مجلة اللغة العربية والعلوم الإسلامية المجلد (2) العدد(8)– ديسمبر 2023م
الترقيم الدولي للنسخة المطبوعة: x 145–2812 الترقيم الدولي للنسخة الإلكترونية: 2812– 5428
الموقع الإلكتروني: https://jlais.jourals.ekb.eng

جدلية العلائق والتقاطعات الفلسفية بين المنطق وعلم الكلام لدى الإباضية

د. عادل سالم عطية جاد الله
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
كلية دار العلوم– جامعة الفيوم

Journal of Arabic Language and Islamic Science Vol (2) Iss (8)- Des2023
Printed ISSN:2812-541x On Line ISSN:2812-5428
Website: https://jlais.journals.ekb.eg/

جدلية العلائق والتقاطعات الفلسفية بين المنطق وعلم الكلام لدى الإباضية

د. عادل سالم عطية جاد الله

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية دار العلوم- جامعة الفيوم

ملخص

يناقش هذا البحث الموسوم بعنوان "جدلية العلائق والتقاطعات الفلسفية بين المنطق وعلم الكلام لدى الإباضية" إشكالية التعالق بين المنطق وعلم الكلام الإباضي؛ إذ وظف متكلمو الإباضية -وبخاصة المتأخرون- المنطق بوصفه أداة "شحذ الأذهان" في دراسة القضايا الكلامية ومباحثها، كما عمدوا إلى إدراج المسائل الطبيعية (دقيق الكلام) لكونها جزءًا من بنية علم الكلام يستخدمونها في إثبات العقيدة ردًا على مقولات الطبائعيين والثنوية والسمنية وغيرهم من الفِرق والتيارات.

ويهدف البحث إلى إثبات موقف متكلمي الإباضية من المنطق، فهل كان موقفًا عدائيًا أم أنّ هؤلاء المتكلمين كانوا أكثر تسامحًا مع مدخل الفلسفة وأكثر تقبلا له ؟ وهل وظف رجال الإباضية الحدود والتصورات في إثبات القضايا الدينية ومحاججة الآخر؟ وإلى أيّ مدى تطور الكلام الإباضي من حيث المنهج والموضوعات ؟

وبالنظر في مؤلفات الإباضية وتراجم أعلامها تبين أنّ الوارجلاني يؤكد على أنّ دراسة المنطق أمر ضروري أو من العلوم الضرورية؛ لأنه وسيلة إيضاح الحق بالقياس الصحيح، المؤيد بالبرهان الصريح.

أما الثميني المصعبي فقد كان متابعا بدقة لمتأخري المتكلمين عامة، الذين عنوا عناية فائقة بالتداخلية بين الفلسفة وعلم الكلام، فقام بتوظيف المنطق والقياس العقلي في خدمة الخطاب الكلامي في مسائل إثبات وجود الله تعالى، ونفي التجسيم، والرؤية

وغيرها من المسائل الكلامية.

إنّ أخص ما يميز تيارات الإباضية الكلامية تلك الروح الفلسفية التي ظهرت في متابعة رجالات الفلسفة أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهما. هذا بالإضافة إلى تحديد الألفاظ والمصطلحات الكلامية ذات النزعة الفلسفية، مثل مصطلح: واجب الوجود.

أما المنهج الذي اتبعته في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي في دراسة آراء الإباضية من مظانها الأساسية، وما تضمنته من إشارات وشروح إلى توظيف المنطق في علم الكلام ومباحثه.

الكلمات المفتاحية: المنطق، علم الكلام، الإباضية، الوارجلاني، الثميني المصعبي.

Abstract:

This research, titled " Dialectic relationships and philosophical intersections between logic and theology among al'iibadia " discusses the intersections between logic and Ibadhi theology; Ibadi mutakalimi employed logic as a tool for "sharpening minds" in the study of verbal issues and their topics, and they also included natural (daqīq alkalām) issues as part of the structure of theology they use in proving faith in response to the sayings of naturalists, dualists and others teams and currents.

The research aims to prove the position of the Ibadi mutakalimi of logic, was it a hostile position or that these mutakallimūn were more tolerant of the approach to philosophy and more receptive to it? And did Ibadi men employ borders and perceptions in proving religious issues and arguing with the other? And to what extent the development of Ibadi speech in terms of methodology and topics?

Looking at the Ibadhi writings and the biographies of their notables, it turns out that Al-Wargelani confirms that the study of logic is necessary or one of the necessary sciences. Because it is a means of clarifying the truth with the correct analogy, supported by the correct proof.

As for Al-Thumaini Al-Mosabi, he was a meticulous follower of the late theologians in general, who took great care of the overlap between philosophy and theology, so he employed logic and mental analogy in the service of verbal discourse in matters of proving the existence of God Almighty, denying anthropomorphism, and seeing.

key words:
Logic, theology, Ibadi, Wargelani, Thamini Al-Mosabi.

مقدمة:

رغم أنّ النتاج الكلامي والأصولي عند الإباضية أضحى محط اهتمام المستشرقين والباحثين العرب في الدرس الفلسفي المعاصر، حيث تركزت دراسات هؤلاء على الجانب العقدي والسياقات التاريخية والحياة الدينية والاجتماعية والسياسية، فإن كثيرًا من هذه الأبحاث والدراسات المعاصرة لم تتطرق –ولو بصورة هامشية أو ثانوية– إلى دراسة المنطق وتوظيفه في دراسة الفكر الكلامي الإباضي؛ وخاصة إذا سلمنا بأنّ العلوم متعلق بعضها ببعض، وإمكانية التفاعل وتشابك العلاقات بينها.

ينضاف إلى ذلك، أنّ البحوث والدراسات السابقة[1] التي تناولت قائمة المناطقة من أئمة الأشعرية والماتريدية والشيعة، الذين صنفوا في المنطق والكلام جميعًا، لم تُشر ألبتة إلى موقف الإباضية من المنطق وتقاطعه مع علم الكلام ومباحثه.

إنّ المتتبع لنشأة الفكر الإباضي وجراثيمه الأولية لا يعثر على أية قضايا تمس الجانب المنطقي وقضاياه، وإنما هي آراء تتعلق بمباحث كلامية، مثل: الجبر والاختيار، والحسن والقبح، والتأويل المرتبط ببعض ظواهر الآيات القرآنية التي

---

[1] أذكر من هذه الأبحاث على سبيل المثال: الرويهب، خالد: **علم الكلام والمنطق**، ضمن كتاب "المرجع في تاريخ علم الكلام" ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، ط1، بيروت: مركز نماء للبحوث، 2018م، ص693–ص721. مدراري، يوسف: "علاقة المنطق بعلم الكلام"، **مجلة التفاهم**، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلطنة عمان: العدد (59–60)، 2018م، ص355–388.

تُوهم التشبيه والتجسيم. بالإضافة إلى ذلك، ما صرح به المستشرق الألماني جوزيف فان إس (ت: 2021م) عندما قال فيما يتصل بالسمعيات أو العالم الأخروي:« سلك الإباضية المنهج العقلي نفسه في تناول بعض التفاصيل الخاصة بالدار الآخرة»[1].

أما تفسير انعدام التآليف المنطقية في الفترة الأولية أو التأسيسية من الوجود الإباضي فيرجع –كما يبدو للباحث– إلى ثلاثة أسباب متداخلة، هي: تعرض مؤلفات الإباضية عامة للإتلاف والتدمير، وأحيانًا اضطرارهم للتخفي والتستر عن الخصوم والمخالفين، وأخيرًا، أنّ كثيرا منهم كان يميلُ إلى الضن بمؤلفاته ورسائله عمن ليسوا أهلا لها، فكتبهم –كانت– مستورة محفوظة.

لكن في الحقيقة، لم يقف تفكير متكلمي الإباضية عند حد تقرير العقائد الدينية وإثباتها بالأدلة العقلية، وإنما تجاوز ذلك إلى الخوض والجدل في مباحث كلامية دقيقة، هي أقرب روحًا إلى الفلسفة بمعناها الدقيق، فبحثوا في الجواهر والأعراض، وطبائع الموجودات، والجزء الذي لا يتجزأ.

وقد اختلط علم الكلام بالنتاج الفلسفي في الإلهيات والبحوث الطبيعية والرياضيات[2] وغيرها، وكان هذا بغرض تحقيق أمرين من قِبل هؤلاء المتكلمين: أولهما الرد على الفلاسفة وإبطال آرائهم المخالفة للعقيدة الدينية، وثانيهما دعم المواقف الكلامية ببعض أفكار هؤلاء الفلاسفة، وبناء ميتافيزيقا كلامية[3]. وهذان

---

[1] فان إس، جوزيف: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، ترجمة: د. محي الدين جمال، د. رضا حامد قطب، ج2، ط1، بيروت: منشورات الجمل، 2016م، ص321.

[2] وهذا في رأينا يتفق مع ما دعا إليه **الدكتور رشدي راشد** من ضرورة إعادة بناء المعارف الرياضية في الفكر الفلسفي الإسلامي، على اعتبار أنه إذا كان لعلم الكلام والتصوف وعلم أصول الفقه صلة بالفلسفة، فمباحث الكثيرين من الرياضيين لها صلة أيضا وثيقة بالفلسفة، بل لعلّ هذه الصلة أشد وأوثق من غيرها. [انظر: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014م، ص13].

[3] انظر: التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: **علم الكلام وبعض مشكلاته**، القاهرة: دار الثقافة، د.ت، =

الغرضان –سيتضحان لاحقا في هذا البحث– لدى متكلمي الإباضية.

وهذا النمط هو ما عرف بكلام المتأخرين في مقابل كلام المتقدمين، وقد ظهر بوضوح منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري أو بداية القرن السادس الهجري.

وبالنسبة للإباضية فإنّ الجزائري عبد العزيز الثميني المصعبي (1223ه/1808م) يعترف صراحة بأنه سلك طريقة علماء الكلام المتأخرين، فيقول: « وقد سلكنا طريقتهم في ذلك»[1].

لذا فإنّ هذا البحث جاء بعنوان "**جدلية العلائق والتقاطعات الفلسفية بين المنطق وعلم الكلام لدى الإباضية**" ليبين كيفية تطور علم الكلام الإباضي إلى أن التحم –إلى حد كبير– بالفلسفة لاسيما في موضوعات المنطق والإلهيات والطبيعيات، واختلطت التصورات الفلسفية بالمفاهيم الكلامية، وقد حاولتُ أيضا إيضاح الأفكار الكلامية لدى المدرسة الإباضية سواء ما كان منها خاضعا للتأثير الاعتزالي أو الأشعري أو ما تطور منها فأضحى ينضح بالفكر الفلسفي ومقولاته.

أولا–أهمية الموضوع:

تتأتى أهمية هذا الموضوع من خلال الإجابة عن التساؤل التالي: هل طال المنطق التهميش لدى الإباضية اتساقا مع الاتجاه المعارض للعلوم العقلية[2] وتحييد

المقدمة، صفحة (ب). الشافعي، حسن عبد اللطيف: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت، ص116. سليمان، عباس حسن: **تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994م، ص14.

[1] الثميني، عبد العزيز: **معالم الدين**، ج1، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1986م، ص23.

[2] صور المستشرق جولدتسيهر (ت: 1921م) هذا الاتجاه تصويرا دقيقا، فعند هؤلاء المناهضين للمنطق يعد الاعتراف بطرائق البرهان الأرسطي خطرا على صحة العقائد الدينية. [انظر: جولدتسيهر، إجناس: **موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل**، ضمن كتاب "التراث اليوناني =

توظيفها ؟ وهل تغيرت المواقف وردود الأفعال المعادية للمنطق[1] بصورة تدريجية مع مرور الوقت (موقف إيجابي) أم لا (التقويم السلبي للمنطق)؟ وأيضا هل معاداة المنطق مع الأمور المجمع عليها بين الإباضية أم أنه يمثل رأيا أقليا لم يجد له مناصرا؟

ثم حاولتُ البرهنة على تبيئة المنطق في الدرس الكلامي لدى الإباضية لاسيما إذا سلمنا بصحة مقالة الوارجلاني(ت: 570هـ):«**من العقل تفرعت علوم المنطق آلة المتكلمين**»[2].

