مجلة بحوث كلية الآداب
جامعة المنوفية

بحث
٧

الخصائص المنهجية فى تأويلات المعتزلة والأشعرية

إعداد

د/ عبد الحميد درويش عبد الحميد

كلية التربية - بور سعيد - جامعة قناة السويس

محكمة تصدرها كلية الآداب بالمنوفية

العدد التاسع والثلاثون

أكتوبر ١٩٩٩

الخصائص المنهجية فى تأويلات المعتزلة والأشعرية

تمهيد :

من الثابت أن المعتزلة والأشاعرة هم أصحاب المنهج الكلامى وضعًا وتأييدًا ثم ممارسة وتطبيقًا واعتقادًا، وذلك لأنهم أصحاب السبق فى بيان أهمية العقل ودوره فى عملية الإعتقاد والبرهنة على صدق المذهب أو المعتقد بأدلة النقل والعقل .

كما كان لهم السبق فى إرساء قواعد ضبط علوم الدين وتحصيلها ، وتحديد ملامح وشروط وخصائص المنهج الذى يجب أن ينتهجه المتكلم ليصل إلى غايته ، والدفاع عن الدين فى حقيقته وجوهره .

ولا يعنى هذا بالطبع الإتفاق أو التطابق فى النهج والرأى بينهما ، لأن موقف الأشاعرة فى الغالب كان موقف المعارض والناقد للرأى الإعتزالى فى العديد من القضايا الإعتقادية وفى مقدمتها : مسألة تأويل الصفات ، وخلق القرآن ، ورؤية الله فى الآخرة ، وأفعال العباد الاختياريه والوعد والوعيد ، وفى مسألة التواتر والآحاد والإجماع ، ومسألة خلق العالم ، والإيمان حقيقته وأركانه ، والإمامة وشروطها ووجوبها ، وعلاقة الله بالعالم وفاعليته فيه وما تفرع عنها من مسائل كالسببية والعلم والعدل الإلهى والحسن والقبح والقضاء والقدر ، ومرتكب الكبير وغيرها .

وإذا كانت تلك المباحث الإعتقادية قد تولدت فى الأصل من نوازع سياسية تؤيدها أدلة شرعية ونوازع مصلحية لزعماء الخوارج والشيعة والمعتزلة والأشعرية ، فقد خضعت تلك المباحث لقواعد المنطق وأحكام العقل التى إستخدمها رجال الكلام فى الرد والحجاج ، وهى التى أطلق عليها شروط المناظرة والجدل ، والتى إستطعنا إبرازها من خلال بعض السمات المشتركة للمنهج الكلامى عند المعتزلة والأشعرية وهى : الإسترشاد بالمنهج القرآنى فى الرد والحجاج ، ووجوب النظر العقلى ، والإلتزام بالموضوعية وأدب الحوار ، والتسامح ، والإلتزام بالحجة والدليل ، والجدل والتأويل ، والجمع بين التقليد والنظر ، بالإضافة إلى سمات الشمول والثبات والتطور والتجديد .

أولاً : التأويل

يعتبر التأويل المحور الرئيسى للفكر الكلامى والمصدر الذى تستقى منه جميع السمات المميزة للمنهج الكلامى وخاصة عند المعتزله والأشاعره واصحاب الإجتهاد العقلى من متنورى السلف الذين أجمعوا على ضرورة التأويل من أجل تمام التنزيه ، ومن أجل الفهم الصحيح للدين والدفاع عنه ضد شبّه المخالفين ، وإدراك الغاية الحقيقية وراء العديد من الأحكام ، وحسم مسائل الخلاف بين الفرق وفى مقدمتها الصفات والقضاء والقدر والمحكم والمتشابه ، والرؤية والكلام والقدم والحدوث . فكان التأويل ضرورة لبيان الرأى وصدق المذهب والمعتقد .

والتأويل فى معناه العام هو التفسير المقبول والإجتهاد المحمود وهو محاولة لإستخدام قدرات العقل لتحديد مدلولات الألفاظ أو البحث عن المعنى المحتمل للفظ .

- وعند أبو منصور الماتريدى : ت ٣٣٣ هـ . هو الترجيح لأحد المحتملات بدون قطع، ولا يكون إلا بالرجوع إلى الأصل (أى النص المشتمل على الحكم) لبيان المعانى والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية . ووظيفته الإبانة وكشف الغاية عن طريق الإستدلال والرجوع إلى الأصل ، أى رد الشىء إلى الغاية المراد منه . (١)

- وعند ابن تومرت الموحدى : ت ٥٢٤ هـ هو وسيلة البيان لأصل الطبائع وحقائق الأشياء ، وهو عمل عقلى محض به تفسير وبيان جوهر الطبائع وتركيب الأرواح والأنفس فى الأجسام ، وتفسير نشأة الخلق الآدمى ونشأة الكون ، والعقل فى مجال التأويل له مهمة محدودة هى التمييز والتأييد ، أى تمييز الحق من الباطل ، والتأكيد أو التأييد الذى يكون بالنظر الحقيقى بالتفكر فى الصواب وعاقبته وحقيقة معرفته وما يؤول إليه من الصواب والخطأ والضلال والهدى . (٢)

وقد إتفق المعتزلة والأشاعرة على ضرروة إستخدام التأويل مدخلاً للبرهان ونفى التشبيه والتجسيم ، وضرورة التمييز بين نوعين من التأويل أحدهما واجب مطلوب والآخر مذموم مرفوض وأن التأويل الواجب هو التأويل المشروع القائم على المعرفة والعلم ، والذى غايته التصحيح والتفهيم وإثبات أحكام الشرع وقواعده ، وتحقق تمام التنزيه بأدلته ، أما التأويل المرفوض هو ما كان عماده الهوى والرأى الشخصى ، أو ما كان بغير علم ، ويبتعد بالمجتهد عن حقيقة الإيمان وجوهره ، ويؤدى إلى الإفتراق والإختلاف ، لأنه يتعرض لقضايا لا فائدة من بحثها ولا يجوز الإجتهاد فيها أو تأويلها مثل قضايا الذات والصفات

والقدم والحدوث والروح والمعاد والمعجزات ، وهى القضايا التى أثارت الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة وباقى الفرق .

واتفق المعتزلة والأشاعرة فى العموم على استحسان التأويل وكراهة التقليد ، وأن الدليل السمعى يشترط فيه أن يكون غير مستحيل فى العقل لأنه لا يوجد دليل سمعى قطعى مستحيل فى العقل ، ولأن العقل والشرع حجتان لله وحجج لله تتعاضد ولا تتعارض ، كما إتفقوا على أن أخبار الآحاد إذا صح سندها وكانت غير مستحيلة فى العقل يؤخذ بها فى الأحكام ولا يؤخذ بها فى العقائد لأنها ليست قطعية الثبوت أكد ذلك القاضى عبد الجبار ت ٤١٥ هـ بقوله : إن خبر الآحاد يجوز العمل به إذا ورد بشرائطة - أى يكون قطعى الثبوت - وأما قبوله فيما طريقة الاعتقاد فلا . (٣)

وهو نفس موقف متأخرى الأشاعرة وخاصة البغدادى ت ٤٢٩ هـ الذى رأى أن أخبار الآحاد التى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة فى العقل كانت موجبة للعمل بها . وهو نفس موقف أبو المعالى الجوينى ت ٤٧٨هـ . الذى رفض أحاديث الآحاد التى يتمسك بها الحشوية لاثبات الصفات وقال إن أحاديث الآحاد لا تفضى إلى العلم ولو أخبرنا عن جميعها لكان سائغا .

ورغم إتجاه المعتزلة والأشاعرة نحو ضرورة التأويل ، فقد ظهرت الخلافات وتعددت الإتجاهات ، واختلف مفهوم التأويل تبعًا لمواقف الفرق وإتجاهاتها ومدى الحاجة إلى التأويل ، وهو ما عبّر عنه الغزالى فى كتابه : قانون التأويل حيث حدد خمسة إتجاهات للتأويل هى .

- **الاتجاه الأول :**

الذى رفض التأويل وتمسك بظاهر النص محتجًا بأن الآيات القرآنية واضحة بذاتها وتفسر بعضها بعضًا ، وعلى الإنسان فقط إستخدام نظره فى هذه الآيات ليتم فهم المراد منها ، وبالتالى فإن القرآن ليس فى حاجة إلى تفسير أو تأويل .

وهذا هو إتجاه السلف وأصحاب الظاهر الذين أجمعوا على أن التفويض أو التسليم بظاهر الآيات أفضل من التأويل حتى لا يخرج المفهوم عن مقصود ألفاظ الشريعة .

- **الاتجاه الثانى :**

الذى يرى أن التأويل ضرورة لازمة لأن إعمال العقل ضرورة لفهم النص ، وأن العقل مقدم على النقل لأنه أساس الحكم وأساس الفهم . وهو إتجاه المعتزلة .

- **الاتجاه الثالث :**

الذى حاول الجمع بين العقل والنقل معًا مع تقديم العقل واعتباره أصلاً ، وكذبوا ما يخالف العقل ، وهو إتجاه معتزلى ومتقدمى الاشاعرة .

- **الاتجاه الرابع :**

الذى قدم النقل على العقل لأن النقل هو الشرع ، وهو الأصل والأساس ، وهذا الإتجاه لم يهتم أصلاً بالمعقول وهو إتجاه سلفى أيضًا .

- **الاتجاه الخامس :**

الذى يقول بالتوسط بين المعقول والمنقول وجعل كلاهما أصلاً وأنكر إحتمال التعارض بين العقل والشرع ، وهو إتجاه غالبية الأشعرية الذين أجازوا التأويل فى حدود ضيقة وحصروا وظيفة التأويل فى غاية التنزيه ، وقالوا ليس كل ما فى القرآن واجب التأويل وأن التأويل الصحيح لا يستقل به صاحبه بل يستعين بأراء غيره أو بمن سبقه . (٤)

- **موقف المعتزلة من التأويل :**

يمكن التعرف عليه من خلال القواعد التى وضعها المعتزلة للتأويل وهى :

١ - ضرورة الإعتداد بالدلائل الأربعة وهى حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع . وهذا يدل على أن المعتزلة تأخذ بأدلة العقل والنقل معًا .

٢ - أن العقل أصل للشرع ، وبالعقل تعرف صحة الشرع ومن ثم فلا يصح الإستدلال بدليل سمعى على المسائل التى تتعلق بالوجود الإلهى وصفاته وكذلك النبوة وإلا صار الأصل فرعًا ، لأن اليقين فى أدلة العقل أما أدلة السمع فظنية وليست يقينية .

٣ - أن التأويل ضرورة واجبة عقلاً ونقلاً . لأن الوجوب العقلى يفترض تقديم العقل على السمع ، وهو عام ويشمل جميع النصوص التى يبدو ظاهرها مخالف للعقل فلا بد من إتفاق النص مع العقل . وخاصة عند تأويل الصفات الخبرية التى جاء فيها ذكر اليد والجسم والجهة والوجه وكذلك الآيات التى تضيف أفعال العباد إلى الله تعالى تحرزًا من الوقوع فى التشبيه والتجسيم وتحقيقًا لتمام التنزيه ، وهذا يدل على أن تمام التوحيد والتنزيه لا يتحقق إلا بالتأويل .

٤ - عدم جواز الإستدلال بالسمع على التوحيد والعدل وما يتعلق بهما لأن قمة الدليل

السمعى وهو القرآن لا يمكن الإستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره ، وأنه تعالى لا يجرى المعجزة على أيدى الكاذبين، وذلك متوقف على معرفة كونه عالمًا بقبح القبائح ، وأنه مستغنى عنها ، فإذا إستدللنا على هذه الأصول الإعتقادية بالنص الذى يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دورا لتوقف كل منهما على الآخر . ولهذا السبب نفسه لا يجوز الإستدلال بالسنة والإجماع على مسائل العدل والتوحيد وهو ما أكده القاضى عبد الجبار بقوله : قد بينا أن الدليل السمعى لا يدل على ما لولا العلم به لما علم كونه دلالة لأن ذلك يوجب كون الفرع دالاً على أصله ، وذلك يتناقض ، فلهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما لأنا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك (٥) .

ولا شك أن هذه الدلائل أوردها رجال المعتزلة لتبرير قولهم بوجوب تقديم العقل على السمع ، وأن إثبات أصل التوحيد والعدل لا يكون إلا بالعقل ، وأن تقديم السمع والإستدلال به يعنى أننا نستدل بفرع الشىء على أصله ، وهذا محال لأن العقل هو أصل الشرع وسبيل إثباته .

٥ - فى مجال العبادات والمعاملات يجوز تقديم السمع على العقل ، لأنه فى مسائل كالصلاة والزكاة والثواب والعقاب وأمثالها يكون الدليل فيها هو السمع وليس العقل .

٦ - أن التأويل ضرورة لورود المتشابهات فى القرآن لفهم معناها الحقيقى ، ولورود الأمر به فى الشرع إثباتًا لوحدة القرآن وعدم الإختلاف أو التناقض بين ظاهر المعنى وحقيقتة ، بدليل قوله تعالى : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافًا كثيرًا ﴾ (٦) .

● موقف الأشاعرة من التأويل :

كان موقف الأشعرى المعارض لتأويلات المعتزلة واضحًا فى كتابيه اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، والإبانة عن أصول الديانة حيث عارض توحيد المعتزلة بين الذات والصفات وقولهم بأن الصفات هى عين الذات على إعتبار أن القول يقدم الصفات أو مغايرتها للذات يوقع فى الشرك والتعدد ، فذهب الأشعرى إلى أن الصفات أمر زائد على الذات ، وأن التميز بين صفات الذات وصفات الأفعال ضرورة للتميز بين الصفة والموصوف

. وإذا كان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة مرجعه الحرص على تقديم تأويل مناسب للصفات الإلهية يبتعد بالذات عن المشابهة والجسمية فإن اتهام الأشاعرة للمعتزلة بأن التوحيد بين الذات والصفات هو نفى لهذه الصفات وبالتالى نفى للموصوف ، كما أن نفى الفعل هو نفى للفاعل ، فهذا الرأى ظاهر الخطأ لأن نفى الفعل عن الفاعل لا ينفى وجوده ولا ينفى قدرته وعلمه ، ومن قال أن تأويل المعتزلة لليد بالقدرة والإستواء بالعظمة والإقتدار هو نفى للصفات ؟

وكذلك قولهم فى باقى الصفات الخبرية ، فلا يجوز القول بأن تأويلها أو صرفها إلى معان تظهر حقيقة القدرة والعلم والإرادة الإلهية بأنه نفى لها . وهذا يدل على عدم قيمة وأهمية الإختلافات بين المعتزلة والأشاعرة لأنه مجرد إتهام أو إختلاف فى وجهات النظر بلا دليل أو إقناع وخاصة من جانب الأشاعرة .

ويظهر ذلك بوضوح عند تأويل الأشاعرة للقدرة الإلهية . فهم يقولون إن قدرة الله واحدة وهى تنصب على جميع المقدورات ، وأنه ليس ثمة شىء فى الكون غير صادر عن قدرته وعلمه تعالى ، لأن البارى سبحانه شىء لا كالأشياء ولا تشبهه الأشياء بوجه ، وهو عالم بعلم لا هو ولا غيره وقادر بقدرة لا هى هو ولا غيره ، وأن هذا هو الإثبات للصفات كما وردت فى الكتاب وأن الله لا يوصف بأضاد هذه الصفات أى الصفات الأزلية كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام .

