة 215. لسان الميزان، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، ت: عبد الفتاح أبو غدة (1417هـ)، مكتبة المطبوعات الاسلامية، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2002م، 122/8

الواقع بينما ذهب النظام إلى عدم التناهي في التصور، أو الوهم، أو بالأحرى نظر العلاف إلى مقدورات الله وهي متناهية ونظر النَّظَام إلى قدرة الله وهي غير متناهية، ما هو واقعي فهو محصور محدود وما هو متصور فهو غير محدود، ولما كانت المعاني اعتبارات ذهنية فهي غير محصورة وأنه لا كل لها ولا جميع "

كان معمر قد فرق بين الذوات على أساس اختلافها في المعاني، والأنواع على أساس اختلافها في المعاني، وبالتالي فان ما يندرج تحت الكلي محصور فعلاً غير متناه عقلاً، كذلك فان ما يقع من الله تعالى يمكن أن يقع مثله بلا تناه، وبهذا أكد معمر على جانب المفهوم في الصفات غير أنه لم يحسم المشكلة من جذورها[1].

اننا نجد شرحاً وبرهنة لكل ما ذكره النَّظَام والعلاَّف في قولهم الصفات عين الذات عند أبي الحسن الخياط حيث أكد أنه "لو كان الله عالماً بعلم زائد فإما أن يكون علمه قديماً أو محدثاً، فان كان قديماً لاقتضى ذلك وجود اثنين قديمين، الذات وصفة العلم وذلك يبطل التوحيد وان كان العلم محدثاً وزائداً عن ذاته فلا يخلو من وجوه ثلاثة:

ا-أن يكون الله قد أحدثه في نفسه

ب-أن يكون قد أحدثه في غيره

ج-أن يكون قد أحدثه في محل[2].

لقد أوضحت سابقاً أن المعتزلة اهتموا بدلالة الكم، لكنهم واجهوا مشكلة الكيف أو المفهوم فجاء أبو علي الجُبَّائِي ليدفع بالمشكلة إلى ذروتها ويفرق بين دلالة العلم ودلالة القدرة وعليه حاول أن يجعل الصفات مجرد اعتبارات عقلية من أجل استبعاد أي مفهوم في تعدد الذات[3]". إذا كان

[1]-ينظر: في علم الكلام، ص:256

[2]-في علم الكلام، ص:269

[3]-ينظر: في علم الكلام، ص:317

الله عالماً وعلمه هو هو، قادراً وقدرته هي هو، فما الفرق بين العلم والقدرة والحياة، فقالوا تارة لاختلاف المعلوم عن المقدور، وبرروا تارة أخرى باختلاف أضداد هذه الصفات، ولكن المشكلة لا تزال قائمة؛ كيف تختلف الأضداد ولا تختلف الصفات.

هكذا ظلت المشكلة معلقة منذ العلَّاف والنَّظَام، وأراد معمر بن عباد أن يحل مشكلة المفهوم وألا يكون الأمر بصدد وحدانية الله مقصوراً على (الماصدق[1]) أو الكم، وقال بنظريته في المعاني أنه إذا اختلفت صفة عن صفة فلابد أن يكون ذلك لمعنى، كذلك القول في اختلاف الحركات والأعراض، نبه معمر أذهان المعتزلة إلى قضية (المعنى) أو إلى الدلالة المفهومية التي قصر عنها أصحابه السابقون ، ولكنه لم يقدم حلاً متكاملاً للمشكلة حتى جاء أبو هاشم[2] بنظرية المعاني فانتقد موقف أبيه وموقف من سبقه من المعتزلة وقرر القول بأن الله تعالى له علم لما هو عليه في ذاته، أي أنه ذو حال هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وبالتالي لم يجعل أبو هاشم للصفات وجوداً عينياً حتى يحافظ على مفهوم التوحيد عند المعتزلة.

لقد كانت فكرة أبي هاشم أقرب إلى النزعة العقلية عند المعتزلة، خلافاً لما عارضه به والده أبو علي من استبعاد الجانب المفهومي في الصفات والاكتفاء بما ذكره السابقون من المعتزلة في تقرير العلاقة الاسمية، أي أن الصفات مجرد أسماء، وبه اعتبر أبو علي فكرة ابنه أقرب إلى الصفاتية لكن أبا هاشم لم يذهب مذهبهم لأن الصفات عنده لا تعلم بحيالها وإنما من حيث صلتها بالذات.

---

[1]–الماصدق: فيقصدون به الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني. ولفظ الماصدق اسم صناعي مأخوذ في الأصل من كلمة (ما) الاستفهامية أو الموصولة، وكلمة(صدق) التي هي فعل ماضٍ من الصدق، إذ كان يقال مثلا: على ماذا صدق هذا اللفظ ؟ فيقال في الجواب: صدق على كذا وكذا، فاشتقوا من ذلك ونحتوا كلمة (ماصدق) وعرّفوها بأل التعريف فصاروا يقولون: (الماصدق). ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط4: 1414هـ-1993م، ص:45و46

[2]– أبو هاشم الجبائي المتكلم المشهور العالم ابن العالم ولد سنة سبع وأربعين ومائتين. وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة ببغداد. ينظر: وفيات الأعيان، 183/3

إن خلاصة القول في نظرية الأحوال أن المعتزلة من أبي الهذيل إلى أبي علي قد ضيقوا على أنفسهم في تصور العلاقة بين الذات والصفات احتياطاً عن التصور المسيحي، حتى أنهم لم يَخلُصُوا إلى التوحيد إلا بنفي الصفات الإلهية، أو بتعطيلها كما يدعي الخصوم، والظاهر أن تعطيل المعتزلة كان في جانبه الايجابي في تنزيه الله تعالى أكثر مما وصمهم به الخصوم، حتى جاء أبو هاشم وخلصهم من الحرج المبالغ فيه، ذلك أن الذات الإلهية تنتمي إلى عالم الأعيان، أما الصفات فتتعلق بعالم الأذهان، والأول يتصف بالوجود والثاني بالثبوت، وبالتالي فلا حرج من إطلاق صفات عديدة على الله تعالى، ما دام أنها لا تتعلق بالوجود والعدم لأن تعلقهما يكون بالذوات[1].

أما الأشاعرة فقد عمدوا إلى نقض عقائد المعتزلة في الصفات ابتداء من الأشعري، كما رد عليهم الباقلاني في كتابه "التمهيد" باستفاضة.

لقد قسم الأشاعرة الصفات إلى أربعة أقسام، وهي: الصفات النفسية، والصفات السلبية، والصفات المعاني، والصفات المعنوية، وهي في مجموعها عشرون صفة، وفي هذا يدّعي البعض أن الأشاعرة يثبتون هذه الصفات فقط، والصحيح أن هذا التقسيم تابع للحكم العقلي عند هم، قال إبراهيم اللقاني:"واعلم أن ما تعرض له هنا من أن صفاته عشرون صفة، وهي ما انتهت إلى إدراكه القوى البشرية، وإلا فصفات كماله تعالى ونعوت جلاله مما يفوت العدّ ولا يحيط به الحدّ، لكنّا لسنا مكلفين بما لم ينصب عليه سبحانه دليلاً يوصلنا إليه[2]".

بدأ الأشاعرة أولاً بالصفة النفسية وقد ذكر إبراهيم اللقاني أن تصورها بديهي ولا تحتاج إلى تعريف إلا من جهة الدلالة اللفظية لأن تصوره غير ممكن، وهذه الصفة هي التي تنبني عليها كل الصفات، فقد ذهب الأشعري إلى أن تسمية الوجود بصفة فيه تسامح وقال الرازي لا تسامح فيه بل هو صفة وهو الذي أيده صاحب الجوهرة[3]. أما الصفات السلبية فمدلولها سلب كل ما يليق

[1]- ينظر: في علم الكلام، ص: 328و329

[2]-هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص:93

[3]- ينظر: المرجع نفسه، 94

به تعالى وجزئياتها لا تنحصر إلا أنهم ذكروا أمهاتها[1]، وبخصوص صفات المعاني فان الأشاعرة أوردوها لاعتبارات علمية وجدلية، أما العلمية فهي إثبات ما يجب لله من الصفات اللائقة به، أما الجدلية فهي لدفع آراء الخصوم من أمثال زرارة بن أعين[2] من الرافضة، الذين ذهبوا إلى حدوث صفات الباري، وأنه لم يكن حياً ولا قادراً ولا عالماً حتى خلق لنفسه علما وقدرة وإرادة...وفيه رد على المعتزلة الذين نفوا الصفات الإلهية، وأثبتوا لله كلاماً محدثاً، وفيه رد على النصارى في إثباتهم صفة الحياة لأنهم قالوا بقدم الابن وروح القدس[3]، أما إثبات القدرة ففيه رد على الكرامية والقدرية، واثبات صفة السمع والبصر والكلام فيه رد على الكرامية والمعتزلة في نفيهم هذه الصفات[4]. أما الصفات المعنوية فقد جاءت بمثابة النتيجة لصفات المعاني ورداً على من جوز عدم قيام الصفة بالموصوف كالإرادة والكلام وحيث نفوا زيادة الصفة على الذات وكذلك في نفي القول بالأحوال أيضاً، ولكي يخرج الأشاعرة من القول بتعدد القدماء قالوا بالصفة القديمة والتعلق الحادث[5].