وبات لديّ أنه من الضروري تحديد موقف الإباضية من دراسة الطبيعيات وموضوعاتها ومباحثها؛ نظرًا لأنّ العالم الحقّ يجب أن يضم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي[3]. ورغم أنّ للطبيعيات أهمية كلامية وفلسفية، فإنّ المتأمل بدقة في التراث الإباضي لا يكاد يقف إلا على **شذرات قليلة**. ومما يدل على أنّ الإباضية لم تهتم كثيرا بالآراء الطبيعية أنّ أبا عمار عبد الكافي الذي يُعد كتابه "**الموجز**" بمثابة الصورة النهائية تقريبا للمذهب الإباضي الكلامي[4]، يقول –وهو بصدد الكلام

في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين"، ألف بينها وترجمها: د. عبد الرحمن بدوي، ط3، القاهرة: دار النهضة العربية، 1965م، ص147].

[1] هذا ما حدث –أيضا– لدى أهل السنة حسب توصيف المستشرق جولدتسيهر، فقد نظر بعض رجال الدين نظرة تقدير للمنطق، فابن حزم الأندلسي (ت: 465هـ) عني بعلم المنطق، وألف فيه كتابا من أجل خدمة نظرياته الدينية. [انظر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ص151–152].

[2] الوارجلاني: أبو يعقوب يوسف: **الدليل والبرهان**، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، ج3، ط2، سلطنة عمان، 2006م، ص242.

[3] بور، ت.ج دي: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م، ص112.

[4] يدل على ذلك وصف الدكتور **عمار طالبي** لكتاب الموجز بأنه يمثل « مرحلة نضج علم الكلام =

على الآراء الطبيعية وتفرعاتها المختلفة-: «تنكبتُ القول فيما هو دونه من السكون، والحركات، والجواهر والعرضيات، والمختلفات بالصفات، والمتضادات للأعيان... والمتولدات»[1].

ثانيا- منهج البحث:

اعتمدتُ على المنهج الوصفي التحليلي القائم على الرصد وتحليل النصوص من كتب الإباضية أنفسهم، والمنهج المقارن في مناقشة آراء الإباضية الكلامية وتطورها مقارنة بالمدارس الكلامية وفلاسفة الإسلام على حد سواء، وصولا إلى تحديد مدى الطرافة والاستقلالية في التناول الإباضي.

ثالثا- خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة ثم قائمة بأهم المصادر والمراجع. أما المقدمة فقد تناول الباحثُ فيها أهمية الموضوع، ومنهج البحث وخطته. وكان تفصيل المباحث الثلاثة على النحو التالي:

المبحث الأول: إشكالية التعالق بين المنطق وعلم الكلام الإباضي.

المبحث الثاني: التحسين والتقبيح عند متكلمي الإباضية.

المبحث الثالث: الأثر الفلسفي في الفكر الكلامي عند الإباضية.

ثم جاءت خاتمة البحث التي أبرزتْ نتائج البحث، وأعقبها ثبت المصادر والمراجع.

ويمدنا بصورة نسق متكامل لمذهب الإباضية الكلامي...وتظهر في الكتاب صورة واضحة لقسمات المذهب الإباضي وللفكر الفلسفي لدى أبي عمار عبد الكافي الذي اتخذ منهجا عقليا قويا في نقده واستدلاله». [انظر: طالبي، عمار: "أبو عمار الكافي والنسق الكلامي"، **مجلة الأصالة**، الجزائر: العدد41، يناير 1977م، ص179].

[1] الطالبي، عمار: **آراء الخوارج الكلامية: الموجز لأبي عمار عبد الكافي الإباضي**، ج1، الجزائر: موفم للنشر، 2013م، ص212.

المبحث الأول

إشكالية التعالق بين المنطق وعلم الكلام الإباضي

يهدف هذا المبحث إلى بيان مشروعية تفاعل المنطق مع علم الكلام وتشابك العلاقات بينهما عند متكلمي الإباضية، وقد أسهم هذا التفاعل في إثراء هذين العلمين، من حيث التداخلية[1] والاندماج بين المصطلحات والإشكالات المعرفية.

أولا- مكانة المنطق في الفكر الكلامي الإباضي:

في نهاية القرن الثالث الهجري تقريبا، كان بشير بن محمد بن محبوب الرحيلي (ت: 290ه) هو أول إباضي يعمد إلى توظيف المنطق والقياس في الاستدلال على وجود الله تعالى بدلالة الحدوث[2]؛ فقد استخدم **قانون التناقض والوسط الممتنع**، فيقول: «محال إثبات الشيء ونفيه معا في حال واحد، ولا حق ذلك معا ولا باطل معا، والحق أحدهما والباطل الآخر، وفي فساد أحدهما صحة الآخر، ذلك ما لا امتناع منه، ولا محيد للعقول عنه»[3].

وقد وردت لديه إشارات متنوعة في كتاب "**المحاربة**" تلمح إلى استعماله المنهج

---

[1] يمكن أن يكون التداخل المعرفي على ضربين: أحدهما **داخلي** يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية بعضها مع بعض، والثاني، **خارجي** يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية مع غيرها من العلوم المنقولة. [انظر تطبيقات لذلك التداخل: عبد الرحمن، طه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص92].

[2] ركز بشير بن محمد بن محبوب من خلال رسائله التي وصلتنا على البرهنة على حدوث العالم استنادا إلى الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، وتأثر به لاحقا أبو بكر أحمد بن عبد الله الكندي صاحب كتاب "الجوهر المقتصر" أو "الرسالة الجوهرية".

[3] ابن محبوب، بشير بن محمد: **ثلاث رسائل إباضية**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن السالمي، ويلفرد مادلنغ، harrassowitz verlag wiesbaden، 2011م، ص10.

المنطقي، مثل: اللزوم والاستدلال. كما ورد فيه ذكر للسمنية والسوفسطائية[1] مما يفيد اطلاع المؤلف على الآثار السابقة في المنطق والجدل[2]؛ لأن هؤلاء كانوا ذوي تمرس بعلوم الأوائل.

لذا عدّ المستشرق الألماني ويلفرد مادلونغ[3] (ت: 2023م) آراء بشير بن محبوب في علم الكلام تعكس فكر معاصره أبي علي الجبائي (ت: 303هـ).

ثم ظهر بعد ذلك، أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت: 471ه) الذي أبرز –إلى حد ما– مكانة المنطق في الدرس العقدي، يدل على ذلك تطبيقه لقاعدة "**ما يصدق على الكل يصدق على الجزء وليس العكس**" فيقول في كتابه "التحف المخزونة": «فما سمي بـه كـل الشيء سُمي به بعضه؛ لأنّ كل ما جرى على الكل جرى على البعض، وما كان كلـه أبـيض فبعضه لا يكون إلا أبيض، وما كان كله جسما فبعضـه جسـم، وما كان كله حارا فبعضه حار»[4].

وكان أبو يعقوب الوارجلاني (ت: 570ه) ذا اطلاع على علوم الأوائل، بل مارس بالفعل جزءًا من علم الحكماء والمنجمين[5]، وأفرد كتابا في علوم ثلاثة، هي

---

(1) انظر: السابق، ص32.

(2) انظر: باجو، مصطفى: منهج الاجتهاد عند الإباضية، ط2، الجزائر: جمعية التراث، 2021م، ص98.

(3) انظر: مادلونغ، ويلفرد: "كتاب الأكلة وحقائق الأدلة والمذهب الإباضي في عمان"، ترجمة: د. علي حسين القباني، **مجلة المسار**، مركز التراث والبحوث اليمني، مج18: العدد 54، 2017م، ص136.

(4) المزاتي، سليمان بن يخلف: **التحف المخزونة**، دراسة وتحقيق: محمود بن جمعة الأندلوسي، ج2، ط1، عمان: مكتبة خزائن الآثار، 2017م، ص532.

(5) هذا واضح من وصف الدرجيني إياه قائلا: «لم يخل من اطلاع على علوم الأقدمين، بل حصل مع ملازمة السنة قطعة من علم **الحكماء المنجمين**». [الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد: **طبقات المشائخ بالمغرب**، حققه وقام بطبعه: إبراهيم طلاي، ج2، ط1، 1974م، ص491].

علوم ضرورية؛ وهي: **المنطق والعدد والهندسة**[1]، وقد سماه "مرج البحرين في المنطق بحر الألفاظ والكلم وبحر المعاني والحكم"[2]. وفي رأيه أنّ البرهان المنطقي هو رأس العلوم، وأصل علوم العقلاء.

فيقول:«رأس العلم البرهان المنطقي وغيره من العلوم فروعه، والبرهان يتعلق بثلاثة علوم: العدد والهندسة والمنطق، فعلوم هذه الثلاثة ضرورية»[3].

ثم توالت –على ندرتها– التآليف والشروح المنطقية على يد البدر الشماخي وعبد العزيز الثميني المصعبي وغيرهما.

ولم تكن هذه المؤلفات وحدها هي الدليل القاطع على اهتمام الإباضية بعلم المنطق، بل ينضاف إلى ذلك ما نلحظه من إشارات عند الاطلاع على مسارد كتب الإباضية ومعاجمهم[4].

---

(1) يعكس اهتمامه بالهندسة أمرًا مهما؛ وهو أنّ الهندسة من ضمن الأمور البرهانية التي لا سبيل إلى مجاحدتها، وهو موقف يختلف فيه الوارجلاني عن أهل السنة –كما صورهم جولدتسيهر– الذين عدوا الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية أكثر مبعثا لبلبلة خواطرهم بوصفها فرعا مميزا يحمل طابع علوم الأوائل. [انظر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ص138 وما بعدها].

(2) وفي هذا الكتاب تعريفٌ بالمصطلحات الفلسفية، مثل: الجوهر، والهيولى، والصورة، والجسم، وواجب الوجود، والقوة والفعل. وفي هذا دلالة على التمازج بين الكلام والفلسفة، بما يدل على كونه تصنيفا يمثل كلام المتأخرين.

(3) الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف: كتاب **مرج البحرين**، ضمن "الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل"، ج2، القاهرة: المكتبة البارونية، ص88.

(4) فعلى سبيل المثال، يقول الدرجيني عن رحلة طلب العلوم عند أبي عمار عبد الكافي: «رأى أن أهم ما يقدمه إصلاح اللسان ثم إصلاح الجنان بعلوم القوانين والبراهين فهاجر إلى تونس فأقام فيها أعواما». [طبقات المشائخ بالمغرب، ص485–486]. وقارن: نويهض، عادل: **معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**، ط2، بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1980م، ص92–93.

وهنا لابد من التساؤل: هل وظف متكلمو الإباضية وبخاصة المتأخرون المنطق الأرسطي وأساليبه الصورية في الاستدلال الكلامي أم لا ؟

عرف إسماعيل الجيطالي (ت: 750ه) المنطق بأنه بحث عن وجه الدليل وشروطه، ووجه الحد وشروطه[1].

وقد صرح متكلمو الإباضية بأنّ حكم المنطق في المعقولات كحكم النحو في المقولات[2]، حيث إنّ نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، ويفترقان في أنّ النحو يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، بينما المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها[3].

وفي رأينا أنّ الإشارة إلى أنّ صناعة المنطق تناسب صناعة النحو مأخوذة عن أبي نصر الفارابي (ت: 339ه)[4].

وانشغل –أيضا– متكلمو الإباضية بالتفرقة بين البرهان الصحيح وبين البرهان المموه الذي تقع المغالطة في طريق استعماله من أحد الخصمين، فيفترقان على غير طائل[5]. كما أكدوا على أن علوم العقلاء برهانية[6].

كما كانوا على معرفة بالبرهان عند المناطقة الذي «يتألف من مقدمتين عقليتين، كقولك: العالم محدث، وكل محدث محتاج إلى محدث»[7].

---

(1) انظر: الجيطالي، إسماعيل بن موسى: **قناطر الخيرات**، تحقيق: سيد كسروي حسن، وخلاف محمود عبد السميع، ج1، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م، ص87.

(2) انظر: الدليل والبرهان، ص15.

(3) انظر: قناطر الخيرات، ص88.

(4) انظر: الفارابي، أبو نصر: **إحصاء العلوم**، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عثمان أمين، ط2، القاهرة: دار الفكر العربي، 1949م، ص54. وأيضا: ص60.

(5) انظر: الدليل والبرهان، 16/3.

(6) كتاب مرج البحرين، ص94.

(7) السالمي، أبو محمد بن حميد: **مشارق أنوار العقول**، حقق نصوصه: د. عبد الرحمن عميرة، =

وعندما صنف عبد الله بن حميد السالمي العلوم من حيث الإباحة وعدمها، ذكر منها **المنطق الفلسفي**، ثم يقول عنه:« الصحيح الإباحة، ولا حجة للمانع، وما ذكروه من التعليل في تحريمه من أنّ اليهود والنصارى يتعلمونه فليس بشيء، نعم ويلزمهم عليه تحريم النحو والصرف؛ لأنّ أولئك يتعلمونه...ولا خفاء في بطلان هذا القيل، وما ذكروه أيضًا من التعليل بالإشفاق على الضعيف من أنْ يضل بضلالات الفلاسفة ويعتقد اعتقادهم، فهو تعليل لا يوجب التحريم لذلك العلم»[1].

