جامعة الأزهر
حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بسوهاج

الجدل مفهومه وضوابطه
دراسة تطبيقية
في ضوء الفكر الإسلامي

الدكتورة
غادة عبد الجليل أحمد الغنيمي
مدرس بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالإسكندرية ـ قسم العقيدة والفلسفة

العدد الخامس والعشرون
للعام ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م
الجزء الثالث

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية ٦٢٣١/ ٢٠١٦م

المقدمة

الحمد لله الحى الباقي الذى أضاء نورُه الأفاق ، ورزق المؤمنين حسن الأخلاق نحمده -سبحانه وتعالى -، ونستعينه على الصعاب والمشاق، ونعوذ بنور وجهه الكريم من ظلمات الشك والشرك والشقاق ، ونسأله السلامة من النفاق وسوء الأخلاق ، ونصلى ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن نهج نهجه إلى يوم الدين ٠

أما بعد:

فلاشك أن موضوع الجدل مرتبط بالإنسان وجوداً وعدماً ، فإذا كان التواصل بين البشر أمر بدهى ولا يمكن للإنسانية أن تستغنى عنه ، فإن الحوار ومن ثم الجدل مظهر من مظاهر هذا التواصل حتى غدا أسلوباً من أساليب العلم والمعرفة، ووسيلة من وسائل الدعوة والتبليغ ، حيث اعتمد عليه الأنبياء والرسل في دعوة الناس إلى الخير، بل واعتنى به الإسلام بشكل خاصٍّ وجعله مبدأً أصيلاً من مبادئ الدعوة ، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥ ﴾ (١)

فالدعوة الإسلامية في أصلها لم تقم إلَّا على الحوار والجدل بالتي هي أحسن والقران الكريم والسنة النبوية خير شاهد على ذلك .

ولقد اهتم العلماء بالجدل قديماً وحديثاً من حيث التعريف والأهمية والحديث عن آدابه وضوابطه بداية من العصر اليوناني ومروراً بالعصر الإسلامي وانتهاءً بالعصر الحديث ، وهذا إنَّما ينُّم عن مدى عناية هؤلاء العلماء بالجدل خاصَّة في البيئة الإسلامية التي تعد بيئةً خصبةً للجدل حيث نجد المعارك الفكرية

---

(١) سورة النحل : الآية ١٣٥ ٠

لم تتوقف يوماً ما بين أبناء الأمة الإسلامية وذلك مرجعه إلى انقسام المسلمين إلى طوائف، واشياع ، وفرق متناحرة من شيعة ، وخوارج ، وأشعرية ، وماتريدية وصوفية ،وجهمية ،ومشبهة ، وفلاسفة ، ومعتزلة ، إلى غير ذلك من الفرق الإسلامية ، كلُّ ذلك دفع هؤلاء الفرقاء إلى أن يتسلحوا بالجدل حتي يتسنى لهم الدفاع عن معتقداتهم ، والصمود أمام التَّحديَّات التي تواجههم في معاركهم الفكرية والكلامية ، وهذا ما دفعني إلى دراسة هذا الموضوع الذى يتناول أفكاراً ورؤىً ، ومشاربَ متعددةً ، واتجاهات متنوعة ، وجاءت أطروحتي هذه تحت عنوان:"{ الجدل مفهومه ، وضوابطه دراسة تطبيقية في ضوء الفكر الإسلامي} وقد احتوى هذا البحث على مقدمة وفصلين وخاتمة وذلك على النحو التالى :

المقدمة : وتناولت فيها أهمية هذا الموضوع وسبب اختياري له .

الفصل الأول : وجاء بعنوان: الجدل مفهومه، ونشاته، وضوابطه، ويشمل ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الجدل في اللُّغة والاصطلاح .

المبحث الثاني : نشأة الجدل وأهميته ، وتناولت فيه تعريف الجدل وأهميته عند فلاسفة اليونان بدايةً من سقراط ، أفلاطون ، أرسطو ، وأهم رجالات المدرسة الرواقية، ثم تطرقت إلي الجدل عند فلاسفة الإسلام أمثال: الفارابي ، ابن سينا ابن رشد ، الطوسي، واخيراً ابن حزم معبراً عن الاتجاه الكلامي والفقهي ، ثم انتقلت بالحديث إلي الجدل في العصر الحديث، وانتقيت نموذجين مختلفين في تناولهما للجدل ألا وهما: كانط وهيجل .

المبحث الثالث : ضوابط الجدل في الفكر الإسلامي ،وتناولت فيه أهم ضوابط وآداب الجدل خاصَّة في الفكر الإسلامي ، التي تتعلق بالمجادل تارة وبالمجادلة تارة أخري .

الفصل الثاني : وجاء بعنوان : نماذج الجدل في الفكر الإسلامي
ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : نماذج للجدل في القرآن الكريم ، وتناولت فيه بعض الآيات القرآنية التي ذُكر فيها لفظ الجدل سواء أكان في باب المدح ، أم الذم ، كما تناولت فيه أهم خصائص الجدل في القرآن الكريم ، وأهم الأقيسة المنطقية التي وردت في القرآن الكريم من خلال وقوف الباحثة علي قضيتين مهمتين ألا وهما: إثبات وجود الله ، وقدرته ، ووحدانيته ، والبعث والمعاد الأخروي .

المبحث الثاني : نماذج للجدل في السُّنة النبوية ، وتناولت في هذا المبحث ذكر بعض الأحاديث التي وردت في حق ذمِّ الجدل أو مدحه ، كما تناولت فيه بعض مواقف النبي –صلي الله عليه وسلم –وجداله مع المشركين تارةً ، ومع أهل الكتاب تارةً أخري .

المبحث الثالث : نماذج للجدل عند علماء المسلمين ، وتناولت فيه موقف علماء الإسلام من الجدل ، ثم تحدثت فيه عن نماذج للجدل عند علماء الإسلام من خلال قضيتين مهمتين في الفكر الإسلامي وهما: علاقة الذات بالصفات ، البعث والمعاد الجسماني .

الخاتمة : وقد اشتملت على أهم النتائج التى توصلت إليها في هذا البحث .

وأخيرا المراجع ، ثم الفهارس

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

دكتورة/ غادة عبد الجليل أحمد الغنيمى
المدرس بكلية الدراسات الإسلامية
والعربية للبنات بالإسكندرية
قسم العقيدة والفلسفة

الفصل الأول

الجدل مفهومه، ونشأته ،وضوابطه

المبحث الأول : الجدل في اللغة والاصطلاح .

المبحث الثاني : نشأة الجدل وأهميته .

المبحث الثالث : ضوابط الجدل في الفكر الإسلامي

الفصل الأول

الجدل مفهومه ونشأته وضوابطه

المبحث الأول :

الجدل في اللُّغة والاصطلاح

أولاً :الجدل في اللُّغة :

يقول الصاحب بن عباد :"جدل : جَدِلُ : خضم شديد الجدال، ومجدال مخصام.

والجدل : الصرع جدلته فانجدل ، وهو مجدول ، وجدلته تجديلاً أيضًا .

وجَدَّلْتُ الشاة قطعتها جدلاً جدلاً أي :عضوًا عضوَا" [١] .

ويقول الجوهري :"والجدال البَلَحُ إذا اخضر واستدار قبل أن يشتد بلغة أهل نجد الواحدة جدالة والجدالة الأرض يقال : طعنه فجدله أي: رماه على الأرض فانجدل أي: سقط "[٢].

وعند الأزهري "الجدل – بسكون الدال – يعني شدة الفتل للحبل والشعر ، فيقال جديل وجديلة ، أما كلمة الجدل بفتح الدال – فتعني شدة الخصومة ومراجعة الكلام" [٣] .وجاء في كتاب مقاييس اللغة :" جدَلَ الجيم والدال واللام أصلٌ واحدُ وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه ، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام. [٤]

---

(١) الصاحب بن عباد: المحيط في اللغة ، ج ٢ ، مادة (ج _د_ل)، تحقيق : محمد حسن أل ياسين ، ط١ ، سنة ١٩٩٤م ، ص ٩٩ .

(٢) الجوهري : الصحاح في تاج اللغة ، ج ٤ ، مادة (ج_د_ل) ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٤ ، سنة ١٩٨٧م ، ص ١٦٥٣ .

(٣) الأزهري : تهذيب اللغة ، ج ١٠ ،مادة (ج_د_ل) ، تحقيق: محمد عوض مرعب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط١، ٢٠٠١م ، ص ٣٤٢، قارن مرتضى الزبيدي : تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٢٨ ، مادة (ج_د_ل) ، دار الهداية ،د ت، ص ١٩٤ .

(٤)أحمد بن فارس : مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده القاهرة ، ج ١ ،مادة (ج_د_ل) ، ط ٢ سنة ١٩٦٩ م، ص ٤٣٣

وجدلت الحبل : أي أحكمت فتله وجدلت البناء أي: أحكمته [١] .

وجدل يجدل اشتد خصومته ، ورجل جدل ومجدال : شديد الجدال إذا كان قويَّ الخصام شديدة[٢] .

وجاء في القاموس المحيط "جدله فانجدل :صرعه على الجدالة ..... والجدل: اللَّدد في الخصومة والقدرة عليها "[٣]

وقيل الجدال: فعال مصدر : جادل وهي المخاصمة الشديدة ، نشتق ذلك من الجدالة . وهي الأرض . بأن يقوم أحد من الخصمين بمقاومة صاحبه حتى يغلبه ، فيكون كمن ضرب منه الجدالة [٤] .

ثانياً: الجدل في الاصطلاح :

قبل أن أتحدث عن مفهوم الجدل لابَّد أن أتوقف على مصطلح الجدل " ديالكتيك " "Dialektique" حيث انتشرت هذه الكلمة التي تعبر عن الجدل في معظم الكتابات القديمة والحديثة .

فنجد أن أصل كلمة " ديالكتيك " "Dialektique" المصطلح اليوناني المركب من مقطعين : " ديا " Dia– δia أي إثنين و" لكتيكون "lektique " λΕχτιχΟν بمعنى قول : فهو القول الدائر بين شخصين[٥] .

---

(١) الحسن بن محمد الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، حققه وضبطه وراجعه : محمد خليل عتياني ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١ سنة ١٩٩٨م، ص٩٧.

(٢) ابن منظور : لسان العرب ، دار الجيل ، بيروت ، ج ١ ، مادة (ج_د_ل) ، لبنان ، ط سنة ١٩٨٨م ، ص ٤٢٠ .

(٣) الفيروز آبادى : القاموس المحيط ، ج ١ ، مادة (ج_د_ل) ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، ط٨ ، د ت، ص ١٣٣٢ .

(٤) أبو حيان محمد بن يوسف بن حبان الأندلسي : البحر المحيط في التفسير، ج٢، تحقيق :صدقي محمد جميل ، دار الفكر ، بيروت ، ط ١٤٢٠ه ، ص ٢٧٤ .

(٥) ينظر : أبو الوليد ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل تحقيق وتعليق د / محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٠م ، ص ٥ [الحاشية] ، د / محمد فتحي عبد الله : الجدل بين أرسطو وكانط، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط١، ١٩٩٥م ، ص٩ .

ويؤكد ذلك ما ذهب إليه أرسطو من القول بإن الجدل عند الجمهور إنما يدل على مخاطبة بين إثنين يقصد كل منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل [١] .

ففن الديكالكتيك هو: فن المناقشة والجدل ، فهي المناقشة التي تهدف إلى كشف الحقيقة [٢]

فالمجادل يستطيع أن ينظم معرفته ويصبها في نظامٍ متماسكٍ كما يعرف بصفة خاصَّة ،كما يستطيع أن يجد أساسًا منطقيًّا لآرائه بيد أنه يتميز على نحو خاصٍّ ببراعته في تمييز الصحيح من الفاسد فيما يثبته الآخرون ، وبمقدرته على اكتشاف مواطن الضعف في نظريتهم ، ومن ثَّم يتضح أنَّ الجدل وثيق الصِّلة بالمنطق[٣].

لقد تعددت التعريفات التي تناولت مفهوم الجدل باختلاف الرُّؤى والمشارب، بل وباختلاف العصور أيضًا ، وسيظهر ذلك جليًّا في حديثنا عن نشأة الجدل إلا أنَّني سوف أورد قبل ذلك بعض التعريفات التي أوردها أصحابها حول الجدل طبقاً للاتجاه الذي يتناولوا من خلاله الجدل، فبعضهم عرف الجدل من حيث التعريف وبعضهم عرفه من حيث الطبيعة ، وبعضهم عرفه من حيث الهدف أو الغاية ، وبعضهم تعرض لتعريف الجدل كعلم له آداب وضوابط .

فالجدل من حيث التعريف هو " في الأصل: فن الحوار والمناقشة "[٤] "فهو طريقة في المناقشة والاستدلال " [٥] ومنه أن المجادلة هي المنازعة "[٦] .

---

(١) أبو الوليد ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ، مرجع سابق ، ص ٥- ٦ .
(٢) د . أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء للطباعة والنشر ، ط١، سنة ١٩٩٨م ، ص ١٧٨ .
(٣) د . محمد فتحي عبد الله : الجدل بين أرسطو وكانط ، مرجع سابق ، ص ١٠ .
(٤) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج١ ، دار الكتاب، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، سنة ١٩٧١م ، ص ٣٩١ .
(٥) ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ،مادة (ج_د_ل) ، مرجع سابق ، ص ٤٢٠ .
(٦) الشيخ عبد الرشيد الجونغورى : الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة للشريف الجرجاني ، مكتبة القاهرة ، ط ٣ ، سنة ٢٠٠٥ م ، ص ٢٣ .

فعلم الجدل " علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام أي وضع أريد ونقض أي وضع كان " (١) .

وهو ما أكد عليه الطوسي حيث يقول: " الجدل صناعة يقتدر معها على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أي مطلوب يراد منه المحافظة على أي وضع يتفق على وجه لا يتوجه إليها مناقضة بحسب الإمكان " (٢)

أما تعريف الجدل من حيث الطبيعة :

" الخصومة والمنازعة في البيان والكلام "(٣) .

ومنه تعريف أرسطو حيث عرف الجدل بأنه : يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كلٌّ واحدٍ منهما غلبة صاحبه بأيِّ نوعٍ أتقن من الأقاويل (٤) .

ويُعرف ابن حزم الجدل بأنه : تبادل النظر لطلب الحق ، ويشمل التمويه وتلبيس الحق بالباطل ، كما يشمل الإفحام والإلزام بالحق والباطل (٥) .

والجدل هو : " المنازعة بمعارضة القول أي هو الكلام الذي يحاول به إبطال ما في كلام المخاطب من رأي أو عزم عليه بالحجة أو بالإقناع أو بالباطل"(٦) .

---

(١) أبو الطيب محمد صديق خان القنوجي : أبجد العلوم ، ج ١ ، دار ابن حزم ، ط١ ، ٢٠٠٢م ، ص ٣٩٢.

(٢) نصير الدين الطوسي : تجريد المنطق ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، ط ١ سنة ١٩٨٨م ، ص ٥٩ .

(٣) زاهر عواض الألمعى : مناهج الجدل في القرآن الكريم ، مطابع الفرزدق التجارية د ت ، د ط، ص ٢٠ .

(٤) أبو الوليد بن رشد: تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، مرجع سابق، ص ٥ – ٦.

(٥) محمد أبو زهرة : ابن جزم حياته وعصره – آراؤه الفقهية –، دار الفكر العربي، ١٩٥٤ م ، ص ١٨٣ .

(٦) محمد الطاهر بن عاشور التونسي : التحرير والتنوير ، المعروف بتفسير ابن عاشور ، ج ٥ ، الدار التونسية للنشر والتوزيع ، تونس ، ط ١٩٨٤ م، ص ١٩٤ .

ويورد الجرجاني عدة تعاريف للجدل تقع في هذا الاتجاه منها " الجـدال " عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها " ، أو هو دفع المرء خصـمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة ، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة فـي الحقيقة" [١] ، أو هو :"تردد الكلام بين اثنين قصد كلٌ واحدٍ منهما تصحيح قولـه وإبطال قول صاحبه"[٢]

ومن العلماء من يساوي بين الجدل وبين القياس، فيعرف الجدل بأنـه : مجموعة من القضايا لابَّد أن يكون لها بناء معين " أي لابَّد أن يتخذ صورة معينة وفي هذا البناء نستعمل الاصطلاحات الآتية :

مقدمة ونتيجة ، والمقدمات قد تكون مقدمتين كبرى وصغرى ، وقد تكون أكثر من مقدمة ، والنتيجة بنيت صدقها على أساس صدق المقدمات التي وضعت لهذا الجدل [٣] .

تعريف الجدل من حيث الهدف أو الغاية :

الجدل هو فن المناقشة التي تهدف إلى كشف الحقيقة "[٤]

أو هو :" فن أو أسلوب الحوار؛ لإظهار الحقيقة ، أو إجلاء الكامن الغامض، وهو ما عبر عنه القرآن الكريم قَالَتَعَالَىٰ:﴿ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ١٢٥ ﴾[٥][٦] .

---

(١) الجرجاني : التعريفات ،ج ١، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ،١٩٨٣م، ص٧٤ .

(٢) الباجي أبو الوليد : المنهاج في ترتيب الحجاج : تحقيق عبـد المجيـد الزكـي ، دار الغـرب الإسلامي ، بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٧م ، ص ١١ .

(٣) د . محمد محمد بالروين : أساسيات المنطق الصـوري والرمـزي ، دار دمشـق للطباعـة والنشر، دمشق ، ط ١ سنة ١٩٨٤م ، ص ٩ .

(٤) د . أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٥) سورة النحل : من الآية (١٢٥) .

(٦) د . محمد شوقي الفنجري : جدلية الإسلام ، دراسة مقارنة مختصرة للكشـف عـن المـنهج المعرفي الإسلامي، وصيغة التوازن بين المتناقضات ، دار ثقيف للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط ١ سنة ١٩٨٩م ، ص ١٣ .

فالغرض من الجدل هو إقناع القاصد عن إدراك البرهان وإلزام الخصم[١] .

إلاَّ أن ابن سينا يؤكد على أن الغرض من الجدل ليس الوصول إلى الحقيقة أو اليقين بل مجرد الإلزام حيث يقول : " غاية الجدل هو الإلزام ورفعه لا اليقين"[٢].

تعريف الجدل كعلم له آداب وضوابط :

يعرف ابن خلدون الجدل بأنه : " معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم ، فإنَّه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعًا كان كلُّ واحدٍ من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب .

وكيف يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيف يكون مخصومًا متقطعًا ومحل اعتراضه أو معارضته ، ومتى يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال[٣] .

وعرفه أيضًا بأنه :" معرفته بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه ، سواء أكان ذلك الرأي من الفقه أم غيره. [٤]

وهذا ما ذهب إليه العلامة ابن سعدي– رحمه الله –حيث قال: " فإن كان المدعو يرى أن ما هو عليه حق أو كان داعية إلى الباطل فيجادل بالتي هي

---

(١) الرازي : تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية للقزويني ، الناشر محسن بيدارفر ، ط ٢ ، ١٤٢٦ هـ ، ص ٤٦١ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، دار المعارف ، مصر ، سنة ١٩٦٠م ، ص٥١٣ .

(٣) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، تحقيق : درويش الجويدى ، المكتبة المصرية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٦م ، ص ٤٢٨، قارن يوسف عمر لعساكر: الجدل في القرآن خصائصه ودلالاته، رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر، ٢٠٠٤ – ٢٠٠٥، ص٢١ .

(٤) المرجع نفسه ، الموضع نفسه .

أحسن، وهي الطرق التي تكون أدعى لاستجابته عقلاً ونقلاً ، ومن ذلك الاحتجاج عليه بالأدلة التي كان يعتقدها ، فإنه أقرب إلى حصول المقصود وألَّا تؤدى المجادلة إلى خصام أو مشاتمة تذهب بمقصودها ولا تحصل الفائدة منها، بل يكون القصد منها هداية الخلق إلى الحق لا المغالبة ونحوها [١] .

فالجدال يكون بين شخصين ، لكلٍّ منهما رأيه الذي يألفه ويحبه ويقتنع به فحين تجادله تريد أن تخرجه عن رأيه الذي يألف إلى رأيك الذي لا يألفه ولم يعتده ، فأنت تجمع عليه أمرين : أن تخرجه عمَّا ألف وأعتاد إلى ما لم يألف ، فلا يكن ذلك بأسلوب يكرهه حتى لا تجمع عليه شدتين أي لا تخرج خصمك عمَّا ألف بما يكره ، بل بما يحب [٢] .

وخصَّ بعض الدارسين الجدل بأصول الفقه ، والخلافات بفروعه وآداب البحث بشروط المناظرة وقواعدها ، وجعل هذه الأنواع الثلاثة مشمولة في لفظة جامعة هي لفظة النظر[٣] .

ومن خلال العرض السابق لتعريف الجدل نجد أنَّ مفهوم الجدل قريب جدًا من مفهوم الحوار ، ونستطيع أن نلمس ذلك من خلال تعريف الحوار، فالحوار هو محادثة تجرى بين أكثر من اثنين ، ويتلقى فيه الطرح أكثر من جواب ، وتتسع دائرة التجاوب والمراجعة ؛ لتصل بهذه الأطراف إلى أجوبة أخرى قد تنتهي إلى الإتقان، أو إلى اطمئنان كلٍّ منهم لما توصل إليه [٤] .

---

(١) د . إبراهيم صالح الحميدان : الدعوة إلى الله بالمجادلة مفهومها ومشروعيتها وضوابطها من كتاب موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة ، جمع وإعداد الباحث في القرآن والسنة ، على بن نايف الشحود ، ط ٢٠٠١م، ص ٦٧ .

(٢)الشيخ متولي الشعراوي :تفسير الشعراوي ، ج ١، مطابع أخبار اليوم ، ط١٩٩٧ م ، ص ٧٠ .

(٣) مقدمة تحقيق كتاب المعونة في الجدل ، لأبي إسحاق الفيروز ابادي الشيرازي ، تحقيق: عبد المجيد الزكي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط ١ سنة ١٩٨٨ م ، ص ٦٠ .

(٤) أحمد صدقي الدجاني : الحوار ما أحوجنا إليه ، مجلد العربي ، العدد ٣١٣ ، سنة ١٩٨٣م، ص ٩٣ .

فكلمة حوار أوسع مدلولاً من كلمة جدل ؛ لأنَّ الجدل يتضمن معنى الصراع بينما يتسَّع لأكثر من ذلك [١] .

وبذلك نستطيع أن نقول إنَّ الحوار أوسع دلالةً من الجدل ، فكل جدل حوار، وليس كل حوار جدلاً ، وأن كثرة تردد الجدل في القرآن أكثر من الحوار يعكس الواقع الذي عايشته الأديان السماوية والدين الإسلامي على وجه الخصوص .

(١) محمد حسين فضل الله : الحوار في القرآن قواعده ، أساليبه ، معطياته ، ج١ ، دار المنصوري للنشر – الجزائر ، ص ١٥ .
قارن يوسف عمر لعساكر : الجدل في القرآن ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

المبحث الثاني

نشأة الجدل وأهميته

لا شكَّ في أنَّ التواصل بين البشر أمرٌ فطريٌّ لا يمكن الاستغناء عنه ، ويعد الجدل ذروة هذا التواصل ، حيث إنَّ الإنسان مفطور على حب الإطلاع ، وطرح الأسئلة من حين لآخر، والبحث الحثيث ؛ لإيجاد تفسيرات منطقية لما يظهر للإنسان من حوادث ومستجدات .

فالجدل في نشأته مرتبط بنشأة الفلسفة أو التفكير الفلسفي ؛ لأنَّ الإنسان يمتاز بنزعة تساؤلية ، وميلٍ مستمرٍّ نحو التساؤل عما يحيط به من ظواهر كونية وأحداث اجتماعية ، محاولاً بذلك الوصول إلى فهم العلاقة بين وجوده وبين تلك الظواهر ، ولهذه النزعة التساؤلية لدى الإنسان نجده ينزع إلى الفلسفة التي لا تعدو أن تكون في تفسيرها تلك العملية التساولية التي نحاور فيها أنفسنا ونتجادل فيها مع العالم الخارجي[١] .

وهو مرتبط بالمنطق أيضًا كمرحلة من مراحل نشوئه منذ أن بدأ الإنسان بالتساؤل عن الوجود ومظاهره كان يفكر ، بمعنى أنَّه يستدل ويحكم دون أن يعرف المنطق أو حتى ينتبه إلى موضوعه[٢] .

وبالتالي ظهر الجدل مرتبطًا بالفلسفة بشكل كبير، وهذا ما سيتضح لنا في العرض التالي لنشأة الجدل عند أهم المدارس الفلسفية :

---

(١) عمر التومى الشيباني : مقدمة في الفلسفة الإسلامية ، الدار العربية للكتاب ليبيا – تونس ، د . ط ، ص ١٣٥ – ١٣٦ ، قارن زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ط ١٩٧١م ، ص ٦٩ ، د . يوسف عمر لعساكر : الجدل في القرآن خصائصه ودلالاته ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

(٢) د مهدي فضل الله : مدخل إلى علم المنطق ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٣ ، سنة ١٩٨٥م، ص ٨ ، قارن د . يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

أولاً : الجدل عند اليونان

لا شك أنَّ الجدل عند اليونان كان بمثابة منهجٍ عقلي يراد به الاهتداء إلى الحقيقة ، وذلك بالكشف عن ضروب التناقض الكامنة في حجم الخصم مع العمل على القضاء عليها . فالصراع بين الأفكار لديهم كان أهم السبل إلى الكشف عن الحقيقة [١] .

وسيظهر لنا ذلك من خلال عرض أهم الشخصيات والمدارس التي تمثل تطور الجدل في الفكر اليوناني ، وهي علي النحو التالي :

١- الجدل عند سقراط [٢]:

لم يكن سقراط أول من تحدث في الجدل أو جعله منهجًا له بل سبق سقراط إلى المنهج الجدلي كلٌّ من هيرقليطس [٣] ، وزينون الإيلي [٤] .

فنجد أنَّ هيرقليطس هو فيلسوف التغيير اليوناني وأول من قال بالتغيير والصيرورة المستمر ، وصراع الأضداد ، ومن المعروف أنَّ هيرقليطس قد جعل من مبدأ صراع الأضداد أول الحقائق الميتافيزيقية من حيث الأهمية .[٥]

---

(١) د . محمد جلال شرف ، محمد محمد قاسم : محاضرات في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية سنة ١٩٨٦ ، ص ١٥٨- ١٥٩ .

(٢) سقراط (٤٦٩-٣٩٩ق م) فيلسوف يوناني من أثينا ، كان يتبع في حواره منهج التوليد والتهكم ، ويري أن العلم والفضيلة شئ واحد ، ولا تختلف باختلاف الافراد ، د حسين سعيد الموسوعة الثقافية ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة -نيويورك ، ط١، ١٩٧٢م ، ص٥٤٦-٥٤٧

(٣) هيرقليطس (٥٣٥-٤٧٥ق م) فيلسوف يوناني يعتقد أن الحقيقة هي التغير، وأن الدوام وهم ، وأن كل شيء يحمل معه ضده ، د حسين سعيد: الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق، ص١٠٢٤.

(٤) زينون(٤٩٠-٤٣٠ ق م)فيلسوف يوناني من المدرسة الايلية ،وضع حججاً يثبت بها أراء أستاذه بارميندس في ثبات الموجود ، ووحدته المطلقة ، ولقب بمكتشف الجدل ، راجع الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص٥٢٢.

(٥) د . محمد جلال شرف ، المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

فيعد بعض العلماء : هيرقليطس رائد الديالكتيك الأول[١] ، بينما يرى أرسطو أن زينون الإيلي هو أول واضع لعلم الجدل ؛ لأنه يسلم بما يقول به خصمه ، ثم يستخلص منه نتيجتين متناقضتين ، ومن أشهر كتبه " المهاجمات " أو " تهافت الفلاسفة " الذي هاجم فيه الفلاسفة في أربعين حجة وامتاز بحجج أربعة ضد الحركة وهي :

(١) اجتياز نصف المسافة قبل اجتياز المسافة كلها ، واجتياز نصف النصف أولاً، وهكذا إلى ما لا نهاية ؛ لأن الممكن يمكن قسمته إلى ما لا نهاية .

(٢) أخيل والسلحفاة .

(٣) السهم .

(٤) الأجسام الثلاثة [٢] .

ويعد مذهب زينون الإيلي في الثبات مقابلاً لمذهب هيرقليطس في الحركة والتغيير .أمَّا سقراط فقد استخدم الجدل للبحث عن الحقيقة ، والوصول إلى ماهية الأشياء .أي أن الجدل كان بالنسبة لسقراط يعني فن الحوار، أو البحث عن الحقيقة عن طريق السؤال والجواب ، وقد رأى أنَّ تعريف أي تصور هو نوع من البحث عن الحقيقة ، كما أضاف إلى هذه الطريقة طريقة أخرى سماها أرسطو فيما بعد بالاستقراء . وهذه الطريقة تقوم على إرشاد الخصم عن طريق التعميم يجعله يصل إلى الحقيقة عن طريق سلسلة من قضايا معبرة عن أمثلة جزئية .

فالاستقراء السقراطي يبتدئ في الأحيان من ملاحظات جزئية ، وينتهي إلى تصور عام يصححه صاحبه فيما بعد عن طريق قيامه بملاحظة مختلفة أخرى[٣] فسقراط قد تصور الفكر على أنه حركة مستمرة من الجزئي إلى الكلي ثم

---

(١) نسيب نمر : تطور الديالكتيك عبر التاريخ وقانونه الأساسي ، دار الرائد العربي ،بيروت – لبنان ،د ت، د ط ، ص ١٨ .

(٢) د محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط ،دراسة مقارنة، مرجع سابق ،ص ١١.

(٣) د . محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ١٣– ١٤ .

من الكلي إلى الجزئي ، ومن المشخص إلى المجرد ، ومن المجرد إلى المشخص.[١]

ونستطيع أن نقول: إن سقراط قد استفاد من السابقين عليه ، فقد استفاد من هيراقليطس في فكرته عن الاستقراء ، واستفاد من زينون فربَّما كانت الحجة السقراطية بمثابة صورة منقحة لمتناقضات زينون .

فمنهج سقراط الجدلي في البحث له مرحلتان تدعى إحداهما بالتهكم ، وتدعى الأخرى بالتوليد ، فكان يتصنع الجهل متظاهرًا بالتسليم بأقوال محدثيه ، ويلقى الأسئلة شأنه شأن من يطلب العلم ، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة ، ولكنهم لا يسلمونها ، فيوقعهم في التناقض ، ويجبرهم على الإقرار بالجهل ، وجدل سقراط التهكمي هو السؤال مع تصنع الجهل أو تجاهل العالم ، والغرض من كلٍّ هذا هو تخليص العقول من العلم السفسطائي الزائف المشوه ، وإعدادها للتسليم بالحق وبعدها ينتقل إلى مرحلة التوليد ، فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبًا منطقيًّا إلى الوصول إلى الحقيقة التي يقرون بجهلهم نحوها قد يصلون إليها وهم لا يشعرون ، ويحسبون أنهم توصلوا إليها بمحض إرادتهم ، فالتوليد هو استنباط الحق من النفس ، وهذا المنهج قد تأثر به سقراط من صناعة أمِّه التي كانت تعمل قابلة [٢] .

٢- أفلاطون [٣]:

جاء أفلاطون ليجعل من الجدل منهجًا فلسفيًّا مشروعًا يقوم على الحوار السقراطي ، ويؤدي بالتدريج من مجموعة من الحقائق المتاحة إلى الحقيقة

---

(١) د . محمد جلال شرف ، محمد محمد قاسم ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

(٢) د يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف للطباعة والترجمة والنشر، ط١ ، سنة ١٩٣٦م ، ص ٥٢ ، قارن يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٣١ .

(٣) أفلاطون: (٤٢٨-٣٤٨ ق.م) ولد أعظم فلاسفة العصور القديمة في جزيرة أجينا، له مؤلفات عدة منها ، المأدبة، الجمهورية ، المدينة الفاضلة ، وغيرها ، روني إيلي الفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، قدم له: الرئيس شارل حلو ، وراجعه : د جورج نخل ، ج ١، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان، ط١ ، سنة١٩٩٢ م ، ص ٦٦ .

المطلقة وكان سقراط قد تصور الفكر على أنَّه حركة مستمرة من الجزئي إلى الكلي ، ثم من الكلي إلى الجزئي، ومن المشخص إلى المجرد ، ثم من المجرد إلى المشخص . وكان اهتمام أفلاطون يفوق ذلك ، فهو لم يتوقف على الطريقة السقراطية في الانتقال من الأفراد إلى الأنواع ، ثم من الأنواع إلى الأجناس ، بل حاول أيضًا أن يضع تسلسلاً للأجناس ذاتها ؛ ليصل في النهاية إلى المُثل التي تشارك فيها شتى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة [١] .

وقد عرَّف أفلاطون الجدل في محاورة الجمهورية بأنه : المنهج الذي يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أنَّ يستخدم شيئًا محسوسًا ، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة [٢] .

فيري أفلاطون أن سير الجدل يقف عند صورة معقولة ، وليس عند صورة محسوسة ، ولكنه ينزل إلى عالم الصورة المحسوسة وذلك ؛لأن هدفه الأساسي هو أن يغير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بإنجاز المعرفة والعمل [٣] ، فحركة الجدل أثناء الصعود لأعلى " عالم المُثل " ، أو الهبوط إلى أسفل " العالم الحسي " يكون هدفها الأساسي هو الوصول إلى العلم الصحيح عن طريق المعرفة الكاملة التي تتمثل في النظرة الكلية الشاملة التي توجد بين الصور المحسوسة ، والمعقولة ؛ لتصل لصورة واحدة ، ثم إلى الخير، وإن كان في حركة الهبوط نجد أن الجدل يسير في اتجاهين هما :

اتجاه عقلي ، اتجاه أخلاقي

---

(١) د . محمد جلال شرف ، د . محمد محمد قاسم : محاضرات في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

(٢) د . أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٣) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ج ١ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ١ ،١٩٧٦م ، ص ١٧٩ .

فالاتجاه الأول : يحاول الوصول إلى حل المشكلة عن طريق العقل ، أما الطريق الأخر: فيترجم الحلول . ترجمة عملية محاولاً أن يرشدنا في سلوكنا العملي للأسلوب الواجب اتباعه [١] .

– فنجد أنَّ أفلاطون قد قسم الجدل إلى جدل صاعد يتدرج من الإحساس إلى الظن، إلى العلم الاستدلالي، إلى التعقل الخالص ، وجدل نازل ينزل بالتفكير من أرفع المُثل إلى أدناها [٢] .

ومن هنا تتضح براعة أفلاطون في استخدامه المنهج الجدلي، وخاصة في حركة المعرفة[٣] .

فيُعتبر أفلاطون أول فيلسوف بحث في مسألة المعرفة لذاتها ، وأفاض فيها من جميع جهاتها ، واستقصى أنواع المعرفة ، وصنفها إلى أربعة هي :

أولاً : الإحساس ، وهو إدراك عوارض الأجسام وأشباهها .

ثانياً : الظن ، وهو الحكم على المحسوسات كما هي كذلك .

ثالثاً : الاستدلال ، وهو عالم الماهِّيات الرياضية المتحققة في المحسوسات .