المطلب الثالث: الموقف من الصفات الخبرية بين المعتزلة والأشاعرة

أ-المعتزلة:

لقد بين القاضي عبد الجبار الغرض من وجود المحكم والمتشابه في القرآن الكريم[6] في معرض تفسيره

---

[1]- ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، 95

[2]- زُرَارَة بن أعين هُوَ رَأس الزرارية كَانَ على مَذْهَب الأفطحية ثمَّ انْتقل إِلَى مَذْهَب الموسوية وبدعته لِأَنَّهُ قَالَ لم يكن الله حَيا وَلَا قَادِرًا وَلَا عَالما وَلَا سميعاً وَلَا بَصيرًا وَلَا مرِيدا حَتَّى خلق لنَفسِهِ هَذِه الصِّفَات، فقد جعله محلا للحوادث تَعَالَى الله عَن ذَلِك والزرارية فرقة من الرافضة. الوافي بالوفيات، 265/4

[3]- ينظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، عبد اللطيف محمد العبد، ط:1399هـ-1979م، ص:37و38

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص:40

[5]- ينظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص:40

[6]-"قسم المعتزلة آيات القرآن إلى محكم ومتشابه، واختلفوا في تفسير محكم القرآن ومتشابهه، وفسروا المتشابه على ضوء المحكم من الأصول التي جاء بها القرآن، وأولوا القرآن حتى يناسب مذهبهم ونحلتهم" ينظر: المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية-من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله، أحمد شوقي ابراهيم العمرجي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1: 2000م، ص:92

لقوله تعالى:﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[1] ، فذكر أنه لو كان القرآن كله محكماً لسهل أخذه وتناوله، وبالتالي لانتفت تلك الإشكالات التي تحرك العقل البشري للبحث الدائب والنظر والاستدلال، وعند ذلك يتعطل الطريق الموصل إلى معرفة الله بناء على قولهم بوجوب المعرفة، ثم ذكر سبباً آخر في ورود المتشابه في القرآن الكريم، وهو ابتلاء الناس وتمييزهم في درجات إيمانهم، ثم "في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله". ثم عمد إلى تفسير الآية فقال: أي: لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، أي: ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع، ومنهم من يقف على قوله " إِلاَّ اللّهُ "، ويبتدئ " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ " ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته، كعدد الزبانية ونحوه"، ثم بعد ذلك يبين موقفه من الرأيين بقوله:" والأول هو الوجه، ويقولون كلام مستأنف موضح لحال الراسخين بمعنى هؤلاء العالمون بالتأويل، " يَقُولُونَ آمَنَّا "، أي: بالمتشابه" كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ": أي: كل واحد منه ومن المحكم من عنده، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذي لا يتناقض كلامه ولا يختلف كتابه[2].

إن" المعتزلة بسبب اعتمادهم على العقل وأدلته حاولوا أن يضعوا أصولاً عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلاً يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد ، وفي نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها. وقد وجدوا في "المحكم والمتشابه"–هذه المشكلة القديمة– منفذاً لإرساء ضوابط للتأويل. وإذا كان القرآن نفسه قد سكت عن تحديد المحكم والمتشابه وإن أشار إلى ضرورة رد المتشابه إلى المحكم، فان المعتزلة قد اعتبروا كل

[1]– آل عمران/7

[2]–ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 529/1

ما يدعم وجهة نظرهم محكماً يدل بظاهره ، وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابهاً يجوز، بل ويحق لهم تأويله[1]".

لقد استعمل المعتزلة آليات من أجل تأويل النص القرآني ، فمن ذلك أنهم استعملوا "دلالة المواضعة"، وتمثل قواعد وقوانين تستعمل في الكلام، وهي سر تواجد الجماعة في اللغة الواحدة؛ وكذلك استعملوا "الدلالة النحوية" فإعراب الواو مثلاً: هل هو للعطف أم للاستئناف في الآية السابعة من آل عمران ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ [2] فقط يوجه دلالة الآية بالكل. فقد اعتبره الزمخشري حرف عطف، فأصبح المعنى: لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، وتصبح الجملة الفعلية (يقولون) حالاً من الراسخين، فالمتشابه إذاً مما يعلم تأويله، وهذا المعنى هو الذي أراد إيصاله لأنه هو نفسه خاض في المتشابه لاعتقاده ذلك[3]".

أما "الدلالة اللغوية" فان بداية الاستعمال تكون بالرجوع إلى المعاجم اللغوية ثم الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي المراد، ولا يكون ذلك إلا بأمارة أو مسوّغ يستدعيه السياق[4].

وكذلك استعمل المعتزلة الدلالة القصدية، فـ" القصد هو لب مسألة التواصل، حتى في القرآن الكريم، فهو كلام الله يتضمن مقاصده التي يريد إبلاغها عباده. وعَوَدَنا عرف استعمال اللغة أنه لا يحتكم بالمطلق إلى المواضعة، ففي كثير من الأحيان تأتي مقاصد المخاطب غير معبر عنها بحرفية

---

[1]-الاتجاه العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة-، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3: 1996م، ص:164

[2]- آل عمران/7

[3]-تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إعداد الطالب: خالد سوماني، إشراف: عمر بلخير، جامعة مولود معمري، جامعة تيزي وزو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة والأدب العربي، تاريخ المناقشة: 2011/06/07

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص:100

المواضعة، فيضطر المتلقي إلى الاستنجاد بقرائن سياقية وعقلية وبلاغية وبظروف الإنتاج لاستنباط الدلالة المقصودة[1]".

أما الدلالة العقلية والبرهانية فقد اعتمد المعتزلة في توليد المعرفة على العقل أكثر من الحواس، لذلك يقول الجاحظ في كتاب الحيوان: الأمور حكمان: حكم ظاهر الحواس، وحكم باطن العقول والعقلي هو الحجة[2].

ب-الأشاعرة:

لابد ابتداء من استعراض كلام الإمام الأشعري في الإبانة وقوله في مسألة الصفات الخبرية حتى يكتمل تصور المسألة؛ فذكر "باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين" قال الله تبارك وتعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[3] وقال عزوجل: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[4] فأخبر أن له وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك وقال عزوجل: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[5] وقال: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾[6]. فأخبر عز وجل أن له وجهاً وعيناً لا يكيف ولا يحد:وقال عز وجل:﴿﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[7] ، وقال : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[8]...فأخبر عن سمعه وبصره ورؤيته، ونفت الجهمية أن يكون لله وجه كما قال وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين، ووافقوا

---

[1]- ينظر: تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري، ص:105

[2]-التأويل في شرح مقامات الزمخشري ليوسف البقاعي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إعداد الطالبة: شفيعة ليماني، إشراف: د. نورة بعيو، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، كلية الآداب اللغات، قسم اللغة العربية والأدب العربي، تاريخ المناقشة: 2012/06/14م

[3]- القصص/88

[4]الرحمان/27

[5]-القمر/14

[6]- هود/37

[7]- الطور/48

[8]- طه/39

النصارى لأن النصارى لم تثبت لله سميعاً بصيراً إلا على معنى أنه عالم، وكذلك قالت الجهمية ففي الحقيقة قول الجهمية أنهم قالوا: نقول إن الله عالم ولا نقول سميع بصير على غير معنى عالم وكذلك قول النصارى ...ثم قال نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون وقد دل على ذلك قوله عز وجل

﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾[1]. وعندما تكلم عن اليد نفى التأويل الذي ذهب إليه المعتزلة بل وصار إليه متأخرو الأشاعرة فيما بعد. قال: "وليس يجوِّز لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل عملت كذا بيدي ويعني به النعمة، بطل أن يكون معنى قوله عزّ وجل بيدي النعمة وذلك أنه لا يجوز أن يقول لي عليه يد بمعنى لي عليه نعمة، ومن دافعنا في استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دفع عن أن يكون اليد بمعنى النعمة إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها وأن لا يثبت اليد نعمة من قبلها لأنه إن رجع في تفسير قول الله عز وجل بيدي نعمتي إلى الإجماع فليس المسلمون على ما ادعى متفقين وإن رجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل بيدي يعنى نعمتي وان لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ولن يجد إليه سبيلا[2]".ومختصر كلام الإمام الأشعري في هذا أن لا يعدل عن العموم إلى غيره إلا بحجة[3].

لكن الأشعري لم يكن على مذهب المجسمة، كما حاول جعفر السبحاني إدخاله في هذا التصنيف اعتباراً منه أن التأويل العقلي للصفات هو الأليق، ولا يخفى أن الشيعة أخذوا في هذا الرأي بمذهب المعتزلة، فقال:" وعلى ذلك فالأشعري من أهل الإثبات كالمشبّهة والمجسّمة ، لا من أهل التفويض ولا من أهل التأويل، وسيوافيك بيانهما. والفرق بين المشبّهة وما ذهب إليه الأشعري ، هو أنّ الطائفة الأُولى تجريها على الله سبحانه بحرفيّتها من دون أي تصرف فيها ، ولكن

---

[1]- الرحمن/27

[2]-الإبانة عن أصول الديانة، أبي الحسن إسماعيل ابن عبد الله بن أبي موسى الأشعري، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، ط1: د.ت، ص:36و37

[3]- ينظر: في علم الكلام، ص:415

الأشعري ومن لفّ لفّه يثبتونها على الله بنفس معانيها لكن متقيدة باللاّ كيفية واللاّ تشبيه ، حتى يخرجوا من التجسيم والتشبيه وينسلكوا في أهل التنزيه. وليس هذا المعنى مختصاً به ، بل هناك من يوافقه من المتقدمين والمتأخرين ، يطلق عليهم أهل الإثبات أو المثبتة ، في مقابل المفوِّضة والمؤوِّلة والنفاة بتاتاً" ويعنون في موضع آخر" إثبات الأشعري بين التشبيه والتعقيد [1]".