ويدل على اهتمام الإباضية بالمنطق عددٌ من الملامح، منها:

1. المنطق من العلوم الخادمة لأصول الدين:

يرى أبو يعقوب الوارجلاني (ت: 570ه) أنّ علم المنطق من العلوم التي تهدف إلى تحقيق الطرق الموصلة إلى معرفة المجهولات؛ إذ به تظهر حجج البرهان، كما جعله من العلوم الخادمة لأصول الدين[2]. وفي موضع آخر يقول: «الأصول علم المتكلمين، وإن شئتَ قلت: علم الأصوليين وواجب منهما **علم المنطق** فهو علم المتكلمين والأصوليين»[3].

وهذا المعنى أيضا موجود عند **متأخري الفقهاء**؛ كابن حجر الهيتمي (ت: 973هـ) الذي استند إلى مقالة أبي حامد الغزالي في كون المنطق هو عبارة عن نظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمة البرهان، وشروط الحد الصحيح، ثم انتهى ابن حجر إلى نتيجة مؤداها أن المنطق« **ينفع في العلوم الشرعية كأصول**

ج1، ط1، بيروت: دار الجيل، 1989م، ص103.

[1] السابق، ص133.

[2] انظر: الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف: **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، ج1، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984م، ص3-5.

[3] السابق، ص26.

الدين والفقه»[1].

وعندما جعل الجيطالي أجزاء الفلسفة منقسمة إلى أربعة أجزاء، هي الهندسة[2]، والمنطق، والإلهيات، والطبيعيات، نبه -بوجه خاص- على أهمية الهندسة والمنطق بوصفهما داخلين في علم الكلام[3].

وكان عبد العزيز الثميني المصعبي شغوفا بالمنطق، فقد كان يستند إلى الأحكام والأقيسة المنطقية في كثير من تحليلاته لمباحث أصول الدين. فيقول الثميني في كتابه "النور" : «قد بسطنا الكلام على الزمان والمكان في شرح المقولات العشر على ما كتبناه على بعض مرج البحرين لأبي يعقوب»[4].

2. فائدة المنطق:

يذكر الوارجلاني أنّ فائدة المنطق هي «إيضاح الحق بالقياس الصحيح المؤيد بالبرهان الصريح ليكون المرء على ثقة من نفسه وبصيرة من أمره»[5]. أما البرهان عنده فهو الحد والقياس والطرد والانعكاس، فمن بنى برهانه على هذه الأمور كان برهانه صحيحا في العقليات[6].

والبرهان ليس فيه إلا الحق «ومحال أنْ يعرف الحق ويقر به من لا يعرف البرهان»[7]. وفي موضع آخر يؤكد الوارجلاني هذا المعنى ذاته، وأنه من المحال

---

(1) ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية، 50/1.

(2) كان الوارجلاني أسبق من الجيطالي في التأكيد على أهمية الهندسة، فهي من العلوم الضرورية لديه، ثم جاء عبد العزيز الثميني من المتأخرين فانحاز إلى هذا الرأي، وقصد إلى توظيفها في الاستدلال في علم الكلام. [انظر: معالم الدين، ج2، ص44].

(3) انظر: قناطر الخيرات، ص88.

(4) الثميني، المصعبي: **النور**، الطبعة الحجرية، 1981م، ص69-70.

(5) كتاب مرج البحرين، ص89.

(6) انظر: الدليل والبرهان، ج3، ص6.

(7) السابق، ص5.

ظهور الفرع قبل ثبوت الأصل، و«محال أن يبرهن مبرهن على حق أو باطل بوجوه من البرهانات، إلى من لا يعرف البرهان ولا يقر به »[1].

وفي إشارة أخرى لفائدة المنطق وثمرته في مناهضة المخالفين والمعاندين يقول الوارجلاني: «بفائدة المنطق حاج الله المشركين في القرآن من أوله إلى آخره، وقرعهم الله ببراهينه وحججه»[2].

كما أنّ الاطلاع على المنطق ومعرفة الفروق الدلالية بين الألفاظ يخدم المتكلم في محاورة المخالفين وإنصافهم، فيقول: «أعم الأجناس على قول أهل الدهر الجوهر، وهو على قول أهل التوحيد الجسم؛ لأنّ الكلام في هذا مع أهل الدهر أكثر، ولابد من إسعافهم بعض الإسعاف طلبا للسياسة والإنصاف والتحرز منهم عند الاختلاف»[3].

أما إسماعيل الجيطالي فيحدد فائدة المنطق في قوله: «صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو الصواب، والحق في كل ما يمكن الغلط فيه من جميع المعقولات»[4]. وهذه الفائدة ذاتها قررها أبو نصر الفارابي سلفا[5].

ويذكر الجيطالي أن هناك صنفا من المعقولات يمكن الغلط فيها، وهي التي يحتاج الإنسان في إدراكها إلى تفكر وقياس واستدلال، وفي هذه الحالة يضطر الإنسان الذي يلتمس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق[6]. وهذا المعنى أيضا قرره من قبل الفارابي[1].

---

(1) السابق، ص4.

(2) كتاب مرج البحرين، ج2، ص89.

(3) كتاب مرج البحرين، ص92.

(4) قناطر الخيرات، ص87.

(5) انظر: إحصاء العلوم، ص53.

(6) انظر: قناطر الخيرات، ص87 وما بعدها.

أما أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي (ت: 810هـ) فيبين حقيقة علم المنطق في كونه «تحصيل المجهولات بالمعلومات بترتيب المقدمات وتحصيل النتائج»[2].

3. التأليف في المنطق:

لم يخل النتاج الفلسفي للإباضية من التصنيف والشروح في علم المنطق ومقولاته، وذلك على النحو التالي:

(أ)- ألف أبو يعقوب الوارجلاني في علم المنطق كتابا بعنوان «مرج البحرين في المنطق»؛ وهو كتاب يتناول ثلاثة علوم ضرورية: المنطق والعدد والهندسة.

والذي يهمنا -في هذا السياق- علم المنطق، فقد تناول الكليات الخمس (سماها المفردات الخمس)[3]، وتكلم عن الحد والرسم، والقضية والغرض منها، ثم تطرق إلى القياس[4] وما يتعلق به من ضرورة حصول علوم أولية في العقل، وتقسيمه إلى قياس اقتراني واستثنائي.

ويقول: «احترز في تركيب المقدمات ما قدرت، إما بغلط في التركيب أو عمد في المغالطة أو جهل في الأصل والفرع»[5].

وأشار أيضا إلى قياس الخلف والاستقراء، وقدم أمثلة عن القياس الشرطي المتصل والشرطي المنفصل.

(ب)- ونجد تناميا في الاهتمام بالصناعة المنطقية لدى أبي القاسم بن إبراهيم البرَّادِي، إذ وضع رسالة "الحقائق" في التعريفات والحدود، بدءا بالنظر وحقيقته

---

(1) انظر: إحصاء العلوم، ص53-54.

(2) **رسالة الحقائق**، القاهرة: مطبعة الباروني، سنة 1316هـ، ص42.

(3) كتاب مرج البحرين، ص91.

(4) انظر: السابق، ص94.

(5) السابق، ص98.

وقسميه الصحيح والفاسد، ثم شرح حقيقة العلم[1]. لكنه لا يقتصر في تعريفاته على تعريف واحد، وإنما يذكر التعريفات المختلفة للفظ الواحد، ثم يشرح التعريف عند أصحابه ومؤيدي المذاهب الأخرى، مثل: الأشعرية[2]. ويظهر هذا بوضوح في مصطلحات الشيء، العالم، الجواهر والأعراض، الموجود والمعدوم...وغيرها من مصطلحات علم الكلام وأصول الفقه.

(ج)- ألف أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي(ت: 928ه) شرحا لكتاب "مرج البحرين" وهو شرح مفقود؛ يدل على ذلك قول عبد العزيز الثميني المصعبي: «غير أني سمعت أن البدر الشماخي علق عليه -أي على مرج البحرين للوارجلاني- شرحا عجيبا، **فضاع ولم يوجد**»[3].

وهذا الشرح أشار إليه الشماخي نفسه في شرحه لكتاب "مختصر العدل والإنصاف" إذ يقول عن العلم بالتصور والتصديق: « قد بسطنا له في شرح مرج البحرين»[4].

(د)- كتب أبو حفص عمرو بن رمضان بن أبي بكر التلاتي (ت: 1178ه/1773م) الذي كان آية في المنطق والتفسير -كتابا سماه " الدرر التلاتيات في نظام الموجهات". كذلك، كان أبو حفص التلاتي مستقرا في مصر، وهو أحد شيوخ عبد العزيز الثميني، إذ أفاد الأخير من أستاذه عن طريق نسخ مؤلفاته

---

[1] انظر: رسالة الحقائق، ص33.

[2] انظر: السابق، ص35.

[3] آل حكيم، عمر بن إسماعيل: **دراسة وتحقيق لكتاب تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين**، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر 1: كلية العلوم الإسلامية، 2011م، ص33. وقارن: ص39.

[4] الشماخي، أحمد بن سعيد: **مختصر العدل والإنصاف**، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984م، ص24. وقارن مثل هذه الإشارة: ص4-5.

وشرحها[1].

(هـ)- قام يوسف أطفيش بشرح السلم للأخضري، وكتب كتاب "إيضاح المنطق في بلاد المشرق". أما أبو الربيع سليمان بن عبد الله (سليمان الجربي) فله شرح كتاب إيساغوجي[2].

(و)- وكان -أيضا- لعبد العزيز الثميني المصعبي كتاب «تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين». وفيه يرى أنه في زمانه قد اندثرت معالم المنطق ولم يبق لهم إلا اسمه في اللسان، وعميت أبصارهم عن رؤية ذلك البرهان. وهذا الكلام سبقه إليه الوارجلاني عندما ذكر أنّ المنطق عويص المسلك على الأقوام، سريع الدثور عن الأفهام[3].

كما عمد في كتابه "معالم الدين" إلى توظيف الأقيسة العقلية في إثبات القضايا العقدية أو الرد على المخالفين وبيان فساد مقالاتهم[4].

4. الاستناد إلى آراء الفلاسفة:

لم تخل آراء مفكري الإباضية من ذكر المناطقة، مثل: الفارابي (ت: 339ه)، وهذا بين في قول الشماخي: «أما المقدمات الوهميات والمشبهات فمنع الفارابي الانتفاع بها، وتعلم ليحذر منها»[5]. ويرجع سبب رفض هذه الوهميات لكونها ما يتخيل بمجرد الفكرة دون إعمال العقل، ويسمى القياس المؤلف منها مغالطة.

وهذا يؤكد ما ذهب إليه المستشرق ماكس مايرهوف[6] والدكتور عباس

---

(1) انظر: دراسة وتحقيق لكتاب تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين، رسالة دكتوراه، ص46-47.

(2) انظر: دراسة وتحقيق لكتاب تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين، ص67.

(3) انظر: السابق، ص8. وقارن: ص66.

(4) انظر على سبيل المثال: معالم الدين، ج2، ص9، ص28، ص37.

(5) شرح مختصر العدل والإنصاف، ص35.

(6) انظر: مايرهوف، ماكس: **من الإسكندرية إلى بغداد**، ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة =

سليمان[1] من وجوب التنويه بفضل الفارابي في تأثر علم الكلام بمنطق أرسطو الصوري تأثرا أكبر من تأثير الكندي والمعتزلة في القرن السابق.

ثانيا– الصلة بين المنطق وعلم الكلام:

ارتبط المنطق –منذ مدرسة الإسكندرية– بالطب، فكان جزءا لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية، وتدريب الأطباء وتعليمهم. وقد أوصى جالينوس بضرورة دراسة الرياضيات والمنطق كشرط مسبق لفهم الكتب الطبية فهما واعيا[2].

وعندما انتقل هذا التراث إلى العرب عن طريق السريانية، انتقل معه هذا التقليد الطبي المنطقي، وظل المنطق ملتصقا بالطب، حتى أصبح من المسلمات أن « المنطق العربي بدأ ملتصقا بالطب، وانتهى مرتبطا بعلم الكلام. وكان التصاقه بالطب سببا في ازدهاره، **وكان ارتباطه بعلم الكلام سببا في استمراره** »[3].