هذا فى حين أورد المعتزلة العديد من الأدلة والبراهين لإثبات القدرة الإلهية المتميزة عن قدرة المخلوق وجمعها القاضى عبد الجبار فى كتابه : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء الثامن بعنوان المخلوق : حين قال : إن كل صفة تناولتها قدرة القادر لنفسه ، صح أن تتناولها قدر القادر منا ، وإنما يقع الإختصاص فى أجناس المقدور ، فكان يجب لو صح أن يقدر قادر ما على إعدام الشىء أن نقدر نحن أيضًا عليه ، فكان يجب أيضًا منا إعدام الشىء بلا واسطة كما يصح منا إيجاده بلا واسطة ، وفى فساد ذلك دلالة على إبطال هذا القول . ومما يدل فى فساد قولهم بأنه كان يجب أن تتعلق القدرة بإيجاد جزء من الجنس الواحد فى الوقت الواحد فى المحل الواحد ، وتتعلق بإعدام جزء أو أجزاء . لأن القدرة إذا تعلقت على الوجهين بالمقدور لم يصح أن تتعلق بإعدام نفس ما تعلقت بإيجاده لاستحالة ذلك فى الشىء الواحد فى الوقت الواحد . وهذا يؤدى إلى أن تتعدى فى التعلق إلى ما لانهاية له ، لأن من حقها أن تتعلق بالواحد على الوجه الذى تتعلق به فقط أو تتعلق بما لا

نهاية له . ويستدل على فساد ذلك من بعد فيجب القضاء بأنها لا تتعلق بالشيء على وجه الإعدام ومما يدل على ذلك أنها لو تعلقت بإعدام الشيء وبإيجاده لكانت قد تعلقت بكون الشيء على صفتين ضدين وذلك يستحيل فى المعانى المتعلقة بغيرها من علم وإرادة وغيرهما ، وإنما يتعلق ضرب من الإعتقادات بصفة الشيء وضرب آخر بضدها ، فأما المعنى الواحد فيستحيل ذلك فيها، ولا يمكن أن يقال فى القدرة أن فيها ما يتعلق بالإعدام وفيها ما يتعلق بالإيجاد فقط ، لأن هذا القول يؤدى إلى أن لا يمتنع فى القوى القادر أن لا يصح منه أحداث شيء من الأفعال بأن تكون قدرة وإن كبرت ، متعلقة بالإعدام ، وهذا يوجب التباس حالة بحال العاجز أو أن يصح منه إعدام الأشياء الباقية من غير ضد . وفساد ذلك جلى . فإذا صح ذلك ، لم يبق إلا أن يقال : أن القدرة لو تعلقت بالإعدام لكانت هى التى تتعلق بالإيجاد ، وهذا يؤدى إلى كونها متعلقة بالشيء على صفتين ضدين فهذا محال ، على مابيناه . (٧)

والتأمل فى هذا النص يدل على إهتمام المعتزلة بتأويل جوانب القدرة وإثبات القدرة للمخلوق ، فهل يجوز أو يعقل أن المعتزلة تثبت القدرة للمخلوق وتنفيها عن الخالق ؟

كما يدل النص أيضًا على إفتراء الأشاعرة وعدم قدرتهم على مجاراة حجج المعتزلة المنطقية : وأنهم حصروا أنفسهم بشروط الإجتهاد والتأويل واحتجوا بأن مجال العقيدة ليس على عمومه مجالاً للإجتهاد والتأويل ، وأنهم على عمومهم حرصوا على الإلتزام بالنص الذى هو مصدر كافة العلوم والمعانى ، وهذا يفسر الإتجاه العام عندهم وقولهم بأن تأويل المعتزلة للصفات يؤدى إلى التعطيل وأنه يجب التسليم بما ورد فى التنزيل من صفات دون تحديد الكيفية . ومن ثم جاء التأويل الأشعرى مثبتًا للصفات الإلهية القديمة بالذات التى ليست هى عين الذات لأنها مغايرة لها فى المعنى والدلالة ، وليست هى غيرها ، فالله سبحانه له يد ولكنها ليست كجارحة البشر وفى نفس الوقت ليست هى القدرة أو النعمة والقوة كما ذهبت المعتزلة . وهذا الرأى يخالفه متأخرى الأشاعرة ويؤيد هذا الرأى أبو المعالى الجوينى ت ٤٧٨ هـ فى « الإرشاد » حين قال : ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة لله تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون العقل ، والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود .

ويؤيده أيضًا الفخر الرازى من متأخرى الأشاعرة ت٦٠٤ هـ فى أساس التقديس ، مؤيداً تأويل الصفات برأى قريب إلى رأى المعتزلة فقال : إنه لا يجب ترك الأخذ بالظاهر

إن لم يقم دليل يقضى بتركه ، وإذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرًا فى معنى فإنما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدًا ولخرج القرآن من أن يكون حجة .

وعند إستعراض تأويلات الأشاعرة للرد على المعتزلة فى مسائل القدرة والرؤية والكلام والوعد والوعيد ومرتكب الكبيرة والإمامة ومسألة التواتر والآحاد والإجماع يظهر صدق ما بيناه من تهافت آراء الأشاعرة وردودهم .

● ففى مسألة القدرة ذهب :

الأشعرية إلى أن قدرة الله واحدة وهى تنصب على جميع المقدورات ، و أنه تعالى عالم بعلم لا هو ولا غيره وقادر بقدره لا هى هو ولاغيره ، فهو تعالى عالم بعلم وقادر بقدره وأن الله تعالى له يد لكن ليست كأيدينا وليست جارحة كجوارحنا وفى نفس الوقت ليست النعمة أو القدرة كما ذهبت المعتزلة . وهكذا إعترض الأشاعرة على تأويل المعتزلة للصفات عمومًا بحجة أن تأويلاتهم تؤدى إلى التعطيل . (٨)

● وفى مسألة الرؤية :

يذهب الأشاعرة إلى أن المعتزلة ينكرون رؤية الله فى الآخرة وهم يثبتونها .ويحتجون بجواز رؤية كل موجود ، وأنه إذا كان كل موجود يصح أن يرى فرؤية الله ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء الحسية وأنه ليس فى إثبات الرؤية تشبيه ولا تجسيم .

ويتمسك المعتزلة بقولهم أن تمام التنزيه ونفى التشبيه عن الله يستلزم نفى الرؤية الحسية لله تعالى فى الآخرة لأنه تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ . (٩)

وهذا يدل أن إثبات الرؤية أو نفيها دال على وحدة الغاية عند المعتزلة والأشاعرة وهى إثبات الواحدية والتنزيه والبعد عن التجسيم والتشبيه عن الله سبحانه .

ومع ذلك أصرّ المعتزلة على القول بأن الرؤية مستحيلة دنيا وآخرة . وعارضهم الأشاعرة بقولهم : بأنها جائزة فى الآخرة لأن صريح الآية الكريمة دال على ذلك بدليل قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ . (١٠)

كما رفض الأشاعرة تأويلات المعتزلة لمعنى الرؤية والنظر بمعنى الإنتظار أو بمعنى التمنى للرحمة والمغفرة من الله أو بمعنى العلم ، وهو المعنى الذى قال به متأخرى الأشاعرة وعلى رأسهم الفخر الرازى .

• وفى مسألة الوعد والوعيد :

أكد المعتزلة على أن الوعد والوعيد نازلان لا محالة ، فوعده بالثواب واقع ووعيده بالعقاب واقع كذلك ، كما ان وعده بقبول التوبة النصوح واقع : لان الجزاء الإلهى واجب فمن أحسن يجازى بالإحسان إحسانا ومن أساء يجازى بالإساءة عذابًا أليماً ،فلا عفو عن كبيرة من غير توبة ولا حرمان من الثواب لمن عمل خيرًا .

فالوعد والوعيد أصل من أصول الإعتزال الخمسة وهو يأتى بعد التوحيد والعدل مباشرة : على إعتبار أن مقتضيات العدل الإلهى تنفيذ الوعد والوعيد وأنهما لا يتخلفان أبدًا ، ومن ثم وجب على الله تحقيق الوعيد كما يجب عليه تنفيذ الوعد وإلا كان كذبًا وخلفًا يتنزه الله عنه .وقدعارض الأشعرى القول بعموم الوعيد ورأى أن الخلف فى الوعيد كرم إلهى ورحمة ، وأنه إذا كان عموم الوعيد يتناول كل فرد من الأفراد للعموم كأنه نص عليه باسمه الخاص إلا أن الله تعالى بقدرته وعفوه وعموم مغفرته يخلف فى الوعيد لمن أراد بمشيئته سبحانه .

ورأى الأشعرى ضرورة عدم حمل آيات الوعيد على العموم لأنه يأتى فى القرآن معنى العموم أو يذكر العام ويراد به الخاص كما فى قوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ . (١١)

فإنه تعالى أراد بعض الجن والإنس وهم العابدون لله منهم ، بدليل قوله تعالى فى موضع آخر : ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس ﴾ . (١٢)

ولأن القرآن لا يتناقض فوجب أن يكون المراد هو أن الله تعالى قد خلق لجهنم كثيرًا وأنه خلق بعضهم لعبادته .

واتفق الأشاعرة على أنه إذا تعارضت الآيات فى الوعد والوعيد وجب تخصيص آيات الوعيد بآيات الوعد أو يجمع بينهما فيعذب العاصى مدة ثم يغفر له ويدخله الله تعالى الجنة برحمته وعفوه .

• وفى مسألة الكلام الإلهى وخلق القرآن :

والتى سميت بالفتنة أو المحنة ،قال المعتزلة بخلق القرآن واعتبروه فريضة واجبة الاعتقاد على العلماء والفقهاء ، وعارضهم الأشاعرة قائلين إن كلام الله صفة أزلية وأن القرآن كلام الله غير مخلوق .

ورغم هذه المعارضة حاول الأشعرى التوسط بين رأى المعتزلة ورأى الفقهاء من

متشددى الحنابلة ليأتى برأى وسط بين القدم والحدوث فذهب إلى التمييز بين الكلام النفس والكلام اللفظى ، وأن المعنى النفس القائم بالله هو القديم أما التعبير اللفظى المنطوق من الإنسان فهو الحادث ، وأن الكلام النفس هو الأولى بأن يتصف باسم الكلام لأن الكلام صفة لمن قام به الكلام لا من ينطق به ، وأن إطلاق لفظ الكلام على المنطوق المكتوب والمسموع هو على سبيل المجاز أو الإشتراك اللفظى ، وعلى ذلك فإن الكلام هو معنى قائم بالله فلا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف بإختلاف الألفاظ وهو المراد من وصف كلام الله بالقدم . (١٣)

● وفى مسألة التواتر والآحاد والإجماع :

رأى المعتزلة ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار وعدم قبول الأحاديث دون سند صحيح . وصرح أبو الهذيل العلاف ت ٢٢٦ هـ بأن المتواتر هو الحجة أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم ، وذهب إبراهيم بن سيار النظام ت٢٣١ هـ . إلى أبعد من ذلك فقال : إن الأمة يمكن أن تجتمع فى كل عصر أو فى جميع العصور على الخطأ من جهة الإستدلال والرأى . وعارض هذا الرأى الأشاعرة الذين أقروا بحجية الإجماع واعتبروه حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم ، ووافقوا المعتزلة فى جانب المتواتر حين رأوا ضرورة التصديق بالخبر المتواتر الذى يوجب العلم أما خبر الآحاد فيوجب العمل ولا يوجب العلم .

● وفى مسألة التحسين والتقبيح :

ظهر الخلاف واضحًا بين المعتزلة والأشاعرة حيث قال المعتزلة بالعقل وقال الأشاعرة بالشرع . ويقدم كل فريق مبررات تأويله فيرى المعتزلة أن الحكم على الفعل بالحسن أو القبح راجع إلى وجوه عائدة على الفعل وليس لمجرد أمر الله به أو نهيه عنه ، فالله تعالى أمر بالصدق لأنه حسن فى ذاته ونهى عن الكذب لأنه قبيح فى ذاته : فالأفعال توصف بالحسن أو القبح لصفات تخصها والعقل كاشف عن وجوه الحسن والقبح فى كل فعل بعينه ومن ثم فإن معرفة الحسن فى الأفعال أو القبح كمعرفة حسن الصدق وقبح الكذب فكلاهما يعلم ببداهة العقول .

أما أبو الحسن الأشعرى ت ٣٣٠ هـ : فيرى أن دلالات العقول يكون حظها فى بعض المعلومات دون بعض ، وأنه لا سبيل للعاقل من جهتها إلى التوصل فى معرفة أحكام الأفعال فى القبح والحسن والوجوب والندب على التمييز والتفصيل .

ويأتى بعد ذلك أبو المعالى الجوينى ت ٤٧٨ هـ . ليؤكد على أن الحسن والقبح فى الأفعال يدر كان بالعقل قبل ورود الشرع وذلك فى بعض الأفعال ولكن لا تكليف يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بالشرع . ومن تم فالحسن عند الاشاعرة هو ماحسنه الشرع وأمر الله به ، والقبيح ما نهى الله عنه . ومعلوم أن ما أمر به قد رتب على فعله الثواب لحسنه ، وما نهى عنه فقد رتب على فعله العقاب لقبحه ، وعلى ذلك فالحسن ما يترتب عليه الثواب فى الآخرة والقبيح ما يترتب عليه العقاب فى الأخرة .

● ولم تقف الإختلافات بين الأشاعرة والمعتزلة عند حدود هذه المسائل بل تعدتها إلى مسائل الحرية والفعل والإمامة ومرتكب الكبيرة والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ ومسائل الإيمان والنبوة والخير والشر والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، حتى يمكن القول بأنه لا توجد مسألة كلامية عرضها المعتزلة إلا ووقف الأشاعرة منها موقف المعارضة والنقد ، وسوف يتأكد ذلك عند إستعراض باقى السمات والخصائص المنهجية التى ميزت تأويلات المعتزلة والأشعرية .

ثانيا : الإسترشاد بالمنهج القرآنى فى الرد والحجاج

تلك القاعدة أرساها رجال المعتزلة والأشاعرة حين أوجبوا الأخذ بالدليل القطعى أى الدليل السمعى الذى لا يجوز أن يقع فيه إختلاف وتتوافر فيه شروط ثلاثة هى :

الشرط الأول : أن يكون قطعى الثبوت ، مع الأخذ فى الإعتبار أن أخبار الآحاد لا يؤخذ بها فى العقائد .

الشرط الثانى : أن يكون غير مستحيل فى العقل ، مع الإتفاق على رد أحاديث التشبيه لورود الآيات الناهية عن الجدل فى المتشابهات .

الشرط الثالث : أن يكون قطعى الدلالة . وفى هذا الشرط ظهرت المعارضة عند تطبيقه فى مسألة الرؤية وأفعال العباد .حيث رأى المعتزلة ضرورة أن تكون دلالة العام دلالة قطعية ورأى الأشعرية أنها دلالة ظنية (١٤) .

والإسترشاد بالمنهج القرآنى فى الرد والحجاج كسمة من سمات المنهج الكلامى لا يعنى الإعتماد على النقل وحده دون العقل فى البرهنة لأن اليقين عند المعتزلة والأشاعرة كذلك مرجعه السمع والعقل معًا ، وأن تقديم أحدهما على الآخر لا يعنى الإستغناء عنه أو أفضلية أحدهما على الآخر ، بدليل إتفاق المعتزلة والأشاعرة على أن العقل هو السبيل إلى معرفة الله تعالى وصفاته .

فالمعتزلة يصور موقفهم القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة بقوله : « إننا ما لم نعرف القديم تعالى عدلاً حكيمًا لا نعلم صحة السمع ، وما لم نعلم أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً ، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيًا ، والإستدلال بالسمع قبل إثبات ذلك هو إستدلال بالفرع على الأصل . (١٥)

وذلك فى إشارة إلى أهمية المعرفة بالعقل وتقديمه على السمع وعدم الإستغناء عن أحدهما ، فالعقل أصل والنقل فرع عند الإستدلال . وإذا كان الأشاعرة يقدمون النقل ويعتبرونه الأصل ، فإنهم يعتمدون النظر والإستدلال فى المقدمة عند المعارف الإيمانية ، وهذا ما يؤكده الأشعرى صاحب المذهب حين يقرر أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو النظر فى آياته والإستدلال بأفعاله . ومعروف أن النظر المأمور به فى الشرع هو نظر العقل والتأمل المؤدى إلى اليقين .