اعتمد الإشكال في الصفات الخبرية على الخلاف "بين الأئمة هل هي مؤولة إلى معنى يرجع إلى الصفات المتقدمة-أي تقسيمات الأشاعرة-، أم هي كناية عن صفات الله تعالى تثبت بالسمع ؟ فمال المحققون إلى أنها صفات، ولهذا كان الأولون يَدْعون برؤية وجهه الكريم، ومتعلق الرؤية يجب أن يكون وجوداً زائداً على نسب يفرضها المتأوِّلون[2]".

المطلب الرابع: إعمال آلة تأويل بين المعتزلة والأشاعرة

لقد بنى المعتزلة أصولهم الخمسة على أساس عقلي، مما يعني أنهم فهموا النصوص الدينية في إطار العقل، فاضطرهم ذلك إلى تأويل الآيات التي لا تتماشى مع منهجهم العقلي في تنزيه الله تعالى ونفي مالا يليق به —حسب نظرتهم- ففنوا الصفات الخبرية وعمدوا إلى تأويلها[3].

اعتمد المعتزلة على نظام المواضعة الذي يمَكِّن المؤول من حصر رقعة استخدام الدلالات، واكتشاف طبيعتها؛ وبالتالي فالمواضعة نظام تواصلي أقرته الجماعة على وفق سنن بيانية، والحال في التأويل أنه ينهمك في استرداد التعاقدات اللغوية انطلاقاً من المواضعة ومقررات الجماعة.

تساعد المواضعة على اكتشاف الدلالات والتعرف على طبيعة السياقات الرمزية الجديدة، وبالتالي فهي تساعد المؤول على تعزيز مذهبه في الفهم والاستدلال، وعليه فالتأويل الدلالي سيكون قاصراً

[1]-بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعية للمذاهب الإسلامية، جعفر السبحاني، مكتوب على الورد، 2/ 97و98

[2]-الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، مظفّر بن عبد علي بن الحسين تقي الدين أبي العزّ المقترح(ت:612هـ)، ت: نزار حمادي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1430هـ-2009م، ص:124و125

[3]-ينظر: الفرق الكلامية الاسلامية، ص:35

إن هو ارتبط بالتركيب فحسب، لأن هناك علاقات تقع على مستوى الكلام، ولا يمكن أن تحوز لها دلالات، كحال الغموض المطلق والمجاز العميق، والكناية البعيدة، لذلك يراهن المعتزلة على المواضعة ويعتبرونها مفتاحاً من مفاتيح التأويل، والمتأمل في كلامهم يجدهم يشترطون أن يكون معنى الخطاب مقرراً في رصيد الجماعة وجارياً على سننها، وعلى هذا فالقرآن نص يحمل الأصول الدلالية الموجودة في أنظمة اللسان العربي وتراكيبه المتشابكة، يقول القاضي عبد الجبار: " وأما قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾ [1]، فلا يدل على اثبات وجه له ، تعالى عن قولهم، وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء. وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق. ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شك أن المراد به ذاته، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه، فاذا صحّ ذلك وجب أن يكون المراد بذلك: ويبقى ربك.

وعليه فالتأويل الدلالي عند المعتزلة ينطلق من موجهات عقائدية، وهي تنزيه الله تعالى، ونفي مطلق التعارض بين النصوص، الا ما يبدو ظاهراً فيعملون فيه آلة التأويل حتى تنتفي الاشكالات.

أما الشرط الآخر الذي يعتمده المعتزلة، فهو تحقق قصد المتكلم، اذ لابد من اقتران المواضعة بالقصد، والا لم يكن الكلام مفيداً؛ وعليه فالعلاقة وطيدة بينهما، لأن غاية الكلام عند المعتزلة هو حصول التواصل، وهو عبارة عن نظام أبنية رموزية مترابطة، وبناء عليه يكتسب الكلام طاقته الدلالية[2].

أما الأشاعرة فلم تكن على منهج واحد فقد اتضح مما قدمت أن الامام الأشعري أثبت ظواهر النصوص كما ورد في كتابه الإبانة، لكن موقف الأشاعرة من بعده خاصة الجويني والغزالي والرازي، جاء مغايراً فلم يكتفوا بظواهر النصوص بل اقتربوا من منهج المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية[3]،

---

[1]-الرحمان/26-27

[2]-ينظر: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط1: 2003، ص:67-72

[3]-ينظر: الفرق الكلامية الاسلامية، ص: 36

ولا يمكنني الجزم هنا أن الأشاعرة أخذوا هذا البحث مسلماً من المعتزلة لأن الأمر-في تصوري- يحتاج إلى تحقيق.

لقد قامت مدرسة الأشاعرة على قولين في مسألة الصفات الخبرية، بما يسمى قول السلف والخلف وهما التفويض والتأويل :

أ-التفويض:

عرف الشيخ البوطي المتشابه بأنه "كل نص تجاذبته الاحتمالات حول المعنى المراد منه وأوهم بظاهره ما قامت الأدلة على نفيه[1]" أي أن الأدلة قامت على تنزيه الله تعالى عن الحدوث والمماثلة للخلق، لكن ظاهر هذه الأدلة يوحي المماثلة من خلال إجراء الألفاظ؛ وهنا يتساءل الباحث هل الواجب المنهجي يستدعي البحث في دلالة الألفاظ كما وردت في الآيات، أم البحث عن مقصود الله تعالى من خلال هذه الألفاظ ؟ وبالتالي نفتح باباً آخر مضمونه السؤال بإمكانية استقلال اللفظ في أداء معنى محدد، أم لابد من وجود قرائن للوقوف على المعنى المراد ؟وباعتبار آخر هل الدلالة اللغوية كافية في أداء المعنى، أم لابد من وجود الدلالة العقلية ولو في بعض الأحيان، ولهذا إذا تقررت الدلالة العقلية مرة فيجب الحكم بها.

وهنا أرجع إلى نص الإمام الأشعري الذي أوردته من الإبانة ليتقرر على ضوئه أن الإمام كان مثبتاً للصفات الخبرية مقرراً في ذلك عقيدة الإمام أحمد ومذهب السلف بقوله:" وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، أو وصفه به نبيه من غير اعتراض فيه، ولا تكييف له وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم". وهو نفس تقرير ابن عبد البر:" وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك، ولا يحدون فيه صورة محصورة[2]".

[1]-كبرى اليقينيات، ص:137

[2]-مجلة المذهب المالكي، ص:27و28

لقد اختصر الشيخ البوطي طويل الكلام في هذا المعنى بقوله:" فمذهب السلف، هو عدم الخوض في أي تأويل أو تفسير تفصيلي لهذه النصوص، والاكتفاء بإثبات ما أثبته الله تعالى لذاته، مع تنزيهه عز وجل عن كل نقص ومشابهة للحوادث، وسبيل ذلك التأويل الإجمالي لهذه النصوص، أما ترك هذه النصوص على ظاهرها دون أي تأويل لها سواء كان إجمالياً أم تفصيلياً، فهو غير جائز، وهو شيء لم يجنح إليه سلف ولا خلف. كيف ولو فَعَلت ذلك لحملت عقلك معاني متناقضة في شأن كثير من هذه الصفات[1].

وهنا لابد من التفرقة بين أمرين هامين في التفويض، ذلك أنه ينقسم إلى قسمين تفويض المعنى وتفويض الكيف؛ أما الأول فقد تبناه السلف بإحالة المعنى المراد إلى الله تعالى، أما الثاني فهو إثبات المعاني المستحيلة في حق الله تعالى كإثبات الصورة والاستواء بمعنى الجلوس فمثل هذا الكلام فيه واضح التجسيم وقد انبرى الإمام ابن الجوزي الحنبلي في الرد على هؤلاء في كتابه "دفع شبه التشبيه "، وكذلك فعل بعده الإمام السبكي في "السيف الصقيل" بحوالي قرن ونصف.

لقد ناقش الدكتور حسن صرصور نسبة التفويض إلى السلف وقضى بعدم دقة هذا الرأي لأنا إذا اتفقنا أن السلف هم أصحاب القرون الثلاثة الأولى بلا خلاف، فقد وُجِد بينهم من أوَّل آيات الصفات، وكذلك سار التابعون على نهجهم، ثم هو يبدي رأيه قائلاً:" ويبدو لي أن نسبة التفويض إلى السلف لا لكونه منهجاً لهم في الآيات المتشابهات أو النصوص المتشابهة في الشرع، بل لأن السلف من الصحابة وغيرهم لا يتكلمون في الأمر الذي لا يعرفون له جواباً..كما أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانوا يتهيبون من الكلام في الشرع بدون علم أو بمجرد الرأي" ويؤكد رأيه هذا، ما رواه الأصبهاني، عن الأوزاعي، عن الزهري أنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"، فسألت الزهري عنه ما هذا ؟ فقال: من الله العلم ومن رسوله البلاغ وعلينا التسليم أَمِروا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جاءت[2].

ب-التأويل:

---

[1]- كبرى اليقينيات، ص:138و139

[2]-ينظر: آيات الصفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسيرها معانيها-مقارنا بآراء غيره من العلماء-، حسام بن حسن صرصور، وفي آخر الكتاب رسالة محمد بن جرير الطبري في العقيدة صريح السنة، منشورات محمد علي بيضون، لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ-2004م، ص:183-187

ينسب التأويل كثيراً إلى علماء الخلف دون السلف، وهذه النسبة غير صحيحة البتّة، إذ إن التأويل قد ثبت عن غير واحد من أئمة السلف وأكابرهم كابن عباس من الصحابة، ومجاهد وقتادة من التابعين، وممن جاء بعدهم من أئمة السلف كسفيان الثوري، وابن المبارك، ومالك، وأحمد، والبخاري وغيرهم[1].