رابعاً : التعقل، وهو إدراك الماهِّيات المجردة من كلِّ مادة .

وجعل من معرفة الذات نقطة البداية في كلِّ بحث فلسفي ، غير أنَّه لم يلبث أن أرجع إلى الفلسفة الطابع العام ، وجعلها تستوعب موضوعات الطبيعة ، والنفس والأخلاق ، وما وراء الطبيعة ، وأصبحت الفلسفة عنده هي اكتساب العلم

---

(١) د . محمد رضا عبد الفتاح مصطفى : الديالكتيك والحب عند أفلاطون من كتاب مشكلات فلسفية ، مجموعة من المؤلفين ، منشأة المعارف ، الإسكندرية – مصر ، سنة ١٩٩٩م ، ص ٣٠٧– ٣٠٨

(٢) د عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي ، الدار الشرقية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط ١، سنة ١٩٩٠م ، ص ٨١ .

(٣) د . محمد رضا عبد الفتاح مصطفي ، المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

وموضوع العلم هو: الوجود الحقيقي الثابت الضروري ، لا الأشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغير ، ولا تنطوي على أيَّة حقيقة أو ثبات[١] .

فالجدل عند أفلاطون هو: الفن الذي يرتفع به الفكر ، أو بمجموع أساليبه إلى مُثل العالم المعقول [٢] . وبعد أنْ أظهر أفلاطون أنَّ الجدل هو: الفن الذي نرتفع به إلى فكرة الجمال ، وحد بينه وبين فن المناقشة [٣] ، وقد رأى أفلاطون أنَّ الجدل هو: المنهج الفلسفي الأعلى ، وهو حجر الزاوية الذي تقوم عليه العلوم، وكان من المقرر أن يكون الجدل هو المرحلة الأخيرة في التربية النظامية التي وصفها أفلاطون لفلاسفة الملوك ، لكن إشارات أفلاطون إلى الجدل – إشارات الثناء – غامضة في كثير من الأحوال ، ولعلَّه كان يتصور أنَّ الجدل يتضمَّن دوماً البحث عن الماهَّية الثابتة، ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصَّة[٤].

وأخيراً ، فقد حاول أفلاطون بواسطة الديالكتيك أن يقدم نظرية ميتافيزيقية في الوجود بحيث ترتبه في أجناس، وتحدد علاقة هذه الأجناس ببعضها ، ويؤكد على ذلك في محاورة فيدرون ويقول: إن النار تأتلف مع مثال الحرارة كما يأتلف الثلج ويشارك في مثال البرودة [٥] ، ولقد تأثرت الأفلاطونية الحديثة بشكلٍ كبيرٍ بمنهج أفلاطون فى الجدل حيث إننا نجد أفلوطين [٦] يستخدم أصول منهجه فى

---

(١) د . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ٦٩ ، قارن د يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٣٢ .

(٢) د . محمود فهمي زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، ص ٢٦٧ ، نقلاً د . محمد فتحي عبد الله : الجدل بين أرسطو و كانط ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

(٣) بول فولكييه: الجدل، ص ٢٧، نقلاً عن د محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ص ١٥.

(٤)بول فولكييه: الجدل، مرجع سابق، ص٢٩ ، نقلاً عن د محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

(٥) د أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، مرجع سابق، ص١٨١.

(٦) أفلوطين : (٢٠٥-٢٧٠ م) فيلسوف يوناني ، عاش بالإسكندرية ، واشتهر بنزعته الروحية العميقة، من أهم مؤلفاته: التاسوعات، وعرض فيه مذهبه الفلسفي، د حسين سعيد الموسوعة الثقافية ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط١، ١٩٧٢ م، ص١٠٢

الجدل من أفلاطون ، إذ هو يطبق المنهج الجدلي معتمدًا على نظرية الصدور مستخدمًا الجدل الصاعد ؛ ليكتشف وجدان العالم المعقول ، ثم يصعد منها إلى الخير بالذات ، ثم يعود ثانية فيمر على هذه المعالم عن طريق الجدل النازل[١] .

٣- أرسطو [٢]:

لقد كانت نقطة البداية في منطق أرسطو هي جدل سقراط وأفلاطون ، فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتها كتب أرسطو مؤلفه عن الجدل الذي عرف باسم الطوبيقا ، أو الموضعTopics ، ثم كتب مؤلفه المقولات Categories الذي عُنى فيه بتوضيح أعم أنحاء الوجود ، أو الأجناس القصوى التي بها نعرف أي شيء من الموجودات كما ألف كتاب العبارة Deinterpretation الذي يوضح فيه معنى الإثبات والنفي في المنطق[٣] .

وبالرغم من تأثر أرسطو بأفلاطون إلاَّ أنَّه لم يقبل الاتجاه الأفلاطوني في الجدل، ورأى أنَّه لا يرقى بهذه الصورة إلى مرتبة اليقين ذلك ؛ لأن المُثل في نظره ليست سوى معانٍ ذهنيَّة ، وأيضاً ؛ لأنَّ فن المناقشة يستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا يتعرَّض للأشياء نفسها ، وأنَّه يقوم على التَّلاعب بالألفاظ باستعمال المترادفات[٤] .

ويعرِّف أرسطو الجدل بأنَّه : الصِّناعة التي نقدر بها أن نصنع من مقدمات مشهورة قياساً على إبطال كلِّ وضع يتضمن المجيب حفظه علي حفظ كلِّ

---

(١) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ج ٢ ، دار المعرفة الجامعية ، ط ٣ ، ١٩٩٩ م ، ص ٢٣٢ .

(٢) أرسطو(٣٨٤- ٣٢٢ ق م) أرسطو طاليس مؤسس المدرسة المشائية ، له مؤلفات عديدة منها: التمهيد ، الفلسفة ، المقولات ، السماع الطبيعي ، وغيرها ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ج١ ، مرجع سابق ، ص ٧٢-٧٦

(٣) د . أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ص ٢٥٢- ٢٥٣ بتصرف .

(٤) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ج ٢ ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

وضع كليٍّ يروم السائل إبطاله ، فإنَّه ليس من شأن السائل أن يبطل ما تضمن المجيب حفظه ، ولا شأن المجيب أن يحفظ عن الإبطال ما تضمن حفظه ، بل من شأن كلٍّ منهما ، إذا أجاد السؤال والجواب ، أن يأتي بغاية ما يمكن في ذلك الوضع من الحفظ ، أو الإبطال ، كالحال في صناعة الطب .

فإنَّه ليس يلزم الطبيب أن يبرئ ولابَّد ، وإنما الذي يلزمه ألاَّ يغفل شيئًا مَّما توجبه الصناعة ، وأن يأتي في ذلك المرض بكلِّ ما يمكن فيه[١] .

ويعرض ابن سينا تعريفًا آخر للجدل عند أرسطو فيقول :

استدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض ، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة [٢] .

ويرى أرسطو أنَّه ؛ لكي تكون هناك ممارسة جدلية فلابَّد من وجود شخصين متجادلين ، ويترتب على ذلك أنَّ المجادل يستخدم تصوُّرات معينة [٣] .

أمَّا عن الأدوات التي يستخدمها أرسطو في المناقشات الجدلية ، فهي التعريف والاستقراء ، والقياس ، ففي الفصل الثاني من الباب الثامن من كتاب(الطوبيقا) الفقرة (رقم ١٥٧، أ – ١٨– ٢١) يوحي باستخدام الاستقراء في مناقشة الجمهور ، وباستخدام القياس لمناقشة الخير في الجدل[٤] .

وإن كان الجدل عند أرسطو جزءاً من المنطق إلاَّ أنَّ أرسطو قد فرق بين الجدل والمنطق ، حيث فرق بين المنطق البرهاني الذي يدرسه في كتاب

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ، مرجع سابق ، ص٤–٥.

(٢) ابن سينا : النجاة ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣١هـ ، ص ١٤١–١٤٨ ، قارن يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع السابق، ص١٣١، د. يوسف لعساكر ، مرجع سابق ، ص٣٤

(٣)Topica , BIII, ch-155p./5

ـ نقلاً عن د . محمد عبد الله فتحي ، مرجع سابق ، ص ١٧ ، قارن ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ، مرجع سابق ، ص ٥–٦ .

(٤)0Ibid, pp 90-91 نقلاً عن المرجع السابق ، ص١٨ .

" أنا لوطيقا " ، وله وحده قيمة علمية و الجدل الذي هو فن المناقشة ، حيث تُوجه فيه إلى المخاطب سلسلة من الأسئلة مرتبة ترتيبًا يسوق المخاطب إلى الرأي الذي يراد تأييده ، وهذا الفن يدرسه أرسطو في كتاب (طوبيقا) .

والمنطق عند أرسطو وظيفته أن يبرهن على خواص موجود معين بادئًا من ماهية ذلك الموجود ، ولهذه البرهنة قيمة مطلقة . أما الجدل فله عنده وظيفة أخرى ، فوظيفته أن يبرهن على رأي من الرأيين بطريقة السؤال والرجوع إلى رأي المخاطب ، فالجدل عنده يقوم إذن على الآراء ، وهو ينزع خصوصًا إلى نصرة رأي مهما يكن غير مألوف ، باستعمال الآراء المسلمة لدى المخاطب(١) .

وبالتالي يفرق أرسطو بين ثلاثة أنواع للاستدلال من الناحية المادية :

(١)برهاني : صادر عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعلم .

(٢)جدلي : مركَّب من مقدمات ظنية .

(٣)سفسطائي : مؤلف من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة احتواءًا ظاهرياً لا حقيقياً (٢) .

فالقياس الجدلي يتفق مع القياس البرهاني في صحة الاستدلال ، إلا أنَّه يختلف عنه في أنَّ مقدماته احتمالية ، فهو علم ظني شبيه بالحق، ولا يصلح إلاَّ للمناقشة ؛ لأنه لا يؤدي إلى نتائج يقينة تصلح لبناء العلم (٣) .

وإذا كان أرسطو قد فرَّق بين الجدل والمنطق في كتابه الطوبيقا فإنَّه أيضاً فرق بين الفيلسوف والجدلي وعقد بينهما مقارنة ، حيث يعرض أرسطو في المقالة الثامنة من كتاب (الطوبيقا) مقارنة بين الفيلسوف والجدلي ، فيراهما

---

(١) نقلاً عن د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٧١م، ط ٣ ، ص ١١٧ . Aristote :Topiques , Ⅷ , T

(٢) د . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ١١٩ .

(٣) هنى محمد الجرز : المنطق الرواقي – الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقية الحديثة ، رسالة ماجستير ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٤م ، ص ٤١

مشتركين في الفحص والتنقيب عن خواص الموجود للوصول إلى ماهيته ، إلاَّ أنَّ الجدلي يستنبط الحجة ؛ لكي يخاطب بها غيره ، ويتوقف في بحثه عن ماهية الموجود عندما يجد مثل هذه الحجة التي تقنع الآخرين بوجهة نظرٍ ما . أمَّا الفيلسوف فإنَّه لا يبالي إذا ما كانت المقدمات الصادقة التي تحدث عنها القياس لا يقبلها الطرف الآخر(١) .

فالجدل عند أرسطو ليس كما هو عند أفلاطون ، بل هو نوع من الاستدلال الذي يستخدم مقدمات محتملة ، أي آراء متواترة عند العامة، أو العلماء على الرغم من صحتها صوريًّا، والجدلي يستدل إيجابًا ، أو سلبًا على مسألة واحدة ويدافع عن أي الوجهتين مع الاحتراس عن الوقوع في التناقض (٢) .

وبالرغم من أنَّ أرسطو يؤكد على أنَّ الجدل يعتمد على مقدمات محتملة والمقدمات المحتملة لا تؤدي إلى يقين ، وبالتالي فالجدل لا يصلح أن يكون علمًا ، إلاَّ أنَّه يعدد فوائد للجدل حيث يقول: إن كتابه في الجدل مفيد في ثلاثة أغراض هي التعليم ، والمناقشات، والعلوم الفلسفية (٣) .

ثم يوضح أرسطو العلة في كون الجدل مفيداً في تلك الأنواع الثلاثة ، وهي :

١- الرياضة
٢- مناظرة الجمهور
٣- العلوم النظرية .

---

(١) أرسطو : منطق أرسطو ، الطوبيقا ، المقالة الثامنة ، تحقيق: د عبد الرحمن بدوي ، دار القلم، ط ١ ، بيروت ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠م ، ص ٧٢٦- ٧٢٧

(٢) Topica , B1, ch-10.p.159 نقلاً عن د. محمد عبد الله فتحي ، مرجع سابق ، ص ٧٤ .

(٣) د محمد أو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ج ٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط ٣ ، ص ٥٧ .

– أمَّا منفعتها في الرياضة المعدة نحو العلوم ؛ فلأنه إذا كانت هناك قوانين معلومة ،وطرقاً معروفةً محصورة نسلك منها إلى إثبات الشيء أو إبطاله، كانت القدرة الحادثة لنا بهذه الصناعة في امتحان الآراء ، والمذاهب، وتعريف الصادق منها من الكاذب أتم فعلاً وأنجح غرضًا من القوة الحادثة لنا بالرياضة فقط ، دون معرفة هذه القوانين . ولذلك إنما يحصل التمام في هذه الصناعة بهذين الشيئين ، أعني المزاولة ، ومعرفة القوانين [١] .

– أما منفعتها في مناظرة الجمهور : فللضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل والفضيلة ، واعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني ، ولمَّا كان الأمر هكذا ، كانت الأمور لا يمكن أن يقع التصديق بها لهم إلا بالطرق المشهورة ، وهي الأقاويل المستعملة في هذه الصناعة ، وكانت أفضل ما يثبت به عندهم الأمور النظرية هي الأقاويل المشهورة ، فإنها أعسر عتاداً من الأقاويل الخطية والشعرية[٢] .

– أما منفعتها في العلوم النظرية فذلك من وجوه أهمها :

الوجه الأول : أنَّه متى أردنا أن نقف على الحق في مطلوبٍ ما ، فعسر علينا إدراكه ، أمكننا بهذه الصناعة أن نأتي في ذلك المطلوب بقياسين متناقضين: أحدهما : يثبته ، والآخر: يبطله . فإذا فعلنا ذلك ، أمكننا بسهولة أن نميز الجزء الصادق في هذين القولين المتناقضين من الكاذب [٣] .

الوجه الثاني : لما كانت الصنائع النظرية تشتمل على ثلاثة أشياء : مقدمات ومطالب ، وأقيسه ، وكان إحصاء هذه الأشياء أولاً وحصرها من حيث هي مشهورة أسهل، فإذا حصلت بالفعل سهل تمييز ما وضع منها على أنَّه حق :

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ، مرجع سابق ، ص ٧– ٨ .
(٢) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ، مرجع سابق ، ص ٨ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٠– ١١ .

هل هو على النحو الذي وضع أم ليس هو ، وذلك بالقوانين البرهانية ، فهو خادم أيضًا للبرهان علي هذا الوجه[١] .

الوجه الثالث : أنا ننتفع بالمقدمات المشهورة في مبادئ الصنائع وذلك من وجوه أهمها :

(أ): أن تكون تلك المبادئ لا تتبين إلَّا بالاستقراء ، فنضطر إلى استعمال الاستقراء على النحو الذي قيل في هذه الصناعة .

(ب) : أنَّه ربَّما كانت تلك المبادئ مما يعسر تصورها على الشارع في التعلم ، أو التصديق بها في أول الأمر ، فنستعمل معه الأمور المشهورة إلى أن يقوى ذهنه فيقع له التصديق بها[٢] .

(ج) : أنَّ الصنف من المقدمات التي تعرف بالمصادرات ، وهي التي شأنها أن تتبين في صناعة أخرى غير الصناعة التي توضع فيها ، ورأى المتعلم فيها خلاف ما وضع في تلك الصناعة ، قد يقنع فيها بالأمور المشهورة ليقبلها المتعلم ، حتى إذا شرع في الصناعة التي تبرهن فيها عرفها معرفة يقينية [٣] .

ويتحدث أرسطو عن مكونات القياس الجدلي مفرقاً بينه وبين القياس البرهاني والسفسطائي فيقول : إنَّ القياس البرهاني يتكون من المقدمات الصادقة، والجدلي من المشهورات والسفسطائي من المقدمات التي يظن بها أنها مشهورة وليست مشهورة ، أو يظن أنها صادقة ، وليست بصادقة [٤] .

---

(١)المرجع نفسه ، ص ١٢ .

(٢)ابن رشد : تلخيص كتاب " أرسطو طاليس " في الجدل ، مرجع سابق ، ص ١٢- ١٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٣- ١٤ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٤٤ .

ومن خلال ما سبق يتضح لنا مدى عناية أرسطو بالجدل ، وأهميته لديه من خلال عرضه للفوائد والمنافع المترتبة على الجدل . لا لكونه علمًا كما ذهب أفلاطون، بل كمقدمة للعلوم .

ثانياً : الرواقية – الميغارية [١]:

لا ينسب المنطق الرواقي – الميغاري إلى فيلسوف أو منطقي بعينه ، وإنَّما تعددت رجالات تلك المدرسة التي أثروها بشكلٍ كبيرٍ، وسوف نقف على أهم شخصيتين مثلا تلك المدرسة ، وتعبر عن منطقها الجدلي ، وهما :

أ- إقليدس الميغاري[٢] Eulid

تعد المدرسة الميغارية كمقدمة للمدرسة الرواقية ، تلك المدرسة التي تعود بدايتها الحقيقية إلى إقليدس الميغاري الذي جمع بين التعاليم السقراطية ، ومذهب المدرسة الإيلية ، وقد كان مغرمًا بالأفكار المنطقية ، وتأثر بجدل الإيلية وخاصة زينون الإيلي. وقد كان إقليدس متحيزاً للبرهان عن طريق الخلف[٣] ، ولقد طابق إقليدس بين الله والعقل ، ورفض إثبات طرف مضاد للإله الواحد ، فليس ثمَّة طرف ضد الوجود واللَّاوجود [٤] .

---

(١) الرواقية مدرسة فلسفية معاصرة للمدرسة الأبيقورية ، ألاَّ أنهم خالفوها ، أشهر فلاسفتها زينون ، وكان جل اهتمامهم بالأخلاق والمنطق، د يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف للطباعة والترجمة والنشر، ط١ ، سنة ١٩٣٦م ، ص ٢٩٨ .

(٢) إقليدس الميغاري:(٤٥٠-٣٧٥ ق م)فيلسوف يوناني مؤسس المدرسة الميغارية ، تتلمذ علي يد سقراط، ولكنه درس الفلسفة الإيلية ، وهدف إلي التوفيق بين الواحد الثابت وبين فكرة الخير الكلي عند سقراط ،الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص١٠٤.

(٣) ستيس ولتر : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر ، سنة ١٩٨٤م ، ص ١٤١ ، قارن د . هنى الجرز ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

(٤) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية ، ج ١، ص ١٢٨ .

أما بالنسبة لأهميته كمنطقي فهو الذي وجه المدرسة الميغارية نحو المجادلة ، وقد أخبرنا ديوجين اللايرس[١] ، أنَّه كان يسند هذه البراهين ليس إلى المقدمات ولكن إلى النتيجة ؛ لأنَّ همَّه الأساسي كان ينصبُّ على دحض خصومه بالاستيلاء على استنتاجاتهم ؛ ليستخلص منها نتائج ممتنعة[٢] .

وبالتالي كانت مساهمة إقليدس المنطقية في تطور المنطق الرواقي الميغاري هي اهتمامه ببرهان الخلف[٣] واشتغاله بالجدل ، ممَّا جعل المدرسة بعده تتَّجه مثل هذا الاتجاه [٤] .

٢- كروسبوس[٥] .

يعد كروسبوس هو مخترع الجدل الرواقي الذي اشتهر عند القدماء بلباقته ونفاذه وفيما أورده " ديوجيين اللايرس " من مصنفات زينون وكروسبوس في المنطق ممَّا يدل على مبلغ عناية شيوخ الرواق بهذا القسم من الفلسفة ، وعلى ما كانوا يرون له من الأهمية في شئون التربية [٦] .

---

(١) ديوجين اللايرس(٤٢١-٣٢٣ ق م) فيلسوف يوناني يعتبر من أبرز ممثلي المدرسة الكلبية الاوائل ، ويكبيديا الموسوعة الحرة . https://wikipedia.org/wiki.

(٢) روبير بلانشى : المنطق وتاريخه من أرسطو حتي راسل ، ترجمة أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ديوان المطبوعات ، الجزائر، ص ١٣١ .

(٣) برهان الخلف معناه :أن تأخذ نقيض المطلوب ونضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج ، فينتج شيئًا ظاهر الإحالة فتعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة السابقة ، بل سببها إحالة نقيض المطلوب ويضاده البرهان المستقيم ، راجع د . عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، ج ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ ، بيروت ، سنة ١٩٨٤م ، ص ٢٤٦ .

(٤) د . هنى الجزر ، مرجع سابق ، ص ٢٣

(٥) كروسبوس :(٢٨٠-٢٠٦ ق م) فيلسوف يوناني من أهم رجال الفلسفة الرواقية ، برع في المنطق، ونظريات المعرفة ، والأخلاق ، وعلوم الطبيعة ، وألف نحو ٧٥٠ بحث ، ينظر الموسوعة الحرة

(٦) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣ ١٩٧١م ص١١٨ .

ونجد أن الرواقيين يخالفون أرسطو في نظرية الجدل وصلته بالمنطق ، فإذا كان أرسطو قد وضع الجدل في مقابل المنطق ، فإنَّ كروسبوس قد ذهب إلى التوحيد بينهما علميًا ، و ذلك عن طريق ربطهما بصورة وثيقة بالبلاغة والنحو ، ويذهب البعض أيضاً كما يخبرنا ديوجين اللايرس في الباب السابع من كتابه إلى أنَّ البلاغة والجدل قسمان من المنطق الذي ينحصر موضوعه في اكتشاف الحقيقة ، ويقدم الجدل إسهامين من أجل هذا الاكتشاف للحقيقة ، فهو أولاً: يساعد على التأكد من تطبيق قواعد القياس البرهاني الأمر الذي هو من خصائص المنطق الأرسطي، وثانياً: يفيد في تعلم المناقشة الأمر الذي هو من خصائص الجدل[١].

فقد حول الرواقيون المنطق كلَّه جدلاً ، وجعلوا من الجدل الذي لم يكن له إلَّا قيمة عملية ، علماً نظرياً ، وأرادوا أن يكون الجدل – لا كما كان عند أرسطو – علم الشبيه بالحق ، بل أن يكون هو المنطق نفسه ، علم الحق والباطل ، ولم يريدوا أن يكون فنًا يلتمس به إيقاع غلبة ظن في رأيٍ من الآراء ، بل أن يكون فنًا لتأييد ذلك الرأي . فإن الرواقيين كانوا أهل تربية قبل أن يكونوا علماء ، فكان مقصدهم أن يوقعوا في نفس المخاطب أو التلميذ اعتقادًا قويًّا لا يتزعزع[٢] .

ولقد قسم الرواقيون المنطق بعد كريسبوس إلى قسمين هما :

١- الخطابة ٢- الجدل .

حيث ميز الرواقيون في باب الجدل بين الدلالة والمدلول ، أو التسمية والمسمى أي : بين مبحث الألفاظ ، ومبحث التصورات ، ثم يتكلمون في قسمٍ ثالثٍ عن معايير المعرفة فيما يُعرف باسم نظرية المعرفة – أمَّا فيما يتعلق بالقسم الأول من الجدل أي في نظرية الدلالة فإنَّهم يشيرون إلى أنَّ هذا القسم يتناول

(١) بول فو لكبيه : الجدل ، مرجع سابق ، ص ٣٢- ٣٣ ، نقلاً د . محمد فتحي عبد الله : الجدل بين أرسطو وكنط ، مرجع سابق ، ص ١٩ .

(٢) ينظر د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .

الشعر، والموسيقى ، والنحو أي قواعد اللغة ، أما القسم الثاني: فهو الذي يبحث في المدلولات أي في الأشياء التي تقصدها الإشارة ، أو التسمية ،أو الدلالة ، وأخيرًا القسم الثالث من الجدل، وهو الذي يتضمن معايير الصدق والكذب ، أي نظرية المعرفة [١] .

ويؤكد الرواقيون على أهمية الجدل وفضله :حيث يرون أنَّه لا غناء عن علم الجدل ، وهو في ذاته فضيلة عامَّة تنطوي على فضائل أخرى خاصَّة .

ومن فضائل الجدل التي أحصاها ديوجين اللايرس:

(١) التحرر من العجلة ، وهو أن يعرف الجدلي متى يعطي تصديق الذهن للآثار الخارجية ومتى يمسكه .

(٢) الحيطة ، ويعنون بها التوقي والحذر مما قد يبدوا لساعته محتملاً راجحًا .

(٣) الرصانة ، وهي أن تكون الحجة من المتانة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأي المخالف .

(٤) الجدل (أو البعد عن التفاهة) ،وهو عادة إرجاع التصورات إلى العقل الصريح [٢]

ولقد حدد الرواقيون صفات لابَّد من توافرها في الجدلي الماهر وهى :

(١) حسن الحديث .
(٢) قوة الحجَّة .
(٣) وجاهة السؤال .
(٤) إقناع الجواب[٣] .

---

(١) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية ، ج ٢، مرجع سابق ، ص ٢٧٨- ٢٧٩ ، قارن د . أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ٣٧٨ .

(٢) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية ، ج ١، ص ١٢٨ .

(٣) د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مرجع سابق ، ص ١١٩ .

ثالثاً- الفكر الإسلامي :

لا شك في أنَّ نشأة الفرق الإسلامية كانت سببًا رئيسًا في شيوع الجدل في البيئة الإسلامية ، وقد بدأت بذور الاختلاف والجدل في عهد النبي -صلي الله عليه وسلم -، وعقب وفاته مباشرة وبخاصَّة حول الخلافة التي كانت سببًا رئيسًا في نشأة بعض الفرق الإسلامية ، وعلى رأسهم الشيعة، والخوارج ،والمرجئة ، ثم ظهرت بعض الفرق الأخرى بسبب الاختلاف حول بعض القضايا العقائدية وعلى رأس هؤلاء أهل السنة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والجبرية وغيرهم ، ثمَّ تشعبت هذه الفرق إلى فرق أخرى متعددة، وقد تسلح الفرقاء الإسلاميون وغيرهم بما يُمكن معتقداتهم من الصمود أمام التحديات المفروضة عليهم من خصومهم ، ثم الهجوم عليهم ولا يمكن لصاحب حجةٍ ضعيفةٍ ، أو اضطراب منهج، أو خلل في نظام المعرفة الخاص به أن يصل إلى ما ينشده من الغلبة والانتشار .

ولقد دارت الحروب الفكرية بين تلك الفرق ممَّا أسهم بشكلٍ كبيرٍ في اتساع نطاق الجدل بصورة لا يمكن حصرها.

ولم تكن الفرق الإسلامية هي السبب الوحيد ، أو الأول في نشأة أو ظهور الجدل في البيئة الإسلامية ، فقد سبقها في ذلك القرآن الكريم الذي اشتمل على صور متنوعة من الأساليب الجدلية سواء أكان في مجادلة القرآن الكريم للمشركين أم لأصحاب الديانات السابقة أم مجادلة القرآن الكريم لمنكري الوحدانية أم منكري البعث، وسوف أعرض ذلك بشيء من التفصيل في الفصل الثاني. (١)

ونستطيع أن نسمِّي هذا النوع من الجدل بالجدل العملي، أو التطبيقي ،أمَّا الجدل كعلمٍ نظريٍّ باعتباره جزءًا من علم المنطق ، أو هو المنطق فلم يظهر بهذه الصورة إلَّا عند فلاسفة الإسلام الذين تابعوا الفكر اليوناني وتأثروا به تأثرًا كبيرًا وعلى رأسهم :

---

(١) ينظر البحث : ص ٦٧-٧٧

(أ) الفارابي [١]:

لقد عرف الفارابي الجدل بأنَّه :" ارتياض ما للإنسان لمشاركته لغيره ، يصير به الإنسان معدًا للعلوم اليقينية ،وهو أيضًا توطئة للموجودات النظرية ؛ لأنها تعلم علم اليقين ، وتخدم العلوم اليقينية بأن تعطيها مبادئها ...وتخدمها أيضًا في أن تعطيها الأقاويل التي بها يسهل أن يعلم الجمهور من الآراء المستنبطة من العلوم اليقينية ما هو نافع لهم " [٢] .

وقد كان الفارابي يعيب على المتكلمين منهجهم في الجدل والبرهنة على الآراء ، فكان يشير إلى أنهم يثبتون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من بادئي الرأي دون تمحيصٍ ، وذلك على خلاف منهج الفلاسفة خاصَّة أصحاب المنطق منهم؛ لأن منهجهم يقوم على استنباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ، ترتكز على وضع القواعد الكليَّة ، والاستنباط منها بالبراهين . وقد كان الفارابي أميل إلى الطريقة الثانية ، أي طريقة المنطقيين ، وأصحاب ما بعد الطبيعة ، وله الفضل في الاعتناء بالمنطق [٣] .

وبالرغم من أنَّ الفارابي قد عاب على المتكلمين منهجهم في الجدل ، والبرهنة على الآراء ، إلَّا أنَّ الفارابي قد أهتم بالجدل ، وعدد الكثير من المنافع والأهمية للجدل ، بل جعله تابعًا للفلسفة حيث قال : " الجدل تابع للفلسفة في خمسة أشياء منها : أنه يروض الإنسان ويعد ذهنه نحو العلوم اليقينية [٤] ،

---

(١) الفارابى :(٢٦٠-٣٣٩ه) أبو نصر يلقب بالمعلم الثاني ،حكيم ، رياضي، موسيقي ، له مؤلفات عدة منها :احصاء العلوم ، تحصيل السعادة ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، مؤسسة الرسالة ، ج٣ ، ص ٦٢٨-٦٢٩

(٢) الفارابي : الجدل ، مخطوط براتيسلاا ، ورقة ٢٠٣ ب ١٤- ٢٠٤ ، نقلاً عن ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس ، في الجدل ، مرجع سابق ، بتصرف ص ٨ الحاشية .

(٣) د . سامي نصر لطف : مدخل إلى الفكر الفلسفي الإسلامي ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ١٩٨٦ م، ص ١٥٦

(٤) الفارابي : الجدل ، مرجع سابق ، ورقة ١٩٩ ب ٧ نقلاً عن ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ، مرجع سابق ص ١٠ الحاشية .

ومنها: أنَّه يوطئ للعلوم اليقينية ويعد جميع موضوعاتها ويعد لها [١] ، ومنها: أنَّ العلوم اليقينية ضربان ضرب موضوعاته هي التي ترشد الإنسان الناظر فيه ، والفاحص عنه إلى الصواب .... وضرب موضوعاته تمنع جانب الصواب فيه؛ لعسر تخلصها في الذهن عن المادة [٢] ، ومنها :أنَّ مبادئ العلوم اليقينية لمَّا كانت كلية قد عقلت منذ أول الأمر[٣] ، وكان كثير منها أو جلها ، إنَّما تكون معطلة غير مستعملة من أول الأمر، وأيضًا فإن البراهين على ضربين: أحدهما :على الإطلاق ، والأخر: بالإضافة [٤] ، ومنها: أنَّه لمَّا كنَّا مدنيين بالطبع ،وكان يلزمنا لأجل ذلك أن نكون موالفين للجمهور [٥] ، ومنها: أنَّه ليس يمكن لأحد من أهل الصنائع العلمية أن يدافع بالقوة التي يستفيدها من صناعة الأقاويل السفسطائية [٦]

٢- ابن سينا [٧]:

يعرف ابن سينا الجدل بأنه :التصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقًا أو غير حق ، بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به[٨] .

ثم يذكر ابن سينا أنواع القياسات المنطقية ، وهي على النحو التالي :

---

(١) المرجع نفسه ، ورقة ٢٠٠ أ ٩- ١٥ . نقلاً عن المرجع نفسه ص١٠ .

(٢)الفارابي : الجدل ، مرجع سابق ، ورقة ٢٠١ ب ١٨- ٢٠٢، نقلاً عن ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ،مرجع سابق ، ص١٠

(٣) المرجع نفسه، ورقة ٢٠٢ ، ب ٧- ٨ ، نقلا عن المرجع نفسه ، ص١٠ .

(٤) المرجع نفسه ، ورقة ٢٠٣ أ ٨- ٩ ، نقلا عن المرجع نفسه ص١٠ .

(٥) المرجع نفسه ، ورقة ٢٠٣ ، ب ٧- ٨ ، نقلا عن المرجع نفسه ص١٠ .

(٦) المرجع نفسه ، ورقة ٢٠٣ ، ب ١٤ ، نقلا عن المرجع نفسه ص١٠ .

(٧) ابن سينا : (٣٧٠-٤٢٨هـ) تتلمذ علي يد أبي عبد الله الناتلي في دراسة المنطق ، ويُعد من كبار ممثلي الأرسطية عند المسلمين ، من مؤلفاته: كتاب الشفاء ،والنجاة ، معجم أعلام الفكر الإنساني ، تصدير: د إبراهيم مدكور ،ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١ ، سنة ١٩٨٤م ، ص٧٥-٨١

(٨) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، شرح الطوسي ، مطابع دار المعارف ، مصر ، سنة ١٩٦٠م ، ص ٥١١ .

أ- القياسات البرهانية :

وهي القضايا الواجب قبولها ، وهي التي يكون التَّصديق بها ضروريًّا ، سواء أكانت في أنفسها ضرورية أم ممكنة ، فإن كانت ضروريَّة في أنفسها ، كانت نتائجها ضرورية بحسب الأمرين جميعًا وإن كانت ممكنة في أنفسها ؛ كانت نتائجها ممكنة في أنفسها ضرورية القبول ، وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادةً وصورةً [١] .

ثم يذكر ابن سينا النوع الثاني من أنواع القياسات المنطقية ،وهي القياسات الجدلية موضحًا أقسام الجدل ، أو ما اشتملت عليه القياسات الجدلية .

ب- القياسات الجدلية :

هي المؤلفة من المشهورات ، وهي صنفُ واحدُ من التَّقريرات ، وهي المسلمة من المخاطبين ، كما أنَّ مواد الجدل مسلَّمات ومتسلمات ، فصورها أيضًا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسًا كان أو استقراء .

ولما كانت غاية الجدل هي الإلزام ورفعه ، لا اليقين ، جاز وقوع الأصناف الثلاثة من القضايا أعني الواجب ، والممكن والممتنع ، في موادها [٢] .

ثم يتحدث ابن سينا عن الجدلي فيقول: إن الجدلي إمَّا أن يكون مجيب بحفظ رأيٍ ما، ويسمى ذلك وضعًا، وغاية سعيه ألاَّ يلزم ، وإمَّا سائل معترض يهدم وضعاً ما وغاية سعيه أن يلزم .

فالمجيب يؤلف أقيسته من المشهورات المطلقة ، أو المحدودة ، حقًا كان أو غير حق . والسائل يؤلفها ممَّا يتسلمه من المجيب ، مشهوراً كان أو غير مشهور [٣].

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، مرجع سابق ، ص ٥١٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥١٢- ٥١٣ بتصرف .

(٣)ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، مرجع سابق ، ص ٥١٣ .

ويتفق القزويني[١] مع ابن سينا فيما ذهب إليه من تقسيم القياس الجدلي إلى قسمين: مشهورات ، ومسلمات .