ويؤيد هذا الرأى أبو المعالى الجوينى فى الإرشاد حين يقول : إنه لا يتأتى الإستدلال بالسمع إلا بعد معرفة الله تعالى والإيمان بصفاته ومنها الكلام ، ولذا فإن العلم بالله مستحيل أن يكون مدركه السمع . (١٦)

ثم يأتى بعد ذلك أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى ت ٤٢٩ هـ ليؤكد رأى من سبقه فى أهمية الإستدلال بالعقل والإسترشاد بالنقل وما به من حجة وبيان . ويقرر أن طريقة المعرفة بالله تعالى فى دار التكليف هو النظر والإستدلال عليه بدلائل العقول .

وبعده يأتى الفخر الرازى من متأخرى الأشاعرة ت ٦٠٤ هـ ليؤكد ذلك بقوله : إن قول الله عز وجل « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » (١٧) يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والإستدلال . (١٨)

ويظهر مدى تمسك المعتزلة والأشاعرة فى جدلهم بالنهج القرآنى الداعى إلى أدب المناقشة واحترام آراء الخصوم ودعوتهم إلى جادة الصواب والحق بالحسنى عند إعتمادهم على قاعدة الجدل التى أرساها القرآن فى قوله تعالى : « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » . (١٩)

وكذلك قوله تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون » . (٢٠)

فكان إلتزامهم الواضح بما ترشد إليه الآيات وبعدهم عن إستخدام صيغ العموم والمبالغة ، واعتمادهم فى حوارهم على مختلف أدلة النقل وكذلك العقل المؤيد للآية والحديث والمشهور الثابت من الحكم والأقوال ، على إعتبار أن ذلك كله من الحكمة والموعظة الحسنة التى دعا إليها القرآن الكريم .

وقد نجح المعتزلة والأشاعرة إلى حد بعيد فى الإلتزام بهذه الدعوة الصريحة إلى حسن المحاورة والإستدلال واستخدام دقيق الكلام خاصة مع أصحاب الديانات والمعتقدات السابقة على الإسلام ، كما أدركوا أن عليهم مسئوولية الرد والدفاع والتصحيح للفاسد من هذه المعتقدات ، وما أثاره المخالفون من آراء تخالف صريح الكتاب والسنة فى التوحيد والتنزيه وحسن الخلق ، كما أدركوا كذلك الغاية وراء دعوة القرآن إلى التزام النهج القرآنى القائم على إيراد الحجج المقنعة فى مواجهة من أنكروا النبوات والرسالات وما أتى به الوحى من حقائق ، مسترشدين فى حوارهم بخطوات الجدل وكيفيته كما دار بين الرسل وأقوامهم ، ومثاله حوار نوح مع قومه وكذلك إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد - ﷺ - مع أقوامهم رغم عنادهم وجدالهم و إنكارهم ، مسترشدين فى ذلك بما يسمى آيات المباهلة التى جاء ذكرها فى سورة آل عمران ، وما وقع من مناظرة النبى لجماعة من كفار نجران ، وهى المحاورة التى تثبت أن الجدل مأمور به شرعًا وأن النبى وأصحابه على عهده كانوا يتناظرون ويتساءلون لطلب المعرفة وإثبات الحقيقة ، كما تثبت أن الجدل فى مسائل الإعتقاد لم تنكره السنة فيما عدا الجدل العقيم الغير مفيد الذى لا طائل من ورائه لأن غايته محصورة فى إثارة الأحقاد وتحقيق الغلبة على الخصوم . (٢١)

ولا شك أن الإسترشاد بالمنهج القرآنى كان المصدر الأول الذى اعتمدت عليه كافة الفرق والمذاهب فى تأويلاتها وبناء قواعد مذاهبها كما إعتمدت عليه المعتزلة والأشاعرة فى الرد على المشبهة والمجسمة ، ومن أجل إظهار الحق وإثباته بالدليل ، مع الإتفاق على أن الإستدلال بالقرآن واجب وأن المناظرة لإظهار الحق لا كراهية فيه .

ولم يقف المعتزلة والأشاعرة عند حدود النصوص بل رأوا ضرورة تأويلها على وجه يليق بالتوحيد والتنزيه ، مع تحفظ الأشاعرة من خطر إطلاق قيود التأويل وخاصة فى المسائل التى تفوق قدرات العقل كالروح والغيب والصفات والقدر .

وقد عبر الفخر الرازى ت ٦٠٤ فى كتابيه : معالم أصول الدين وأساس التقديس عن موقف الأشاعرة خير تعبير حين قال : إن تأويل الصفات جائز ولكن بحذر ، لأنه لا يجب

أن نترك الأخذ بالظاهر إن لم يقم دليل يقضى بتركه ، وإذا جاء لفظ الآية والخبر ظاهراً فى معنى فإنما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل و إلا لخرج الكلام عن أن يكون مقيدًا ولخرج القرآن من أن يكون حجة . (٢٢)

ويعلل الفخر الرازى هذا الموقف فى معالم أصول الدين بقوله : « إن قبول الدلائل النقلية وحدها لا يفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الإشتراك ، وعدم الإضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلى ، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم ، والوقوف على المظنون مظنون . وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع . (٢٣)

وهذا يدل على أن الأشاعرة لم يقتصروا فى تأويلاتهم على أدلة النقل دون العقل ، وأن النهج القرآنى ليس نهجًا نقليًا فقط بل هو نهج برهانى يتضمن العديد من الأدلة والبراهين والحجج المنطقية التى تساعد على الإقناع ، كما تدل على أن منهجية القرآن تخاطب العقل والقلب معاً وتصلح للعامة والخاصة على السواء ، بدليل إشتمال القرآن على أصل جميع العقائد ، وأصل جميع الفرق والمذاهب وبه يكون تصحيح ما إختلف فيه الناس وتأليف قلوبهم ، مما جعل المعتزلة والأشاعرة يعتقدون أن هذه الأدلة وإن كانت عقلية فهى مستنبطة من الشرع ومتوافقة معه . (٢٤)

ثالثًا : الإعتداد بالعقل

إن وجوب النظر العقلى عند المعتزلة والأشاعرة يعنى وجوب التعقل . لأن النظر فى معناه العام هو الفكر فى الأشياء وترتيب المعلومات السابقة فى الذهن للتوصل منها إلى المطالب المجهولة .

وإذا كان الإعتداد بالعقل وما يقدمه من أدلة غايته كشف الحق والوصول إلى الحقيقة، وإثبات واحدية الذات ومعرفتها ، فهذه المعرفة لا تتم إلا بالنظر ، فبالنظر يحصل المطلوب وهو إثبات العقائد الدينية وفى مقدمتها التوحيد والتنزيه ، والمراد بالنظر عند المتكلمين هو مجموع علوم أربعة : الأول : العلم بالمقدمات المترتبة ، والثانى : العلم بصحة ترتيبها ، والثالث : العلم باللزوم للمطلوب عن تلك المقدمات المعلوم صحتها وصحة ترتيبها ، والرابع : العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحًا . (٢٥)

وعند تطبيق هذه القواعد والمفاهيم على آراء المعتزلة والأشاعرة تظهر جوانب التشابه والإختلاف بينهما .

فإذا كان الإتفاق بينهما على ضرورة الإعتداد بالعقل ، وأن النظر العقلى طريق موصل للمعارف الإعتقادية نرى المعتزلة تتشدد فى ضرورة تقديم دليل العقل والإعتماد عليه ، وأنه من الواجب على المكلف إرادة النظر لتحصيل ذلك ، فإن مضى عليه وقت يمكنه النظر والتوصل إلى المعرفة فى مثله من غير عذر فهو كافر ، وإلا فهو معذور كمن مات صبيًا . (٢٦)

ومن الملاحظ :

أن الإعتداد بالعقل كسمة من سمات المنهج الكلامى لاتخص المعتزلة وحدها ، ولا يعنى فى نفس الوقت أن المعتزلة تنكر النقل كتابًا وسنة أو أنهم ينكرون الإجماع والقياس ، ولا يعنى كذلك الإستغناء عن النقل ، بل يعنى أن للعقل دوره فى الإثبات والحكم وأن إطار عمل العقل هو الممكن والواقع المشاهد ، مع التسليم بماجاء به الوحى عن عالم الغيب وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب . وهذا ما أكدته آراء رجال المعتزلة وكذلك الأشاعرة.

فيقول واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ت ١٣١ هـ : إن الحق يعرف من وجوه أربعة هى : كتاب ناطق وخبر مجمع عليه وحجة عقل أو إجماع من الأمة . (٢٧) .

ثم يأتى القاضى عبد الجبار ليجعل دليل العقل فى المقدمة حين يقول : إن الدلائل أربعة : حجة العقل ، والكتاب والسنة والإجماع . (٢٨)

وهذا الرأى لم يذهب إليه المعتزلة وحدهم بل شاركهم فيه باقى الفرق وفى مقدمتها الأشاعرة : وهو نفس ما ذهب إليه الأشعرى حين قدم العقل على سائر الأدلة عند تقرير العقائد وعند تحصيل المعارف والعلوم ، فقال : إن جملة الطرق التى ندرك بها العلوم تنحصر فى خمسة هى العقل والكتاب والسنة والإجماع والقياس .

وهذا الرأى قد سار عليه غالبية الأشاعرة الذين أجمعوا على أن العقل أساس فى فهم أصول الشرع ، وأنه لا يصح الإستدلال على الأصول الإعتقادية كمعرفة الله تعالى وصفاته بالسمع ، بل يستدل عليها بالعقل ، وأن صحة السمع متوقفة على العقل وأن العقل هو الأصل والسمع هو الفرع ، ولا يجوز الإستدلال بالفرع على الأصل لأن فى ذلك دور واضح وهو نفس ما ذهب إليه المعتزلة من قبل . (٢٩)

ولعل ذلك هو السبب فى مشاركة الأشعرية المعتزلة الرأى فى مشروعية علم الكلام لأنه قائم على نظر العقل إلى جانب النقل ، والإتفاق على أن أدلة العقل لازمة لإثبات وفهم مسائل الدين وإزالة الجهل والغشاوة عن المعاندين الذين إحتجوا خطأ بمواقف للنبى وصحابته تشير إلى أن موقفهم هو ترك النظر فى الأصول . وهؤلاء تصدى لهم الأشعرى فى رسالته المسماة : إستحسان الخوض فى علم الكلام ، والتى بدأها بعرض وجهة نظر أصحاب النص والمعارضين لعلم الكلام والعقل فقال : إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث فى الدين وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال وقالوا : لو كان ذلك هدى ورشادًا لتكلم فيه النبى - ﷺ - وخلفاؤه وأصحابه ، وقالوا : إما أن يكون الصحابة علموه فسكتوا عنه ، وأو لم يعلموه بل جهلوه . فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضًا فيه السكوت ، ولأنه لو كان من الدين ماوسعهم السكوت عنه ووسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه ، وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله ، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه ، فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة .. وتلك كانت حجتهم فى رفض نظر العقل وعلم الكلام والتى دحضها الأشعرى فى رده عليهم بقوله : إن النبى - ﷺ - لم يجهل شيئًا مما ذكرتموه من الكلام ، وإن لم يتكلم فى كل واحد من ذلك معينًا وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة ، غير أن هذه الأشياء التى ذكرتموها معينة فى القرآن والسنة أصولها جملة غير مفصلة ، وهذه المسائل وإن لم يكن فى كل واحدة منها نص عن النبى فإنهم ردوها وقاسوها على فيه نص من كتاب الله والسنة واجتهادهم . (٣٠)

ولقد وافق الأشاعرة المعتزلة القول بأن الشرع قد أمر بإستخدام العقل ، وحث على التأمل والتفكر والإعتبار الذى هو النظر ، وأن النظر يوجب الإعتداد بالعقل من أجل تعقل الأشياء وإدراك كنهها وهو واجب ، وأن النقل وكذلك العقل عند نظر الأحكام الإعتقادية لا يتعارضان لأن نتائج الإستدلال العقلى لا تعتمد أحكامها نهائية إلا إذا صدق عليها الشرع ، وأن نظر العقل الفلسفى غير نظر العقل الكلامى لأن نظر الفلاسفة يقوم على الفروض العقلية المجردة ، ويبدأون من إفتراض أن عقولهم خالية من أية مؤثرات أو معتقدات ، ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدى إليه البرهان ، وأن نظر الفليسوف فى الإلهيات هو نظر فى الوجود المطلق من حيث أنه يدل على الموجد . (٣١)

وكان تشدد المعتزلة فى الإعتداد بالعقل ، والوجوب العقلى وقولهم إن غاية الوجوب فى الإعتقاد هو إثبات الواحدية والتنزيه فقط ، وقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، وإن إثبات التوحيد بالعقل فى مقدمة الواجبات على كل مكلف ، كل ذلك دفع الأشاعرة إلى معارضتهم ودفع حججهم بحجج مضادة منها :

١ - الإحتجاج بعدم قدرة العوام على القيام بهذا الواجب مع إيمانهم وتصديقهم بأركان التوحيد والإيمان .

٢ - أن وجوب نظر العقل مستفاد من الشرع ، لأن معرفته تعالى لا تتم إلا بالنظر ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، بدليل قوله تعالى : ﴿ قل أنظروا ما ذا فى السموات والأرض ﴾ . (٣٢) . وقوله تعالى : ﴿ إن فى خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار لأيات لأولى الألباب ﴾ . (٣٣)

٣ - أن الإعتداد بأدلة العقل أمر تتفق عليه كافة المدارس الكلامية وعلى رأسها المعتزلة والأشاعرة كما إتفقوا على أهمية الدليل النقلي ، لأنه لا توجد فرقة تأخذ بواحد منهما دون الآخر ، فالعقل وكذلك النقل دائمًا فى مقدمة وسائل البرهان والإحتجاج .

وقد حاول الآمدى فى أبكار الأفكار حسم الخلاف بين المعتزلة وزعمائه من الأشاعرة وإثبات أن الإتجاه العام للفكر الأشعرى هو الإجماع على وجوب نظر العقل الى جانب الإعتداد بدليل النقل : فقال : إن المعرفة الإستدلالية إجمالية وتفصيلية ، فمن المتكلمين من قال بأن الإجمالية واجبة على العوام وهى لا تشق عليهم ، أما التفصيلية فهى فريضة على العلماء ، ومنهم من قال إن المعرفه التفصيلية واجبة على كل مكلف ، ولكن إن كان الإعتقاد صحيحًا من غير دليل فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب ، ومنهم من إكتفى فى المعرفة بمجرد الإعتقاد الصحيح وإن لم يكن عن دليل وسماه علمًا ، وأن هناك طائفة من المعتزلة ذهبوا إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر ، وأصحابنا - أى الأشعرية - مجمعون على خلافه ، وأن عدم النقل عن النبى وصحبه فى وجوب الدليل والنظر دليله أنه لم يكن فى زمانهم ما يدعو إلى تحرير الأدلة وتدارسها على النحو المعروف كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبًا فى التفسير والحديث والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ وأحكام الفقه مع أنهم أعلم الناس بأصولها وفروعها وإليهم مرجعها وهم ينبوعها .

ويرد الآمدى على قول المعتزلة بوجوب نظر العقل فى أمور الإعتقاد على كل مكلف بقوله : إنا لانسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والإستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر ، إما أن يخلق الله للمكلف العلم بذلك من غير واسطة ، وإما أن يخبره من لا يشك فى صدقة كالمؤيد بالمعجزات القاطعة ، وإما بطريق السلوك والرياضة الصوفية التى بها تصفية النفس وتكميل جوهرها من غير إحتياج إلى دليل ولاتعليم .

وقد أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى واجب ، غير أن مدرك وجوبه عندنا الشرع - أى طريق إدراكه - خلافًا للمعتزلة فى قولهم أن مدرك وجوبه العقل دون الشرع .

وأن العلوم عندنا تنقسم إلى علوم بديهية ضرورية وعلوم نظرية كسبية ، والثانية إنما تستمد من الأولى بواسطة النظر العقلى الذى قد يبدأ بالشك لينتهى إلى العلم أو المعرفة الجازمة القطعية إذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر .

وهكذا جاءت محاولة الآمدى للتوفيق بين آراء المعتزلة وآراء أصحابه من الأشاعرة خالية من أدلة العقل أو النقل وجاءت مؤيدة تماماً لرأى الأشاعرة فى تقديم أدلة الشرع على العقل . (٣٤)

رابعًا : الموضوعية

تعتبر الموضوعية من أبرز سمات المنهج الكلامى التى إتفقت حولها المعتزلة والأشاعرة وحرصوا على تطبيقها والإلتزام بها ، خاصة وأن منهجهم فى المناظرة والجدل قد إنحصر فى إطار الممكن المشاهد ، على إعتبار أن مجال عمل العقل هو الواقع الموضوعى بالفعل . أما مجال الغيب فلا يعرف إلا بالنقل ولا دخل للعقل فيه ومع ذلك فقد تحققت الموضوعية فى واقعية المنهج الكلامى وتميزه عن باقى المناهج ، فمنهج الفلاسفة كان العقل وحده ، ومنهج العلماء التجربة والحس ، ومنهج المتصوفة القلب وحده ، وجاء المنهج الكلامى ليجمع بين العقل والنقل دون فصل بينهما أو تحيز لأحدهما على حساب الآخر

وكان حرص المعتزلة على إلتزام الموضوعية وراء موقفهم من العقل بوصفة وسيلة حسم الخلاف فى الرأى ووسيلة الإثبات وتحقق اليقين فى الإعتقاد ، والكشف عن الصواب وفائدته وإثبات صحة الإعتقاد ودفع الشبه بأجوبتها ، وحسن إستخدام الأدلة وعرضها بموضوعية والتأكيد على أن هناك معارف وحقائق لا تدرك إلا بالعقل كحدوث العالم ووجود الصانع قبل ورود الشرع

والموضوعية عند المعتزلة والأشعرية نلاحظها فى صورمعان شتى منها :

● الموضوعية بمعنى الموقف الواضح الذى يعكس المحايدة فى الرأى أو الفعل :

وهو الموقف الذى لا يتحقق إلا بأعمال العقل فى حرية وعدم الميل عن الحق والعدل ، وعدم السكوت عن الجهل والظلم ، والعمل على قمع البدعة وإزالة الشبهة عند ظهور الفتنة.

● الموضوعية بمعنى البعد عن التطرف وعدم الإسراف أو التعصب :

وهو المعنى الذى ظهر فى حرص الأشاعرة الدائم على إنتهاج الموقف المتوسط بين المعتزلة المغالين فى قدرة العقل وبين السلف المتمسكين بظاهر النص ، وقالوا : إن اليقين مرجعه السمع والعقل معاً . وحرص الأشاعرة على الإلتزام بالأصول وعدم إهمال الفروع ، وأنه لا سبيل لإثبات ماهو غائب عن العقل والحس إلا بالنقل والعقل معاً والتصديق بالوحى والرسل كمعرفة الجنة والنار والثواب والعقاب .

لذا كانت الموضوعية وراء تقارب الآراء وتحقق نقاط الإلتقاء بين المعتزلة والأشاعرة ، حيث إنتهى متأخرى الأشاعرة إلى أن العقل أصل للشرع ، وأنه لا يصح الإستدلال على الأصول الإعتقادية كمعرفة الله وصفاته بالسمع بل يستدل عليها بالعقل ، وأن صحة السمع متوقفة على العقل ، وأن العقل هو الأصل والسمع هو الفرع ، ولايجوز الإستدلال بالفرع على الأصل . (٣٥)

● الموضوعية بمعنى السعى لإحقاق الحق وتطبيق العدل وإحترام الرأى :

ولتحقيق ذلك لم يتسرع رجال الكلام فى إطلاق الأحكام دون فحص دقيق لكل رأى ، وعرضه على قواعد العقل والنقل ، والتمييز بين الحسن منها والقبيح .

لذلك فمن الموضوعية مراعاة الدقة والبعد عن الأحكام المتسرعة الظالمة وإتهام الخصم بما ليس فيه ووصفه بأوصاف لم يستحقها وبنيات لم ينوها ، ومثال ذلك الحكم على المعتزلة بأنهم معطلة وبأنهم ينفون الصفات وأنهم يرفضون النقل وأدلته أو إتهامهم بالكفر والزندقة وسؤ النية والقصد وغيرها . وكذلك إتهام الأشاعرة بأنهم مجبرة وأنهم يعتمدون على النقل دون العقل (٣٦)

ولهذا فإن الموضوعية فى المنهج الكلامى لا تتحقق إلا إذا توفرت عناصر الصدق والصراحة . لأن الموضوعية تجعل صاحبها دائم البحث عن الحقائق ليكون لموضوعيته معنى فلا تحيز لرأى دون دليل ولا يقع فى هوة الخطأ والظلم لأن المجادل يجب أن يتشبه بالقاضى فيحكم بالعدل على كل رأى بعد توافر الأدلة والبراهين والفهم التام .

● الموضوعية بمعنى التوسط والإعتدال :

حاول الأشعرى ت ٣٣٠هـ إلتزامها فى أمور المعرفة والوحى والإلهيات وفى مسائل التأويل للمتشابهات ، وفى مجال الجبر والتفويض : فقد أثبت ذلك فى كتابه « الإبانة » حيث أبرز أهمية الإعتداد بالنص ومابه من معان ودلائل ، كما حاول فى كتابه « اللمع » إثبات أهمية الإعتداد بالعقل فى الفهم والتأويل وإثبات العقائد وسلامة الموقف الوسط بين الجبر والإختيار لكون الإنسان فاعل بقدرة مخلوقة لله وتلك هى إستطاعته التى بها قدرته على الكسب لأن أفعال الإنسان تكون لله خلقاً وابداعًا وتكون للإنسان كسبًا ووقوعًا عند إستطاعته وقدرته التى يحسها فى نفسه (٣٧) .

وهذا التوسط الأشعرى ظهر واضحًا فيما قدمه أبو منصور الماتريدى ت ٣٣٣ هـ بوصفه أقرب المذاهب والرأى إلى الأشاعرة ، وفى محاولة الماتريدى التوسط بين المعتزلة والأشعرية فيما سجله فى كتاب التوحيد وكتاب تأويلات أهل السنة . ثم ظهر التوسط الأشعرى ثانية فيما سجله أبو بكر الباقلانى ت ٤٠٣ هـ فى كتابه التمهيد حيث حاول الوقوف موقف التوسط بين المعتزلة من جهة والسلف من جهة أخرى . ثم محاولة ابن فورك الأصفهانى ت ٤٠٦ هـ فى كتابه التأويل . ثم جاء بعدهم عبد الكريم الشهر ستانى ت ٥٤٨ هـ فى كتابه نهاية الأقدام فى علم الكلام وفى كتابه الملل والنحل ثم محاوله الغزالى ت ٥٠٥ هـ فى المنقذ من الضلال ثم جاء بعدهم ابن تومرت فى المغرب العربى ت ٥٢٤ هـ فى العقيدة المرشدة وفى مجموع أعز ما يطلب .

● الموضوعية بمعنى الموقف الشجاع والصراحة والإنصاف والتزام شروط الحق والصدق :

وهذا المعنى وهذه الشروط حددها الغزالى فى الإحتياط والخوف من الوقوع فى الخطأ أو التحيز لأحد الرأيين أو الجانبين ، بالإضافة إلى ضرورة إعتقاد العصمة والنزاهة عن الخطأ ، فذلك هو الإحتياط الذى يساعد المتكلم وصاحب الرأى إلى أن يضع للمعرفة منهجًا قويمًا ، وأن يضع للعلم حدًا دقيقاً يخلصه من عناصر الغموض واللبس ،

والوقوع فى التقليد . وبعد أن حدد الغزالى شروط الموضوعية عرض صعوبات تحققها مؤكدًا على أن صعوبة البعد عن التقليد تؤدى إلى صعوبة تحقق الموضوعية فيقول : كيف تتحقق الموضوعية ويكون الصدق والاراء كلها لا يمكن أن تكون صوابًا لأنها متقابلة متباينة ، وأن الرسول (ﷺ) قال ستفترق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة والناجية منها واحدة . هذا بالإضافة إلى إختلاف الخلق فى الأديان والملل ثم إختلاف الأئمة فى المذاهب ، فهذا الإختلاف بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون .. ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة وأتهجم فى كل مشكلة وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيًا إلا وأحب أن أطلع على باطنيته ، ولا ظاهريًا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيًا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلمًا إلا وأجتهد فى الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيًا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متقشفًا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقًا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته فى تفضيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا بإختيارى وحيلتى حتى إنحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت علىّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا . (٣٨)

وهكذا كانت الموضوعية موقفًا عمليًا وسعيًا حثيثيًا من أجلها ، لصعوبة تحققها وإلتزامها وتحقق شروطها وفى مقدمتها البعد عن التقليد وهذا ما حاوله الغزالى بالفعل .

● والموضوعية كسمة أخلاقية تعنى الإخلاص فى القول والفعل ،

وهذا الإخلاص يظهر عند إلتزام أدب الحوار ، و إظهار الجانب المحمود من الكلام ، والقول الفصل الذى يحسم الخلاف فى الرأى دون تعصب لرأى على حساب الآخر فيظهر الصواب وتتضح الحقائق . كما تكون الموضوعية فى الإلتزام بقواعد الحوار الأخلاقية ومنها :

١ - ليس كل أمر بمطاع ولا كل نهى بمعتبر .

٢ - أن رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب . (٣٩) .

٣ - إلتزام الصدق فى جميع الأقوال ، والحرص على الحق وإثباته سواء خالفه الناس أو وافقوه ، صدقه الناس أو كذبوه .

٤ - توفير المناخ الآمن عند المناظرة ، فلا يتكلم إلا فى مجلس هو آمن فيه على نفسه، وبحيث لا ينشغل إلا بطلب الحق ونصرة الدين .

٥ - إلتزام ما يتطلبه العدل من رضى وقناعة ، وصدق وطاعة ، وصبر وتواضع ، فإذا بدأ مناظرته وجب عليه أن يمكن مناظره من إيراد جميع ما يريد إيراده فى المناظرة من عناصر وحجج ، وأن يحقق كل مايسمع منه ولا يعارضه بالخطأ وإن قل ، ولا يغتر بالصواب وإن كثر ، ولا يثبت إلا ما أثبت البرهان ، ولا يبطل إلا ما أبطل البرهان ، ويقف فيما دون ذلك حتى يتبين الحق ، ولا يدخل فى المناظرة ما ليس منها ولا يورد من الكلام ما لا يحتاج إليه ،ولا يخرج من مسألة قبل تمامها بحيث لا يرضى لنفسه من نظيره إلا بالحق الواضح . (٤٠)

٦ - الدقة والتروى والإعتراف بالخطأ عند وقوعه فتلك فضيلة تقى صاحبها . الغرور والتحيز والتعصب ، وتدفعه إلى البحث عن الدليل الأكيد ، وتبعده عن التقليد والجمود ، وعدم الإعتماد على مصدر واحد للمعرفة والإستعانة بمختلف الأدلة الممكنة عندئذ يتحلى الموضوعى باعتدال الرأى والبعد عن التطرف والتعصب ويأتى بالرأى المتفق عليه ، فهو لا مع هؤلاء ولا هؤلاء لأنه موضوعى لا يتحيز ولا يميل .

ورغم جهود رجال الكلام من أجل إلتزام الحيدة والموضوعية فى آرائهم فإن ذلك لم يمنع العديد من رجالهم من التشدد فى حواراتهم وآرائهم ولم تمنعهم الموضوعية من أن ينقصوا أو يزيدوا من أدلة وآراء خصومهم حتى تبدو كما يريدون هم لا كما أراد أصحابها وحتى تظهر أدلتهم فى صورة متضاربة أو متناقضة يسهل دحضها ونقضها ، وحتى تحولت محاوراتهم ومناظراتهم إلى محاكمات إتهام لخصومهم ، ولم تمنعهم الموضوعية من التحيز لمذاهبهم وإظهار تعصبهم على إعتبار أن المتكلم يدافع عن معتقد صحيح ومذهب خاص قائم على أصول وقواعد ثابتة يؤمن بها ويدافع عنها وقد ظهر ذلك فى تبادل الإتهام بينهم وفى الآراء التى عارضت علم الكلام وما قدمه رجال الفقه والسلف من حجج وبراهين لإبطال الكلام والجدل وتبين مدى ضرره وخطره .

خامسا : التسامح

هذه السمة ظهرت واضحة فى الفكر الكلامى منذ منتصف القرن الثالث الهجرى بعد ظهور الآراء الوسطية وجهود فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام فى التوفيق بين الحكمة والشريعة وإثبات عدم تعارض العقل والنقل ، وبعد أن أخذت الآراء الكلامية لأصحاب الفرق فى الوضوح والتميز والإنتشار ، وبعد أن رسخت المعتقدات وتمكن الإيمان من قلوب العوام ، وبعد أن تعددت آراء الفرق وتنوعت ، وبعد أن شهد القرن الرابع الهجرى إزدهار العلوم الإسلامية كالتوحيد والفقة والتفسير والحديث وغلب على هذه العلوم سمة الجهد العقلى والتسامح الفكرى وأصبح كل صاحب رأى او مذهب يعلن عن رأية دون خوف ، وبعد أن بدأ التيار السنى الاشعرى المتنور فى الظهور والإنتشار خاصة بعد أن انحسر أمامه التيار الإعتزالى المتأخر والذى تشدد فى مسألة خلق القرآن ، وبعد أن رفض الخليفة المتوكل (٢٣٤ - ٢٤٧) هـ تعصب المعتزلة لهذه المسألة وإنهاء المحنة ودعا إلى التسامح الفكرى واعتبار أن عقيدة خلق القرآن وغيرها من آراء هى مجرد رأى وليس معتقد أصلى أوسياسى .

فهذه العوامل هى التى أظهرت المنهج الكلامى فى صورة التسامح والاعتدال ودفعت رجال الكلام إلى الإلتزام بقواعد المنهج الأخلاقية وفى مقدمتها البعد عند التعصب والميل إلى السماحة والإعتدال والرجوع إلى العقل والمنطق إلى جانب أدلة النقل الداعية إلى التسامح الفكرى مثل قوله تعالى : لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى (٤١) وقوله تعالى : ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (٤٢) وقوله تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن (٤٣)

ولقد انعكس هذا المناخ العام على صور من التسامح فى مواقف المعتزلة والاشعرية حيث ظهر تسامح المعتزلة الاوائل فى مسألة مرتكب الكبيرة فلم يقولوا بكفره مثل الخوارج ولم يخرجوه من دائرة الإيمان ، ولم يصفوه بالإيمان الكامل كما قالت المرجئة ، وجاء رأيهم المتوافق مع صاحب مذهبهم واصل بن عطاء ت ١٣١ هـ بأن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين الإيمان والكفر.

فكان الإعتدال صورة من صور التسامح فى الفكر المعتزلى ، ثم ظهر تسامحهم مرة أخرى فى رأى القاضى عبد الجبار ت ٤١٥ هـ الذى رفض رأى معتزلة بغداد القائلين بوجوب العقاب من الله للفاسقين وأكد القاضى أن العقاب حق إلهى على الخصوص فيجوز أن يسقطه الله تعالى ويجوز أن يستوفيه (٤٤)

أما التسامح الأشعرى فقد ظهر ابتداء فى مسألة مرتكب الكبيرة أمام تشدد الخوارج الذين قالوا بكفره وخلوده فى النار ، وكذلك موقف المعتزلة الذين قالوا : إنه إذا مات بغير توبة فهو مسلوب الإيمان ومخلد فى النار ، وذهاب جعفر بن مبشر المعتزلى إلى أن الفساق شر من الزنادقة .

فقرر الاشاعرة أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من دائرة الإيمان لأن ارتكاب المعصية لا يخرج من الإيمان والإيمان لايحبطه إلا الكفر،ثم ظهر التسامح الاشعرى مرة أخرى للتخفيف من تشدد المعتزلة فى قولهم بالوجوب العقلى فى التحسين والتقبيح والوعد والوعيد و السببية والضرورة . فقال الاشاعرة بالجواز اى جواز امضاء الوعد مع اخلاف الوعيد ويجوز لله إرسال الرسل كما يجوز له عدم ذلك فذلك لطف منه . وظهر تسامحهم مع المعتزلة فى مسألة النبوة فقال عضد الدين إلا يجىء . والخصم (أى المعتزلة) وأن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام .وقالوا بجواز بعث الرسل وأنها لطف من الله ونعمة منه .