إن التعريف العام للتأويل كما أورده الآمدي:" هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له[2]" فإذا تعارض النص المتشابه مع النص القطعي وجب حل هذا الإشكال بمعرفة عدة أمور:

أولاً-أن نعرف النص المشكل(المتشابه) أو اللفظة المشكلة (المتشابهة).

ثانياً-أن نعلم أن الإشكال في ظاهر اللفظ.

ثالثاً-أن يكون هناك دليل يلزمنا بترك الظاهر.

رابعاً-أن نثبت معنى آخر سوى المعنى الظاهر يتناسب وسياق النص.

فإذا ما عرفنا النص المشكل، وعرفنا أن الإشكال في ظاهره وأن هناك دليلاً يلزمنا بترك هذا الظاهر والعدول عنه إلى معنى آخر يتناسب وسياق النص، كان هذا هو التأويل الذي يتعلق بالنصوص المتشابهة، وعليه يمكن القول أن تعريف التأويل الخاص بالنصوص المتشابهة هو ما يلي:" وجوب صرف النص المشكل عن معناه المستحيل في حق الله تعالى إلى معنى آخر يحتمله الدليل[3]".

لقد عقد إمام السنة الإمام البيهقي في كتابه الأسماء والصفات باباً تحت عنوان: **ما روى في أن الله سبحانه وتعالى قِبَلَ وجهه إن صلى ونحو ذلك مما يحتاج إلى التأويل**. فأول فيه الضحك

[1]-مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد ابن الجوزي(ت:597هـ)، ت: باسم مكداش، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط1: 1434هـ-2013م، ص:127

[2]-آيات الصفات، ص:108

[3]-آيات الصفات، ص:110

بمعنى الاخبار عن الرضا، والعجب بمعنى الرضا، وبمعنى وقوع الفعل عند الله عظيماً؛ أما الفرح فمعناه الرضا والقبول[1].

[1]-ينظر: الأسماء والصفات، ص:455-467

الخاتمة:

بعد البحث الطويل والمستمر، فإني أحمد الله تعالى على تمام التوفيق لإبراز هذا العمل في صورته التي عليها، والنتائج التي توصلت إليها، وهي كالتالي:

1-أن القصد فيما وصل إليه المتكلمون من معتزلة وأشاعرة في مسألة الصفات، كان الغرض منه تنزيه الله تعالى عن مشابهته للمخلوقات.

2-مال الباحث إلى أن أصل تسمية علم الكلام، ترجع الى قول المتكلمين " الكلام في كذا وكذا"، ثم اطلاق الفقهاء نتيجة ما وجدوه عندهم، بـ" أهل الكلام"، فازدادت التسمية بذلك شهرة.

3-أن علم الكلام لا يقتصر على التعريف الغائي، بل له تعريف موضوعي، لا يتعلق بالنزعة الدفاعية فقط، بل يجعل منها وسيلة لاستكمال موضوع المعرفة، وبالتالي فعلم الكلام هو تفكير عام في الوجود، غير أن محنة الامام أحمد رضي الله عنه طبعته بطابع الأسلوب الدفاعي.

4-تقارب مفهوم المعتزلة والأشاعرة في الدليل النقلي، حيث أخذوا بالكتاب والسنة والاجماع، إلا أن المعتزلة غلَّبوا جانب العقل، وتوسط الأشاعرة في ذلك، من خلال قبولهم العمل بخبر الواحد في الأحكام، ورفض المعتزلة له مطلقاً، وكذلك في تنزيلهم لمفهوم الحديث المتواتر، حيث اتفقوا مع الأشاعرة في مفهومه إلا أنهم خالفوهم في التطبيق، وبالتالي يظهر أن النصوص الشرعية عند الأشاعرة مؤيدة لمدركات العقل، بخلاف المعتزلة الذين استأنسوا بالنص فقط.

5-تقارب المتكلمون في مفهوم الدليل العقلي، من حيث تقسيمات الأدلة، وحجية الدليل العقلي، وصور الاستدلال، إلا أن المعتزلة غلَّبوا مقررات العقل على النّص، فرفضوا القول بالرؤية، وكلام الله، وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للعصاة يوم القيامة.

6-وعلى ضوء النتيجتين السابقتين يتضح أن الأشاعرة استفادوا من المعتزلة منهجياً، ولكنهم خالفوهم في طريقة البحث، وفي النتائج التي توصلوا إليها.

7-مشاركة العقل النّص في إثبات الصفات الإلهية عند المتكلمين، وخاصة صورة قياس الغائب على الشاهد، إلا أن المعتزلة اعتمدوا على العقل ابتداءً فأوصلهم ذلك إلى نفي الصفات، أما الأشاعرة فإنهم جعلوا من العقل مستنداً آخر لتقوية اتجاههم، فأثبتوا لله الصفات، وبالتالي يصير العقل محكوماً لا حاكماً عند الأشاعرة.

8-فسّر المعتزلة التوحيد انطلاقاً من مبدأ فلسفي بمعزل عن النصوص، بمعنى أنهم يقرون المبدأ النظري، ثم يرجعوا إلى النصوص ليأخذوا منها ما يتوافق مع منهجهم، وخالفهم الأشاعرة في تأسيس التوحيد انطلاقاً من الشرع.

8-أن قسمة الصفات عند المتكلمين، وخاصة الأشاعرة اعتمدت على الحكم العقلي، وإلا فصفات الله لا حصر لها كما قرروا ذلك.

9-أن الدليل النقلي والعقلي لا يتعارضان إلا فيما يبدو ظاهراً، وعليه لجأ المتكلمون إلى التأويل لدفع شبهة المعارضة، ولخلق التوازن بين الدليلين، وعلى ضوئه يفهم تقديمهم الدليل العقلي على النقلي فيما يوهم ظاهره التشبيه، وبالتالي اعتبروا التأويل آلية منتجة للمعرفة.

10-رغم أن المتكلمين اتفقوا على الأخذ بالتأويل، إلا أن المعتزلة غالوا في اعتباره، حتى وصلوا إلى نفي رؤية الله تعالى، وتوسط الأشاعرة فأثبتوا رؤية الله تعالى.

11-إعتمد المتكلمون صوراً عقلية في الاستدلال، والتي أشهرها قياس الغائب على الشاهد، إلا أنهم اختلفوا في التطبيق، فاستعمله المعتزلة في أفعال الله وقللوا منه في الصفات، وعاكسهم الأشاعرة في ذلك.

12-أن جدلية النص والعقل، قاربت بين المعتزلة والأشاعرة في المفاهيم، لكنها خلقت اشكالات في التنزيل ابتداءً، وكذلك في الحكم العقلي، ونسبة استعمال التأويل، والتنزيه الواجب لله تعالى.

13-وصل الباحث إلى أننا نستطيع تلمس المنهج العقلي وحصره في: مفهوم الدليل النقلي، والدليل العقلي، وصور الاستدلال، والحكم العقلي، ونظرية المعرفة في الصفات، والتي تركبت، من النظر العقلي، وتقسيم الصفات الإلهية، والموقف من الصفات الخبرية، وإعمال آلة التأويل.

وعليه تكون توصيات وآفاق البحث كالتالي:

*استكمال البحث في المنهج العقلي مع توسيعه ليشمل الماتريدية، وأهل الحديث، والشيعة، والإباضية.

*البحث في صور الاستدلال بين متقدمي الأشاعرة والمتأخرين، خاصة إذا علمنا تقرير المتقدمين للقواعد الأربع التي أوردتها في البحث، ومحاولة المتأخرين لنقض تلك القواعد، وتأسيس البحث على المنطق اليوناني، كما فعل الغزالي والرازي...

*تقديم بحث بعنوان "منهجية البحث المنطقي في الدرس الكلامي، من خلال "الاقتصاد في الاعتقاد" للغزالي، الذي حاول أن يعدل في منهج البحث الكلامي من الطريقة الجدلية إلى الطريقة البرهانية.

*بحث موقف شيخ الاسلام ابن تيمية من المنطق اليوناني، لأن في تصوري أن موقفه لم يفهم جيداً، فهو عاب الجانب البرهاني، ولم يتطرق إلى الجانب الجدلي.

*تجديد علم الكلام، من خلال الموضوع، والتركيز على الغاية، ومناهج البحث، باستعمال التكامل المعرفي بين العلوم.

