منهج المتكلمين في تقرير مسائل العقيدة

بقلم

د/ جمال سعد محمود جمعة

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة

بالكلية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وأصحابه ومن سلك سننهم وسار على هديهم إلى يوم الدين

وبعد :

من المعلوم لدى الباحثين قديماً وحديثاً أن العلوم تتمايز باختلاف موضوعاتها كما تتمايز باستقلال مناهجها ، فالمنهج جزء من شخصية العلم وأساس من أسس استقلاله وتفرده عن غيره من العلوم ، ولئن اشتركت بعض العلوم أو تقاربت فى موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه ، فإنها لابد أن تتمايز بوجه ما فى كل من هذين الجانبين . فالعلوم اللغوية والعلوم الطبية والعلوم النفسية وسائر الدراسات الإنسانية تشترك فى أن موضوع بحثها هو الإنسان بوجه عام ، ولكن لكل منها - كما هو معلوم - زاوية من الاهتمام ولوناً من التخصص فى تناول هذا الموضوع المشترك ، وهو ما كان يعبر عنه أسلافنا بالاختلاف فى « الحيثية » وإن اتحد الموضوع[1] .

وقد تتقارب العلوم أو تشترك كليا أو جزئياً فى المناهج المستخدمة فيها أو فى الأسس الفكرية والمنطقية التى تقوم عليها تلك المناهج ، ولكنها بحكم اختلاف الموضوع أو زاوية النظر إليه ، وبحكم تطور البحث وأدواته ومتطلباته الخاصة فى إطار كل علم ، تتميز عن بعضها البعض

---

(١) شرح الرسالة الكاتبية المعروف بتحرير القواعد المنطقية — فخر الدين الرازى ص ٣ ط الحلبى القاهرة — بدون تاريخ .

منهجياً ، وتصطنع أساليبها الملائمة وتطور آلياتها الخاصة ، وهو بعض ما كان يقصده ابن خلدون فى رصده لتطور العلوم عند العرب وصيرورة كل منها « صناعة » خاصة[١] .

« ولما كان علم الكلام واحداً من العلوم الشرعية الإسلامية فإنه من الطبيعى أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء فى مصادر استمداد الأحكام والأفكار أو فى كيفية صياغتها ، ومن الطبيعى أيضاً أن يتميز عنها - بوجه ما - فى كيفية تطوير أساليبه الخاصة وأدواته الملائمة لوظيفته وموضوع بحثه ، وهـــذا ماتشهد له الوقائع المتاحة ، والدراسات المتخصصة ، غير أن لهذا العلم مزيد إتصال - بحكم طبيعته وموضوع بحثه — بالفلسفة والدراسات العقلية »[٢] .

وقد خاض رجاله حربا مستمرة ضد الاتجاهات الفكرية والعقائدية المخالفة للإسلام ، واحتكوا بأبناء الملل والثقافات الأخرى فى مختلف العصور ، فكان من الطبيعى أن ينعكس أثر ذلك على مناهجهم وأساليبهم سواء بالرفض والمقاومة أو التبنى والاقتراض .

---

(١) المقدمة — عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ص ٤٣٠ ط / مؤسسة الأعلى للمطبوعات / بيروت / لبنان / بدون تاريخ .

(٢) راجع من تراثنا الكلامى - شرح المواقف - السيد الشريف على ابن محمد الجرجانى جـ ١ ص ٣٨ ومعه حاشيتا السيالكوتى والجلبى / ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطى - ط / دار الكتب العلمية / بيروت / لبنان ط / الأولى ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م ، وقارن أيضاً كتاب التوحيد / الماتريدى ص ٤ — ١١ بتصرف حققه وقدم له د / فتح الله خليف النـــاشر / دار الجامعات المصرية .

ومن المسلم به أن علم الكلام يمثل جانباً هاماً من جوانب التفكير الفلسفى عند المسلمين ، بالإضافة إلى ميدان الفلسفة التقليدية ، وميدان التصوف . بل إن بعض الباحثين ينظرون إلى علم الكلام على أنه الممثل الحقيقى للفلسفة العربية الإسلامية ، أو بعبارة أخرى - على أنه هو النتاج الخالص المعبر - بحق - عن أصالة العقلية الإسلامية وأبداعها فى مجال الفلسفة ، وذلك بإعتبار أن هذا العلم إسلامى فى نشأته وموضوعه وغايته .

على أن منهج البحث عند المتكلمين فى تقرير مسائل العقيدة يتكون من طريقين أساسيين :

أولا : النصوص الدينية .

ثانياً : الجدل العقلى أو القضايا العقلية .

والخلاف بينهم فى مدى الإعتماد على أى من الطريقين السابقين ، ولما كانت فرق أهل الكلام متعددة ومتنوعة فقد أخترنا أهم هذه الفرق التى لها منهجاً خاصا وأكثرها أصالة وأوسعها إنتشاراً فى مسائل العقيدة وهى المعتزلة والظاهرية والأشاعرة والماتريدية ، أما بقية الفرق الأخرى فيبدو لنا أن آراءها فى العقيدة محدودة ولم تترك لنا منهجاً واضحا فيها بل أكثرها يمكن أن تكون تابعة للطوائف التى أشرنا إليها .

والشىء الذى يسترعى أنتباه الباحث لمذاهب المتكلمين يجد أنها تستند إلى المنهج ، لأن المذهب ماهو إلا تطبيق للمنهج ، ومن المعروف أن مذاهب المتكلمين مختلفة يعارض بعضها البعض ، وهذا يجعل

من الصعب تحديد منهج واحد لهم ، مما يجعلنا عند الحديث عن منهج عام للمتكلمين أن نراعى فيه إبراز السمات العامة للمنهج مع مراعاة الاختلاف فى تطبيق قواعد هذا المنهج بين المتكلمين .

لذا نرى ونحن فى عرضنا للمنهج عند المتكلمين أن نشير إلى الأسس العامة وعرض إختلافاتهم فى تطبيق هذه الأسس .

ولما كان علم الكلام قد بدأ — كغيره من العلوم الإسلامية — معتمداً على العقل والنقل فى توازن وسماحة ، ثم هبت عليه رياح التطور وعوامل التأثير المتباينة ، أخذ يتراوح بين هذين القطبين ، ويتفاوت مدى إعتماده على كل منها بحسب طبيعة كل مدرسة من المدارس الكلامية وظروف تطورها ، حتى غلبت عليه النزعة العقلية لدى « متأخرى المتكلمين » ، وتقلص دور الدليل النقلى إلى حد كبير من أجل ذلك فإننا قد قسمنا موضوع هذه الدراسة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة .

أما المقدمة فقد تناولت فيها بإيجاز أهمية موضوع البحث وبيان المنهج الذى سلكته فيه وذكر الخطة التى أشتمل عليها البحث .

أما المبحث الأول : فقد تعرضت فيه للدليل العقلى ومدى الاعتماد عليه لدى المتكلمين .

أما المبحث الثانى : فقد تعرضت فيه لمجموعة من الأساليب والصيغ وصور الاستدلال التى أستخدمها المتكلمون فى بحوثهم بصرف النظر عن المواد والأفكار التى قد تتضمنها عقلية كانت أو نقلية .

وأما المبحث الثالث : فقد تناولت فيه الدليل النقلى وحجيته وعلاقته

بالدليل العقلى وإنما أخرنا الكلام عن الدليل النقلى مع أنه منبع الأحكام الأعتقادية لحاجتنا إلى مناقشة العلاقة بينه وبين الدليل العقلى .

أما الخاتمة فقد تناولت فيها بإيجاز أهم نتائج البحث التى انتهيت إليها .

والله أسأل أن يجعل هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم نافعاً لنا وللناس أجمعين وأن يلهمنا التوفيق والسداد وأن يجنبنا الزلل ويهدينا إلى سواء السبيل إنه نعم المولى ونعم النصير .

المبحث الأول

الدليل العقلى وأهميته فى المسائل الكلامية

نتناول فى هذا المبحث القضايا التالية :

(ا) مفهوم الدليل وأقسامه .

(ب) مفهوم الدليل العقلى .

(حـ) النظر العقلى وموقف المتكلمين منه .

(د) وجوب النظر العقلى :

(ا) مفهوم الدليل وأقسامه :

« يرى المتكلمون أن الحق لا ينال إلا بالدليل وإقامة الحجة ، فعن طريقهم يعرف الحق ويتوصل إليه »[1] .

« والدليل فى اللغة هو المرشد يقال العالم دليل على وجود الصانع ، وفى الإصطلاح هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر ، وعرفه الفلاسفة بقولهم إنه مجموعة الأقوال التى يؤدى تصديقها إلى تصديق قول وراء تلك الأقوال ، وعند الأصوليين هو عبارة عما يستدل

---

(١) التوحيد — أبو منصور الماتريدى ص ٣ من كتاب التوحيد نفسه بتصرف حققه وقدم له د / فتح الله خليف — الناشر دار الجامعات المصرية بدون تاريخ .

بوقوعه وبشىء آخر من حالاته ، على وقوع غيره وعلى شىء من أوصافه ويشمل الدليل القطعى الموصل إلى القطع ويسمى برهاناً ، والدليل الظنى ويسمى أمارة ، وعرفه المتكلمون بأنه هو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبرى ، وهو الدليل القطعى ، وقد يخص الدليل بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ويسمى برهاناً أنيا ، ويسمى عكسه ، وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا »[2] .

وعرفه الباقلانى تعريفا يشمل اللغة والاصطلاح فى آن واحد وذلك فى قوله : « فإن قال قائل : فما معنى الدليل عندكم ؟

قيل له : هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس ، وما لا يعرف باضطرار ، وهو الذى يذهب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس ومنه سمى دليل القوم دليلا ، وسمت العرب أثر اللصوص دليلا عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته »[3] .

---

(١) المعجم الفلسفى د [عبد المنعم الحفنى ص ١٢١ — الدار الشرقية للطباعة والنشر — ط / الأولى ١٤١٠ هـ — ١٩٩٠ م ، وقارن أيضا المعجم الفلسفى د / جميل صليبا حـ ١ ص ٥٦٥ ط / دار الكتاب اللبنانى بدون تاريخ ، التعريفات — السيد الشريف على بن محمد الجرجانى ص ٩٣ ط / مصطفى البابى الحلبى ١٣٥٧ هـ — ١٩٣٨ م .

(٢) التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة — القاضى أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى ص ٣٩ ضبطه =

« وقد مثل لذلك بتغيير الأجسام على إثبات صانعها »[1] .

كما عرفه بعض المتكلمين أيضاً بأنه : « ما يلزم من التصديق به التصديق بالنسبة المطلوبة إيجاباً أو سلباً ، وهذا التعريف واضح لايحتاج إلى شرح سوى بيان المراد من اللزوم والتصديق ، فاللزوم عدم الانفكاك بمعنى أنه متى حصل عند المستدل علم وتصديق بالنسبة التى اشتمل عليها الدليل حصل عنده علم بالنسبة المطلوبة ، وهذا اللزوم يشمل البين وغير البين ، فيشمل الكامل وغيره ، والتصديق يشمل اليقينى والظنى ، وبهذا يكون التعريف شاملا لجميع أنواع الدليل من المفيد لليقين وغيره »[2] .

وقد قسم الأيجى الدليل إلى ثلاثة أقسام :

الأول : دليل عقلى محض لا يتوقف على السمع ومقدماته عقلية محضة ، كالقول : العالم متغير ، وكل متغير حادث .

والثانى : نقلى محض ، وهو لا يثبت إلا بالعقل ، وهو أن ننظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد إثباته بالنقل دار وتسلسل ، ومقدماته نقلية وهو كقولنا : تارك المأمور به عاص . لقوله تعالى : « أفعصيت

= وقدم له وعلق عليه د / محمود محمد الخضيرى ، د / محمد عبد الهادى أبو ريده ط / دار الفكر العربى بدون تاريخ .

(١) المرجع السابق ص ٤٠

(٢) القول السديد فى علم التوحيد — الشيخ محمود أبو دقيقة حـ ١ ص ٧٣ تحقيق وتعليق أ د / عوض الله جاد حجازى ط / الأزهر الشريف بدون تاريخ .

أمرى »[1] ، وكل عاصى يستحق العقاب لقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم »[2] .

والثالث : مركب منهما ، أى تكون مقدماته مأخوذة من العقل أو بعضها مأخوذة من النقل ، وقولنا : هذا تارك المأمور به ، وكل تارك للمأمور به عاصى .

وأضاف الأيجى أن هناك من المطالب ما لا يمكن إثباته إلا بالنقل لأنه غائب عن العقل والحس معاً ، ويستحيل العلم بوجوده إلا بقول صادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب ، فهى تعلم بأخبار الأنبياء عليهم السلام ، ومنه ما لا يعرف بالدليل العقلى كحدوث العالم ووجود الصانع قبل ورود السمع ، ومنه ما يعرف بكل واحدة من الطريقتين كخلق الأفعال ورؤية الله تعالى »[3] .

وفى هذا إشارة إلى أنواع الأدلة والمطالب التى تستفاد منها ، ولقد حصر الايجى هذه الأقسام الثلاثة فى قسمين ، هما : الأدلة العقلية المحضة ، والأدلة المركبة من العقلى والنقلى لأنها تتضمن النقل والعقل معاً .

ولعل هذا يفسر لنا قول الرازى فى كتابه : « معالم أصول الدين » « المسألة التاسعة : الدليل إما أن يكون مركباً من مقدمات كلها عقلية

---

(١) سورة طه : الآية ٩٣

(٢) « الجن : الآية ٢٣

(٣) المواقف فى علم الكلام — عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجى ص ٣٩ — مكتبة المتنبى — القاهرة بدون تاريخ .

وهو موجود أو كلها نقلية وهذا محال لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة ، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل »[١] .

هذا وبعد أن تناولنا مفهوم الدليل عند المتكلمين وبيان أقسامه ننتقل إلى تناول مفهوم الدليل العقلى عندهم .

(ب) مفهوم الدليل العقلى :

المراد بالدليل العقلى ما يقوم فيه العقل بالاستدلال بجهد ذاتى يتبع فيه الطرق العلمية المنظمة ، دون أن يستند إلى شىء من السمع ، لأنه مركب من مقدمات عقلية مأخوذة من الكون — ولذا كان اللزوم بينها وبين المطلوب حاصلا بطريق العقل .

ومثاله : العالم متغير ، وكل متغير حادث — ينتج : أن العالم حادث .

فمقدماته عقلية مستنبطة من أحوال الكون وتقلباته بواسطة المشاهدة والملاحظة والربط بينها وبين الحدوث بطريق اللزوم العقلى »[٢] .

وبناءاً على هذا الأساس فالدليل العقلى لم يكن مؤسسا على السمع وبالتالى فلا تستند مقدماته إلى نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية

---

(١) معالم أصول الدين — فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى ص ٢٣ — راجعه وقدم له / طه عبد الرؤوف سعد — ط / مكتبة الكليات الأزهرية — بدون تاريخ .

(٢) مدخل لدراسة علم الكلام د / سامى عفيفى حجازى ص ٥٧ ط / دار الطباعة المحمدية ط / الأولى ١٩٨٨ م ، وقارن أيضا القول السديد فى علم التوحيد — الشيخ محمود أبو دقيقة ص ٧٧

أو الأجماع وإنما تتأسس على الفكر والعقل طبقاً لما أتفق عليه بين العلماء من القواعد المنطقية .

ولقد ظهرت بوادر الفصل بين ما يكون ميداناً للعقليات وما يكون ميداناً للسمعيات من الأشاعرة منذ الشيخ الأشعرى إذ يقول : « إن حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التى طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شىء إلى بابه ، ولا يختلط العقليات بالسمعيات ، ولا السمعيات بالعقليات »[١] .

وكتطبيق لهذا المبدأ وجدنا الأشعرى يعتمد على الدليل العقلى فى كتاب اللمع ، فى مسائل إثبات الصانع ، والوحدانية ، والبعث ثم يستدل عليها بآيات من القرآن الكريم بعد الاستدلال العقلى »[٢] .

ولذلك نجد الباقلانى يحصر الأدلة « فى الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس فى بعض القضايا العقلية »[٣] .

ويورد الإمام الغزالى عن القاضى الباقلانى موقفه من الدليل السمعى

---

(١) رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام — الأشعرى ص ١٠ ط / مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند — حيدراباد الدكن ١٣٢٣ هـ ط / الأولى .

(٢) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع — الإمام أبى الحسن الأشعرى ص ١٨ وما بعدها صححه وقدم له د / حموده غرابة — الناشر / المكتبة الأزهرية للتراث ط / دار التوفيق النموذجية ١٩٩٣ م .

(٣) التمهيد — الباقلانى ص ٣٩ .

بالنسبة لأمهات المسائل فيقول فى كتابه المنخول من تعليقات الأصول :

« يجوز التمسك به كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للبارى فإنه مستنداً للسمعيات كما فى مسائل الرؤية ، وخلق الأفعال »[١] .

والمقصود بما ينحط عن إثبات الكلام هو ما يأتى بعد إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع وكونه عالماً قادراً مريداً متكلماً .

وكذلك يفعل إمام الحرمين إذ يجعل « الدلالة العقلية مستأثرة بمسائل حدوث العالم ، ووجود المحدث ، وقدرته ، وإرادته وكونه متكلماً حيا ، وذلك لأنه مالم يثبت ذلك بالدليل العقلى لم يثبت بالشرع فلما توقف ثبوت هذه الأصول على الشرع لزم الدور »[٢] .

ويرى إمام الحرمين أن : « هناك مسائل تنفرد فيها الدلالة السمعية وذلك فى كل ما لا يتوقف ثبوته على ثبوت الشرع ، مثـــل الثواب والعقاب ، والميزان والحكم بوقوع الرؤية فى الآخرة »[٣] .

« كما يرى أن هناك مسائل تشترك فيها الدلالة السمعية والعقلية مثل الرؤية »[٤] .

---

(١) المنخول من تعليقات الأصول — الإمام الغزالى ص ١٦٧ ، ١٦٨ — تحقيق وتعليق د / محمد حسن هيتو ط / دار الفكر بدمشق ط / الثانية ١٩٨٠ م .

(٢) الأرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد — إمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك الجوينى ص ٢٤ — تحقيق أسعد تميم — مؤسسة الكتب الثقافية — بيروت — لبنان ط / الأولى ١٩٨٥ م .

(٣ ، ٤) المرجع السابق ص ٣٠٢

ويتابع الإمام الغزالى أستاذه فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد فيقول: « إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى مايعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى مايعلم بالشرع دون العقل ، وإلى مايعلم بهما »[١] ثم يذكر المسائل التى أوردها إمام الحرمين .

كما عرف بعض المتكلمين الأدلة العقلية بأنها : « الأدلة التى لا تستند على السمع أصلا وهى متمثلة فى صور الأقيسة العقلية التى تقوم على مقدمات تلزم عنها ولذاتها نتائج معينة ، وطبيعة القياس الذى استخدمه المتكلمون ، هو القياس الجدلى ، وهو الذى تكون مقدماته من المسلمات والمشهورات ، والمسلمات عبارة عما أخذ من القضايا على أنه مبرهن فى نفسه ، والمشهورات فهى القضايا التى أوجب التصديق اتفاق الكافة عليها كحسن الشكر وقبح الكفر »[٢] .

« وهو فى مقابل القياس البرهانى الذى يستخدمه الفلاسفة والذى يقوم على مقدمات أولية »[٣] .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد — الغزالى ص ١٧٨ — تحقيق مصطفى أبو العلا — مكتبة الجندى بدون تاريخ .

(٢) المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين — الآمدى ص ٩٠ — ٩١ تحقيق د / حسن محمود عبد اللطيف ١٩٨٣ م .

(٣) المنطق — أرسطو جـ ٢ ص ٤٦٩ ، ٤٧٠ بتصرف حققه وقدم له د / عبد الرحمن بدوى — الناشر / مكتبة النهضة المصرية ط / مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٩ م ، تلخيص الجدل — لأرسطو — ابن رشد ص ٣٤ — تحقيق تشارلز — الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩ م .

والقياس الجدلى وإن كان دون القياس البرهانى إلا أن له أهمية وهى حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من الرأى بمقدمات مشهورة عندهم . وعند من يتفق أن يسمع القول معه ، فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمأخذ البرهانية لصعوبتها ، والقياس الجدلى هو رياضة للأذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة فى مسألة واحدة »[1] ، « على أن هذه المقدمات المشهورة التى يتكون منها القياس الجدلى لاتخلو من أن تكون منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة أو مشهورة »[2] .

ولعل اعتماد المتكلمين على هذا النوع من الاستدلال العقلى يعد سببا قويا من أسباب هجوم بعض العلماء على علم الكلام حيث أن هذه الأدلة التى يقوم عليها هذا العلم لاتؤدى إلى اليقين — فى رأى الذين هاجموا علم الكلام — أمثال ابن تيمية فى كتابه « صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام » ، وابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » ، حيث يرى كلا منهما أنه يجب الرجوع إلى استدلالات

---

(١) منطق أرسطو جـ ٢ ص ٤٧٢ بتصرف ، المعتبر فى الحكمة — أبو البركات البغدادى جـ ١ ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ ط / حيدر أباد — الدكن ١٣٥٨ هـ .

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال — محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد الأندلسى ص ٢٩ صححه وراجعه / مصطفى عبد الجواد عمران — المكتبة المحمودية التجارية / ط / المطبعة العربية ط / الثالثة ١٩٦٨ م .

القرآن الكريم العقلية مثل قياس الآيات وقياس الأولى[1] ، وسنتناول هذه الأدلة فى موضعها من البحث .

(جـ) النظر العقلى وموقف المتكلمين منه :

يقوم منهج المتكلمين على دعامتين أساسيتين هما العقل والنقل ، فلقد ذهبوا إلى عدم تعارضهما ، وأدخلوا عنصر العقل فى المعرفة الدينية وبذا لاتقتصر على النقل وحده ، ودافعوا عن النظر كأحد مصادر المعرفة وأسهما ضد المنكرين له من السمنية المقتصرين على الحس ، والسوفسطائية المشككين فى المعرفة العقلية ، والحشوية المنكرين لاستخدام العقل فى الدين والواقفين عند ظواهر النصوص .

وإذا كانت وظيفة علم الكلام دراسة الأحكام الاعتقادية التى جاءت بها الشريعة الإسلامية باعتبارها هى الأصول التى تقوم عليها سائر الأحكام الفقهية ، فلابد أن يعتمد على الأدلة المنقولة عن النبى — ﷺ — قرآنية كانت أو نبوية ، باعتباره مبلغاً لتلك الشريعة الإسلامية ولكن ذلك لايعنى الإعراض عن الأدلة العقلية التى تكشف عن الحق الموافق لما يتضمنه النقل ، مادام الوحى أو الشرع قد أمر باستخدام العقل وحث على النظر والاعتبار .

وهكذا بدأت البحوث الكلامية معتمدة على العقل والنقل معاً ، وإن كانت نتائج الاستدلال العقلى لاتعتمد أحكاماً نهائية إلا إذا صدق عليها الشرع .

---

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام د/على سامى النشار ص ٢١٦ ، ٢١٩ ط دار المعارف ١٩٧٨ م .

ويعتمد كل من يتعرض لتاريخ علم الكلام وأسلوب البحث فيه إلى تقرير هذه الحقيقة بصفة عامة .

وقد يقارن بين موقف الفلاسفة وموقف المتكلمين بهذا الصدد ، كالأستاذ / أحمد أمين الذى يقول : «إن المتكلمين أعتقدوا قواعد الإيمان ، وأقروا بصحتها وآمنوا بها ثم أتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها .

أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدى إليه البرهان »[1] .

ثم يؤيد ذلك بكلام ابن خلدون : «إن نظر الفيلسوف فى الإلهيات إنما هو نظر فى الوجود المطلق ومايقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموجد ، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية »[2] .

والواقع أن الدراسة المتأنية لتطور علم الكلام تؤكد هذه الحقيقة أيضاً إذ تتراوح المدارس الكلامية فى الجملة بين قطبى العقل والنقل ، وتتفاوت فى مدى الاعتماد على كل منهما أو عليهما معاً حسب طبيعة كل مدرسة وظروف تطورها كما قلنا .

---

(١) ضحى الإسلام أحمد أمين حـ ٣ ص ١٨ ط / مكتبة النهضة المصرية ط التاسعة ١٩٧٨ م

(٢) المرجع السابق جـ ٣ ص ١٨ ، وقارن أيضاً : المقدمة / عبدالرحمن ابن محمد بن خلدون ص ٤٦٦

وإذا كنا قد ألمحنا آنفاً أنه لاتعارض بين المنقول والمعقول — فيجدر بنا قبل أن نتناول أهمية النظر العقلى عند المتكلمين — أن نقرر أن أداة النظر هى الدليل أوقل بتعبير آخر ، إن النظر هو « كيفية الانتقال من الأمور المعلومة إلى المبـــادىء التى توصل إلى المطلوب من ذاتيات أو عرضيات إن كان المطلوب تصوراً ومن حد أوسط مستلزم لثبوت الأصغر للأكبر إن كان المطلوب تصديقاً »[1] .

وإذن فالنظر هو كيفية الاستدلال حتى يصل الإنسان إلى المطلوب وعلى الرغم من أن المتكلمين قد استخدموا الدليل العقلى إلى جانب الدليل النقلى ورأوا أن المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقل جميعاً .

إلا أننا نجد بعضهم قد بالغ فى الاعتماد على الدليل العقلى وقلل من قيمة الدليل النقلى أو تحديد مجاله فى المباحث الكلامية كما هو الشأن لدى أكثر المعتزلة والمتأخرين من الأشاعرة والماتريدية والإثنا عشرية .

وسنورد الآن مايدل على اعتداد المتكلمين بالدليل العقلى ثم نبين موقفهم من الدليل النقلى — فيما بعد .

١ — فالمعتزلة وهم أشد المتكلمين أنتصاراً للعقل واعتداداً به ، وكثيرا ما اتهموا بتقديم العقل واهمال النص ، يذكر القاضى عبد الجبار رأيهم فى ذلك موضحاً أن تقديم العقل فى الترتيب إنما هو لأنه سبيل معرفة أن الكتاب حجة ، لكن ذلك لايعنى أن الكتاب هو الأصل فيقول : « إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما فى العقول ، كما أن

---

(١) القول السديد فى علم التوحيد — الشيخ محمود أبو دقيقة جـ ١ ص ٤١

فيه الأدلة على الأحكام، وبالفعل يميز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذم، ولذلك تزول المواخذة عمن لاعقل له، ومتى عرفنا بالعقل إلها منفردا بالإلهية، وعرفناه حكيما؛ يعلم فى كتابه أنه دلالة»[1].

ويبدو من هذا أن العقل له ترتيب أسبقية لا ترتيب أفضلية، وذلك حتى يتفادوا فكرة الدور، فجعلوا العقل أصل الشرع بمعنى أنه طريق إثبات الشرع، وذلك لأن القرآن — وهو قمة الدليل السمعى — لايمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره؛ وأنه تعالى لايجرى المعجزة على أيدى الكاذبين، وطريقة معرفة ذلك هو العقل، «ولو استدللنا على الأصول الاعتقادية بالنص الذى يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دورا»[2].

وها هو واصل بن عطاء شيخ المعتزلة يقرر على لسانهم اعتدادهم بالعقل أضافة إلى المصادر الشرعية الأخرى فنجده يقول: «الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، أو إجماع من الأمة»[3].

---

(١) فرق وطبقات المعتزلة — القاضى عبد الجبار ص ١٣٩ تحقيق فؤاد سيد / الدار التونسية للنشر ١٩٨٦ م

(٢) شرح الأصول الخمسة — القاضى عبد الجبار ص ٨٨، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم — تحقيق د / عبد الكريم عثمان — الناشر / مكتبة وهبة ط الثانية ط/ أم القرى للطباعة ١٩٨٨ م.

(٣) نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام — د / على سامى النشار ج ١ ص ٣٩٥ ط دار المعارف ط الثانية.

كما يقرر أحد رجالهم فى القرن الرابع «أن الدلائل أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع[1].

٢ — أما الأشاعرة:

فهم منذ شيخهم الأول أبى الحسن الأشعرى يقررون «أن جملة الطرق التى تدرك بها العلوم تنحصر فى خمسة: العقل والكتاب والسنة والإجماع والقياس»[2].

وهكذا فأهل السنة والجماعة — ومنهم الأشاعرة — قد جمعوا بين مقتضيات الشرائع، وموجبات العقول، وتحققوا من أنه لامعاندة بين بين الشرع المنقول والحق المعقول.

ومن هنا فمنهجهم هو منهج الإسلام وهو طريق الرشاد والنجاة.

يقول الإمام الغزالى: «وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أويعلم أنه لامستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ، وبرهان العقل هو الذى عرف به صدقه فيما أخبر. وكيف يهتدى للصواب من أقتفى محض العقل وأقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر، فليت شعرى كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه

---

(١) شرح الأصول الخمسة ـ القاضى عبد الجبار ص ٨٨

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام ـ د / حسن محمود الشافعى ص ١٣٩ ـ الناشر / مكتبة وهبة ط / الثانية ١٤١١ هـ — ١٩٩١ م ط / المطبعة الفنية.

النفى والحصر أو لا يعلم أن خطأ العقل قاصر وأن مجاله — ضيق منحصر هيهات .. قد خاب على القطع والبتات و تعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف العقل والشرع هذا الشتات ، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآداء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء - فأخلق أن يكون طالب الاهتداء المستغنى إذا أستغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المتعوض لنور الشمس مغمضاً للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور ، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور »[1] .

وهكذا يبين لنا الإمام الغزالى المنهج الصحيح للأعتقاد وهو منهج الجمع بين العقل والنقل معاً وعدم الإكتفاء بأحدهما عن الآخر والاوقع الإنسان فى التفريط والإفراط وكلاهما خطأ يؤدى إلى الإنحراف عن الصواب والبعد عن المنهج الصحيح الذى رسمه لنا الإسلام وقرر دعائمه علماء المسلمين الأفاضل .

ويقسم الآمدى - وهو أحد متأخرى الأشاعرة - العلوم إلى بدهية ضرورية وإلى نظرية كسبية ، ويقول « الثانية إنما تستمد من الأولى بواسطة النظر العقلى الذى قد يبدأ بالشك لينتهى إلى العلم أو المعرفه

---

(١) مقدمة الإقتصاد فى الإعتقاد - الإمام أبو حامد محمد بن محمد ابن محمد الغزالى ص ٨ تحقيق وتعليق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا — الناشر / مكتبة الجندى ط / ١٩٧٢ م .

الجازمة القطعية إذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر »[1] .

٣ — أما الماتريدية :

فنجد إمامهم يقرر فى كتابه « التوحيد » : « أن أصل مايعرف به الدين وجهان : أحدهما : السمع ، والآخر العقل »[2] . ويعلل ذلك بقوله : « الأصل فى لزوم القول بعلم النظر وجوه : أحدها الإضطرار إليه فى علم الحس والخبر ، وذلك فيما يبعد من الحواس أو يلطف .. وفى تعرف الآيات بما يتأمل فيها من قوى البشر وأحوال الآتى بها ليظهر الحق بنوره والباطل بظلمته ، وعلى ذلك دل الله بالذى قلت بالأدلة المعجزة إنه منه .. مع الأمر به بقوله : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم »[3] وغير ذلك مما رغب فى النظر وألزم الأعتبار ، وأمر بالتفكر والتدبر وأخبر أن ذلك يوقفهم على الحق ويبين لهم الطريق »[4] .

وهكذا تبين لنا على ضوء ماسقناه من نصوص مدى إهتمام المتكلمين بالنظر العقلى إلى جانب النقل لذا نجد كبار علمائهم يصدرون معظم الكتب الكلامية ذات الوزن والثقل بمباحث النظر ، والنهى عن التقليد فى العقائد ، ثم مباحث المعرفة ، وطريق وجوبها .. الخ يستوى فى ذلك

---

(١) أبكار الأفكار فى أصول الدين — الآمدى جـ ١ ص ٣ أ - ب نقلا عن المدخل إلى دراسة علم الكلام د / حسن محمود الشافعى ص ١٣٩

(٢) التوحيد - الإمام أبو منصور الماتريدى ص ٤ من نص التوحيد .

(٣) سورة فصلت من الآية ٤١

(٤) التوحيد / الماتريدى ص ٩ ، ١٠

فرق الأشعرية والماتريدية والمعتزلة[١] .

(د) وجوب النظر العقلى :

لم يكتف المعتزلة والأشاعرة - ومعهم أكثر المتكلمين - بالإعتداد بالدليل العقلى والأعتراف بصحة مايدل عليه فى المسائل الأعتقادية . بل يرون وجوب النظر والإستدلال العقلى على أصول العقيدة وعدم الإكتفاء بالتقليد فيها ، يقول الجوينى : « النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه بالشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاه من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية ، والمعتزلة تقول: إن العقل يتوصل إلى درك الواجبات ومن جملتها النظر فيعلم وجوبه عندهم عقلا»[٢] :

---

(١) أما عن الأشعرية : فنجد أن أئمتهم يصدرون كتبهم بالكلام عن النظر والمعارف والعلم والدليل . . ألخ ويكفيك أن تطالع مثلا فهارس الكتب الآتية : الأرشاد : لإمام الحرمين ص ٢٥ — ٣٦ المواقف فى علم الكلام للإيجى - الموقف الأول ص ٧ — ٤٠ ، معالم أصول الدين الرازى - الباب الأول ص ١٩ — ٢٤ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - الرازى - المقدمة الأولى والثانية ص ١٦ — ٥٢ ، أما عن الماتريدية - فنجد لهم شرح العقائد النسفية للتفتازانى - فإن أول مايطالعنا فيه : « حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائين » ص ٦٥ وما بعدها ، التوحيد - للماتريدى ص ٣ — ١٠ أما عن المعتزلة فانظر : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٣٩ — ٩٢ كما أنه خصص جزءاً كبيراً من الموسوعة الاعتزالية الرائعة - المغنى وأسماه النظر والمعارف ، المحيط بالتكليف له أيضا ص ١١ - ٣٤

(٢) الإرشاد - الجوينى ص ٢٩

ويستدل الجوينى « على وجوب النظر من جهة الشرع بإجماع الأمة على وجوب معرفة الله تعالى واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى إكتساب المعارف إلا بالنظر ، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب »[١] .

وهناك « خلاف حول أول الواجبات على المكلف ، فالأكثر ومنهم أبو الحسن الأشعرى على أنه معرفة الله تعالى ، إذ هو أصل المعارف ، والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية ، وقيل أول واجب هو النظر فى معرفة الله ، وبالنظر تحصل وهو متقدم عليها .

وهذا مذهب جمهور المعتزلة وأبو اسحاق الاسفرايني ، وقيل هو أول جزء من النظر لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة ، وأول جزء من النظر هو القصد إلى النظر ، لأن النظر فعل إختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه . وقال به القاضى وأختاره ابن فورك وإمام الحرمين »[٢] .

ولقد ذكر الآمدى قول من يقول : « إن أول واجب على المكلف هو الشك ، إذ أن وجوب النظر والقصد إليه يستدعى سابقة الشك فى الله وإلا كان النظر فى تحصيل الحاصل ، والشك سابق على إرادة النظر» ويذكر الآمدى ماقيل فى إبطال ذلك أن كل واجب مأمور به

---

[١] المرجع السابق ص ٣١

[٢] المواقف فى علم الكلام - الإيجى ص ٣٢

فلو كان الشك فى الله واجباً لكان مأموراً به : والأمر بالشك يستدعى معرفة الله ، ومعرفة الله مع الشك تتناقض »[1] .

وهذا اعتراض جدلى يقوم على اعتبار قول الخصم بالشك المطلق ، وهو بعيد عن حقيقة موقف الخصم ، ولقد ذكر أحد الباحثين المعاصرين أن المقصود : « بالشك هنا الشك الارادى المنهجى ، أى القلق الداعى إلى الشروع فى البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك فى أمور العقيدة »[2] .

ولقد لاحظ الرازى « أن الخلاف حول أول الواجبات — المعرفة أو النظر — خلاف لفظى وأيضاً ذكر ذلك الايجى ، لأنه لو أريد أول الواجبات المقصودة أولا وبالذات فهو المعرفة ، وهذا ما اتفق عليه ، وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقاً فالقصد إلى النظر لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً ، فيكون واجباً أيضاً »[3]

---

(١) أبكار الأفكار فى أصول الدين — الآمدى ص ١٠١ ضمن رسالة دكتوراه تحقيق د / أحمد المهدى محمد تحت رقم ٦٢٢ بكلية أصول الدين / القاهرة .

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام — د / حسن محمود الشافعى ص ١٤١ / الناشر : مكتبة وهبه ط / الثانية ١٩٩١ م .

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين — فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى ص ٤٧ راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد — الناشر — مكتبة الكليات الأزهرية — بدون تاريخ ، وقارن أيضاً القول السديد فى علم التوحيد — الشيخ محمود أبو دقيقه ج ١ ص ٧٠

وهكذا قد تأسست على مسألتى العقل والنقل أهم المذاهب الكلامية وكانت بمثابة أولى اللبنات فى المنهج الكلامى لدى كل منهما .

وكانت مسألة منزلة العقل من السمع من المسائل الهامة فى تاريخ الفكر الإسلامى فقد عنى بها المتكلمون وكانوا يريدون البحث فى صلة العقل بالشرع وهل يتقدم العقل الشرع أو يتقدم الشرع العقل ، وإلى أى حد يمكن أن يعول على العقل فى مجال التشريع والعقائد .

وهناك اتجاهات ثلاثة فى هذه المسألة عند متكلمى الإسلام ، فالإتجاه الأول يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشرع ، وهو اتجاه المعتزلة ، والاتجاه الثانى يرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدها ، ولا يجعلون للعقل مدخلا فيما جاء به الشرع ، ويمثل هذا الاتجاه بعض الحشوية والظاهرية ومن نحا نحوهم ، والاتجاه الثالث يتوسط أصحابه بين هذين الطرفين ، فيجعل الشرع متقدما على العقل ، ولكنه مع ذلك يجعل للعقل مدخلا فى فهم الشرع ، وهو إتجاه أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية .

أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى القول بأن : « أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ، أما ورود التكاليف فهو ألطاف البارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختبارا « ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة »[1، 2] .

---

(١) سورة الأنفال : من الآية ٤٢

(٢) الملل والنحل — محمد بن عبد الكريم الشهرستانى على هامش =

كما ينقل الشهرستانى أيضاً عن الأشعرى قوله : « إن الواجبات كلها سمعية والعقل لايوجب شيئاً ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، فمعرفة الله بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب قال تعالى : « وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا »[1] .

وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل ، ولا يجب على الله تعالى : « شىء بالعقل ولا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف »[2] .

وعلى هذا فقد توسط أهل السنة بين المعتزلة والحشوية لأن أهل السنة لايستبعدون العقل من منهجهم كالحشوية والظاهرية ، ولا يقدمون العقل على الشرع مثل المعتزلة . وذلك هو ما أشار إليه الغزالى فى مقدمة كتابه النفيس « الاقتصاد فى الإعتقاد » حيث يقول : « وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد وأتباع الظواهر ، ماأتوا به إلا من ضعف العقول ، وقلة البصائر وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ماأتوا به إلا من حيث الضمائر فميل أولئك إلى التفريط ، وميل هؤلاء إلى الإفراط كلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط »[3] .

---

(١) سورة الأسراء ، الآية ١٥

(٢) الملل والنحل ـ الشهرستانى على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ابن حزم حـ ١ ص ١٠٨

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد : الغزالى ص ٧

وبذلك نرى حجة الإسلام الإمام الغزالى معبراً عن منهج أهل السنة فى ضرورة استخدام العقل فى مجال الشرع مع عدم تقديمه عليه .

كما يقرر الآمدى — وهو أحد كبار الأشاعرة وعلماء أصول الفقه ماقرره المتقدمون عليه من الأشاعرة فى هذه المسألة فنجده يقول : « إعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لايحسن ولا يقبح ، ولا يوجب شكر المنعم ، وأنه لاحكم قبل ورود الشرع »[1] .

وإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكماً ، وجعلوه مميزاً بين الحسن والقبح فى مجال الأحكام الشرعية ، وكان الأشاعرة قد جعلوا الله حاكماً ، ولم يثبتوا قدرة العقل على التحسين والتقبيح :

فإن الحنفية — الماتريدية — قد توسطوا بين المعتزلة والأشاعرة فى هذا الصدد ، فقالوا إن للعقل مدخلا فى معرفة حسن بعض الأشياء ، وقبحها قبل ورود الشرع ، وليس بحاكم ، بل الحاكم هو الله تعالى . فجميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً به ، وهو لاينافى الحسن الثابت قبل الأمر ، فالإيمان مع كونه حسنا فى نفسه ، لأنه إذا نظر للعقل فى ماهيته وجدها شكراً للمنعم بتوحيده ، وتصديقاً له حسن أيضاً لكونه مأموراً به »[2] .

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام — سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى — جـ ١ ص ٧٢ كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز — طبعة / دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان طبعة الأولى ١٩٨٥ م

(٢) تسهيل الوصول إلى علم الأصول — محمد بن عبد الرحمن =

مما سبق يتبين لنا أن أهل السنة والجماعة ومنهم الأشاعرة لم يجعلوا للعقل تلك المنزلة التى رأيناها له عند المعتزلة ، فالأشعرى مثلا يرى أن العقل آلة للإدراك فقط ، وأن الوحى هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل عنده شيئاً من المعارف ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، ولا يوجب على الله شيئاً ما من رعاية مصالح العباد واللطف وما إلى ذلك .

= عيد الحلاوى ص ٤٥ طبعة القاهرة ١٣٤١ هـ ، ومن أراد التعرف على آراء الماتريدى بالتفصيل فى هذه المسألة فليرجع إلى كتاب التوحيد لأبى منصور الماتريدى ص ٤ — ١١

المبحث الثانى

طرق الاستدلال العقلى عند المتكلمين

نتناول فى هذا المبحث قضيتين :

أحدهما : نماذج من صور الاستدلال العقلى عند المتكلمين .

وثانيهما : بيان منهج الإمام الغزالى فى كتبه الكلامية .

أولا : نماذج من صور الاستدلال العقلى عند المتكلمين .

مما سبق يتضح أن مصادر أستنباط الأحكام الاعتقادية والإستدلال عليها تتمثل فى النص الدينى الصحيح والعقل البشرى السليم ، نعم قد يذكر فى هذا الصدد ، مصادر ثلاثة ، كقول شارح « العقائد النسفية » : « أسباب العلم للخلق ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، والعقل »[1] .

لكن المتكلم فى أثناء بحثه واستدلاله يستخدم صيغاً معينة ، أو صوراً للإستدلال يصوغ فيها معارفه وأفكاره التى أخذها من طريق النقل أو طريق العقل ، كى يثبت بها دعواه ، أو يدفع بها هجوم خصمه ، أو يبين اللوازم الفاسدة المترتبة على مقالة هذا الخصم ، أو نحو ذلك من

(١) شرح التفتازانى على العقائد النسفية ص ١١٣ ط / المطبعة الأزهرية المصرية / ط / الأولى ١٣٣١ هـ — ١٩١٢ م .

الأغراض وقد لا تكتمل الصورة العامة التى نحاول تقديمها فى هذا الباب لمناهج البحث فى علم الكلام مالم نعرض بعض هذه الصيغ ، التى استخدمها قدماء المتكلمين ومتأخروهم فى بحوثهم ومناقشاتهم .

ولن نستطيع أن نعرض هنا لكل صور الاستدلالات عند المتكلمين بالتفصيل فذلك محل بحث أخر ، ولكننى هنا سوف أعرض بعض تلك الصور التى أشتهرت عندهم وكثر استعمالها أكثر من غيرها وسأضيف إليها قياس الأولى وقياس الآيات عند ابن تيمية .

١ — قياس الغائب على الشاهد :

إن الباحث فى مناهج الاستدلال الإسلامية يجد أنه من الصعوبة بمكان وجود تعريف واضح أجمع عليه العلماء لقياس الغائب على الشاهد، سواء من الذين استعملوه ، أو ممن حاولوا إبطاله .

ولعل السبب فى ذلك : أن قياس الغائب على الشاهد من الأدلة التى أختلف حولها العلماء اختلافاً شديداً .

فالإمام الأشعرى يعرفه بأنه : « ردما غاب عن الحس إلى ماوجد العلم به فيه لاستوائهما فى المعنى واجتماعهما فى العلة »[1] .

فالقياس عند الأشعرى قائم على ترديد الفكر بين طرف معلوم هو الشاهد ، وطرف مجهول هو الغائب لعلة جامعة بين طرفى هذا القياس .

---

(١) مجرد مقالات الأشعرى — ابن فورك . نقلا عن أصول نظرية العلم عند الأشعرى — د / أحمد الطيب ص ٢٠ ط / دار الطباعة المحمدية ط / الأولى ١٩٨٧ م .

وعرفه الإمام الغزالى بقوله : « أن يوجد حكم جزئى معين واحد ، فينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه »[1] .

كما حده الباقلانى بقوله : « هو أن يجب الحكم والوصف فى الشاهد لعلة ما . فيجب أن يقضى على أن من وصف بتلك الصفة فى الغائب فحكمه فى أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها فى الشاهد »[2] .

ثم يوضح الباقلانى هذا التعريف وكأنه أحس بخفاء هذا التعريف فيقول : « لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم مايوجبها ، كعلمنا بأن الجسم إنما كان جسما لتألفه ، وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه . فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم ، وتأليف كل من وصف بأنه جسم »[3] .

وعرفه إمام الحرمين : « بأنه القضاء على الغائب بحكم الشاهد لجامع »[4] ونحن فى هذا القياس يكون لدينا « مايسمى بالأصل » وهو المقيس عليه وما يسمى « بالفرع » وهو المقيس » ، و « جامع بينهما » .

والجامع بين المقيس والمقيس عليه عند المتكلمين هو أحد أمور أربعة هى : « العلة والشرط والدليل والحد أو الحقيقة » .

---

(١) معيار العلم — الإمام الغزالى ص ١٦٥ تحقيق د / سليمان دنيا ط / دار المعارف ط / الثانية .

(٢) التمهيد — الباقلانى ص ٣٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٨ .

(٤) الإرشاد — الجوينى ص ٩٤ .

أما الجمع بالعلة : فيمثلون له بأنه إذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم فإنه يجب أن يكون كذلك فى الغائب .

وأما الجمع بالشرط : فقد مثلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائباً .

وبيان ذلك : أنه يجب طرد الشرط شاهداً وغائباً ، فإن كون العالم عالماً ، لما كان مشروطاً بكونه حياً فى الشاهد وجب طرده فى الغائب »[1]

« وأما الجمع بالدليل : فيمثلون له بأن الحدوث والتخصص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهداً فيجب طرده غائباً ، وتعليل ذلك أنه يجب عند المفكرين عموماً والمتكلمين خصوصاً طرد الدليل شاهداً وغائباً ، فإذا كان التخصيص والإحكام دليلا على الإرادة والعلم فى الشاهد فإنه يجب أن يكون كذلك فى الغائب .

وأما الجمع بالحد أو الحقيقة : فيمثلون له بأنه إذا كان حد العالم فى الشاهد من له العلم ، فيجب طرد الحد غائباً »[2] .

ولقد وضع المتكلمون طرقاً لاستخدام قياس الغائب على الشاهد ، ولقد اختلفت تلك الطرق من طريقة إلى أخرى وسنورد نماذج لما ذكره المعتزلة والأشاعرة فى هذا الصدد .

---

(١) البرهان — إمام الحرمين الجوينى جـ ١ باب مدارك العقول — نقلا عن مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، د / على سامى النشار ص ١٠٧ ط دار المعارف ط الرابعة ١٩٧٨ م

(٢) المرجع السابق ص ١٠٨

« يذكر القاضى عبد الجبار رأى أبو هاشم فى أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب من وجهين :

أحدهما : الاشتراك فى الدلالة .

والثانى : الاشتراك فى العلة ، وزاد القاضى : الاشتراك فيما يجرى مجرى العلة ، وأما أن لا تكون هناك علة ولا مايجرى مجراها لكن يتعلق الحكم فى الشاهد بأمر ثم يوجد فى الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر .

ولقد ضرب القاضى عبد الجبار أمثلة لاستخدام تلك الأوجه الأربعة :

فالأول : وهو الاشتراك فى الدلالة ، هو الدلالة على صفاته تعالى ، لأنه إنما يجب كونه قادراً هو ثبوت صحة الفعل منه ، فثبوب صحة الفعل دلالة على كونه قادراً ، وأكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد .

والثانى : وهو الاشتراك فى العلة ، فكثير من مسائل العدل مبنية على ذلك ، وذلك مثل القول بأنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا للقبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وبرده إلى الشاهد ، تبين أن العلة فى أن أحدنا لا يختار القبيح ، حاصلة فيه تعالى ، وتبين أن الغائب كالشاهد فى ذلك .

ويفرق القاضى عبد الجبار بين الوجهين « الاشتراك فى الدلالة » والاشتراك فى العلة » بأنه فى الوجه الأول أن الدلالة واحدة فى الشاهد والغائب ، لأنك تستدل فى كلا الموضعين على كونه قادراً بصحة الفعل ، فيكون الحكم فى الموضعين معروفا بدلالة .

أما الثانى : فالحكم يعرف فى الشاهد بضرورة ، ويحتاج إلى الدلالة على التعليل ، ثم يرد الغائب إليه للمشاركة فى العلة ، وماعرف الحكم

فى الغائب إلا بهذا التعليل وبطريقة الرد ، وهذا يشير إلى أن الاشتراك فى الدلالة أوضح وأيسر من الاشتراك فى العلة التى تحتاج إلى الدلالة على التعليل ، فهى عملية مركبة ، وسنرى عند عرض رأى الأشاعرة أن المعتزلة قد أعترضوا على طريقة الأشاعرة فى تطبيقهم شرط العلة .

وأما الثالث : وهو مايجرى مجرى العلة ، فهو أن تعرف أن يكون أحدنا مريداً حكيما ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينبا ، ثم عند معرفتك بحكمها ، ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغائب ، أثبت الصفة فى الغائب ، وهذا يختلف عن الوجهين السابقين : فى أنه لم يسلك طريقة التعليل ، وأيضا اختلاف معرفة الصفة فى الشاهد عن الغائب ، فقد عرفت فى الشاهد ضرورة ، وفى الغائب بدلالة .

أما الرابع : وهو مالا يكون هناك علة أومايجرى مجراها . فهو مانقوله فى حسن تكليف من يعلم من حاله أنه لا يقبل أن يقال . قد ثبت فى الشاهد العلم والظن يستويان فى كل ماطريق حسنه المنافع ودفع المضار ، بل إذا حسن مع الظن ، والعلم أقوى منه ، فيجب أن يحسن مع العلم »[1] .

ويبدو أن مايقوله القاضى عبد الجبار هو صورة من قياس الأولى ، على نحو ما سنعرفه بعد ، وليس فى هذا النوع علة تجمع بين الشاهد والغائب .

ويبدو فى شروط القاضى عبد الجبار لدلالة الشاهد على الغائب

---

(١) المحيط بالتكليف ، القاضى أبو الحسن عبد الجبار ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة د / أحمد فؤاد الأهوانى ط الشركة المصرية / الناشر / الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ م .

المساواة بين الشاهد والغائب ، خاصة فى شرط الاشتراك فى العلة ، فإذا أتحدت شروط العلة فى الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما ، ولقد نبه أيضاً إلى شرط العلة كأساس للمساواة بين الشاهد والغائب ، وليس مجرد الإشتراك فى الصفة ، فيقول فى موضع آخر « إنه ليس كل صفة يستحقها الواحد منا لمعنى أو لوجه آخر يستحقها القديم على ذلك الحد .

وإنما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما أثر فى تلك الصفة عند أمور ثلاثة :

الأول : أن تكون حقيقة الصفة هى العة .

الثانى : أن تكون مجرد الصفة تقتضى العلة .

الثالث : أن مادل على الصفة دل على العلة »[1] .

وهذا يعنى مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، فالله تعالى قادر لكنه ليس كالقادرين ، فصفة القدرة عند الله تعالى ليست من جنس صفة القدرة عند العبد ، لكن العلة فى كون أحدنا قادر هى نفس العلة فى كونه تعالى قادر .

ولعل استخدام الأشتراك فى العلة فى أثبات أصل العدل عند المعتزلة يفسر لنا قياسهم الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى ، وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم فى الأشتراك فى العلة بين الشاهد والغائب .

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٨

أما الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد عند الأشاعرة فنجد أنه يقوم على أمرين :

أمر معلوم أومشاهد يثبت له حكم أو وصف معين بسبب علة توجب هذا الوصف ، وأمر غائب موصوف بهذا الوصف وبسبب نفس العلة ، كذلك فالعلم بأن الوصف ثابت فى الشاهد لعلة يوجب العلم بثبوت الوصف لنفس العلة فى الغائب .

ومحور الاستدلال فى القياس هو أشتراك العلة بين الغائب والشاهد ، فلو اشتركت العلة بينهما ، وثبت بمقتضاها حكم فى الشاهد ، فلابد أن يثبت نفس الحكم فى الغائب وإلا كان الوصف مترتباً على العلة فى موطن وغير مترتب على نفس العلة فى موطن آخر[1] .

وإذاً فاشتراك العلة بين الغائب والشاهد ، يوجب طردها فى المعلول شاهداً وغائباً[2] .

وهذا عين ما أكده الأشعرى إذ يشترط الطرد والعكس فى العلة لأن العلة العقلية توجب حكمها لامحالة بحيث لايصح إثبات العلة مع نفى الحكم ولا أثبات الحكم مع نفى العلة .

« أى لايصح إثبات أحدهما مع نفى الآخر ولا نفى أحدهما مع إثبات الآخر وإلا فقدت العلة حكمها العقلى المجمع عليه وهو الإطراد »[3] .

---

(١) أصول نظرية العلم عند الأشعرى ، د/ أحمد الطيب ص٢٢

(٢) الملل والنحل ـ محمد عبد الكريم الشهرستانى على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل بن حزم ج ١ ص ٩٨

(٣) أصول نظرية العلم عند الأشعرى د / أحمد الطيب ص ٢٢

« فلما كان المتحرك والعالم فى الشاهد يلحقهما هذان الوصفان بسبب وجود الحركة والمتحرك ، والعلم فى العالم فيجب أن يطرد هذا أيضاً فى كل متحرك وكل عالم »[1] .

كما يتناول الشهرستانى قياس الغائب على الشاهد مبيناً شروطه وذلك فى حديثه عن منهج الأشاعرة فى إثبات العلم بالصفات الأزلية ، وكيفية رد الغائب إلى الشاهد فنجده .

يقول : « قالت الصفاتية ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهى : العلة ، والشرط ، والدليل ، والحد »[2] .

ويشرح هذه الشروط فيقول : « أما العلة فنقول : قد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالم عالماً دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، فاقتضاء الوصف الصفة ، كاقتضـــاء الصفة الوصف ، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، وكذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له »[3] .

والأشاعرة هنا يقولون بالتلازم العقلى بين العلة والمعلول ، فاقتضاء

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة ، أبو الحسن الأشعرى — ص ٤٥ تقديم وتحقيق وتعليق د / فوقية حسين محمود ط / التقدم ـ دار الأنصار ١٩٧٧ م

(٢) نهاية الإقدام فى علم الكلام — محمد عبد الكريم الشهرستانى ص ١٨٢ حرره وصححه الفريد جيوم مكتبة زهران — بدون تاريخ .

(٣) المرجع السابق ص ١٨٢

الصفة الوصف أمر عقلى لاينفك ، فى حين أنهم قالوا بانتفاء التلازم بين العلة والمعلول فى العلل الطبيعية ، كاقتضاء النار الإحراق ليس بلازم ، بل يجرى ذلك مجرى العادة .

ولقد أعترض المعتزلة على قول الأشاعرة فى الجمع بالعلة ، فقالوا : « إن تعليل الأحكام بالعلل نوع من الاحتياج إلى العلل ، وذلك لايتحقق إلا إذا كان الحكم ممكناً أى جائز الوجود وجائز العدم ، فيعلل الحكم بجوازه فى الشاهد ، وكون البارى تعالى عالما واجب ، وهو يتعالى عن الإحتياج إلى التعليل فلا يعلل الحكم بوجوبه فى الغائب ، أليس كل حكم واجب فى الشاهد غير معلل أصلا مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ومثل قيام العرض بالجواهر وأحتياجه إلى المحل »[1] .

ويرد عليهم الشهرستانى مبينا حقيقة موقف الأشاعرة ، فإن الأشاعرة « لا يعنون بالتعليل الإيجاد والإبداع ، حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ، ويمنعه الوجوب والاستغناء ، ولكنهم يعنون به الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى ، بشرط أن يكون أحدهما ملتزما والآخر ملزوما ، والوجوب والجواز لا أثر لهما فى منع الاقتضاء والتلازم ، فلا يمتنع عقلا تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز »[2] .

وواضح من موقف المعتزلة شروطهم التى سبق ذكرها فى أتحاد حكم العلة فى الشاهد والغائب ، فلا يكون حكم العلة فى الشاهد الجواز وتكون فى الغائب الوجوب ، وخلاصة الموقفين : أن المعتزلة تنظر إلى المسألة

(١) المرجع السابق ص ١٨٣

(٢) المرجع السابق ص ١٨٣ — ١٨٤

من حيث الوجود المتحقق الفعلى ، والأشاعرة تنظر إلى المسألة من حيث الوجود الذهنى العقلى .

« أما الجمع بالشرط ، فقد مثلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائبا ، وبيان ذلك ، أنه يجب طرد الشرط شاهداً وغائبا ، فإن كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه حيا فى الشاهد وجب طرده فى الغائب »[1] .

« أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا ، فيجب طرد ذلك غائبا ، وتفسير هذا ، إنه يجب طرد الدليل شاهداً وغائبـــا ، فإن كون التخصيص ، والإحكام دليلا على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب »[2] .

« أما الجمع بالحد والحقيقة فمثلوا له بحد العالم فى الشاهد أنه ذو العلم والقادر ذو القدرة والمريد ذو الإرادة ، فيجب طرد ذلك فى الغائب ، والحقيقة لاتختلف شاهداً أو غائبا »[3] .

ومع تمسك المتكلمين بهذا النوع من القياس ، إلا أنه قـــد لاقى اعتراضات كثيرة خاصة من متأخرى المتكلمين أمثال الغزالى والإيجى ، وابن تيمية وغيرهم وسنقتصر على إيراد ثلاثة نماذج فقط فى هذا الصدد حتى لايطول بنا البحث .

(١) المرجع السابق ١٨٦ ، وقارن أيضا مناهج البحث عند مفكرى الإسلام د / على سامى النشار ص ١٠٨

(٢) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام — د / على سامى النشار ص ١٠٨

(٣) نهاية الأقدام فى علم الكلام — الشهرستانى ص ١٩٠

فالذى ينظر إلى وجهة نظر الإمام الغزالى وإلى موقفه من قياس الغائب على الشاهد يرى أن الغزالى لايفرق بين هذا القياس وبين التمثيل الأرسطى الذى لايفيد سوى الظن ولهذا نجده فى معرض حديثه عن التمثيل الأرسطى يقول : « إنه الذى يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد ، ويسميه الفقهاء قياسا »(١) .

وهذا الرفض من الامام الغزالى يقوم أساسا على أنه لاقياس فى العقليات ، حيث يقول : « قولنا السماء حادث لأنه جسم قياساً على النبات ، والحيوان ، والأجسام التى نشاهد حدوثها »(٢) .

وبناء على هذا المثال الذى أورده الغزالى فإننا نجده يثير عـــدة صعوبات ليظهر « أن هذا القياس غير سديد وغير مفيد لليقين :

أولهما : إن هذا غير سديد مالم يتبين لنا أن النبات كان حادثا لأنه جسم .

ثانيا : لابد من إثبات أن الجسمية هى الحد الأوسط للحدوث .