هذا فى حين قال المعتزلة بأنها واجبة على الله لما يجب عليه من رعاية صلاح العباد والأصلح لهم ، ولما يفض به مبدأ لزوم الصدق فى الوعد والوعيد (٤٥) .

وفى مسائل الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة حرص أبو الحسن الأشعرى على إتخاذ مواقف الإعتدال التى تؤكد سماحة الرأى فى كتابه : مقالات الإسلاميين وأختلاف المصليين . حيث عرض رأى المعتزلة فى القدرة والارادة الالهية وحرية الفعل الإنسانى . وأورد قول أبوالهذيل العلاف ت ٢٣٥ هـ . أن الله تعالى ليس فى مقدوراته صلاح أكثر مما فعل . وأن الله تعالى قد خلق الخلق لينفعهم لا ليضرهم وهو تعالى قد خلق غير المكلفين للإعتبار ولينتفع بهم المكلفون فلا يجوز أن يخلق الله شيئا لا لعلة أو لحكمة فكل ما خلقه قد خلقه لحكمة واعتبار .

فرد الأشعرى عليهم بدليل الحكمة والعناية وقال إن المرض والسقم والبلاء والمحنة والموت والكوارث الطبيعة هى من فعل الله تعالى وبقدره وهى إن كانت تبدو فى الظاهر شر إلا أنها شر بالمجاز لأنها فى حقيقتها تحمل الخير والصلاح لما يكون فيها من الاعتبار وما يترتب عليها من الأعراض وهى بهذا تخرج عن كونها شرًا إذ أن الله تعالى لا يخلق شرًا حقيقيًا فى رأى المعتزلة فهو تعالى منزه عن ذلك . وبالرغم من تمسك المعتزلة بالوجوب العقلى فى مختلف المسائل الكلامية ، فقد ظهرت سمة التسامح فى موقفهم من

قضيتى الخلق للأفعال وحرية الإنسان ، وكذلك قولهم باللطف الإلهى . فإذا كان الاشاعرة قد ذهبوا إلى أن الله هو الخالق لفعل الإنسان ، وهو الخالق للخير والشر ، فإن الله تعالى هو الخالق للهدى والضلال كذلك .

وذهبت المعتزلة إلى أن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا ولم يهتدوا وأصلحهم فلم يصلحوا وهذا يعنى أن التسامح الإلهى فى عناية الله ولطفه بعباده وإرادة الهداية لهم

ويؤكد أبو على الجبائى ذلك فيقول : إن الله عادل فى قضائه ، رؤوف بخلقه ، ناظر لعباده ، لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولايريد ظلمًا للعالمين ، وهو لم يدخر عن عباده شئيًا مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح ، وهو إذا خلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه أوجب عليهم أذ كلفهم إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم أدعى الامور إلى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه (٤٦) .

وقد حرص المعتزلة على ابراز مظاهر اللطف الإلهى المتمثلة فى إكمال العقل ونزول الديانات وبعث الرسل وعناية الله الدائمة بخلقه وارادة الإنسان وحريته ومسئوليته عن جميع أفعاله ، مع تأكيدهم على أن لطف الله ورحمته بعباده لا تعنى التساهل مع العصاة . إذ أوجب المعتزلة عقاب المذنبين ، وأن العقاب حق إلهى .. وقد أكد الباقلانى تلك المعانى فى كتاب التمهيد حين قال : إن الله تعالى تستوى فى حقه الأفعال فلا تنفعه طاعة ولا تضره معصية . فالله تعالى قد أمر بالصفح والعفو ومدح من يفعل منا ذلك إذ قال تعالى : ﴿ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ﴾ . (٤٧) . وقال تعالى : ﴿ وأن تعفوا أقرب للتقوى ﴾ (٤٨) .

ولا شك أن تمسك المعتزلة والاشاعرة بفضائل الإعتدال والتسامح والميل إلى الموضوعية كان له أثره الإيجابى على باقى الفرق الإسلامية وكذلك الفقهاء حيث أتاح التسامح وحرية الرأى الفرصة لتبادل الآراء وعقد المناظرات دون خوف أو تقية ، وانطلق أصحاب الرأى يرددون : أن الشرع قد أوجب العدل والتسامح فى كل شىء وحرم الضرر وأباح ما لا دليل على منعه ، وأن الإختلاف فى الرأى وبين الفقهاء رحمة ، ولم يكفر فقيه أخر بسبب إجتهاده استرشادًا بالقاعدة : أن المخطىء فى الرأى له أجر اجتهاده ، وأن

المصيب له أجران ، وأن كل مؤمن مكلف مطالب بما يؤدية إليه إجتهاده فى أصول الدين . وفى المناظرات التى دارت بين رجال الكلام وأصحاب المعتقدات والمذاهب المخالفة لأصل التوحيد والتنزيه كانت سمة التسامح وراء نجاح هذه المناظرات التى تميزت رغم الإختلاف العميق بين آرأء الخصوم وأدلتهم ، فقد اتفق المعتزلة والاشاعرة رغم الإختلاف العميق بين آرائهم على أن الحقيقة وأثبات الحق هدفهم ، وأن الإستدلال بالعقل والنقل طريقهم ، والسماحة والاعتدال مرجعهم وأن التوحيد والتنزيه غايتهم فاتفقوا على وجوب الابتداء بحمد الله والثناء على رسوله (ﷺ) مع التأدب والخشوع والحرص على اظهار التواضع ، والإعلان عن الهدف العام والمشترك وهو طلب الحق ونصرته الحرص على اثباته بأ دلة العقل والنقل .

كما أتفقوا على وجوب إحترام الخصم ورأية فلا يحقره ولا يستحقره إذا أخطأ وأن ينصفه حيث يصيب وأن ينظر إليه بعين الرحمة ولا يطالبه بالاقرار بالغلبة ولا يكلمه وهو مقبل على غيره ولا يستشهد بمن حضر على قوله التزامًا بخلق التواضع والتسامح واحترامًا للرأى والحرص على الروح العلمية الحيادية الساعية لأثبات الحق وتحقيق الإقناع واليقين ، كما ظهر نهجهم الواضح نحو التسامح والإعتدال فى التزامهم بالقاعدة الخلقية العامة فى المناظرة والتى تؤكد مدى احترامهم لرأى الخصم وهى اعتقادهم الدائم بأن رأيهم صواب يحتمل الخطأ ورأى خصمهم خطأ يحتمل الصواب .

سادسًا : إلتزام الحجة والدليل

إعتمد رجال المعتزلة والاشاعرة على مختلف الأدلة لإثبات الحق وإقامة الحجة وأكدوا أن البرهان العقلى الذى يقوم على استنباط نتائج من مقدمات تلزم عنها هذه النتائج ، هو برهان يخالف فى طبيعته البرهان الدينى الذى يلزم فيه الإيجاز والقبول مع مراعاة حالة السامع .

والبرهان العقلى الذى يسميه الجرجانى ت ٣٦٦ هـ بالشرط هو الذى يتوقف عليه الشىء من حيث الوجود أو المعرفة ،

، وهو تعليق شئ بشئ إذا وجد الأول وجد الثانى ، وقيل الشرط ما يتوقف عليه وجود الشىء ويكون خارجًا عن ماهيته ولا يكون مؤثرًا فى وجوده ، وقيل الشرط يتوقف عليه الحكم ولا يستقيم الإستدلال بدونه .

كما أدركوا أن الدليل ونوعه سواء العقلى أو النقلى لابد أن يتناسب مع طبيعة المعرفة والموضوع المراد إثباته وأن هناك معارف لا تدرك إلا بالنقل كأمور الآخرة والوحى والجنة والنار والثواب والعقاب ، وأن كل ما هو مغيب عنا وفوق قدراتنا قد جاء به الوحى ونقلية الرسل .

كما أدركوا أن معارف الكون والإنسان والخلق والتطور وحقائق الحياة كلها أمور لا تدرك إلا بالعقل كحدوث العالم ووجود الخالق وصفاته واثبات الوحدانية والرد على معتقدات المخالفين وأرائهم . ولما كان الدليل هو الحجة الواضحة واداة الإثبات للأمر ونقيضه أو هو ما يقود الذهن إلى التسليم بحقيقة أوقضية كانت موضع شك من قبل بعد اثباتها حرص المعتزلة والاشاعرة على فهم طبيعة الدليل ونوعه .

فيقول الجرجانى : إن الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر ، ومثاله : أدلة حدوث العالم للبرهنة على وجود الله ووحدانيته وحكمته مثل قولنا : العالم ممكن ، والممكن لا وجود له ولا عدم من ذاته ، إذن لا بد له من موجد هو واجب الوجود بذاته وهو الضرورى أى الله وهذا هو الدليل الكونى الذى به إثبات وجود الله عن طريق وجود الكون ويستدل على وجوده بما يشاهد فى العالم من جمال واتساق ووحدة وانتظام . وهذا الدليل الكونى يقابل الدليل الكسمولوجى والدليل الوجودى الذى به محاولة البرهنة على وجود الله من خلال إثبات الكمال الإلهى المطلق واستغناء الله عن الموجودات . وقد قسم المعتزلة مسائل الكلام حسب أنواع الأدلة الثلاثة العقلى والنقلى وما يقبل الدليلين معًا . فالمسائل الأساسية التى تتوقف على صحة النبوّة من مسائل النظر والألوهية كالتوحيد والعدل فهذه لايقبل فيها إلا دليل العقل وحده ، أما مسائل السمعيات التى لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب والعقاب وأحوالهما فلا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده ، أما ما خرج عن الآخرين السابقين كبعض الكمالات الإلهية التى لا تتوقف عليها صحة النبوّة فيقبل فيها الدليلان معًا (٤٩) .

ونفس هذا التقسيم الثلاثى أخذ به الأشاعرة فالإ يجى يقسم الدليل إلى أنواع ثلاثة هى الدليل العقلى والدليل النقلى والدليل الجامع بين العقلى والنقلى ويرى أن الدليل العقلى المحض هوالذى يتألف من جملة الأقيسة والبراهين التى تقوم على مقدمات تلزم عنها نتائج محددة ، ومثاله القول بأن العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث .

وكان اعتماد المعتزلة وكذلك الاشاعرة على هذا الدليل عند الإقناع والتوضيح والإثبات

وتأويل المتشابهات والبرهنة على صدقها خاصة وأن المنكرين والمخالفين ينكرون النقل المتواتر ويجحدونه .

أما الدليل النقلى المحض فيأتى فى مرحلة تالية لتأكيد ما أثبته العقل ودلل على صدقة ، ومثاله القول بأن تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق العقاب استنادًا لقوله تعالى « أفعصيت أمرى » (٥٠) وقوله تعالى : ﴿ ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها ﴾ (٥١) .

هذا وقد إعتمد المعتزلة وكذلك الاشاعرة على الدليل النقلى لاثبات تلازم القدرة الإلهية والحكمة وكذلك الضرورة والسببية المشاهدة فى تلازم حركة الكون ونسق الحياة المشاهد فى إنتظام حركة الكون استنادًا لقوله تعالى : ﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة ﴾ (٥٢) وكذا قوله تعالى ﴿ لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ﴾ (٥٣) .

ولم يفصل المعتزلة ولا الأشاعرة بين دليل العقل ودليل النقل ولكن عرفوا مجال استخدام كل دليل ومتى يفيد ومتى يحسن استخدام الدليل الجامع بين العقل والنقل وهو دليل بعض مقدماته نقلية والأخرى عقلية ومثاله قولنا : هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص .

والحاجة إلى هذا الدليل الجامع تتطلب عملية الإدارك والبرهان و أن الإدارك فى عمومه يتوقف على العقل والسمع وأن كل ما لا يتوقف عليه العلم بصحة الشرع وثبوته وكان واقعًا فى مجال العقل فإنه يدرك بالسمع والعقل .

وهذا الرأى يؤكده كل من أبى المعالى الجوينى وكذلك الفخر الرازى فالجوينى ت ٤٧٨ فى الارشاد يقول : أن ما يجوز إداركه عقلاً وسمعًا فهو الذى تدل عليه شواهد العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله متقدمًا عليه ، وأن هذا القسم يتوصل إلى دركة بالسمع والعقل ، ونظير هذا العلم إثبات جواز الرؤية واستبداد البارى تعالى بالخلق والإختراع وما عداهما مما يندرج تحت الضبط الذى ذكرناه .

وكان الفخر الرازى ت ٦٠٤ هـ أكثر حسمًا فى الإشارة إلى أهمية الدليل العقلى حين قرر ظنية الدلالة فى الدليل السمعى وأنها يقينية فى الدليل العقلى وأن قبول الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الإشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم

النسخ وعدم المعارض العقلى وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم والوقوف على المظنون مظنون ، وأذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع .

سابعاً : الجمع بين التقليد والنظر

التقليد فى معناة العام يعنى التمسك بالمأثور كتابًا وسنة وإجماع وتعاليم ومعارف متوارثة عن الفقهاء والعلماء لا يمكن الإستغناء عنها مع تقدم العصور .

وهذا المعنى لا يختلف كثيرًا عن المعنى اللغوى ، فالتقليد فى اللغة يعنى ما يعلق فى العنق و لا ينفك عنه ، ويعنى التمسك والرابطة التى تلقى على المجتهد ، لأن المقلد يلقى بالمسئولية فى عنق المجتهد أو صاحب الرأى الذى يقلده .

- و التقليد فى المعنى الاصطلاحى يعنى العمل على طبق فتوى المجتهد ، أو هو التعلق بالأثر وهو المتابعة التامة والإتباع الحسن حفاظًا على الشريعة وأصولها .
- وعند المتكلمين هو التمسك بالأصول وأركان الدين بوصفها الأساس الذى ينطلق منه المتكلم لإثباته بنظر العقل .
- وعند الغزالى هو قبول قول بلا حجة ، أو هو العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة ، أو هو قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله .

ومن الثابت أن المعتزلة والأشاعرة قد إتفقوا على ضرورة ذم التقليد والمقلدين فى مقابل الإعتماد على الإستدلال والنظر المأمور به شرعًا وهذا الإتفاق مرجعه أنهما قد أوجبوا نظر العقل فى أمور الشرع واعتدادهم بدليل العقل وصحته فى مسائل الإعتقاد كما أوجبوا النظر والاستدلال على أصول العقائد ولم يكتفوا بالتقليد والنقل .

وهذا ما أكده الأشعرى فى كتابه « الأبانة عن أصول الديانة » حين قال : إن المقلد لا يستحق إسم المؤمن لأن أول الواجبات على المؤمن المكلف إنما هو النظر والاستدلال ، فالعقل حجة الله والشرع حجة الله ، وحجج الله تتعاضد ولا تتعارض اذ لا تيصور دليل سمعى قطعى يخالف قضية العقل أى نظر العقل السليم (٥٤) .

ولا شك أن المقلد غير المجتهد لأن مسئوليه كل منهما تختلف عن الآخر ، فأصحاب التقليد يرون أنه لا اجتهاد دون تقليد ، وأصحاب الإجتهاد يرون أن المجتهد هو العالم الفقيه الذى يستخرج الأحكام الملائمة من النصوص ، وأن المقلد هو الذى ينفذ تلك الأحكام

ويلتزم بها ومن ثم فلا غنى لأحدهما عن الآخر . ورفع أصحاب الإجتهاد لواء التنوير ورأوا أن التقليد قيد على حرية الفكر ، وأنه الإتباع الأعمى للرأى وأنه دليل الجهل والتخلف لأن [illegible] .