أولاً–فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾	75	البقرة	55
﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ١٦٤ ﴾	164	االبقرة	60
﴿ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾	171	البقرة	55
﴿ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾	174	البقرة	120
﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾	179	البقرة	56
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾	185	البقرة	100
﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ ﴾	196	البقرة	100
﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ ﴾	219	البقرة	61
﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾	242	البقرة	55 ،32
﴿ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ ﴾	255	البقرة	119
﴿ فَأَصَابَهَآ إِعۡصَارٞ فِيهِ نَارٞ فَٱحۡتَرَقَتۡۗ كَذَٰلِكَ	266	البقرة	61

﴿ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾			
﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾	269	البقرة	56
﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	07	آل عمران	34
﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ ﴾	59	آل عمران	33
﴿ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾	93	آل عمران	52
﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾	190	آل عمران	60
﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ﴾	83	النساء	33
﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾	164	النساء	120
﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ ﴾	48	المائدة	49
﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾	38	الأنعام	85
﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ﴾	91	الأنعام	36
﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ ﴾	101	يونس	96

﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ١ ﴾	01	هود	130
﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾	37	هود	195
﴿ وَكُلّٗا نَّقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَۚ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلۡحَقُّ وَمَوۡعِظَةٞ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾	120	هود	62
﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾	2	يوسف	55
﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلۡفُلۡكَ لِتَجۡرِيَ فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلۡأَنۡهَٰرَ ﴾	32	إبراهيم	32
﴿ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾	8	النحل	109
﴿ أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾	18	النحل	146
﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾	44	النحل	61
﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾	125	النحل	40
﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩ ﴾	79	الإسراء	172
﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ ﴾	9	الإسراء	85
﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ	88	الإسراء	92

كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾			
﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾	39	طه	120
﴿ كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَـٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴾	54	طه	56
﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴾	128	طه	56
﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ ﴾	22	الأنبياء	33
﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ ﴾	46	الحج	68
﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ ﴾	88	القصص	120
﴿ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾	43	العنكبوت	55
﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾	21	الروم	60
﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾	21	الأحزاب	38
﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾	9	الزمر	62
﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَـٰبًا مُّتَشَـٰبِهًا مَّثَانِىَ ﴾	32	الزمر	130
﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾	42	الزمر	60

﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾	11	الشورى	21، 34، 137
﴿ وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡۚ سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ ﴾	19	الزخرف	52
﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴾	24	محمد	85
﴿ تَبۡصِرَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِكُلِّ عَبۡدٖ مُّنِيبٖ ﴾	8	ق	61
﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ﴾	37	ق	56
﴿ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴾	45	ق	61
﴿ وَذَكِّرۡ فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾	55	الذاريات	61
﴿ كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ ٢٦ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٢٧ ﴾	27-26	الرحمان	195
﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾	27	الرحمان	195
﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾	3	الحديد	144، 145
﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢ ﴾	2	الحشر	32
﴿ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾	10	الملك	55، 68
﴿ هَلۡ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٞ لِّذِي حِجۡرٍ ﴾	5	الفجر	57
﴿ فَأَمَّا مَنۡ أَعۡطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ٥ وَصَدَّقَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ٦ ﴾	6-5	الليل	35

﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾	1-2- 3-4	الإخلاص	137

ثانيا– فهرس الاحاديث

طرف الحديث	الصفحة
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ مِنَ الْفَزَعِ كَلِمَاتٍ: «أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ	
تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ	50
جَاءَ حَبْرٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ يَضَعُ السَّمَاءَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالأَرْضَ عَلَى إِصْبَعٍ	36
جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَرَأَيْتَ جَنَّةً عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ	36
جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلُوهُ: إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاظَمُ أَحَدُنَا	36
خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فَقَالَ: " إِنِّي رَأَيْتُ فِي المَنَامِ كَأَنَّ جِبْرِيلَ عِنْدَ رَأْسِي	39
دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَقَلْتُ نَاقَتِي بِالْبَابِ، فَأَتَاهُ نَاسٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ	37
الدُّنْيَا دَارُ مَنْ لَا دَارَ لَهُ، وَمَالُ مَنْ لَا مَالَ لَهُ، وَلَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ	59
سَأَلُوهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ فِيهِ عِلْمٌ، فَقَالَ لَهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ: وَاللهِ إِنِّي لَأُعْظِمُ أَنْ يَكُونَ مِثْلُكَ	57
شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي	172

قَالَ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ فَقَدْ كَفَر	81
قَالَ: كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الغَرْقَدِ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَعَدَ	35
قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ، لِعَائِشَةَ، إِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْكِ الْغُلَامُ الْأَيْفَع	58
لاَ عَدْوَى وَلاَ صَفَرَ وَلاَ هَامَةَ	36
لَا عَقْلَ كَالتَّدْبِيرِ، وَلَا وَرَعَ كَالْكَفِّ، وَلَا حَسَبَ كَحُسْنِ الْخُلُقِ	59
لما تكلّم مَعْبَدٌ بما تكلّم به في شأن القدر	39
لَمَّا غَزَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ، أَوْ قَالَ: لَمَّا تَوَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	36
مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ	35
يا معشر النساء، تصدَّقْنَ، فإني أُرِيتُكنَّ أكثر أهل النار	57

ثالثاً–فهرس تراجم الأعلام

إبراهيم بن سيار النظام	26
ابن فورك	72
أبو الحسن الأشعري	18
أبو الهذيل العلاف	25
أبو حامد الغزالي	6
أبو حيان التوحيدي	8
أبو علي الجبائي	8
أبو مجالد، أحمد بن الحسن البغدادي	78
أبو هاشم الجبائي	190
اسماعيل بن علي السمان	78
إمام الحرمين الجويني	168
البيروني	21
خالد بن يزيد	46
السعد التفتازاني	11

سيف الدين الآمدي	72
الشهرستاني	16
عبد الرحمان ابن خلدون	9
عبد القاهر البغدادي	19
عضد الدين الإيجي	8
عمرو بن عبيد	75
الفارابي	3
فخر الدين الرازي	89
القاضي الباقلاني	32
القاضي عبد الجبار	90
معبد الجهني	39
واصل بن عطاء	158

رابعاً–فهرس الفرق والأديان

الفرق والأديان	الصفحة
البراهمة	93
ثنوية	92
دهرية	186
القدرية	97
الكرامية	77
مزدكية	47

خامساً–فهرس المصادر والمراجع

***القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم**

–الألف–

1–الإبانة عن أصول الديانة، للإمام الشيخ أبي الحسن إسماعيل ابن عبد الله بن أبي موسى الأشعري، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، ط1: د.ت

2–أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي، فريد الأنصاري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2: 1431هـ–2010م

3–أبحاث في الفلسفة الإسلامية، ساعد خميسي، دار الهدى، الجزائر، ط: 2002م

4–الاتجاه العقلي في التفسير–دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة–، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3: 1996م

5–أحاديث ذم الكلام وأهله، انتخبها الإمام أبو الفضل المقرئ من ردّ أبي عبد الرحمان السلمي على أهل الكلام، دراسة وتحقيق: د.ناصر بن عبد الرحمان بن محمد الجديع، دار أطلس للنشر والتوزيع، ط1: 1417هـ–1996م

6–احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام، د.سعد الدين السيد صالح، مكتبة رحاب، (د.ت)

7-الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي(ت:739هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1: 1408هـ-1988م

8-إحصاء العلوم، لأبي نصر الفارابي، قدم له وشرحه وبوّبه:د.علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال ،بيروت، لبنان،ط1: 1996

9-الإحكام في أصول الأحكام، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (456هـ)، قدم له: أ.د إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د.ت)، 96/1

10-أخبار العلماء بأخبار الحكماء، الوزير جمال الدين أبي الحسين علي بن يوسف القفطي(ت:646هـ)، علق عليه ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 2005م-1426هـ

11-أساس التقديس، للإمام فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر(606هـ)، دراسة وتحقيق: د.عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث-الجزيرة للنشر والتوزيع، ط1: 1432هـ-2011م

12-أساس التقديس، للإمام فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر(606هـ)، دراسة وتحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث-الجزيرة للنشر والتوزيع، ط1: 1432هـ-2011م

13-الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، الإمام مظفّر بن عبد علي بن الحسين تقي الدين أبي العزّ المقترح(ت:612هـ)، ت: نزار حمادي، تقديم: الأستاذ سعيد فودة، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1430هـ-2009م

14–الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، د.يحي هاشم حسن فرغل، دار الفكر العربي، (د.ت)، ص:240- قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضا ونقدا على ضوء منهج أهل السنة والجماعة

15–إسلام المتكلمين، محمد بوهلال، دار الطليعة للطباعة والنشر و رابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، ط1: 2006

16–الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، أنور الجندي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط:1987

17–الأسماء والصفات، للإمام الحافظ أبي بكر بن الحسين بن على البيهقي(ت:458هـ)، ت: عبد الله بن عامر، دار الحديث، القاهرة، ط: 1426هـ-2005م

18–أصالة علم الكلام، د. محمد صالح محمد السيد، دار الثقافة والنشر والتوزيع،القاهرة،ط:1987

19–أصول الحديث علومه ومصطلحه، د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط:1432هـ-2011،ص:.53

20–أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط2: 1418هـ-1998م

21–إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، علاء الدين مغلطاي(689-762هـ)، ت: عادل بن محمد، أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1: 1422هـ-2001م

22–أمّ البراهين، للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني(895هـ)، ويليها: شرح أمّ البراهين، لتلميذ السنوسي: الشيخ أبي عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم، كان حيا سنة(897هـ)، ت: د.خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ-2003م

23–الآمدي وآراؤه الكلامية، د.حسن الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1: 1418هـ-1998م

24–الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لناصر الملة ولسان الأمة: القاضي أبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني البصري(403هـ)، أعدّه للنشر وقدم له بدراسة عن المؤلف ومنهجه في الاستدلال: الحبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2011م

25–آيات الصفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسيرها معانيها–مقارنا بآراء غيره من العلماء–، د. حسام بن حسن صرصور، وفي آخر الكتاب رسالة محمد بن جرير الطبري في العقيدة صريح السنة، منشورات محمد علي بيضون، لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ-2004م

26–ايضاح المحصول من برهان الأصول، أبي عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري(536هـ)، دراسة وتحقيق: أ.د: عمار طالبي، دار الغرب الاسلامي، تونس، ط1: 2001، سحب جديد: 2008

27–الإيضاح في أصول الدين وقواعده، الإمام محمد بن علي بن محمد الطبري، ت: أ.د السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط: 1431هـ-2010م

28–الباقلاني وآراؤه الكلامية–رسالة دكتوراه–، إعداد: د.محمد رمضان عبدا لله، مطبعة الأمة، بغداد، ط: 1986م

–الباء–

29–بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعية للمذاهب الإسلامية، جعفر السبحاني،مكتوب على الورد

30–البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للقاضي العلامة شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني (ت:1250هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت)