ثالثا : إذا ثبت هذا : إن النبات حادث والجسمية هى الحد الأوسط فقد عرفت أن الحيوان حادث لأن الجسم حادث فهو حكم كلى وحينئذ ينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول وهو : أن السماء جسم وكل جسم حادث ينتج أن السماء حادث فيكون نقل الحكم من كلى إلى جزئى داخلا تحته .

رابعا : إنه إذا ثبت ذلك سقط أثر الشاهد وكان ذكر الحيوان فضله(٣) .

---

(١) معيار العلم — الغزالى ص ١٦٥

(٢،٣) المرجع السابق ص ١٦٥

ثم يضرب الإمام الغزالى مثالا يوضح فيه أنه لاحاجة إلى شاهد معين لقياس عليه مادام فى الإمكان نقل الحكم من كلى إلى جزئى حيث يقول . « إذا قيل لإنسان لم ركبت البحر ؟ فقال لأستغنى ، فقيل له ولم قلت إذا ركبت البحر أستغنيت ، فقال : لأن ذلك اليهودى ركب البحر فاستغنى ، فيقال له وأنت لست يهودياً فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك ، فلا يخلصه إلا أن يقول : هو لم يستغن لأنه يهودى ، بل لأنه ركب البحر تاجراً ، فنقول له إذاً فذكر اليهودى حشو بل طريقك أن تقول : كل من ركب البحر أيسر ، فأنا أركب البحر لأوسر ويسقط أثر اليهودى »(١) .

ثم يخلص الغزالى إلى نتيجة وهى :

« لاخير فى رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط مهما تحقق سقط أثر الشاهد »(٢) .

ثم يوجه الغزالى نقده نحو الجامع الذى يجمع بين الغائب والشاهد موضحاً أنه يجوز أن يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه فى الحكم فيظن أنه صالح ولا يكون صالحا لأن الحكم لايلزمه بمجرده بل لكونه على حال خفى وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية فلذلك يجب أطراح الشاهد »(٣) .

ثم يعطى مثالا على ذلك بقوله : « فإنك تقول السماء حادث لأنه مقارن للحوادث كالحيوان فيجب أطراح الحيوان لأنه يقال لك الحيوان حادث بمجرد كونه مقارنا للحوادث ، فاطرح الحيوان وقل : وكل مقارن

(١ ، ٢ ، ٣) المرجع السابق ص ١٦٦ .

للحوادث حادث والسماء مقارن فكان حادثاً[1] .

« فعلى جميع الأحوال لافائدة فى تعيين شاهد معين فى العقليات ليقاس عليه ، ولذلك فإن الغزالى يرى أن معتقد صحة هـذا القياس إما محقق يمكنه إذا ماطولب بإثبات تحقق الجامع وفاعليته ، أن يثبت القضية الكلية التى ينشأ عنها الحد الأوسط الذى يؤثر فى حكم الشاهد ، وحينئذ يعود الحال إلى القياس كما سبق . وإما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق فيمكن أن يقع فى الخطأ »[٢] .

وأما أن هذا القياس يفيد الظن فى الفقهيات عند الغزالى فلأنه يجوز أن يكون للأصل مدخل فى الحكم . ورغم إفادته الظن فى الفقهيات فإنه يكفى لإستنباط الأحكام الفقهية بخلاف الأحكام العقلية أو الاعتقادية[٣] .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد الغزالى قد استعمل هذا القياس وفى استعماله له لايختلف عن متقدمى الأشاعرة غاية مافى الأمر أنه يؤمن بأن القضية الكلية أسلم من استعمال الشاهد وهو إذ يفعل ذلك فهو يريد أن يتسق مع فكرته عن القياس الأرسطى ، وهو أن يبدأ بالكلية ومع ذلك لم يستطع الفرار من استعمال الشاهد مادام يبحث فى أمور ألهية ، وقد صرح الغزالى بذلك بقوله : « لمعرفة الله سبيلان ، أحدهما قاصر والآخر مسدود .

---

(١) المرجع السابق ١٦٦ .
(٢) المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٦٨ .
(٣) المرجع السابق ص ١٧٦ - ١٧٧ .

أما القاصر فهو ذكر الأسماء والصفات وطريقة التشبيه بما عرفناه من أنفسنا فإنا لما عرفنا أنفسنا قادرين عالمين أحياء متكلمين ، ثم سمعنا ذلك فى أوصاف الله فهمناه فهما قاصراً . . . فينبغى أن يعترف بهذه المعرفة مع نفى المشابهة »[١] .

معنى ذلك أن الغزالى عند التطبيق يلتقى مع الأشعرى والأشاعرة بأنه لاسبيل لمعرفة غائب إلا عن طريق الشاهد ، لكن مع القول بانه ليس كمثله شىء .

كما عارض ابن تيمية استخدام القياس التمثيلى فى العلم الإلهى لأنه لايجوز أن يستوى فيه الأصل والفرع ، لأن الله ليس كمثله شىء ، ويرى أن المتكلمين والفلاسفة لما سلكوا هذه الأقيسة والمطالب الإلهية لم يصلوا إلى اليقين وتضاربت أدلتهم[٢] .

ولكن هذا الاعتراض يصدق على القول بالمساواة بإطلاق بين الشاهد والغائب ، وأن الشاهد يدل على مثله فى الغائب ، لكنه لايصدق على القول بأن الشاهد قد يدل على الغائب وهو خلافه ، فإن دلالة الخلاف تخلص من هذا الاعتراض ، وذلك لأن دلالة الخلاف فيها تفرقة بين الأصل والفرع .

والغريب والعجيب حقا أن ابن تيمية عندما يهاجم القياس الأرسطى يقرر : « أن اليقين فى القياس التمثيلى أقوى وأكثر يقينا من

---

(١) المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى — الإمام أبو حامد الغزالى ص ٤٢ طبع ونشر / مكتبة الجندى — بدون تاريخ .
(٢) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول — الإمام ابن تيمية حـ ١ ص ٤٥ ط / دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ط / الأولى الكاملة ١٩٨٥م

قياس الشمول وذلك لأنه - أى قياس التمثيل - يحكم على الأفراد التى تتكون منها القضية الكلية ، والعلم بالأفراد عنده أقوى من العلم بالقضية الكلية »[1] .

كما نقد الإيجى هذا القياس مشيراً إلى صعوبة اليقين فى العلة المشتركة بين الشاهد والغائب فيقول : « بأن أثبات كون العلة مشتركة بين الشاهد والغائب بطريق اليقين أمر مشكل جداً ، لجواز كون خصوصية الأصل الذى هو المقيس عليه « وهو الشاهد » شرطاً لوجود الحكم فيه ، أو كون خصوصية الفرع الذى هو المقيس « الغائب » مانعاً من وجوده فيه ، وعلى كلا التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة بطريق اليقين »[2] .

وهذا الأعتراض يقوم على التفرقة بين الغائب والشاهد فى حقيقتهما ، فحقيقة الغائب خلاف حقيقة الشاهد فحكم العلة فيهما تختلف .

وهكذا تبين لنا أن المتأخرين من الأشاعرة قد حاولوا إبطال هذا القياس عن طريق إثبات مشابهته بالتمثيل الأرسطى الذى لا يفيد إلا الظن إلا أن مع نقدهم للقياس وإبطالهم له لم يستطيعوا التخلص منه كما أتضح ذلك من استعمالات الغزالى كما تبين لنا أيضا من خلال التطبيقات أن الأشاعره متقدمين ومتأخرين قد وافقوا المعتزلة فى استعمال هذا القياس فى أثبات أحكام الصفات أو الصفات المعنوية .

وهذا الموقف من قياس الغائب على الشاهد أومايسمى فيما بعد بقياس

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٢٩٩ نقلا عن مناهج البحث عند مفكرى الإسلام د / على سامى النشار ص ٢٠٠

(٢) المواقف فى علم الكلام ، الإيجى ص ٣٧

التمثيل كان إحدى ثمرات تشبع علماء الكلام المتأخرين بمنطق أرسطو الذى لا يرى اليقين سوى فى البرهان القياسى الذى يقوم على مقدمات يقينية ، ولذلك فإن متأخرى علماء الكلام يطلقون على مثل الأستدلال بالشاهد على الغائب اسم الطرق الضعيفة »[1] .

٢ — قياس الأولى :

يرى ابن تيمية أن هذا القياس لا يقوم على محض المشابهة « بل هو ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل »[2] .

« ولذا فيرى ابن تيمية أنه من الواجب أن يستعمل هذا القياس فى الأمور الإلهية ومن أجل هذا كان ابن حنبل وغيره من السلف يستعملونه أتباعاً للقرآن الكريم »[3] .

« ويقوم هذا القياس على أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لانقص فيه بوجه من الوجوه ، وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم ، فالواجب القديم أولى — وكل كمال للمخلوق فقد استفاده من خالقه ، فخالقه أحق به منه ، وكل نقص وعيب فى نفسه ، وهو ماتضمن سلب

---

(١) شرح المواقف — السيد الشريف الجرجانى ج ٢ ص ٣٥ ط / السعادة ط الأولى ١٣٢٥ هـ .

(٢) الرد على المنطقين — ابن تيمية ص ١٥٠ تحقيق / د / محمد عبد الستار نصار ، د / عماد خفاجى مكتبة الأزهر ١٩٧٧ م .

(٣) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول — ابن تيمية ج ١ ص ٤٥

هذا الكمال، إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى»[1].

ولقد ذكر ابن تيمية «أن قياس الأولى كان يستخدمه الأنبياء في الاستدلال على الرب سبحانه وتعالى، وهم لم يستخدموا قياس الشمول الذي تستوي أفراده، ولا قياس التمثيل، فإن الرب تعالى لا مثيل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفراده، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى»[2].

ومعنى هذا تفضيل ابن تيمية لذلك النوع من القياس عن غيره، لأنه يسلم من الاعتراضات التي وجهت إلى غيره.

ويذهب ابن تيمية إلى أن الاستدلال على وجود الله وإثبات صفات الكمال يقوم في القرآن على قياس الأولى.

فإذا كان أحد متصفاً بالكمال من خلقه فمن باب أولى أن يكون الخالق بصفات الكمال متصفا بكيفية تليق به سبحانه وتعالى.

وبهذا القياس يستدل ابن تيمية على وجوب إثبات صفات الكمال لله كالسمع والبصر والكلام ... لأنها صفات كمال وقد أتصف بها من مخلوقات الله فمن باب أولى أن يتصف بها البارئ ويستخدم القرآن قياس الأولى

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٤٥

(٢) الرد على المنطقيين — ابن تيمية ص ١٥٠، وقارن أيضاً موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول — ابن تيمية جـ ١ ص ٤٥

لإثبات الوحدانية ونفي الشرك في قوله تعالى: «ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء ...»[1]:

فإذا كان حال الخلق هكذا فكيف يرضى الله تعالى أن يكون له شريكا في الملك من باب أولى. لأن عدم الشرك صفة من صفات الكمال»[2].

ومن هذا المنطلق نرى ابن تيمية لا يفرق بين صفة وأخرى من حيث أثباتها وعدم تأويلها فالعلم صفة كمال، والغضب صفة كمال أيضاً.

ولهذا يستعمل القياس لأثبات صفة الغضب كما استعمله لأثبات العلم والإرادة والسمع فيقول: «نحن نعلم أنا إذا قدرنا موجودين أحدهما عنده قدره يدفع بها الفساد، والآخر لا فرق عنده بين الصلاح والفساد كان الذي عنده تلك القوة أكمل»[3].

ولقد استخدم المتكلمون هذا النوع من القياس في أثبات صفات الله تعالى، فعلى سبيل المثال في أثبات صفة الكلام لله تعالى، أن الكلام في الشاهد صفة كمال وإن عدم الكمال يكون عن آفة، فعلى هذا فالله

---

(١) سورة الروم من الآية ٢٨

(٢) نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان — من مجموع الفتاوى — الشيخ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية جـ ٩ ص ١٤٤ وما بعدها جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد قاسم العاصي النجدي الحنبلي دار الرحمة للنشر والتوزيع — بدون تاريخ.

(٣) المرجع السابق جـ ٦ ص ١١٩

تعالى منزه عن الآفات وأحق وأولى بصفة الكلام التى هى صفة كمال للمخلوق، فالخالق بذلك أولى، وكذلك القول فى نفى الآفة عنه لأنها صفة قبح[1].

٣ — الاستدلال بالآيات القرآنية :

الإستدلال بالآيات فى القرآن الكريم كثير، والفرق بين الآية وبين القياس أن الآية : « هى العلامة التى هى الدليل المستلزم عين المدلول فى الطرد والعكس، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول.

كما فى الشمس فإنها آية النهار : قال تعالى : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة »[2]. فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. نفس العلم بها يوجب العلم بثبوتها بعينه لا يوجب أمراً كليا مشتركا بينه وبين غيره.

وكذلك آيات الرب تعالى، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره. والعلم يكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل : فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول — والعلم بإستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة بأن

(١) التوحيد - أبو منصور الماتريدى ص ٥٧—٥٨
(٢) سورة الأسراء الآية ١٢

كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة »[1].

ولقد أعتمد المتكلمون على الاستدلال بالآيات، ورأوا أنها أصدق أنواع الاستدلال، وذلك لأن الدليل عندهم يستلزم المدلول، فطلوع الشمس علامة على النهار، والنهار دليل على طلوع الشمس.

وهذا استدلال بطلوع معين على نهار معين — فهو استدلال بجزئى على جزئى ملازم له فى الطرد والعكس، وقد ينظر إليه على أنه استدلال بجنس الطلوع على جنس النهار ويكون — والحالة هذه — استدلالا بكلى على كلى — والعلاقة بين الدليل ومدلوله على أى حال علاقة الملازمة.

وهذا التفسير اللغوى لمفهوم الإستدلال، يبعد به كثيراً عن مفهوم الإستدلال فى الأقيسة الحملية فى طرق الأستدلال الأرسطية، ويقربه من مفهوم الأستدلال فى الأقيسة الشرطية، لأنها تقوم على علاقة التلازم بين المقدم والتالى.

وقد طبق ابن تيمية فكرته فى الأستدلال على كثير من الأمور، وذلك كالأستدلال بالكواكب على جهة القبلة، والأستدلال بظهور كوكب على ظهور نظير فى العرض، والأستدلال بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر، وكالأستدلال على المواقيت والأمكنة بما يلازمها، ويلتهى بن تيمية بعد أن سرد كثيراً من الظواهر الطبيعية والفلكية المتلازمة فى الوقوع والتخلف إلى أن هذا المنهج الاستدلال هو أعم المناهج، لأن أى دليل فى الوجود إنما يقوم حقيقة على التلازم بينه وبين المدلول وهذه هى أسهل الطرق التى أخذ بها نظار المسلمين فى الإستدلال[2].

[1] الرد على المنطقين، ابن تيمية ص ١٥١
[2] الرد على المنطقين ابن تيمية ص ١٦٣ — ١٦٥

٤ — قياس الاحراج :

يقوم هذا القياس على : « أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه »[1]، « ولقد استخدم المتكلمون هذا القياس لإلحام الخصم وإبطال حجته ، واستخدموه فى مناظراتهم للفرق غير الإسلامية من ثنوية وغيرها ، واستخدموه أيضاً فيما بينهم ، فكل فرقة تستخدمه لإحراج وإبطال حجة مخالفيها ، وعلى سبيل المثال استخدم الماتريدى هذا النوع من القياس فى العديد من مناظراته للثنوية فى إبطال الامتزاج بين النور والظلمة ، فالامتزاج لا يخلو من أن يكون شراً أو خيراً ، فإن كان خيراً ، لا يخلو من أن يكون من الظلمة فيكون منها الخير ، وبطل قولهم بالإثنين من حيث لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر ، وإن كان شراً فقد شاركه الخير فى القبول فصار شراً ، وإن كان ذلك من النور ، فالوجهان قائمان به »[2] .

---

(١) المنطق الوضعى — د / زكى نجيب محمود ج ١ ص ٣٢٨ ط / دار الطباعة الحديثة — الناشر / مكتبة الانجلو المصرية ط / السادسة سنة ١٩٨١ م .

(٢) التوحيد — الماتريدى ص ٣٥ نقلا عن إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية — د / على عبد الفتاح المغربى ص ٦٩ ط / مطبعة الدعوة الإسلامية — الناشر / مكتبة وهبه ط / الأولى ١٩٨٥ ، وقارن أيضاً الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة له أيضاً ص ٢٧ / الناشر / مكتبة وهبه ط / الثانية سنة ١٩٩٥ م

وقياس الإحراج يلائم طبيعة المنهج الجدلى عند المتكلمين ، الذى يرمى إلى إلحام الخصم وإبطال حجته .

كما نرى من المتكلمين الذين استخدموا هذا القياس الامام الغزالى من الأشاعرة وذلك فى رده على الفلاسفة حيث يقرر استحالة دعوى الخصم بأنها تؤدى إلى عدة محالات فإذا ثبت استحالة دعوى الخصم تقرر إثبات الدعوة التى يستدل عليها — وسنتناول هذا المنهج بالتفصيل عند تناولنا لمناهج الأدلة عند الامام الغزالى — وهذا المسلك قد استعمله كثيراً فنراه على سبيل المثال يستخدم هذا المنهج فى كتابه التفيس الاقتصاد فى الاعتقاد ، وفى كتابه تهافت الفلاسفة ، فنجده يقول فى إبطال زعم الفلاسفة أن دورات الفلك لا نهاية لأعدادها : وذلك « أثناء إبطاله قول الفلاسفة بقدم العالم ، فيقول : وهنا يقول المستدل إثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها باطل ، لأن أعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر — فإن قلتم شفع ووتر ، أو وتر ، أو لا شفع ولا وتر : فيعلم بطلانه ضرورة — وإن قلتم شفع : فالشفع يصير وترا بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحدا .

وإن قلتم وتر : فالوتر يصير شفعاً بواحد ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى يصير شفعاً »[1] .

---

(١) تهافت الفلاسفة : الإمام الغزالى ص ٩٩ تحقيق وتقديم د / سليمان دنيا ط / دار المعارف / ط / السادسة ١٩٨٠ م وقارن أيضا الاقتصاد فى الاعتقاد — الإمام الغزالى ص ٢٢

٥ — التلازم :

يقوم هذا الطريق على قاعدة منطقية حاصلها :

« نفى اللازم يوجب بالضرورة نفى الملزوم .

وتحقق الملزوم يوجب بالضرورة تحقق اللازم .

أما نفى الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما »(١) .

كما عرفه الغزالى بمثل هذا التعريف الذى ذكرناه آنفاً فنجده يقول : إن كل ما هو لازم للشىء فهو تابع له فى كل حال ، فنفى اللازم يوجب بالضرورة نفى الملزوم ، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم ، أما نفى الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما »(٢) .

ويذكر الغزالى : « أن هذا الميزان وهو ميزان التلازم مأخوذ به فى البراهين النظرية ، فإن كانت صفة العالم وتركيب الآدمى مرتبا عجيبا محكما فصانعه عالم ، وهذا فى العقل أولى ومعلوم أنه عجيب مرتب ، وهذا مدرك بالعيان ، فيلزم منه أن صانعه عالم ، ثم نرتقى فنقول : إن

---

(١) تيسير القواعد المنطقية ـ شرح للرسالة الشمسية ـ أ. د/ محمد شمس الدين إبراهيم سالم ص ١٥٥ صححه وأشرف على طباعته د/ نصر محمد نصر القاضى ط/ مطبعة حسان ط/ الرابعة ١٩٨١ م وقارن أيضا مناهج البحث عند مفكرى الإسلام — د/ على سامى النشار ص ١١١

(٢) القسطاس المستقيم — الامام الغزالى ص ٢٨ رسالة ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالى ط/ دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان ١٩٨٦ م

كان صنعه عالما فهو حى ، ثم نقول : « إن كان حيا عالما ، فهو قائم بنفسه وليس بعرض ، وهكذا ننتقل من صفة تركيب الآدمى إلى صفة صانعه وهو العلم ، ثم نعرج إلى الحياة ثم منها إلى الذات »(١) .

وهو منهج قرآنى فى الاستدلال على تقرير العقيدة وقد أورد الغزالى بعض الشواهد من آيات القرآن الكريم على هذا الطريق من الاستدلال منها ما ذكره فى القسطاس المستقيم فنجده يقول : « هذا الميزان مستفاد من قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »(٢) ، ومن قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا »(٣) .