والغريب أن أصحاب التقليد وجدوا من يدافع عن مواقفهم وقدموا مبررات التقليد وجمعوا بين التقليد والإجتهاد تارة وبين التقليد والمعارف الأصلية تارة أخرى ليؤكدوا مدى الحاجة إلى التقليد وأن التقليد ضرورة تفرضها طبيعة الحياة نفسها وتفاوت قدرات البشر ، وأنه لا يوجد فرد واحد يلم بكافة الأحكام والشرائع والعلوم والمعارف وأن الحياة فى تنوعها وشمولها وكثرة معارفها تفرض فى العديد من المواقف أن يعتمد على المأثور وأن يكون الإنسان مقلداً وأنه بدون التقليد لا يثبت الاجتهاد ولا تتحقق العدالة والاستقامة أو صدق المعارف ، لأن التقليد معناه التمسك بالأصول وبالقدوة الصالحة ، والأسوة الحسنة ، كما يعنى التمسك بالعلم الحقيقى والعقيدة الراسخة ، وأن التقليد وسيلة تحمى الفرد من الوقوع فى الزلل والخطأ إذ فيه الإلتزام بجادة الشرع وفعل الواجبات والبعد عن المحرمات وأن التقليد يؤدى فى الكثير الغالب إلى الاطمئنان واليقين بأن ما يفعله وما يعتقده حق .

ولإثبات ذلك إحتج أصحاب التقليد بدليل نقلى وآخر عقلى ، فأما النقلى فهو قوله تعالى : ﴿ فسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ . (٥٥) وقوله تعالى : ﴿ وفوق كل ذى علم عليم ﴾ (٥٦) . وقول رسول الله ﷺ : العلماء ورثة الأنبياء .

واستنتج أهل التقليد من هذه النصوص أن المقلدين هم أهل الذكر وأن التقليد والإتباع أمر إلهى أوجبه الشرع لتتكامل المعارف بالرجوع إلى أهل العلم والحافظين له لمعرفة حقائق الشرع ودقائقه ، أما الدليل العقلى عندهم على وجوب التقليد فكان الإستشهاد بطبيعة الفرد وفطرته والميل إلى الذاتية والتخصص وقدرته الخاصة التى تفرض عليه أن يكون عالماً فى جانب جاهلاً فى جانب آخر وأن هذا الجانب الذى يجهله لابد أن يكون مقلداً فيه وأن عجز البعض عن إدارك الحقائق أو الإجتهاد والفهم ، وأن الحرص على معرفة الحقائق يلزم الإنسان بالتقليد والمتابعة لمن سبق حتى تكتمل المعارف وتستمر العلوم وتتطور، وأن القدرة على الاجتهاد لها متطلباتها الخاصة التى لا تتوفر فى جميع البشر وكذلك القدرة على الفهم والاستنباط فهذا دليل يتطلب حتمية وجود المقلد وأن التقليد قد حفظ للتراث البشرى والحضارى قيمته (٥٧).

واذا كان أصحاب التقليد يتمسكون بنزعتهم الأصولية السلفية التى تحرص كل

الحرص على الاستمساك بالماضى وكل ما أثر عنه ومعارضة التأويل ونظر العقل لأنه يحمل على التغيير والتجديد وذلك لاعتقادهم الثابت بأن التعاليم النقلية المتواترة هى أساس المعرفة اليقينية وحدها فإن رجال الكلام وعلى رأسهم المعتزلة والأشاعرة رفضوا التقليد بهذا المفهوم الجامد وأقاموا منهجهم على نوع آخر من التقليد المتطور الذى يعتمد على العقل فجمعوا بين التقليد والنظر بإضافة العنصر العقلى المتطور فى مختلف القضايا والمفاهيم ليتناسب مع غايتهم فى إثبات الوحدانية والتنزيه وحقيقة الإيمان .

ولذا كانت القاعدة التى اعتمد عليها منهجهم هى وجوب النظر بمعنى وجوب الإعتماد على العقل فى البرهنة وإثبات المسائل وأن العقل يجب أن يقدم على النقل عند البرهنة لأنه وسيلة إثبات النقل . فكان الجمع بين التقليد والنظر أو العقل والنقل هما دعامة المنهج وأنه لا تعارض ولا فاصل ولا غنى عنهما معًا ومن ثم كان إتفاق المعتزلة على وجوب النظر بإدخال منطق العقل الصحيح فى فهم الدين وأن الحكم على مختلف المعارف لا يكون إلا بالنظر .

وهذا ما أكده أبو المعالى الجوينى ت ٤٨٧ هـ فى كتابة الإرشاد : فقال : إن النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه بالشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاه من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية وأن المعتزلة قدمت نظر العقل ورأت أن العقل يتوصل إلى درك الواجبات ومن جملتها النظر فيعلم وجوبه عندهم عقلاً (٥٨) .

ثم أكده كذلك الفخر الرازى ت ٦٠٤ هـ فى أصول الدين حيث أكد على أهمية النظر وتعلقه بالعلم ، لأنه لا يكون علم البتة دون النظر إذ بالنظر تعلم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فالعالم ممكن ، وبالنظر يصح الاعتقاد ويتأكد بأن الله هو الخالق المدبر الواحد الأحد الذى لاشريك له ، وأنه بالنظر يتم الإثبات والتحقق والإخبار يحتاج إلى التثبت والنظر حال وقوعه أو عدمه .

كما يشير الرازى إلى أهمية النظر وتغيره بتغير قدرات الإنسان على إعتبار أن كل إنسان يتفكر حسب قدرته وطاقته وفهمه وغايته ، وأن من يأتى بالنظر على الوجه الصحيح علم بالضرورة كون ذلك الإعتقاد حقًا لأن النظر سابق على الإعتقاد وأن النظر على الحقيقة هو الطلب أى طلب العلم والحق ، وسيكون نقيض النظر الجهل ، فالجاهل ليس عنده نظر لأنه يعتقد كونه عالمًا به وذلك الإعتقاد يصرفه عن الطلب أى النظر (٥٩) .

وفى وجوب النظر العقلى جاءت أقوال المعتزلة والأشاعرة مؤيدة له ، فالنظر عند

المعتزلة عامة مقدم على السمع إذ عليه يتوقف صحة السمع .

وعند القاضى عبد الجبار ت ٤١٥ هـ : النظرهو أول الواجبات على المكلف ، لأن إيمان المستدل أقوى من إيمان المقلد الذى يكون عرضة للشكوك ولأنه لا يملك الدليل على صحة إيمانه .

وعند الأشعرى ت ٣٣٠ هـ النظر مأموربه وليس منهيًا عنه .وعند الماتريدى ت ٣٣٣ هـ النظر هو سبيل معرفة الدين والحق فيه لأن النظر سبيل إظهار الحق والصدق ومعرفة أسباب الشبه والخلاف فى الدين وكشف مثالب التقليد .

وعند الجوينى ت ٤٧٨ هـ النظر واجب من جهة الشرع بإجماع الأمة على وجوب معرفة الله تعالى ، وأن إكتساب المعارف لا يكون إلا بالنظر ، والنظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبة بالشرع .

وعند إلا يجى ت ٧٥٦ هـ : النظر ضرورة واجبة إذ يترقى به الإنسان من حضيض التقليد إلى ذروة الإيمان ودليله فى القرآن قوله تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات ﴾ (٦٠) .

وعند الغزالى ت ٥٠٥ هـ النظر ضد التقليد ، والتقليد صورة من صور التعصب والاستبداد بالرأى والتصديق ، والنقل الأعمى للأفكار والعقائد وقبول الآراء دون تحقيق . والغريب أن الغزالى قد وصف الفلاسفة « الفارابى وابن سينا » بصفة التقليد لأنها تحمل هذه المعانى الدالة على الجمود والنقل وأنهم حاولوا تقليد الباطل ولم يقلدوا الحق . وجاء ذلك فى كتابه تهافت الفلاسفة حيث قال : فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر تحيزًا إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطًا فى مسلكهم وترفعًا عن مسايرة الجماهير والدهماء واستنكافا من القناعة بأديان الأباء ظنا بأن إظهار التكايس فى النزوع عن تقليد الحق بالشروع فى تقليد الباطل : فأيهم رتبة فى العالم أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدًا بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقًا دون أن يقبله خبرًا وتحقيقًا ، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء . (٦١)

وهكذا جاءت آراء المعتزلة والأشاعرة مؤكدة لأهمية الجمع بين التقليد والنظر وأن

وجوب النظر قائم على دعامتين هما العقل والنقل ، وأن النظر يعنى ضرورة إدخال العنصر العقلى فى معارف الشرع وأحكامه لأنه لا تعارض أصلاً بين العقل والنقل . وأن النظر واجب بالشرع وهو وسيلة الفهم والاستدلال وإثبات الأصول بالتأمل العقلى القائم على التفكير والتدبر لقوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾ . (٦٢) وقوله تعالى : ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لأيات لأولى الألباب ﴾ . (٦٣) .

وأن الجمع بين التقليد والنظر ضرورة لأن ليس كل نقل تقليد وليس كل إتباع وصف ، وأن الدليل هو الحجة لإثبات الأمر ونقيضه وأن الإيمان القائم على نظر العقل وتمام الفهم أقوى من الإيمان القائم على مجرد التقليد أو النقل ، وأن المذهب هو التطبيق للمنهج وأن المنهج هو وسيلة التطبيق للمذهب .

ثامنـــاً : الجدل

سمى علم الكلام بأبراز سماته المنهجية فسمى بعلم الجدل لغلبة المناظرة والجدل على رجاله الذين نجحوا فى استخدام قضايا المنطق وأدلة البرهان كما استخدمه من قبل أفلاطون وأرسطو فى المحاورات لإثبات الحقائق بأدلة العقل .

مع ملاحظة أن الجدل الكلامى الذى إستخدمه المعتزلة والاشاعرة فى مناظراتهم كان متميزًا ومختلفًا عن الجدل الفلسفى الذى يستخدم القياس البرهانى ويقوم على الفروض العقلية المجردة ، أما الجدل الكلامى فقد أعتمد على أسلوب حصر الأدلة لإثبات نفى دليل الخصم ، ونفى الدليل هو إبطال لجهة الإستدلال ، أما حصر الأدلة فهو استقصاء لكل الفروض الممكنة حول الموضوع والرد عليها فلا يدع المجادل للخصم حجة أو دليل يستند عليه .

- **والجدل فى معناه العام :** هو المناقشة والحوار من أجل إظهار الحق عند تعارض الآراء أو إخفاء الحقائق ، ومن ثم فهو تصارع الفكر وحوار الأشخاص بالكلمات ومقارعة الخصم بالحجة .
- وفى كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى : هو الخصومة والمعارضة .
- **وعند المنطقيين :** هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمات معروفة ، وصاحب هذا القياس يسمى جدليا أو مجادلاً .

● **وعند أفلاطون :** هو منهج للتعليم والتحاور القائم على الدليل والبرهان ، والبرهان هو استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلمة إلى أخرى تنتج عنها ضرورة وعدّه المناطقة القدامى أسمى صور الإستدلال لأنه يقوم على مقدمات يقينية تلزم عنها نتائج يقينية كذلك (٦٤)

● **وعند ابن رشد :** هو المجادلة التى تقع بين اثنين يرغب كل منهما فى تحقيق الغلبة على الآخر .

● **وعند الجوينى فى الكافية :** هو اظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة لأن الجدل لا يقوم إلا على التدافع والتنافس واختلاف المعانى والآراء .

ولا شك أن المعتزلة والأشاعرة أصحاب الفضل فى ظهور علم الكلام وانتشار الجدل الكلامى الذى اشتهر به كل من

● **واصل بن عطاء المعتزلى :** ت ١٣١ هـ وكتابه : ألف مسألة فى الرد على المانوية .

● **عمرو بن عبيد المعتزلى :** ت ١٤٢ هـ وكتابه : بعض رسائل فى العدل والتوحيد .

● **بشر بن المعتمر المعتزلى :** ت ٢١٠ هـ مؤسس الفرع الإعتزالى ببغداد ويمثل بداية الجدل مع الفقهاء والسلف حول مسائل الكلام الإلهى وخلق القرآن ووجوب الأصلح على الله تعالى .

● **أبو الهذيل العلاف المعتزلى :** ت ٢٢٦ هـ ويمثل إبتداءعقلانية المعتزلة وابتداء القول بتقديم العقل على النقل والميل إلى التفلسف والجدل حول مسائل الذات والصفات ، ونجاحه فى مناظراته مع زعماء المجوس من الفرس وإسلام الآلاف منهم ، ومناظراته مع الشكاك وزعيمهم صالح بن عبد القدوس لإثبات أن الشك القائم على الوهم لا يؤدى إلى يقين قط .

● **إبراهيم بن سيار النظام :** ت ٢٣١ هـ ومناظراته مع المانوية وإثبات تهافت إعتقادهم فى الثنائية .

● **الخليفة المأمون المعتزلى :** ت ٢١٨ هـ ومناظراته مع المرتدين من أهل خراسان ونجاحة فى عرض مسائل الخلاف ودوافعة وإثبات أن الخلاف بين الفرق والمذاهب هو خلاف فى الفروع وليس فى الأصول .

● **محمد بن عبد الملك الزيات المعتزلى** : ومناظراته مع زعماء المجوس وكذلك مناظراته مع الأفشين أحد قواد جيش المعتصم بالله بن المأمون ، والذى أظهر الإسلام وأبطن معتقده الوثنى فأثبت ابن الزيات بالبراهين والجدل حقيقته وانتهت المناظرة بسجن الأفشين .

● **أبو الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلى** : ت ٢٩٠ هـ صاحب كتاب الانتصار فى الرد على ابن الراوندى الملحد وهو بداية بحث قضايا التولد والمعدوم والطفرة .

● أبو الحسن الأشعرى : صاحب المذهب الأشعرى ت ٣٢٤ هـ ومناظراته مع شيخة أبو على الجبائى وشيوخ المذهب الإعتزالى حول وجوب الأصلح على الله تعالى وإثبات ان الحسن ما حسنه الشرع وليس العقل وكذلك رده عليهم فى مختلف مسائل الخلاف بينهما كمسألة خلق القرآن والكلام الإلهى والرؤية وحرية الفعل والكسب والاستطاعة والإيمان ومرتكب الكبيرة والوعد والوعيد والوجوب العقلى والحسن والقبح وغيرها .

وكان للأشعرى موقفه المعروف من الجدل الخطابى العقيم بوصفة بدعة مرزولة وضلالة مهلكة هذا رغم نجاحه فى مناظرة المعتزلة فى مسألة الصلاح والأصلح والأسماء والصفات ، ورغم ميله إلى التوسط فى الرأى وكراهية التشدد والتطرف ومحاولته الجادة للجمع أو التوفيق بين الفقة والحديث والكلام وحسم الخلاف بين الفقهاء وأهل الظاهر من جهة والمعتزلة وأهل الرأى من جهة أخرى .

وقد إنتهج الأشعرى الجدل وسيلة للإقناع والدفاع عن معتقد آراء أهل السنة مؤيدًا ذلك بأدلة النقل وكان منهجه المتوسط لا يقدم العقل على النص كما فعل المعتزلة ولا يقدم النص على العقل كما فعل الفقهاء وأصحاب مدرسة الحديث ، وكان هذا النهج بداية المنهج الوسطى المعتدل الذى اتسم به الجدل الكلامى فى عمومه وبه قدم الأشعرى نسقًا متكاملاً سمى فيما بعد بعلم الكلام السنى الذى تألف من آراء كل من ابى الحسن الأشعرى والماتريدى والطحاوى والغزالى وباقى أئمة السلف من الاشعرية.

وهؤلاء قد وافقوا المعتزلة فى ضرورة أن يعتمد الجدل على أدلة العقل وأن تكون غايته إصابة الحق وأن يلتزم المجادل بأصول الدين جذوره وفروعه وما تدعو إليه من توحيد وتنزيه وطاعة لأن غاية الجدل تصحيح المعتقدات الخاطئة ونشر الإسلام الصحيح

والتقريب بين المذاهب وكشف المخالفين الذين كانوا يخفون الكفر ولا يظهرونه وكانت تكشفهم أقوالهم وافعالهم عند المجادلة. ومثال ذلك - كما سبق أن ذكرناه محاكمة الأفشين ومناظرة محمد بن عبد الملك الزيات له وكذلك مناظرة الخليفة المأمون للمرتد الخرسانى .