31–البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للقاضي العلامة شيخ الإسلام محمد بن علي الشواني(1250هـ)، دار الكتاب الإسلامي

32–بغية المريد في شرح عقيدة ابن الحاجب،(ت: 646هـ/1249م)، الامام أبي العباس أحمد بن الشيخ المكرم محمد بن زكرى التلمساني(ت:899هـ/1493م)، دراسة وتحقيق: د. علي فريد دحروج، دار الخلدونية، الجزائر، ط: 1434هـ-2013م

–التاء–

33–تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لمؤرخ الاسلام شمس الدين ابي عبد الله محمد بن احمد بن عثمان (ت 748هـ-1374م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه د. بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ-2003م

34–تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات-علم الكلام-الفلسفة الإسلامية)، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط:2007

35–تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري-خليل الجرّ، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط3: 1992

36–تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط1: 1422هـ-2002 م

37–تأويل مختلف الحديث، الإمام أبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة (213-276هـ)، ت: محمد محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، بيروت-مؤسسة الإشراق، الدوحة، ط2: 1419هـ-1999م

38–تحفة المريد، للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري، شرح جوهرة التوحيد، للعلامة الشيخ برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني(1041هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2: 1424هـ-2004م

39–التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها: عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1940

40–تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت:403هـ)، ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1407:1هـ-1987م

41–التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية، أ.د محمد السيد أحمد المسير، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، مصر، ط1: 1419هـ-1998م

42–تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1363هـ-1944م

43–توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، لابن ناصر الدين شمس الدين محمد بن عبد الله القيسي الدمشقي(842هـ)، حققه وعلق عليه: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، (د.ت)

-الجيم-

44–الجامع الصحيح وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري(194-256هـ)، تشرف بخدمته والعناية به: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، المدينة المنورة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، سنة 1312هـ

-الحاء-

45-حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، بحث مكتوب على الورد

46-حجية السنة، عبد الغني عبد الخالق، الدار العالمية للكتاب والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1: 1407هـ-1986م، ط.م:1415هـ-1995م

-الدال-

47-دراسات في الأديان الوثنية القديمة، د. احمد علي عجيبة، دار الافاق العربية، القاهرة، ط1: 2004م

48-دراسات في الفلسفة الإسلامية، د. عبد اللطيف محمد العبد، ط:1399هـ-1979م

49-دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية-د. جمال المرزوقي، دار الآفاق العربية،ط1: 1421هـ-2001م

50-دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتّاب المعاصرين وبيان الشّبه الواردة على السنة قديما وحديثا وردّها ردّا علميا صحيحا، محمد بن محمد أبو شهبة، مكتبة السنة، (د.ت)

51-دلائل التوحيد، للعلاّمة الشيخ: محمد جمال الدين القاسمي(ت1322هـ)، ضبط وتعليق وتخريج: ش. خالد بن عبد الرحمان العك، دار النفائس، ط1: 1412هـ-1991م

52-الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الاسلامية، اعداد: ضيف الله حمزة العنانزة، المشرف: د. راجح عبد الحميد كردي، قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، آذار، 2009م

53–ديوان الاسلام ، شمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمان ابن الغزي(ت:1168هـ)، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1411هـ-1990م.

–الراء–

54–رسالة التوحيد، الإمام الشيخ محمد عبده، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، ط:2005م.

–السين–

55–السبئية أخطر الحركات الهدامة في صدر الإسلام، د. نادية حسني صقر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط:1411هـ-1991م

56–السنة النبوية وعلومها، د. أحمد عمر هاشم، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، (د.ت)

57–سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ت: محمد محي الدين عبد الحميد

58–سنن الترمذي، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، ط2: 1395هـ-1975م.

59–سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2012

–الشين–

60–الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني (478هـ)، حققه وقدم له: علي سامي النشار–فيصل بدير عون–سهير محمد مختار، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية، ط: 1969م

61–شرح الأصول الخمسة، لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له، د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 2010م

62–شرح الأصول الخمسة، لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له، د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3: 1416هـ-1996م

63–شرح العقائد النسفية، للعلامة سعد الدين التفتازاني، ت:د.ش.أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية،القاهرة،ط1: 1407هـ-1987م

64–شرح المقاصد، للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (712-793هـ)، تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمان عميرة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2: 1419هـ-1998م

65–شرح معالم أصول الدين، للإمام الفخر الرازي(606هـ)، تأليف الشيخ العلامة: شرف الدين بن التلمساني(658هـ)، ت: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2011م

66–شرح ورقات إمام الحرمين، الإمام إبراهيم بن محمد بن خليل القباقبي الشافعي (ت900هـ)، تحقيق وتعليق: عبد الكريم بن مخلوف مقيدش، تقديم: د. مصطفى سعيد الخن-د. محمد مطيع الحافظ، ط1: 1422هـ-2001م

-الصاد-

67–صحيح البخاري، تشرف بخدمته والعناية به محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن طبعة المطبعة البرى الأميرية ببولاق، مصر، سنة: 1312هـ

68–صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، لرقم8182 ، المحقق / المترجم :زهير الشاويش الناشر :المكتب الإسلامي، بيروت، ط3: 1408هـ

69–صحيح مسلم ، للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر، نسخة مخرجة على الكتب التسعة، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1: 2010م

70–صحيح مسلم، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1: 2010

71–صون المنطق، للإمام جلال الدين السيوطي، ت: د. علي سامي النشار والسيدة سعاد علي عبد الرازق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، (د.ت)

–الضاد–

72–الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين بن عبد الرحمان السخاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت)

73–ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط4: 1414هـ-1993م

–الطاء–

74–طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن عبي بن عبد الكافي السبكي(727-771هـ)، ت: د. عبد الفتاح محمد الحلو-د. محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العلمية، ط1: 1383-1396هـ=1964-1976م، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2: 1413هـ-1992م

75–طبقات المفسرين، الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداوودي (945هـ)، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1403هـ-1983م

-الظاء-

76-ظاهرية ابن حزم الأندلسي نظرية المعرفة ومناهج البحث، أنور خالد الزعبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 1417هـ-1996م

-العين-

77-العقل العربي في القرآن، سعد كموني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2005

78-العقل ودوره في البناء المعرفي من منظور القرآن الكريم، نشوان بن عبده خالد قائد، بحث على الورد

79-العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 2008

80-العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، د. فرج الله عبد الباري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1: 2004

81-العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، للإمام أبي عمرو عثمان السلالجي (521-594هـ) مع شرح العقيدة البرهانية، للإمام أبي عثمان سعيد بن محمد بن العقباني(720-811هـ)، ت: نزار حمادي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1429هـ-2008م

82-العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لإمام الحرمين(478هـ)، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط:1412هـ-1992م

83-علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، د. أحمد عبد الرحيم السايح، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، مصر، ط1: 1410هـ-1990م

84–علم الكلام بين الدين والفلسفة، د. إبراهيم محمد تركي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط:2007

85–علم الكلام عرض ونقد، د. عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1430هـ-2009

86–علم الكلام وبعض مشكلاته، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ت)

87–عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام، د. يحي هاشم فرغلي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1: 1434هـ-2013م

–الغين–

88–الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ولي الدين أبي زرعة أحمد العراقي(ت826هـ)، ت: مكتب قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1: 1420هـ-2000م

–الفاء–

89–فجر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10: 1969

90–الفرق الكلامية الإسلامية-د. علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة،القاهرة،ط2: 1415هـ-1995م،ص: -دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية-د. جمال المرزوقي، دار الآفاق العربية،ط1: 1421هـ-2001م

91–الفقه المالكي والكلام الأشعري، محاولة لإبراز بعض ملامح الإبداع الكلامي والصوفي عند فقهاء المغرب، خالد زَهْري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1: 1432هـ-2011م

92–الفكر الإسلامي عند ابن خلدون، د. منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1: 1417هـ-1997م

93–فكرة الزمان عند الأشاعرة، د. عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان، الناشر مكتبة الخانجى، القاهرة، ط1: 1420هـ-2000م

94–الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، د. أرثور سعدييف، د. توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الناشر المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار(ANEP)، ط2: 2000لبنان، 2001 الجزائر

95–فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، د. عبد الستار عز الدين الراوي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2: 1986م

96–الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى: 1250هـ)، ت: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

97–في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-المعتزلة والأشاعرة-، د. أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ط: 2009م

98–في علم الكلام–دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المعتزلة والأشاعرة، د. أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ت)

–القاف–

99–القاضي ابوبكر الباقلاني وآراؤه الكلامية، عبد العزيز المحدوب، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 1430هـ-2009م

100–القاموس المحيط، العلاّمة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(817هـ)، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، طبعة فنيّة منقحة مفهرسة، ط8: 1426هـ-2005م

101–قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، د.محمد السيد الجليند–مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2001م

–الكاف–

102–كبرى اليقينيات الكونية، د.محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان– دار الفكر، دمشق، سوريا، إعادة: 1424هـ-2003م

103–كتاب التعريفات، للفاضل العلامة على بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط: 1985

104–كتاب الحدود في الأصول(الحدود والمواضعات)، الأستاذ أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، قرأه وقدّم له وعلّق عليه: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط1: 1999م

105–كتاب الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي خليل بن أيبك الصفدي(ت:764هـ)، تحقيق واعتناء: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1: 1420هـ-2000م

106–الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للعلامة جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (467-538هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ أحمد عادل عبد الموجود–الشيخ علي محمد معوض، –د.فتحي عبد الرحمان حجازي، مكتبة العبيكان، ط1: 1418هـ-1998م