وقد صنف في القرون المتأخرة عدد كبير من الشروح والحواشي على الكتب التعليمية في المنطق، ويدل هذا العدد الهائل لهذه الكتب وانتشارها الجغرافي الواسع على أن دراسة المنطق كانت تمثل جزءا لا يتجزأ من التعليم المدرسي للطلاب في معظم بلاد العالم الإسلامي، كما كانت تمثل جزءا ضروريا في التكوين العلمي للمتكلم، حتى إن بعض متأخري الفقهاء[4] رأوا أن دراسة المنطق من **فروض**

الحضارة الإسلامية"، ص78–79.

[1] انظر: تطور علم الكلام، ص13.

[2] انظر: ريشر، نقولا: **تطور المنطق العربي**، ترجمة وتقديم: د. محمد مهران، ج1، ط1، القاهرة: دار المعارف، 1985م، ص93.

[3] انظر: تطور المنطق العربي، ص93. وأيضا: ص102.

[4] مثل: الفقيه ابن حجر الهيتمي في القرن العاشر الهجري، الذي انتقد الذين حرموا المنطق بإطلاق، مبينا أنّ المنطق علم نظري يستعان به على التحرز عن الخطأ في الفكر. [انظر: الفتاوى، 50/1].

الكفايات؛ لأنه محتاج إليه في علم الكلام[1].

ثالثا- التصورات والحدود وأثرها في الفكر الكلامي الإباضي:

يذكر الوارجلاني أنّ العلوم وإن اتسعت أقسامها فلا غنى لها عن معنيين، هما **التصور والتصديق**. «فمن لم يحصل له تصور الأشياء بذواتها لم يحصل له التصديق بأعيانها، فإذا بطل التصور بطلت فائدة التصديق، وإذا بطلت فائدة التصديق **بطلت فائدة العقل**»[2].

كما دعا الوارجلاني إلى ضرورة معرفة الحد الصحيح «الذي يمنع ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج منه»[3]. ويرى -أيضا- أنّ الذي يبني برهانه على الحد والقياس والطرد والانعكاس كان برهانه صحيحا في العقليات[4].

ويعلل **الشماخي** سبب بدايته بالحد في مستهل كتابه "شرح مختصر العدل والإنصاف" بقوله: « بدأت بالحد؛ لأن كل طالب علم لابد أن يتصوره أولا بحده أو برسمه، ليكون على بصيرة في طلبه»[5]. وهذا معناه أن الأشياء لا تعرف إلا بحدودها ورسومها.

1. الحد:

يقول الوارجلاني: « من لا يعرف الشيء لا بذاته ولا بشيء من صفاته لم يخرج منه بطائل، ولم يقر بقول قائل، ومن عرفه برسمه كان بينا، ومن عرفه بحده صح اعتقاده، وثلج فؤاده، وانطلق لسانه، وظهر بيانه»[6].

وعرف أبو عمار عبد الكافي الجسم بأنه ما كان ذا طول، وعرض وعمق

---

(1) انظر: علم الكلام والمنطق، ضمن كتاب "المرجع في تاريخ علم الكلام"، ص714.

(2) الدليل لأهل العقول، ص89.

(3) الدليل والبرهان، ص7.

(4) السابق، ص6.

(5) شرح مختصر العدل والإنصاف، ص15.

(6) الدليل والبرهان، ص7.

وجهات وحدود وحركات وسكون، وما يكون ذا نصفين، ويحتمل التجزئة، ويكون ذا هيئة من الهيئات، وقدر من الأقدار. ويراد بالجسم عنده أيضا ما كان قابلا للتجزئة، وما كان مسدسا أي ذا جهات ست [1].

2. الطرد والانعكاس:

في مسألة الصفات، يقول الوارجلاني: « فإذا اطرد لنا هذا وانعكس في أن الحي فاعل، وأن الفاعل حي، فليس يصح في العقول كون الحي لا فاعلا، ولا كون الفاعل لا حيا»[2].

3. نقد حد العلم عند الأشعرية:

ذكر الوارجلاني اختلاف حد العلم مبينا رأيه، وذلك في قوله: «حد العلم معرفة الشيء على ما هو به، والأحسن عندي درك الشيء على ما هو به...وبعضهم يقول في حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. وهو قول الأشعرية، **وهربوا من الشيء إلى المعلوم**»[3].

ثم يبين أن أعم الأسماء عند الإباضية والمعتزلة شيء، أما الأشعرية فأعم الأسماء عندهم معلوم، وأن المعدوم عندهم ليس بشيء[4].

رابعا– التصديقات وأثرها في الفكر الكلامي الإباضي:

يشير الوارجلاني إلى أن «الأصل في القياس استخراج المجهول بالمعلوم من جهة البرهان الضروري، ولابد لهذا العلم من تقدمة أمور يبنى عليها البرهان، وهي علوم

---

(1) آراء الخوارج الكلامية، ص213.

(2) الدليل والبرهان، ص9.

(3) العدل والإنصاف، ص20.

(4) انظر: السابق، ص114.

أولية في العقل»[1].

1- إثبات وجود الله بالأقيسة المنطقية:

1/1- دليل الحدوث:

في دليل الحدوث، يرى الثميني أن القضية الصغرى في هذا الدليل معلومة بالضرورة، فكل عاقل لا يشك في أن هيئته المخصوصة التي هو عليها، وبها تحققت إنسانيته، كانت معدومة ثم وجدت.

أما القضية الكبرى فهي نظرية أي استدلالية: الاستدلال على افتقار الحادث إلى سبب، وهذا الاستدلال يكون على النحو التالي:

إن اختصاص الحادث بالوجود في الوقت المعين، بدلا عن العدم الجائز، يوجب افتقاره إلى مخصص، وإلا لكان أخذ الأمرين المتساويين راجحا لذاته، وذلك محال.

وهكذا ينتهي إلى أنّ العالم، وهو كل ما سوى الله تعالى من الموجودات، محدث، بمعنى أنه وجد بعد عدم، وأن الله تعالى هو الذي أوجده[2].

2/1- دليل الممكن والواجب:

استخدم الثميني المصعبي هذا الدليل الأنطولوجي الذي ساقه الفلاسفة[3]

---

(1) كتاب مرج البحرين، ص95.

(2) انظر: معالم الدين، ج1، ص81-83. ص113، ص157. قارن: فؤاد، عبد الفتاح أحمد: **الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية**، ج2، الإسكندرية: دار الوفاء، 2003م، ص178.

(3) انظر: الفارابي، **عيون المسائل**، ضمن (رسائل الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م، ص132.

Herbert Davidson says: ameasure of the influence of Avicenna's proof is the fact that Necessarily Existent became an accepted synonym for God in Islamic and Jewish theology.

See: Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy ,(Oxford University Press 1987), page

=

والمتكلمون[1] سلفا.

ويقرر الثميني أنّ العالم ممكن بوجوده وعدمه، لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته، ويدل ذلك على افتقاره، وأن كل ممكن من حيث إنه قابل للوجود والعدم، فالوجود ليس له من ذاته، وكل ما ليس له الوجود من ذاته، فالوجود له من غيره، ثم ذلك الغير لابد أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا كان مفتقرا إلى ما افتقر إليه العالم، ولزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال. فثبت العلم بوجود مؤثر واجب الوجود لذاته[2].

فيقول: « قد خرج لك من هذا، العلم بوجود الصانع، لكن مع احتمال أن يكون صانعا باللزوم»[3]. وعلى هذا فإن الأمر يحتاج إلى دليل آخر لإثبات أنه يكون صانعا بالاختيار، خلافا لرأي الفلاسفة.

وهذا معناه أنّ الثميني تابع الفلاسفة في الإقرار بدليل الممكن والواجب الذي يؤدي إلى إثبات وجود الله أو وجود الصانع، لكنه يخالفهم في مسألة: هل صنع الصانع خلو من الإرادة والاختيار أي (صانع باللزوم) ؟

يذهب الثميني إلى أن صانع العالم: إما أن يكون أوجبه لذلك في ذاته، أو اقتضاه بطبعه، أو أوجبه باختياره، ولا يخلو الأمر من أحد هذه الأوجه الثلاثة.

ثم يرفض الوجهين الأولين، فيقول: «لا جائز أن يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة، ولا مقتضيا لها بطبعه»[4].

وأخيرا يصل إلى النتيجة، فيرى أن العالم قد وقع بالاختيار، وتعين أن يكون

387.

[1] مثل: الباقلاني والجويني.

[2] انظر: معالم الدين، ج1، ص84.

[3] السابق، ص84.

[4] السابق، ص85.

الفاعل مختارا، وله إرادة يرجح بها بعض الجائزات على بعض[1].

2- إثبات الصفات الإلهية بالأقيسة المنطقية:

1/2- الإرادة:

في معرض حديثه عن صفة الإرادة يقول الثميني: « قد قررنا بالدليل على كونه تعالى مريدا -فيما سلف- بالقياس الاقتراني، فنعيده الآن بالقياس الاستثنائي تمرينا للطالب»[2].

ويوجب الثميني أن يكون الباري تعالى مريدا، أي موصوفا بالإرادة، التي هي صفة بها ترجيح أحد طرفي الممكن، فلو لم يكن الله مريدا، لما اختص العالم بوجود أو بمقدار، ولا بصفة، ولا زمان بدلا عن نقائضها الجائزة. فإن الله تعالى خصص الحوادث بأحد الطرفين الجائزين، وكل من كان كذلك فهو مريد، فالله تعالى مريد.

أما المقدمة الصغرى فواضحة: إنه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة إليه سواء، لا يجب أحدهما ولا يستحيل، بل هما جائزان بالسواء. ثم إنه تعالى أوجد هذا الممكن، فبالضرورة إنه تعالى هو الذي خصصه بأحد الطرفين الجائزين عليه، وهو الوجود، ولم يبقه على الطرف الآخر الجائز عليه أيضا، وهو العدم.

وكذا أوجد العالم على مقدار مخصوص في ذاته، فخصه أيضا بذلك المقدار بدلا عن الطرف الآخر الجائز، وهو أن يكون أكبر من ذلك، أو أصغر منه.

وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا، من يوم كذا، في شهر كذا، وسنة كذا، بدلا عن الوجود المتقدم على ذلك أو المتأخر عنه. وكذا ما يتعلق بسائر الأعراض، خصه بنوع من ذلك، بدلا عن تركه إلى ما قبله.

أما بيان الكبرى، فهو أن ترجيح وقوع أحد الطرفين المستويين بغير مرجح محال، ويستحيل أن يكون المرجح نفس ذلك الممكن، لأنه يلزم عليه أن يكون مساويا

---

[1] انظر: معالم الدين، ص88. الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ص178-179.

[2] معالم الدين، ج1، ص178.

لذاته راجحا، وكذلك فلأنه إن ترجح له الوجود عن ذاته كان واجب الوجود، فيلزم قدمه، وإن ترجح له العدم من ذاته، وجب استمرار عدمه، فلا يوجد أبدا، لأن المرجح الذاتي يمتنع عدمه، وكلا القسمين باطل، فتعين أن يكون المرجح خارجا عن العالم من جهة فاعله.

ويخلص الثميني من هذا التناول إلى أنّ المرجح لوجود العالم هو إرادة الفاعل، أي الله تعالى، وهي التي اختار بها أحد الجائزات أو الممكنات.

2/2- القدرة:

إن الفعل لا يكون إلا من قادر، فلما كان الله تعالى فاعلا، علمنا أنه قادر، ثم يضيف الثميني إلى ذلك تعديلا، فالله تعالى موجد بالاختيار، وكل موجد بالاختيار فهو قادر، إذًا فالله قادر.

وقيد الثميني الإيجاد بالاختيار؛ لأنه هو المستلزم للقدرة، إذ الإيجاد بدون هذا الشرط لا يدل على القدرة، كإيجاد العلة والطبيعة، إذ لا يلزم أن تكون العلة أو الطبيعة قادرة، ولا مريدة ولا حية.

ويبين الثميني أنه لو لم يكن الصانع للعالم قادرا، لما أوجده، ولكان عاجزا، والعاجز لا يأتي منه فعل ولا ترك[1].

3- نفي الجسمية بالقياس المنطقي:

ذكر الثميني دليلا على أن الله تعالى ليس بجسم، وهو أنه لو كان جرما لكان ملازما للحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا ينفك عن الحادث يكون حادثا، إذا فليس الله بجرم.

ثم يصوغ هذا على الشكل التالي:[2]

الله جل وعلا ليس بحادث

---

[1] انظر: معالم الدين، ج1، ص175.