وقد أكد أبو حامد الغزالى ت ٥٠٥ هـ ذلك عندما حدد شروط إباحة الجدل والتناظر من أجل بيان الحق وإقراره فقال : إن الجدل يفيد فى وضع واحد حين يفرض على عامى إعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بجدل مثله فيعود إلى إعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر من الأنس بالمجادلة وما يمنعه على القناعة بالموعظة والتحذيرات العامة ، فقد إنتهى هذا إلى حالة لا يشفيه منها إلا دواء الجدل فجاز أن يلقى إليه .

وهذا الموقف والشرط سبقه إليه ابن حزم الظاهرى ت ٤٥٦ هـ فى كتابه : التقريب لحد المنطق .عندما جعل غاية الجدل إصابة الحق وطلبه . فقال:على المجادل إذا بدأ بالمناظرة أن لا يفاتح بالكلام إلا من كان طالبًا للحق ، ويجب عليه أن يمكن نظيره من إيراد جميع ما يريد إيراده فى المناظرة ، فذلك من الحق وأن يحقق كل ما يسمع منه ولا يعارض بالخطأ وإن قل ، ولا يغتر بالصواب وإن كثر ، ولا يثبت إلا ما أثبت البرهان ، ولا يبطل إلا ما أبطل البرهان فذلك أيضا من الحق ، ويقف فيما دون ذلك حتى يتبين الحق ، ولا يدخل فى المناظرة ما ليس منها ولا يورد من الكلام مالا يحتاج إليه ولا يخرج من مسألة قبل تمامها بحيث لا يرضى لنفسه من نظيرة إلا بالحق الواضح (٦٥) .

وكان الجدل بمختلف أشكاله وصوره هو السمة الأساسية والقاعدة التى إعتمد عليها رجال المعتزلة والاشاعرة فى مواجهة خصومهم من ناحية ،ومواجهة بعضهم البعض من ناحية أخرى، وكذلك نشر أحكام الدين وأصوله ، كما كان الوسيلة لإثبات صحة مذاهبهم ومختلف آرائهم .

ولقد تكون جدلهم من أشكال القياس المعروفة وهى:القياس الجدلى .وقياس الأولى . ثم قياس الإحراج . ثم قياس التلازم .

أولا : القياس الجدلى : ومثاله قياس الغائب على الشاهد من أجل إثبات جوانب المماثلة أو المشابهة أو الإختلاف بين عالم الغيب وعالم الشهادة . وفيه تقول المعتزلة بأن الشاهد قد يدل على الغائب وهو خلافه .

وهو أكثر الأنواع استخدامًا فى المناظرات الكلامية لأن أساس البرهنة فيه هو إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضة أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه .

ويتألف هذا القياس من جملة المسلمات والقضايا البدهية المتفق عليها كالإتفاق على أن الشكر حسن والكفر قبح .

وعندما يستخدم هذا القياس لإثبات التمانع يحرص المجادل على ابطال اللازم بإبطال الملزوم، أى ابطال المقدمات بأبطال النتائج ، والاعتماد على براهين تقوم على مقدمات صحيحة ثابتة وواضحة لتلزم عنها نتائج صحيحة كذلك .

وهنا يطلق البعض عليه القياس التمثيلى حين يستخدم لإثبات المماثلة بين المتشابهين ، والإتفاق بين حكم جزئى ينقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهة يوجه مع إثبات أوجه المساواة والتشابه وأوجه الإختلاف بين الشاهد والغائب. ومثال ذلك إثبات مشابهة الحوادث وإختلافها عن المحدث لها ، وأن عالم الغيب له مواصفاته التى تختلف عن عالم الحوادث والممكنات أى عالم الشهادة ودليله القول : إن العالم هو عالم لوجود علمه وكل ذى علم يوصف بأنه عالم والعالم حادث ودليله وجوده وكلاهما دال على المحدث ، والله قادر ودليله ثبوت العقل منه وثبوت صحة العقل منه دليل قدرته فنحن نستدل على القوة والقدرة بصحة الفعل .

والمماثلة فى القياس الجدلى تعنى الإشتراك فى الصفة ولا تعنى التطابق أو المساواة بل فى إصابة تدل على المغايرة رغم التشابه الظاهرى ومثاله تشابه القدرة الإلهية والإرادة مع القدرة والارادة الإنسانية ، ومعنى ذلك أن التشابة لا يعنى المماثلة فى القدرة الإلهية كصفة ليست من جنس صفة القدرة الإنسانية .

وهذا ما إعتقده المعتزلة وكذلك الأشاعرة : فالمعتزلة يقولون بالإشتراك فى العلة والدلالة بين الشاهد والغائب ويقيسون الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى ويرون أن صحة ثبوت الفعل من العبد دلالة على كونه قادرًا والاشتراك فى صفة القدرة يؤكد مغايرة صفات الله لصفات المخلوقين فالله تعالى قادر لكنه ليس كالقادرين من البشر لأن صفة القدرة الإلهية ليست من جنس القدرة التى للعبد (٦٦) .

ثانيا : قياس الأولى :وهو يقوم على قاعدة أن كل صفة من صفات الكمال يمكن أن يوصف بها الممكن أو المخلوق فوجوب وصف الخالق بها أولى به منه وعلى ذلك وجب نفى

كل نقص وعيب عن ذات الله ، كما وجب إثبات كل صفات الكمال لله فذلك أولى من نفيها، فالنفى نقص والاثبات كمال ، وقياس ذلك دال على أن الكلام فى الخالق صفة كمال وأن عدم الكلام آفة ونقص والله تعالى منزه عن الأفات ولذا فهو أولى بصفة الكلام التى هى صفة كمال للمخلوقين .

ثالثا : قياس الإحراج : وفيه يعرض المتكلم آراء الخصم فى صورة مكروهة تحرجه وفى نفس الوقت تبطل حجته . وهذا القياس هو الذى إستخدمه المعتزلة والأشاعرة مع الخارجين على الدين وأصحاب المعتقدات الفاسدة وأولئك الذين أظهروا الإسلام واخفوا الكفر . ومثاله مجادلة الأفشين التى اجراها محمد بن عبد الملك الزيات ومجادلة المأمون للمرتد الخراسانى حول حقيقة الإيمان وأصل الخلاف وجوازه فى الفروع وكذلك مناظرة متى بن يونس المنطقى المتوفى ٣٢٧ هـ مع أبى سعيد السير افى النحوى المتوفى ٢٨٦ هـ والتى دارت حول الإجتهاد وعمل العقل وأهمية دراسة المنطق وأساليب البرهان وهذه المناظرة أوردها كاملة السيوطى فى صون المنطق والكلام (٦٧) . وهذا القياس يقوم على إلزام الخصم الإختيار أو التمييز بين بديلين كلاهما مكروه أو مرفوض وهو يحتاج إلى قدرة على إستخدام القضايا المنطقية . وقد نجح فى إستخدام هذا النوع من القياس كل من ابراهيم بن سيار النظام المعتزلى ت ٢٣١ هـ وكذلك ابو منصور الماتريدى ت ٣٣٣هـ فى مناظراتهم مع المانوية وأصحاب المعتقدات الخارجة على التوحيد والقائلين بالهين أحدهما للنور والأخر للشر والظلمة .

رابعًا : قياس التلازم : ويسمى بقياس البرهان لأن المجادل يعرض فيه مدى تلازم المقدمة والنتيجة وقد إستخدمه المعتزلة والأشاعرة فى إثبات الصفات وتلازم القدرة والعلم مع وجود الله ووحدانيته ولزوم ذلك مع تنزيه الله تعالى عن المشابهة فهو تعالى واحد لاشبيه له وليس كمثله شىء أو أحد من المخلوقين .

وقد استخدم المتكلمون الصورة المنطقية لهذا القياس ومثالها : بما أن اللازم للشئ تابع له فإن نفى اللازم يعنى ضرورة نفى الملزوم .

ويطبقون ذلك فى جدلهم ويقولون : بما أن التركيب الأدمى يدل على علم فإن الله بوصفه الخالق الصانع لابد أن يكون عالمًا وبما أن الصانع الخالق عالم فهو حى . فإن كان حيًا عالمًا فهو قائم بنفسه وليس بعرض . فالتلازم هنا يقوم على العلم باستدلال جزئى ملازم له

حيث يلزم وجود أحدهما وجود الأخر أو عدمه كأن يلزم عن الشمس النهار ويلزم عن النار الحرارة ويلزم عن الرسول معجزة ويلزم عن طلوع الشمس العلم بوجود النهار وهكذا (٦٨) .

وبالرغم من نجاح المعتزلة والاشاعرة فى استخدام هذه الأقيسة فى مناظراتهم ، وبالرغم من جهودهم فى سبيل فهم الدين بالعقل والدليل وبالرغم من إنتاجهم الفكرى الرائد فى هذا المجال فقد إحتج المعارضون لهم وعلى رأسهم الفقهاء وأصحاب مدرسة الحديث بالعديد من الأدلة التى تؤيد موقفهم الرافض للجدل الكلامى فقد احتجوا بما أحدثه الجدل من خصومات وخلافات بين أصحاب المذاهب وأنه لم يفلح فى التقريب بينها ، كما احتجوا بزم ورفض أوائل السلف لعلم الكلام وكذلك رجال الفقة الأوائل وفى مقدمتهم الإمام أبى حنيفة النعمان ت ١٥٠ هـ والإمام مالك بن أنس ت ١٧٩ هـ والإمام محمد ادريس الشافعى ت ٢٠٤ هـ والإمام أحمد بن حنبل ت ٢٤١ هـ

ورددوا ما قاله الإمام مالك : بأن الكلام فى الدين أكرهه ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل .

- وبقول الفضيل بن عياض : لا تجادلوا أهل الخصومات فإنهم يخوضون فى آيات الله .
- وبقول الأوزعى : إذا اراد الله بقوم شرًا لزمهم الجدل ومنعهم العمل .
- وبقول الأصمعى : إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة.
- كما احتجوا بموقف القرآن من حجج الكافرين وجدالهم للأنبياء والمرسلين وما جاء من آيات وآحاديث تحذر من الجدال وخطره ومنها قوله تعالى ﴿ ما يجادل فى أيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم فى البلاد ﴾ وكذلك قوله تعالى : ﴿ الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتًا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ﴾ (٧٠) .
- كما احتجوا بالأثار السيئة الناشئة عن إختلاف الفرق وصراع المذاهب وما أحدثه الجدل من إختراق واتهموا أصحاب الكلام بالكفر والزندقة والاعتماد على العقل دون النقل وأنهم لم يفهموا اللغة حق فهمها فاستغلقت عليهم أسرار كتاب الله . وقد جمع ابن تيمية جملة من هذه الإتهامات فى كتابه نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان . وكذلك السيوطى فى كتابه : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام . والذى جمع

فيه جملة آراء الفقهاء الذين عارضوا علم الكلام والفلسفة ابتداء من الامام ابو حينفة النعمان ت ١٥٠ هـ وما جمعه الهروى فى كتاب : ذم الكلام . والثابت أن كتاب السيوطى عبارة عن تلخيص لمقاصد كتاب ذم الكلام لشيخ الإسلام اسماعيل الهروى . (٧١)

تاسعاً : التطور والتجديد

لقد كثرت النداءات التى ترى ضرورة وضع ملامح علم الكلام الجديد الذى يعبر بحق عن فكرنا وواقعنا ونهجنا العقلى نحو التطور والتجديد والتحرر الفكرى من إسار التراث والتقليد ، وذلك لأن الإنتصار للعقل هو السبيل الوحيد للقضاء على مختلف مظاهر الجمود والجهل والتخلف التى تحاصرنا من كل إتجاه .

ولعل السبب أن علم الكلام قد مر بمراحل من التطور منذ نشأته أواخر القرن الأول والثانى الهجرى ثم إكتمل فى مرحلة النضج والإكتمال خلال القرنين الثالث والرابع الهجرى واستمر فى تحقيق أهدافه وعطائه حتى القرن السابع الهجرى ثم بدأ مرحلة الفتور والشيخوخة حتى يومنا هذا ..

لذا بدأ رجال الفلسفة والدين التساؤل والمطالبة بعلم الكلام الجديد الذى يستطيع التعامل بحرية مع كافة الإتجاهات والقضايا الفكرية والسياسية والإجتماعية المعاصرة . علم يجب أن يتميز بالفاعلية والموضوعية والمرونة والإستمرار ، علم لا ينفصل عن علوم الدين والحياة والتطور ، علم يقوم على العقلانية والإعتدال ويواكب متطلبات الإنسان والعصر علم يعبر عن فلسفة الدين بحق ويتميز بموضوعه ومنهجه وغايته عن باقى علوم الدين كالتفسير والفقه والحديث .. علم يؤكد أن مهمة الدفاع عن الدين لا تكون بالجدل الخطابى العقيم ولكن بإظهار الحقائق ووضوح المعانى والإقتدار على الفهم الصحيح والنقد البناء من أجل الحق .

وليس معنى ذلك التخلى عن كافة مقومات وخصائص النهج الكلامى الساعى إلى إثبات التوحيد والتنزيه والإيمان بإطلاق ، ولا التقليل من جهد رجال الكلام الذين نجحوا فى عصرهم فى مواجهة العديد من قضايا الفكر والسلوك ، وفى مواجهة مظاهر التعصب والجمود والجهل ، وكان لهم السبق فى إرتياد مجالات أسمى فى الفكر الدينى ومواجهة قضايا يصعب علينا نحن الآن حتى مجرد التعرض لها كمسائل الخلق الوجود والقدم

والحدوث وشيئية المعدوم وأدلة الوجود الإلهى ، ومسائل الحرية والعدل الإلهى والتحسين والتقبيح عقلاً وشرعًا ومسائل المعجزات والرسالات والعصمة والشفاعة وغيرها .

ولا يعنى هذا أن علم الكلام التقليد ى قد انتهى بالكلية ، ولكن يعنى أن القضايا التى عالجها والأهداف التى وضعت فى زمنه لا تناسب بحال العصر الذى نعيشه الآن ، ويعنى أيضاً ضرورة تنقية وعلاج ما وقع فيه الأسلاف من أخطاء أساءت إلى الدين ورجاله وأساءت إلى الفكر العربى ، والعقل العربى فى هذه الحقبة ، ومن ثم كانت الدعوة الملحة لعلم الكلام الجديد .

أما ملامح التطور والتجديد فى النهج الكلامى من حيث الموضوع والمنهج والغاية كما أراها فهى :

● **من حيث الموضوع :** ضرورة أن يكون الإنسان هو محور إهتمام ذلك العلم وما يتعلق به من قضايا الأخلاق والسياسة والإجتماع ، وأن يعالج ذلك بمنظور عصر ى لا يتعارض مع مقررات العلم الحديث وفلسفة العلوم وما تحقق فى مجال اكتشاف العلل والجواهر ، وموقع الإنسان فى الكون . بذلك يكون علم الكلام الجديد على قمة العلوم الإنسانية ، فعلم النفس يهتم بدوافع السلوك الإنسانى ، والأخلاق تهتم بظواهر السلوك ، والإجتماع يهتم بالعلاقات الإنسانية و الفلسفة تهتم بالتفكير الإنسانى ، أما هذا العلم سيهتم بالوجود الإنسانى العام الذى يشمل ذلك كله . ومعنى ذلك أن الإنسان بجميع خصائصه ومكوناته وحاجاته سيكون المحور الرئيس الذى تدور حوله الدراسات والآراء وليس مجرد معتقده ومذهبه ، لأن الإنسان ليس هو مجرد إعتقاد بل هو إنسان يفكر ويعانى ويتأمل وله متطلبات نفسية وسياسية ومعرفية ودوافع نظرية تحركه إلى جانب الدوافع البيئية الخارجية المكتسبة .