أما المشهورات فهي القضايا التي يعترف بها جميع الناس، وسبب شهرتها فيما بينهم ،أمَّا اشتمالها على مصلحة عامة كقولنا : العدل حسن ، والظلم قبيح ، وأمَّا ما في طباعهم من الرقة كقولنا: مراعاة الضعفاء محمودة ، وإمَّا ما فيهم من الحمية كقولنا : كشف العورة مذموم ، وإمَّا انفعالاتهم من عاداتهم ، كقبح ذبح الحيوان عند أهل الهند ، وعدم قبحه عند غيرهم .

أمَّا المسلَّمات فهي قضايا تسلم من الخصم ، ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء أكانت مسلَّمة خاصَّة فيما بينهما ، أم بين أهل العلم كتسليم الفقهاء بمسائل أصول الفقه[٢] .

٣- ابن رشد [٣]:

أما ابن رشد فيتناول الجدل في حديثه عن أقسام العلوم فيقول: إن الصنائع والعلوم ثلاثة أصناف ، إمَّا صنائع نظريَّة ، وهي التي غايتها المعرفة

---

(١) القزوينى :(٦٠٠-٦٧٥ه)نجم الدين الكاتبي ، فيلسوف وفلكي ، ورياضي، تتلمذ علي يد نصير الدين الطوسي ، ومن تلاميذه العلامة الحلي ، قطب الدين الشيرازي ، من مؤلفاته الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية ، وحكمة العين ، الموسوعة الحرة ، ويكيبديا

(٢) قطب الدين الرازي : تحرير القواعد المنطقية ، في شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين القزويني ، ط ٢ ، مرجع سابق ، ص ٤٦٢- ٤٦٣ ، قارن : عبد الرحمن الأخضري : السلم في علم المنطق ، حققه وعلق حواشيه : عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط ١، سنة ٢٠٠٠م، ص ١٣٥- ١٣٦ ، الخبيصى : التذهيب على تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني ، مطبعة البابي الحلبي وأولاده ، مصر سنة ١٩٣٦م ، ص ٤٢٢ ، د . مهدي فضل الله: الشمسية في القواعد المنطقية ، المركز الثقافي العربي، ط ١، سنة١٩٩٨م، ص٢٣١ .

(٣) ابن رشد : (٥٢٠-٥٩٥ه)أبو الوليد بن رشد الفيلسوف والشارح لأرسطو ، وقاضي قرطبة ، من أشهر مؤلفاته: تهافت التهافت ، الكشف عن مناهج الأدلة ، معجم أعلام الفكر الإنساني ،ج١ ، مرجع سابق ، ص١٣٩-١٤١ .

فقط ، وإمَّا صنائع عملية ، وهي التي العلم فيها من أجل العمل ، وإمَّا صنائع معينة ومسددة وهي الصنائع المنطقية [١] .

ثم يقسم العلوم النظرية فيقول : " إن الصنائع النظرية صنفان: كليَّة وجزئيَّة فالكليَّة هي التي تنظر في الموجود بإطلاق ، وفي اللواحق الذاتية ، وهذه ثلاثة أصناف : صناعة الجدل ، وصناعة السفسطة ، والعلم الطبيعي، وهو الذي ينظر في الموجود المتغير [٢] .

ونجد أن تقسيم ابن رشد قريب جدًا من تقسيم أرسطو للعلوم ، وإن لم يكن هو بعينه ، ولعله يرجع إلى موافقة ومتابعة ابن رشد لأستاذه أرسطو في ذلك .

٤- **الطوسي** : [٣] يعرف الطوسي الجدل بأنَّه: صناعة علمية يقتدر معها على إقامة الحجة من المقدمات المسلَّمة على أي مطلوب يراد على محافظة أي وضع يتفق ، على وجه لا يتوجه إليها مناقضة بحسب الإمكان [٤] .

ثم يتحدث الطوسي عن أقسام الجدل ، أو ممَّا يتألف الجدل :

أ- من المشهورات الحقيقيَّة ، وهي إمَّا أن تكون مطلقة يراها الجمهور ويحمدها بحسب العقل العملي ، كقولنا :" العدل حسن " ويسمى أراء محمودة – أو بحسب خلق ، أو عادة ، أو قوة من القوى النفسية كحمية ، أو رقة، أو بحسب

---

(١) محمد عزيز نظمي سالم : تاريخ المنطق عند العرب ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية ، سنة ١٩٨٣م ، ص ١٢٠ .

(٢)محمد عزيز نظمي سالم : تاريخ المنطق عند العرب ،مرجع سابق ، ص ١٢١ بتصرف .

(٣) الطوسي:(١٢٠١-١٢٧٤م) فيلسوف فارسي، له شأن كبير في العلوم الفلسفية والرياضات ، والفلك، من مؤلفاته: تجريد العقائد، وتجريد المنطق، الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص٦٤٣

(٤) نصير الدين الطوسي : تجريد المنطق ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، سنة ١٩٨٨ م، ص ٥٩ .

استقراء ، وإمَّا محدودة يراها جماعة ، أو أهل صناعة كامتناع التسلسل عند المتكلمين [١] .

ب- المسلمات وهي إمَّا عامَّة ، وإمَّا خاصَّة ، وإمَّا بحسب شخص ، وإنما يؤلف على وجه ينتج بحسب الشهرة قياسًا كان أو استقراءً ، والقياس أشد إلزامًا؛ لأنَّه أقرب إلى العقل ، والاستقراء أتمُّ إقناعًا ؛ لأنَّه أقرب إلى الحس [٢] .

ثم يحدد الطوسي الغرض أو الفائدة من القياس الجدلي فيقول ومنفعته :

١- إلزام المبطلين ٢- الذَّبُّ عن الأوضاع ٣- إقناع أهل التحصيل من العوام والمتعلمين القاصرين عن درجة البرهان ، أو الذين لم يصلوا إلى موضعه بعد [٣]

ويتفق مع الطوسي فيما ذهب إليه من بيان الغرض من الجدل وأهميته كل من صاحب السلم ، وصاحب التعريفات حيث يقول صاحب السلم :

والغرض من الجدل إمَّا إقناع قاصر عن البرهان، أو إلزام الخصم ودفعه [٤] .

أمَّا الجرجاني في كتابه التعريفات فيوضح الغرض من الجدل قائلاً :

الجدل هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات ، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدَّمات البرهان ودفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة ، أو شبهة ، أو يقصد به تصحيح كلامه ، وهو الخصومة في الحقيقة [٥] .

---

(١) الطوسي : تجريد المنطق ، مرجع سابق ، ص٥٩، بتصرف ، قارن عبد الرحمن الأخضري : السلم في علم المنطق ، مرجع سابق ، ص١٣٥-١٣٦

(٢) الطوسي ، المرجع السابق ، ص ٦٠ .

(٣) المرجع نفسه ، الموضع نفسه .

(٤) الأخضري : السلم في علم المنطق ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

(٥) الجرجاني : التعريفات ، مرجع سابق ، ص ١٠١ ، قارن الرازي : تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين القذويني ، مرجع سابق ، ص ٤٦٣ ، قارن د . حسن محرم الجويني : دراسات في المنطق القديم ، ط ١ ، سنة ١٩٩٢م ، ص ٢٠٧- ٢٠٨ .

٥- ابن حزم[١] :

ينظر ابن حزم إلى الجدل باعتباره كلمة عامَّة تشمل تبادل النظر لطلب الحق ، كما تشمل التمويه وتلبيس الحق بالباطل ، وتشمل أيضاً الإفحام والإلزام بالحق أو الباطل [٢] .

وبالتالي فإنَّ ابن حزم لا يفرق بين المناظرة ، والجدل بل يجعلهما شيئًا واحدًا .

وينظر ابن حزم إلى الجدل نظرة شرعيَّة دينيَّة ليست كنظرة الفلاسفة ، والمنطقيين للجدل ، ويظهر ذلك من تقسيمه للجدل إلى قسمين :

أحدهما : جدل ممدوح مأمور به ، واجب الأداء لمن يكون قادرًا عليه إحقاقًا للحق ، وإقامة الحجة الإسلامية ، وهو الذي أمر الله- سبحانه وتعالى- به في قوله تعالى ﴿ ۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ ﴿٤٦﴾ ﴾ [٣] .

فأمر الله ﷻ بإيجاب المناظرة في رفق وإنصاف في الجدال، وترك للتعسف والبذاءة[٤] .

القسم الثاني : هو الجدل المذموم ، وهو الذي يجادل فيه المجادل من غير علم ولا حجة ، أو يجادل بعد أن ظهر الدليل ، واستقامت الحجة ؛ ولذلك يقسم الجدل المذموم إلى قسمين فيقول :

---

(١) ابن حزم : (٣٨٤-٤٥٦هـ)يعد من أكبر علماء الاندلس والإسلام تصنيفاً بعد الطبري ،إمام حافظ، فقهيه ظاهري، شاعر أديب ، عالم برجال الحديث ،فيلسوف ، من مؤلفاته: الفصل في الملل والأهواء والنحل ، التقريب لحد المنطق ، الموسوعة الحرة ، ويكيبديا

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة : ابن حزم حياته وعصره – آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، سنة ١٩٥٤م ، ص ١٨٣ .

(٣) سورة العنكبوت : من الآية (٤٦) .

(٤)الشيخ محمد أبو زهرة : ابن حزم حياته وعصره – آراؤه وفقهه ، مرجع سابق، ص ١٨٤ .

المذموم وجهان أحدهما : من جادل بغير علم ، والثاني: من جادل ناصرًا الباطل بشغبٍ وتمويهٍ بعد ظهور الحق ، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله- تعالى- فيهم : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾ [١] وقوله تعالى : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴿٣﴾ ﴾ [٢] ، ويقول تعالى : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾ ﴾ [٣] .

فبين الله عزَّوجلَّ أنَّ الجدال المحرم هو الجدال الذي يجادل به ؛ لينصر الباطل ويبطل الحق بغير علم [٤] .

ويختلف أسلوب ابن حزم ومنهجه في الجدل باختلاف من يناقش ويجادل .

فنجد أنَّ ابن حزم في مناقشته مع غير المسلمين، وصدَّ هجومهم على الإسلام كان مسلكه غير مسلكه مع علماء المسلمين من حيث أصل الاستدلال ، لا من حيث شكل المناقشة ، فقد كان شكل المناقشة من حيث التعبير واحداً تقريبًا .

فكان يعتمد في مناقشته الفلاسفة على العقل المجرد ، فهو في إبطاله أقوالهم في أنَّ العالم صدر عن الله صدور العلة عن المعلول ، اعتمد على البدهيات العقلية المجردة التي ترد إليها المقدمات المنطقية العقلية ، وفي مناقشاته مع اليهود والنصارى قد اعتمد على بدهيات العقول ، وسلك سبيل الإلزام ؛ لإفحامهم وإلزامهم بنصوص محترمة عندهم ، ثم يثبت بطلان عقائدهم بالأدلة العقلية ، وأنَّه لا يكتفي بالدفاع عن الإسلام ، بل ينتقل إلى الهجوم فيحلل نصوص التوارة بتحليل الخبير العالم بموارد هذه النصوص ومصادرها ، ويشرح أخبارهم وأحوالهم في استقصاءٍ دقيق عامٍ [٥] .

---

(١) سورة غافر : الآية (٦٩) .
(٢) سورة الحج : الآية (٣) .
(٣) سورة الحج : الآية (٨) .
(٤) الشيخ محمد أبو زهرة : ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ١٨٤ .
(٥) محمد أبو زهرة ، ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ١٩٠ .

أما مناقشته لأقوال علماء المسلمين من الفرق، وأصحاب المذاهب ، والمقلدين لها فقد كان له منهاجان :

فالفرق الكلامية كالمعتزلة، والأشاعرة ، والشيعة نجده في مناقشتها يعتمد كثيرًا على العقل؛ لأنهم تصدوا لمسائل عقلية كإرادة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته ، وكصفات الله تعالى ، وكونها عين الذات ، أو غيرها فهو يناقش هذه المسائل مناقشة عقلية ، ويحاول أن يرد ما يدعيه إلى أصل بدهي ، ويرد ما يدعى خلافه إلى أقوال غير إسلامية [١] .

أمَّا المنهج الثاني: فهو يعتمده في مناقشته لأقوال الفقهاء ، والمحدثين فلا يعتمد في مناقشته على العقل المجرد ، بل يعتمد على النصوص والآثار وقواعد الاستنباط عند الفقهاء ، وتراه في هذه الدراسة ، ومناقشة الأقوال المختلفة يرسل إليك إرسالاً من الأحاديث النبوية ، والآيات القرآنية [٢] .

هذه هي أهم اتجاهات الجدل في الفكر الإسلامي، وسوف أعرض بشيء من التفصيل في الفصل الثاني نماذج لتلك المدارس ، والاتجاهات .

رابعاً : الجدل في العصر الحديث :

أما عن الجدل في العصر الحديث فسوف نتناول بالحديث أهم شخصيتين اهتما بالجدل في العصر الحديث وهما :

(أ) كانط [٣]

قسم كانط المنطق الصوري إلى مبحثين رئيسين هما :

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩١ بتصرف .

(٢)محمد أبو زهرة ، ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ١٩٢ .

(٣) كانط : إمانويل (١٧٢٤-١٨٠٤م) فيلسوف ألماني من أعظم رواد عصر التنوير ، من أهم مؤلفاته : نقد العقل الخالص ، أسس الجانب الميتافزيقي من الأخلاق، نقد الحكم ، الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص ٧٨٨.

مبحث التحليل ، ومبحث الجدل ، وقصد بالتحليل البحث في التصورات ، والقضايا ، والأقيسة ورأى أنَّ التحليل لا يقدم لنا معارف جديدة عن العالم ، وإنمَّا يقدم لنا المبادئ الصورية التي يسير عليها الفكر في استدلاله [١] .

ثم قسَّم كانط هذا التحليل بدوره إلى قسمين : تحليل التصورات Analytic of concepts الذي حوى نظريته الجديدة في المقولات Categories،وتحليل المبادئ Analytic of principles الذي حوي عددًا من القضايا التركيبية القبلية المشتقة من تلك المقولات التي اتخذها فروضًا قبلية للإدراك العام والفكر[٢]

أما عن تعريف كانط للجدل فقد عرفه تعريفات متنوعة في سياقات متنوعة منها:

أن الجدل : هو التفكير الصادر عن النطق الذي يؤدي إلى سلسلة من القضايا المتناقضة تؤلف في مجموعها ما يسمى بالجدل[٣] .

ويُعرف كانط الجدل في موضع آخر بأنه : " منطق الخداع "، وقصد بذلك أنَّ الجدل يتناول مبادئ صوريَّة للفكر ، لكن بعض من استخدموه كانوا ميَّالين إلى جعله أداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء ، وهم في ذلك مخدوعون ؛ لأنهم ظنوا أنهم اكتشفوا بالجدل معارف جديدة عن العالم [٤] .

أو ؛ لأن وسيلتهم إلى أقيستهم الوهمية إمَّا أغاليط منطقية ، أو تجريبية [٥] .

ويوضح كانط موقفه من الجدل فيقول :

إنَّنا لن نحصل مطلقًا على أي معرفة يقينية حقة عن طريق الجدل .

---

(١) د . محمود فهمي زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، ص ١٢٤- ١٢٥ ، نقلاً عن د . محمد فتحي عبد الله : الجدل بين أرسطو وكانط ، مرجع سابق ، ص ٢٣٤ .

(٢) د . محمود فهمي زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، ص ٢٦٥ ، نقلاً عن د . محمد فتحي عبد الله : الجدل بين أرسطو وكانط ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ .

(٣) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ج ٤ ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧.

(٤) نقلاً عن د . محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ Critique , p . 86.

(٥) د . عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ٨١ .

ومع ذلك فنحن منساقون بطبعنا إلى هذا النوع من التفكير- أي إلى الجدل- . حيث نميل في الغالب إلى ربط جميع نواحي تفكيرنا على أساس وحدة شاملة مترابطة، وكذلك فإنَّنا عن طريق هذا الجدل أيضًا نتجه بدون مبرر معقول إلى أن نحصل على معرفة يقينية من الأشياء في ذاتها ، كالنفس، والله ، واعالم،كما لو كانت جواهر قائمة في ذاتها وموجودة في العالم الخارجي(١) .

ثم يتعرض كانط لتعريف الجدل عند أرسطو فيقول عنه :

أنه ذلك الذي يستبعد كل مضمون للمعرفة وينحصر في استعراض الأغاليط Fallacies الكامنة في صورة الأقيسة (٢) .

وهذا التعريف بعيد كل البعد عن تعريف أرسطو للجدل فأرسطو لم يقصد بالجدل أنه مبحث الأخطاء المنطقية الصورية (٣) .كما توهم كانط ،ولعله وقع في هذا الخطأ ؛ لأن أرسطو ضم في كتابه الجدل الذي يقع تحت عنوان " طوبيقا " حديثه عن الأغاليط السوفسطائية كبحث مستقل في هذا الكتاب الذي يقع في تسعة أبواب ، وجعل أرسطو موضوع الباب التاسع الأغاليط السوفسطائية(٤)

بينما يتفق تقسيم كانط للمنطق الصوري إلى تحليل ، وجدل إلى حد ما وليس بصورة كاملة مع منطق أرسطو، فبينما يقصر أرسطو التحليل على موضوع الاستدلال ، يرى كانط أنَّ التحليل يضم مبحث التصورات ، والقضايا إلى جانب مبحث الاستدلال ، ومن ثمَّ يتضمن التحليل عند كانط كتب المقولات ، والعبارة لأرسطو إلى جانب كتابيه في التحليلات ، بينما يرى أرسطو أن الجدل هو القياس الاحتمالي يستخدم كانط الجدل بمعنى مختلف (٥) .

---

(١) د . محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ،ج٤ ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .
(٤) نقلاً عن د . محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ Critique , p . 390
(٣) ينظر البحث : ص ٢٢-٢٨ .
(٤) ينظر : د . محمود فهمى زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦- ٢٦٧ ، نقلاً عن د محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ .
(٥) د محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ بتصرف .

من خلال العرض السابق يتضح لنا موقف كانط الرافض للجدل باعتباره منطق الخداع أو التناقض .

(ب) هيجل [١] .

لقد تأثر هيجل في منهجه بفلسفة هيراقليطس ، وليس أدل على ذلك من قول هيجل نفسه : لا توجد عبارة بين أقوال هيراقليطس لا يمكن أن تدخل في صلب منطقي ، وبيان ذلك أنَّ هيجل قد جعل من الجدل ، أو الديالكتيك مجرد عملية تنتهي بإقرار التوافق بين الأضداد سواء في الفكر ، أو في الأشياء [٢] .

مما دفع ول ديورانت[٣] إلى القول بإن هيراقليطس هو هيجل اليونان[٤] .

وقد رأى هيجل أن الجدل الهيراقليطي جدل موضوعي ، حيث إن هيراقليطس قد انتقل من الوجود باعتباره الفكر المباشر إلى المقولة الثانية ، وهي الصيرورة ، وهذه أول فكرة عينية ، كما رأى أن فكرة المطلق تعادل عند هيراقليطس وحدة الأضداد ، وبهذا تصل الفكرة الفلسفية عند هيراقليطس إلى صورتها النظرية [٥] .

---

(١) هيجل: (١٧٧٠-١٨٣١م) جورج فيلهلم، فيلسوف ألماني ، فلسفته مثالية مطلقة ، كان لفلسفته أثر كبير فيما بعدها ، وخاصة علي ماركس ، من مؤلفاته :علم المنطق ، موسوعة العلوم الفلسفية ، وغيرها ، الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص١٠٣٩

(٢) ينظر: د . محمد جلال شرف ، محمد محمد قاسم : محاضرات في الفكر الفلسفي ، الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص ١٥٧- ١٥٨ ، د . محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق ، ص ٢٣

(٣) ول ديورانت : ويليام جيمس (١٨٨٥-١٩٨١م) فيلسوف ،ومؤرخ ، وكاتب أمريكي ، من أشهر مؤلفاته : قصة الحضارة وشاركته فيه زوجته إريل ديورانت ،ومناهج الفلسفة ، وقصة الفلسفة ، الموسوعة الحرة ، ويكيبديا

(٤) د . محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

(٥) نقلاً عن د . محمد فتحى عبد الله ، المرجع السابق ، ص ٢٣.

Hegel . the history of philosophy .vol Ⅰ p.278

ويرى هيجل أنَّ الجدل بالمعنى الذي يفهمه لم يكن واردًا عند اليونان،وإنما جل اهتمامهم ينصب على التلاعب بالألفاظ ، والإيهام ، وتمويه الحقائق ، وتزيفها أو إخفاء الأكاذيب وسترها، فالجدل بهذه الصورة كان مجرد جزء من أجزاء المنطق دون أن يرتبط بمعاني السلب ، و التناقض ووحدة الأضداد كما يقصدها هيجل [١]

وبالتالي نظر هيجل إلى المنطق نظرة جديدة تخالف النظرة اليونانية خاصَّة النظرة الأرسطية القديمة ، فهو عنده – الجدل – لا يدرس صور الفكر وقواعده فحسب وإنما يدرس مادته أيضًا ، ومادة المنطق في رأيه هي الفكر .

وبالتالي فالمنطق هو دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو هو دراسة للحياة الباطنية للعقل[٢].

وإذا كان هيجل قد تأثر بفلاسفة اليونان خاصة هيراقليطس ، فإنه تأثر تأثرًا كبيرًا بالألماني كانط ممثلاً للفلسفة الحديثة خاصَّة في تلك الموضوعات الفلسفية، وهي نظرية المعرفة– حدود العقل – الفهم – المتناقضات – المقولات .

فلا شك أنَّ المنهج الجدلي عند هيجل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقل ، فهو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته ، أو حوار العقل مع نفسه ، لكن علينا أن ندرك أنَّ للعقل عدة أنشطة مختلفة ، بمعنى أنَّه يعبر عن نفسه بصور مختلفة . وله بعد ذلك موضوعه الخاص ، وهذا الموضوع هو ما يسميه هيجل بالفكرة الشاملة، ويعرفها بإيجاز الفكرة الشاملة: هي الفكر الذي يتحد مع نفسه في هوية مطلقة[٣].

وقد وصل هيجل إلى فكرته عن العقل من خلال كانط ذلك أنَّ المعرفة عند كانط معرفة عقلية كلها باستثناء ذلك العنصر الذي يرد إلينا من الخارج ، ولابَّد له من علة .

---

(١) د . محمد جلال شرف ، د . محمد محمد قاسم : محاضرات في الفكر الفلسفي ، الحديث والمعاصر ، مرجع سابق ، ص ١٥٩ .
(٢) د . محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .
(٣) د . محمد جلال شرف ، د . محمد محمد قاسم ، مرجع سابق ، ص ١٦٠– ١٦١ .

فالمعرفة إذن كلها عقلية ، والإحساس ليس إلَّا ضربًا من ضروب النشاط العقلي [١] ؛ لذلك فإن الجدل عند هيجل هو التطبيق العلمي للتناسق الذي يوجد في طبيعة الفكر[٢].

وبالتالي يتضح أنَّ هيجل قد نحا بالجدل منحى جديدًا ، فهو لم يعده مجرد عملية استدلال ، بل عده طريقة سير لا فى التدليل العقلي وحده ، بل كذلك في التاريخ وفي الكون ككلٍّ .

ويتألف الجدل عند هيجل من حركة ضرورية تنتقل من الفكرة إلى نقيضها إلى التأليف بين الطرفين [٣] .

إذن فالمنهج الجدلي عند هيجل يقصد به المطابق لحركة الواقع نفسه ، أو هو فرض الواقع نفسه على الفكر ذلك المنهج الذي تأثر به ماركس [٤] ، وطبقه على الواقع الاجتماعي ، والاقتصادي ، وعلى تاريخ البشرية ، ومراحل تطورها[٥].

فالجدل عند هيجل قانون الوجود ، والطبيعة ، والفكر ، والمجتمع ، وأن الجميع في حالة صيرورة ، وتغير ، وتحول دائم [٦] .

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نقول إن هيجل بالرغم من أنَّه قد تأثر بكانط خاصَّة في نظرته للعقل ، وحدوده إلى أن خرج من تلك النظرية بفكرة جديدة أثرت بشكل كامل على رؤيته للجدل ، وربطه بالواقع ، وبالتالي اختلفت نظرة هيجل للجدل كلية عن نظرة كانط للجدل .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٦١- ١٦٢ بتصرف .

(٢) د . محمد فتحي عبد الله ، مرجع سابق ، ص ٢٦ .

(٣)المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٤) ماركس: (١٨١٨-١٨٨٣م) كارل ، فيلسوف ، واقتصادي ألماني ،صاحب النظرية الماركسية، تأثر بفلسفة هيجل ، وبالنظريات الاقتصادية المعاصرة ، الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص٨٧١

(٥) راجع : د . محمد جلال شرف ، د . محمد محمد قاسم ، مرجع سابق ، ص ٢٣١ .

(٦) د . عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ٨١ .

المبحث الثالث

ضوابط[١] الجدل في الفكر الإسلامي

إذا كان التواصل بين البشر أمر نظري لا يمكن للإنسانية أنَّ تستغني عنه، لذا كان الحوار مظهرًا من مظاهر هذا التواصل حتى غدا أسلوبًا من أساليب العلم والمعرفة ، ووسيلة من وسائل الدعوة والتبليغ ، بحيث اعتمد عليه الأنبياء والرسل في دعوة الناس إلى الخير ، كما اعتمدت عليه الشعوب في تواصلها ، وتفاعلها مع بعضها البعض ، فكان لابَّد من أسسٍ ، وضوابط ، وقواعد لذلك الحوار ، أو الجدل حتى يصل الإنسان به إلى مبتغاه وغايته المنشودة من وراء هذا الجدل .

فنجد أنَّ أساس نجاح الحوار أو الجدل هو المنهجية الضابطة التي يتوفر لها شروط أهمها : التكافؤ ، الاحترام المتبادل ، تحديد أهداف وقضايا الحوار ، تهيئة الأجواء الهادئة للحوار من المبادئ المتفق عليها .

ويمكن تقسيم تلك الضوابط والآداب إلى قسمين :

أولاً : ضوابط تتعلق بالمجادل .

ثانيًا : ضوابط تتعلق بالمجادلة .

أما الضوابط التي تتعلق بالمجادل من حيث المعرفة والعلم بالإضافة إلى الأخلاق فيمكن توضيحها في النقاط التالية :

---

(١) الضابط في اللغة : هو الاسم والفعل ، ضبط بمعنى أحكم ، وأتقن وضبط الشيء لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء ، ورجل ضابط أي حازم ، والضابط القوى على عمله ، راجع ابن منظور : لسان العرب ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ، ط ١، ١٩٩٣م ، ص ١٦.

واصطلاحًا : انتظام صورٍ متشابهة في موضع واحد غير ملتفت فيها إلى معنى جامع مؤثرًا أو هو حصر كلُّ جزئيات أمر معين وأحكامها في إطار معين . راجع يعقوب بن عبد الوهاب البا حسين : القواعد الفقهية ، مكتبة الرد ، الرياض ، ط ١ ، ١٩٩٨م ، ص٦٧،

قارن ، د . قيس سالم المعايطة : ضوابط الحوار في الفكر الإسلامي ، مجلة دار الإفتاء العام ، كلية الشريعة ، جامعة مؤتة ، بتاريخ ٢٠١٥/٩/٣٠ ، ص ١ .

١- أهلية المحاور من حيث العلم ، والثقافة الواسعة ، والمعرفة بالقضية المطروحة للحوار ، والتجرد ، وقصد الحق[١] .

وهذا ما يؤكد عليه أرسطو حيث يضع لنا شروطًا لمن يقوم بالجدل ، وليس لعوام الناس القيام به ، فيقول: إن هذه الصناعة إنمَّا توجد على أخص كمالها بشيئين:

أحدهما : معرفة الأشياء والقوانين التي بها تلتئم .

والثاني : استعمال تلك القوانين حتى يصير استعمالها ملكة ، وذاك كالحال في سائر الصنائع الفاعلة كصناعة الطب وغيرها [٢] .

ويوضح الطوسي أهمية إلمام المجادل بالقوانين ، والبراهين حيث يقول :

لابَّد أنْ يكون الجدلي لديه مواضع معدة للإثبات ، والإبطال مطلقًا ، ومواضع تخص الجنس والخاصَّة [٣] .

فلابَّد أنْ يكون المجادل عالماً بما يحاور متبصرًا في مسائله، ومحيطًا بجزئياته وملابساته ، فمن أهم شروط الحوار العلم والمعرفة ؛ لأنَّ المحاورة عملية عقلية مشتركة ترتقي بالإنسان إذا بُنيت على المعلومات الصادقة ، وبالحوار والجدل تنشد الحقيقة ، وتطرح الخرافات ، والأباطيل ، ويتم تبصير الناس بالطرق المنطقية السليمة التي تهدي إلى الرشد ، أمَّا إذا ناقش الجدلي في موضوع لا يعرفه جيدًا ، أو دافع عن فكرة غير مقتنع بها ؛ لأنه لا يدركها ، فإنه يعرض نفسه للإحراج ويسئ للفكرة التي يحملها ، ويدافع عنها ، فأغلب الناس يميلون إلى تجسيد الفكرة في شخص حاملها ، ويعتبرون انتصاره لها دليلاً على

---

(١) عبد الله على العليان : حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين ، رؤية إسلامية للحوار : من كتاب موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة : جمع وإعداد الباحث في القرآن والسنة على بن نايف الشحود ، ط ١ ،٢٠٠١م ، ص ١٥٨ .

(٢) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٣) الطوسي : تجريد المنطق ، مرجع سابق ، ص ٦١ .

أنها حق ، كما أنهم يعتبرون انهزامه في الدفاع عنها انهزامًا لها ، ودليلاً على أنها خطأ وباطل مع أنها قد تكون عين الحق [١] .

وصدق تعالى حيث قال: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [٢] .

لذلك أوجب ابن حزم الجدل لمن كان عالمًا بالحق ، وأوجه الاستدلال ، وطرق الإثبات ، ولا ينبغي لسواه ؛ لأنَّ ذلك النوع من الجدل من قبيل إقامة حجة الله تعالى ، ومن قبيل تبليغ رسالات الرسل ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر [٣] .

٢- ينبغي للمحاور أن لا يلغي عقله ، أو يحاور في شيء لا يستسيغه عقله فالجدال والحوار عقلي ؛ لأنَّه بالعقل تُعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسنات ، والسيئات ، والجدل والعقل شقيقان لا ينازع أحدهما الأخر فالقضايا المراد التحاور فيها تبدأ في مرحلتها الفكرية ، ثم في مرحلة الجدل والحوار ، وتنتهي بحكم عقلي [٤] .

٣- لابَّد أن يكون قادرًا على استعمال اللغة ، ومفرداتها ، عالمًا ببلاغتها ومصطلحاتها ، وبالأخص في اللغة التي يحاور بها حتى يستطيع التعبير عن نفسه ، وتوضيح أفكاره ، ومعرفة النصوص حتى يستطيع الاستدلال والاستشهاد بها في مواضعها ، وهذا ليس معناه التشدُّق في الكلام ، وتكلف

---

(١) عبد العزيز الخياط : أدب الحوار في الإسلام ، منشورات وزارة الشباب ، عمان ،١٩٩٥م ، ص ٣٠ ، ٧٠ ، قارن د . قيس سالم المعايطة : ضوابط الحوار في الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠.

(٢) سورة الإسراء : الآية (٣٦) .

(٣) محمد أبو زهرة ، ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ١٨٤ .

(٤) عبد العزيز الخياط : أدب الحوار في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٦ ، قارن محمد محسن العيد : الحوار والمعرفة ، مقالة منشورة في مجلة النبأ ، العدد ٤٨ ، سنة ٢٠٠٠م ، ص ٧ ، د . قيس المعايطة ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

السجع ، والتصنع في الحديث ، فالمحاور مدافع عن الحقيقة ، والحقيقة لا تظهر بالتصنع والتكلف ، بل لا تظهر إلا بإخلاص القول والعمل[١] .

٤- يحتاج من يحاور أن يكون لديه حظ من علم المنطق والجدل ؛ لكي يحاور خصمه بحجة قوية ، وعليه أن يدع الاستدلال بالأدلة المحتملة ، وليعتمد في حواره على الأدلة المحكمة ، كما يجب أن يكون قادرًا على ضرب الأمثلة والشواهد ، والرجوع بالنظر إلى الظواهر الكونية المادية والمعنوية باعتبارها من آيات الله الظاهرة ، كما يعود بنظره إلى التاريخ ، وما فيه من دروس وعبر وربطها بصور الواقع المعاصر[٢] ، وهذا ما يؤكد عليه أصحاب المدرسة الرواقية حيث يقولون إنه من صفات الجدلي الماهر حسن الحديث ، وقوة الحجة ، ووجاهة السؤال وإقناع الجواب [٣] .

٥- ويوضح أرسطو أنه من أهم ضوابط الجدل أمرين مهمين :

أولهما : أنه لا ينبغي أن يجادل في كل شيء .

ثانيهما : لا ينبغي -أيضًا- أن يجادل فيما اتفق عليه الناس، فإن الضرورة تدعو في مناظرة ما اتفق الناس عليه أن تكون الأقاويل المستعملة معهم خسيسة ، فيحصل باعتيادها ملكة رديئة للجدل [٤] .

٦- التمسك بالأخلاق الحميدة ، والقيم العامة المشتركة عند كل الديانات كالصدق ، والأمانة ، والوقار ، والصراحة بعيدًا عن الكذب ،والسفسطة والأوهام ، وقد ساق القرآن الكريم ألوانًا من المحاورات التي دارت بين الرسل

---

(١)عبد العزيز الخياط : أدب الحوار في الإسلام ،مرجع سابق ، ص ٣٥ ، قارن عبد الستار إبراهيم الهيتي : الحوار .... الذات والأخر ، منشورات وزارة الأوقاف ، قطر ، ط ١ سنة ٢٠٠٤م ، ص ٧٠ ، د . قيس المعايطة ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

(٢) عبد الستار إبراهيم الهيتي ، مرجع سابق ، ص ٧٨ ، قارن ، د . قيس سالم المعايطة ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

(٣) د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مرجع سابق ، ص ١١٩ .

(٤) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ، مرجع سابق ، ص ٤٧٤- ٤٧٥

وأقوامهم ، وبين المصلحين والمفسدين ، وعندما نتدبرها نرى الأخيار فيها لا ينطقون إلا بالصدق الذي يدمغ الأكاذيب ، وبالحق الذي يزهق الباطل [١] .

بل إن علماء الإسلام ضربوا المثل الأعلى ، والراقي في تعاملاتهم مع خصومهم وفي جدالهم ، فليس أدل على ذلك من منهج ابن حزم في الجدل حيث يقول: إن طريقتنا – أي في الجدل والمناظرة – أن نخير الخصم بين أن يكون سائلاً أو مسئولاً ، فأيهما تخير أجنباه ، فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل ... حسماً للأعذار .... وتوقية لمطالبهم ... وليكون ذلك أقوى في قطع معالقهم كذلك يوضح أن من سأل فأجابه خصمه ، فسكت عن المعارضة يكون بذلك قد انقطعت مناظرته[٢] .