وتحقيق صورة هذا الميزان أن تقول : « لو كان للعالم إلهان لفسد ، فهذا أصل ، ومعلوم أنه لم يفسد ، وهذا أصل آخر فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهى نفى أحد الإلهين ، ولو كان مع ذى العرش آلهة لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا ومعلوم أنهم لم يبتغوا فيلزم نفى آلهة سوى ذى العرش »(٤) .

« وقد استخدم المتكلمون هذا الاستدلال بعد الغزالى تحت اسم القياس الاستثنائى إلا أن اعتمادهم عليه فى الاستدلال قبل الغزالى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧ .

(٢) سورة الأنبياء من الآية ٢٢

(٣) « الإسراء — الآية ٤٢

(٤) القسطاس المستقيم — الامام الغزالى — رسالة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى ص ٢٦، ٢٧

يدل على أن المتكلمين كانوا يعرفون هذا النوع من الإستدلال بل ويعولون عليه كثيراً قبل ترجمة المنطق الأرسطى »[1] .

٦ — الإلزام :

وهو إلزام الناس لوازم أقوالهم ، وإضافتها إليهم إضافة أقوالهم أنفسهم وهنا « يقوم المستدل بإلزام الخصم بلوازم مذهبه أو أقواله مما لايقول به الخصم نفسه ، والمقصود به إفحام الخصم وإسكاته بصرف النظر عما هو الحق أو حتى عن إثبات الدعوى الأصلية ، ويسمى ذلك أحياناً بالدليل الإلزامى »[2] .

ويستعمل علماء الكلام هذا اللون من الإستدلال كوسيلة لدحض آراء الخصوم بذات الأقوال التى يستند الخصوم إليها .

ولقد اختلفت المواقف من الإلزام ، فهل يصح أن نجعل لازم المذهب مذهب ، أم أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ولقد قال ابن تيمية فى أحد فتاويه : « إن اللازم نوعان : لازم قوله الحق ، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ، ويجوز أن يضاف إليه إذا علم من حاله أنه لايمتنع من التزامه بعد ظهوره ، وكثيراً مايضيف الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب . والثانى : لازم قوله الذى ليس بحق فهذا لايجب التزامه ، إذ أكثر مافيه أنه تناقض ، وقد ثبت أن التناقض واقع من كل

(١) منهج البحث فى علم الكلام - د / محمد عبد المهيمن عبد الرحمن ص ٣٨ ط / دار الطباعة المحمدية / الأولى / ١٩٩٦ م .

(٢) تعليق د / عبد الفتاح عبد الله بركة على شرح السنوسية الكبرى — القسم الأول ص ٧٩ ط / دار الطباعة المحمدية ١٩٧٣ م .

عالم غير النبيين عليهم السلام ، ثم إن من عرف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره فقد يضاف إليه ، وإلا فلا يجوز أن يضاف إليه قول لوظهر له لم يلتزمه لكونه قد قال مايلزمه ، وهو لايشعر بفساد ذلك القول ولا بلازمه ، فما كان من اللوازم يرضى القائل بعد وضوحه فهو قوله ، وما لايرضاه فليس قوله وإن كان متناقضاً ، وهو الفرق بين اللازم الذى يجب التزامه مع الملزوم ، واللازم الذى يجب ترك الملزوم للزومه ، وهذا متوجه فى اللوازم التى لم يصرح هو بعدم لزومها . فأما إذا نفى هو اللازم ، لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال »[1] .

وهذا يعنى أن الذى يضاف إلى المرء ماقاله أما تقويل الإنسان مالم يقله وإلزامه إياه ، وأخذ نتائج منه ، فهـذا مالايدل عليه منقول ، ولا يؤيده معقول .

ويمكن التمثيل لهذا الاستدلال بمحاولة المعتزلة إلزام الأشاعرة بالقول ، بتعدد القدماء وأنه كفر كفرت به النصارى وذلك لقولهم — أى الأشاعرة — بإثبات الصفات الإلهية »[2] .

ومثل محاولة الأشاعرة إلزام المعتزلة « بالقول بأزلية الذوات ونفى المقدورية عن الله عز وجل وذلك لقولهم بشيئية المعدوم وقول بعضهم بالأحوال »[3] .

ولقد أساء بعض المتكلمين استخدام الإلزام ، وأصبحت كل فرقة

(١) الجهمية والمعتزلة — القاسمى ص ٤٤ — ٤٦ نقلا عن الفرق الكلامية الإسلامية — مدخل ودراسة د / على عبد الفتاح المغربى ص ٢٨ — ٢٩ .

(٢) المواقف فى علم الكلام — عضد الدين الإيجى ص ٢٨٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٥ .

تلزم مخالفيها نتائج أقوالهم وهم لم يقولوا بها، ولعل طبيعة المنهج الجدلى التى ترمى إلى إفحام الخصم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة أحياناً هى التى ساعدت على ذيوع الإلزام بينهم.

٧ — ما لا دليل عليه يجب نفيه :

وهو الذى عرفه الباقلانى « بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ويتكون هذا الطريق من مرحلتين : الأولى : أن نتلمس أدلة المثبتين للشىء، ونثبت ضعفها وكذبها بحيث لانجد دليلا آخر على ثبوت الشىء سواها، والثانية : أن نحصر الأدلة ثم ننفيها أى ننفى وجود الاستدلال، ولاشك أن هذه العملية راجعة إلى الأولى، لأن نفى الدليل معناه إبطال جهة الاستدلال به »[1].

ولقد أعترض متأخرو المتكلمين على هذا القول « وهو : بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد، وأيضاً لوسلم عدم الدليل فى نفس الأمر، لايدل على عدم ذلك الشىء فى نفسه، فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً، وأيضاً أن عدم الدليل لايفيد ولا يدل على عدم ذلك الشىء فى نفس الأمر، والإلزام على العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التى لايعلمون دليلا على ثبوتها، كما يلزم أيضا علم الكفار الجاحدين للصانع بكونهم عالمين بانتفاء الأمور التى ليس لها أدلة عندهم[2].

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ـ د / على سامى النشار ص ١١٢

(٢) المواقف فى علم الكلام ـ الإيجى ص ٣٧، وقد أشار ابن خلدون إلى نقد المتأخرين من المتكلمين لهذا الدليل فى المقدمة ص ٤٦٥ ـ عبد الرحمن ابن محمد بن خلدون ـ منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات. بيروت. لبنان

ويظهر هنا أيضاً بوضوح المنهج الجدلى لدى علماء الكلام وأن الغاية منه فى الغالب هى التغلب على الخصم : حيث يأتى المجادل المتكلم بإثبات دعواه بطريق مباشر ويقيم ما يمكنه من أدلة قوية كانت أوضعيفة عليها، ثم يحاول إثباتها بطريق غير مباشر وذلك بإبطال الأدلة المعارضة قاصداً من ذلك إبطال الدعوى المعارضة لأنه ما لا دليل عليه يجب نفيه أو أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول — وهذا منهج سائد لدى معظم علماء الكلام.

ولقد كان لتمسك أوائل الأشاعرة بهـذا الدليل أثر فى صياغة الأشعرى للدليل العقلى على إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة، أعتقاداً، بصحة القول بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه، وعند المتأخرين منهم الذين أثبتوا بطلان القول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، مالوا إلى الأدلة السمعية فى إثبات الرؤية لأنها أقوى.

٨ — استخدام صيغ جدلية :

لقد استخدم المتكلمون صيغاً جدلية فى مجادلاتهم ومناظراتهم، تتيح للمتكلم استقصاء كل الفروض الممكنة حول القضية التى يتناولها ويرد عليها فلا يدع لخصمه حجة أو دليلا يستند عليه، وهذه الصيغة هى : « فإن قال... قيل له... »[1] وهذه الصيغة كثيراً ما نجدها فى مناقشة كل متكلم لخصمه.

(١) ويمكن أن نعتبر الغزالى رائداً كبيراً فى هذا المضمار سواء فى كتابه « تهافت الفلاسفة » أو فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » أوفى غير ذلك من كتبه الأخرى.

ومن الشواهد الدالة على ذلك ما نراه عند الماتريدى حيث نجده يستخدم هذه الصيغة فى مجادلته ومناظراته ومناقشته آراء خصومه مثل : « مناقشته لآراء الكعبى فى صفات الذات وصفات الأفعال والرد عليها »[1]

كذلك ، حاول عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلا من القياس وأحيانا تكون مقدمات القياس عنده طويلة ومنفصلة ، وأهتم بتحليل الألفاظ ومعانيها ، وكثيرا ما كان يأخذ على خصمه استخدامه اللفظ بما يتعارض مع معناه اللغوى أو الاصطلاحى ، وأهتم بمعرفة الأجناس والأنواع »[2] .

وبناء على ذلك ، فإن الأسلوب الجدلى الكلامى له سمات معينة ، من حيث مادته وأسلوبه وغايته ، نلمسها بوضوح فى ثنايا المؤلفات الكلامية :

(ا) فأما مادته فهى مسلمات الخصوم ، والقضايا التى قد تلقى القبول عندهم بصرف النظر عن قيمتها الذاتية .

(ب) وأما أسلوبه فيتسم بالتشقيق وتعديد الاحتمالات ، وكثرة الفروض والحجج المتوالية ، وقد تغنى عنها حجة واحدة حاسمه .

(ج) وأما غايته فهى التغلب على الخصم وغالباً مايكون ذلك بإثبات الدعوى عن طريق إفساد الحجة المعارضة لها بدلا من إثباتها بطريق مباشر .

---

(١) التوحيد — الماتريدى ص ٤٩ — ٦٠

(٢) تأويلات أهل السنة — الماتريدى جـ ٣ ص ٢٣٥ — مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير ، تلخيص الجدل لأرسطو — ابن رشد ص ١١٠ — ١٣٠ المقالة الرابعة مواضع الجدل .

والناحية الأولى كثيرا ما تذكر فى تعريف الاستدلال الجدلى لدى المناطقة ، وأما الناحية الثانية فتتمثل فى أسلوب القسمة الذى يسود هذه المناقشات الجدلية فى العادة ، وأما الناحية الأخيرة فمن أبرز معالمها شيوع طريقة الخلف فى مثل هذه المناقشات »[1] .

على أن من يطالع أمهات الكتب فى علم الكلام — كشرح المقاصد للتفتازانى ، والاقتصاد والتهافت للغزالى والأربعين للرازى والمواقف للأيجى وغيرهم — يجد « أن المتكلم يستخدم كل إمكاناته المتاحة له فى المناظرة أو الحوار مع الخصوم ، فيستقصى كل الفروض الممكنة حول القضية التى يبحث فيها ، فيتخيل خصمه أمامه ويتقمص شخصيته تماما وبكل أمانة علمية نراه يأتى باعتراضاته وأدلته كما لو كان فى مواجهته تماما ثم هو يقوم بتفنيد تلك الاعتراضات ورد تلك الأدلة بأدلة هى فى غالب الأحيان أقوى من أدلة خصمه فى رأيه هو على الأقل »[2] .

وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على سعة اطلاع علماء الكلام على آراء الخصوم ومذاهبهم وأدلتهم التى يستندون إليها .

---

(١) المدخل إلى دراسة علم الكلام — د / حسن محمود الشافعى ص ١٩٠

(٢) منهج البحث فى علم الكلام — د / محمد عبد المهيمن عبد الرحمن ص ٤٢

ثانيا : منهج الغزالى فى كتبه الكلامية :

لابد للباحث الذى يريد أن يتناول منهج الغزالى بالدراسة إلا يقتصر على كتاب واحد كألجام العوام فقط أو قواعد العقائد لأنه إن فعل ذلك فقد وقع فى خطأ كبير ، لأن تحديد فكر الغزالى النهائى فى أى موضوع من الموضوعات التى عالجها من الصعوبة بمكان ، فقد ساد تفكير الغزالى تغيرات فكرية عنيفة — اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هى المعبرة عما انتهى إليه رأيه — وقد لاحظ أعداؤه التغيرات فى فكر الغزالى حينما عرضوا ، لبحث آثاره فهاجموه هجوماً عنيفا ، نرى هذا بوضوح فى المقدمة التاريخية التى كتبها ابن طفيل فى كتابه حى بن يقظان حيث يقول : « أما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط فى موضع ، ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحللها »[1] غير أن هذه الانتقادات كانت خاصة بآراء الغزالى الفلسفية الدينية .

وإذا كان المتكلمون السابقون على عصر الإمام الغزالى كان لهم منطقهم الخاص بهم فى الاستدلال ، وإذا كانوا قد رفضوا منطق أرسطو وحاربوه وأوسعوه ذما ومقتا ، فإننا نجد الغزالى قد ارتقى كثيرا بهذا العلم فجعله معيارا للعلوم وميزانا للاستدلال والتفكير السليم ، بل إنه حاول جاهدا التنظير لمنطق أرسطو وقياساته من القرآن الكريم — وليس هذا هو موضوع بحثنا الآن — بل ويرتقى به أكثر وأكثر فيجعله

(١) مقدمة ابن طفيل على رسالة حى بن يقظان — ابن طفيل وابن سينا والسهروردى تحقيق وتعليق — أحمد أمين ص٦٣ ط/ دار المعارف للطباعة والنشر ١٩٥٩ م

أساسا أوحد لمناهج الأدلة فى علم الكلام حتى وإن اختلفت التسميات وتنوعت العبارات ، وسنقتصر فى تناولنا لمنهج الغزالى على كتابيه ألجام العوام ، والاقتصاد فى الاعتقاد ، حيث أنهما يصوران منهج الرجل على كافة المستويات .

١ — منهجه فى ألجام العوام عن علم الكلام :

جاء كتاب « ألجام العوام عن علم الكلام » فى ثوب سلفى صرف لأن المخاطبين به لا يطيقون سواه ، ولذا كان المطلوب فى حقهم أن يمسكوا عن الحديث فيما يتجاوزه ، حتى لا يضلوا ، وهذا الإمساك هو المعبر عنه « بألجام » فى عنوان الكتاب ، « ولما كان النص المتشابه سببا من أسباب تشعب الفرق والآراء ، فإن حقيقة المراد به ينبغى أن تساق فى إطار من التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ، ثم السكوت ، ثم الإمساك ثم الكف ، ثم التسليم لأهل المعرفة »[1] .

ويحلل الغزالى هذه المفاهيم فى ضوء يقينه بأن أقوم المناهج فى حق العوام هو ماقام على التسليم المطلق لظاهر النص مع التقديس المطلق لذات الله سبحانه وتعالى — وبناء على قاعدة مراعاة أحوال المخاطبين يرى الغزالى أن من فوق العامى ودون الذكى ينبغى أن تساق له قواعد العقائد بمنهج مغاير ، يتسق مع استعدادهم وقد جعل ما أودعه فى كتاب « الرسالة القدسية » ملائماً لهذا المستوى ، وهو يتعرض فيه للطريقة التى تزال بها

(١) ألجام العوام عن علم الكلام — رسالة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى ص ٦١ ط / دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٩٨٦ م .

الشبهات والبدع ، والتى قد تؤثر على الناشئة والصبية ، كل ذلك بما تحتمله أحوالهم .

٢ — منهجه فى الأقتصاد فى الأعتقاد :

وأما منهجه فى « الأقتصاد فى الأعتقاد » فيخالف تماما لمنهجه على المستويين السابقين ، وذلك لأنه توسع فيه بإيراد الشبه والإشكالات ورد عليها بطريقة برهانية يقينية ، وهدفه من ذلك كله . الأنتصار لمذهب أهل السنة والجماعة « الأشعرية » الذين قام منهجهم العام على المزاوجة بين العقل والنقل ، وفى تأكيد هذا المنهج رفض صريح لما كان عليه الحشوية والمعتزلة والفلاسفة على السواء ، لأن منهجهم دائر بين التفريط والإفراط ، « فالأولون » « الحشوية » جمود على التقليد واتباع ظواهر النصوص ، اعتقاداً منهم بأن هذا هو الطريق الصحيح ، وما أتوا بذلك إلا من ضعف العقول وقلة البصائر ، والآخرون « الفلاسفة والمعتزلة » وبخاصة الغلاة منهم ، تصرفوا فى النص بالعقل ، حتى صادموا قواطع الشرع ، وما أتوا بذلك إلا من خبث الضمائر »[1] .

والإتجاهان خاطئان .

فالأول : جمود على ظواهر النصوص وتفريط فى حق العقل .

والثانى : إفراط فى استعمال العقل على حساب النص .

والطريق المستقيم الذى هدا الله أهل السنة إليه هو : التلفيق بين نتائج العقل ونصوص الشرع انطلاقاً من مبدأ هام وهو أن نتائج العقل

---

(١) الإقتصاد فى الإعتقاد — الغزالى ص ٧

اليقينية لا تتعارض بحال مع نصوص الشرع القاطعة الدلالة .

ويأخذ الغزالى على أتباع الفريقين — وأعنى بهم الذين يتمسكون بظواهر النصوص والذين يقدمون العقل على النص — أنهم ينحرفون عن الطريق المستقيم الذى هو التلفيق بين نصوص الشرع ونتائج العقل .

ويعطى تشبيهاً لطيفاً فيشبه العقل السليم بالعين السليمة من الآفات والأدواء ويشبه نصوص الشرع بضياء الشمس ـ ويشبه من يكتفى بالنصوص ويستغنى عن العقل بمن ينظر إلى ضياء الشمس ، وهو مغمض العينين ، فهو فى هذه الحالة كالعميان ويقول لهم ألا تعلموا أن نصوص الشرع مأخوذه عن رسول الله ﷺ وأن صدق الرسول فى إخباره عن ربه إنما يثبت ببرهان العقل ، فنصوص الشرع لا تستغنى عن العقل ويقول أن المكتفى بالعقل مغرور ولا يلاحظ أن خطى العقل قاصرة ولها حدود لا تتعداها وأن العقل كثيراً ما يخطىء عندما يتعدى حدوده ـ وبعد ذلك يقول أن العقل مع الشرع نور على نور »[1] .

وقد كشف الإمام الغزالى عن مسلكه الكلامى فى هذا الكتاب « الأقتصاد فى الأعتقاد » فبين أنه يقوم على ثلاثة مناهج حيث يقول : « أعلم أن مناهج الأدله متشعبة ، وقد أوردنا بعضها فى كتاب محك النظر ، وأشبعنا القول فيها فى كتاب معيار العلم ولكننا فى هذا الكتاب نحترز عن الطرق المنغلقة والمسالك الغامضة قصداً للإيضاح ، وميلا إلى الإيجاز وإجتناباً للتطويل ونقتصر على مناهج ثلاثة »[2] .

---

(١) المرجع السابق ص ٨

(٢) « « ص ٢١

ويمكننا عرض هذه المناهج الثلاثة كما يلي :

المنهج الأول : السبر والتقسيم :

« ويقوم هذا المنهج على أننا نقوم بحصر الأمر الذي هو موضوع الدعوى في قسمين لاثالث لهما ، فإذا تم إبطال أحدهما فإنه يتعين إثبات الثاني بالضرورة .

وذلك مثل قولنا : العالم إما قديم وإما حادث ، وقد قام الدليل على استحالة قدمه فيلزم من ذلك أن يكون حادثاً وهو المطلوب .

وأنت ترى أن هذا المنهج الإستدلالي قد قامت أسسه على علمين أخرين هما :

الأول : قولنا العالم إما قديم وإما حادث ، فحصرنا العالم فيهما يفيد علمنا بذلك الإنحصار .

الثاني : حكمنا باستحالة قدم العالم بناء على الدليل القاطع وكوننا قد جزمنا بذلك هو في حد ذاته علم أخر .

وقد أدى هذان العلمان إلى علم ثالث لزم من تركيبهما معاً على وجه خاص هو مانعبر عنه بقولنا « العالم حادث »[1] .

وهـذا المنهج « هو قياس استثنائي مركب من الشرطية المنفصلة الحقيقية والاستثنائية التي يستثنى فيها أحد الطرفين فيثبت نقيض الطرف

(١) المرجع السابق ص ٢١

الآخر ، أو يستثنى فيها نقيض أحد الطرفين فيثبت الآخر وهو ماعبر عنه الغزالي بمنهج السبر والتقسيم »[1] .