[2] انظر: السابق، ص167-173.

كل جرم هو حادث

إذن الله تعالى ليس بجرم.

4- عكس النقيض الموافق:

ذهب الثميني إلى أنه لا ينبغي للقادر على النظر التقليد في العقائد، يدل على ذلك قوله تعالى: **(قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ)** (سورة يوسف: 108)، والبصيرة هي معرفة الحق بدليله، فمن لم يكن على بصيرة من عقيدته، لم يكن متبعا لنبيه صلى الله عليه وسلم عملا بمقتضى القياس المنطقي عكس النقيض الموافق[1].

5- الكلام الإلهي:

يذكر الثميني أنّ القائلين بحدوث الكلام الإلهي أو قدمه استندوا إلى قياسين متعارضين، أحدهما أنّ كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلامه تعالى قديم. وثانيهما أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى حادث[2]. يدل على ذلك أن الحنابلة صححوا القياس الأول، وقدحوا في كبرى الثاني، بينما ذهب الإباضية إلى صحة القياس الثاني، وقدحوا في صغرى الأول[3].

وفي رده على القائلين بالكلام النفسي يقول الثميني: «القول بأن القرآن كلام نفسي، والنفسي نسبة قائمة بذات الباري تعالى ظاهر الفساد عقلا ونقلا»[4] ويتحقق من صدق هذا الكلام عن طريق أن «النسبة بلا خلاف مفتقرة، وكل مفتقر ممكن، فالنسبة ممكنة، وكل ممكن حادث»[5].

---

(1) السابق، ص177.

(2) السابق، ج2، ص9.

(3) السابق، ص10.

(4) السابق، ص28.

(5) السابق، ص28.

6- رؤية الله تعالى:

كان الثميني ينفي الرؤية، وقد أشار إلى الدليل العقلي عند الأشاعرة على رؤية الله فيذهب إلى أن إثبات رؤية الله تعالى من جهة العقل بفكرة الوجود، إنما هي فكرة ضعيفة. وتقرير الاستدلال بهذا الدليل أن يقال: البارئ تعالى موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فالبارئ تعالى يصح أن يرى[1].

ويبين الثميني فساد هذا القياس، فيقرر أنّ القضية الصغرى فيه صحيحة، أما الكبرى، وهي (أن كل موجود يصح أن يرى) غير صحيحة، إذ لو جازت لجاز تعلق الرؤية بالأصوات والطعوم والروائح، وبالرؤية نفسها، وبالاعتقاد، وبسائر الأعراض الموجودة المحققة ضرورة.

ثم يخلص إلى أنّ الله تعالى لا يشبه شيئا، ولا يشبهه شيء من كل وجه، ومن كان كذلك استحال في حقه أن يرى[2].

يتبين من هذا العرض مدى التفاعل وتشابك العلاقات بين المنطق وعلم الكلام لدى متكلمي الإباضية.

---

[1] انظر: السابق، ص41.

[2] انظر: السابق، ص41-46.

المبحث الثاني

التحسين والتقبيح عند متكلمي الإباضية

تهدف هذه الفكرة إلى مناقشة مكانة العقل لدى الإباضية من خلال مسألة التحسين والتقبيح، من خلال التساؤل حول تمتع الإباضية بالروح النقدية، وبخاصة إذا علمنا أنّ «أعلامها أخذوا من كل الآراء والأفكار التي تتسق مع مذهبهم، وخالفوا الآراء التي لا تتسق مع منطلقات المذهب»[1].

1.العقل عند الإباضية:

لم يختلف أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب (ت: 290ه) عن المعتزلة في تقرير القضايا الكلامية وإثباتها، كأدلة حدوث العالم، وإثبات الجزء الذي لا يتجزأ[2]، وكان يعتد بالعقل ومكانته، فيقول: « ومما يؤكد حجج العقول أنّ في الطباع الفزع إليها وإلى الفكر بها إذا دعتها الدواعي إلى تعرف أمر غاب عنها أو خطر ببالها»[3].

والعقل عنده حجة الله على خلقه[4]، وهذا المعنى قرره أبو عثمان الجاحظ (ت: 255ه) من قبل، إذ صرح أنّ العقل هو الحجة، ووكيل الله تعالى لدى الإنسان[5].

ومن الدليل على أن العقل حجة لله على خلقه « حُسن الأمر والنهي مع وجوده فيهم، وقبح ذلك مع عدمه منهم، فإذا أكمل الله عقولهم فلابد أن يعرفهم كيف يستدلون وينظرون فهذا هو العلم الذي إليه يضطرون. وكذلك إذا خطر الاستدلال والمعرفة به بعقولهم وخوّفهم بفزع الخاطر لهم الوقوع في المهالك بترك النظر منهم فلابد أن

---

(1) سيدبي، جمال رجب: **في علم الكلام منهج وتطبيقه**، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 2012، ص24.

(2) انظر: كتاب المحاربة، ضمن ثلاث رسائل إباضية، ص39.

(3) كتاب الرصف، ضمن ثلاث رسائل إباضية، ص11.

(4) السابق، ص11.

(5) انظر: رسالة المعاش والمعاد، ضمن (رسائل الجاحظ)، ص92.

يعرفهم بأن عليهم أن يحتاطوا لأنفسهم وأن ينظروا فيما خوفوا منه، لئلا يقعوا فيه فيهلكوا أنفسهم بالجهالة له. وكل علم يحدث فيهم قبل الاستدلال به منهم فهم مضطرون إليه، ومنقطع عذرهم في الاستدلال به».

وأيضًا « فلابد من تكليف المعرفة كل بالغ من جهة العقل، وإن لم يكن من أهل السمع، لأن ذلك مما يستدل عليه بمشاهدة الأدلة، ولا يجوز إباحة تركه واكتساب الجهل بدلا منه إذا كان ممكنًا له وهو غير عاجز عنه»[1].

وكذلك، كان أبو عبد الله محمد بن سعيد القلهاتي متكلما خبيرا بمقالات الفرق الدينية في أوائل القرن الرابع الهجري[2]، وقد اعتمد في معالجته للمسائل الكلامية على المنهج العقلي، ولعل تقديره للعقل بل وتقديمه على النقل يشير إلى اقترابه من النزعة العقلية لدى المعتزلة[3].

ومال **القلهاتي** إلى موقف المعتزلة من مسألة التحسين والتقبيح، فيقول:« العقل أفضل ما أنعم الله به على العبد؛ لأن به عرف الحسن والقبح، وبه وجب الحمد والذم، وبه يلزم التكليف»[4]. وهذا ما أكده أيضا علي بن محمد البسيوي[5].

وهذا معناه وجود الأسلوب العقلي عند المعتزلة ومن وافقهم من الإباضية مبكرا قبل أن يصل إليهم منطق أرسطو، بل كان حركة طبيعية في تجاوز النص الديني إلى

---

(1) كتاب الرصف، ضمن ثلاث رسائل إباضية، ص11-12.

(2) انظر: القلهاتي، محمد بن سعيد: **الكشف والبيان**، تحقيق وتقديم، د. سيدة إسماعيل كاشف، ج1، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1980م، ص9 وما بعدها.

(3) انظر: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ص99 وما بعدها.

(4) الكشف والبيان، ص39.

(5) يقول البسيوي عن النعم: «فأما أفضلها فهو العقل الذي حسن الله به الحسن، وقبح به القبيح، وبه وجب الحمد والذم، وبه لزم التكليف». [**جامع أبي الحسن البسيوي**، تحقيق ودراسة: الحاج سليمان بن إبراهيم الوارجلاني، ج1، عمان: وزارة التراث والثقافة، د.ت، ص315].

المعنى العقلي، لا سيما وأن النص الديني بطبيعته يرتكز على العقل ويقوم عليه[1].

2. **جذور مسألة التحسين والتقبيح:**

لدينا رأيان فيما يخص أول من أثار مسألة التحسين والتقبيح في البيئة الإسلامية، أولهما: يذكر أنصار هذا الرأي أن المعتزلة كانوا أول من أثار هذه المسألة متأثرين في ذلك بموقفهم من العقل وأحكامه من جهة، وبتأكيدهم على الأصل الأول من أصولهم الخمسة وهو التوحيد من جهة أخرى، فالله منزه عن الظلم وفعل القبائح حتى لا يشبه المخلوق[2].

وثانيهما: يرى أن الخوارج قالت بالتحسين والتقبيح العقليين، وبأن العدل ما قضى به العقل، وأدى إليه، وأن العقول تعمل بمجردها عن السمع، وما المعتزلة إلا مقلدة أو آخذة عن الخوارج[3].

وهذا يعني أن الخوارج انحازوا إلى العقليين من المتكلمين، ولم يكونوا من أهل الظاهر[4] أو النص الذي يتوقف عليه الحكم على الأشياء بأنها حسنة أو قبيحة[5]، بل بل رأوا أن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها باستقلال عن الشرع.

وبناء على هذه النظرية العقلية فإن للخوارج فلسفة في القيم الأخلاقية قائمة على

---

(1) انظر: حنفي، حسن: **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، ط4، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1992م، ص155. تطور علم الكلام، ص10.

(2) انظر: الشافعي، حسن محمود: **الآمدي وآراؤه الكلامية**، ط1، القاهرة: دار السلام، 1998م، ص434.

(3) انظر: آراء الخوارج الكلامية، ص112.

(4) رفض د. عمار طالبي وصف الخوارج بأنهم أهل الظاهر، بل هم أصحاب منهج عقلي، وتأويل للنصوص بما يتفق مع أصولهم، وهذا يؤول في النهاية إلى أن المعتزلة إن هم إلا تطوير لأصول الخوارج الأولى.[انظر: "أبو عمار الكافي والنسق الكلامي"، مجلة الأصالة، ع41، ص173].

(5) انظر: آراء الخوارج الكلامية، ص156.

أن حسن الأفعال أو قبحها، نفعها أو ضررها، صفة ذاتية منطوية في مقومات الفعل نفسه، وداخلة في تكوينه، وليست راجعة إلى خبر مخبر أو تبليغ مبلغ من الرسل كما أن تلك الصفة غير راجعة إلى أنها معنى ذهني أو صورة عقلية يضفيها العقل من طبيعته الذاتية على الأفعال، وإنما هي موضوع خارجي وما على العقل إلا أن يتوجه إليه ليدركه، فالحسن أو القبح بهذا الاعتبار، أمر موضوعي وليس أمرا ذاتيا محضا. ويكون الشرع أو السمع مخبرا فقط، دون أن يكون مثبتا أو منشئا.

3. **الحسن والقبح عقليان:**

ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى أن الحسن والقبح أمر ذاتي في الأشياء، والمدرك قد يكون عقليا وقد يكون سمعيا، فما يدرك بالعقل منه بديهي كحسن العلم وقبح الجهل، ومنه نظري كحسن الصدق المضر، وقبح الكذب النافع، وما يدرك بالسمع فكحسن الطاعات وقبح ارتكاب المنهيات[1] واتفق معهم في هذا الرأي الكرامية والخوارج[2].

وصار هؤلاء القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين إلى أن العقل يدرك به حسن الأفعال وقبحها على معنى «أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبيح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها»[3].

4. **الحسن والقبح شرعيان:**

ذهب قدماء الأشاعرة إلى أن الحسن والقبح ليسا بذاتيين للأشياء، فوصف الشيء

---

[1] انظر: الآمدي، سيف الدين: **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: د. حسن الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 2012م، ص234.

[2] انظر: الشهرستاني، أبو الفتح: **نهاية الأقدام في علم الكلام**، حرره وصححه: ألفرد جيوم، بغداد: مكتبة المثنى، 1965م، ص371. الآمدي وآراؤه الكلامية، ص434. آراء الخوارج الكلامية، ص125.

[3] نهاية الأقدام في علم الكلام، ص371.

بكونه حسنا أو قبيحا فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه[1]، «والحسن ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعا، أو ما تعلق به غرض ما عقلا، وكذا القبيح في مقابلته»[2].

ووافقهم متقدمو الحنابلة في ذلك كالقاضي أبي يعلى (ت: 458ه) إذ يقول:« لا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات، ولا تقبيح شيء من المقبحات، ولا إثبات شيء من الواجبات، ولا بتحريم شيء من المحظورات، ولا تحليل شيء من المباحات، وإنما يعرف ذلك من جهة الرسل الصادقين من قبل الله تعالى»[3]. وهذا معناه أن السمع دون قضية العقل هو الذي يحسن ويقبح ويوجب ويحرم الأشياء.