٧- وأخيرًا هناك بعض الآداب العامة التي ينبغي للمجادل أن يتحلى بها فمن حق أحد الطرفين على الأخر ، ألا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى ينهيه ، ولا يطيل أحدهما الكلام فيما لا فائدة منه في موضوع المناظرة ، وإذا أخطأ أحدهما ، وطلب الإقالة ممَّا قاله ، فله ذلك على صاحبه ، فمن الإنصاف ترك الخطأ إذا تبين له أنه خطأ[٣] ، كما ينبغي عليهم الرضا والقبول بالنتائج التي يتم التوصل إليها [٤] .

هذه هي أهم الضوابط والآداب التي لابَّد أنْ يتَّصف بها المجادل وتتعلق به .

---

(١) ينظر : عبد العزيز الخياط : مرجع سابق ، ص ٣١ ، قارن محمد سيد طنطاوي ، أدب الحوار في الإسلام ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٩٧م ، ص ١٦ قارن ، د . قيس سالم المعايطة مرجع سابق ، ص ١٢ .

(٢) ينظر ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، ج١ ، بيروت، ١٩٥٩م ، ص ١٩٣

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٩٤ .

(٤) عبد الله على العليان ، حوار الحضارات ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

ثانياً : الضوابط والآداب التي تتعلق بالمجادلة نفسها :

تمثل هذه الضوابط جوهر المجادلة ، ويعتبر الإخلال بها إخلالاً بالمناظرة ويمكن توضيحها في النقاط التالية :

١- أن يكون هدف المجادلة والغرض منها طلب الحق ومحاولة إدراكه، بحيث يتخلى كلٌ من المتناظرين عن التعصب وألَّا يكون هدفه مجرد الغلبة والإفحام ولذلك يقول ابن حزم : ولا تقنع بغفلة خصمك في كلِّ ما يمكن أن يصح قوله فإن وجدت حقًا ببرهان ، فارجع إليه ، ولا تتردد ، ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة أبيًّا عن قبول الحق ، وإن وجدت تمويهًا فبينه ، ولا تغتر بذهاب خصمك عنه فلعل غيره من أهل مقالته يتعظ لما غاب عنه [١] .

٢- يجب على المتحاورين التزام الطرق المنطقية السليمة في الحوار، وذلك بالتزام ما يلي :

أ – تقديم الأدلة المثبتة ، والمرجحة للأمور المدعاة .

ب- إثبات صحة النقل للأمور المنقولة المروية .

ومن هذين الأمرين أخذ العلماء في أدب البحث والمناظرة قاعدتهم المشهورة التي يقولون فيها :" إن كنت ناقلاً فالصحة ، أو مدعيًا فالدليل [٢] .

وقد أرشد الله تبارك وتعالى إلى هذا المنهج في كتابه الكريم في آيات كثيرة منها : قوله- تعالى- ﴿ وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١١١ ﴾ [٣]

---

(١) ينظر ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، ج ١ ، مرجع سابق، ص ١٩٣ .

(٢) عبد الرحمن حسن حنبكة ، العقيدة الإسلامية وأسسها ، دار القلم ، دمشق ، ط ٦ ، سنة ٢٠٠٠م ، ص ٣٦٧ .

(٣) سورة البقرة : الآية (١١١) .

ففي هذه الآية يأمر الله- سبحانه و تعالى- رسوله بأن يطالب الذين أدعوا أنَّه لن يدخل الجنة إلَّا من كان هودًا أو نصارى بأن يقدموا برهانهم على ما يدعون والبرهان هو الدليل العقلي الذي لا يقبل النقض [١] .

٣- عدم معارضة الخطأ بالخطأ :

مثل أن يقول السائل للمسئول أنت تقول كذا ، أو لم تقل كذا فيقول المجيب: وأنت تقول أيضًا كذا فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه وأشنع ، فهذا كله خطأ واقتداء بالخطأ ، ويمثل ابن حزم لذلك بكثير من معارضات المتكلمين والفرق المختلفة ، فإنهم يعارضون أقوال خصومهم الباطلة بأقوال أخرى باطلة لا بحثًا عن الحقيقة . ولكن دحضًا لخصمه ومحاولة إفحامه ، وهذا خطأ فاحش، وعار عظيم يجب اجتنابه .

٤- النزاهة والإنصاف : يجب على المتناظرين التحلي بهما ، فلا يهتم المناظر والمجادل بإيهام نفسه ، أو إيهام الآخرين بغلبته وانتصاره ، بينما هو في الحقيقة مغلوب ؛ لأنَّ ذلك سخف، ووضاعة وسقوط همة [٢] .

٥- الابتعاد عن آفة التقليد والتعصب :

فيجعل مجئ القول على لسان فلان دليل على صدقه ذلك أن التقليد آفة مذمومة من الله ومن الناس ، وقد ذمها القرآن الكريم في غير آية ، ومعروف أن ابن حزم يحرم التقليد في الأصول والفروع ، ويطالب العامة ، والعلماء على السواء بالاجتهاد[٣] .

٦- لا يسئ لمناظر تكثير الأدلة :

فإن ذلك قوة ، وليس يعده عجزًا إلَّا جاهل ، وينبغي أن تقبل خصمك إذا اخطأ ، وكل ما تطالبه به ، فالتزم به مثله سواء بسواء ، وإياك من إدخال ما

---

(١) د . قيس سالم المعايطة : مرجع سابق ، ص ٣٠ .

(٢) ينظر ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٨٧ .

ليس من المناظرة فهذا من فعل أهل الجنون ، أو من يريد أن يطيل الكلام ، حتى ينسى أخره أوله ، وينسى غلطه وسقطه ، وتأمل مقدماته ومقدماتك ونتائجه ونتائجك ، فلا ترضى لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح [١] .

٧- وأخيراً تجنب مناظرة المعاند ، والجاهل وطالب الغلبة لذاتها، ذلك ؛ لأنَّ المعاند لا يرضى مناظرة بدليل ولا برهان ، وإنَّما هو دائب على المغالطة والمضادة ، والصياح ،وكثرة الشغب ، فلا ينبغي أن يعني نفسه ، ولو أمكن صرفه بالموعظة الحسنة لكان أحسن ، فإن لم يكن فبالزجر ، فإن كان يمتنع لجانب فليتجنب كما يتجنب المجنون ؛ لأن أذاه أكثر من نفعه [٢].

إلى غير ذلك من الآداب والضوابط التي تتعلق بالمجادلة .

---

(١) المرجع سابق ، ص ١٩٢ .

(٢) ينظر رسائل ابن حزم ، ج ١ ، ص ١٤ نقلاً عن د محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام ، واليونان ، مطبعة التقدم ، ط٣، سنة ١٩٨٥م ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

الفصل الثاني

نماذج الجدل في الفكر الإسلامي

المبحث الأول : نماذج للجدل في القرآن الكريم.

المبحث الثاني : نماذج للجدل في السنة النبوية .

المبحث الثالث : نماذج للجدل عند علماء الإسلام .

المبحث الأول

نماذج للجدل في القرآن الكريم

يتمثل الجدل القرآني في براهينه ، وأدلته التي اشتمل عليها وساقها لهداية الكافرين، وإلزام المعاندين في جميع ما هدف إليه من المقاصد ،والأهداف التي يريد تحقيقها وترسيخها في أذهان الناس في جميع أصول الشريعة وفروعها(١) .

ولقد سلك القرآن الكريم مسالك متنوعة في معالجة القضايا المختلفة ، وفي محاورة المعاندين ، وإفحامهم ، وإلزامهم إلى الحق .

وباستقراء النصوص الواردة في القرآن الكريم عن الجدل ، وما تصرف منها نجد أنَّه يمكن حصرها في تسع وعشرين موضعًا يمكن تصنيفها في ثلاثة أطر :

الإطار الأول : النصوص الواردة في المدح والندب ؛ لاستخدام الجدل :

وهذه النصوص محصورة فيما جاء في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ (٢)

وفي قوله تعالى:﴿ * وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾(٣) .

الإطار الثاني : النصوص التي ورد فيها ذم الجدال وهي كثيرة ويمكن إجمالها فيما يلي :

---

(١) زاهر عوض الألمعي : مناهج الجدل في القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠١ ، قارن د . يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٧١ .

(٢) سورة النحل : الآية (١٢٥) .

(٣) سورة العنكبوت : الآية (٤٦) .

١- ما ورد في ذم الجدل بغير علم ، كقوله تعالى : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ۝٣ ﴾ (١) .

٢- ما ورد فى ذم المجادل في الحق بعد ما تبين ، كقوله تعالى : يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ۝٦ ﴾ (٢)(٣) .

٣- ما ورد في ذم الجدل بالباطل لرد الحق ، كقوله تعالى ﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا ۝٥٦ ﴾ (٤) .

٤- ما ورد في ذم الجدل في آيات الله على وجه المخاصمة والاعتراض منها قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ۝٢٠٤ ﴾ (٥)

﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۖ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٢٥ ﴾ (٦) .

﴿ يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ۝٦ ﴾ (٧) .

﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا ۝٥٦ ﴾ (٨) .

---

(١) سورة الحج : الآية (٣) .
(٢) سورة الأنفال : الآية (٦) .
(٣) د . إبراهيم صالح الحميدان : الدعوة إلى الله بالمجادلة مفهومها ،ومشروعيتها ، وضوابطها من كتاب موسوعة الرد مع المذاهب الفكرية المعاصرة ، جمع وإعداد على بن نايف الشحود ، ص٧٠، قارن د . إحسان عبد المنعم سمارة : أضواء قرآنية على دور الجدال والحوار في الدعوة للإسلام ، جامعة جرش ، ورقة بحثية ، بتاريخ ٢٠١١/٧/١٤م .
(٤) سورة الكهف : الآية (٥٦) .
(٥) سورة البقرة : الآية (٢٠٤) .
(٦) سورة الأنعام : الآية (٢٥) .
(٧) سورة الأنفال : الآية (٦) .
(٨) سورة الكهف : الآية (٥٦) .

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ۝٤ ﴾ (١) .

وهذه النصوص – الواردة في الإطار الثاني – يلاحظ فيها أن لفظة الجدل مطلقة غير مقيدة ، ولا مستثناة ، كما أن سياقها يدل على ما هو شائع من معنى الجدل الذي هدفه المغالبة ، والمنازعة ، والاعتراض الذي يكون به دفع الحق ورده إذا لم يوافق هوى المجادل .

كما في هذه النصوص أيضاً معاني أخرى في الجدل المحض مثل أن يكون بلا علم ، أو الجدل في الحق بعدما تبين ، ممَّا يؤكد على أنَّ الاستثناء ، والقيد بالتي هي أحسن الوارد في الإطار الأول يعني خلاف ذلك تمامًا (٢) .

الإطار الثالث : نصوص قد لا يظهر فيها المدح ، أو الذم وربما حصل توهم في فهمها ، وجعلها في باب المدح ، وربما الاستدلال بها في المشروعية ، وهي ليست كذلك وهذه النصوص هي :

قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنۡ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلرَّوۡعُ وَجَآءَتۡهُ ٱلۡبُشۡرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِي قَوۡمِ لُوطٍ ۝٧٤ ﴾ (٣).

قال الإمام الطبري : يقول- تعالى -ذكره خبرًا عن قول رسله لإبراهيم عليه السلام"يا إبراهيم أعرض عن هذا "، وذلك قولهم له حين جادلهم في قوم لوط فقالوا : دع عنك الجدال في أمرهم والخصومة فيه ، فأنه قد جاء أمر ربك بعذابهم، وحق عليهم كلمة العذاب ، ومضى منهم بهلاكهم القضاء .

أما الآية الثانية فإن قوم نوح عليه السلام قصدوا ذمه فوصفوه بالجدال والإكثار منه قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا فَأۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٣٢ ﴾ (٤)

---

(١) سورة غافر : الآية (٤) .
(٥) د . إبراهيم صالح الحميدان ، مرجع سابق ، ص ٧١ .
(٣) سورة هود : الآية (٧٤) .
(٤) سورة هود : الآية (٣٢) .

وليس هذا الوصف منه لنفسه وليس من الله- ﷻ - ، لذلك أعقب ذلك قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَآۖ إِنَّهُۥ قَدۡ جَآءَ أَمۡرُ رَبِّكَۖ وَإِنَّهُمۡ ءَاتِيهِمۡ عَذَابٌ غَيۡرُ مَرۡدُودٖ ٧٦ ﴾ (١)

أما الآية الثالثة الواردة في سورة المجادلة ، فلا تعدوا أنَّ تكون وصفًا دقيقًا لشدة مراجعة المرأة ، وهي خولة بنت ثعلبة -رضي الله عنها -لرسول الله - صلي الله عليه وسلم -في مسألة ظهار زوجها لها ، فلا تقتضى المدح ، ولا الذم قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ١ ﴾ (٢)

ومن خلال النصوص القرآنية التي ورد فيها لفظ الجدل أو الجدال نستطيع أنَّ نقف على أهم خصائص الجدل في القرآن الكريم التي تتمثل فيما يلي :

١- مخاطبته لكل الناس حسب مداركهم :

بما أن القرآن الكريم أرسل للناس أجمعين دون أنَّ تقتصر دعوته على جيل معين ، أو زمان معين ، وجب أنَّ يخاطب الناس جميعاً باختلاف مداركهم ومستوياتهم ، وأشكالهم ، وألوانهم ، وتعدد نزعاتهم ، ووجب أن يكون أسلوبه لا يعلو على مدارك طائفة ، ولا ينزل على مدارك طائفة أخرى . بل يجد الجميع فيه بغيته دون استثناء (٣) .

٢- متانته وإحكامه :

إذا تأملنا القرآن الكريم ، وما يسوقه من جدل نجد أنَّ حججه ، وبراهينه قامت على أسس متينة من الجودة ، والإحكام سواء أكان ذلك في نظمها

---

(١) سورة هود : الآية (٧٦) .

(٢) سورة المجادلة : الآية (١) .

(٣) ينظر : أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٦١ ، قارن د . يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٧٢

وتراكيبها أم في صحة مقدماتها ونتائجها ، وبُعد مراميها في معالجة أدواء القلوب ، وإصلاح المجتمعات الإنسانية [١] .

٣- الإرشاد والتوجيه والدعوة بالتي هي أحسن

كان جدل القرآن الكريم يدعو كل من يتصدى للتوجيه، والدعوة، والإصلاح إلى استعمال الرفق واللين ، والجدال بالتي هي أحسن، فلقد أمر الله سيدنا موسى وأخاه هارون-عليهما السلام- أن يدعوا فرعون بالتي هي أحسن [٢] .

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾ ﴾ [٣]

٤- دعوته إلى الجدل بعلم :

دعا القرآن الكريم في معرض الجدل أن يتسلح الذي يريد الجدل بالعلم ؛ لأنه في جداله يريد إحقاق الحق ، ويدعوا إليه، فلا يمكن أن تكون الدعوة إلى الحق إلَّا بالعلم . قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [٤]

وقوله تعالي: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴿٣﴾ ﴾ [٥] ، وقال تعالى في شأن جدال أهل الكتاب ﴿ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ ﴾ [٦]

إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على حرص القرآن الكريم على الجدل بمعرفة سابقة وعلم يُمكن صاحبه من تحقيق مبتغاه في الوصول إلى الحق .

---

(١) زاهر عوض الألمعي : مناهج الجدل في القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص ٨٩ ، قارن نفس المرجع نفس الموضع .

(٢) د . يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٧٢ .

(٢) سورة طه ، الاية ٤٤

(٣) سورة الإسراء : الآية (٣٦) .

(٤) سورة الحج : الآية (٣) .

(٥) سورة ال عمران : الآية (٦٦) .

٥- مخاطبته للعقل والعاطفة والحس :

قد يتجه الأسلوب القرآني إلى تقريب الفكرة بالمثل تارة ، أو بالصورة الحسية التي تواجه الإنسان ؛ لإيقاظ الإحساس الفطري بواسطة إثارة المعرفة الحسية بأمثالها.(١)

ولدينا الكثير من الصور القرآنية التي تعبر عن ذلك ، فمنها كثير من الآيات التي تقيس الغائب على الشاهد تقريبًا للسامع حتى تصله الفكرة كاملة.

وبعد هذا العرض السابق حول الجدل في القرآن الكريم ، وبيان موقف القرآن الكريم منه ، وأهم خصائص الجدل في القرآن الكريم نقف على نموذجين من أهم نماذج الجدل في القرآن الكريم :

أولاً : ما يتعلق بإثبات وجود الله وقدرته ووحدانيته .

ثانيًا : ما يتعلق بإثبات البعث والمعاد الأخروي .

لقد سلك القرآن الكريم طرائق مختلفة تخاطب الجوانب المختلفة في النفس الإنسانية ، معتمدًا على الأقيسة المنطقية ، والحجج العقلية ، وذلك سوف يتضح في العرض التالي :

أولاً : إثبات وجود اللّه وقدرته ووحدانيته :

(أ) إثبات وجود اللّه وقدرته :

اعتمد القرآن الكريم في إثبات وجود اللهﷻ على دليلين هما: دليل العناية، ودليل الخلق أو الاختراع فهناك العديد من الآيات التي تثبت دليل العناية، كقوله تعالى﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝١٣ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝١٦﴾ (٢) .

---

(١) د . يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٧٣ .

(٢) سورة النبأ : الآيات (٦- ١٦) .

وأيضًا قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ ﴾ (١) .

ومنها قوله تعالى ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾ (٢) .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ (٣) .

إلى غير ذلك من النصوص القرآنية التي توضح مدى عناية الحق سبحانه وتعالى بالخلق التي ثبت بالبداهة الحسية ، وبالعقل أيضًا ، فإنَّ كثيرًا من الأشياء والكائنات كأنمَّا قصد بها الإنسان ، وليس من الممكن أن تكون ملائمة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة والاتفاق (٤) .

أما الدليل الآخر فهو دليل الخلق ، والاختراع كما في قوله تعالى ﴿ * أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ ۖ فَأَبَى ٱلظَّٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٩﴾ ﴾ (٥)

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ ﴾ (٦) .

---

(١) سورة الرعد : الآية (٣) .
(٢) سورة الرعد : الآية (٤) .
(٣) سورة الحجر : الآية (٢٢) .
(٤) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مطبعة يوسف ، ط ١ ، سنة ١٩٦٦م ، ص ١١٠ .
(٥) سورة الإسراء : من الآية (٩٩) .
(٦) سورة يسن : الآية (٨١) .

ففي هاتين الآيتين الكريمتين اعتمد القرآن الكريم على قياس النظير[١] ، أو المماثل والمساوى في إثبات وجود الله ، بإثبات الخلق بإثبات حكم الشيء بناء على ثبوته لنظيره بشكل أكد وأقوى ؛ لأنَّ من خلق الشيء يكون قادرًا على خلق مثله أو أقل منه[٢] ، وهذا الدليل يمتاز بالبداهة والوضوح : فإن ظاهرة الاختراع بينة في الحيوان والنبات ، بل في جميع أجزاء العالم . وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة . وما كان مسخرًا فلابَّد أن يكون مخلوقًا .

وهذا الدليل يشبه سابقه – دليل العناية – في أنَّه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة ؛ لمعرفة أسرار القوانين ، والغايات التي أودعها الله في هذا الكون[٣] .

وهذا الخلق والإبداع واضح على ثبوت قدرة الخالق ، وعلى علمه الواسع، المحيط بكل شيء ، وعلى إرادته الكاملة ، فإنَّ ذلك كله دليل واضح على ثبوت صفات الكمال لله تعالى[٤] .

ولشدة وضوح هذين الدليلين في القرآن الكريم على إثبات وجود الله اعتمد عليهما ابن رشد كأدلة على وجود الله ملتزماً الشرع الحنيف ، وبعيدًا عن

---

(١) قياس النظير أو المساوي : النظير ما يكون مشابهًا للشيء في أمر من الأمور الطبيعة التي يدرك بالحواس . راجع المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ٣٥٧ ، وقياس المساواة سمى كذلك لأن الأصل فيه المثال المعروف(أ مساوى ب وب مساوى ج ينتج أ مساوى ج) راجع المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ٢٧٣ .

(٢) ينظر : د . محمد السيد الجليند : تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين ، مكتبة الزهراء ،١٩٩٠م ، ص ٧٩ .

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ، ص ١٥٢ ، قارن د . محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١٠ .

(٤) د . عوض الله حجازي : دراسات في العقيدة الإسلامية ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٩٧م ، ص ٤٧ .

بقية الفلاسفة المسلمين ، بل وعلماء الكلام أيضًا الذين اعتمدوا على أدلة كلامية في إثبات وجود الله .

(ب) إثبات وحدانية الله ﷻ :

الباري سبحانه وتعالى واحد والواحد في اصطلاح الأصوليين : الشيء الذي لا ينقسم ، ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك . والرب –سبحانه وتعالى– موجود فرد ، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام . وقد يراد بتسميته واحدًا أنَّه لا مثيل له ولا نظير[١] .

وصفة الوحدانية ثابتة لله تعالى بجميع جهاتها ، فهو واحد في ذاته بمعنى لا شريك له ، ولا ند له ، وواحد في صفاته ، بمعنى أن صفاته من العلم والقدرة وغيرها ، لا يشاركه فيها أحد من خلقه ، ولا يماثله أحد فيها ، وواحد في أفعاله فأفعاله خاصَّة به ، ولا يمكن لأي موجود أن يُجد مثل فعله ، فالله ﷻ واحد في ذاته ، وواحد في صفاته ، وواحد في أفعاله [٢] .

ولقد اعتمد القرآن الكريم في إثباته لوحدانية الخالق– سبحانه وتعالى– على نوعين من الأقيسة المنطقية :

١- القياس الإضماري (المضمر) :

القياس المضمر هو القياس التي تحذف منه إحدى المقدمتين ، أو النتيجة، إمَّا لوضوحها ، أو لذكاء المناظر[٣] .

---

(١) إمام الحرمين الجويني : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه : د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط سنة ١٩٥٠م ، ص ٥٢ ، قارن : الإمام الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، تقديم وتعليق وشرح : د . عبد العزيز سيف النصر ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٨م ، ص ١٨١ ، الحاشية .

(٢) د . عوض الله حجازي : دراسات في العقيدة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٤٩ .

(٣) ينظر د . محمد أبو ريان ، د . على عبد المعطي محمد : أسس المنطق الصوري ومشكلاته ، دار النهضة العربية ، بيروت – لبنان ، سنة ١٩٧٦م ن، ص ٣٤٧ ، قارن : أحمد عبده خير الدين : أرسطو واضع علم المنطق ، ط سنة ١٩٣٠م ، ص ٢١٩ .

وغالبًا ما تحذف المقدمة الكبرى ، كما يقول ابن سينا :إن القياس المضمر : قياس طويت مقدمته الكبرى ، إمَّا لظهورها والاستغناء عنها ، كما جرت العادة في التعليم .... وإمَّا لإخفاء كذب الكبرى [١]

ويوجد مثل هذا القياس في القرآن الكريم ، وقد اعتمد عليه القرآن الكريم في إثبات وحدانية الخالق –سبحانه وتعالى– بإنكار ألوهية المسيح –عليه السلام– وبإنكار كونه ابن الله ، وذلك بمقتضى قول الحق سبحانه :﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ﴾ [٢]

فهذا لون من ألوان الجدل حذفت منه إحدى المقدمات وذكرت مقدمة واحدة ، وهي خلق أدم من تراب ، والمقدمة المضمرة هي أن أدم خُلِق من تراب بدون أب ولا أم ولم يكن ابنًا لله ، وواضح من القياس بين خلق أدم وخلق عيسى عليهما السلام – فإذا كان الخلق من غير أب مبرر لجعل عيسى ابن مريم إلهًا لكان أدم الذي خلقه الله من تراب بدون أب ، ولا أم إلهًا من باب أولى ، ولكن أدم لم يكن إلهًا إذن فعيسى عليه السلام ليس إلهًا [٣].

وبالتالي هدم القرآن الكريم عقيدة النصارى في كون المسيح عليه السلام إلهًا أو ابن الإله بشكل منطقي عقلي بشكل لم يستطيعوا معه دفع تلك الحجة المنطقية

أضف إلى ذلك العديد من الآيات التي اثبتت وهن معتقدات المشركين ووضحت فسادها ، وبطلانها ومنها قوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ ﴾ [٤]

---

(١) ابن سينا : كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية ، نقحه وقدم له :د . ماجد فخري، منشورات دار الإيمان الجديدة ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، سنة ١٩٨٥م ، ص ٩٣– ٩٤ بتصرف .

(٢) سورة ال عمران: الآية ٥٩ .

(٣) د. يوسف عمر لعساكر : مرجع سابق ، ص ٩٧

(٢) سورة الحج : الآية ٧٣ .

٢- قياس الخلف :

وهو القياس الذي يقصد منه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه ، وإنَّما سمى خُلفًا لأنَّه يثبت المطلوب من خلفه أي ورائه حيث يثبته من جانب نقيضه ، وقيل سمى خُلفًا أي باطلاً ؛ لاشتماله على بيان كون النقيض باطل(١) .

ومن أمثلة هذا القياس في القرآن الكريم قوله تعالى : قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ (٢)

فنجد أن القرآن الكريم قد استخدم في جداله مع الخصم مقدمة الخصم ، وهي فرض وجود إلهين، وبين فساد هذه المقدمة ؛ لأنه يترتب عليها فساد العالم، وهذا باطل بالمشاهدة ، فثبت كون الله واحدًا لا شريك له ، ويسمى هذا الدليل عند المتكلمين دليل التمانع(٣) .

ويتخلص هذا الدليل في أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلفت الآلهة . فلو فرضنا أنَّ هناك إلهين أراد أحدهما أن يُوجد العالم ، وأراد الثاني ألا يُوجده ، فلابَّد من افتراض ثلاث احتمالات : فإما تتم إرادة كل منهما ، وإمَّا ألا تتم أرادة أي منهما ، وإمَّا أن تتم إرادة أحدهما دون الأخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجودًا ومعدومًا في آن واحد ، وعلى الاحتمال الثاني يكون العالم لا

---

(١) عبد الله بن فضل الله الخبيصي : التذهيب على تهذيب المنطق والكلام ،لسعد الدين التفتازاني ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ط سنة ١٩٣٦ ، ص ٤١٠ ،قارن د . مهدي فضل الله : الشمسية في القواعد المنطقية ، المركز الثقافي العربي ، الدارالبيضاء – المغرب ، ط١ سنة ١٩٩٨ ، ص ١٨٣ ، أحمد عبده خير الدين : أرسطو واضع علم المنطق ، مرجع سابق ، ص ٢٣١ ، د . عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ٢٦٩ .

(٢) سورة الأنبياء : الآية (٢٢) .

(٣) عبد القادر السنندجي : تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام ، لسعد الدين التفتازاني مع تعليقات لجنة العقيدة جامعة الأزهر ، القسم الأول ، ط سنة ٢٠٠٦ ، ص ٢٠٥ .

موجودًا ولا معدومًا ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذي تمت أرادته هو الإله حقيقة ؛ لأن الأخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهًا [١] .

ويعيب ابن رشد على دليل المتكلمين ، ويصرح بأنَّه مجرد دليل خطابي يراد به الإقناع ؛ لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذي نشاهده .... ويضيف بأنَّه يمكن عرض الدليل في قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴿٢٢﴾ ﴾ [٢] على الصورة التالية : لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم ، ولكن هذا الفرض غير صحيح ؛ لأن العالم ليس فاسدًا . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق العالم بعلمه وحكمته[٣] .

ومنه أيضًا قوله تعالى:﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [٤] . فمعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد ، لكننا نرى عالمًا واحدًا متسقًا إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجودًا بسبب آلهة مختلفة الأفعال[٥] .

ومن الآيات القرآنية أيضًا التي اعتمد عليها القرآن الكريم في الدليل على وحدانية الخالق قوله تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ ﴾ [٦] .

---

(١) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ص ١١١ ، قارن الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد : مرجع سابق ، ص ٥٣- ٥٤ .

(٢) سورة الأنبياء : من الآية (٢٢) .

(٣) د . محمود قاسم : المرجع السابق ، ص ١١١ بتصرف ، قارن الإمام الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، مرجع سابق ، ص ١٩٠ الحاشية .

(٤) سورة المؤمنون : الآية (٩١) .

(٥) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١١ .

(٦) سورة الإسراء : الآية (٤٢) .

ويمكن تفسير هذا الدليل بأنه لا يجوز عقلاً أنَّ يوجد إلاهان تتحد أفعالهما، إذ لو كان هناك إلاهان يفعلان فعلاً واحدًا لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة[١]، وهذا محال فثبت أن الخالق واحد، وهو الله -سبحانه وتعالى -.

ثانياً : إثبات البعث والمعاد الأخروي :

لقد اعتمد القرآن الكريم في إثباته للبعث على دليل منطقي استدلالي يسمى بقياس التمثيل ، وهو إثبات حكم جزئي لوجوده في جزئي أخر ، لمعنى مشترك بينهما أو علة مشتركة بينهما ، والتمثيل كالاستقراء ، لا يفيد حكمه إلا الظن وذلك بجواز إلا تكون علة الحكم المظنونة هي العلة الصحيحة – عند المناطقة ويسميه الفقهاء قياسًا ، كما يسميه المتكلمون رد الغائب على الشاهد ، والجزء الأول يسمى فرعًا ، والجزء الثاني يسمى : أصلاً . والمعنى المشترك بينهما يسمى : علة وجامعًا [٢] .

ويستخدم القرآن الكريم قياس التمثيل ؛لإثبات قدرة الله -ﷻ- بأمور مشاهدة للإنسان ، أو معلومة له بشكل قطعي بدهي لا تنكره العقول خاصة عند الاستدلال على قضية البعث ، ومن أمثلة ذلك قول الحق سبحانه وتعالى:

﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [٣].

---

(١) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .

(٢) اعتمدت الباحثة في عرض هذه الفكرة على عدة مراجع منها : ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ٩٣ ، الرازي : تحرير القواعد المنطقية ، مرجع سابق ، ص ٤٥٥ ، د . مهدي فضل الله : الشمسية في القواعد المنطقية ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ ، د . عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص٦٨ ، د. حسن محرم الحويني ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ .

(٣) سورة يسن : الآيات (٧٨- ٨٢) .

فالقرآن الكريم يقيس الغائب هنا وهو الإعادة بعد الموت على أمور معلومة قطعًا للإنسان ،وهو أنه وجد من لا شيء بعد أن لم يكن، أو على شيء مشاهد محسوس يراه الإنسان بعينه، وهو استخراج الحار من الشجر الأخضر الرطب أي استخراج الشيء من ضده ،وفي هذا تقريب للأذهان لصورة البعث والمعاد الأخروي.

ومنه قوله تعالى﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ﴾ (١)

فيذهب العلماء إلى جواز إعادة المعدوم ؛ لأن المُعاد مثل المُبدأ بل عينه ؛ لأن الكلام في إعادة المعدوم بعينه ، والإمكان الذاتي لا يزول بحسب الأوقات .(٢)

أي أن الإعادة أيسر وأهون في نظر الإنسان من الخلق بداية ، وهذا تقريب بصورة حسية للإنسان على وقوع البعث .

ومنه قوله تعالى :﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ (٣)

وأيضًا قوله تعالي ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ (٤)

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تقيس الإعادة على بداية الخلق .

ومن الاستدلالات التي اعتمد عليها القرآن الكريم لإثبات البعث باستخدام القياس ذكر نماذج لمن أماتهم الله بقدرته ثم أحياهم ومنهم :

١- المقتول الذي أمر الله بني إسرائيل أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعض منها، فأحياه الله ﷻ ، ثمَّ أخبره عمن قتله ، ثم مات بعد ذاك قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَإِذْ

(١) سورة الروم : الآية (٢٧) .
(٢) عبد القادر السنندجي : تقريب المرام ، القسم الثاني ، مرجع سابق ، ص ١٣١ .
(٣) سورة الأنبياء : من الآية (١٠٤) .
(٤) سورة الأعراف : من الآية (٢٩) .

فَتَلَٰتُمۡ نَفۡسٗا فَٱدَّٰرَٰٔتُمۡ فِيهَاۖ وَٱللَّهُ مُخۡرِجٞ مَّا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ٧٢ فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٧٣ ﴾ (١) .

٢- قصة أصحاب الكهف الذين لبثوا في الكهف ثلاثمائة وتسع سنين قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ سِنِينَ عَدَدٗا ١١ ثُمَّ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدٗا ١٢ ﴾ (٢) .

إلى غير ذلك من الأدلة التي تثبت البعث بالنصوص الواضحة التي لا تقبل الشك .

ومن خلال العرض السابق للجدل في القرآن الكريم يتضح أن الجدل القرآني يسير وسهل في استدلالاته ، وهو شامل في طرقه ، وأشكاله ، وهو الطريق الشافي الكافي في أدلته وحججه ، وهو أقرب السبل المؤدية إلى الإقناع .

يقول أبو عبد الله الرازي في أخر عمره في كتابه " أقسام التراث " : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي علـيلاً ولا تـروى غليلاً ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن الكريم (٣) .

---

(١) سورة البقرة : الآيتان (٧٢- ٧٣) .

(٢) سورة الكهف : الآيتان (١١- ١٢) .

(٣) يوسف عمر لعساكر : الجدل في القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ .

المبحث الثاني

نماذج للجدل في السنة النبوية

تنقسم الأحاديث النبوية التي تناولت الحديث عن الجدل قسمين :

١- أحاديث تذم الجدل صراحة وتنهي عنه منها :

روي الإمام أحمد ، والترمذي، وابن ماجة عن أبي أمامه رضى الله عنه، قال رسول الله ﷺ :" ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أتوا الجدل[١] .

ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله تعالي : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ [٢][٣] .

ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : " إن الله يرضى لكم ثلاثًا ويكره لكم ثلاثًا ؛ فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا ، ويكره لكم : قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال "[٤] . ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : " أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم "[٥] .

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده حديث رقم ٢٢١٦٤ ، مسند أبي أمامة الباهلي ، ج ٣٦ ، ص ٤٩٣ ، وابن ماجه في سننه ، حديث رقم ٤٨ ، باب اجتناب البدع والجدل ، ج ١ ، ص ١٩، والترمذي في سننه ، حديث رقم ٣٢٥٣ ، باب من سورة الزخرف ، ج٥ ، ص ٣٣٢ .

(٢) سورة الزخرف : من الآية (٥٨) .

(٣) اعتمدت الباحثة على عدة مراجع منها :
البقاعي : نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، ج ٧ ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ،١٩٨٤م، ص ٤٧٤ ، أبو الفضل المقرئ : أحاديث في ذم الكلام وأهله ،ج ١ ، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع ، منشورات دار أطلس ، ط١ ، ١٩٩٦م ، ص ٥٠ ،
أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، تحقيق: د . أحمد سعد حمدان ، ج ١ ، دار طيبة ، السعودية ، ط٨ ،٢٠٠٣م ، ص ١١٤ ، الآجري : الشريعة ، ج ١ ، تحقيق: د عبد الله بن عمر الدميجي ، دار الوطن ، الرياض – السعودية ، ط ٢، ١٩٩٩م ص، ص ١٠٧ .