-اللام-

107-لباب المحصل في أصول الدين، للعلامة عبد الرحمان بن خلدون (808هـ)، راجعه: محمد علي أبو ريان، دراسة وتحقيق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط: 1996م

108-لسان العرب، لابن منظور، ت:عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة،(د.ت)

109-لسان الميزان، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، اعتنى به الشيخ العلامة: عبد الفتاح أبو غدة (1417هـ)، اعتنى بإخراجه وطباعته: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الاسلامية، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2002م

110-لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (544-606هـ)، راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرءوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط: 1420هـ-2000م

-الميم-

111-مباحث في علم الكلام والفلسفة، د. علي الشابي، رئيس المجلس الإسلامي الأعلى بالجمهورية التونسية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 2002

112-مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية، الإمام الحافظ المفسر الفقيه: جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد ابن الجوزي(ت:597هـ)، دراسة وتحقيق: الشيخ باسم مكداش، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط1: 1434هـ-2013م

113–المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التيمي السبتي(ت: 354هـ)، ت: محمود ابراهيم زايد، (د.ت)

114–محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، للإمام الأعظم فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ت)

115–المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان،ط2: 1422هـ-2001م

116–مدخل إلى علم الكلام، د. محمد صالح محمد السيد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر، ط:2001م

117–مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ا.د محمد علي أبو ريان، د. عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية

118–المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، د .محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر،دمشق،ط3: 1433هـ-2012م

119–مسألة المعرفة والبحث عند الغزالي، د. أنور الزغبي، دار الفكر، دمشق، سورية ط1: 1420هـ-2000م

120–مسند الامام أحمد، تحقيق وتخريج وتعليق: شعيب الأرناؤوط-محمد نعيم العرقسوسي-إبراهيم الزيبق-محمد رضوان العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1: 1421هـ-2001م

121–مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، د. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، مطبوعات جامعة الكويت، ط1: 1997م

122–مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، د. عبد الرحمان بن زيد الزبيدي، تقديم عمر بن عبد الله الخطيب، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1: 1412هـ-1992م

123–المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي(606هـ)، ت: د. أحمد حجازي السقا، النشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ط:1434هـ-2013م

124–المعتزلة بين القديم والحديث، محمد عبده-طارق عبد الحليم، دار الأرقم، برمنجهام، ط1: 1407هـ-1987م

125–المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية-من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1: 2000م

126–المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عوّاد بن عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ

127–المعتمد في أصول الفقه، أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي(436هـ-1044م)، قدم له: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)

128–معجم التعريفات، للعلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني(816هـ-1413م)، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر

129–معجم ألفاظ العقيدة، أبي عبد الله عامر عبد الله فالح، مكتبة العبيان، ط1: 1417هـ-1997م

130–المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ط: 1403هـ-1983م

131–معيار العلم في المنطق، للإمام أبي حامد الغزالي(505هـ)، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1410هـ-1990م

132–مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري- إمام أهل السنة-، شيخ المتكلمين: محمد بن الحسن بن فورك (ت:406هـ)، تحقيق وضبط: أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1: 1425هـ-2005م

133–مقدمة استحسان الخوض في علم الكلام، محمد الولي الأشعري القادري الرفاعي، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1415هـ-1995م

134–مقدمة في منهج البحث العلمي، د. رحيم يونس كرو العزاوي، دار دجلة، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، ط1: 1419هـ-2008م

135–الملل والنحل، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: أبي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ط:2003م

136–الملل والنحل، أبي الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ت: عبد الامير علي مهنا-علي حسن فاخور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3: 1414هـ- 1993م

137–مناقب الإمام الشافعي، الإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين(606هـ)، ت: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1: 1406هـ-1986م

138–مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط:1404-1984

139–مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف، د. نور الدين عتر، دار الرؤية، دمشق، سوريا، ط2: 1424هـ-2003م

140–المنطق وأصول الفقه، الشيخ أحمد ولد محمد محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 2014

141–المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت،لبنان،ط:1431-1432هـ-2010م

142–المنقذ من الضلال، لحجة الإسلام الغزالي وأبحاث التصوف، حققه وعلّق عليه د: عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو مصرية، ط4: 1964

143–منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط: 1415هـ

144–منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي أصوله وتطوره، د. عبد الزهرة البندر، دار الحكمة، ط1: 1413هـ-1992م

145–منهج البحث في الفقه الإسلامي خصائصه ونقائصه، أ.د: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، مكة المكرمة، السعودية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2: 1421هـ-2000م

146–المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد، للعلامة الشيخ محمد الحنيفي الحلبي(1342هـ)، اغتنى به: محمد مجاهد شعبان(1421هـ)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ-2003م

147–منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين(علم الكلام)، د.مصطفى حلمي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر

148–المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية، حمو النقاري، الشركة المغربية للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 1411هـ-1991م

149–منهجية البحث العلمي وضوابطه، د.حلمي عبد المنعم صابر

150–الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة، اشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط3: 1418هـ

151–موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضا ونقدا، سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1: 1416هـ-1996م

152–موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافها، أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2: 1407هـ-1987م

153–ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت748هـ)، ت علي محمد البيجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان

–النون–

154–النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية(المعتزلة–الأشعرية–المنطق)، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2: 2008

155–نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة

156–نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط: 1412 -1992م

157–نظرية المعرفة من سماء الفلسفة الى أرض المدرسة، تأليف: د. عادل السكري، تقديم: د. حامد عمار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1: 1999م

158–نهاية الإقدام في علم الكلام، الشيخ الإمام العالم: عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه: ألفرد جيوم، (د.ت)

–الهاء–

159–هداية المريد لجوهرة التوحيد، تأليف الشيخ العلامة: إبراهيم اللقاني المالكي(1041م-1632هـ)، اعتنى به: الحبيب بن طاهر–فوزي بالثابت–محمد الرايس، دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1432هـ-2011م

–الواو–

160–الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ)، ت : أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ- 2000م

161–وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان(608-681هـ)، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت): 1397هـ-1977م

سادساً–فهرس الرسائل العلمية

1–الاستدلال بخبر الآحاد في العقائد، مقدمة لنيل شهادة الماجستير، من الطالبة: سعاد فقراوي، إشراف: بشير بوجنانة، جامعة الأمير عبد القادر، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، نوقشت يوم 27 شوال 1421هالموافق لـ22جانفي 2001م

2–إسماعيل بن موسى الجيلاطي وآراؤه الكلامية، بحث مقدم لنيل شهادة ماجستير علوم إسلامية، كلية العلوم الإسلامية، الخروبة، الجزائر، إعداد الطالب: بابا واعمر خضير بن بكير، إشراف: د. محمد ناصر بوحجام، السنة الجامعية: 1421–1422هـ/2000–2001م

3–تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إعداد الطالب: خالد سوماني، إشراف: د. عمر بلخير، جامعة مولود معمري، جامعة تيزي وزو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة والأدب العربي، تاريخ المناقشة: 2011/06/07م

4–التأويل في شرح مقامات الزمخشري ليوسف البقاعي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إعداد الطالبة: شفيعة ليماني، إشراف: د. نورة بعيو، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، كلية الآداب اللغات، قسم اللغة العربية والأدب العربي، تاريخ المناقشة: 2012/06/14م

5–قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضا ونقدا على ضوء منهج أهل السنة والجماعة، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير، إعداد الطالب: كمال سالم الصريصري، إشراف: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، 1421هـ–2000

6-منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات (عرض ونقد)، إعداد الباحث: عبد اللطيف بن رياض بن عبد اللطيف العكلوك، إشراف: د. نسيم شحدة ياسين، قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرةن1432هـ-2011م

سابعاً–فهرس الدوريات

1–التيار العقلي لدى المعتزلة وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، إعداد: د. سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض

2–علم الكلام بين الأصالة والتجديد، د. محمد خير حسن العمري، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، المجلد الخامس، العدد(3/أ)، 1430هـ/2009م

3–علم الكلام ونشأته، **مجلة التراث العربي، فصلية، علمية، محكمة**، م.د. زينب عبد الحسن الزهيري، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، العدد الثاني:2012

4–فكر الجويني بين التحول والثبات في النفي والإثبات للصفات، جابر بن زايد السميري، **مجلة الجامعة الإسلامية**، المجلد العاشر، العدد الثاني

5–مبحث النظر عند المتكلمين، مجلة كلية العلوم الإسلامية

6–مجلة المذهب المالكي، العدد الحادي عشر، شتاء1432هـ–2011م

7–منزلة علم الكلام عند ابن خلدون في مقدمته دراسة تحليلية، د. إبراهيم برقان و د. محمد العمري، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**،1430هـ/2003م–المجلد الخامس، العدد(2/ب)

8-موقف الغزالي من علم الكلام وأدلة المتكلمين، د. إبراهيم أحمد الديبو، قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة حلب، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**-المجلد27- العدد الثالث-2011

9-موقف المعتزلة من آيات صفات الله تعالى-دراسة نقدية-، إعداد طالب الدكتوراه: عبد الله بن محمد غانم العامري، إشراف الدكتور: أحمد الزبيبي، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية** – المجلد - 28 العدد الثاني-2012

10-نشأة علم الكلام لدى العرب والمسلمين، د. عبد المنعم حميد أحمد، **مجلة الجامعة الإسلامية**/ع (2/25)