بيد أن المتأخرين من الأشاعرة أضافوا أن «ما وافق الغرض من جهة المعقول، وإن لم يرد به الشرع المنقول، أنه يصح تسميته حسنا»[4].

لم تخل مؤلفات **نور الدين السالمي** من نقد للمعتزلة، وبخاصة في أنهم يجعلون كثيرا من قواعدهم مبينا على جعل العقل حاكما على الشرع لا يجوز عندهم أن يرد الشرع بخلافه[5].

فيرجع اختلاف الأمة في مسألة التحسين والتقبيح إلى مسألة الحاكم بحسن الأشياء وقبحها، فذهبت المعتزلة إلى أن الحاكم بذلك هو العقل، وقول الأشعرية[6]

---

(1) يقول الشهرستاني: «معنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله». نهاية الأقدام في علم الكلام، ص370.

(2) غاية المرام، ص234.

(3) الحنبلي، القاضي أبو يعلى، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: وديع حداد، بيروت: دار المشرق، 1974م، ص21.

(4) غاية المرام، ص235.

(5) انظر: مشارق أنوار العقول، ص174.

(6) في الحقيقة لم يكن موافقا للأشاعرة طوال الوقت، فانتقدهم بقوله: «لا شيء في الوجود عندنا إلا خالق ومخلوق، فجميع ما سواه مخلوق له تعالى، فسقط القول بالواسطة كما ذهبت إليه الأشاعرة =

وجمهور الإباضية بأن الحاكم هو الشرع[1].

ونظرا لأن العقل عرضة للصواب والخطأ فلا يعتبر مصدرا للتشريع، بل هو «آلة لفهم الخطاب، وقد يتضح له الخطأ والصواب، فلا حسن إلا ما حسنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبحه الشرع»[2].

كما أنه يرى أن العقل قادر على إدراك الحسن والقبح دون الحكم به، فيفرق بين إدراكهما والحكم بهما، فإن «الحسن والقبح المتنازع فيهما في هذا الباب، هو بمعنى ثبوت المدح واستحقاق الثواب لفاعل الحسن، وثبوت الذم واستحقاق العذاب لفاعل القبيح، وليس للعقل توصل إلى إثبات هذا الحكم، وإن بلغ في الكمال مبلغا عظيما، فإن غاية ما يصل إليه العقل إدراك حسن الحسن، وقبح القبيح، وإدراكهما أمر غير الحكم بهما، فإن معرفة الشيء غير الحكم به، فإنه وإن أدرك أن هذا حسن، وهذا قبيح مثلا، فإدراكه ذلك ليس هو عين الحكم به، بل غيره، إذ المراد بالحكم به إثباته إثباتا يترتب عليه الثواب والعقاب، وهذا أمر لا يدرك إلا من الشارع»[3].

يتبين من هذا أن السالمي ينكر على المعتزلة حاكمية العقل في تحديد الثواب والعقاب، فهذا أمر لا يدرك إلا من جهة الشرع، مما يؤكد ميله للأشاعرة.

ولمّا قرر واصل بن عطاء أنه لا يجوز أن يضاف إلى الله شين ولا قبح؛ لأنه عدل، ولا شك أنّ أفعال المعاصي قبح وشين فلا تصح إضافتها إليه. فإن السالمي يجيب عن ذلك بقوله: « الشين والقبح في اكتسابهما لا في خلقهما. وبيان ذلك أنّ القبح عند معشر الإباضية، وعند الأشعرية، وعند من وافقنا على ذلك ما نهى عنه

من أن صفات ذاته ليست هي هو ولا هي غيره، قلنا: أما مدلولها فهو عين ذاته تعالى، وأما ألفاظها فهي مخلوقاته تعالى فلا واسطة». [مشارق أنوار العقول، ص327].

[1] انظر: السالمي، نور الدين عبد الله: **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، تقديم: عبد الله ربيع، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012م، ص832.

[2] طلعة الشمس، ص832.

[3] السابق، ص833.

الشرع لا ما قبحه العقل فقط، لأنّ الحسن والقبح شرعيان عندنا. وأما المعتزلة فعندهم أنهما عقليان »[1].

يتبين من هذا أن مسألة التحسين والتقبيح من الموضوعات التي اختلف فيها متكلمو الإباضية، فإذا كان ابن محبوب والقلهاتي أقرب إلى رأي المعتزلة[2]، فإن السالمي والثميني المصعبي[3] إلى الأشاعرة أقرب.

5. تبني الإباضية مبدأ الدور الاعتزالي:

يقوم هذ المبدأ على أنّ العقل أصلٌ للشرع؛ إذ به عرفت صحة الشرع، من ثَمّ فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته، وإلا صار الأصلُ فرعًا، وذلك دور متناقض[4].

وقد ترتب على التسليم بالدور أننا نجد عبد العزيز الثميني –متابعا المعتزلة أو متأخري الأشاعرة– يقسم المسائل الكلامية إلى ثلاثة أقسام: ما يُدرك بالعقل وحده، وما يُدرك بالسمع وحده، وما يدرك بالعقل والسمع معا.

فيقول الثميني: « اعلم أنّ عقود التوحيد على ثلاثة أقسام: الأول: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي القطعي، وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه كوجوده تعالى، وقدمه، وإرادته، وحياته، **إذ لو استدل على هذه الأمور بالسمع للزم الدور.** القسم الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالسمع...القسم الثالث ما يصح

---

[1] مشارق أنوار العقول، ص175.

[2] إذا كان المستشرق جولدتسيهر لاحظ أنّ العقيدة الإباضية لعمرو بن جميع تضعنا أمام أقوال ذات طابع معتزلي واضح، فإنّ الإيطالي نلينو ذهب إلى أبعد من هذا، وبين أنّ ثمة صلة حقيقية بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية في شمال أفريقية. [انظر: نلينو، كارل: **بحوث في المعتزلة**، ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، ص204–210].

[3] انظر: معالم الدين، ج1، ص257.

[4] المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص151.

الاستدلال عليه بالعقل والنقل »[1].

وهذا دليل على التطور، إذ تغلغلت فكرة الدور الاعتزالية في مؤلفات متأخري الإباضية، وترتب على ذلك تسليمهم وأخذهم عن المعتزلة التقسيم الثلاثي للمسائل الكلامية: ما يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بهما معا.

[1] معالم الدين، ج1، ص254 وما بعدها.

المبحث الثالث

الأثر الفلسفي في الفكر الكلامي عند الإباضية

يذكر المستشرق جولدتسيهر[1] أن علم الكلام منذ فخر الدين الرازي(ت: 606هـ) قد استخدم في تأسيس قواعده ومقدماته وفي تطوره وارتقائه الفلسفة الأرسطية كمرشد يسير على منهج قويم، وهو يقصد بذلك المنطق.

ويمكن إبراز ملامح الأثر الفلسفي عند متكلمي الإباضية في النقاط التالية:

1. مناقشة آراء الفلاسفة:

انتقد نور الدين السالمي ابنَ سينا (ت: 428هـ) في مسألة علم الله بالجزئيات، بقوله: «من قال وهو جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات»[2]، وربما كان هذا النقد بتأثير من أبي حامد الغزالي(ت: 505ه).

وقد تناول عبد العزيز الثميني في كتابه "معالم الدين" رأي فريق من السوفسطائية الذين أنكروا حقائق الأشياء، واللاأدرية، والسمنية، والدهرية، والثنوية، والمنانية وغيرهم من الفرق والتيارات التي يرى أن « فساد ما ذهبوا إليه من ذلك لا يخفى على من له أدنى عقل»[3].

كما نقل لنا صورة دقيقة عن مقالة أصحاب الهيولى في قوله: « ذهب أصحاب أرسطاطاليس إلى أن الهيولى، وهو كل جسم قابل للصورة لم يزل قديما، ومعه قوة قديمة، وهي القابلية للصور، وكلاهما خال عن الأعراض حتى غلبت القوة الهيولى فحدث عن غلبتها الأعراض»[4].

وكان الثميني على معرفة دقيقة بالقياس والمغالطة، ومتى يكون القياس عقيما

---

[1] انظر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ص166.

[2] مشارق أنوار العقول، ص357.

[3] معالم الدين، ج1، ص155.

[4] معالم الدين، ج1، ص153.

لفساد صورته، وتطرق إلى القياس والأغلوطات سواء من قبل المادة أو الصورة «**وتفصيل الكلام في هذا المقام يطلب من كتب القوم**»[1].

وهذه الآراء النقدية تبين أن النقد والتمحيص من أخص خصائص هذه المدرسة[2]، وأنه خاصية من خصائص التفكير الفلسفي.

2. دليل الممكن والواجب:

لم يكتف الثميني بدليل الحدوث في الاستدلال على وجود الله تعالى، وإنما عمد إلى **الدليل الأنطولوجي**، الذي وظف من قبل لدى الفلاسفة كالفارابي وابن وسينا والمتكلمين كأبي الحسين البصري المعتزلي والجويني وغيرهما.

فأخذ الثميني يقرر هذا الدليل على النحو التالي: العالم ممكن بوجوده وعدمه، لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته، ويدل ذلك على افتقاره، وأن كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم، فالوجود ليس له من ذاته، وكل ما ليس له الوجود من ذاته، فالوجود له من غيره، ثم ذلك الغير لابد وأن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا كان مفتقرا إلى ما افتقر إليه العالم، ولزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال، فثبت العلم بوجود مؤثر واجب الوجود لذاته[3].

وينتهي الثميني من هذا إلى العلم بوجود الصانع، لكن مع احتمال أن يكون صانعا باللزوم كما قرر الفلاسفة.

ويرى الثميني أن طريقه في تقرير دليل الممكن والواجب هو ذاته طريق الفيلسوف في النظر، لكنه ينفرد عن الفيلسوف في محاولته إثبات أن يكون الصانع صانعا بالاختيار. يدل على ذلك: أن صانع العالم إما أن يكون أوجبه لذلك في ذاته، أو اقتضاه بطبعه، أو أوجبه باختياره، وجهات التأثير منحصرة في هذه الأوجه

---

(1) دراسة وتحقيق لكتاب تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين، رسالة دكتوراه، ص114.

(2) انظر: سيدبي، في علم الكلام منهج وتطبيقه، ص34.

(3) انظر: معالم الدين، ج1، ص84.

الثلاثة، ثم يستبعد الوجهين الأولين، فلا يصح أن يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة، ولا مقتضيا لها بطبعه، ويتبقى الوجوه الثالث، وهو أن يكون العالم موقع بالاختيار، وتعين أن يكون الفاعل مختارا، ذا إرادة يرجح بها بعض الجائزات على بعض[1].

وعندما تحدث عبد العزيز الثميني عن الكلي والجزئي وبيان رأي الحكماء في ذلك، بين رأي ابن سينا كما أورده في كتابه الإشارات والتنبيهات، ثم يقول: « فمن أراد الاطلاع على الرياض المزهرة في ذلك فعليه بشرح المطالع للعلامة القطب»[2].

3. دراسة الآراء الطبيعية:

كان جابر بن حيان يرى أنّ « العلم يصل إلى ما بعد الطبيعة ويستخرجه، فكيف لا يصل إلى الطبيعة ؟»[3]. وفي كتاب "تعاظم الموجين" بسط الثميني القول في نشأة الكون، والإنسان وقواه، وحضارة الإنسان المجسدة بأهرامات مصر[4].

ومن أمثلة هذه الآراء الطبيعية ما يلي:

1/3- الجزء الذي لا يتجزأ:

كان أبو الهذيل العلاف أول من قال بالجزء الذي لا يتجزأ[5]، ثم تابعه بعض المتكلمين من المعتزلة[6]-كالجبائي وهشام الفُوَطي- والأشاعرة، لأنهم جعلوا القول

---

(1) انظر: معالم الدين، ص84-88.

(2) دراسة وتحقيق لكتاب تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين، رسالة دكتوراه، ص113.

(3) ابن حيان، جابر: **كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل**، ضمن " مختار رسائل جابر بن حيان"، عني بتصحيحها ونشرها: بول كراوس، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002م، ص7.

(4) انظر: دراسة وتحقيق لكتاب تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين، رسالة دكتوراه، 112.

(5) الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، حققه د. عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م، ص95.

(6) انظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق: محمد محيي الدين =

به مقدمة أساسية لإثبات وجود الصانع، وهو الله سبحانه وتعالى[1].

بيد أن اهتمام الإباضية بالجزء الذي لا يتجزأ فاق كل اهتمامات المتكلمين، إذ أفرد أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي كتاب " **الجوهر المقتصر**" لشرح طبيعة الجوهر أو الجزء الذي لا ينقسم، إذ لا اجتماع فيه[2].