المنهج الثاني :

ولم يذكر الغزالي اسماً له ... كما في المنهج الأول ، ولكنه شرحه على النحو التالي : « أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا كل مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، والعالم لايخلو من الحوادث ، فهذان الأصلان إذا سلمهما الخصم لزمه أن يقر صحة دعوانا أن العالم حادث »[2] .

وهذا المنهج هو ماأطلق عليه المناطقة اسم «القياس الأقتراني على هيئة الشكل الأول ، ومعلوم أن مقدمة واحدة من كل قياس تحتاج إلى إثبات حتى يسلم بصحتها الخصم فتحتاج إلى قياس آخر لإثباتها حتى تكون نتيجة القياس الذي معنا يقينية »[3] .

المنهج الثالث :

ولم يذكر الغزالي أسما له أيضا بل قام بشرحه على الوجـــه التالي : « أننا لانحاول بهذا المنهج إثبات مدعانا بطريق مباشر بل سوف نثبته

(١) محاضرات في العقيدة أ.د / محي الدين الصافي أ . د / محمد ربيع الجوهري ص ٢٧ ط دار مكة المكرمة ١٤١٦هـ — ١٩٩٥م ،

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد — الغزالي ص ٢٢

(٣) محاضرات في العقيدة ـ د / محي الدين الصافي أ . د / محمد ربيع جوهري ص ٢٨

بطريق غير مباشر وذلك بإبطال دعوى الخصم بإثبات أنها تؤدى إلى المحال ومثال ذلك : أننا حينما ندعى حدوث العالم فإننا نثبت ذلك بواسطة هذا المنهج - بطريق غير مباشر كما قلنا - بأن نثبت بطلان قول الفلاسفة بقدمه بأن نقول مثلا : إن قدم العالم معناه إثبات حركات لانهاية للفلك وحيث أن أخرها معلوم لنا الآن وفي النو واللحظة الحالية . فلو كانت حركات الفلك لانهاية لها للزم القول بإنقضاء مالانهاية له ، ولا شك أنه باطل إذ يلزم عليه أن ينقلب مالانهاية له إلى أمر متناه وهو قلب للحقائق فبطل أدعاء الخصم أن حركات الأفلاك لانهاية ولاشك أنه إذا تحقق لنا ذلك البطلان نكون قد أثبتنا أنها متناهية فيكون العالم حادثاً وهو المطلوب.

ويقرر الغزالى أنه من حق الخصم أن لايسلم بأحد الأصلين أو بكليهما معاً في المنهج الثانى ، ومن حقه أيضا أن لا يسلم بكل أو ببعض أسس المنهجين الأول والثالث بأن يذكر إعتراضه ودليله على هذا الأعتراض ولكنه إذا سلم لنا مانقوله فى المناهج الثلاثة وخصوصا بأصل المنهج الثانى فإنه يلزمه الإقرار بمدعانا الذى هو النتيجة لزوما ضروريا »[١] .

« وهذا المنهج الثالث عبارة عن قياس استثنائى أتصالى ويتركب من مقدمتين الأولى وهى الكبرى شرطية متصلة والثانية وهى الصغرى وهى الأستثنائية الحملية وهذا القياس ينتج فى صورتين نفى التالى ينتج نفى المقدم ، وإثبات المقدم ينتج إثبات التالى »[٢] .

---

(١) الأقتصاد فى الأعتقاد — الغزالى ص ٢٢ ، ٢٣

(٢) راجع تحليل و تعليق د/ سامى حجازى على الأقتصاد فى الأعتقاد للغزالى ص ٥٨ ومابعدها القطب الأول - ط/ دار الطباعة المحمدية / الأولى ١٩٨٩ ، وقارن أيضا مدخل لدراسة علم الكلام د/ سامى حجازى ص ٥٤

وهذا المنهج الثالث من مناهج الأدلة « هو الذى أستعمله القرآن فى أثبات الوحدانية لله فإنه لم يلجأ إلى أثبات الوحدانية مباشرة بل أثبت استحالة دعوى المشركين لأنها ستؤدى إلى المحال وهو عدم وجود العالم ومأدى إلى المحال فهو محال فيكون التعدد محالا فتثبت الوحدانية وهو الدليل المأخوذ من قوله تعالى : « لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »[١] .

أى لم تتكونا والمقدمة التى حذفها القرآن الاستثنائية « لكنهما لم تفسدا إذاً ليس هناك آلهة غير الله وهو المطلوب »[٢] .

ونلاحظ على مناهج الأستدلال الكلامية الثلاثة كما يذكر الغزالى عدة أمور :

الأمر الأول :

أن الغزالى مسبوق فيها جميعها بمن تقدمه من علماء الأصول سواء فى ذلك علماء أصول الفقه أوعلماء أصول الدين .

فقد استخدم علماء أصول الفقه السبر والتقسيم قبل الغزالى كمسلك من مسالك أثبات العلة بين الأصل والفرع ولم يحصروه فى أمرين فقط ، كما ذكر الغزالى هنا فى الأقتصاد ، بل استخدموه فى أمرين وفى أكثر من أمرين حتى إن إمام الحرمين ليشرحه بقوله هو : « أن يبحث مناظر عن معان مجتمعة فى الأصل ، ويتبعها واحداً واحداً ، ويبين خروج

---

(١) سورة الأنبياء من الآية ٢٢

(٢) محاضرات فى العقيدة أ. د/ محى الدين الصافى ، أ. د/ محمد ربيع جوهرى ص ٢٨

آحادها عن صلاحية التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه »[١].

ومن المؤكد كما يقول الدكتور النشار : « أننا لا نجد أحداً من الأصوليين المتقدمين حاول رده ـ السبر والتقسيم ـ إلى المنطق اليوناني حتى عصر الغزالي ، ولكن ذلك إنما حدث عند المتأخرين منهم منذ عصر الغزالي »[٢]

الأمر الثاني :

« أنه تظهر هنا بوضوح أصالة المنهج الإسلامي في الاستدلال في المسائل الأصولية ، وبذلك فقد كانت استدلالات المسلمين ناتجة عن علومهم الإسلامية الخالصة ، ولا مانع أن تلتقي العقول على المعايير العقلية السليمة ، ولا مانع أيضا أن يأخذ طالب الحقيقة الباحث عنها بلا تعصب بعض المعايير العقلية من غيره طالما أنه يراها صالحة وتوصله إلى غايته فقد رد الإمام الغزالي ومعه لفيف من الأساتذة الأجلاء الاستدلالات إلى الأقيسة المنطقية آنفة الذكر ، ومما يدل على أن العقول السليمة يمكن لها أن تلتقي عند كلمة الحق وتجتمع على طرق الاستدلال السليم »[٣].

وبالعودة إلى كل ما تقدم في قضية منهج علم الكلام ، نقف على ما أوقفنا عليه الإمام الغزالي وأنه منهج جلي في الاستدلال على حقائق علم الكلام حيث يقوم الدليل النقلي والعقلي معا ، وإن أستخدم بعض علماء الكلام المنهج العقلي بعيداً عن النص فإنه لا يتناقض معه ، بل الاستدلال بالعقل قائم في دائرة البرهان الذي لا يتعارض مع الدليل .

---

(١) البرهان — الجويني ج ٢ السبر والتقسيم نقلا عن منهج البحث في علم الكلام — د/ محمد عبد المهين عبد الرحمن ص ٤٩

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، د/ سامي علي النشار ص ٩٨

(٣) منهج البحث في علم الكلام د/ محمد عبد المهيمن ص ٥١

المبحث الثالث

الدليل النقلي حجيته وعلاقته بالدليل العقلي

أولا : الدليل النقلي وموقف المتكلمين منه :

(١) مفهوم الدليل النقلي .

عرف المتكلمون الدليل النقلي بقولهم : « هو ما كانت جميع مقدماته نقلية . بمعنى أنها مأخوذة من الكتاب والسنة والإجماع ، والربط بينها وبين المطلوب حاصل بطريق النقل »[١] .

وقد يعرف بتعريف آخر ، فيقال « هو دليل صح نقله عمن عرف صدقه عقلا وهم الأنبياء والرسل عليهم السلام »[٢] .

والمراد بالكتاب : « هو القرآن المنزل على النبي ﷺ والمنقول إلينا تواتراً ، والسنة لغة هي الطريقة والعادة ، وفي الشرع العبادات النافلة وما صدر عن الرسول من قول وفعل وتقرير ، والإجماع

---

(١) محاضرات في علم الكلام — د/ علي محمد جبر ص ٣٧ نقلا عن العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث د/ سعد الدين السيد الصالح ج ١ ص ٦٦ ط/ مطابع الأخبار/ الثانية ١٤١١ هـ — ١٩٩١ م .

(٢) القول السديد في علم التوحيد — الشيخ محمود أبو دقيقة ج ١ ص ٧٨

هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ »[١] .

ومن خلال هذه التعريفات يتبين لنا أن الدليل النقلى هو المنهج الذى يعتمد على وحى السماء الذى يتمثل فى الكتاب الكريم أو على حديث رسول الله ﷺ الذى هو البيان والتفصيل لما أنزل عليه ﷺ ودليل هذا المنهج قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »[٢] .

ولا شك أن المتكلمين يأخذون بالدليل النقلى ، إذ لا يكاد يخلو مذهب كلامى من استخدام هذا الدليل مما يؤكد ضرورته المنهجية لدى علماء الكلام إذ أنهم يحتجون به على ما يذهبون إليه فى سائر الموضوعات الكلامية من جهة .

بل ويتخذونه أيضاً حجة على دحض الآراء المخالفة من جهة أخرى ، بيد أن قوة الاحتجاج بالدليل النقلى متفاوتة بطبيعة الحال مع مقتضيات مذهب كل فرقة من الفرق الكلامية .

١ — فهناك الظاهرية الذين يأخذون بظاهر النص ولا يألون أى جهد إلى العقل .

٢ — وهناك السلف الذين يعتمدون على النص ويستخدمون العقل فى مجالاته المحدودة ، بحيث إذا خرجت المسألة عن نطاق العقل وتعارضت

(١) منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل — ابن الحاجب ص ٣٤ — ٣٧ ط / السعادة الأولى ١٣٢٦ هـ .

(٢) سورة الحشر من الآية ٧

مع النص فى ظاهرها آمنوا بها مع تفويض العلم بحقيقتها إلى الله عز وجل .

٣ — وهناك الفلاسفة الذين يقفون على النقيض تماماً من الظاهرية .

٤ — وهناك المعتزلة الذين يبنون أصولهم الخمسة على أساس عقلى بيد أنهم لا يغفلون تماماً عن النص .

٥ — وهناك الأشاعرة الذين يأخذون طريقاً وسطاً بين السلفية والإعتزال[١] .

ومن الطبيعى أن يوجد هذا التفاوت فى الاحتجاج بالدليل النقلى أو السمعى وأن يتناسب ذلك طردياً مع درجة الاعتماد على العقل لدى كل فرقة كلامية .

وسنقتصر على نموذجين فقط من الفرق الكلامية لنتعرف على موقفهم من الدليل النقلى وهما : المعتزلة والأشاعرة .

(ب) موقف المعتزلة من الدليل النقلى :

على الرغم من أن المعتزلة هم أشد المتكلمين انتصاراً للعقل واعتدادا به ، وكثيرا ما اتهموا بتقديم العقل وإهمال النص ، إلا أننا نجد أن تأسيس الاعتقاد عندهم لابد فيه من النقل إلى جانب العقل ، ويوضح لنا ذلك ما يذكره علماء المعتزلة أنفسهم وهم بصدد بيان مصادر الأدلة

(١) منهج البحث فى علم الكلام د / محمد عبد المهيمن ص ٨٢، ٨٣

عندهم حيث يقررون أن الكتاب والسنة من هذه المصادر فهاهو القاضى عبد الجبار يقول : « إن أنواع الأدلة أربعة هى :

« العقل والكتاب والسنة والإجماع »[١] .

فأما القرآن فإنهم جميعاً يعتمدون عليه بطبيعة الحال ، ولكن إسرافهم فى استخدام سلاح « التأويل » يدعوهم إلى مخالفة ظواهر النصوص القرآنية مثل إنكارهم « الرؤية » وسائر الصفات الخبرية كاليد والاستواء ونحوها وصرفهم إياها إلى معان أخرى ، من أجل ذلك وجدناهم قد توسعوا فى تأويل الآيات المتشابهة لتحقيق التنزيه المطلق لله تعالى — ويتصل بهذا موقفهم من آيات الوعد والوعيد ، كما يتصل به موقفهم من العموم والخصوص أو المطلق والمقيد ، « والمطلق أو العام هو مادل على شائع جنسه ومعناه الشمول ، والمقيد أو الخاص بخلافه ويطلق على ما أخرج من شياع ومعناه الافراد »[٢] .

ولقد رأى المعتزلة أن آيات الوعيد أحق بالعموم لأنها أبلغ فى الزجر ، فى مقابل رأى المرجئة الذين يقولون إن آيات الوعيد أحق بالعموم ، لأنها أحق بما عرف من صفات الله بالرحمة والعفو .

« وترى المعتزلة أنه لا وجه إلى القول بالتخصيص ، لأن حقيقة العموم تعنى الإشارة إلى كل فرد باسمه الخاص والتخصيص لا يكون

---

(١) شرح الأصول الخمسة — القاضى عبد الجبار ص ٨٨

(٢) أصول الدين — أبى منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادى ص ٢١٨ ، ٢١٩ بتصرف ط / دار زاهد القدسى للطباعة والنشر بدون تاريخ .

إلا بدليل يدل على أن المخصوص غير داخل فى العموم وعند إنعدام الدليل تعنى إرادة العموم »[١] .

وأما السنة النبوية فلم يقبل المعتزلة إلا المتواتر والمشهور من الأخبار ، وذكر أبو الهذيل « أن المتواتر حجة ، وأما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم »[٢] .

وينسب البغدادى إلى النظام « أنه رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الآحاد مايوجب العلم الضرورى »[٣] .

ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام ، فيذكر « أن النظام قد جعل السبب شرطاً لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سببه ، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب »[٤] .

وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار مما جعلهم يردون الأحاديث التى تخالف العقل فى رأيهم .

وأما الاجماع فقد « رد النظام حجة الاجماع وقال بجواز أن

---

(١) تبصرة الأدلة - أبو المعين النسفى ص ٤٥٣ نقلا عن الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة د / على عبد الفتاح المغربى ص ٣٧

(٢) الفرق بين الفرق - أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى ص ٧٧ حققه وعلق عليه طه عبد الرؤف سعد ط / مؤسسة الحلبى .

(٣) المرجع السابق ص ٨٠

(٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل — القاضى عبد الجبار ج ١٥ ص ٣١٢

تجتمع الأمة فى كل عصر وفى جميع العصور على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال »[١].

لكن يبدو بعض التغيير فى موقف المعتزلة بعد ذلك فى الأخذ بالإجماع ، فيحكى الخياط معتقد المعتزلة فى الاجماع فيقول : « أنها تأخذ به ، وينكر أن المعتزلة يقولون بعدم صحة الحديث المروى عن رسول الله ﷺ « لاتجتمع أمتى على ضلالة »[٢].

ويؤيد ذلك ماقاله القاضى عبد الجبار — فى كتابيه شرح الأصول الخمسة ، والمغنى — أن أنواع الأدلة أربعة هى : العقل والكتاب والسنة والإجماع »[٣].

وأشترط القاضى عبد الجبار فى كون الاجماع حجة أن يكون مستنداً إلى الكتاب والسنة حيث يقول : « أعلم أن الإجماع فى كونه حجة فرع على الكتاب والسنة »[٤].

وعلى كل حال فإننا نرى أن النزعة الاعتزالية إزاء الدليل السمعى

---

(١) الفرق بين الفرق — البغدادى ص ٨٧

(٢) الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد — الخياط ص ١٥٠ تقديم ومراجعة محمد حجازى ط / المدنى — الناشر / مكتبة الثقافة الدينية — بدون تاريخ .

(٣) شرح الأصول الخمسة — القاضى عبد الجبار ص ٨٨

(٤) المرجع السابق ص ٨٩ ، وقارن أيضاً المغنى فى أبواب التوحيد والعدل له جـ ١٧ ص ٢١٦ أشرف عليه د / طه حسين ، حرر نصه أمين الخولى - الناشر / وزارة الثقافة والارشاد القومى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ط / دار الكتب ١٩٦٢ م

وخاصة « السنة النبوية » ، والتى بلغت أوجها فيما يبدو على يد النظام ، قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك وخاصة على يد القاضى عبد الجبار وتلاميذه الذين حاولوا العودة إلى الاعتداد بالدلائل الأربعة التى قبلها شيخهم الأول « حجة العقل » والكتاب والسنة والاجماع .

(ج) موقف الأشاعرة من الدليل النقلى .

ولئن كان المتكلمون بصفة عامة قد حصروا مصادر الدليل السمعى فى الكتاب والسنة والاجماع فإن هذا هو ما قرره الأشاعرة أيضاً بصفة خاصة فيذكر لنا البغدادى إجماع أهل السنة على ذلك حيث يقول : « أجمع أهل السنة على كون القرآن والسنة والاجماع من مصادر الأدلة عندهم »[١] .

أما فيما يتعلق بالقرآن الكريم فإننا نجد أن الأشاعرة قد اعتمدوا عليه فى أدلتهم ، ففيما يختص بتأويل الآيات القرآنية نرى أن منهج الأشعرى يقوم على التسليم بما ورد فى التنزيل من صفات لكن بدون تحديد كيفية ، أو تأويلها بإخراجها عن معنى اللفظ الذى ورد فى التنزيل ، « فله تعالى أيدى كما ورد فى التنزيل لكنها ليست جارحة وليست كالأيادى ، وليست النعمة أو القدرة على ما قالت المعتزله »[٢] .

---

(١) الفرق بين الفرق — البغدادى ص ١٩٧

(٢) الابانة عن أصول الديانة — أبو الحسن الأشعرى ص ١٢٦-١٢٧ تحقيق وتقديم د / فوقية حسين محمود ط / التقدم — توزيع / دار الأنصار / ط / الأولى ١٩٧٧ م .

وعلى هذا فالأشعرى لا يؤول تلك الصفات، لكنه ليس مجسما، لأنه يقول إن هذه الصفات ثابتة لورود التنزيل بها، لكنها بلا كيف، وأما موقفه من العام والخاص فلقد قال الأشعرى: «بأن عموم الوعيد يتناول كل فرد من أفراد العموم كأنه نص عليه باسمه الخاص، إلا أن الله تعالى يخلف فى الوعيد، والخلف فى الوعيد كرم، ويقول أيضاً بعد حمل آيات الوعيد على العموم، فلقد يذكر العام ويراد به الخاص، فقوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»[1] أنه أراد بعض الجن والإنس وهم العابدون لله منهم، لأن الله تعالى قاله فى موضع أخر: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس»[2].

والقرآن لا يتناقض، فوجب أن يكون الله تعالى خلق لجهنم كثيرا وأنه خلق بعضهم للعبادة، وقال بهذا القول أتباعه من بعده، فإذا تعارضت الآيات فى الوعد والوعيد، خصصوا آيات الوعيد بآيات الوعد أو جمعوا بينهما، فيعذب العاصى مدة ثم يغفر له ويدخل الجنة»[3].

أما فيما يتعلق بالسنة النبوية فإننا نجد الأشاعرة يأخذون بالمتواتر من الأخبار وذلك: «لأن العادة لم تجر باجتماع مثل عدد أهل التواتر على نقل كذب عن مشاهدة، ولا على كتمان ما هم به عالمون»[4].

---

(١) سورة الذاريات: الآية ٥٦

(٢) « الأعراف: الآية ١٧٩

(٣) اللمع: الأشعرى ص ١١٢ — ١٢٥ — ١٢٩، وقارن أيضاً — أصول الدين — البغدادى ص ٢٤٣

(٤) التمهيد — الباقلانى ص ١٦٢

وهؤلاء الرواة تتوافر فيهم شروط خلاصتها الضبط والعدل وأن تتوافر فيهم كل الصفات العقلية والأخلاقية.