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه ، حديث رقم ١٧١٥ ، باب النهي عن كثرة المسائل ، ج ٣ ، ص ١٣٤٠ ، وأحمد في مسنده حديث رقم ٨٨٠٠ ،مسند أبي هريرة ، ج ١٤، ص٤٠٠ ، ومالك في الموطأ ،حديث رقم ٣٦٣٢ ، باب ما جاء في إضاعة المال ،ج٥ ، ص١٤٤١.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ،حديث رقم ٤٥٢٣، باب وهو ألد الخصام ، ج٦، ص٢٨، ومسلم في صحيحه ، حديث رقم ٢٦٦٨، باب في الألد الخصم ،ج٤، ص٢٠٥٤،وأحمد في مسنده، حديث رقم٢٤٣٤٢، مسند عائشة ، ج٤، ص٤٠١، والنسائي في سننه، حديث رقم ٥٤٢٣، باب الألد الخصم ،ج٨ ، ص٢٤٧، وابن حبان في صحيحه،ج١٢،ص٥٠٩.

والألد شديد الخصومة واللدد : الخصومة الشديدة [١] .

ومنها ما روى عنه –صلى الله عليه وسلم -: أنَّه خرج على أصحابه ، وهم يتناظرون في القدر ورجل يقول ألم يقل الله كذا ، ورجل يقول ألم يقل الله كذا فغضب النبي صلى الله عليه وسلم وقال : أبهذا أمرتكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا لا يكذب ، انظروا ما أمرتكم به فافعلوه وما نهيتكم عنه فاجتنبوه[٢] .

ومنها ما حكاه أبو الدرداء وأنس ووائلة بن الأسقع :

خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في شيء من الدين فغضب غضبًا شديدًا لم يغضب مثله ، ثم انتهرنا وقال : يا أمة محمد لا تهيجوا على أنفسكم وهج النار ، ثم قال أبهذا أمرتكم ؟ أوليس عن هذا نهيتم ، إنما أهلك من كان قبلكم بهذا [٣] .

٢- أحاديث يفهم منها الحض على الجدل الشرعي لكن ليس بشكل صريح منها :

حديث عبد الله بن مسعود– رضى الله عنه -، أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم –قال : ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا وله حواريون ، وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ، ثم تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل[٤] .

فلا يكون جهاد اللسان إلا بالمجادلة وإفحام الخصم وإلزامه الحق .

---

(١)عبد الله بن عبد العزيز التويجري: البدع الحولية، دار الفضيلة ، ط١ ،٢٠٠٠م، ص ٧١.

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١، تحقيق : أمير علي مهنا، علي حسن فاعور ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٦ ،١٩٩٧م ، ص ٢٨ ، قارن د . يوسف عمر لعساكر، مرجع سابق ، ص ٤٨.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ، حديث رقم ٦٨٤٧، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص ، ج ١١، ص٤٣٥، وأبو يعلي الموصلي في مسنده، حديث رقم٣١٢١ ، مسند قتادة عن أنس ، ج٥، ص٤٢٩ .

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، حديث رقم ٥٠، باب بيان النهي عن المنكر ،ج١، ص٦٩، والبيهقي في الاعتقاد، باب طاعة الولاة ولزوم الجماعة ،ج١، ص٢٤٤، وابن منده في الإيمان ، حديث رقم ١٨٣، باب ذكر ما يدل علي أن الإيمان ينقص، ج١، ص٣٤٥، وابن عساكر في معجمه ، حديث رقم ٧٩١، ج٢، ص٦٤٠

ومنه حديث عبد الله بن مسعود– رضي الله عنه– قال: سمعت رسول الله -صلي الله عليه وسلم– يقول " من رأى منكم منكرًا، فليغيره بيده ، فإن لم يستطيع فبلسانه ، فإن لم يستطيع فبقلبه ، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل [١] .

ومنه حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال: جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم "[٢] . أما فعله صلي الله عليه وسلم فقد ثبت أنه عليه أفضل الصلاة والسلام قد ناظر أصنافًا من الناس من المشركين ،والنصارى ، واليهود [٣] .

نماذج للجدل في السنة النبوية :

أولاً : جداله -صلى الله عليه وسلم - مع المشركين :

كان جدال المشركين لرسولنا الكريم ليس الهدف من هذا الجدال الوصول إلى الحقيقة ، ولكن كان الهدف من ذلك العناد والمكابرة تعجيزًا للنبي– صلي الله عليه وسلم - ، وليس أدل على ذلك من أنهم ذهبوا لليهود ليقفوا منهم على أسئلة لا يستطيع النبي الإجابة عليها من وجهة نظرهم ، فقالت اليهود لهم : سلوه عن ثلاث فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل، وإن لم يفعل فلا ، فانظروا فيه رأيكم ،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ،حديث رقم ٤٩، باب النهي عن المنكر ،ج١، ص٦٩، وأحمد في مسنده ، حديث رقم ١١٥١٥، مسند أبي سعيد الخدري ، ج١٨، ص٧٩، وأبي داود الطيالسي في مسنده، حديث رقم ٢٣١٠ باب الافراد عند أبي سعيد الخدري ، ج٣، = =ص٦٤٩ ، وابن ماجه في سننه ، حديث رقم ٤٠١٣، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ج٢ ، ص١٣٣٠، الصنعاني في المصنف ، حديث رقم ٥٦٤٩، باب أول من خطب ثم صلي ،ج٣، ص٢٨٤.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده ، حديث رقم ١٢٢٤٦، مسند أنس بن مالك ،ج١٩، ص٢٧٢، والنسائي في سننه ، حديث رقم ٣٠٩٦، باب وجوب الجهاد ،ج٦، ص١، والدارمي في سننه ، حديث رقم ٢٤٧٥، باب جهاد المشركين باللسان واليد ،ج٣، ص١٥٧٧، وأبي داود في سننه ، حديث رقم ٢٥٠٤، باب كراهية ترك الغزو، ج٣، ص١٠.

(٣) ينظر : د . إبراهيم صالح الحميدان : الدعوة إلى الله بالمجادلة مفهومها ومشروعيتها وضوابطها ، مرجع سابق ، ص ٧٢ .

سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان من أمرهم ؟ فإنه كان لهم حديث عجيب ، وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ، ومغاربها ما كان نبؤه وسلوه عن الروح ما هي ؟ فسأل المشركون النبي صلى الله عليه وسلم عن الأسئلة ، فانتظر الرسول الكريم حتى نزلت سورة الكهف مشتملة على الأجوبة فكان الفتية هم أصحاب الكهف ، والرجل الطوّاف هو ذو القرنين ، والروح كان الجواب في سورة الإسراء .

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾ (١)(٢) .

كذلك فقد بين لنا القرآن الكريم صورًا من جدال المشركين للنبي –صلي الله عليه وسلم – من أمثلة ذلك :

قوله تعالى :﴿ وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ ﴾ (٣) .

فكل هذه الأمور تعجيزية للنبي الكريم ليس الهدف منها الوصول إلى الحقيقة وإدراك نور الحق، بل الهدف منها بيان عجز النبي عن فعل ذلك ؛ لذلك أمره الله ﷻ أن يقول لهم " قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا" ﴿٩٣﴾ (٤) .

كذلك جداله –صلى الله عليه وسلم – مع منكري البعث عندما جاءه أبي بن خلف لعنه الله بعظم قد بلى ففته ، فقال : أيجئ هذا بعدما بلى ورم ، فقال له الرسول صلي الله عليه وسلم : نعم ويبعثك ويدخلك النار(٥) .

---

(١) سورة الإسراء : الآية (٨٥) .

(٢) ينظر ابن هشام ،السيرة النبوية ، ج٢ ، تحقيق : طه عبد الرؤوف ، دار الجيل ، بيروت ، ص ٣٩ ، قارن د . يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٤٥

(٣) سورة الإسراء : الآيات (٩٠– ٩٣) .

(٤) سورة الإسراء : من الآية (٩٣) .

(٥) أخرجه الحارث في مسنده ، حديث رقم ٧١٩، باب سورة يسن ، ج٢ ، ص٧٢٧.

ونزل قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾ (١)(٢) .

ثانياً جداله صلى الله عليه وسلم مع النصارى :

ما كان منه- صلى الله عليه وسلم - مع وفد نصارى نجران حين قدموا على النبي -صلى الله عليه وسلم - في ستون راكبًا، وأخذوا يحاجون الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويقولون في المسيح إنَّه الله وقال بعضهم إنَّه ابن الله ، وقال آخرون أنَّه ثالث ثلاثة .... ولما طال الجدل أنزل الله على رسوله الآيات المتعلقة بعيسى ومريم ، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ﴾ (٣)

وأمره لدعوتهم إلى المباهلة ، بأن يدعوا كل فريق أبناءه ونساءه ونفسه، ثمَّ يضرعون إلى الله بأن يجعل غضبه ونقمته على من كذب في أمر عيسى من كونه خلق من غير أب ، وأنه رسول الله وليس إلهًا .فتشاور أعضاء الوفد في أمرهم فرأوا أن لا يلاعنوا الرسول -صلي الله عليه وسلم - خوفًا من العاقبة ، فنزل قوله سبحانه وتعالى:﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٦١﴾ ﴾ (٤)(٥) .

---

(١) سورة يسن : الآيتان (٧٨- ٧٩) .

(٢) ابن عجيبة :البحر المديد في تفسير القران المجيد ، المعروف بتفسير ابن عجيبة ، ج ٢ تحقيق :أحمد عبد الله القرشي رسلان ، المكتبة التوفيقية ، د حسن عباس زكي ، القاهرة ، ط سنة ١٤١٩ه ، ص ٢٤٦ .

(٣) سورة آل عمران : الآية (٥٩) .

(٤) سورة آل عمران : الآية (٦١) .

(٥) أسعد محمود حومد : أيسر التفاسير ،ط٤ ، سنة ٢٠٠٩م ، ص ٢٥٥ ، قارن سيرة ابن هشام ، م ١ ، ج ٢ ،مرجع سابق ، ص ١١٥ .

ثالثاً : جداله -صلى الله عليه وسلم- مع اليهود :

لقد جادل النبي صلى الله عليه وسلم اليهود في مواطن عدة باعتبارهم كانوا جيران للنبي صلى الله عليه وسلم في المدينة ، وكان هدفه -صلي الله عليه وسلم من جداله معهم هو دعوتهم إلى الإسلام ، وترغيبهم في الدخول فيه أمَّا اليهود فلم يجادلوا النبي إلا تعنتا ، ورغبة في تعجيزه ومن نماذج ذلك:

- أنَّ نفرًا من أحبار يهود جاءوا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ، فقالوا: يا محمد أخبرنا عن أربع نسألك عنهن ، فإن فعلت اتبعناك وصدقناك وأمنا بك ، فقال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم :عليكم بذلك عهد الله وميثاقه لئن أخبرتكم بذلك لتصدقنني ، قالوا نعم ، قال: فاسألوا ما بدا لكم ، قالوا فأخبرنا كيف يشبه الولد أمه ؟ وإنَّما النطفة من الرجل ؟ فقال لهم رسول الله -صلي الله عليه وسلم: أنشدكم بالله وبأيامه عند بني إسرائيل ، هل تعلمون أنَّ نطفة الرجل بيضاء غليظة ، ونطفة المرأة صفراء رقيقة فأيهما علت صاحبتها كان لها الشبه ! قالوا اللهم نعم قالوا : فأخبرنا كيف نومك ؟ قال: أنشدكم بالله وبأيامه عند بني إسرائيل ، هل تعلمون أن نوم الذي تزعمون إني لست به - أى النبي - تنام عينه وقلبه يقظان ، فقالوا: اللهم نعم ، فقال: فكذلك نومي تنام عيني وقلبي يقظان قالوا : فأخبرنا عم حرم إسرائيل على نفسه ؟ قال: أنشدكم بالله وبأيامه عند بني إسرائيل هل تعلمون أنَّه كان أحب الطعام والشراب إليه ألبان الإبل ولحومها ، وأنه اشتكى شكوى ، فعافاه الله منها ، فحرم على نفسه أحب الطعام والشراب إليه شكرًا لله ، فحرم على نفسه لحوم الإبل وألبانها ؛ قالوا: اللهم نعم ، فقالوا أخبرنا عن الروح ، قال: أنشدكم بالله وبأيامه عند بني إسرائيل هل تعلمون جبريل وهو الذي يأتيني ؟ قالوا: اللهم نعم ، ولكن يا محمد هو لنا عدو، وهو ملك يأتي بالشدة ، وهو يسفك الدماء ، ولولا ذلك لاتبعناك ، فأنزل الله فيهم :

﴿ قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ

وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾ أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُمْۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٠﴾ وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾[1][2] .

فلقد سجل القرآن الكريم على اليهود كذبهم ، وحنثهم بوعودهم ، وبين أنهم على ضلالة ، ومن خلال العرض السابق للجدل في السنة يتضح لنا عدة أمور :

(١) حرص النبي –صلي الله عليه وسلم –على هداية النفس البشرية إلى الخير والصواب بإتباع الدين الخاتم ، وهو دين الإسلام سواء في مجادلة المشركين أو اليهود ،أو النصارى ، وذلك لبيان فساد معتقداتهم، وأن ما هم عليه عقيدة باطلة ، أو عقيدة محرفة .

(٢) دعوة النبي أصحابه إلى اجتناب الجدل المنهي عنه ؛ لأنه لا ثمرة من ورائه بل يؤدي إلى الخلاف في الدين، وهذا ما حدث بعد وفاة النبي –صلي الله عليه وسلم –من نشأة العديد من الفرق الإسلامية ، وجدالهم حول القضايا العقدية .

(٣) أمر النبي أصحابه بالدفاع عن الحق والقضايا العادلة باستخدام وسائل متنوعة ومنها: الجهاد بالكلمة ،وهو جهاد اللسان ، وهو نوع من المجادلة المحمودة .

إلى غير ذلك من أنماط ونماذج الجدل في السنة النبوية المطهرة .

---

(١) سورة البقرة : الآيات (٩٧– ١٠١) .

(٢) ينظر ابن هشام : السيرة النبوية ، ج ٣ ، مرجع سابق ، ص ٧٩– ٨٠ ، قارن د . يوسف عمر لعساكر ، مرجع سابق ، ص ٤٧ .

المبحث الثالث

نماذج للجدل عند علماء الإسلام .

لا شك أن نشأة الفرق الإسلامية كانت سببًا رئيسًا في شيوع الجدل في البيئة الإسلامية ، وقد بدأت بذور الاختلاف والجدل في عهد النبي- صلى الله عليه وسلم – في الاختلاف حول القدر – وعقب وفاته -صلى الله عليه وسلم وبخاصَّة حول الخلافة التي كانت سببًا رئيسًا في نشأة بعض الفرق الإسلامية وعلى رأسهم الشيعة ،والخوارج ،والمرجئة ، ثمَّ ظهرت بعض الفرق الأخرى بسبب الاختلاف حول العديد من القضايا العقائدية ، وعلى رأسهم أهل السنة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والجبرية وغيرهم .

أضف إلى ذلك ترجمة معظم كتب اليونان الخاصَّة بالفلسفة ،والمنطق التي كانت بدورها سببًا رئيسًا في نشأة الخلاف واتساع هوته بين المتكلمين والفلاسفة.

ولقد تشعبت هذه الفرق إلى فرق أخرى متعددة ، وقد تسلَّح الفرقاء الإسلاميون وغيرهم بما يُمكِّن معتقداتهم من الصمود أمام التحديات المفروضة عليهم من خصومهم ، ثم الهجوم على هؤلاء الأغيار بما يؤملون أنَّه يبطل حججهم . ولا يمكن لصاحب ضعف حجاجي ، واضطراب منهجي ، وخلل في نظام المعرفة الخاصَّ به أن يصل إلى ما ينشده من الغلبة والانتشار .

ولقد دارت الحروب الفكرية بين تلك الفرق ممَّا أسهم بشكلٍ كبيرٍ في اتساع نطاق الجدل بصورة لا يمكن حصرها ، لذلك آثرت أن أختار بعض النماذج لتلك المعارك الكلامية بين المتكلمين والفلاسفة و المتكلمين أنفسهم .

وقبل أن نذكر تلك النماذج لابَّد أنْ نعرج بالحديث على موقف علماء الإسلام من الجدل بصورة عامة .

أولاً : موقف علماء الإسلام من الجدل :

اختلفت مواقف علماء الإسلام من الجدل بل والمناظرة ، فمنهم من منع الجدل وحرمه بشكل بات ،ومنهم من أجازه بضوابط الشرع الحنيف ، ومن هؤلاء الحافظ محمد بن شهاب الزهري المدني[١] حيث نهى عن المناظرة بكتاب الله تعالى وسنة رسوله –صلي الله عليه وسلم -[٢] ونهيه هذا محمول على الجدال بالباطل دون فهم للكتاب والسنة ، وإلَّا فإذا لم يرد العلماء علي المنحرفين عن الشرع ، فبماذا يردون عليهم ، وقد حثنا الله –ﷻ– على مجادلة الكفار بالقرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا ٥٢ ﴾ [٣] .

ونهى محمد بن سيرين[٤] عن مجالسة أهل الأهواء والسماع منهم[٥]

وكان أبو محمد البربهاري البغدادي الحنبلي [٦] يذم الكلام والجدال مطلقًا، و يقول : هو بدعة وضلالة ، ويقدح الشك في القلب ، ويوصل إلى الزندقة

---

(١) الحافظ محمد بن شهاب الزهري: (٥٨-١٢٤ه) محمد بن مسلم بن عبيد بن شهاب الزهري ، محدث ، حافظ ، فقهيه ، مؤرخ، ، عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، ج ١٢، مكتبة المثني ، دار إحياء التراث العربي بيروت ، ص٩٧ ، خير الدين الزركلي :الأعلام ، ج ٧ ، دار العلم للملايين ، ط ١٥ ، سنة ٢٠٠٢ م ، ص ٩٧ .

(٢) جمال بادي : الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد ، ج ٢ ، دار طيبة ، الرياض ، ط ١ ، سنة ١٤١٦ هـ ، ص ٦٧٤ .

(٣) سورة الفرقان : من الآية (٥٢) .

(٤) محمد بن سيرين:(٣٣-١١٠ه) البصري الأنصاري بالولاء ، إمام وقته في علوم الدين بالبصرة ، تابعي من أشراف الكتّاب ، اشتهر بالورع ، وتعبير الرؤيا ، وينسب له كتاب تعبير الرؤيا ، الإعلام : للزركلي ،ج ٦، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .

(٥) جمال بادي ، المرجع السابق ، ج١ ، ص ٣٨٥ .

(٦) أبو محمد البربهاري البغدادي الحنبلي(ت ٣٢٩ه) أبو محمد الحسن بن خلف البربهاري والبربهاري نسبة الي أدوية تجلب من الهند ، تتلمذ علي يد أحمد بن حنبل ، من مؤلفاته : شرح كتاب السنة ، الموسوعة الحرة ، مرجع سابق ، ويكيبديا .

والكفر، ونهى أيضًا عن التعمق والجدال ، وحث على التسليم والكف والسكوت وذكر قوله تعالى: ﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ﴿٤﴾ ﴾ [١] .

وذكر الحافظ أبو الحسن اللالكائي[٢] أن المتكلمين قد اتخذوا الجدال منهاجًا لنصرة مذهبهم ، مخالفين بذلك منهاج السلف الصالح القائم على الكتاب والسنة ، لا على الجدال والخصومة ، إتباعًا لقوله تعالى :﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ [٣][٤] .

وهناك على الجانب الأخر من أجاز الجدال والمناظرة من أهل الحديث ، وكانت لهم مشاركات واسعة بينهم وبين المتكلمين ، ومن هؤلاء محمد بن إدريس الشافعي[١] ، وأحمد بن حنبل[٢]، وأبي سعيد الدارمي[٣]، وأخرهم ابن خذيمة[٤]

---

(١) سورة غافر : من الآية (٤) .

(٢) الحافظ أبو الحسن اللالكائي :(ت ٤١٨ه)هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري من شيوخه: عيسي بن علي الوزير ، و أبو حامد الإسفراييني ، من تلاميذه أبو بكر الخطيب ، من مؤلفاته : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، الموسوعة الحرة ، ويكبيديا.

(٣) سورة النحل : من الآية (١٢٥) .

(٤) هبة الله اللالكائي : شرح اعتقاد أصول أهل السنة ، حققه أحمد الغامدي ، ط ٥ ، دار طيبة ، الرياض ج ١ ، ص ١١٧ .

(١) محمد بن إدريس الشافعي:(٧٦٧-٨١٩م) ثالث الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة وصاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلامي، منهاجه في الاستنباط الكتاب والسنة والإجماع والقياس، له مؤلفات عديدة منها : الرسالة ، والام ،الموسوعة الثقافية ،ص٥٨٨.

(٢) أحمد بن حنبل :(٧٨٠-٨٥٥م) إمام مذهب الحنابلة ، يقوم مذهبه علي الكتاب، والسنة واقوال الصحابة والتابعين، من مؤلفاته: المسند، الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص٧.

(٣) أبو سعيد الدارمي:(٢٠٠-٢٨٠ه) الامام الحافظ عثمان بن سعيد بن خالد التميمي أشتهر بكثرة أسفاره ، من مؤلفاته :المسند الكبير ، الرد علي الجهمية ، الموسوعة الحرة.

(٤) ابن خذيمة :(٢٢٣-٣١١ه) أبو بكر، الحافظ ، الحجة ، الفقيه، الملقب بشيخ الإسلام من مؤلفاته: صحيح ابن خزيمة ، كتاب التوحيد ، الموسوعة الحرة ، مرجع سابق، ويكيبديا.

فقد رد على المتكلمين في كتابه التوحيد، وكان له معهم مناظرات[١] .

وقد كان الإمام أحمد بن حنبل ينهي عن مجادلة المتكلمين ، ومناظرتهم في مقالاتهم ، ويحث على السكوت عن الرد عليهم ؛ لكنه غير موقفه وأصبح يقول: " كنا نسكت حتى دُفعنا إلى الكلام فتكلمنا " ، فجاء موقفه هذا استجابة للظروف الفكرية الملحة التي عاشها أيام محنته وبعدها ، فصنف كتابه "الرد على الزنادقة والجهمية "، وناقش المتكلمين ورد على شبهاتهم ، وناظر المعتزلة – في حضرة الخليفة المعتصم – في قضية خلق القرآن وظهر عليهم .

ثم أصبح يوجب على العلماء الرد على ما يحدث من البدع والمذاهب الفاسدة، بإقامة الحجج المزيلة للشبهة الكاشفة عن غمة الضلالة ، وأصبح يفضل الذي يتكلم في أهل البدع عن الملتزم بالعبادات الساكت عن الكلام في هؤلاء [١] .

ولقد سلك مسلك الإمام أحمد شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال"من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس[٢].

---

(١) اعتمدت الباحثة في عرض هذه الفكرة علي عدة مراجع منها : الدارمي : الرد على الجهمية ، حققه: بدر بن عبد الله البدر، دار الأثير ، الكويت ، ط٢ ، سنة ١٤١٦ هـ ، ص ٣٣ ، وابن خذيمة : كتاب التوحيد ، حققه عبد العزيز الشهوان ، شركة الرياض ، الرياض ، ط٦ ، سنة ١٩٩٧م ، ص ٩ ، ٥١ ، ٥٢ ، أبو الحسين بن أبي يعلي : طبقات الحنابلة ،ج٢، حققه :محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة سنة ١٩٦٢م ، ص ٢٨٠ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، حققه :عبد اللطيف عبد الرحمن ، ج٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت، سنة ١٤١٧ هـ ، ص ١٦٢– ١٦٣ ، د. خالد كبير علال : منهج أهل الحديث في الرد على المتكلمين ، أسسه وتطبيقاته ، بحث منشور ،الجزائر ، ص ٣– ٥ .

(١) أبو الحسين بن أبي يعلي : طبقات الحنابلة ،المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٨٠ ، عبد الإله الأحمدي : المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد ، ج ١ ، دار طيبة ، الرياض ، ط ٢ ، ص ١٦٧ ، أ . د . خالد كبير علال : منهج أهل الحديث في الرد على المتكلمين ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٢) د . إبراهيم صالح الحميدان : الدعوة إلى الله بالمجادلة مفهومها ومشروعيتها وضوابطها ، مرجع سابق ، ص ٧٢ .

وهذا الكلام موجه إلى القادر عليها ، أما العاجز ، فقد قال ابن تيمية: " وقد ينهون – أي السلف – عن المجادلة والمناظرة إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة فيخاف أن يفسده ذلك المضل [١] .

إلى غير ذلك من أقوال علماء الإسلام التي تؤكد على أهمية الجدل وضرورته للدفاع عن الإسلام ، ودحض شبه المعاندين والضالين ، لذا : قصدت في عرضي لموقف علماء الإسلام من الجدل أن أسوق بعض أقوال المحدثين الرافضين للجدل جملة وتفصيلاً ، والمجيزين له دون غيرهم ؛ لأنهم أكثر علماء الإسلام رفضًا للجدل ،أما المتكلمين والفلاسفة من علماء الإسلام فهم أرباب الجدل والكلام حيث أولوه عناية كبيرة ، وأكدوا على أهميته وضرورته .

ثانياً نماذج للجدل عند علماء الإسلام :

تعددت القضايا الخلافية بين علماء الإسلام ، واشتد النزاع والجدال بين المتكلمين والمحدثين من جهة والفقهاء والصوفية من جهةٍ ، المتكلمين والفلاسفة من جهة ، وبين المتكلمين أنفسهم من جهة أخرى . وسوف أتناول في تلك النماذج الخلاف والجدال بين المتكلمين أنفسهم من جهة والفلاسفة من جهة أخرى في قضيتين من أهم القضايا الكلامية والفلسفية ألا وهما :

علاقة الذات بالصفات والبعث .

١- علاقة الذات بالصفات :

اشتد الجدال بين علماء الإسلام حول هذه القضية وتعددت الرؤى ، والأفكار حتى داخل المدرسة الواحدة ،أو الاتجاه الواحد ، وظهرت لدينا عدة اتجاهات في هذه المسألة أوردها على النحو التالي :

---

(١)المرجع نفسه ، ص ٧٣ .

أولاً : المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى نفي صفات المعاني ، وهي الصفات الإلهية الزائدة على الذات ، والقائمة بالذات ، والقديمة بقدم الذات وقالوا : إنه ليس لـه –سبحانه وتعالى –صفات أزلية من علم، وقدرة ،وحياة ،وسمع، وبصر، وكلام ، غير ذاته تعالى[١] .

إلَّا أنَّ القول بنفي الصفات قد مرَّ عند المعتزلة بمراحل تطور ، فقد كان في أول الأمر قولاً غير مبرهن ، ثم تطور وتأثر بالفلسفة وأنظارها ، وأصبح يسند إلى براهين عقلية وحجج منطقية [٢] .

وسوف أقف على أهم رجالات المعتزلة ، ودورهم في تأسيس هذه الفكرة في المذهب الاعتزالي .

(١) واصل بن عطاء[١] :

ظهر القول بنفي الصفات عند واصل بن عطاء ، فقد كان واصل يقول: بنفي صفات الباري تعالى من العلم ،والقدرة ،والإرادة ، وكانت مقالة واصل في بدايتها كما يقول الشهرستاني ، غير واضحة ؛ ذلك لأنَّه كان يستند في هذه المقالة إلى قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلاهين ، وفي رأيه أنَّ من أثبت معنى وصفة قديمة قد أثبت إلاهين ، وهذا يعني في عبارات أخرى أنَّ إثبات ما هو قديم إلى جانب الذات الإلهية معناه إثبات إلاهين [٢] .

---

(١) د . عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجًا وتطبيقًا مطبعة الجبلاوي ، ط ١ ، سنة ١٩٨٣م ، ص ٩٤ .

(٢) د . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ط سنة ١٩٥٧م ، ص ٥٧ .

(١) واصل بن عطاء (٧٠٠-٧٤٩م) إمام المعتزلة ، كتب كثيراً في الرد علي الملحدين ، واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية ، الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص١٠٤٨.

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق :أبو محمد محمد بن زيد ، ج١ ، المكتبة التوفيقية القاهرة ، مصر ، ص ٦٧ .

ويرى الدكتور الغنيمي أنَّ ما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات بصدد مشكلة الذات والصفات هو الذي دعا واصل بن عطاء وأصحابه من بعده إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وربما بالغ واصل وأصحابه في الاتجاه المضاد للتشبيه فوقعوا في نفي الصفات [١] .

وثمة فرض آخر في أصل القول بنفي الصفات عند المعتزلة ، وهو أن الجهمية أصحاب جهم بن صفوان قد سبقوا المعتزلة إلى القول بنفي الصفات ، فلا يبعد أن يكون المعتزلة ، وخاصَّة تلاميذ واصل بن عطاء قد تأثروا بالجهمية في هذا الصدد ، يقول الشهرستاني ما نصه : " ووافق جهم بن صفوان[٢] المعتزلة في نفي الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء منها قوله : لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه ؛ لأنَّ ذلك يقتضي تشبيهًا فنفى كونه حيًا عالمًا ، وأثبت كونه قادرًا فاعلاً خالقًا ؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق [١] .

(٢) أبو الهذيل العلاف [٢] :

أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ، ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة والمناظر عليها ، كما يقول الشهرستاني : لقد زادت فكرة الصفات عند العلاف عمقًا وأصبح لها أساس فلسفي تقوم عليه حيث يقول العلاف : " إنَّ الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حي بحياة ، وحياته ذاته ،

---

(١)د . أبو الوفا الغنيمي : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ .

(٢) جهم بن صفوان : أبو محرز السمرقندي، رأس الجهمية وتلميذ الجعد بن درهم الزنديق ، قال عنه الذهبي ضال مبتدع ، قُتل سنة ١٢٨ه، الزركلي : الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت لبنان ، ط ٦، ١٩٨٤ م ، ص١٣٨-١٣٩

(١)الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٩٩ .

(٢) أبو الهذيل العلاف :(١٣٥-٢٢٦ه) أول متكلم نظري شهدته المعتزلة ،ولد بالبصرة ، من مؤلفاته ، الأصول الخمسة وموسوعة أعلام الفلسفة ، ج١، مرجع سابق،ص٥١-٥٢ .

وإنما أقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا : أنَّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنَّه ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع إلى السلوب[١] .

ويذكر الأشعري في مقالاته أنَّ أبا الهذيل العلاف قد أخذ رأيه في ذات الله من أرسطو طاليس الذي قال في بعض كتبه إنَّ الباري علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ... فأعجب أبو الهذيل بذلك ، وقال علمه هو هو ، وقدرته هي هو [٢] .

إلَّا أن الشهرستاني يفرق بين قول القائل ، عالم بذاته لا يعلم وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، فإن الأول: نفى الصفة . ومن ثمَّ إثبات ذات مجردة عن الصفة . والثاني: إثبات ذات هو بعينه صفة [١] وهو رأي العلاف ، ومن ثمَّ لا وجه لنسبة رأي العلاف إلى أرسطو أو أفلاطون [٢] .

ولعل موقف العلاف أقرب إلى أقانيم النصارى حيث يقول الشهرستاني :" وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات ، فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم[٣] .

---

(١) الشهرستانى : المرجع السابق ، ص ٧٠ ، قارن د . أبو الوفا الغنيمي : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٥٨ ، د أحمد محمود صبحي : في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين ،ج ١، دار الكتب الجامعية ط٢ ، ١٩٧٦م ، ص٢٠٤.

(٢) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ريتر ، استانبول ، ١٩٢٩م ، ص ٤٨٣- ٤٨٥ ، قارن د ، أبو الوفا الغنيمي ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

(١) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص ٧٠ .

(٢) د أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ .

(٣) الشهرستاني: مرجع سابق ، ص ٧٠ ، قارن د أبو الوفا الغنيمي، مرجع سابق، ص٥٩.

(٤) إبراهيم بن سيار النظام[١] :

وكان النظام مفكرًا ذا ثقافة فلسفية عميقة ، أفسح للفلسفة اليونانية مجالاً في علم الكلام . واستعان بكثير من مباحثها في المسائل الكلامية التي عالجها ، وهو يقول في نفي الصفات[٢] :

" إن الله لم يزل عالمًا حيًّا سميعًا بصيرًا قديمًا بنفسه ، لا بعلم ، وقدرة ، وحياة ، وسمع ، وبصر ، كذلك قوله في سائر صفات الذات ، وعنده أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته ، ونفى ضد هذه الصفة عنه ، وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفى عن الله من وجوه النقص [١] .

(٥)أبو هاشم الجبائي [٢] .

يرى أبو هاشم أنَّ هناك أحوالاً أو معاني من أجلها اتصفت الذات بالعلم ، والقدرة ، والحياة ، ولا تعلم هذه الصفات إلا مع الذات وبالذات [٣] .

ويعرف الشهرستاني الأحوال بأنَّها : صفات لا موجودة ، ولا معدومة ، ولا معلومة ، ولا مجهولة ، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك إلا مع الذات [٤] .

---

(١) النظام : (ت ٨٤٥م) أبراهيم بن سيار البلخي ، أحد كبار المعتزلة في البصرة ،كان كثير الحفظ واسع الثقافة ،شارك في محاربة الفرق المخالفة للإسلام كالدهرية والرافضة ، من مؤلفاته: الجزء، الموسوعة الثقافية ، ص٩٩٣-٩٩٤، قارن الأعلام للزركلي، ج١، ص٤٣.

(٢) د . أبو الوفا الغنيمي ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٠ ، قارن د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٢٤٠ .

(٢) أبو هاشم الجبائي : (٢٧٧-٣٢١ه) من شيوخ المعتزلة ، وإليه تنسب طائفة الهاشمية من المعتزلة ، من مؤلفاته: الجامع الكبير، الاجتهاد والإنسان، عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين ، ج٢، مؤسسة الرسالة ، بيروت لبنان ، ط١، ١٩٩٣م ، ص١٥٠ .

(٣) د . أحمد محمود صبحي ، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ .

(٤) الشهرستاني ، مرجع سابق ، ص ٩٥ ، قارن د . عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

فالصفات عند أبي هاشم هي أحوال الذات الإلهية ، أو قل :هي مفهومات تدرك بها الذات ، كما تدرك الجزيئات بواسطة المعاني الكلية ، وهذا لا يتتبع أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هي عين الذات ، أو قل أيضًا أنَّ الأحوال أشبه شيء بالاعتبارات العقلية أو بالوجوه المعنوية للذات الإلهية ، ويبدوا أنَّ أبا هاشم في هذا الصدد يتوسط بين طرفين: الأول: رأي المعتزلة في نفي الصفات والثاني: رأي أهل السنة الذين أثبتوا الصفات ، فهو يثبت الصفات على وجه وينفيها على وجه آخر [١] .

وبعد هذا العرض السابق لأهم رجالات المعتزلة ، وموقفهم من علاقة الصفات بالذات نستطيع أنَّ نجمل أهم الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة فيما ذهبوا إليه من كون الصفات عين الذات – ماعدا أبي هاشم الجبائي – وموقف العلماء من رأي المعتزلة على النحو التالي :

١- دفع المعتزلة إلى نفي الصفات والقول بإنها عين الذات اعتقادهم بأن ذلك يؤدي إلى التركيب ، ومن ثم الجسمية ، أو القول بوجود الشريك مع الله تعالى في الأزل وكلاهما باطل ؛ لأنَّ الله تعالى ليس جسمًا ، إذ الأجسام حادثة ، وهو وحده تعالى القديم ، بل والقدم أخص وصف ذاته ، ولا يجوز أن يشارك في أخص الوصف . فالقول بوجود صفات قديمة قول بوجود شركاء قدماء مع الله تعالى [١] .