إن مذهب الإباضية في الجزء الذي لا يتجزأ يتفق في بعض جوانبه –فيما يذكر أبو الحسن الأشعري– مع مذهب الحسين الصالحي محمد بن مسلم المعتزلي، الذي يرى أن الجزء الذي لا يتجزأ جسم قابل للأعراض ومحتمل لها، وذهبت الإباضية أيضا إلى أن الجوهر الفرد جسم، وإذا كان الجوهر الفرد جسما، فإنه لا محالة قابل للأعراض، وإذا قبل الأعراض أصبح مؤلفا[3].

ولكن أبا الحسين، يمتنع من تسمية هذه القابلية للحمل، وهذا الحمل نفسه للأعراض، تأليفا وتركيبًا؛ لأن الاستعمال اللغوي –فيما يقول– لا يساعده على ذلك لأنه لا يطلق في اللغة على شيء ما أنه مؤلف إلا إذا أمكنت مماسته، والجزء الذي لا يتجزأ عنده، وإن كان قابلا لجميع أجناس الأعراض فإنه في حكم لا شيء، ما دام لا تمكن مماسته، ولا يجيز أهل اللغة مماسة لا شيء[4].

2/3– الجسم والعرض:

يقرر الأشعري أن أكثر الإباضية يرى أن العرض بعض للجسم، وأن الجسم أعراض مجتمعة.

عبد الحميد، ج2، ط1، مصر: مطبعة السعادة، 1954م، ص14.

(1) انظر: مراد، سعيد: **مدرسة البصرة الاعتزالية**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م، ص337.

(2) انظر: الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله: **الجوهر المقتصر**، تحقيق وشرح: د. سيدة إسماعيل كاشف، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، بدون تاريخ, ص20.

(3) الموجز، ص212.

(4) السابق، ص212.

وإلى هذا الرأي نفسه ذهب ضرار بن عمرو فقال: "إن الجسم أعراض ألفت وجمعت فقامت وثبتت فصارت جسما". كما أن الحسين بن محمد النجار ذكر أن الجسم أعراض مجتمعة.

وعرف أبو عمار عبد الكافي الجسم بأنه "ما كان ذا طول، وعرض وعمق وجهات وحدود وحركات وسكون، وما يكون ذا نصفين، ويحتمل التجزئة، ويكون ذا هيئة من الهيئات، وقدر من الأقدار". ويراد بالجسم عنده أيضا ما كان قابلا للتجزئة، وما كان مسدسا أي ذا جهات ست.

وهو يتفق في هذا مع إبراهيم بن سيار النظام الذي يرى أن الجسم هو الطويل العريض العميق، وأنه ما يحتمل التجزئة، كما يتفق مع الفلاسفة أيضا حيث عرفوا الجسم بأنه "العريض العميق"، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى مثل هذا القول[1].

أما أبو إسحاق إبراهيم أطفيش فقد عرف الجسم والعرض تعريفا مأخوذا من تعريف متأخري المتكلمين الذين تأثروا بالفلسفة، فيقول: " الجسم ما قام بنفسه، والعرض ما قام بغيره أو ما لا يبقى أكثر من حال "[2].

وتقول الإباضية: إن العرض لا يبقى زمانين على نحو ما قالت به الأشاعرة، والحسين النجار، غير أن الإباضية فصلت في ذلك بين العرض الذي لا ينفك عنه الجسم كالألوان والطعوم، وبين ما ينفك عنه الجسم، فالذي لا ينفك عنه الجسم يبقى زمانين، وأما الثاني فإنه لا يبقى زمانين، وذلك كالعلم والجهل.

وذهب عباد بن سليمان المعتزلي إلى ما يشبه هذا، فرأى أن الجسم جوهر وأعراض لا تنفك عنه، وأما ما كان ينفك من الأعراض فلا يعتبر جسما، بل إنه غير الجسم[3].

---

(1) الموجز، ص213.

(2) السابق، ص214.

(3) السابق، ص213.

وهناك أيضا من الإباضية من لم يفرق في العرض بين ما ينفك عن الجسم وما لا ينفك كأبي إسحاق إبراهيم بن أطفيش.

3/3- الفرق بين الجسم والشيء- هل المعدوم شيء:

إذا كان الجسم يطلق على القابل للتجزئة والتسديس أو الجهات الست، فإن الشيء عند أبي عمار عبد الكافي يعم كل موجود وموهوم، ويلزم من هذا أن المعدوم شيء، ما دام أن الشيء يطلق على المعدوم أيضا، وهو الرأي الذي تذهب إليه المعتزلة.

ومن ناحية أخرى يعرف أبو عمار الشيء بأنه المخبر عنه، وبما أن المعدوم مخبر عنه أيضا فهو شيء، ويصبح الشيء يعم الموجود والمعدوم.

ولكنه يعود في موضع آخر من كتابه (الموجز) فيعرف الموجود بأنه الحاضر[1]، وأن ما سيأتي من الأشياء الممكن إتيانها إلى الوجود يسمى موجودا على طريق التوسع والمجاز لا على طريق الحقيقة، أما المعدوم فقد عرفه بأنه الغائب عن الوجود.

يتضح من هذا القول الأخير أنه لا يوافق المعتزلة تماما في القول بأن المعدوم شيء، وإن لزم ذلك من إطلاقه الشيء على الموجود والموهوم معا في تعريفه الأول للشيء.

ويطلق الشيء عند أبي عمار على المعاني وعلى الله معارضا بهذا القول الجهمية الذين يمنعون أن يطلق على الله أنه شيء؛ لأنهم يذهبون إلى أن الشيء جسم[2].

4. التمازج بين مصطلحات الكلام والفلسفة:

من الطبعي بعد هذا الاندماج بين الكلام والفلسفة أن يزداد ارتباط المصطلحات

---

(1) الموجز، ج2، ص13.

(2) السابق، ص213-214.

الكلامية بالفلسفة، فقد عدل المتكلمون عن المصطلحات الفقهية والقرآنية إلى مصطلحات الفلسفة ومفهوماتها.

ففي كتاب "الدليل والبرهان " حديث عن نظرية المعرفة وما يتعلق بها من خلاف قائم عن حصولها: هل تكون بالحس أو بالعقل ؟ وقام الوارجلاني بشرح رسائل إخوان الصفا، وعددها إحدى وخمسون رسالة مبينا غرض كل رسالة منها[1]. واستعمل –أيضا– بعض المصطلحات الفلسفية، مثل: واجب الوجود، الهيولي، الصورة، الجوهر، الحد، والكمون والظهور، والبقاء، والتسلسل...إلخ.

أما نور الدين السالمي فيذكر معنين في فهم **الجواز العقلي**، فإذا أردنا «المعنى الشامل للجائز والواجب العقليين، وهو المسمى **بالإمكان العام عند المناطقة**، أما الجواز العقلي، وهو الذي يتصور في الذهن وجوده وعدمه فهو المسمى بالإمكان الخاص عندهم»[2].

وفي باب الإلهيات يتحدث الثميني عن الله «الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده لذاته، بمعنى أنه غني على الإطلاق لا يحتاج إلى شيء ألبتة»[3].

والبقاء له تعالى هو « سلب العدم اللاحق لوجوده...كل ما ثبت قدمه استحال عدمه؛ لأن القدم يكون واجبا للقديم، وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء مختصر، وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته»[4].

خاتمة:

---

(1) انظر: الدليل والبرهان، ص265–277.

(2) مشارق أنوار العقول، ص327.

(3) معالم الدين، ص157.

(4) السابق، ص162.

يناقش هذا البحث قضية التعالق والتشابك بين المنطق وعلم الكلام الإباضي؛ إذ وظف متكلمو الإباضية وبخاصة المتأخرون المنطق بوصفه أداة "شحذ الأذهان" في دراسة القضايا الكلامية، كما عمدوا إلى إدراج المسائل الطبيعية لكونها جزءا من بنية علم الكلام يستخدمها المتكلمون في إثبات العقيدة ردا على مقولات الطبائعيين والثنوية والسمنية وغيرهم.

ومن أبرز **نتائج هذا البحث** ما يلي:

1. جرت عادة هؤلاء المتكلمين من الإباضية في الاهتمام بالمنطق وفق صورتين: الأولى، التبدّية بالتعاريف فيضعونها في أول المصنفات الكلامية أو الأصولية؛ لأنّ الأشياء لا تعرف إلا بحدودها ورسومها. والثانية، إفراد مؤلفات تخص الصناعة المنطقية، مثل كتاب: مرج البحرين، وما ترتب عليه من شروح وتعليقات.
2. يتضح أنّ سبب لجوء متكلمي الإباضية إلى المنطق، هو انفتاح باب الجدل واحتدام المناظرات مع الآخر، وأنّ الآخر –سواء أكان من الفرق الإسلامية أم المخالفين– كان ذا تمرس بعلوم الأوائل، مما دفع الإباضية لتوظيفه كأداة ضرورية في خدمة علم الكلام.
3. التطور من جهة المنهج، حيث اعتمد متكلمو الإباضية على المنطق الأرسطي، واستخدموا أساليبه الصورية، وهذا معناه أنّ هؤلاء المتكلمين أصبحوا أكثر تسامحا مع مدخل الفلسفة وأكثر تقبلا له، بالإضافة إلى أنّ هذا المنطق –الذي استخدمه هؤلاء المتكلمون– هو ذاته منطق أرسطو الذي دافع عنه فلاسفة الإسلام من قبل.
4. لا نكاد نعدم إشارات دقيقة إلى المنطق وطرائق الاستدلال العقلي عند متقدمي الإباضية، مثل: بشير الرحيلي، لكن بدءا من أبي يعقوب الوارجلاني –على وجه التحديد– بدا الاختلاط بين الكلام والفلسفة (أو ما يطلق عليه كلام المتأخرين)، وكان الوارجلاني معنيا بشرح المصطلحات الفلسفية نحو: الجوهر، والهيولى، والصورة، وواجب الوجود...إلخ.

5. كان الوارجلاني يؤكد على أنّ دراسة المنطق أمر ضروري أو من العلوم الضرورية؛ لأنه وسيلة إيضاح الحق بالقياس الصحيح، المؤيد بالبرهان الصريح. أما عبد العزيز الثميني فقد كان متابعا بدقة لمتأخري المتكلمين عامة، الذين عنوا عناية فائقة بالتداخل بين الفلسفة وعلم الكلام، فقام بتوظيف المنطق والقياس العقلي في خدمة الخطاب الكلامي.
6. إنّ أخص ما يميز متكلمي الإباضية الروح الفلسفية التي ظهرت في متابعة الفارابي وابن سينا والقطب الرازي أحيانا، وفي الدقة في تحديد الألفاظ والمصطلحات الكلامية والفلسفية، مثل: واجب الوجود.
7. اتضح أن من خصائص مدرسة الإباضية النقد وتمحيص الآراء وبروز الحس النقدي، وهو تعبير عن النزعة الفلسفية الأصيلة.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا- المصادر والمراجع:

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج2، ط1، مصر: مطبعة السعادة، 1954م.
- الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 2012م.
- باجو، مصطفى بن صالح (دكتور)، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ط2، الجزائر- غرداية: جمعية التراث، 2021م.
- البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد، جامع أبي الحسن البسيوي، تحقيق ودراسة: الحاج سليمان بن إبراهيم الوارجلاني، ج1، عمان: وزارة التراث والثقافة، بدون تاريخ.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي (دكتور)، علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة: دار الثقافة، بدون تاريخ.
- الثميني، عبد العزيز، معالم الدين، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1986م.
- جابر بن حيان، كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل، ضمن " مختار رسائل جابر بن حيان"، عني بتصحيحها ونشرها: بول كراوس، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002م.
- جولدتسيهر، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين"، ألف بينها وترجمها: د. عبد الرحمن بدوي، ط3، القاهرة: دار النهضة العربية، 1965م.
- الجيطالي، إسماعيل بن موسى، قناطر الخيرات، تحقيق: سيد كسروي حسن، و خلاف محمود عبد السميع، ج1، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.