أما خبر الواحد الذى يرويه الواحد أو الاثنان، فإنه لا يوجب العلم ويوجب العمل، ويرى الرازى «أن التمسك بأخبار الآحاد فى معرفة الله غير جائز، وذلك لأنها مظنونة، ورواية الصحابة لها لا تفيد القطع، كذلك وضع الأحاديث وتخريج الأحاديث بأقل العلل، وأن الرواة قد سمعوا الأحاديث عن النبى عليه السلام ولم يكتبوها، ورووها بعد مدة، مما يجعلهم عرضة للنسيان»[1].

ولقد كان لتقسيم الأحاديث إلى متواتر وآحاد واختلاف المواقف بإزائها، أثرا فى الخلاف حول الأخذ بالسنة وحول المسائل الكلامية، حيث أن كل فريق يورد من الأحاديث ما يؤيد وجهة نظره، أو يرد الأحاديث التى أوردها خصمه ويقول بأنها آحاد لا يؤخذ بها فى مجال العقيدة، أو يؤولها — والأمثلة على ذلك كثيرة تند عن الحصر.

وعلى سبيل المثال: فلقد أورد الأشاعرة أحاديث تثبت الرؤية، أى رؤية الله تعالى فى الآخرة، مثل قوله ﷺ: «سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون»[2].

لكن المعتزلة يقولون: «إن المراد بقوله «ترون ربكم» أى تعلمون ربكم، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة»[3].

---

(١) أساس التقديس — الرازى ص ٢١٥ بتصرف.

(٢) معالم أصول الدين — الرازى ص ٧٠ — ٧٣

(٣) المغنى: القاضى عبد الجبار ج ٤ ص ٣٢١

والأحاديث التى أوردها الأشاعرة عدها المعتزلة أحاديث آحاد ، وشككوا فى رواتها ، وأوردوا أحاديث أخرى تنفيها .

أما عن موقف الأشاعرة من الاجماع فإننا نجدهم يقررون أنه « حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم »[١] .

ولئن كان الأشعرى قد اتخذ من مصادر الدليل السمعى منهجاً له فى الاستدلال فهل معنى ذلك أنه أهمل العقل ؟

إنه لم يهمل الجانب العقلى ، بل اتجه إلى البرهان العقلى ليؤيد به صدق ما جاء فى الكتاب والسنة فهو يقرر أن من الجهل منع النظر والبحث عن الدين والميل إلى التقليد فنجده يقول : « أما حوادث تحدث فى الأصول فى تعيين مسائل فينبغى لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك لأن حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التى طريقها السمع وحكم المسائل العقلية والمحسوسات أن يرد كل شىء كذلك إلى بابه ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات »[٢] .

ومما تقدم يتضح أن منهج الأشعرى كما يقول الباحثون منهجاً وسطياً بين المغالين « يقوم على مسلك النقل والعقل فهو يثبت ما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية من أوصاف الله تعالى ورسله

---

(١) إبكار الأفكار — الآمدى — ص ٢٨٦ نقلا عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين — د / على عبد الفتاح المغربى ص ١٣٩

(٢) رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام — الأشعرى ص ١٠

واليوم الآخر والملائكة والحساب . والعقاب وغيرها ويتجه إلى الأدلة العقلية يستدل بها على صدق ماجاء فى القرآن والسنة عقلا بعد الإيمان بها كما هى نقلا فهو لا يتخذ من العقل حاكما على النصوص ليؤولها أو يمضى ظاهرها بل يتخذ العقل خادماً لظواهر النصوص ليؤيدها »[١] .

ويبدو أن هذا المزيج المتعادل من النقل والعقل كان سائداً حتى الباقلانى ، وقد رد الباقلانى فى كتابه « إعجاز القرآن » على من زعم « أن إثبات وحدانية الله تعالى مما لاسبيل إليه إلا من جهة العقل لأن القرآن كلام الله عزوجل ولا يصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولا[٢] » بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن وأنه لا يقدر على مثله إلا الله — تعالى — ثبت صدق الرسول وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صادقاً واجب الاتباع[٣] . . . » .

---

(١) معارج الأصول من مجموعة الرسائل الكبرى — ابن تيمية جـ ١ ص ١٧٨ ط / دار إحياء التراث العربى بيروت — لبنان — ط / الثالثة ١٩٧٢ م ، وقارن أيضاً تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية — الإمام أبو زهرة — ص ١٦٥ — ١٦٧ ط / دار الفكر العربى ، مذاهب الإسلاميين د / عبد الرحمن بدوى جـ ١ ص ٣٥٤ وما بعدها ط / العلوم / الناشر / دار العلم للملايين — بيروت — لبنان ط / الثالثة ١٩٨٣ م . علم الكلام — الأشاعرة — د / أحمد محمود صبحى جـ ١ ص ٤٧ ، ٤٨ ط / مؤسسة الثقافة الجامعية ط / الرابعة .

(٢) أعجاز القرآن — الباقلانى جـ ١ ص ٢٢ على هامش الاتقان للسيوطى ط / مصطفى الحلبى ط / الثالثة ١٣٧٠ هـ — ١٩٥١ م .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٢ .

ويقول ابن تيمية — بعد أن يشير إلى طريقة متأخرى الأشاعرة فى إثبات بعض الصفات بالعقل وبعضها الآخر بالسمع — : « وأما من قبل هؤلاء فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل كما كان يسلكه القاضى أبو بكر ومن قبله كأبى الحسن الأشعرى وأبى العباس القلانسى ومن قبلهم كأبى محمد بن كلاب والحارث المحاسبى وغيرهما ، وهكذا السلف والأئمة كالإمام أحمد بن حنبل وأمثاله يثبتون هذه الصفات بالعقل كما ثبتت بالسمع ، وهذه الطريقة أعلى وأشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين »[١] .

ولعل هذا الموقف المنهجى هو الذى يفسر لنا عدم استخدام هؤلاء المتقدمين لسلاح التأويل إلا فى حدود ضيقة .

هذا عن موقف المتقدمين من الأشاعرة ، أما عن موقف المتأخرين منهم كالجوينى والرازى وغيرهما فإننا نجد أنهم ابتعدوا عن منهج الأشعرى ، ولم يقفوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل ، وأقتربوا من مذهب المعتزلة ، فتأولوا النصوص الواردة فى صفات الله تعالى على وجوه تليق بذات الله تعالى ، وبما ينبغى له من التنزه عن مشابهة الحوادث ، فيقول الجوينى : « ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل ، والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود »[٢] .

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ـ ابن تيمية ص ٨ ، ٩ قدم له وعرف به حسنين محمد مخلوف ـ ط / دار الكتب الإسلامية .

(٢) الإرشاد ـ الجوينى ص ١٤٦ .

وذهب الرازى إلى أنه إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهراً فى معنى فإنما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مقيداً ولخرج القرآن من أن يكون حجة »[١] .

ومن قول الرازى نلاحظ جواز التأويل لكنه لا يفتح باب التأويل على مصراعيه ، فلا يجب أن نترك الأخذ بالظاهر إن لم يقم دليل يقضى بتركه .

ثانياً : اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية :

رأينا فيما سبق أن المتكلمين قد أخذوا بالدليلين العقلى والنقلى ، لكنهم اختلفوا فى مدى الأخذ بهما ، ولم يكن الأخذ بهما متوازنا عند كل الفرق ، وجعل أحدهما الأصل والآخر الفرع ، ويرجع ذلك إلى تقدم أحدهما على الآخر ، وإلى درجة اليقين فى كل منهما وسنقتصر فى تناولنا لهذه المسألة على موقف المعتزلة والأشاعرة فقط لأن كلا من المذهبين يمثل اتجاها أساسيا فى عرض هذه القضية .

وقبل أن نعرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من مدى إفادة كل من الدليل النقلى والعقلى لليقين ، نود أن نشير إشارة موجزة إلى مفهوم اليقين عند المتكلمين .

---

(١) أساس التقديس ـ الإمام فخر الدين الرازى ص ١٠٩ بتصرف ـ تحقيق د / أحمد حجازى السقا ـ الناشر / مكتبة الكليات الإزهرية ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م .

(أ) مفهوم اليقين عند المتكلمين :

لكى نوضح مفهوم اليقين ينبغى أن نشير إلى أن ميل النفس إلى التصديق بالشىء له أربع درجات هى :

١ — الأولى : أن يستوى لديها التصديق والتكذيب ، ويعبر عنه بالشك ، فلا تميل النفس إلى الحكم على الشىء بتصديق ولا تكذيب ، ولا بإثبات أو نفى ، بل يستوى لديها إمكان الأمرين .

٢ — الثانية : أن تحيل النفس إلى أحد الأمرين مع الشعور بإمكان نقيضه ، ولكنه إمكان لا يمنع ترجيح الأمر الأول ، ومعنى هذا أن تكون النفس أميل إلى أحد الأمرين أكثر من ميلها إلى نقيضه ، وهذه الحالة تسمى ظناً .

٣ — الثالثة : أن يستولى على النفس التصديق بشىء بحيث يغلب عليها ولا يخطر ببالها غيره ، ولو خطر بالبال تأبى قبوله ، ولكن ليس ذلك عن معرفة محققة ، إذ لو تأمل صاحبها وأصغى إلى التشكيك والتجويز لاتسعت له ، وهذه الحالة تسمى اعتقاداً مقارباً لليقين ، ويتمثل ذلك فى اعتقاد المقلدين لأصحاب المذاهب ، حيث ترسخ فى نفوسهم المعتقدات بمجرد السماع حتى إن كل فرقة تثق بصحة مذهبها ، وإصابة إمامها ومتبوعها .

٤ — الرابعة : أن تعرف النفس أمراً ما معرفة حقيقية عن طريق البرهان الذى يبدد أى شك ، ويدفع كل ريب ، وهذه الحالة تسمى يقيناً ، فكل علم يحصله الإنسان عن طريق البرهان

يكون علماً يقيناً (١) .

وعلى هذا يمكن القول بأن اليقين هو العلم الذى لا يعتريه شك أو شبهة ، وقد قيل فى تعريفه إنه : « الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع » ، وقيل إنه « الاعتقاد بأن الشىء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا » (٢) .

ولا ريب فى أن اليقين بذلك أمر عقلى يعتمد على البرهان الذى لا شك فيه ولا يتصور الشك فيه ، فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه سمى هـذا « يقيناً » سواء حصل بنظر ، أو بحس ، أو بتجربة ، أو بدليل .

(ب) موقف المعتزلة :

يرى المعتزله أن العقل هو أصل الشرع ، إذ أن صحة الشرع متوقفة على العقل ، فلا يمكن أن نستدل على أصل التوحيد والعدل بدلالة السمع ، بل نستدل عليهما بالعقل ، « لأن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، ولأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله .

فالقرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره ، وأنه لا يكذب ، ولا يجوز

---

(١) معارج القدس — الغزالى ص ٤٧ — ط / السعادة بمصر ط / الأولى ١٣٤٦ هـ .

(٢) شرح المواقف — السيد الشريف الجرجانى ج ٢ ص ٣٧

عليه الكذب ، وذلك متوقف على كونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح ، وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبح القبيح مستغن عنه ، وهذه الأصول الاعتقادية لا يجوز الاستدلال عليها بالسمع ، لأن إثباته متوقف على ثبوت تلك الأصول ، وفى هذا نكون مستدلين بفرع الشيء على أصله ، وذلك لا يجوز لأن فيه دور واضح ، لتوقف كل منهما على الآخر ، وينتهى القاضى عبد الجبار إلى أن طريق معرفة الله وإثبات أصل العدل والتوحيد طريقه العقل لا السمع ، والعقل متقدم على السمع فى ذلك »[١] .

لكن هناك أمور سمعية لا مجال للعقل فيها ، وهى كيفية العبادات وكيفية الثواب والعقاب ، والدليل فيها هو السمع ، فعلى سبيل المثال « كيف يدل الدليل العقلى على أن الصلاة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح »[٢] .

أما بالنسبة لمدى إفادة الأدلة لليقين أو الظن ، فإننا نجد « المعتزلة تذهب إلى أن الدلالة العقلية صريحة وواضحة ومن ثم فإنها قطعية لا يدخلها الاحتمال ، ولا يتطرق إليها المجاز .

أما الأدلة النقلية فإن المعتزلة يرون أنه مهما كانت قوتها فإن دلالتها ظنية فقط لتوقفها على أمور ظنية ، وذلك لأن الدليل النقلى يتوقف على العلم بوضع كلماته فى أصل اللغة ثم على إرادة المتكلم وكلاهما ظنى .

---

(١) شرح الأصول الخمسة — القاضى عبد الجبار ص ٨٨ ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل — القاضى عبد الجبار ح ١٥ ص ٢٦ — ٢٩

(٢) المرجع السابق ح ١٥ ص ٢٧

أما أن التوصل إلى العلم بالوضع ظنى : فلأنه إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف وأصولها لا تثبت إلا برواية الآحاد ، وفروعها تثبت بقياس التمثيل ، وهما ظنيان ، وأما أن العلم بإرادة المتكلم ظنى فذلك لأنه يتوقف على عدم نقل المتكلم تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بإزائها وعلى عدم الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو المشكك وعدم المجاز ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص وعدم التقديم والتأخير ، وعدم وجود المعارض العقلى لأنه لو وجد لوجب تقديمه على النقل المتقدم الأصلى على الفرع فضلا عن أن كل دليل نقلى لا يمكن الجزم فيه بعدم المعارض العقلى لأنه كما يقال « عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود » فقد تحقق إذن أن دلالة الأدلة النقلية ظنية »[١] .

(ج) موقف الأشاعرة :

سبق أن ذكرنا — عند تناولنا لموقف الأشاعرة من الدليل النقلى — أنهم يقدمونه على الدليل العقلى وأن الدليل العقلى يأتى فى مرتبة لاحقة للدليل النقلى ، ومن هذا المنطلق وجدناهم يقررون : « أن معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل »[٢] ، وذلك لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »[٣] .

ولقد اعترض المعتزلة على ذلك واحتجوا بأنه « لو لم يثبت

---

(١) شرح المواقف — السيد الشريف الجرجانى ج ٢ ص ٥١ — ٥٥

(٢) المواقف — الإيجى ص ٢٨

(٣) سورة الاسراء الآيه ١٥

الوجوب إلا بالسمع الذى لا يعلم صحته إلا بالنظر العقلى ، فللمخاطب أن يقول إنى لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقاً ، وذلك مفضى إلى إخلام الأنبياء ، لكن الرازى يرد على هـذا الاعتراض بأن ذلك الاعتراض يلزم المعتزلة ، لأن وجوب النظر وإن كان عندهم عقلياً ، لكنه غير معلوم بضرورة العقل ، لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأن النظر طريق إليها ، وأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وكل واحد من هذه المقدمات نظرى ، والموقوف على النظرى نظرى فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظرياً وفى هذا يحاول الرازى أن يتخلص من الدور ، لكنه سوف يسلم به فيما بعد عند كلامه عن ظنية الدليل السمعى »[1] .

أما بالنسبة لمسألة إفادة الدليل النقلى لليقين أو الظن : فإننا نجد اختلافاً فى موقف الأشاعرة المتقدمين والمتأخرين منهم ، فالأشعرى يعلن تمسكه بالكتاب والسنة وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ومتابعته للإمام أحمد بن حنبل »[2] .

ولقد حاول الأشعرى التوازن بين السمع والعقل ، وإن غلب عليه تقديم السمع ، لكن مع بدء ظهور فكرة الدور عند المتأخرين ومبلغ أوجها عند الرازى فإننا نجده يقول : بظنية الدلالة فى الدليل النقلى ، وأنها يقينية فى الدليل العقلى فذكر : « أن قبول الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات ، ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار ، وعدم النقل ، وعدم التقديم والتأخير ،

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين — الرازى ص ٤٦ — ٤٧
(٢) الإبانة — الأشعرى ص ٢٠

وعدم التخصيص ، وعدم النسخ ، وعدم المعارض العقلى ، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم ، والموقوف على المظنون مظنون ، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية ، وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع »[1] .

وهكذا قد تبين لنا أن متأخرى الأشاعرة قد جعلوا العقل أصلا للشرع ، وأنه لا يصح الاستدلال على الأصول الاعتقادية كمعرفة الله تعالى وصفاته بالسمع ، بل يستدل عليها بالعقل ، وأن صحة السمع متوقفة على العقل ، وأن يكون العقل هو الأصل والسمع هو الفرع ، ولا يجوز الاستدلال بالفرع على الأصل لأن فى ذلك دور واضح ، وهو نفس ما انتهى إليه المعتزلة .

وبعد هذا العرض الموجز لموقف المعتزلة والأشاعرة من الدليل النقلى والدليل العقلى ومدى إفادة كل منهما لليقين أو الظن ، يجدر بنا قبل أن نختم بحثنا هذا أن نقرر عدة حقائق هامة قد قررها بعض الباحثين وهى بمثابة قواعد عامة تبين موقف كل من المعتزلة والأشاعرة من الأدلة النقلية والعقلية .

١ — إنه تتوقف صحة الدليل النقلى على الدليل العقلى بدون عكس لأن العقل أصل والنقل فرع .

٢ — إن الدليل العقلى يمكن أن يوجد مستقلا عن الدليل النقلى بدون عكس لأنه حتى فى السمعيات فإنها مؤسسة على دليل العقل من إثبات وجود الله وصدق الرسول ... الخ .

(١) معالم أصول الدين — الرازى ص ٢٤

٣ — إن الدليل النقلى — حتى يكون دليلا يفيد العلم — فلابد من حصوله على أشارة الموافقة والجواز من العقل أوعلى الأقل عدم الممانعة ، ونقصد بها هنا « عدم المعارض العقلى » بخلاف الدليل العقلى فلا يشترط فيه مثل ذلك من النقل .

٤ — إن الدليل العقلى يفيد اليقين بخلاف النقلى فإنه يفيد الظن ولكل هذا فإن المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة يرون أن الدليل النقلى يأتى فى المرتبة الثانية بعد الدليل العقلى »[1] .

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا هو إننا لو أفترضنا وجود التعارض بين الأدلة العقلية والنقلية فماذا يكون الجواب عنه . يجيب الإمام الرازى عن حل هذا الأشكال بقوله : « إنه عند تعارض أدلة العقل مع ظواهر النص نحكم بأحد أمرين :

الأمر الأول : أن نقيم الأدلة العقلية على عدم صحة تلك النصوص بأن تكون موضوعة أو مكذوبة .

الأمر الثانى : أنه إذا ثبت صحة هذه النصوص فلا مناص من القول بأن ظواهرها غير مرادة لأنها يترتب عليها المحال عقلا ، وبناء على ذلك فإما أن تؤول حسب قانون التأويل ، وإما أن يفوض العلم بحقيقة هذه النصوص إلى الله عز وجل[2] .

---

(١) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ـ د / يحيى هاشم فرغل ص ١٩٣ ، ١٩٤ نقلا عن منهج البحث فى علم الكلام ـ د / محمد عبد المهيمن ص ١١٥ .

(٢) أساس التقديس ـ الرازى ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ بتصرف .

الخاتمة

نود أن نشير هنا بإيجاز شديد إلى أهم النتائج التى أنتهينا إليها فى هذا الموضوع ولعلنا نكون قد أعطينا القارىء الكريم صورة واضحة عن منهج المتكلمين فى تقرير مسائل العقيدة ، ولئن كانت مناهج البحث فى العلوم المختلفة يعبر عنها لدى أهل الاختصاص « بفلسفة العلوم » فإننا هنا نقرر الحقائق التالية :

١ — تبين لنا من خلال البحث أن المعتزلة فى منهجهم يقدمون العقل على النقل ويجعلون للعقل المكانة الأولى وللنص المكانة التالية ، بمعنى أنه إذا تعارضت الأدلة السمعية مع العقلية فإنهم يقدمون العقل ، فمنهج المعتزلة فى الاستدلال على العقيدة عقلى ، وكانوا يعتمدون على الجدل العقلى ، فكل مسألة من مسائل العقيدة يعرضونها على العقل فما قبله أقروه وما لم يقبله رفضوه إلا أنهم مع ذلك مقيدون بالأصول الإسلامية وجميع بحوثهم كانت فى مجموعها لاتخرج عن وحى القرآن وظله ، مما دعا بعض الباحثين إلى القول : « بأن المعتزلة يقدمون القضايا العقلية قبل النظر فى الآيات القرآنية فهم يأخذون بالنوعين فى الاستدلال ، ولكن يقدمون النظر العقلى على الدليل النقلى فيعولون على مقتضى العقل وإن كانوا لايخرجون عن عقائد النصوص »[1] .