ويمكن الرد على ذلك بأنَّ الباطل هو وجود قدماء مستقلين يكونون آلهة . وأمَّا وجود الصفات مع الذات فليس كذلك ، إذ إن صفات الإله ليست آلهة ، فهي لا تستقل بذاتها ، ولا تقوم بنفسها ، ولكنها موجودة بوجود

(١) د . أبو الوفا الغنيمي ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .

(١) د . عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

موصوفها ، قديمة لقدمه ، باقية ببقائه ، وليس لها وجود مستقل عن الموصوف ، إذن فالموجود هو الله تعالى بصفاته [١] .

٢- أن المعتزلة بقولهم هذا أرادوا أن يجنبوا المسلمين ما وقع فيه النصارى من تعدد الصفات . فإن أصحاب هذه الملة حاولوا تبرير عقيدة التثليث عندما قالوا بأنَّ الأقانيم الثلاثة هي الأب ، أو الإله ، والابن، والروح القدس عندهم ، هي صفات قديمة تقوم كل صفة منها بذاتها وتؤلف وحدة هي الله – سبحانه وتعالى –عن ذلك ، وهذه الصفات لديهم هي الوجود ، والعلم ، والحياة[٢] .

ويمكن الرد على المعتزلة فيما استدلوا به من أنَّ النصارى لم يكفروا بإثبات قدماء ثلاثة ، فهم لم يثبتوا ذاتًا واحدة لها صفات قديمة ، وإنَّما قالوا بوجود ذوات قديمة ، لكل ذات خواص تميزها عن الأخرى ، وأنَّ كلَّ واحدٍ من الأشخاص الثلاثة متميز ومختلف عن الآخر في الثالوث المسيحي ، ومن ثم حكم الله عليهم بالكفر حيث قال: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴿٧٣﴾ ﴾ [١][٢] ، أضف إلى ذلك أنَّنا لا نسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقًا كفر، بل المقصود في القديم بالذات ، وقدم الصفات زماني ، ولو سلم فلا نسلمه في الصفات ، بل الكفر

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٩٩ .

(٢) د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٣ سنة ١٩٦٩م ، ص ١٢٧ ، قارن ، د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية مرجع سابق ، ص ١١٢ ، الجرجاني : شرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي ، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبى ، ج ٨ ، منشورات محمد على بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، سنة ١٩٩٨م ، ص ٥٥

(١) سورة المائدة : من الآية (٧٣) .

(٢) د . عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ٩٩ .

تعدد الذوات القديمة ، كما لزم النصارى ، فإنهم وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات حقيقة ، لكنهم لزمهم القول بذلك لزوما بينًا حيث جوزوا عليها الانتقال[١] .

٣- وقالت المعتزلة إنَّ في كون الصفات زائدة على الذات يعد استكمالاً للذات بالغير ، فإنَّها كمالات مغايرة للذات ، والاستكمال يوجب النقصان بالذات فيكون محالاً ، ويمكن الرد عليهم بأنَّه لا نسلم بأن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره ، بل إنَّ الصفة هي لا عين ولا غيره ، ولو سلمنا أنَّها غيره فلا نسلم امتناع الاستكمال بالغير ، بمعنى ثبوت صفة الكمال له ، واتصافه لذاته بها ،وإنَّما الممتنع هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكلام من غيره وهو غير لازم .[٢]

من خلال ما سبق نستطيع أن نقول إنَّه انطلاقًا من مبدأ التنزيه الكامل لله ﷻ وتصديقًا لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ [١]

اتخذ المعتزلة هذا الموقف من الصفات متأثرين في موقفهم هذا ، بفكرتهم الخاصة عن التوحيد التي دفعتهم إلى القول: إن تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث يقتضي القول بإن الذات الإلهية هي علم ، وهي قدرة ، وهي إرادة وأنَّ تعدد الصفات هنا ليس حقيقيًا ، وإنَّما هو تعدد اعتباري ؛ لأنَّ الإنسان لا يتخيل الصفات الإلهية إلَّا على أساس نمط معروف عنده ، وهو الصفات الإنسانية [٢] .ولقد رأى كثير من العلماء أنَّ المعتزلة بهذا القول قد عطلوا الصفات، وأنكروها إلَّا أنَّ هناك من يرى أنَّ المعتزلة لم يعطلوا ، ولم ينفوا الصفات جملة ،وإنَّما كان هدفهم هو نفي وجود شبه ما بين الإنسان والله سبحانه

---

(١) عبد القادر السنندجي : تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني القسم الأول ، مرجع سابق ، ص ٢١٨- ٢١٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢١٨ ، قارن الجرجاني : شرح المواقف ، ج ٨ ، مرجع سابق ،٥٦

(١) سورة الشورى : من الآية (١١) .

(٢) ينظر : د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ .

وتعالى . وذلك لأن صفات الإنسان تختلف فيما بينها ، كما تختلف عن ذاته وجوهره . أما صفات الله فليست في رأيهم شيئًا مخالفًا لذاته تعالى [١] .

ثانياً : الأشاعرة :

ذهبت الأشاعرة إلى أن لله –تعالى– صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته ، فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة [٢] .

وهي زائدة على الذات في الوجود لا في التعقل فقط ؛ لأنها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق ، فأخذ الاشتقاق له وزيادته عليه إذ لا يعقل من العالم إلَّا من له العلم ، والعلم وجودي فيكون زائدًا على الذات في الوجود، وهكذا في بقية الصفات ، ولا يجوز أن يكون نفس ذاته إذ لو كان علمه ذاته لما أفاد حمله عليه لعدم التغاير على هذا التقدير، ولم تتميز الصفات لأنَّها حينئذ نفس الذات فكان العلم هو الحياة ، والحياة هي القدرة ، وكذا بقية الصفات [١] .

ويؤكد الأشاعرة على أنَّ هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى ، ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، سواء أكان ذلك في محل، أم لم يكن في محل [٢] .

كما أنَّ هذه الصفات كلها قديمة ؛ لأنَّها إن كانت حادثة كان تعالى محلاً للحوادث وهو محال ؛ لأنَّ ما كان محلاً للحوادث لم يخل منها ، وإذا لم يخل منها يكون محدثًا مثلها [٣]

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٢٧– ١٢٨ .

(٢) الجرجاني : شرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي ، ج ٨ ، مرجع سابق ص ٥٢، قارن د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .

(١) السنندجي : تقريب المرام ، القسم الأول ، مرجع سابق ، ص ٢١٧ .

(٢) د . عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجًا وتطبيقًا ، مرجع سابق ، ص ١٥٦ .

(٣) المرجع نفسه ، الموضع نفسه .

وسوف أقف على أهم رجالات المذهب الأشعري حتى يتسنى استقصاء تلك الإشكالية في فكرهم ، والوقوف على حقيقتها .

(١) أبو الحسن الأشعري[١] .

يؤكد الأشعري على أنَّ صفات الله قائمة بذاته ، أي أنَّها ليست هي ذاته ، ولا هي غيره ، فلا يتصور أنَّ يكون الله حيًا بغير حياة ، أو عالمًا بغير علم ، أو قادرًا بغير قدرة ، أو مريدًا بغير إرادة ، إذ لا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ، ولا القادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا المريد إلا أنه ذو إرادة .

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ ﴾[١] ، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ۚ ﴾[٢]

وهو بذلك يخالف المعتزلة ؛ لأنَّه يرى أنَّ موقفهم يعد تعطيلاً للصفات فضلاً عن ترادف مفاهيمها، مع أن معنى العلم غير معنى القدرة ، وكذلك في سائر الصفات[٣] .

وجملة القول إنَّ الأشعري قد أثبت العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام والسمع ، والبصر صفات أزلية قائمة بذات الله ، وهو في الصفات يستخدم الحجج والبراهين العقلية التي تؤيده في ذلك [٤] .

---

(١) أبو الحسن الأشعري:(٢٧٠-٣٣٠هـ) المتكلم تنسب إليه الطائفة الأشعرية ،ورد علي الملاحدة والجهمية والخوارج ،من مؤلفاته :مقالات الإسلامين، خلق الأعمال ، معجم المؤلفين ،ج٢، مرجع سابق ، ص٤٠٥ .

(١) سورة النساء : من الآية (١٦٦) .

(٢) سورة فاطر : من الآية (١١) .

(٣) د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين ، ج ١ ، مرجع سابق ، ص ٤٦٦ بتصرف ، قارن الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ ، د . أبو الوفا الغنيمي ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

(٤) د . أبو الوفا الغنيمي ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

ويعتبر جملة مذهب الأشعري أقرب إلى مذهب أهل السنة المثبتين للصفات الذين لم يقعوا في التشبيه [١] .

(٢) القاضي أبو بكر الباقلاني [٢] :

لعل أهم ما يميز الباقلاني هو تحديده الدقيق للمصطلحات تحديدًا يخلص منه إلى الآراء التي يريد أنَّ يثبتها من ذلك صلة الذات الإلهية بالصفات ، حيث يميز الباقلاني بين الصفة والوصف ، أو بالأحرى بين الموصوف والصفة فالصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف ، أو يكون له ويكسبه الوصف ، أو النعت الذي يصدر عن الصفة ... ويهدف الباقلاني بهذا التمييز إلى نقد المعتزلة الذين وحدوا بين الذات والصفات ، وجعلوا الصفات عين الذات إذ الذات موصوفة بصفات لازمة لها دوما ، ولكن ذلك لا يعني أنَّ تكون الذات هي هي الصفات ، أو أنَّ يكون العلم ، أو القدرة ، أو الحياة هي هي الله [١] .

وقد استند الباقلاني في رأيه هذا إلى قول اللغويين – بالتفريق بين الصفة والموصوف– كما استشهد ببعض الآيات كقوله تعالى:﴿ مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ ﴾ [٢]

فأخبر سبحانه أنهم يعبدون أسماء ، وإنَّما هم عبدوا الأشخاص[٣] .

ولقد ردد الباقلاني قول الأشعري في إثبات الحال ونفيها، وأخذ برأيه في الإثبات، فأثبت أنَّ الصفات معاني قائمة به لا أحوالاً . وقال: إن الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي نسميه صفة: خصوصًا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات[٤].

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٥ .

(٢) الباقلاني:(٣٣٨-٤٠٣هـ) أبو بكر، متكلم علي المذهب الأشعري ،من مؤلفاته :إعجاز القرآن، أسرار الباطنية ، معجم المؤلفين ، ج٣ ، مرجع سابق ، ص ٣٧٣ .

(١) د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ٥٠٧ – ٥٠٨ بتصرف

(٢) سورة يوسف : من الآية (٤٠) .

(٣) د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ،مرجع سابق، ص ٥٠٨

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ .

وبالتالي فإنَّ الباقلاني يفسر رأي الأشاعرة أن صفات الله لا هي ذاته ، ولا هي غيره ، لا هي ذاته ؛ إذ الصفة ليست هي هي الموصوف ، ولا هي غيره؛ إذ الاسم هو المسمى ولا يكون الاسم غير المسمى[١] .

(٣) **الجويني** " **أبو المعالي** " [٢] :

سلك الإمام الجويني مسلك بقية الأشاعرة القائلين إن الصفات قائمة بالذات زائدة عليها ، وهو فى ذلك يقول: " مذهب أهل الحق أنَّ الباري سبحانه وتعالى حي ، عالم ، قادر ، له الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة القديمة[١] .

فالله سبحانه وتعالى عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، حي بحياة قديمة ، وكذلك الحال في سائر الصفات – صفات الذات وليست صفات الفعل – ودليل أنه عالم بعلم ، وليس علمه نفسه ، كما تقول المعتزلة إنَّه تعالى قال :﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشۡهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيۡكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَشۡهَدُونَۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ١٦٦ ﴾ فثبت أنه له علم [٢] كما قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ ٥٨ ﴾ [٣][٤] .

---

(١) د. أحمد محمود صبحي ، المرجع السابق ، ص ٥٠٩ .

(٢) أبو المعالي الجويني : (١٠٢٨-١٠٨٥م) إمام الحرمين ،أشعري العقيدة ،شافعي المذهب ، أقام بالمدينة ومكة يدرس ويفتي ؛ لذا لقب بإمام الحرمين ، من مؤلفاته :الإرشاد والشامل والبرهان وغيرها ، الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

(١) إمام الحرمين الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مرجع سابق، ص ٧٩ .

(٢) سورة النساء : من الآية (١٦٦) .

(٣) سورة الذاريات : الآية (٥٨) .

(٤) د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٥٧٦ .

(٤) الغزالي [١] :

بالغزالي يكون الفكر الأشعري قد بلغ درجة الاكتمال والاستقرار[٢] ، ويرى الغزالي أن الصفات ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات ، فصانع العالم تعالى عالم بعلم ، وحي بحياة ، وقادر بقدرة ، وهكذا في جميع الصفات ، ويقول هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، ويقول والصفات كلها قديمة[٣] .

وبعد هذا العرض لأهم رجالات الأشاعرة وموقفهم من علاقة الذات بالصفات لابَّد أن أقف على أهم الأدلة التي اعتمد عليها رواد هذا المذهب في القول: إن الصفات زائدة على الذات ، وليس كما يقول المعتزلة من كونها عين الذات وذلك على النحو التالي :

١- استدل الأشاعرة على أنَّ لله تعالى صفات زائدة على ذاته بالعقل والشرع ، أمَّا من جهة العقل ، فقد استدلوا بقياس الغائب على الشاهد ، وقالوا: إنَّ العلة والحد ، والشرط لا تختلف غائبًا ولا شاهدًا .

أمَّا العلة : فإنَّ علَّة كون الواحد عالمًا في الشاهد هو ثبوت العلم له ، فيجب أن يكون كذلك في الغائب ؛ وذلك لأنَّ العلة الفعلية مع معلولاتها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الأخر ، فلو جاز تقدير العالم عالمًا دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالمًا ، فاقتضى الوصف الصفة، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها كذلك إذا وجب وصفه بها ، وجب إثبات الصفة له [١] .

---

(١) الغزالي:(٤٥٠-٥٠٥ه) حجة الإسلام ، أبو حامد ، متكلم، وفقيه ،وحكيم ، أصولي ، صوفي ، مشارك في أنواع العلوم ، من مؤلفاته : إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة ، المستصفي في أصول الفقه ، وغيرها ، معجم المؤلفين ، مرجع سابق ، ص ٦٧٧ .

(٢) د . أحمد محمود صبحي ، مرجع سابق ، ص ٦٠٢ .

(٣) د . سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ص ١٩٠.

(١) الجرجاني : شرح المواقف ، ج ٨ ، مرجع سابق ، ص ٥٢ ، قارن د . عبد العزيز سيف النصر ، مرجع سابق ، ص ١٥٧ .

وأما الحد : فحد العالم هاهنا من قام به العلم ، هكذا حده في الغائب ، أي أنَّ حدَّ العالم في الشاهد أنَّه ذو القدرة ، والمريد ذو الإرادة وهكذا ، فيجب طرد ذلك في الغائب ؛ لأنَّ الحقيقة لا تختلف شاهدًا وغائبًا[١] .

وأما الشرط : فإنَّ شرط صدق المشتق على واحد منا " في الشاهد " ثبوت المشتق منه له ، فلو صدق على واحد منا أنَّه كريم مثلاً ، فشرط صدق هذا عليه ثبوت الكرم له ، فكذا شرطه فيمن غاب عن الحواس؛ لأنَّ الشرط يجب طرده غائبًا وشاهدًا[٢] .

وقد وردت العديد من النصوص القرآنية التي تثبت تلك الصفات منها قوله تعالى ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ [١] قَالَ تَعَالَى:﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ ﴾[٢] قَالَ تَعَالَى:﴿ وَكَلَّمَ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾[٣] 0

إلى غير ذلك من النصوص التي تثبت هذه الصفات .[٤]

٢- أنَّه تعالى لو كان عالمًا بذاته لا بصفه زائدة هي العلم ، وقادرًا بذاته لا بصفه زائدة هي القدرة إلى غير ذلك من الصفات لكان المفهوم من العالم هو نفس المفهوم من القادر، والمريد، والحي، والسميع ، والبصير، والمتكلم . لكن الأمر ليس كذلك ، إذ إنَّ هذه الأسماء ليست ألفاظًا مترادفة . وكان هذا دليلاً إلزاميًّا من الأشعري حيث يقول :

" ألزم منكرو الصفات إلزامًا لا محيص لهم عنه ، وهو أنكم وافقتمونا – بقيام الدليل – على كونه عالمًا قادرًا ، فلا يخلو إمَّا أن يكون المفهومان من

---

(١) المرجع نفسه ، الموضع نفسه ، قارن المرجع نفسه ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٢- ٥٣ ، قارن المرجع نفسه ، ص ١٥٨ .
(١) سورة الانعام ،الآية ١٠١ .
(٢) سورة البروج ،الآية ١٦ .
(٣) سورة النساء ،الآية ١٦٠ .
(٤) د عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

الصفتين واحدًا أو زائدًا ، فإن كان واحدًا فيجب أن يعلم بقادريته ، ويقدر بعالميته، ويكون من علم الذات مطلقًا علم كونه عالمًا قادرًا ، وليس الأمر كذلك ، فعلم أنَّ الاعتبارين مختلفان ، فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ ، أو إلى الحال ، أو إلى الصِّفة وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد ؛ لأنَّ العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين ، وبطل رجوعه إلى الحال ، فإنَّ إثبات صفة لا توصف بالوجود، ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم ، والإثبات والنفي وذلك محال ، فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات [١] .

وأما الشرع : فهناك آيات دالة على اتصافه تعالى بهذه الصفات من مثل العلم والقدرة فقد قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ ﴾[٢] قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾[٣][٤]

إلى غير ذلك من الأدلة التي اعتمد عليها الأشاعرة في إثبات كون الصفات زائدة على الذات قائمة بها .

ونستطيع أن نقول : إن الأشاعرة أرادوا التأكيد على أنَّ الصفات قائمة بالذات وليست قائمة بنفسها ، حتى يتجنبوا بطبيعة الحال ما وقع فيه النصارى ، وبالتالي نجد أنَّ هدفهم مشتركًا مع المعتزلة ؛ لأنَّ هدفهم هو تنزيه الله عن كلِّ صفات البشر[٥] .

---

(١) د عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ١٥٩ ، قارن الجرجاني ، شرح المواقف ، مرجع سابق ، ص ٥٣- ٥٤ ، قارن السنندجي : تقريب المرام ، مرجع سابق ، القسم الأول ، ص ٢١٧

(٢) سورة النساء : من الآية (١٦٦) .

(٣) سورة الذاريات : الآية (٥٨) .

(٤) د . عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

(٥) راجع : د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٢٨- ١٢٩

ثالثاً : الفلاسفة :

ذهب الفلاسفة إلى رأيٍ قريبٍ من رأي المعتزلة في علاقة الذات بالصفات حيث نفوا الصفات ، وفيما يلي عرض لأهم فلاسفة الإسلام ، وموقفهم من تلك الإشكالية :

(١) الفارابي :

يعرض الفارابي لمشكلة الصفات ، باعتبارها من خصائص واجب الوجود ، فيرى أنَّ الصفات هي عين الذات غير زائدة عليها ، وإنَّ كلَّ صفة يوصف بها الباري هو منزه أنْ يشبهها صفة من صفات مخلوقاته ، بل هو أفضل وأشرف وأعظم ، ولا يحيط بكنه هذه الصفات أحد سواه ؛ لأنَّها مطلقة ، ولا يدركها إلَّا مطلق مثلها . لذا فإنَّ كلَّ ما يخطر بالبال من طبائع الأوصاف المقيدة المحدودة التي تطلق على المخلوقات يستحيل أنَّ يكون في حق صفاته سبحانه وتعالى ، وفي ذلك يقول :" على أنَّ الواجب على كل من يصف الباري بصفة ما أن يخطر بباله مع تلك الصفة أنَّه بذاته منزَّه عن أن يشبه تلك الصفة التي لمخلوقاته ، بل هو أفضل ، وأشرف ، وأعلى ، وأنَّه لا يتهيأ لأحد إحاطة العلم به كما هو [١] .

لذلك يقرر الفارابي أنَّ الصفات ليست زائدة على الذات ، أو مستقلة عنها، وإنمَّا هي عين الذات ، وهي اعتبارات ذهنية .

ومع ذلك ، فقد انحرف الفارابي عن الروح العامة للتفكير الإسلامي عندما أراد تحديد طبيعة الذات الإلهية . وكان يكفيه أن يعترف كبقية المسلمين أنَّ هناك هوة فاصلة بين عالم الغيب ، وعالم الشهادة . لكنه أثر أن يتبع أرسطو، فيؤكد

(١) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٥ ، نقلاً عن د . إنشاد محمد عبيه : موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ، مكتبة شقرون ، القاهرة ، ١٩٩١م ، ص ١٠٨ .

على غرار هذا الفيلسوف اليوناني أنَّ الله عقل محض ، وهذا هو ما عبر عنه بأنَّ الله عقل محض، وعاقل ، ومعقول [١]

ومن ثمَّ نرى الفارابي لم يكن متشبعًا بروح النص الديني الذي جاء به القرآن الكريم بقدر ما كان متأثرًا بالروح الفلسفية . ويظهر ذلك جليًّا في إيثاره إظهار طبيعة الله من أنَّه عقل، وعاقل، ومعقول تلك الفكرة التي تمثل صميم الفلسفة الأرسطية في أدق تصوير لطبيعة الذات الإلهية . وإن كان الفارابي لم يصرح بنفي الصفات ، أو تعطيلها ، وربما دفعه لذلك رغبته في ألاَّ يصطدم بمشاعر الجماهير فيوصف بالتعطيل ، كما وصف به كلَّ من قالوا بنفي الصفات من جهمية ومعتزلة . ولاسيما أنَّ التعطيل أصبح لقبًا يذم صاحبه إن لم يصل به إلى درجة الإثم[١] .

(٢) ابن سينا :

يرى ابن سينا أنَّ الصفات ليست مغايرة للذات ، وإنَّما هي عين الذات ، ثمَّ يستطرد ، فيؤكد على البساطة في مفهوم الذات المقدسة هي ذات الله الواجب الوجود ، متوفرة له ، مهما يوصف من صفات، فما لا يقتضيه منها مفهوم الواجب يرد إليه على نحو ما شرحه ، وهو يعد ذلك ووجوده شيء واحد .... وهذا الوجود إمَّا أن يكون :

- هو نفس وجوده مع إضافة .
- أو إضافة وسلب معاً .
- وما يستلزمه منها هذا المفهوم هو نفس الوجود مع سلب .

---

(١) د . محمد قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٢٩- ١٣٠ .

(١) ينظر : د . إنشاد محمد عبيه : موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ، مرجع سابق ، ص ١١١ .

فالأول: يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود في الكلِّ ، ويعقل كيف يكون[١]

من خلال النص السابق يتضح أنَّ ابن سينا قريب من مذهب المعتزلة في علاقة الذات بالصفات ، حيث يرى أنها عين الذات مع إثباته للصفات السلبية.

(٣) ابن رشد:

لقد اهتم ابن رشد بهذه القضية اهتمامًا كبيرًا ، ويظهر ذلك في طريقة عرضه لها ، حيث نجده بداية يشرح مفهوم الصفات ، كما وردت في القرآن الكريم ، ثمَّ يعرض لموقف كلٍّ من الأشاعرة ، والمعتزلة ، والموقف الحقيقي للفلاسفة في هذه المسألة ، ثمَّ يفند موقف كلٍّ من الأشاعرة ، والمعتزلة ليخلص إلى رأيه في هذه القضية .

يرى ابن رشد أنَّ الصفات التي وردت في القرآن الكريم على أنَّها أسماء لله ، أو صفات ذاتية ، أو صفات أفعال لا يمكن أن توهم تعددًا في الذات الإلهية بحالٍ ما، والسبب في ذلك أنَّها تفضي دائمًا إلى نفي صنوف النقص، أو تدل على وجود صلة محددة بين الخالق والمخلوق [١] .

ثمَّ يعرض ابن رشد للجدال الواقع بين المعتزلة الذين يوحدون بين الذات والصفات ، و الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات ويناقش رأي كلٍّ منهما على هذا النحو :

إنَّ الرأي الذي انتهى إليه ابن رشد في هذه المسألة مغاير تمامًا لموقف الأشاعرة من تلك المسألة بالتساؤل عن هذه الصفات ، هل هي الذات ؟ أم زائدة على الذات ؟ أي هل هي صفة نفسية ؟ أم صفة معنوية ؟ فالنفسية : هي التي

---

(١) د . محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ٦ ، سنة ١٩٨٢م ، ص ٣٨٩ ، قارن د . إنشاد محمد عبية ، موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ، مرجع سابق ، ص ٩٩ .

(١) د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ .

توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات كقولنا: واحد وقديم، أي يعبر بها عن نفس الذات العلية ، أمَّا الصفات المعنوية: فهي التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها[١] .

وإذا كان الأشعرية يقولون : بإن هذه الصفات صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات ، وأنَّ الله عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد ، فإنَّ هذا القول فيما يقول ابن رشد يؤدي إلى تجويز الكثرة على المبدأ الأول طالما أنَّهم يجعلونه ذاتًا وصفاتًا ، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسمًا ؛ لأنه يكون هنالك صفة ، وموصوف ، وحامل، ومحمول ، وهذا حال الجسم .

فلابَّد إذن للأشعرية من القول : إنَّ الذات قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها . والقول : إنَّ كلَّ واحدٍ منها قائم بنفسه ، وهذا يؤدي إلى قول النصارى إنَّ الأقانيم ثلاثة : الوجود ، والحياة ، والعلم [١] .

فإنَّ كان النصارى – كما يشير ابن رشد – يقولون بالتثليث في الجوهر ، رغم قولهم: إنَّه ثلاثة والإله واحد ؛ لأنَّه إذا تعدد الجوهر كان المجتمع واحد بمعنى واحد زائد على المجتمع ، فإنَّ هذا فيما يرى ابن رشد يلزم الأشعرية ، إذ إنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات[٢] .

ويرى ابن رشد أنَّ رأي الأشاعرة في هذه القضية يؤدي أيضًا إلى القول بالتركيب، وكلُّ مركبٍ يعدُّ محددًا ، إلَّا إذا زعم الأشاعرة بأنَّه توجد أشياء تتركب

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تقديم وتحقيق: د محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ط٢ ، ١٩٦٤م ، ص ١٦٥ ، قارن د . عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٤م ، ص ١١١ ، د .إنشاد محمد عبيه ، موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ، مرجع سابق ، ص ١٣١ .

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ،مرجع سابق ، ص ١١١– ١١٢ ، قارن د إنشاد محمد عبيه، مرجع سابق ،ص١٣١

(٢) د . عاطف العراقي : مرجع سابق ، ص ١١٢ .

بذاتها ، وهذا غير صحيح ؛ لأنَّ التسليم به يؤدي إلى القول بخروج أشياء من القوة إلى الفعل بذاتها ، كما تتحرك بذاتها في غير محرك [١] .

موقف ابن رشد من المعتزلة :

يعد ابن رشد في تحليله للصفات الإلهية أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ، وإن كان تحليله لهذه الصفات يختلف عن تحليل المعتزلة ، إذ نلاحظ أنَّه قد استفاد من العناصر الفلسفية ، والمؤثرات الأرسطية إلى درجة كبيرة .

فابن رشد يتفق مع المعتزلة رغم اختلاف المنهج بينه وبينهم ، فهو يرى أنّ القول: إن العالم والعلم يعد شيئًا واحدًا ، ليس ممتنعًا ، بل لابَّد أنَّ يتحد المفهوم فيها ، وذلك أنَّ العالم إن كان عالما بعلم ، فالذي يكون به العالم عالمًا أحرى أن يكون عالمًا ؛ وذلك لأنَّ كلَّ من استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد[١] .

وينتهي أبو الوليد من ذلك إلى القول: إنه لا فارق بين الصفات والذات ، وبأن هذا هو ما كان يريده الفلاسفة عندما خالفوا رأي الأشاعرة ، فهم لا ينكرون تعدد صفات السلب ، ولا ينفون وجود علاقات مختلفة بين الله وعباده .

فمثلاً : يسمى الله –سبحانه وتعالى– بأنه الأول إشارة إلى أنَّ وجود الكائنات يأتي بسببه ؛ لأنه العلة في وجودها . إذن تدل صفة الأول على وجود صلة بين العلة ونتائجها [٢] .

ويرى ابن رشد أنَّ الخلط الذي وقع فيه كلٌّ من الأشاعرة ، والمعتزلة في هذه المسألة يرجع إلى أنهم غفلوا أمر مهم ، وهو ضرورة الاعتماد على التفرقة بين عالمي الغيب والشهادة على النحو الذي ينبغي أن يكون... فقد ارتضى

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ، ج ٣ ، ص ١٦٢، نقلاً عن د عاطف العراقي : مرجع سابق ، ص ١١٧ .

(١) د . عاطف العراقي : مرجع سابق ، ص ١١٧ .

(٢) د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ .

الأشاعرة وجهة نظر مضادة لرأي الفلاسفة ، كما يفهمه ابن رشد ؛ لأنَّهم عجزوا عن التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . بمعنى أن ضعف مذهبهم يرجع إلى أنَّهم جهلوا تلك الحقيقة ألا وهي أنَّ صفات العلم ، والحياة ، والقدرة وبقية الصفات الأخرى ، لا تنسب إلى الله وإلى الإنسان إلَّا بالاشتراك في الاسم فقط[١] كما لا يرضى ابن رشد وجهة نظر الأشاعرة موقفاً له ؛ لأنَّها لا تتفق مع الشرع في ظنه ؛ ولأنَّها توشك أن تقود الجمهور إلى البدعة والشك . والمقصود بالجمهور هنا هؤلاء الذين يعجزون عن معرفة البراهين العقلية [٢] .

وليس فيلسوف قرطبة أكثر بقاء على المعتزلة منه على الأشاعرة ، فإنَّ هؤلاء وإن رأوا رأيا قريبًا من الصواب- في رأيه - فإنَّهم لا يعلمون كيف يفرقوا بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية بالإضافة إلى أنَّ حججهم جدليَّة ، ومعقدة وتوشك أن تقود الجمهور إلى التعطيل ، أي إلى تجريد الله -سبحانه وتعالى- من صفاته وتلك بدعة كبرى [٣] .

فنجد ابن رشد وإنَّ كان رأيه قريبًا من المعتزلة ، إلَّا أنَّه حلل هذا الموضوع تحليلاً فلسفيًا ، ولم يقف عند الطابع الجدلي الذي نجده في دراسة المتكلمين لهذا الموضوع سواء أكانوا معتزلة أم أشاعرة . دليل ذلك أن توحيده بين الذات والصفات لا يؤدي به إلى ما قصده المعتزلة من وراء توحيدهم ، فإنَّه يحلل هذا الجانب تحليلاً فلسفياً معتمدًا على مؤثرات أرسطية سواء تمثلت في المنطق أو الفلسفة ، ودليل ذلك أنَّه كان حريصًا على نقد المعتزلة من وجهة

(١) د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٣٠- ١٣١ بتصرف
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣١ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٣٢ .

نظرهم الخاصَّة بالتوحيد بين الذات والصفات، وقولهم :إنهم حين يرون أنَّ الذات والصفات يعدان شيئًا واحدًا، فإن هذا بعيد عن المعارف الأولى، بل هو ضدها[١]

وبعد عرض ومناقشة ابن رشد لهذه القضية ، وموقف كلٍّ من الأشاعرة والمعتزلة منها يرى أنَّ هذه الآراء التي قال بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بعيدة عن أفهام الجمهور ، فضلاً عن أنَّ التصريح بها بدعة ، إذ إنها تضلل الجمهور ولا ترشدهم . فإن أراءهم لا تتعدى أن تكون حكماً جدلية لا يسعى إليها العلماء الذين ينشدون اليقين ، أما الجمهور فينبغي أن لا يصرح لهم إلَّا بما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجود هذه الصفات دون تفصيل الأمر ، حيث لا يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً . ومعنى هذا أن من واجب المؤمن الذي لا يشتغل بالعلم ولا بالجدل في العقائد ، أن يقول بتعدد الصفات الإلهية ، وهذا يفسر لنا لماذا احتوى القرآن الكريم على صفات عديدة لله؛ لأنَّ هذا الدين يتجه إلى الناس كافة ، فلا يطلب إليهم الإيمان إلَّا بما تطيقه الغالبية الكبرى منهم [١] .

ويتفق ابن رشد في هذا الموقف مع الإمام الغزالي ، حيث يقول إذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلهية ، فكيف ندعي معرفة حقيقة الصفات الإلهية[٢] .

---

(١) د . عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، مرجع سابق ، ص ١١٨- ١١٩ ، قارن د . إنشاد محمد عبيه ، مرجع سابق ، ص ١٣١ ، د . شوقي إبراهيم عبد الله ، الفلسفة الإسلامية في المغرب ، بدون دار ، أو تاريخ نشر، ص ١٥٢ .

(١) اعتمدت الباحثة في عرض هذه المسألة على عدة مراجع منها : د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٣٢- ١٣٣ ، د . عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، مرجع سابق ، ص ١١٨- ١١٩ ، د . إنشاد محمد عبيه : موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ، مرجع سابق، ص ١٣٢ ، د . شوقي إبراهيم عبد الله : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، مرجع سابق ، ص ١٥٢- ١٥٣ .

(٢) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١٣.

ومن خلال العرض السابق يتضح لنا كيف شغلت هذه القضية عقول وأذهان المفكرين الإسلاميين متكلمين ، وفلاسفة ، وصار الجدال بين تلك الفرق على أشده رغبة في نصرة كل فرقة على الأخرى ، بل وصل الحد بين بعضهم إلى الرمي بالضلال والزندقة .

٢-البعث والمعاد الجسماني :

تعد اشكالية البعث والمعاد الجسماني من أخطر القضايا في الفكر الإسلامي حيث اشتد النزاع ، والصراع في البيئة الاسلامية خاصَّة بين الاشاعرة، والفلاسفة حول تلك القضية ، بل نستطيع أن نقول : إنَّه صراع خاضه الإمام الغزالى ضد الفلاسفة إلى أن وصل بهم إلى درجة التكفير ، ويعرض لنا الإمام سعد الدين التفتازانى [١] ملخصاً لموقف الفكر الإسلامي من المعاد فيقول :

اتفق المحققون من الفلاسفة ، والملَّيِّن على حقيقة المعاد، واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين إلى أنَّه جسماني فقط ؛ لأنَّ الروح عندهم جسم ساري في البدن ، كسريان النار في الفحم ، وذهب الفلاسفة إلى أنَّه روحاني فقط ؛ لأنَّ البدن ينهدم بصوره ، وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر باق لا سبيل إليه إلى الفناء فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعلقات، وذهب كثير من علماء الإسلام ، كالإمام الغزالى وغيره إلي أنَّ المعاد جسماني وروحاني ذهاباً إلى أنَّ النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن ، وهذا رأي كثير من الصوفية ، وبه يقول جميع النصارى[٢]

---

(١) سعد الدين التفتازانى : (٧١٢-٧٩١ه) عالم مشارك في النحو والتصريف ، والمعاني ، والبيان، والفقه، والمنطق ، من مؤلفاته : التهذيب في المنطق ، والمقاصد في علم الكلام ، ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج٦، القاهرة ، ط ١٩٣١م ، بدون دار نشر ، ص٣١٩-٣٢٢

(٢) سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ، ج٥ ، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: د. عبد الرحمن عميرة ، تصدير د صالح موسى شرف ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ط١ ، ١٩٧٩ م ، ص ٩٨- ٩٠ ، قارن تقريب المرام ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٣٣-١٣٤

وقبل أن نخوض في تلك المعركة الكلامية لابَّد أن نقف على المقصود من المعاد الجسماني ، والمعاد الروحاني والفرق بينهما :

المعاد الجسماني :

العود: توجه الشيء إلى ما كان عليه ، والمراد هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق ، وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة .

أما المعاد الروحاني ، والذى يراه الفلاسفة – كما يراه المؤلف – فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد [١] .

ونستطيع أن نجمل أهم الاقوال ، والآراء حول حقيقة البعث أو المعاد الجسماني فيما يلى :

أولاً جمهور المتكلمين :

يري جمهور المتكلمين إلى أنَّ المعاد جسماني فقط ، الذى دفعهم إلى القول بهذا نفيهم للنفس الناطقة ، وقولهم: إن النفس جسم أمَّا الهيكل المخصوص ، أو الجسم الداخل فيه هو الأجزاء الاصلية [٢] .

والمعتمد أنَّه قد ثبت بالكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة المعاد الجسماني وأنَّه أمر ممكن في نفسه فوجب التصديق به [٣]

وقد ذهب الأشاعرة ، ومشايخ المعتزلة إلى القول: إن المعاد الجسماني يتوقف على إعادة المعدوم أي إعدام الأجسام دون من يقول : إن فناءَها عبارة عن تفرق أجزائها ، واختلاط بعضها ببعض ، كما يدل عليه قصة إبراهيم –عليه السلام –في إحياء الطير [٤].

---

(١) السنندجي : تقريب المرام ، القسم الثاني ، مرجع سابق ، ص ١٣١ .
(٢) الجرجاني : شرح المواقف ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٣٢٤ .
(٣) تقريب المرام ، القسم الثاني ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ .
(٤) الجرجاني : شرح المواقف ، ج ٨ ، مرجع سابق ، ص ٣١٦ .

لكن هناك فرق بين إعادة المعدوم عند الأشاعرة ، وإعادة المعدوم عند المعتزلة فالمعدوم عند المعتزلة شيء ، فإذا أعدم الموجود بقي ذاته المخصوصة، فأمكن لذلك أن يعادوا ، وعند الاشاعرة المعدوم ينتفى بالكلية مع إمكان الإعادة [١] .

إلَّا أنَّ هناك بعض رجالات المعتزلة ، وبعض علماء الإسلام كالحسن البصرى [١] والقائلين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم ، ويقولون: إن إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة وليس عن عدم محض [٢]

كذلك نرى الإمام الجويني يخالف الأشاعرة والمتكلمين في كون الإعادة عن عدم محض في كونه يميز الأمرين بمعنى أنَّه يوافق على أن تكون الإعادة عن عدم محض ، ويوافق أيضاً على أن تكون الإعادة بعد تجميع الأجزاء ، وهو في ذلك يقول : فإن قيل هل تعدم الجواهر ، ثمَّ تعاد أم تبقى وتزول أعراضها ، ثمَّ تعاد بنيتها ، قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلاً ، ولم يدل دليل سمعي على تعيين أحدهما ، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد ، ثمَّ يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل ولا نحيل أن تعاد منها شيء ، ثمَّ يعاد والله أعلم بعواقبها ومآلها [٣].

كذلك يختلف موقف الأشاعرة عن المعتزلة في بعث الحيوانات ، حيث ذهب المعتزلة إلى أنَّ البهائم تبعث يوم القيامة لتنال العوض عن استخدام الإنسان لها وذبحه إياها وعن ما لقيت من ألام ، ولم يحدد المعتزلة شكل هذا العوض..وقد رفض الأشاعرة ما ذهب إليه المعتزلة معتمدين على ذلك بما يلى :

---

(١) الجرجاني : شرح المواقف ، ج ٨ ، مرجع سابق ، ص ٣١٦ .

(١) الحسن البصرى:(٦٤٢-٧٢٨ م) الحسن بن يسار البصري ، أبو سعيد ، تابعي ، كان إمام أهل البصرة و، وحبر الامة في زمنه ، وهو أحد العلماء الفقهاء العظماء الشجعان النساك ، الأعلام : للزركلي ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦.

(٢) الجرجاني : شرح المواقف ، ج٨ ، مرجع سابق ، ص٣١٦ بتصرف .

(٣)الجويني: الإرشاد ، مرجع سابق ، ص ٣٧٤ .

١-أنَّه لا يجب على الله شيء ، ومن ثم فلا يجب عليه العوض للحيوانات عمَّا لحقها من ألآم إذ أباح الله استخدامها ، بل أمر بنحرها ٠

٢- أنَّه يحسن من الله وحده إيصال ألالام للمكلفين من المجانين ، والأطفال والحيوانات دون استحقاق ، أو عوض ٠ ذلك هو مفهوم التكليف عند الأشاعرة ومن ثم لا يجب عليه سبحانه وتعالى ثواب أو تعويض، فإن تمَّ فذلك منه فضل إذن فمنطلق المعتزلة هو العدل ، ومنطلق الأشاعرة هو المشيئة .[١]

ثانياً :الفلاسفة :

يؤكد الشريف الجرجاني على أنَّ أحوال الناس في الميعاد لا تزيد عن خمسة أحوال حيث يقول :

" اعلم أنَّ الأقوال الممكنة في مسالة الميعاد لا تزيد على خمسة :

الأول : ثبوت الميعاد الجسماني فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة ، والثاني: ثبوت الميعاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين والثالث: ثبوتهما معاً ، وهو قول كثير من المحققين كالحليمى [٢] ، والغزالي ، وأبي زيد الدبوسى [٣] ، ومعمر[٤] من قدماء المعتزلة ، وجمهور من

---

(١) د . أحمد محمود صبحى : في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٥٥٥- ٥٥٦ بتصرف ٠

(٢) الحليمى :(٩٥٠-١٠١٢م) الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني ، فقيه ، شافعي ، قاضي ، كان رئيس أهل الحديث فيما وراء النهر ، من مؤلفاته : المنهاج في شعب الإيمان ، الزركلي : الإعلام ، ج ٢، مرجع سابق ، ص ٢٣٥.

(٣) أبو زيد الدبوسى:(ت ١٠٣٩م) عبيد الله بن عمر بن عيسي ، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلي الوجود ، كان فقهياً باحثاً، من مؤلفاته : تأسيس النظر ، الإعلام ، ج٤، مرجع سابق ، ص١٠٩

(٤) معمر المعتزلى :معمر بن عباد السلمي، يعد من رؤساء المعتزلة الاوائل ، تتلمذ علي يد واصل بن عطاء ،وهو رأس فرقة المعمرية ،من مؤلفاته: الاستطاعة ، المعاني ،توفي سنة ٢١٥ه ، راجع د. حبيب الله حسن أحمد: نظرية المعاني عند معمر، وعلاقتها بالصفات الإلهية ، وموقف المعاصرين منها ، ط١ ، ٢٠٠٤م ، ص٤-٩

متأخري الامامية ، وكثير من الصوفيين ... والرابع: عدم ثبوت شيء منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ، والخامس: التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس .[١].

وبعد أنَّ ذكر صاحب المواقف أقسام الناس حول اثبات المعاد ، ونفيه ذكر تعريف المعاد الروحاني عند الفلاسفة فقال :

الروحاني الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها ، واتصالها بالعالم العقلي الذى هو عالم المجردات ، وسعادتها ، وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورزائلها . [١]

ونجد أنَّ صاحب المواقف قد حكم على جميع الفلاسفة الإلاهيين بالقول بالمعاد الروحاني ، وهذه مقولة يجانبها الصواب ؛لانَّ منهم من أثبت المعاد الروحاني والجسماني، وسوف أعرض في السطور القادمة موقف كلٍّ من الفلاسفة الإسلاميين على حدة : حتى يتسنى لنا الوقوف على حقيقة موقفهم من المعاد .

(١) الكندي [٢]

أمَّا عن فيلسوف العرب الكندي، فقد ظهرت لديه الروح الدينية الممتزجة بالروح الفلسفية ، حيث نجده يؤمن بالمعاد الروحاني والجسماني ، ويظهر ذلك من خلال اعتماده على النصوص القرآنية ، واستخراج الأدلة العقلية التي تؤيد ما ذهب إليه من القول: إن المعاد جسماني وروحاني .

---

(١) الشريف الجرجاني :شرح المواقف ، ج٨ ، مرجع سابق ص ٣٢٤- ٣٢٥ بتصرف .

(١) شرح المواقف ، المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .

(٢) الكندي(٢٥٢ه) أبو يوسف ، عالم بالطب ، والفلسفة ، والحساب ، والمنطق ، والهندسة والنجوم ، من مؤلفاته :الفلسفة الأولي فيما دون الطبيعيات والتوحيد، رسالة في الحساب الهندسي ،المدخل إلي الموسيقي، معجم المؤلفين ،ج ٤ ، مرجع سابق ، ص١٢٥-١٢٦.

حيث اعتمد على قوله تعالى ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾. (١)

واستخرج من هذه الآية عدة أدلة هى :

١-وجود الشيء من جديد بعد كونه ، وتحلله السابقين ممكن بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة لاسيمَّا أنَّ جمع المتفرق أسهل من إيجاده ، وإبداعه عن عدم وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء أسهل وشيء أصعب ، هذا الدليل موجود في قوله تعالى﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾.

٢-ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ممكن وواقع تحت الحس ، إذن يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى وذلك على أساس المبدأ الأكبر، وهو أنَّ الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق ، وهذا الدليل مأخوذ من قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾ .

٣-خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون الآية ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ ﴾.

٤- الخلق والفعل مطلقاً مهما عظم المخلوق لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ، ولا إلى زمان خلافاً لفعل البشر الذى لا يتم إلَّا في زمان ، ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل وهذا معنى قوله تعالى ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾(١)

---

(١) سورة يسن: الآيات من ٧٩ الى ٨٢ .

(١) د. إنشاد عبيه : موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ،مرجع سابق ، ص ٣٨٨- ٣٨٩ .

وهنا نلمس الروح الدينية لدى الكندي، وهذا ما دفع البيهقي إلى أن يقول عن الكندي: إنه قد جمع في بعض تصانيفه بين الشرع وأصول المعقولات [١]

هذا هو موقف الكندي من قضية المعاد الجسماني والروحاني ، ولعله بالاستدلالات السابقة قد خرج عن الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحاني فقط .

(٢)الفارابي:

لم يكن الفارابي في حديثه عن المعاد واضحاً مثل: الكندي ، ولكن جاء رأيه غامضاً، فمرة نلمس فيه إثبات المعاد ، وتارة نلمس من كلماته إنكار المعاد جملة وتفصيلاً ، وتارة أخرى يثبت المعاد للنفوس العالمة ، وينكره للنفوس الجاهلة فنجده في كتابه "أهل المدينة الفاضلة " يقول : " إنَّ النفس العاملة هي جوهر الإنسان عند التحقيق ، وأنها لا تفنى بفنائه ، فهي مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد".

أي أنَّ الفارابي في هذا النص يثبت خلود النفس ، وبالتالي يثبت المعاد.

إلَّا أنَّه يقول في موضع أخر: " وهناك نفوس غير كاملة ؛ لأنَّها تحتاج إلى الجسم وتبقى مثقلة به ، فإذا جاء الموت انحلَّت أجسامهم وفنيت هي" ، وهؤلاء هم الذين يسميهم أبو نصر الهالكين الصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم ، والسباع ، والأفاعي [١] .

فنجد الفارابي ينكر المعاد في حق هؤلاء ، وبالتالي فهو يثبت المعاد للبعض وينكره في حق البعض الآخر، بينما نجد الفارابي في كتابه "الأخلاق" ، كما نسب إليه ابن طفيل [٢] في حديث الفارابي عن السعادة أنَّه يقصرها على الحياة

---

(١) أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية، ص ٥٦ نقلاً عن د إنشاد عبيه ، ص٣٩٠ .

(١) د إنشاد عبيه ، مرجع سابق ، ص٣٩٢ .

(٢)ابن طفيل :أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل ، من أكبر فلاسفة الإسلام شهرة في المشرق والمغرب علي حد سواء ، كان طبيباً، ورياضياً ، وشاعراً، توفي بمراكش ٥٨١ه، من مؤلفاته : كتاب أسرار الحكمة المنطقية ، و رسالة حي بن يقظان ،راجع معجم أعلام الفكر الإنساني ،ج١ ، مرجع سابق ، ص١٨٧

الدنيا ، وينكر ما بعد الموت زاعمًا أنَّ ما قيل عن ذلك – عن المعاد – إن هو إلَّا هذيان ، وخرافات عجائز، ويقول ابن طفيل معقباً على مقولة الفارابي: " فهذا قد أيأس الخلائق جميعاً من رحمة الله ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحـــدة إذ جعل مصير الكلِّ إلى العدم ، وهذه ذلة لا تمال ،وعثرة ليس بعدها صير"[١] .

ومن خلال النص السابق نرى أنَّ الفارابي ينكر المعاد جملةً وتفصيلاً .

إلا أن هناك من العلماء من يرى أنَّ الفارابي في كتابه "الأخلاق" لم يكـــن يتحدث عن مذهبه الشخصي ، ورؤيته الذاتية ، وإنَّما كان تصويرًا لمذهب أرسطو الذى يعتبر علاقة النفس بالبدن هي علاقة المادة بالصورة ، أي أنَّ النفس هـــي صورة البدن ، وأنَّ الموت هو القضاء النهائي عليهما جميعاً" [١] .

واتفق مع ما ذهب إليه صاحب كتاب" قضية التكفير" من تبرئة الفارابي من القول بإنكار المعاد جملةً وتفصيلاً، وأخالف أستاذي الدكتور إبراهيم محفوظ فيما ذهب إليه في كون الفارابى لا يقر بالمعاد، وأن ذلك تعسف ظاهر، وأن الفـــارابي لو لم يكن ذلك رأيه لوضح ذلك وصرح به [٢]، وما دفعني إلى ذلك أن هناك العديد من الفلاسفة المسلمين في شرحهم لنصوص فلاسفة اليونان قد أخذ البعض عليهم أنَّهم يتحدثون عن موقفهم الشخصي، وعلى راسهم ابن رشد، فقد أخـــذوا عليـــه مثلاً إنكاره للمعاد جملةً وتفصيلاً، ونجد أنَّ الواقع مكذباً لذلك، وهذا مـــا ســـوف أوضحه في حينه عند الحديث عن موقف ابن رشد من المعاد الجسمانى .

---

(١) ينظر د عبد الحليم محمود : فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، الدار المصـــرية للنشـــر والتوزيع ، ص ٢١-٢٢ ، قارن د إبراهيم محفوظ : المسائل التي كفر الغزالي فيها الفلاســـفة ١٩٩٠ م ، ص ١٢٩ .

(١) رفقي زاهر : قضية التكفير عند الغزالي ، ط مكتبة الأزهر ، القاهرة ، ص٥١ ، قـــارن د إبراهيم محفوظ : مرجع سابق ، ص ١٣٠ .

(٢) د إبراهيم محفوظ : مرجع سابق ، ص ١٣٠ .

وهذا ما يؤكد عليه الفارابي حيث صرح في كتابه "عيون المسائل " وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهى أمور مستحقة لها وذلك بالوجوب والعدل .[١]

ففي هذا النص يثبت الفارابي المعاد سواء أكان يقصد به المعاد الروحاني كما فهم البعض ؛ لأنَّه يتحدث عن سعادة وشقاوة النفس ، أم قصد منه المعاد بنوعيه باعتبار أنَّ النفس هي أشرف ما في الإنسان ٠

ومن خلال العرض السابق لموقف الفارابي من المعاد نجده موقف مرتبك مضطرب بين إثبات المعاد لبعض النفوس، وإنكاره للبعض الآخر ، أو إنكاره للمعاد كليةً ، كما فهم ابن طفيل أو اثباته للمعاد ، إلَّا أنَّنا نلمس بُعده عن الروح الدينية في حديثه عن هذه القضية مخالفاً بذلك الكندي الذى كان لديه روح دينية واضحة في حديثه عن تلك القضية ٠

(٣)ابن سينا:

لقد اهتم ابن سينا بقضية المعاد اهتماماً بالغاً ، ويظهر ذلك من تخصيصه قدراً كبيراً من مؤلفاته في الحديث عن هذه القضية أهمها: رسالته المشهورة " الأضحوية " فضلا عن كتابه " المبدأ والمعاد "، بل وتحدث في كتبه الأخرى عن هذه القضية مثل كتابه "النجاة "؛لذلك كان هجوم الإمام الغزالى منصبًا على ما ذهب إليه ابن سينا في تلك المؤلفات فنال القدر الكبير من هجوم الغزالى ٠

أمَّا رأي ابن سينا في قضية المعاد فنجد أنَّ العلماء قد اختلفوا حوله إلى رأيين :

١-هناك من العلماء من أثبت أنَّ ابن سينا يقر بالمعاد الجسماني والروحاني وقد استدل هؤلاء بنصوص عدة أوردها ابن سينا في ثنايا كتبه

(١) الفارابي : عيون المسائل ، ضمن كتاب مبادئ الفلسفة القديمة ، المكتبة السلفية ، ١ ، ص١٨ ، نقلاً عن د إبراهيم محفوظ : مرجع سابق ، ص ١٣٠ ٠

منها: ما صرح به ابن سينا في كتابيه "النجاة والإشارات " يجب أن تعلم أنَّ المعاد منه ما هو مقبول بالشرع ولا سبيل إلى إثباته إلَّا عن طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن في البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة ، ولا تحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى محمد- صلي الله عليه وسلم -حال السعادة والشقاوة التي هي للبدن ، ومنها ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها[١] .

ويؤكد هذا ابن رشد في كتابه المبدأ والمعاد حين يتحدث عن السعادة الأخروية وأنَّها تتم بالعقل النظري والعملي معاً فيقول : " أحوال الأنفس بعد المفارقة ... فإنَّ النفس الإنسانية ليس فعلها الذى يختص بها إدراك المعقولات فقط ، بل بمشاركة البدن أفعال أخرى لها بحسها سعادات ، وذلك إذا كانت هي على ما ينبغي ، وذلك أن تكون تلك الأفعال سائقة إلى العدالة [٢] .

ثمَّ يؤكد في موضع آخر على أنَّ اللذة تكون للنفس والجسد معاً " ، فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالماً عقلياً وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية ثم اللذة تتبع الإدراك لا لحصول الكمال ، بل اللذة هى إدراك الملائم ، فاللذة الحسية هي إدراك الملائم الحسى ويجب أن تكون بغتة [٣].

ثم يثبت في كتابه "النجاة "المعاد دون أن يوضح حقيقة هذا المعاد هل هو جسماني أو روحاني في حديثه عن الحاجة إلى الأنبياء فيقول: " فهذا الإنسان إذا

---

(١) ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية ،مرجع سابق ، ص٢٩١ ، قارن ابن سينا :الإشارات ، تحقيق: د سليمان دنيا ، ط٢ ، ص ٣٥- ٣٩ ، د إبراهيم محفوظ : مرجع سابق ، ص ١٣١ .

(٢) ابن سينا : المبدأ والمعاد ، عبد الله نوراني ، طهران ١٣٤٣ه ، ص ١٥٩ .

(٣)المرجع السابق ، ص١١٥ .

وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه وانزاله الروح القدس عليه ، فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أنَّ لهم صانعاً واحداً..وأنَّه قد أعد لمن اطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى [١]

وإن كنا نجد ابن سينا في كتابه "المبدأ والمعاد" يثبت المعاد الجسماني والروحاني إلا أنه يشير في بعض المواضع إلى أفضلية المعاد الروحاني حيث يقول: " ليس بعجيب ألَّا تستلذ النفس الناطقة بما يحصل لها من كمالها ، وتستلذ غير ذلك إما لمرض نفساني ، وإما للبدن الذى يفارقها ، وكما أنَّ الأفة إذا زالت عن الحاسة عادت إلى مألها بالطبع ، فكذلك مفارقة النفس للبدن إذا بطلت ورجعت النفس إلى جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس باللذة الحسية؛ وذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى ، وأكثر، وألزم للذات [١]

ويؤكد صاحب كتاب "التكفير عند الغزالي" على كون ابن سينا يؤمن بالمعاد الجسماني ويقول :" فابن سينا إذن يؤمن بالمعاد الجسماني الذى فصلته الشريعة ويؤمن أيضاً بالمعاد الروحاني الذى توصل إليه بالبرهان المنطقي حيث يتضافر العقل مع الشرع في ترسيخه وتأكيده [٢] .

كما يتفق مع هذا الرأي صاحب كتاب "الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب" إلى حدٍ ما حيث يقر بأن ابن سينا يؤمن بالبعث ، كعقيدة أساسية في الإسلام دون أن يؤكد على حقيقة إيمان ابن سينا بالبعث الجسماني ، ثمَّ يفصل في كون ابن سينا يؤمن بأن العقل وحده إنَّما يتوصل إلى أنَّ البعث يكون للروح لا

---

(١) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ٣٣٩ .

(١) ابن سينا : المبدأ والمعاد مرجع سابق ، ص ١١٦ ، قارن الشهرستانى : الملل والنحل تحقيق محمد محمد بن فريد ، ج٢ ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، ص ١٨٩ .

(٢) رفقي زاهر : قضية التكفير عند الغزالي ، مرجع سابق ، ص ٥٣ . قارن د إبراهيم محفوظ : مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

للجسد ، وكما أنَّ الثواب لها والعقاب عليها ، وما الجسد إلَّا شيء مؤقت والإنسان موجود على الحقيقة بنفسه لا بجسده والإحساس بالنعيم أو العذاب إنَّما هو للروح [١] .

وتري الباحثة أنَّ صاحب كتاب" قضية التكفير عند الغزالي " كان أشدُّ وضوحاً فيما ذهب إليه من القول: إن ابن سينا يؤمن بالمعاد الجسماني بخلاف صاحب كتاب " الفلسفة الإسلامية " فأظنه أقرب إلى القائلين بالمعاد الروحاني عند ابن سينا .

٢-وهناك من العلماء من ذهب إلى أن ابن سينا آمن بالمعاد الروحاني دون الجسماني ، وقد اعتمدوا في ذلك على عدة نصوص أهمها وأوضحها ما جاء في" رسالته المشهورة الأضحوية " ، حيث عرض ابن سينا لاختلافات الناس حول المعاد حيث قال: " العالم في المعاد على طبقتين الطبقة الأولي :وهم الأقلون عدداً والأضعفون بصيرة منكرون له والطبقة الثانية : وهم السواد الأعظم والأظهرون معرفة ، وبصيرة مقرون به . فمنهم فرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها وفرقة تجعله للنفوس والأبدان معاً [٢] .

ثمَّ يقوم ابن سينا بعرض ما استدل به أصحاب كلٌّ فرقة من هذه الفرق ، ويقوم بتفنيد ما ذهبت إليه إلى أن ينتهى إلى القول بالمعاد الروحاني حيث يقول : "فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده ، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً ، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ فالمعاد إذن للنفس وحدها ."[٣]

---

(١) د عبد المعطى بيومي : الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب ، ج٣ ، دار الطباعة المحمدية ، ١٩٨٢ م ، قارن د إبراهيم محفوظ : مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

(٢) ابن سينا : الرسالة الأضحوية في أمر المعاد ، ص ٢١ ، نقلاً عن د إنشاد عبيه، مرجع سابق، ص٣٩٥ بتصرف.

(٣) ابن سينا : الرسالة الأضحوية ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ ، نقلاً عن د إنشاد عبيه ، مرجع سابق ، ص٣٩٨ ، قارن د إبراهيم محفوظ ، مرجع سابق ، ص ١٢٠

ثمَّ يؤكد ابن سينا على حقيقة المعاد الروحاني بقول لا يقبل الشك حيث يقول: " لكننا نبين بياناً برهانياً أنَّه لا يمكن أنَّ تقود النفس بعد الموت إلى البدن البتة [١]

ولقد ذهب إلى القول بروحانية المعاد عند ابن سينا الكثير من العلماء ، وعلى رأسهم صاحب كتاب " الحقيقة في نظر الغزالي" حيث يقول :" هذا هو رأى ابن سينا في البعث ، وهو شطران شطر رجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها من بعث البدن وعذابه ، وقد أمن بكل ذلك وأذعن له ، وشطر رجع فيه إلى العقل وما نادى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك حكاية المذعن المؤمن " .

ثم يقول محققاً ومنصفاً :"والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه أن ما جاء في الشطر الثاني يكاد يلغى كل ما جاء في الشطر الأول إذ جعل مناط السعادة والشقاوة في الخلاص في البدن ٠٠ ، ومعنى ذلك إنكار البعث الجسماني، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه " [٢]

ومن العلماء من ذهب إلى القول بصورة أكثر وضوحاً وصراحة ، وهو صاحب كتاب "ابن سينا بين الدين والفلسفة " حيث يقول : "وهذا هو ابن سينا على حقيقته في مسألة البعث، فهو يقول بالمعاد الروحي ، ولا يقول بالمعاد الجسماني ، فإن أحاله إلى الشرع ، كما فعل في كتابه "النجاة " فهو مضلل ، وإن سكت عنه كما فعل في كتابه "الإشارات"، فهو متهرب فمنطقه يحيل إلي أن يكون هناك معاد جسماني يستلزم متعا جسمية تكون في جنة عرضها السموات والأرض[٣] .

---

(١) ابن سينا : الرسالة الأضحوية ، مرجع سابق ، ص ٨٩ ، نقلاً عن د إبراهيم محفوظ مرجع سابق ، ص ١٢٠ ٠

(٢) د سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالى ، ط دار المعارف ، القاهرة ، ص٣٦٤ بتصرف ، قارن د إبراهيم محفوظ ، مرجع سابق ، ص ١٢٧– ١٢٨ ٠

(٣) د حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، مجمع البحوث الاسلامية ، الأزهر الشريف ، ط ١٩٧٢م ،ص١٦٦ ، قارن د إبراهيم محفوظ ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ ٠

كذلك يتفق مع هذا الرأي ما ذهب إليه صاحب كتاب " المسائل التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة "حيث يؤكد على أن ابن سينا من القائلين بالمعاد الروحاني ، وأن النصوص التي تمسك بها القائلون بأن ابن سينا يصرح بالمعاد الجسماني إنَّما قالها ابن سينا للعامة وليست للخاصَّة [١] .

كذلك ذهب إلى هذا القول صاحب كتاب "موقف المشائية من النص الديني" حيث تقول :" يرى ابن سينا أنَّ البعث للروح فقط وهذا الرأي يخالف ما جاءت به النصوص المتضافرة من القرآن والسنة التى تتحدث عن الإنسان الممتزج بالمادة والروح الذي سيكون بعثه بنفس الصورة التي كان عليها في الدنيا [٢] .

من خلال ما سبق يتضح لنا أنَّ ابن سينا قد تناول قضية المعاد بشيء من التفصيل مخالفاً بذلك الفارابي الذى كان أكثر غموضاً في هذه المسالة ، ولعل

ابن سينا كان واضحاً في تفضيله للمعاد الروحاني واختياره إياه وإن كان قد أمن بمنطوق الشرع وما نص عليه من آيات تثبت المعاد ، أما تأويله للمعاد بالروحاني فقد اعتمد في ذلك على العقل وليس النص .

(٤) ابن رشد :

سوف أتناول في حديثي عن ابن رشد بداية موقف ابن رشد من هذه القضية ، ثمَّ موقفه من تكفير الإمام الغزالي للفلاسفة ، وهل يتفق معه في ذلك أم يختلف معه كلية .

- موقف ابن رشد من قضية المعاد:

لم يخرج ابن رشد في مسألة المعاد عن الاتجاه العام للدين الإسلامي، فهو يقر بالمعاد كما ثبت في الكتاب والسنة ، وإن كان يخرجه في ثوب عقلي فلسفى وهذا ما سنراه في أدلته وبراهينه على المعاد ، ولقد اعتمد ابن رشد في إثباته لهذه القضية على برهانين :

---

(١) ينظر د إبراهيم محفوظ ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ .

(٢) د إنشاد عبيه ، مرجع سابق ، ص ٣٩٩ .

الأول : البرهان الغائي .

ويتلخص هذا البرهان في أنَّ الله- عز وجل- لم يخلق الكائنات عبثاً، بل لحكمة وغاية ،والإنسان أحد هذه المخلوقات فما الحكمة من وجوده ؟ إنما تنحصر في أنَّه يدرك الكمال في العلم والفضيلة ، وليس ذلك ممكنا في الحياة الدنيوية ؛لأنها عابرة ، فلابَّد إذن من التسليم بأنَّ هناك حياة أخرى يلقى فيها جزاء ما بذله من جهد لإدراك الكمال في هاتين الناحيتين، فإذا أدركه الموت ، وكانت نفسه طاهرة ذكية تضاعف طهرها وذكاؤها ، وإذا كانت خبيثة زادت خبثا على خبثها ؛ لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن أنَّها ليس يمكنها الاكتساب إلَّا مع البدن ، ووقف علي هذه الإشارة من قوله تعالى ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ (١) (٢)

ويؤكد ابن رشد علي هذا الدليل في كتابه " تهافت التهافت" حيث يقول :

" فقد تبين من هذا القول أنَّ الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي

– الإيمان بالمعاد – أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة ، والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان أحث للجمهور علي الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها ٠٠٠٠، وكذا الأمر فيما قيل في المعاد فهو أحث علي الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ؟ ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ۞ مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَۖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ أُكُلُهَا دَآئِمٞ وَظِلُّهَاۚ تِلۡكَ عُقۡبَى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّعُقۡبَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٱلنَّارُ ﴿٣٥﴾ ﴾(٣)

---

(١) سورة الزمر : الآية ٥٦ ٠

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ، مرجع سابق، ص ١٢٤ ، قارن د محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٩٥ ٠

(٣) سورة الرعد : الآية ٣٥ ٠

وقال عليه الصلاة والسلام : " فيها ما لاعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر " (١) (٢)

فهذا البرهان عقلي وشرعي معاً ، وهو نفس البرهان الذى اهتدى له أفلاطون بفطرته السليمة وقريحته العبقرية عندما رأي أنَّه لابَّد من الحياة الأخرى حتى تتحقق الغاية من هذه الحياة الدنيا ، وحتى ينال الأشرار جزاءهم ، والخيرون ثوابهم حيث يقول :" لو لم تكن النفس خالدة لما بدا لنا الظلم أمراً مريعاً، ولوجب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء الذين يقاسون الفقر والجهل، والمرض، وجميع صنوف العذاب في هذه الحياة الدنيا من أجل الفضيلة والعدل ، ولو كان الإنسان يفنى جسداً وروحاً ما كان أسعد طالع الأشرار حين يدركهم الموت، إذ سوف يتحررون من أجسادهم ونفوسهم وشرورهم أيضاً(٣)

فهنا نجد ابن رشد يتفق مع أفلاطون مخالفاً أستاذه أرسطو في مسألة البعث والخلود حيث ينكر أرسطو المعاد ؛ لأنَّه ينكر استقلال النفس ؛ لأنَّ النفس عنده تتحد اتحاداً جوهريًّا بالبدن فتؤلف معه شيئاً أو جوهراً واحداً هو الإنسان بحيث إذا فسد البدن كان من الضروري أن تفسد النفس وتنمحى معه .(٤)

أمَّا البرهان الثاني الذى اعتمد عليه ابن رشد في إثباته للمعاد ، فأساسه أنَّ النفس جوهر مستقل بذاته ، ولذا لا يضرها أن يندثر الجسم ، ولا يترتب علي

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ، حديث رقم ٨٢٥ ، باب وصف الجنة ونعيمها وأهلها ،ج٤ ، ص٢١٧٥، وأحمد في مسنده ، حديث رقم٢٢٨٢٦، مسند سهل بن سعد الساعدي ، ج٣٧ ص ٤٨٣، ، وأبي يعلي الموصلي ، حديث رقم ٧٥٢٠، حديث سهل بن سعد الساعدي ، ج١٣ ، ص٥١٢ ، وإبن خزيمة في صحيحه ، باب ذكر تزيين الجنة ، ج٣، ص ١٩٠ .

(٢) ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، قدم له وعلق عليه :أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ،ط ٢ ، ٢٠٠٣م ، ص ٣٩٥ .

(٣) د محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٩٥ .

(٤)د محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٩٦- ١٩٧ .

فنائه ضرورة فنائها، وقد بين ابن رشد أنَّ الموت يشبه النوم في أنَّه تعطيل مؤقت للحياة تعود بعده النفس إلى حياة أخرى ، وهذا يتفق مع ما جاء به الشرع كقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾[١]

ووجه الدليل في هذه الآية أنَّه – سبحانه –سوي فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس ، وهذا التعطيل لا يرجع إلى فساد في جوهرها ، وإنَّما لفساد البدن الذى كانت تتخذه أداة في المعرفة عن طريق الحواس والخيال[٢] .

وبهذه الأدلة رد ابن رشد على من زعم أنَّه ينكر خلود النفس وبالتالي المعاد .

وعلى رأس القائلين بذلك رينان [٣] [٤] .

ويؤكد ابن رشد على اتجاهه الديني في هذه المسألة ، وأن أتم الأدلة على إثبات المعاد هى ما ذُكرت في القرآن الكريم ، وأن منكر المعاد كافر واجب القتل حيث يقول : " والذين شكوا في هذه الأشياء ، وتعرضوا لها وأفصحوا به إنَّما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أنَّه لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات ، هذا مما لا يشك أحد فيه ، ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك أنَّ أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه ، ومن لم يقدر عليه ، فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز. [٥]

---

(١) سورة الزمر : الآية ٤٢ .

(٢) د محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

(٣) رينان :أرنست رينان(١٨٢٣-١٨٩٣م) مؤرخ ، وناقد فرنسي ، من أوائل المستشرقين ، من مؤلفاته: حياة يسوع ، تاريخ الأديان، الموسوعة الثقافية ، مرجع سابق ، ص٥٠٦ .

(٤) د محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مرجع سابق ، ص ١٩٤ .

(٥)ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، مرجع سابق : ص ٣٦٩ .

هذا هو موقف ابن رشد من قضية المعاد ، وإن كنا نلمس في النص السابق إشارة إلى موقف الإمام الغزالي من الفلاسفة ، وهذا ما سنوضحه فيما يلى :

– موقف ابن رشد من الامام الغزالي وتكفيره للفلاسفة :

قبل أن نعرض موقف ابن رشد من الإمام الغزالي ، لابد أن نورد ما أنكره الإمام الغزالى على الفلاسفة ، ثمَّ حقيقة موقفه من قضية المعاد الجسماني ، ثمَّ نتناول أخيراً موقف ابن رشد منه .

– موقف الامام الغزالي من الفلاسفة وموقفهم من المعاد:

يورد الإمام الغزالي موقفه من الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة " حيث يقول بعدما عرض رؤيتهم للمعاد : " ونحن نقول – أي الغزالي– أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة من الشرع فإننا لا ننكر أنَّ في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع إذ قد ورد الشرع بالمعاد ولا يفهم المعاد إلاَّ ببقاء النفس ، وإنَّما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ، ولكن المخالف للشرع منها إنكار حشر الأجسام ، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والنار ، كما وصف القرآن الكريم ، فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة [١] .