إن الإهتمام بطبيعة الوجود الإنسانى العام يتطلب الإهتمام بعوامل تكوين الفطرة ودوافع السلوك ومعوقات التفكير كما يتطلب الإهتمام بأصول الإعتقاد وفوائده ، وأثر العوامل الإقتصادية والإجتماعية والنفسية على السلوك الإنسانى ، وتقديم رؤيا جديدة لكيفية معالجة الموضوعات المحورية للكلام كالتوحيد والتنزيه والأحكام الإعتقادية الأصلية المستمدة من الشرع ، كما يتطلب البعد عن السطحية والتعصب والجدل الخطابى العقيم .

● **من حيث المنهج :** فإن المنهج المناسب لهذا العلم هو المنهج الإستدلالى التوافقى الذى يجمع بين العقل والنقل عند تقديم البراهين ، ويضع الحدود والفواصل بين المفاهيم ويوضح كل مستغلق على الفهم وهو نفس النهج الكلامى القائم على العقل إعتمادًا وعلى الشرع إعتدادًا أو العكس أى الإعتداد بالعقل والإعتماد على الشرع .

مع مراعاة الخصائص المنهجية العامة التى قدمها رجال المعتزلة والأشاعرة والتى أشرت إليها من قبل وهى الإسترشاد بالمنهج القرآنى فى الحوار و الرد والحجاج والإعتداد بنظر العقل والموضوعية والجمع بين النظر والعمل والتسامح وإلتزام الحجة والدليل والتأويل والجدل البرهانى الذى يتميز عن أسلوب المناظرات الجدلية عند المتكلمين ، لأنه يعتمد على أساليب الإحصاء والملاحظة والتجربة .

● **من حيث الغاية :** يمكن تحديد غايات هذا العلم فى :

● بناء شخصية الإنسان المتكامل السوى الناجح فى الحياة الذى يعى ذاته ومتطلباته ، ويعى دوره فى البحث عن الحقيقة وإظهارها ، ويتقبل أحكام العقل ومكتشفات العلم .

● أن لاتنحصر مهمته فى الدفاع عن الدين وكشف نوايا الخصوم وإثبات فساد آرائهم ومعتقدهم ، بل يسعى لإثبات صدق ما يدعو إليه ويؤمن به ويسعى للتقريب بين المذاهب التى تختلف فى الفروع وتتفق فى الأصول .

● أن تكون غايته البيان والكشف لمختلف الحقائق ، والدعوة إلى كل جديد يضيف للعقل العربى قوة إلى قوته ، وقدرة فى ملكاته المعرفية التى تمكنه من تحصيل السعادة فى الدنيا والفوز بالجنة فى الآخرة .

المراجع

١ - **الماتريدى :** أبو منصور محمد بن محمود السمر قندى ت ٣٣٣ هـ . تأويلات أهل السنة ط القاهرة ١٩٧١ . ص ٢١ - ٢٤ .

٢ - **ابن تومرت :** الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الله ت ٥٢٤ هـ . كنز العلوم والدر المنظوم . مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٩ ، وفى أعز ما يطلب . مجموع تأليف ابن تومرت تحقيق وتجميع جولد زيهر ط الجزائر ١٩٠٣ ص ١٦٣ .

٣ - **القاضى عبد الجبار :** أبو الحسن بن أحمد ت ٤١٥ هـ . شرح الأصول الخمسة ط مكتبة وهبة ١٩٦٥ .ص ٧٦٩- ٧٧٠

٤ - **أبو زيد : د . نصر حامد :** الإتجاه العقلى فى التفسير : دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة .ط دار التنوير . بيروت ١٩٨٢ . ص ٥٤ - ٥٧ ، د . عبد الحميد درويش : الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت . ط دار المنار ١٩٨٩ . ص ٩٣ - ٩٨ .

٥ - **القاضى عبد الجبار :** المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٧ ص ٩٣ - ٩٤ ، وفى المدخل إلى دراسة علم الكلام . د حسن محمود الشافعى ص ١٥٠ - ١٥٢ .

٦ - **النساء :** ٨٢ .

٧ - **القاضى أبى الحسن عبد الجبار ت ٤١٥ هـ :** المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٨ المخلوق . تحقيق د . توفيق الطويل ، وسعيد زايد ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٢ ص ٧٤ - ٨٢ .

٨ - **الآمدى :** أبو الحسن على بن أبى على بن محمد ت ٦٣١ هـ . أبكار الأفكار فى أصول الدين . مخطوط بدار الكتب . طلعت رقم ٥٣٤ . ص ٢٨٦ ، د . على عبد الفتاح المغربى: الفرق الكلامية الإسلامية ط١ ١٩٨٦ . مكتبة وهبة ص ٣٥ - ٤٠ .

٩ - **الأنعام :** ١٠٣ ١٠ - **القيامة :** ٢٣

١١ - **الذرايات :** ٥٦ ١٢ - **الأعراف :** ١٧٩

١٣ - **الأشعرى :** الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل ت ٣٣٠ هـ : الإبانة عن أصول الديانة .ط القاهرة ص ٨،٧ وفى كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ط القاهرة ١٩٩٣ . ص ٩٨ ،كتاب المقالات العشر . د. عبد الفتاح الفاوى ص ١١٣ ، ١١٤ .

١٤ - **الآمدى :** أبو الحسن على بن أبى على بن محمد ت ٦٣١ هـ أبكار الأفكار فى أصول الدين . مخطوط بدار الكتب طلعت رقم ٥٣٤ علم الكلام صفحات ٩، ١٠، ٢٦، ١٢٥ .

١٥ - **القاضى عبد الجبار :** أبو الحسن بن أحمد ت ٤١٥ هـ شرح الأصول الخمسة ط القاهرة . مكتبة وهبة ط١ ١٩٦٥ ، ط٢ ١٩٨٨ ص ٢٢٩ .

١٦ - **أبو المعالى الجوينى :** إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت ٤٧٨ هـ . الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد . تحقيق د. محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد ط . مكتبة الخانجى - القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨٥ .

١٧ - **سورة البقرة :** ٢١

١٨ - **الرازى :** فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ت ٦٠٦ هـ . معالم أصول الدين مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد . مكتبة الكليات الأزهرية ص ٢٠ - ٢٣

١٩ - **سورة النحل :** ١٢٥ **٢٠ - سورة العنكبوت :** ٤٦

٢١ - راجع ما ذكره ابن كثير فى تفسير القرآن العظيم جـ ١ ص ٣٦٨ ، وابن القيم فى زاد المعاد جـ ٣ ص ٥٧ ، وما أورده د . يحيى هاشم فرغل فى عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام جـ ١ ص ٣٣ .

٢٢ - راجع ما ذكره الفخر الرازى فى أساس التقديس ص ٢٢١ ، وما أورده د . على عبد الفتاح المغربى فى الفرق الكلامية الإسلامية ط مكتبة وهبة ١٩٨٦ ص ٣٥ - ٣٧ .

٢٣ - **الرازى :** فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ت ٦٠٦ هـ معالم أصول الدين ص ٩ ، د. على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية ط ١ مكتبة وهبة ص ٤٢ - ٤٤ .

٢٤ - **راجع ما ذكره أبوبكر الباقلانى :** فى التمهيد ص ٣٨٢ - ٣٨٦ والآمدى فى أبكار الأفكار ص ٢٨٦ ، وماذكره د . حسن محمود الشافعى فى المدخل إلى دراسة علم الكلام مكتبة وهبة ط ٢ ١٩٩١ ص ٤٥ ، ٤٦ .

٢٥ - **محمد الحسين الظواهرى :** التحقيق التام فى علم الكلام . ط النهضة المصرية ١٩٣٩ . ص ٣، ١٦ .

٢٦ - **راجع ما ذكره الجوينى** فى الإرشاد ص٢٦٠ ، الآمدى فى أبكار الأفكار ص ١٢٥ ، و ما ذكره د . عبد الفتاح الفاوى فى المقالات العشر ص ١٣٤ - ١٣٥ .

٢٧ - **الجوينى :** أبو المعالى : الشامل فى أصول الدين تحقيق د . على سامى النشار وآخرون ط . منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩ جـ ١ ص ٢٠٨ .

٢٨ - **راجع ما ذكره القاضى عبد الجبار** فى شرح الأصول الخمسة ص ٦٥ ، ٨٨ وكذلك ما أورده د . حسن محمود الشافعى فى المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٤١ - ١٤٢ .

٢٩ - **د . على عبد الفتاح المغربى :** الفرق الكلامية الإسلامية ص ٣٧ ، ٤٤ .

٣٠ - **الأشعرى :** أبو الحسن على بن إسماعيل ت ٣٣٠ هـ إستحسان الخوض فى علم الكلام . نشره مكارثى ١٩٥٣ ص ٤ - ١٠

٣١ - **ابن خلدون :** عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٨ هـ . مقدمة ابن خلدون تحقيق د . على عبد الواحد وافى . القاهرة ١٩٦٦ ص ٤٦٦ .

٣٢ - **سورة يونس :** ١٠١ ٣٣ - **سورة آل العمران :** ١٩٠

٣٤ - **الآمدى :** أبكار الأفكار فى أصول الدين جـ ١ ص ٣ ، ٢٦ ، ٢٧

٣٥ - **د . على عبد الفتاح المغربى :** الفرق الكلامية الإسلامية . مدخل ودراسة مكتبة وهبة ط ١ ١٩٨٦ ص ٣٧- ٤٤ .

٣٦ - **الغزالى :** الإمام أبو حامد محمد بن أحمد ت ٥٠٥ هـ . المنقذ من الضلال . تحقيق د عبد الحليم محمود ط القاهرة ١٩٦٢ وطبعة أخرى تحقيق جميل صليبا وكامل عياد جـ٣ ص ٧، ٩ ، ٦٦ . وفى تهافت الفلاسفة للغزالى تحقيق د سليمان دنيا ط ٧ دار المعارف بالقاهرة - ص ٢٥ ، ٥٥ .

٣٧ - **الأشعرى :** الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل ت ٣٣٠ هـ كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع صححه وقدم له د. حمودة غرابة ط المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٣ ص ٩٢ - ٩٨ راجع كذلك ما أوردته د . نوران الجزيرى فى : قراءة فى علم الكلام الغائبة عند الأشاعرة . ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢ ص ١٩٩ ،٢٠٠، ٢٠٣ وكذلك د . مجدى محمد رياض فى الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ حتى ٤٣ ، ٥٠ .

٣٨ - **الغزالى :** الإمام أبو حامد بن محمد بن أحمد ت ٥٠٥ هـ المنقذ من الضلال . تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ط ٢ ص ٦٦ وفى تهافت الفلاسفة لابن رشد تحقيق د . سليمان دنيا ط ٧ دار المعارف ١٩٨٧ ص ٥٠ .

٣٩ - **الخياط :** أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ت ٢٩٠ هـ كتاب الإنتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . ط بيروت المكتبة الكاثولوكية ١٩٥٧ وطبعة أخرى دار قابس بيروت ١٩٨٦ . مقدمة المحقق ينبرج ص ١٥ .

٤٠ - **الجوينى :** الإمام أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت ٤٧٨ هـ . الكافية فى الجدل . تحقيق د . فوقية حسين محمود ، ص ٥٣٠ - ٥٤٠ ، وما أورده ابن حزم فى الفصل جـ ١ ص ٨٥ - ١٠١ ، جـ ٥ ص ٨١ ، وفى التقريب لحد المنطق ص ١٨٠ .

٤١ - **البقرة :** ٢٥٦ . ٤٢ - **الكهف :** ٢٩ . ٤٣ - **النحل :** ١٢٥ .

٤٤ - **القاضى عبد الجبار :** أبو الحسن بن أحمد ت ٤١٥ هـ : شرح الأصول الخمسة ط ٢ مكتبة وهبة ١٩٨٨ . ص ٦٤٥ ، وفى الثائية عند الأشاعرة د .نوران الجزيرى ط ١ الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢ . ص ٢٦٥ .

٤٥ - **سعيد بن سعيد العلوى :** الخطاب الأشعرى . مساهمة فى دراسة العقل العربى الإسلامى .ط دار المنتخب العربى بيروت ١٩٩٢ .ص ١٢٠ - ١٢٤ .

٤٦ - **د . أحمد محمود صبحى :** الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص ٦٢ ، وفى الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة د - مجدى محمود رياض ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ . ص ١٢٧- ١٢٨ .

٤٧ - **آل عمران :** ١٣٤ ٤٨ - **البقرة :** ٢٣٧

٤٩ - **د . حسن محمود الشافعى :** المدخل إلى دراسة علم الكلام . ط٢ مكتبة وهبة ١٩٩٢ ص ١٥٢

٥٠ - **سورة طه :** ٩٣ ٥١ - **الجن :** ٢٣

٥٢ - **الإسراء :** ١٢ ٥٣ - **يس :** ٤٠

٥٤ - **الأشعرى :** الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل ت ٣٣٠ هـ : كتاب الإبانة عن أصول الديانة . نشر إدارة الطباعة المنيرية بمصر ص ٧ ، وفى المقالات العشر فى علم الكلام د . عبد الفتاح الفاوى ص ١٣٢ - ١٣٣ .

٥٥ - **النحل :** ٤٣ ٥٦ - **يوسف :** ٧٦

٥٧ - **د . أحمد زكى تفاحة :** فلسفة التشريع الإسلامى دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٩ ص ٢٩ - ٣٠ : راجع كذلك ما ذكره د . عبد الكريم زيدان فى الوجيز فى أصول الفقه . مكتبة القدس ببغداد ١٩٨٥ ص ٢٨٧ -٢٨٨

٥٨ - **ابو المعالى الجوينى :** الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى إصول الإعتقاد ص ٨ ، وفى الفرق الكلامية الاسلامية د على عبد الفتاح المغربى مكتبة وهبة ١٩٦٨ ص ١٦ ، ١٨ .

٥٩ - **الفخر الرازى :** محمد بن عمر الخطيب ت ٦٠٦ هـ معالم أصول الدين مراجعة وتقديم طه عبد الرءوف سعد ط مكتبة الكليات الأزهرية ص ١٩ - ٢٣ .

٦٠ - **المجادلة :** ١١

٦١ - الغزالى : الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد ت ٥٠٥ هـ : تهافت الفلاسفة . تحقيق د سليمان دينا دار المعارف ١٩٨٧ ص ٧٤ ،

٦٢ - **الحشر :** ٢

٦٣ - **آل عمران :** ١٩٠

٦٤ - **د . على سامى النشار :** مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ط القاهرة ١٩٦٥ ص ٤٣ ، ٤٤ ، وفى المعجم الفلسفى ص ٣٣ .

٦٥ - **ابن حزم :** أبو محمد على بن احمد ت ٤٥٦ هـ التقريب لحد المنطق ص ١٩٠ - ١٩٦ راجع كذلك : الجوينى : الكافية فى الجدل تحقيق د . فوقية حسين محمود ص ٢١ ، ٧٢ ، ٥٤٠ .

٦٦ - **د على سامى النشار :** مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ط القاهرة ١٩٦٥ ص ٢١٦ ، وفى الفرق الكلامية الإسلامية د على عبد الفتاح المغربى ص ٢٤ ، ٣٢ .

٦٧ - **السيوطى :** الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام . تحقيق د على سامى النشار ، د . سعاد عبد الرازق سلسلة إحياء التراث الإسلامى ط ٢ ١٩٧٠ ص ٢٤٣ - ٢٥٥ .

٦٨ - **الماتريدى :** الإمام أبى منصور محمد بن محمد بن محمود د ت ٣٣٣ هـ كتاب التوحيد تحقيق وتقديم د فتح الله خليف ط دار الجامعات المصرية ص ٥٧ ، ٥٨ راجع كذلك المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار جـ ١ ص ١٨٧ وكذلك نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهر ستانى ص ١٨٢

٦٩ - **غافر :** ٤ - ٥

٧٠ - **غافر :** ٣٥

٧١ - **السيوطى :** الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر : صون المنطق . تحقيق د . على سامى النشار د . سعاد عبد الرازق ط ٢ ١٩٧٠ ص ٦٨ ، ١٢٨ ، ١٧٦ .