---

(١) معارج الوصول من مجموعة الرسائل الكبرى — ابن تيمية جـ ١ ص ١٧٩ ، تاريخ المذاهب الإسلامية — الإمام أبو زهرة ص ١٢٩ = فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ٢ ص ٣٧ — ٣٨ ، د / إبراهيم مدكور ط / دار المعارف ط / الثالثة ١٩٧٦ م

وبناء على منهجهم العقلى هذا قرروا منهجهم فى قضايا العقيدة ، وقد علل العلماء موقف المعتزلة العقلى هذا بتأثرهم بالأفكار الفلسفية الدخيلة فى الإسلام كاليونانية وغيرها . وقد دفعهم إلى ذلك أمران :

أولا : إنهم وجدوا فيها مايرضى نهمهم العقلى وشغفهم الفكرى .

ثانياً : استخدموا بعض طرق الفلاسفة فى النظر والجدل وتعلموا كثيراً منها لخدمة الدين والدفاع عنه وأجهدوا أنفسهم فى حمايته رداً على الثنوية والمجسمة والزنادقة وغيرهم .

٢ — ثبت لنا من خلال البحث أيضاً أن الحشوية والظاهرية والمجسمة والمشبهة أخذوا بظاهر الآيات فقط دون أدنى تدخل من العقل ، بل آمنوا بظاهرها الذى لايليق بالله سبحانه وتعالى ونفوا أن يكون للعقل مدخلا فى التشريع والاجتهاد ورفضوا القياس وقالوا إنه ليس أصلا من الأصول . ولا شك أن أصحاب هذا الاتجاه يمثلون اتجاهاً لاعقلياً يبتعد عن روح الإسلام ابتعاداً واضحاً على عكس مايقول به السلف الذين يأخذون بالآيات القرآنية كما جاءت ولكنهم يفوضون الكيف إلى الله سبحانه — مع أعتقادهم أنه لايوصف بصفات البشر ومع تنزيههم له عن النقائص — خلافاً للحشوية الذين حددوا الكيف .

٣ — وظهر لنا من خلال البحث أن منهج أهل السنة والجماعة — وهم الذين جمعوا بين العقل والنقل معاً — يقوم على تقديم الشرع على العقل إلا أنهم جعلوا للعقل مدخلا فى فهم الشرع ، كما أشارت إلى ذلك آيات القرآن الكريم .

وهكذا يتوسط أهل السنة والجماعة بين طرفين هما : الحشوية والمعتزلة ، فهم لا يعزلون العقل عن الشرع كالحشوية ولا يقدمون العقل على الشرع كالمعتزلة ، وإنما يجمعون بينهما بحيث لايضادون منهجاً لحساب منهج آخر . فالعقل نعمة من الله سبحانه وتعالى ، والشرع من عند الله سبحانه وتعالى ، ومن هنا فلا تناقض بينهما لأن المصدر واحد وهو الله العليم الخبير بطبائع الناس وعقولهم .

وهكذا فأهل السنة والجماعة — ومنهم الأشاعرة — قد جمعوا بين مقتضيات الشرائع ، وموجبات العقول ، وتحققوا من أنه لامعاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول .

٤ — ثبت لنا من خلال البحث أن منهج المتكلمين يقوم فى جانب كبير منه على الجدل الذى يهدف إلى التغلب على الخصوم بصرف النظر عن كون الحق فى الواقع ونفس الأمر معه أو مع غيره ، ولا شك أن المنهج الجدلى الذى يقوم على الإقناع ولا يؤدى إلى الوصول إلى الحقيقة ، يساعد على زيادة الخلاف بين أصحابه ، حيث أن كل واحد يهتم فقط بإقناع الآخر بصحة رأيه ، وأن كل واحد من المتجادلين يتمسك برأيه وليس لديه استعداد للتخلى عنه ، وذلك كله يزيد من حدة الخلاف . لأنه يختلط بأمور ذاتيه يحرص عليها كل مجادل ولكن هذا لايقلل من فائدة علم الكلام وحاجة المسلمين إليه ، ودوره فى فلسفة الفكر الإسلامى وإثراء الحياة العقلية عند المسلمين . فقد أسهم فى وجود علماء أفذاذ استطاعوا أن يطوعوا الفكر اليونانى لخدمة العقيدة الإسلامية ، كما كان لهذا العلم دوره البارز فى توضيح العقيدة وإقامتها على أسس عقلية والدفاع عنها ضد أعدائها .

٥ — على الرغم من ظهور المنهج الجدلى لدى المتكلمين إلا أننا نرى

أن منهجهم العام تشيع فيه الروح العلمية فى البحث ، من حيث الاعتماد على الواقع ، والعقل ، والموضوعية ، وروح النقد ، ورفض التقليد ، وتلك سمات رئيسية للبحث العلمى ، مما يجعلنا نقول بكل فخر واعتزاز : إن منهج المتكلمين يقودنا إلى القول بانهم كانوا من أوائل الذين أسهموا فى إفساح المجال للبحث العلمى ، فى الفكر الإسلامى وكانوا هم الرواد الأوائل للفلسفة الإسلامية كما قال بذلك كثير من الباحثين المنصفين .

٦ — على الرغم من أن المتكلمين قد قاموا بدور عظيم فى إثراء الفكر الإسلامى وكانت بغيتهم هى الدفاع عن الإسلام بالدرجة الأولى ، إلا أننا نرى أن منهج المتكلمين يحتاج إلى تطوير بما يساير مقتضيات وتحديات العصر الذى نعيش فيه وعلى هذا فإن علماء الكلام اليوم يحتاجون إلى تجديد فى المناهج حتى يستطيعوا أن يؤدوا واجباتهم فى إثبات هذه العقائد الإسلامية فى نفوس المسلمين والدفاع عنها ضد المنكرين لها والمخططين دائما لتدميرها بأى وسيلة على مر العصور والدهور ، وهذا أمر لا يرفضه المنصفون لأن لكل عصر منطقه فعلينا نحن المسئولين فى هذا المجال أن نخاطب أهل العصر الحديث على قدر منطقهم ، ويحتاج هذا الموضوع إلى دراسات وابحاث ولقاءات علمية كلامية من المتخصصين حتى نستطيع أن نقدم مناهج مناسبة لعقول هذا العصر ونستطيع بذلك خدمة الإسلام فى مجال العقيدة وهو المجال الذى تبنى عليه المجالات الأخرى من الشريعة والأخلاق وغيرهما .

وأخيراً نسأل الله العلى القدير أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه وأن يهدينا إلى سواء السبيل ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

أهم مراجع البحث

أولا : القرآن الكريم .

ثانيا : المراجع الكلامية والفلسفية الأخرى .

١) ابكار الأفكار فى أصول الدين .

سيف الدين الآمدى — تحقيق د/ أحمد المهدى محمد - رسالة دكتوراه بمكتبة كلية أصول الدين القاهرة تحت رقم ٦٢٢ .

٢) أساس التقديس - الإمام فخر الدين الرازى - تحقيق د/ أحمد حجازى السقا - الناشر / مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ — ١٩٨٦م .

٣) أصول الدين .

أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادى ط / دار زاهد القدس للطباعة والنشر بدون تاريخ .

٤) أصول نظرية العلم عند الأشعرى .

د/ أحمد محمد الطيب - ط / دار الطباعة المحمدية ط / الأولى ١٩٨٧م .

٥) إعجاز القرآن .

أبو بكر الباقلانى - على هامش الإتقان للسيوطى - ط / مصطفى البابى الحلبى / ط / الثالثة ١٣٧٠هـ — ١٩٥١ م .

٦) الجام العوام عن علم الكلام .

رسالة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى - ط / دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان ١٩٨٦م .

٧) إمام أهل السنة والجماعة .

أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية .

د / على عبد الفتاح المغربى ط / الدعوة الإسلامية / الناشر / مكتبة وهبة ط / الأولى ١٩٨٥ م .

٨) الإبانة عن أصول الديانة .

أبو الحسن الأشعرى - تقديم وتحقيق وتعليق د / فوقية حسين محمود ط / التقدم / دار الأنصار ١٣٩٧ هـ — ١٩٧٧ م .

٩) الإحكام فى أصول الأحكام .

سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى - كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز ط / دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان ط / الأولى ١٩٨٥ م .

١٠) الأرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الأعتقاد .

إمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك الجوينى / تحقيق / أسعد تميم / مؤسسة الكتب الثقافية بيروت / لبنان ط / الأولى ١٩٨٥ م .

١١) الأقتصاد فى الأعتقاد .

الإمام أبو حامد الغزالى / تحقيق مصطفى أبو العلا / مكتبة الجندى ١٩٧٢ م ، ونسخة أخرى تحليل وتعليق د / سامى عفيفى حجازى / ط / دار الطباعة المحمدية ط / الأولى ١٩٨٩ م .

١٢) الأنتصار والرد على ابن الروندى الملحد .

أبو الحسين الخياط / تقديم ومراجعة د / محمد حجازى ط / المدنى / الناشر / مكتبة الثقافة الدينية / بدون تاريخ .

١٣) الرد على المنطقيين .

ابن تيمية / تحقيق د / محمد عبد الستار نصار د / عماد خفاجى / مكتبة الأزهر ١٩٧٧ م .

١٤) التعريفات .

السيد الشريف على بن محمد الجرجانى ط / مصطفى البابى الحلبى ١٣٥٧ هـ — ١٩٣٨ م .

١٥) التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة .

القاضى أبو بكر بن الطيب الباقلانى / ضبطه وقدم له وعلق عليه د / محمود محمد الخضيرى د / محمد عبد الهادى أبو ريدة / ط / دار الفكر العربى / بدون تاريخ .

١٦) التوحيد .

أبو منصور الماتريدى / حققه وقدم له د / فتح الله خليف / دار الجامعات المصرية / بدون تاريخ .

١٧) العقيدة الإسلامية فى ضوء العلم الحديث .

د / سعد الدين السيد صالح / ط / الأخبار / ط / الثانية ١٤١١ هـ — ١٩٩١ م .

١٨) الفرق بين الفرق .

الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادى / حققه وعلق عليه د / طه عبد الرؤف سعد ط / مؤسسة الحلبى / بدون تاريخ .

١٩) الفرق الكلامية مدخل ودراسة .

د / على عبد الفتاح المغربى / الناشر / مكتبة وهبة ط / الثانية ١٩٩٥ م .

٢٠) القسطاس المستقيم .

الإمام الغزالى / رسالة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى / ط دار الكتب العلمية / بيروت / لبنان ١٩٨٦ م .

٢١) القول السديد فى علم التوحيد .

الشيخ محمود أبو دقيقة / تحقيق وتعليق د / عوض الله حجازى / ط / الأزهر الشريف بدون تاريخ .

٢٢) المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين .

الآمدى / تحقيق د / حسن محمود عبد اللطيف ط / ١٩٨٣ م .

٢٣) المحيط بالتكليف .

القاضى عبد الجبار بن أحمد تحقيق / عمر السيد عزمى / مراجعة د / أحمد فؤاد الأهوانى ط / الشركة المصرية / الناشر / الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ م

٢٤) المدخل إلى دراسة علم الكلام .

د / حسن محمود الشافعى / ط / الفنية / الناشر / مكتبة وهبة ط / الثانية ١٤١١ هـ — ١٩٩١ م .

٢٥) المذاهب الإسلامية فى السياسية والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية .

الإمام أبو زهرة ط / دار الفكر العربى / بدون تاريخ .

٢٦) المعتبر فى الحكمة .

أبو البركات البغدادى ط / حيدر أباد الدكن ١٣٥٨ هـ .

٢٧) المعجم الفلسفى .

د / عبد المنعم الحفنى / الدار الشرقية للطباعة والنشر ط / الأولى ١٤١٠ هـ — ١٩٩٠ م .

٢٨) المعجم الفلسفى .

د / جميل صليبا ط / دار الكتاب اللبنانى / بدون تاريخ .

٢٩) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل .

القاضى عبد الجبار / أشرف عليه د / طه حسين / حرر نصه / أمين الخولى / الناشر / وزارة الثقافة والارشاد القومى / المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ط / دار الكتب ١٩٦٢ م .

٣٠) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع .

الإمام أبو الحسن الأشعرى / صححه وقدم له د / حمودة غرابة ط / دار التوفيقية النموذجية / الناشر / المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٣ م .

٣١) المقدمة .

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون / منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات / بيروت / لبنان / بدون تاريخ .

٣٢) الملل والنحل .

محمد بن عبد الكريم الشهرستانى على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل / ابن حزم ط / مكتبة السلام العالمية / بدون تاريخ .

٣٣) المنخول من تعليقات الأصول .

الإمام الغزالى / تحقيق وتعليق د / محمد حسن هيتو ط / دار الفكر بدمشق ط / الثانية ١٩٨٠ م .

٣٤) المنطق .

أرسطو / حققه وقدم له د / عبد الرحمن بدوى / الناشر / مكتبة النهضة المصرية ط / دار الكتب المصرية ١٩٤٩ م .

٣٥) المنطق الوضعى .
د / زكى نجيب محمود ط / دار الطباعه الحديثة / الناشر / مكتبة الأنجلو المصرية ط / السادسة ١٩٨١ م .
٣٦) المواقف فى علم الكلام .
عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى / مكتبة المتنبى / القاهرة بدون تاريخ .
٣٧) تأويلات أهل السنة .
الماتريدى / مخطوط بدار الكتب المصرية / تحت رقم ٨٧٣ تفسير .
٣٨) تسهيل الوصول إلى علم الأصول .
محمد عبد الرحمن عيد المحلاوى ط / القاهرة ١٣٤١ هـ .
٣٩) تلخيص كتاب الجدل لأرسطو .
ابن رشد / تحقيق / تشارلز ط / الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩ م .
٤٠) تهافت الفلاسفة .
الإمام الغزالى / تحقيق وتقديم د / سليمان دنيا ط / دار المعارف ط / السادسة ١٩٨٠ م .
٤١) تيسير القواعد المنطقية (شرح للرسالة الشمسية) .
أ. د / محمد شمس الدين إبراهيم سالم / صححه وأشرف على طباعته د / نصر محمد نصر القاضى ط / حسان ط / الرابعة ١٩٨١ م .
٤٢) حقيقة الخلاف بين المتكلمين .
د / على عبد الفتاح ط / الفنية / الناشر / مكتبة وهبه ط / الأولى ١٤١٥ هـ — ١٩٩٤ م .

٤٣) رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام .
أبو الحسن الأشعرى / ط / مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند بمحروسة حيدر آباد الدكن ط / الأولى ١٣٢٣ هـ :
٤٤) رسالة حى بن يقظان .
ابن طفيل / وابن سينا / والسهرودى / تحقيق وتعليق أحمد أمين ط / دار المعارف ١٩٥٩ م .
٤٥) شرح الأصول الخمسة .
القاضى عبد الجبار بن أحمد / تعليق الإمام أحمد بن الحسن بن أبى هاشم تحقيق / د / عبد الكريم عثمان ط / أم القرى / الناشر / مكتبة وهبه ط / الثانية ١٩٨٨ م .
٤٦) شرح الرسالة الكتابية / المعروف بتحرير القواعد المنطقية فخر الدين الرازى ط / الحلبى / بدون تاريخ .
٤٧) شرح السنوسية الكبرى .
تعليق د / عبد الفتاح عبد الله بركة ط / دار الطباعه المحمدية سنة ١٩٧٣ م .
٤٨) شرح العقائد النسفية .
سعد الدين التفتازانى ط / الأزهرية ط / الأولى ١٣٣١ هـ — ١٩١٣م
٤٩) شرح العقيدة الأصفهانية .
ابن تيمية / قدم له وعرف به حسنين محمد مخلوف / ط / دار الكتب الإسلامية .
٥٠) شرح المواقف .
السيد الشريف على بن محمد الجرجانى / ومعه حاشيتا السيالكوتى

والحلبي / ضبطه وصححه / محمود عمر الدمياطي / ط / دار الكتب العلمية بيروت / لبنان ط / الأولى ١٤١٩ هـ — ١٩٩٨ م ، ونسخة أخرى ط / مطبعة السعادة ط / الأولى ١٣٢٥ هـ .

٥١) ضحى الإسلام .

أحمد أمين / ملتزم الطبع والنشر / النهضة المصرية / مطبعة لجنه التأليف والترجمة والنشر ط / السابعه ١٩٦٤ م .

٥٢) علم الكلام (الأشاعرة) .

د / أحمد محمود صبحى / ط / مؤسسة الثقافة الجامعية ط / الرابعة .

٥٣) فرق وطبقات المعتزلة .

القاضى عبد الجبار بن أحمد / تحقيق / فؤاد سيد / الدار التونسية للنشر ١٩٨٦ م .

٥٤) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

الامام محمد بن أحمد بن محمد أحمد بن رشد الأندلسى — صححه وراجعه / مصطفى عبد الجواد عمران / ط / المطبعة العربية — المكتبة المحموديه التجارية ط / الثالثه ١٩٦٨ م ،

٥٥) مجموع الفتاوى .

ابن تيمية / دار الرحمه للنشر والتوزيع . بدون تاريخ .

٥٦) محاضرات فى العقيدة .

د / محى الدين الصافى ، د / محمد ربيع جوهرى ط / دار مكة المكرمة للطباعة ١٤١٦ هـ — ١٩٩٥ م .

٥٧) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين .

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى — راجعه وقدم له — طه عبد الرؤوف سعد / الناشر / مكتبة الكليات الأزهرية .

٥٨ — مدخل لدراسة علم الكلام .

د / سامى عفيفى حجازى — ط / دار الطباعة المحمدية ط / الأولى ١٩٨٨ م .

٥٩ — مذاهب الإسلاميين .

د / عبد الرحمن بدوى — ط / العلوم — الناشر / دار العلم للملايين — لبنان — بيروت — ط / الثالثة ١٩٨٣ م .

٦٠ — معارج الأصول .

من مجموعة الرسائل الكبرى — الإمام ابن تيمية — ط / دار إحياء التراث العربى — بيروت — لبنان — ط / الثالثة ١٩٧٢ .

٦١ — معارج القدس .

الإمام الغزالى ط / السعادة ط / الأولى ١٤٣٦ هـ .

٦٢ — معالم أصول الدين .

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى . راجعه وقدم له — طه عبد الرؤوف سعد / ط مكتبة الكليات الأزهرية — بدون تاريخ .

٦٣ — معيار العلم .

الإمام الغزالى . تحقيق د / سليمان دنيا ط / دار المعارف ط / الثانية . بدون تاريخ .

٦٤ — مناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام .

ابن رشد — تقديم وتحقيق د / محمود قاسم — ط / مطبعة مخيمر — الناشر / الإنجلو المصرية ط / الثانية ١٩٥٥ م .

٦٥ — مناهج البحث عند مفكرى الإسلام .

د / على سامى النشار ط / دار المعارف ط / الرابعه ١٩٧٨ م .

٦٦ — منتهى الوصول والأمل إلى علمى الأصول والجدل .

ابن الحاجب — ط / السعادة ط / الأولى ١٣٢٦ هـ .

٦٧ — منهج البحث فى علم الكلام .

د / محمد عبد المهيمن عبد الرحمن ط / دار الطباعة المحمدية ط / الأولى ١٩٩٦ م .

٦٨ — موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول .

الإمام ابن تيمية — ط / دار الكتب العلمية — بيروت لبنان — ط / الأولى ١٩٨٥ م .

٦٩ — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام .

د / على سامى النشار — ط / دار المعارف — ط / الثانية .

٧٠ — نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان .

من مجموع الفتاوى الكبرى — الإمام أحمد بن تيمية جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصى النجدى الحنبلى — دار الرحمة للنشر والتوزيع — بدون تاريخ .

٧١ — نهاية الأقدام فى علم الكلام .

محمد بن عبد الكريم الشهرستانى — حرره وصححه — الفريدجيوم — مكتبة وهران — بدون تاريخ .