ثامناً– المواقع الالكترونية

*العقل في السنة، د. فهمي قطب الدين النجار، موقع الألوكة، 22/1/2014ميلادي – 1435/3/21 هجري

https://hasanyehya.wordpress.com/2011/01/22*

http://forum.kooora.com/f.aspx?t=30789999*

تاسعاً– فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
اهداء	—
شكر وتقدير	—
مقدمة	أ
الفصل التمهيدي: مدخل الى علم الكلام	—
المبحث الأول: تعريف علم الكلام	01
المطلب الأول: التعريف الاضافي	01
المطلب الثاني: التعريف اللقبي	02
المبحث الثاني: ألقاب علم الكلام	14
المطلب الأول: الفقه الأكبر	14
المطلب الثاني: علم الكلام	14
المطلب الثالث: علم أصول الدين	18
المطلب الرابع: علم العقائد	19
المطلب الخامس: علم التوحيد والصفات	20
المطلب السادس: علم التوحيد	21
المطلب السابع: علم النظر والاستدلال	21

المبحث الثالث: موضوع علم الكلام ومسائله	23
المطلب الأول: موضوع علم الكلام	23
المطلب الثاني: مسائل علم الكلام	24
المبحث الرابع: فائدة علم الكلام	28
المبحث الخامس: نشأة علم الكلام	30
المطلب الأول: العوامل الداخلية	30
المطلب الثاني: العوامل الخارجية	42
الفصل الأول: المنهج العقلي وآلياته في الاستدلال	—
المبحث الأول: التعريف بالمنهج	49
المطلب الأول: تعريف المنهج	49
المطلب الثالث: أهمية المنهج في العلوم	51
المطلب الرابع: أهمية المنهج في الفكر الإسلامي وعناية الإسلام به	52
المبحث الثاني: تعريف العقل ومكانته الشرعية	53
المطلب الأول: تعريف العقل	53
المطلب الثاني: العقل في القرآن الكريم	54
المطلب الثالث: العقل في السنة النبوية	57

المطلب الرابع: أمر القرآن بإعمال العقل	59
المطلب الخامس: تعريف العقل عند المعتزلة والأشاعرة	62
المبحث الثالث: الدليل النقلي عند المعتزلة والأشاعرة	69
المطلب الأول: تعريف الدليل	69
المطلب الثاني: تعريف النقل	70
المطلب الثالث: أقسام الدليل عند المتكلمين	71
المطلب الرابع: الدليل النقلي عند المعتزلة	73
المطلب الخامس: الدليل النقلي عند الأشاعرة	82
المبحث الرابع: الدليل العقلي عند المعتزلة والأشاعرة	88
المطلب الأول: الدليل العقلي عند المعتزلة	88
المطلب الثاني: الدليل العقلي عند الأشاعرة	95
المبحث الخامس: مسالك الاستدلال العقلي عند المعتزلة والأشاعرة	101
المطلب الأول: قياس الغائب على الشاهد	103
المطلب الثاني: الاستقراء	106
المطلب الثالث: انتفاء المدلول لانتفاء دليله	107
المطلب الرابع: قياس الاحراج	109

المطلب الخامس: قياس الاحراج	109
المطلب السادس: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه	110
المطلب السابع: انتاج المقدمات النتائج	110
المطلب الثامن: السبر والتقسيم	111
المبحث السادس: الحكم العقلي عند المعتزلة والأشاعرة	113
المطلب الأول: تعريف الحكم العقلي	114
المطلب الثاني: أقسام الحكم العقلي	114
الفصل الثاني: أثر استعمال المنهج العقلي في الصفات	—
المبحث الأول: الذات والصفات عند المعتزلة	118
المطلب الأول: تعريف الذات	118
المطلب الثاني: علاقة الصفات بالذات	118
المبحث الثاني: أقسام الصفات عند المعتزلة	120
المطلب الأول: تقسيم الصفات باعتبار وقت استحقاق الصفة	120
المطلب الثاني: تقسيم الصفات باعتبار المشاركة والاختصاص في الصفة	121
المطلب الثالث: تعلق الصفات بغير الله تعالى	122
المطلب الرابع: تقسيم الصفات كما ذكرها الايجي	122

المطلب الخامس: تقسيم الصفات الى صفات ذات وصفات فعل	123
المطلب السادس: كيفية استحقاق الله تعالى للصفات	130
المبحث الثالث: الأسماء والصفات عند المعتزلة	132
المطلب الأول: تعريف الاسم	132
المطلب الثاني: علاقة الأسماء بالصفات	132
المطلب الثالث: تقسيم الأسماء عند المعتزلة	133
المطلب الرابع: الفرق بين الأسماء والصفات	133
المطلب الخامس: مآخذ الأسماء	134
المبحث الرابع: الأدلة العقلية للمعتزلة في نفي الصفات	135
المطلب الأول: دليل تعدد القدماء	136
المطلب الثاني: دليل التشبيه والتجسيم	137
المطلب الثالث: دليل التركيب	138
المطلب الرابع: دليل الاختصاص	139
المبحث الخامس: الذات والصفات عند الأشاعرة	141
المطلب الأول: صفات الله تعالى	141
المطلب الثاني: علاقة الصفات بالذات	141

المطلب الثالث: تقسيم الصفات من حيث القدم والحدوث	142
المطلب الرابع: تقسيم الصفات من جهة تعلقها بالله تعالى	153
المبحث السادس: الأسماء والصفات عند الأشاعرة	155
المطلب الأول: حقيقة الاسم والمسمى والتسمية	155
المطلب الثاني: تقسيم أسماء الله تعالى	155
المطلب الثالث: قدم أسماء الله تعالى	156
المطلب الرابع: مآخذ الأسماء الالهية	157
الفصل الثالث: المنهج العقلي بين المعتزلة والأشاعرة	—
المبحث الأول: الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة	158
المطلب الأول: الدليل النقلي عند المعتزلة	158
المطلب الثاني: الدليل النقلي عند الأشاعرة	165
المبحث الثاني: الدليل العقلي بين المعتزلة والأشاعرة	170
المطلب الأول: وجوب النظر بين المعتزلة والأشاعرة	170
المطلب الثاني: تقسيم الأدلة بين المعتزلة والأشاعرة	170
المطلب الثالث: مفهوم التوحيد بين المعتزلة والأشاعرة	171
المطلب الرابع: الشفاعة بين المعتزلة والأشاعرة	171

المطلب الخامس: الحسن والقبح العقليين بين المعتزلة والأشاعرة	172
المبحث الثالث: مسالك الاستدلال والحكم العقلي بين المعتزلة والأشاعرة	174
المطلب الأول: مسالك الاستدلال العقلي عند المعتزلة	174
المطلب الثاني: مسالك الاستدلال العقلي عند الأشاعرة	175
المطلب الثالث: الحكم العقلي بين المعتزلة والأشاعرة	176
المبحث الرابع: الذات والصفات بين المعتزلة والأشاعرة	179
المطلب الأول: علاقة الذات بالصفات بين المعتزلة والأشاعرة	179
المطلب الثاني: علاقة الأسماء بالصفات بين المعتزلة والأشاعرة	180
المبحث الخامس: نظرية المعرفة في الصفات بين المعتزلة والأشاعرة	182
المطلب الأول: النظر العقلي بين المعتزلة والأشاعرة	183
المطلب الثاني: تقسيم الصفات بين المعتزلة والأشاعرة	186
المطلب الثالث: الموقف من الصفات الخبرية بين المعتزلة والأشاعرة	192
المطلب الرابع: اعمال آلة التأويل بين المعتزلة والأشاعرة	197
الخاتمة	203
الفهارس العامة	—
فهرس الآيات القرآنية	206

فهرس الأحاديث النبوية	212
فهرس تراجم الأعلام	214
فهرس الفرق والأديان	216
فهرس المصادر والمراجع	217
فهرس الرسائل العلمية	238
فهرس الدوريات	241
فهرس المواقع الإلكترونية	243
فهرس الموضوعات	244

ملخص

يهدف هذا البحث إلى إبراز وتلمس معالم المنهج العقلي عند المتكلمين في بحثهم للصفات الإلهية، محصوراً في أكبر مدرستين، المعتزلة والأشاعرة من خلال التعرض لأهم القضايا والإشكالات التي مثلت جدلية النص والعقل، فأيهما يقدم على الآخر في الصفات الإلهية، وهل يوجد تعارض بينهما، أم أن المتكلمين اتفقوا في بعض المسائل والمفاهيم واختلفوا في طريقة عرض المادة العلمية التي كانت بين أيديهم من خلال المنهج الذي قرروا به عقائدهم.

الكلمات المفتاحية: المنهج العقلي، المتكلمون، الصفات الالهية، المعتزلة والأشاعرة، جدلية العقل والنص.

résumé

Cette étude vise à mettre en évidence l'approche rationnelle chez les scholastiques dans leur études divines limitées au plus haut degré des deux écoles MUTAZILAH et ASHARI, selon quelles soient exposées à des questions problématiques de la dialectique du texte et de l'esprit mais dans un cadre chronologique en mettant en cause la supériorité de l'un ou de l'autre et le conflit qui les sépare dans le domaine des aspects divins qui met en accord ou en désaccord sur certaines notions.

Mots clés : l'approche rationnelle, les scholastiques, les études divines, MUTAZILAH et ASHARI, problématiques de la dialectique du texte et de l'esprit.

Abstract

This study aims to highlight the rational approach in their scholastic studies divine limited to the highest degree of both MUTAZILAH ASHARI and schools, according to which are exposed to problematic issues of the dialectic of the text and spirit but a chronological framework involving the superiority of one or the other and the conflict between them in the field of divine aspects that puts agree or disagree on certain concepts.

Keywords : the rational approach, scholastic studies, divine studies, MUTAZILAH and ASHARI, roblematic issues of the dialectic of the text and spirit.