- الحنبلي، القاضي أبو يعلى، المعتمد في أصول الدين، تحقيق: وديع حداد، بيروت: دار المشرق، 1974م.
- حنفي، حسن (دكتور)، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط4، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1992م.
- الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد، طبقات المشائخ بالمغرب، حققه وقام بطبعه، إبراهيم طلاي، ج2، ط1، 1974م.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م.
- الرويهب، خالد (دكتور)، علم الكلام والمنطق، ضمن كتاب " المرجع في تاريخ علم الكلام" تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، ط1، بيروت: مركز نماء للبحوث، 2018م.
- ريشر، نقولا، تطور المنطق العربي، ترجمة وتقديم: د. محمد مهران، ج1، ط1، القاهرة: دار المعارف، 1985م.
- السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تقديم: عبد الله ربيع، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012م.
- السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، حقق نصوصه: د. عبد الرحمن عميرة، ج1، ط1، بيروت: دار الجيل، 1989م.
- سليمان، عباس حسن (دكتور)، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994م.
- سيدبي، جمال رجب (دكتور)، في علم الكلام منهج وتطبيقه، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 2012م.
- الشافعي، حسن عبد اللطيف (دكتور)، الآمدي وآراؤه الكلامية، ط1، القاهرة: دار السلام، 1998م.
- ــــــــــــــــــ، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط2، القاهرة: مكتبة

وهبة، بدون تاريخ.

- الشماخي، أحمد بن سعيد، مختصر العدل والإنصاف، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984م.
- الشهرستاني، أبو الفتح، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، بغداد: مكتبة المثنى، 1965م.
- ـــــــــــ، آراء الخوارج الكلامية: الموجز لأبي عمار عبد الكافي الإباضي، ج1، الجزائر، موفم للنشر، 2013م.
- عبد الرحمن، طه (دكتور)، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ.
- الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عثمان أمين، ط2، القاهرة: دار الفكر العربي، 1949م.
- فان إس، جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة: د. محي الدين جمال، د. رضا حامد قطب، ج2، ط1، بيروت: منشورات الجمل، 2016م.
- فؤاد، عبد الفتاح أحمد (دكتور)، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ج2، الإسكندرية: دار الوفاء، 2003م.
- القلهاتي، محمد بن سعيد، الكشف والبيان، تحقيق وتقديم، د. سيدة إسماعيل كاشف، ج1، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1980م.
- الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله، الجوهر المقتصر، تحقيق وشرح: د. سيدة إسماعيل كاشف، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، بدون تاريخ.
- مايرهوف، ماكس، من الإسكندرية إلى بغداد، ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين"، ألف بينها وترجمها: د. عبد الرحمن بدوي، ط3، القاهرة: دار النهضة العربية، 1965م.
- ابن محبوب، بشير بن محمد، ثلاث رسائل إباضية، تحقيق وتقديم: عبد

الرحمن السالمي، ويلفرد مادلنغ، harrassowitz verlag wiesbaden، 2011م.

- مراد، سعيد (دكتور)، مدرسة البصرة الاعتزالية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م.
- المزاتي، سليمان بن يخلف، التحف المخزونة، دراسة وتحقيق: محمود بن جمعة الأندلوسي، ج2، ط1، عمان: مكتبة خزائن الآثار، 2017م.
- نويهض، عادل، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، ط2، بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1980م.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، حققه د. عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.
- الوارجلاني: أبو يعقوب يوسف، الدليل والبرهان، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، ج3، ط2، سلطنة عمان، 2006م.
- الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف، كتاب مرج البحرين، ضمن "الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل"، ج2، القاهرة: المكتبة البارونية.
- الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، ج1، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984م.

ثانيا– المجلات والدوريات:

- **طالبي**، عمار (دكتور)، أبو عمار الكافي والنسق الكلامي، مجلة الأصالة، ع41، يناير 1977م.
- **مادلونغ**، ويلفرد: كتاب الأكلة وحقائق الأدلة والمذهب الإباضي في عمان، ترجمة: د. علي حسين القباني، مركز التراث والبحوث اليمني، مجلة المسار، مج18، ع54، 2017م.
- **مدراري**، يوسف (دكتور)، علاقة المنطق بعلم الكلام، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلطنة عمان: مجلة التفاهم، العدد (59–60)، 2018م.

ثالثا– الرسائل العلمية:

- آل حكيم، عمر بن إسماعيل، دراسة وتحقيق لكتاب تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين، **رسالة دكتوراه**، جامعة الجزائر 1، كلية العلوم الإسلامية، 2011م.

رابعا– المراجع الأجنبية:

- **Davidson**: Herbert A: Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy ,(Oxford University Press 1987).

•Al-Ash'ari, Abu Al-Hasan Ali bin Ismail, Articles of the Islamists, edited by: Muhammad Muhyiddin Abdel Hamid, vol. 2, 1st edition, Egypt: Al-Saada Press, 1954 AD.

•Al-Amidi, Saif al-Din, Ghayat al-Maram fi Ilm al-Kalam, edited by: Dr. Hassan Al-Shafi'i, Cairo: Supreme Council for Islamic Affairs, 2012 AD.

•Bajo, Mustafa bin Saleh (Doctor), Ibadi Ijtihad Methodology, 2nd edition, Algeria - Ghardaia: Heritage Association, 2021 AD.

•Al-Basiwi, Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad, Abu Al-Hasan Al-Basiwi Mosque, investigation and study: Haj Suleiman bin Ibrahim Al-Warjalani, Part 1, Amman: Ministry of Heritage and Culture, undated.

•Al-Taftazani, Abu Al-Wafa Al-Ghunaimi (Doctor), Theology and Some of its Problems, Cairo: Dar Al-Thaqafa, undated.

•Al-Thamini, Abdul Aziz, Landmarks of Religion, Sultanate of Oman: Ministry of National Heritage and Culture, 1986 AD.

•Jabir ibn Hayyan, The Book of Bringing What is in Power into Action, within "Mukhtar of the Letters of Jabir ibn Hayyan", corrected and published by: Paul Kraus, 3rd edition, Cairo: Al-Khanji Library, 2002 AD.

•Goldziher, The position of the ancient Sunnis regarding the sciences of the ancients, in the book "The Greek Heritage in Islamic Civilization: Studies by Major Orientalists," written and translated by: Dr. Abd al-Rahman Badawi, 3rd edition, Cairo: Dar al-Nahda al-Arabiya, 1965 AD.

•Al-Jitali, Ismail bin Musa, Qanater al-Khayrat, edited by: Sayyid Kasravi Hassan, and Khalaf Mahmoud Abdel Samie, vol. 1, 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001 AD.

•Al-Hanbali, Judge Abu Ya'la, Al-Mu'tamid fi Usul al-Din, edited by: Wadih Haddad, Beirut: Dar Al-Mashreq, 1974 AD.

•Hanafi, Hassan (Doctor), Heritage and Renewal, Our Position on the Ancient Heritage, 4th edition, Beirut: University Foundation for

Studies, 1992 AD.

•Al-Darjini, Abu Al-Abbas Ahmed bin Saeed, Classes of Sheikhs in Morocco, verified and printed by Ibrahim Talai, vol. 2, 1st edition, 1974 AD.

•De Boer, The History of Philosophy in Islam, translated into Arabic and commented on by: Dr. Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida, 5th edition, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya, 1981 AD.

•Al-Ruwaiheb, Khaled (Doctor), Theology and Logic, in the book "The Reference in the History of Theology," edited by: Zabineh Schmitke, translated by: Dr. Osama Shafie Al-Sayyid, 1st edition, Beirut: Namaa Research Center, 2018 AD.

•Rescher, Nicholas, The Development of Arabic Logic, translated and presented by: Dr. Muhammad Mahran, vol. 1, 1st edition, Cairo: Dar Al-Maaref, 1985 AD.

•Al-Salmi, Nour al-Din Abdullah bin Hamid, Talaat al-Shams Sharh Shams al-Usul, presented by: Abdullah Rabie, Cairo: Dar al-Kitab al-Masry - Beirut: Dar al-Kitab al-Lubani, 2012 AD.

•Al-Salmi, Nour al-Din Abdullah bin Hamid, Mashariq Anwar al-Uqul, verified by: Dr. Abdul Rahman Amira, vol. 1, 1st edition, Beirut: Dar Al-Jeel, 1989 AD.

•Suleiman, Abbas Hassan (Doctor), The Development of Theology to Philosophy and its Methodology according to Nasir al-Din al-Tusi, Alexandria: Dar al-Ma'rifah University, 1994 AD.

•Sidbi, Gamal Ragab (Doctor), in theology, method and application, 1st edition, Cairo: Wahba Library, 2012 AD.

•Al-Shafi'i, Hassan Abdel-Latif (Doctor), Al-Amdi and His Theological Opinions, 1st edition, Cairo: Dar Al-Salam, 1998 AD.

,---------- •Introduction to the Study of Theology, 2nd edition, Cairo: Wahba Library, undated.

•Al-Shamakhi, Ahmed bin Saeed, Summary of Justice and Fairness, Sultanate of Oman: Ministry of National Heritage and Culture, 1984 AD.

•Al-Shahrastani, Abu Al-Fath, Nihayat Al-Iqdam fi Ilm Al-Kalam, edited and corrected by: Alfred Guillaume, Baghdad: Al-Muthanna Library, 1965 AD.

Al-Mujjaz by Abu Ammar Abd al-Kafi al-Ibadhi, vol. 1, Algeria, Moufm Publishing, 2013 AD.

•Abdel Rahman, Taha (Doctor), Renewing the Curriculum in Heritage Evaluation, 2nd edition, Casablanca: Arab Cultural Center, undated.

•Al-Farabi, Abu Nasr, Statistics of Sciences, verified, presented and commented on by: Dr. Othman Amin, 2nd edition, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1949 AD.

•Van Es, Joseph, Theology and Society in the Second and Third Centuries AH, translated by: Dr. Mohieddin Jamal, Dr. Reda Hamid Qutb, vol. 2, 1st edition, Beirut: Al-Jamal Publications, 2016 AD.

•Fouad, Abdel Fattah Ahmed (Doctor), Islamic sects and their foundations of faith, vol. 2, Alexandria: Dar Al-Wafa, 2003 AD.

•Al-Qalhati, Muhammad bin Saeed, Revelation and Statement, investigation and presentation, Dr. Sayyida Ismail Kashif, Part 1, Sultanate of Oman: Ministry of National Heritage and Culture, 1980 AD.

•Al-Kindi, Abu Bakr Ahmed bin Abdullah, Al-Jawhar Al-Muqtasar, edited and explained by: Dr. Sayyida Ismail Kashif, Sultanate of Oman: Ministry of National Heritage and Culture, n.d.

•Meyerhof, Max, From Alexandria to Baghdad, in the book "The Greek Heritage in Islamic Civilization: Studies by Major Orientalists," written and translated by: Dr. Abd al-Rahman Badawi, 3rd edition, Cairo: Dar al-Nahda al-Arabiya, 1965 AD.

•Ibn Mahboob, Bashir bin Muhammad, Three Ibadi Letters, edited and presented by: Abdul Rahman Al-Salmi, Wilfried Madling, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, 2011 AD.

•Murad, Saeed (Doctor), Basra Mu'tazili School, Cairo: Anglo-Egyptian Library, 1992 AD.

•Al-Muzati, Suleiman bin Yakhlef, Stored Antiquities, Study and Investigation: Mahmoud bin Juma Al-Andalusi, vol. 2, 1st edition, Amman: Antiquities Treasury Library, 2017 AD.

•Nuwayhed, Adel, Dictionary of Notable People of Algeria from the beginning of Islam until the present era, 2nd edition, Beirut: Nuwayhed Cultural Foundation, 1980 AD.

•Al-Hamdani, Judge Abdul-Jabbar bin Ahmed, Explanation of the Five Principles, verified by Dr. Abdel Karim Othman, Egyptian General Book Authority, 2009.

•Al-Warjalani: Abu Yaqoub Yusuf, Evidence and Proof, edited by: Salem bin Hamad Al-Harithi, vol. 3, 2nd edition, Sultanate of Oman, 2006 AD.

•Al-Warjalani, Abu Yaqoub Yusuf, The Book of Marj al-Bahrain, within "The Guide for the People of Intellect for Those Who Want to Go with the Light of the Guide," Part 2, Cairo: Baronial Library.

•Al-Warjalani, Abu Yaqoub Yusuf, Justice and Fairness in Knowing the Fundamentals of Jurisprudence and Differences, Part 1, Sultanate of Oman: Ministry of National Heritage and Culture, 1984 AD.

Second - Magazines and periodicals:

•Talebi, Ammar (Doctor), Abu Ammar Al-Kafi and the verbal system, Al-Asala Magazine, No. 41, January 1977 AD.

•Madlung, Wilfred: The Book of Food and the Facts of Evidence and the

Ibadi Doctrine in Oman, Translated by: Dr. Ali Hussein Al-Qabbani, Mark