من خلال النص السابق يتضح أنَّ الإمام الغزالي قد أنكر على الفلاسفة إنكارهم للمعاد الجسماني وما يستتبع ذلك في الأخرة من لذات حسية ، واقتصارهم على المعاد الروحاني فقط ، ويري أنَّهم بذلك مخالفين للشرع الحكيم، كذلك ينكر عليهم نظرتهم إلى النصوص القرآنية التي تنص على المعاد الجسماني حيث يقول مصوراً مذهبهم : " أمَّا ما ورد في الشرع من الصور الحسية ،

(١) الإمام الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق وتقديم: د سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط ١٩٧٢ م ، ص ٢٨٧– ٢٨٨ .

فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللـــذات فمثـــل لهـــم مـــا يفهمون ، ثمَّ ذكر لهم أنَّ تلك اللذات فوق ما وصف إليهم " [١] .

هذه رؤية الإمام الغزالي لموقف الفلاسفة الإسلاميين ، وبخاصَّـــة ابـــن سينا، فبعد ما عرض آراءهم في كتابه "تهافت الفلاسفة "، وأنكر عليهم ما ذهبوا إليه من القول بالمعاد الروحاني ، كان الحكم من الإمام الغزالي عليهم بالكفر .

وإذا كان هذا موقف الإمام الغزالي من الفلاسفة فما هو حقيقة موقفه من قضية المعاد .

حقيقة موقف الامام الغزالي من قضية المعاد :

يلخص الدكتور سليمان دنيا موقف الإمام الغزالي من قضية البعث والمعاد حيث يقول : يرى الإمام الغزالي ضرورة أنَّ الروح غير فانية ، ولا يجوز عقـــلاً أن تفنى وضرورة أن للكون إلاهاً حكيماً وعادلاً ، وأن هذه الروح الإنسانية سوف تلقى جزاءها في عالم ثان يسمى العالم الأخروى ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، أمَّا الجسم فهل سيكون معها في ذلك العالم الآخر ، أم ستكون وحدها منقطعـــة الصلة به ، فهذا مما يضطرب فيه الغزالي في كتبه الخاصَّة على غيـــر عادتـــه ، فبينما يصرح في موضع أنَّ الجسم سيبعث ، إذا به حين يتعرض لشرح الســـعادة الروحية في الدار الآخرة يصورها تصويراً ربما يفيد عدم مصاحبة الجسم للروح أثناء تلك السعادة [٢]

(١)الإمام الغزالي : تهافت الفلاسفة ،المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .

(٢) الغزالي : معارج القدس ، ص ١٦٧ ، نقلاً عن د سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي دار المعارف ، القاهرة ، ط٤ ، ص ٣٥٨ .

فيري أن سعادة النفس بإدراكها للأمور العقلية التي لا يصح أن يقال فيها: إنَّها أفضل ، وأتم من السعادة الحاصلة لها ، عن الأمور الحسية ؛ لأنه لا نسبة بين السعادتين ألبته حتى يصح عقد مقارنة بينهما [١]

ويقول أيضاً : " أن أسباب السعادة الروحية ، وأسباب الشقاوة الروحية قد تحصل لنا في الدار الدنيا ، ولكننا لا ندرك تلك السعادة ولا تلك الشقاوة لملابستنا للبدن .[٢] بل نجد الغزالي أكثر صراحة في إثباته للمعاد الروحاني حيث يقول : " وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال ، فيمكنها إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذى لها أن تبلغه ، وكان مثل الخدر الذى أذيق المطعم الألذ وعرض للحالة الأشهى ، وكان لا يشعر فزال عنه الخدر فيطالع اللذة العظيمة دفعة . وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل تشاكل الحالة التي للجواهر الحية المحضة ، فهي أجل من كلِّ لذة وأشرف [٣] أليس هذا المعنى بل يكاد يكون باللفظ قريب من المعنى الذى ذهب إليه ابن سينا حيث يقول:

فكذلك مفارقة النفس للبدن إذا بطلت ورجعت النفس إلى جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف ، أو يقاس باللذة الحسية ؛ وذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى وأكثر والزم للذات " [٤] .

من خلال ما سبق يتضح لنا موقف الإمام الغزالي من قضية المعاد ، وأنَّ الإمام الغزالي مضطربُ في موقفه من هذه القضية ، مثل: ابن سينا تماماً فمرة يثبت المعاد بنوعيه الجسماني والروحي، وأخرى يقتصر على المعاد الروحاني ، وإن كان ابن سينا أكثر صراحة منه فكيف إذن يكفر الإمام الفلاسفة بهذا القول .

---

(١)الغزالي : معارج القدس ،المرجع السابق ، ص ١٧١ ، نقلاً عن سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، المرجع السابق ، ص ٣٥٨ .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٧٢ ، نقلاً عن المرجع نفسه ، ٣٥٨ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٣٧ ، نقلا عن المرجع نفسه ، ص ٣٦٠ .

(٤) ابن سينا : المبدأ و المعاد ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ .

وأخيراً موقف ابن رشد من الإمام الغزالي :

بعدما ذكر ابن رشد موقفه من المعاد وأدلته على ما ذهب إليه ذكر موقف الإمام الغزالي من الفلاسفة حيث يقول :" وما قاله الرجل – أي الغزالي – في معاندتهم هو جيد ، ولابد في معاندتهم أن توضح أنَّ النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضح أن التي لا تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا بعينها ؛ لأنَّ المعدوم لا يعود بالشخص وإنَّما يعود الموجود لمثل ما عدم لا عين ما عدم ، كما بين أبو حامد .

ولذلك لا يصح القول بالإعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أنَّ النفس عرض ، وأنَّ الأجسام التي تعاد هي التي تعدم وذلك ؛ لأن ما عدم ثمَّ وجد، فإنه وجد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصَّة عند من يقول منهم إن الأعراض لا تبقى زمانين [(١)] .

ومن خلال النص السابق نجد أنَّ ابن رشد يختلف مع طريقة المتكلمين في فهم حقيقة المعاد هل هو النفس بعينها ، أو بمثلها. ثم يعرض ابن رشد موقفه من قضية تكفير الإمام الغزالي للفلاسفة في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" حيث يقول : " إن هذه المسألة – أي المعاد– الأمر فيها بين أنَّها من الصنف المختلف فيه وذلك ؛ لأنَّنا نرى قوماً ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون: إن الواجب حملها على ظواهرها إذ ليس هاهنا برهان يؤدى إلي استحالة الظاهر فيها ، وهذه هي طريقة الأشعرية . وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً ، وفى هذا الصنف أبو حامد معدود هو، وكثير من الصوفية ومنهم من يجمع التأويلين ، كما فعل أبو حامد في بعض كتبه * ، ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً . وذلك إذا اعترف

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، مرجع سابق ، ص ٣٩٦

بالوجود وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل أعنى في صفة المعاد لا في وجوده إذا كان التأويل لا يؤدى إلى نفى الوجود، وإنَّما كان جحد الوجود في هذه كفر ؛لأنَّه في أصل من أصول الشريعة وهو ما يقع التصديق به بالطرق الثلاثة المشتركة للأحمر والاسود[١] .

فيرى ابن رشد إذن أنَّ العلماء الذين تناولوا هذه القضية بالبحث سواء أقروا بالمعاد الجسماني ، أو الروحاني ، أو الجسماني والروحاني معاً، فلا يحق لأحد تكفيرهم مادام أقروا واعترفوا بالمعاد أما صوره فهي محل خلاف بينهم ، فالمصيب منهم مشكور ، أمَّا من أخطأ في تأويله ، فهو معذور حسبه أنَّه اجتهد أمَّا عوام الناس فلا يحق لهم تأويل هذه النصوص المثبتة للمعاد بل يجب عليهم حملها على ظاهرها وهو في ذلك يقول : " أمَّا من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على ظاهرها ، وتأويلها في حقه كفر ؛ لأنه يؤدى إلى الكفر .[٢] ثم يؤكد ابن رشد على أنَّ الامام الغزالي لم يقصد تكفير الفلاسفة حقاً وإنَّما كان قصده تنبيه نظر الناس ودفعهم عن الفلسفة حيث يقول: والدليل على أنَّه رام بذلك تنبيه الفطر أنَّه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف [٣].

وهذا ما يؤكده الأمام الغزالي نفسه حيث يقول في كتابه " المضنون به على غير أهله " : ما قصدته هو إثارة الغبار في وجه الفلاسفة .

• وهنا يلمح ابن رشد إلى اضطراب الغزالي في مسالة المعاد

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق : د / محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٦٩م ، ص ٥٠-٥١ .

(٢)المرجع نفسه ، ص ٥١

(٣)المرجع نفسه ، ص ٥٢

ومن خلال العرض السابق لقضية المعاد واختلاف المتكلمين والفلاسفة حول هذه القضية التي دفعت بالإمام الغزالي إلى تكفيرهم نستطيع أن نقول : إن القائلين بالمعاد الروحاني ، وهم الفلاسفة ، ووافقهم الإمام الغزالي في بعض ما ورد عنه فى القول بذلك لم يخرجوا من الدين ، ولا يستطيع أحد تكفيرهم .

واتفق في ذلك مع الشارح الكبير ابن رشد ومع أساتذتنا الأجلاء الذين أجملوا هذه القضية حيث قالوا : إن الخلاف في نوع الإعادة هل هي للروح فقط كما يقول بعض الفلاسفة ، أو للجسم فقط كما يقول جمهور المتكلمين ، أو للروح والجسم معاً ، كما يقول بعض المتكلمين كالغزالي وغيره من الصوفية ، وقد كفر الغزالي الفلاسفة لقولهم بالمعاد الروحاني فقط ، وذكر ذلك في كتابيه " تهافت الفلاسفة " والمنقذ من الضلال " وقرر أنهم كفروا ؛ لمخالفتهم الإجماع في هذا الأمر، ورد عليه ابن رشد بأنَّ مخالفة الإجماع ليست مكفرة ، إذ إن الأمر راجع إلى النظريات التي تختلف فيها أنظار العلماء ومن ثم تختلف تأويلاتهم ٠٠٠ فكيف يتقرر أجماع حول مسألة مختلف فيها ، وكيف يتأتى الحكم بكفر أحد في مثل هذه المسائل [١]

كما يلاحظ أنَّ الغزالي في كتابه" فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة " ذكر أنَّ مخالفة الإجماع ليست مكفرة حيث قال : ولو أن أنكار ما ثبت بالإجماع فيه نظر ؛ لأن معرفة الإجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه" .

ولذلك فنحن نقرر أنه ما دام الكل قد اتفقوا على حقيقة المعاد، ثم اختلفوا في كيفيته ، فلا يجوز الحكم بعد ذلك بالكفر، وخاصَّة أنَّ القول بالمعاد الروحاني يساعد كثيراً في فهم أصل المعاد واثباته سواء أكان في ذلك البدن أم في بدن آخر.[٢]

---

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، مرجع سابق ، ص٥٠

(٢) السنندجى : تقريب المرام : مرجع سابق ، ص١٣٨ – ١٣٩ [الحاشية].

الخاتمة

وبعد هذا العرض السابق لمسائل وقضايا هذا البحث تم التوصل إلى عدد من النتائج والتوصيات أهمها :

١-اهتمام العلماء بالجدل عبر العصور من حيث التعريف ، والأهمية بحيث لا نستطيع الوقوف على تعريف جامع مانع للجدل .

٢-جعل أفلاطون الجدل منهجاً فلسفياً مشروعاً، يقوم علي الحوار السقراطي ويؤدي بالتدريج من مجموعة من الحقائق المتاحة إلي الحقيقة المطلقة .

٣-لقد نظر أرسطو إلي الجدل نظرة مختلفة عن أفلاطون حيث اعتبره علم الشبيه بالحق ، فلم يعتقد أنَّ الجدل علماً مستقلاً ، كما ذهب أفلاطون الذي يعتبره المنهج الفلسفي الأعلى الذي تقوم عليه العلوم ، وإنَّما نظر إليه باعتباره مقدمة للعلوم .

٤-لقد تأثرت الأفلاطونية الحديثة بشكلٍ كبيرٍ بمنهج أفلاطون في الجدل ، حيث إنَّنا نجد أفلوطين يستمد أصول منهجه في الجدل من أفلاطون ، حيث يطبق منهجه الجدلي معتمداً علي نظرية الصدور.

٥-لقد حول الرواقيون المنطق برمته إلي جدل ، وجعلوا من الجدل علماً نظرياً، باعتباره ممثلاً للمنطق نفسه .

٦-لاشك أنَّ الجدل في البيئة الإسلامية في بادئ الأمر كان جدلاً عملياً ، أو تطبيقياً، أما الجدل باعتباره علماً نظرياً ، أو جزء من علم المنطق فلم يظهر إلَّا عند فلاسفة الإسلام ، الذين تأثروا بفلاسفة اليونان تأثراً كبيراً .

٧-يختلف ابن حزم في نظرته للجدل عن بقية فلاسفة الإسلام ، حيث ينظر للجدل نظرة شرعية دينية ولا يفرق بين الجدل والمناظرة ، بل يجعلهما شيئاً واحداً

٨-يري كانط أنَّ الجدل هو منطق الخداع ، والتناقض ، وبذلك يختلف عن معظم المدارس المنطقية ، والفلسفية .

٩-لاشك أنَّ المنهج الجدلي عند هيجل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقل ، فهو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته ، وبالتالي اختلف هيجل في نظرته للجدل عن النظرة اليونانية ، فضلاً عن النظرة الأرسطية .

١٠- بالرغم من كون هيجل تأثر بكانط في نظرته للعقل وحدوده ، إلا أنَّه خرج من تلك النظرية بفكرة جديدة ، أثرت بشكلٍ كاملٍ علي رؤيته للجدل وربطه بالواقع ، وبالتالي اختلفت نظرة هيجل للجدل كلية عن نظرة كانط له .

١١-لقد اهتم القرآن الكريم بالجدل وخاصة الممدوح منه،الذى يراد به إظهار الحقائق وتوضيحها ، فالدعوة الإسلامية قائمة على الحوار ، والمجادلة بالتي هي أحسن .

١٢-اعتمد القرآن الكريم علي العديد من الأقيسة المنطقية ، في جداله مع المشركين ، ومنكري الوحدانية والبعث . منها: قياس النظير ، القياس الإضماري ، قياس الخلف وغيرها .

١٣-أمر النبي _صلي الله عليه وسلم _أصحابه باجتناب الجدل المنهي عنه ؛ لأنَّه لا قيمة له ، بل يؤدي إلي الاختلاف، والتصارع بين المسلمين ، وعلي الجانب الآخر أمرهم بالجدل المحمود الذي يتسلح به الإنسان ، في الدفاع عن دينه ، وعقيدته ، وهو ما يسمي بجهاد اللسان .

١٤- وأخيراً تعد البيئة الإسلامية بيئة خصبة للجدل والتصارع الفكري ، وذلك لتشعب الفرق الإسلامية ، واختلافها ، وتعددها في الأفكار والرؤي ، حيث وصل الجدال بين هذه الفرق ، إلي درجة الرمي بالضلال، والزندقة ، بل والكفر عند البعض .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

دكتورة / غادة عبد الجليل أحمد الغنيمي
المدرس بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بالإسكندرية
قسم العقيدة والفلسفة

فهرس المصادر والمراجع

*- د إبراهيم صالح الحميدان : الدعوة إلي الله بالمجادلة مفهومها ومشروعيتها، وضوابطها من كتاب : موسوعة الرد علي المذاهب الفكرية المعاصرة ، جمع واعداد الباحث في الكتاب والسنة : علي بن نايف الشحود ، ط ١، ٢٠٠١م .

*- د إبراهيم محفوظ :المسائل التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة ، ط ١٩٩٠م بدون دار نشر.

*- د إبراهيم مدكور :معجم أعلام الفكر الإنساني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط١ ، ١٩٨٤م .

*- الأجري (أبو بكر محمد بن الحسين) :الشريعة ،تحقيق :عبد الله بن عمر الدميجي ، دار الوطن ، الرياض ، السعودية ، ط٢ ، ١٩٩٩م .

*- د إحسان عبد المنعم سمارة :أضواء قرآنية علي دور الجدال والحوار في الدعوة للإسلام ، جامعة جرش ،ورقة بحثية بتاريخ ٧/١٤ /٢٠١١م .

*-أحمد بن حنبل (أبو عبد الله أسد الشيباني):المسند ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، عادل مرشد ، وآخرون، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ٢٠٠١م .

*- أحمد بن فارس : مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مطبعة مصطفي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٩م .

*- أحمد صدقي الدجاني: الحوار ما أحوجنا إليه ، مجلد العربي ، العدد٣١٣ ، ١٩٨٣ م .

*- أحمد عبده خير الدين : أرسطو واضع علم المنطق ، ط ١٩٣٠ م .

*- د أحمد محمود صبحي : في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين ، دار الكتب الجامعية ، ط ٢ ، ١٩٧٦ م .

*- أرسطو: منطق أرسطو ، الطوبيقا ، تحقيق :د عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت – لبنان ، ط ١ ، وطبعة وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠م .

*- الأزهري : تهذيب اللغة ، تحقيق : محمد عوض مرعب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠١م .
*- أسعد محمود حومد : أيسر التفاسير ، ط٤ ،٢٠٠٩م ، بدون دار نشر.
*- د أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية و تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط ١٩٩٨ م .
*- د إنشاد محمد عبية : موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ، مكتبة شقرون ، القاهرة ، ١٩٩١م .
*- الباجي (أبو الوليد): المنهاج في ترتيب الحجاج ، تحقيق عبد المجيد التركي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٧م .
*-الإمام البخاري : (محمد بن إسماعيل) : الجامع الصحيح ، تحقيق : محمد زهير بن ناصر الناصر ، دار طوق النجاة ، ط١ ، ١٤٢٢ه .
*-البقاعي (إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط): نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٨٤ م .
*- البيهقي (أبو بكر ، أحمد بن الحسن الخرساني) : الاعتقاد والهداية إلي سبيل الرشاد علي مذهب السلف وأصحاب الحديث ، تحقيق : أحمد عصام الكاتب ، دار الأفاق ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠١ه.
*-الترمذي (محمد بن عيس بن سورة بن موسي بن الضحاك):الجامع الكبير- السنن ، تحقيق : بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط ١٩٩٨ م .
*-ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق : عبد اللطيف عبد الرحمن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١٤١٧ ه .
*-الجرجاني : التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٣ م .

*-الجرجاني : شرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي ، ومعه حاشيتا السيالكوتي والحلبي ، منشورات علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٨ م .

*-جمال بادي : الأثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد ، دار طيبة ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٦ه .

*- د جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٧١ م .

*-الجوهري : الصحاح في تاج اللغة وصحاح العربية : تحقيق :أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ص ١٩٨١ م .

*- الجويني (إمام الحرميين) : الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، حققه وعلق عليه وفهرسه : د محمد يوسف موسي ، علي عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط ١٩٥٠م .

*-الحارث (أبو محمد الحارث بن داهر التميمي) : بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ، تحقيق : د حسن أحمد صالح الباكري ، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية ، المدينة المنورة ، ط١ ، ١٩٩٢ م .

*-ابن حبان التميمي: الإحسان في تعريف صحيح بن حبان، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١ ،١٩٨٨م.

*- د حبيب الله حسن أحمد : نظرية المعاني عند معمر وعلاقتها بالصفات الإلهية ، وموقف المعاصرين منها ، ط ٢٠٠٤م .

*-ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، والمدخل إليه ، بيروت ، ط ١٩٥٩ م .

*- أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ريتر ، استانبول ، ١٩٢٩م .

*- د حسن سعيد : الموسوعة الثقافية ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة – نيويورك ، ط١ ، ١٩٧٢م .

*-د حسن محرم الجويني : دراسات في المنطق القديم ، ط١، ١٩٩٢م .

*-أبو الحسين بن أبي يعلي :طبقات الحنابلة ، حققه : محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ط ١٩٦٢م .

*- د حمودة غرابة :مشكلة الفكر والعقيدة ، ابن سينا بين الدين والفلسفة ، مجمع البحوث الإسلامية ، الأزهر الشريف ، ط ١٩٧٢م .

*- أبو حيان الأندلسي :البحر المحيط في التفسير ، تحقيق : صدقي محمد جميل ، دار الفكر ، بيروت ، ط ١٤٢٠ه .

*-د خالد كبير علال : منهج أهل الحديث في الرد علي المتكلمين ، أسسه وتطبيقاته ، بحث منشور ، الجزائر ، ٢٠١٢م .

*-الخبيصي : التذهيب علي تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني ، مطبعة البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، ط ١٩٣٦م .

*-ابن خزيمة : التوحيد ، حققه :عبد العزيز الشهوان ، شركة الرياض ، السعودية ، ط٦ ، ١٩٩٧م .

*-ابن خزيمة (أبوبكر النيسابوري) الصحيح ، تحقيق : د محمد مصطفي الاعظمي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، بدون طبعة ، ولا تاريخ .

*-ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، تحقيق : درويش الجويدي، المكتبة المصرية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٦م .

*-خير الدين الزركلي : الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت – لبنان ، ط١٥ ، ٢٠٠٢م ، ط٦ ، ١٩٨٤م .

*-أبوداود(سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني): السنن، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ،صيدا ،بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ

*-الدارمي : الرد علي الجهمية ، تحقيق : بدر بن عبد الله البدر ، دار الأثير ، الكويت ، ط٢ ، ١٩٩٥م .

*- الدارمي (أبو محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن) : السنن ، تحقيق : حسين سالم أسد الداراني، دار المفتي للنشر والتوزيع ، السعودية ، ط١ ، ٢٠٠٠م .

*-الرازي (قطب الدين) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين القزويني ، الناشر محمد بيدارفر ، ط ٢ ، ١٤٢٦ه .
*-الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، حققه وراجعه : محمد خليل عتياني ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت -لبنان ، ط ١٩٩٨م .
*-ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ، تحقيق وتعليق :
د محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر، ط ١٩٨٠م .
*- ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، قدم له وعلق عليه ، أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط٢ ، ٢٠٠٣ م.
*-ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دارسة وتحقيق : د محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٩م .
*- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تقديم وتحقيق : د محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط٢ ، ١٩٦٤م .
*-د رفقي زاهر : قضية التكفير عند الغزالي ، مكتبة الأزهر ، القاهرة ، بدون طبعة ولا تاريخ .
*-روبير بلانشي :المنطق وتاريخه من أرسطو حتي راسل ، ترجمة : أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ديوان المطبوعات ، الجزائر، بدون طبعة ولا تاريخ .
*- روني إيلي إلفا : موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، قدم له الرئيس شارل حلو ، وراجعه د جورج نخل ، دار الكتب العلمية ، بيروت -لبنان ، ط١، ١٩٩٢ م .
*- زاهر عوض الألمعي : مناهج الجدل في القرآن الكريم ، مطابع الفرزدق التجارية ، بدون طبعة ولا تاريخ .
*- زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ط ١٩٧١م .

*- سامر نصر لطف : مدخل إلي الفكر الفلسفي الإسلامي ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، ط ١٩٨٦م .

*-ستيس ولتر : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤م .

*-سعد الدين التفتازاني : شرح المقاصد ، تحقيق وتعليق : د عبدالرحمن عميرة ، تصدير: د صالح موسى شرف ، عالم الكتب ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٩ م .

* - د سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٤ ، بدون تاريخ .

*- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، شرح الطوسى ، مطابع دار المعارف ، مصر، ط١ ، ١٩٦٠ م ، ط٢ ، تحقيق سليمان دنيا.

*- ابن سينا : المبدأ والمعاد ، عبد الله نوراني ، طهران ، ط ١٣٤٣ه .

*-ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية ، نقحه وقدم له : د ماجد فخري ، منشورات دار الإيمان الجديدة ، بيروت ، لبنان ، ط ١، ١٩٨٥م ، وطبعة القاهرة ، ١٣٣١ه .

*-الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم): الملل والنحل ، تحقيق : أمير على مهنا ، وعلى محسن قاعود ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٦ ، ١٩٧٦ ، طبعة المكتبة التوفيقية ، تحقيق أبو محمد محمد بن فريد ، القاهرة ، مصر .

*- د شوقي إبراهيم عبد الله : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، بدون دار ، وتاريخ نشر .

*- الصاحب بن عباد : المحيط في اللغة ، تحقيق محمد حسن أل ياسين ، ط١ ، ١٩٩٤م .

*- الصنعاني (أبو بكر عبد الرازق الصنعاني) : المصنف ، تحقيق: حبيب عبد الرحمن الأعظمي ، المجلس العلمي ، الهند ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٢، ١٤٠٢ ه .

*- الطيالسى (أبو داود سليمان بن داود الطيالسى) : المسند ، تحقيق :د محمد عبد المحسن التركي ، دار هجر ، مصر ، ط١ ، ١٩٩١ م .

*-د عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٨٢م .

*-عبد الإله الأحمدي : المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد ، دار طيبة ، الرياض ، ط٢ ، بدون تاريخ .

*- د عبد الحليم محمود : فلسفة ابن طفيل ، وقصة حي بن يقظان ، الدار المصرية للنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .

*-عبد الرحمن الاخضري : السلم في علم المنطق ، حققه وعلق حواشيه : عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، بيروت لبنان ، ط ١ ،٢٠٠٠م .

*-د عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٤م .

*-عبد الرحمن حسن حنبكة : العقيدة الإسلامية ، وأسسها ، دار العلم ، دمشق ، ط٦ ، ٢٠٠٠م .

*-عبد الرشيد الجونغوري : الرسالة الرشيدية علي الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة للشريف الجرجاني ، مكتبة القاهرة ، ط٣ ، ٢٠٠٥م .

*- عبد الستار إبراهيم الهيتي : الحوار ....الذات والآخر ، منشورات وزارة الأوقاف ، قطر ، ط ٢٠٠٤م .

*-عبد العزيز الخياط : آدب الحوار في الإسلام ، منشورات وزارة الشباب ، عمان ، ط ١٩٩٥م .

*-عبد العزيز سيف النصر : فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجاً وتطبيقاً، مطبعة الجبلاوي ، ط١ ، ١٩٨٣م .

*-عبد القادر السنندجي : تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لسعد الدين التفتازاني ، مع تعليقات لجنة العقيدة ، جامعة الازهر ، ط ٢٠٠٦م .

*- د عبد المعطي بيومي : الفلسفة الإسلامية من المشرق إلي المغرب ، دار الطباعة المحمدية ، ط ١٩٨٢م .

*-د عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي ، الدار الشرقية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٠م .

*-عبد الله بن عبد العزيز التويجري : البدع الحولية ، دار الفضيلة ، ط١ ، ٢٠٠٠م .

*-عبد الله علي العليان: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين ، رؤية إسلامية للحوار من كتاب موسوعة الرد علي المذاهب الفكرية المعاصرة ، جمع وإعداد الباحث في القرآن والسنة: علي بن نايف الشحود ، ط ٢٠٠١م .

*- د عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، المكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٣، ١٩٧١م .

*-ابن عجيبة : البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ، المعروف بتفسير ابن عجيبة ، تحقيق : أحمد عبد الله القرشي رسلان ، المكتبة التوفيقية ، د حسن عباس زكي ، القاهرة ، ط ١٤١٩ه .

*-ابن عساكر (ثقة الدين أبو القاسم) : معجم الشيوخ ، تحقيق : د وفاء تقي الدين ، دار البشاير، دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٠م .

*-ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، القاهرة ، ط ١٩٣١م ، بدون دار نشر .

*-عمر التومي الشيباني : مقدمة في الفلسفة الإسلامية ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا -تونس ، بدون طبعة ولا تاريخ .

*-عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، مؤسسة الرسالة ، بدون طبعة ولا تاريخ، طبعة مكتبة المثني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ نشر.
*- الغزالي (أبو حامد) الاقتصاد في الاعتقاد ، تقديم وتعليق وشرح : د عبد العزيز سيف النصر ، ط٢، ١٩٧٨م .
*- الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق وتقديم : د سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط ١٩٧٢ م .
*-أبو الفضل المقرئ : أحاديث في ذم الكلام وأهله ، تحقيق : ناصر بن عبد الرحمن الجديع ، منشورات دار أطلس ، ط١ ، ١٩٩٦م .
*-الفيروز أبادي : القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، ط ٨ ، بدون تاريخ .
*-الفيروز أبادي الشيرازي : مقدمة تحقيق كتاب المعونة في الجدل ، تحقيق: عبد المجيد الزكي ، دار الغرب الإسلامي بيروت ، ط١ ، ١٩٨٨م .
*-د قيس سالم المعايطة : ضوابط الحوار في الفكر الإسلامي ، مجلة دار الإفتاء العام ، كلية الشريعة ، جامعة مؤتة ، بتاريخ ٢٠١٥/٩/٣٠م .
*-اللإالكائي : (أبو القاسم هبة الله): شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، تحقيق : د أحمد سعد حمدان ، دار طيبة ، السعودية ، ط ٨ ، ٢٠٠٣م .
*-ابن ماجه:(أبو عبد الله بن محمد بن يزيد القزويني) تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية ، بدون طبعة ولا تاريخ .
*- مالك بن أنس : الموطأ ، تحقيق : محمد فؤاد الأعظمي ، مؤسسة زايد سلطان أل نهيان للأعمال الخيرية و الإنسانية ، الأمارات ، ط١ ، ٢٠٠٤م .
*-الشيخ متولي الشعراوي : تفسير الشعراوي ، مطابع أخبار اليوم ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٧م .

*-د محمد أبو ريان ، د علي عبد المعطي محمد : أسس المنطق الصوري ومشكلاته، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان ، ١٩٧٦م .
*-د محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ١، ١٩٧٦م ، طبعة دار المعرفة الجامعية ، ط ٣ ، ١٩٩٩م .
*-الشيخ محمد أبو زهرة : ابن حزم ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، ط ١٩٥٤م .
*-د محمد البهي :الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٦ ، ١٩٨٢م .
*-د محمد جلال شرف ، د محمد محمد قاسم :محاضرات في الفكر الفلسفي الحديث ، والمعاصر ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط ١٩٨٦م .
*- محمد حسن فضل الله : الحوار في القرآن قواعده ، أساليبه معطياته ، دار المنصوري للنشر ، الجزائر ، بدون طبعة ولا تاريخ .
*-د محمد رضا عبد الفتاح : الديالكتيك والحب عند أفلاطون من كتاب مشكلات فلسفية ، مجموعة من المؤلفين ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر ، ط ١٩٩٩م .
*-د محمد السيد الجليند : تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين ، مكتبة الزهراء ، ط ١٩٩٠م .
*-د محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، مطبعة التقدم ، ط ٣ ، ١٩٨٥م .
*-د محمد سيد طنطاوي: آدب الحوار في الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة،١٩٩٧م .
*-د محمد شوقي الفنجري : جدلية الإسلام ، دراسة مقارنة مختصرة ، للكشف عن المنهج المعرفي الإسلامي ، وصيغة التوازن بين المتناقضات ، دار ثقيف للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط١ ، ١٩٨٩م .
*- محمد صديق خان القنوجي : أبجد العلوم، دار ابن حزم ، ط١ ، ٢٠٠٠م .

*-محمد الطاهر بن عاشور التونسي : التحرير والتنوير ، المعروف بتفسير ابن عاشور ، الدار التونسية للنشر والتوزيع ، تونس ، ط ١٩٨٤م .
*-د محمد عزيز نظمي سالم : تاريخ المنطق عند العرب ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ط ١٩٨٣م .
*- د محمد فتحي عبد الله : الجدل بين أرسطو وكانط ، دراسة مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٥م .
*-محمد محسن العيد : الحوار والمعرفة ، مقالة منشورة في مجلة النبأ ، العدد ٤٨ ، سنة ٢٠٠٠م .
*-محمد محمد بالروين : أساسيات المنطق الصوري والرمزي ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ، ط١ ، ١٩٨٤م .
*-د محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مطبعة يوسف ، ط١ ، ١٩٦٦م .
*- د محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٦٩م .
*- مرتضي الزبيدي : تاج العروس من جواهر القاموس ، دار الهداية ، بدون طبعة ولا تاريخ .
*-الإمام مسلم (أبو الحسن القشيري النيسابوري) : الصحيح ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بدون طبعة ولا تاريخ .
*-ابن منده (أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده العبدي):الإيمان، تحقيق : د علي بن ناصر الفقيهي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٢٦ه .
*-ابن منظور : لسان العرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٩٣م ، وطبعة دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨م .
*- د مهدي فضل الله : الشمسية في القواعد المنطقية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط١ ، ١٩٩٨م .

*- د مهدي فضل الله : مدخل إلي علم المنطق ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط٣ ، ١٩٨٥م .
*-النسائي (أبوعبد الرحمن أحمد الخرساني): السنن الصغري ، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، ط ٢ ، ١٩٨٦م ،
*-د نسيب نمر : تطور الديالكتيك عبر العصور ، وقانونه الأساسي ، وحدة ونضال المتضادات ، دار الرائد العربي ، بيروت ، بدون طبعة ولا تاريخ .
*-نصير الدين الطوسي : تجريد المنطق ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت – لبنان ، ط١ ، ١٩٨٨م .
*-ابن هشام : السيرة النبوية : تحقيق : طه عبد الرؤوف، دار الجيل ، بيروت ، بدون طبعة ولا تاريخ .
*- د هني محمد الجرز : المنطق الرواقي – الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقية الحديثة ، رسالة ماجستير ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٤م .
*-د أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ط ١٩٥٧م .
*-يعقوب بن عبد الوهاب البا حسين :القواعد الفقهية ، مكتبة الرد ، الرياض ، ط١ ، ١٩٩٨م .
*-أبو يعلي الموصلي (أحمد بن علي التميمي): المسند ، تحقيق : حسن سليم أسد ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، ط٦ ، ١٩٨٤م .
*-د يوسف عمر لعساكر : الجدل في القرآن خصائصه ودلالا ته ، رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر ، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م .
*-د يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ،مطبعة لجنة التأليف للطباعة والترجمة والنشر،ط١ ،١٩٣٦م ،وطبعة دار القلم، بيروت بدون طبعة ولا تاريخ.

فهرس الموضوعات

م	الموضوع	رقم الصفحة
١	المقدمة	٢١٥٩
٢	الفصل الأول : الجدل مفهومه، ونشأته ، وضوابطه	٢١٦٢
٣	المبحث الأول : الجدل في اللغة والاصطلاح	٢١٦٣
٤	المبحث الثاني : نشأة الجدل وأهميته	٢١٧١
٥	المبحث الثالث: ضوابط الجدل في الفكر الإسلامي	٢٢٠٣
٦	الفصل الثاني : نماذج الجدل في الفكر الإسلامي	٢٢١١
٧	المبحث الأول : نماذج للجدل في القرآن الكريم	٢٢١٢
٨	المبحث الثاني : نماذج للجدل في السنة النبوية	٢٢٢٧
٩	المبحث الثالث : نماذج للجدل عند علماء الإسلام	٢٢٣٤
١٠	الخاتمة	٢٢٨٣
١١	فهرس المصادر والمراجع	٢٢٨٥
١٢	فهرس الموضوعات	٢٢٩٧