منزلة الحصر العقليّ والاستقرائيّ في مناهج المتكلمين

حسن الخطاف *

الملخص: يتناولُ هذا البحث قضيةً من أبرز القضايا المتحكِّمة في مناهج المتكلمينَ وهي قضيةُ الحصرِ العقليّ والاستقرائيّ وقد دار البحثُ حولَ التّعريف بهذا المصطلح وشروطه ووجوهه وعلاقته بالمصطلحات الأخرى بالإضافة إلى المنزلة العلمية التي يتبوّؤها هذا المنهج. وقد جاء البحث – عموما– مقارنًا بين الكلام السُّني(ممثلا بأبي الحسن الأشعريّ والكلام الاعتزاليّ ممثلا بالقاضي عبد الجبار) في القضايا التي تشكَّل خلافا بارزا بين المدرستين كقضية مرتكب الكبيرة، ورؤية الله تعالى في الأخرى. ضرورة البحث استدعت التركيز على المنهج المقارن بين المدرستين بالإضافة إلى المنهج الاستقرائيّ في مدى أثر هذا المنهج في اختلاف المتكلمين، وطبيعة الدّراسة لم تكن خالية من المنهج التحليلي النقدي.

الكلمات المفتاحية: العقيدة؛ الحصر العقليّ؛ الاستقراء؛ بأبي الحسن الأشعريّ؛ المعتزلة.

Kelamcıların Usulünde Tümevarım ve Akıl Yetisinin Yeri

Atıf/©: al-Khattaf, Hasan, Kelamcıların Usulünde Tümevarım ve Akıl Yetisinin Yeri, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 135-161.

Öz: Bu çalışma, Kelam disiplininde üzerinde en çok durulan sorunlardan biri olan aklî sınırlama ve tümevarım sorununu ele almaktadır. Araştırma bu kavramların tanımı, koşulları ve kelam ilminin temel kavramlarıyla olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Araştırmada Sünni kelam ekollerinden birinin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eşarî ve Mutezile kelamcılarından Kadı Abdulcebbar'ın görüşleri her iki kelam ekolünün bariz bir şekilde ayrıştıkları konular olan büyük günah işleyenin durumu ve rü'yetullah konuları üzerinden karşılaştırmalı olarak sunulacaktır. Bu çalışmada zorunlu olarak iki ekolün yöntemlerinin karşılaştırılmasına yoğunlaşıldığı gibi tümevarım yönteminin kelamcılar arasında yol açtığı görüş ayrılıklarına de değinilmiştir. Araştırmanın yapısı gereği eleştirel analiz yöntemine başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Akide, Tümdengelim, Tümevarım, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mutezile.

* الدكتور، أستاذ مساعد في جامعة أرتوكلو، كلية الإلهيات. khattaf72@gmail.com

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı

The Mental and Inductive Methodologies of Theologians

Citation/©: al-Khattaf, Hasan, The Mental and Inductive Methodologies of Theologians, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 135-161.

Abstract: This research deals with one of the most prominent issues in the curricula of theologians, i.e. the mental and inductive methodologies. It covers the definition of these terms, their concepts, relevant conditions and their relationship to other terms, in addition to their overall scientific status. The research is generally a comparison between the Sunni theology (represented by Abu al-Hasan al-Ash'ari) and Ali'tzali theology (represented by Judge Abdul-Jabbar) in matters that pose a significant disagreement between the two schools, like the matter of the status of the one who commits one of the greatest sins and the matter of seeing God in the life after. The nature of this study has necessitated the adoption of the comparative approach to hold a comparison between the two schools, in addition to the inductive approach to show the extent of the impact of this approach on the theologians' differences. However, the nature of the study has included as well the analytical and critical approaches.

Key Words: Creed, Deduction, Induction, Abu al-Hasan al-Ash'ari, Mutazila.

المقدمة

شغل علم الكلام المسلمينَ ردحًا من الزمن، تبنَّته مذاهب، وقامت له سوق، ومن أبرز ما اتصف به علم الكلام، كثرة الكلام في المسائل ذات الصّلة بهذا الاختصاص، وكثرة الكلام لها ما يبررها إذا نظرنا إلى ماهية المسائل التي ناقشها علم الكلام، فقد ترك النبي ε أصحابه بعيدين عن التيارات الفكرية المخالفة للعقيدة، إذ لم يكن في الجزيرة العربية من كان يسأل عن حكم مرتكب الكبيرة، وهل يعلم الله تعالى بعلم أم يعلم بذاته، وهل صفات الله تعالى هي ذاته أم غير ذاته، أم أنها ليست هي ذاته، ولا غير ذاته .

كما أنه لم يكن في الجزيرة العربية حوار يدور بين المسلم والمخالف له في العقيدة، لكن كل هذه المسائل – وهذا غيض من فيض – كانت محط نقاشٍ، ومدار خلافٍ بعد أنْ امتدت الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية، وذلك بحكم ما صادفه المسلمون من تيارات مختلفة .

كما أن الخلاف بين المذاهب الكلامية أنفسها كان واسعا، ولا شك أن الخلاف يستند على مناهج سار عليها أصحابها، تثبيتا لمقولاتهم أو ردا على معارضيهم، ومن أبرز هذه المناهج الحصرُ العقليّ والاستقرائيّ .

وهو منهج متصل بالعقيدة وعلم الكلام، وعلم الكلام هو أصل العلوم وهو الذي يضبط الأفكار ويُبعدها عن الشطط والزلل، فعلم الكلام كما يقول الغزالي في مقدمة كتابه " المستصفى"

فَالْعِلْمُ الْكُلِّيُّ مَنْ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ هُوَ الْكَلَامُ وَسَائِرُ الْعُلُومِ مِنْ الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ وَالْحَدِيثِ وَالتَّفْسِيرِ عُلُومٌ جُزْئِيَّةٌ" وأبرز ما في هذا العلم هو المنهج الذي يسير عليه صاحب الكتاب فحُسْن المناهج ورداءتها ينعكس على البحث حُسْنا وسوأ فجودة المنهج تقود إلى سلامة النتيجة والعكس صحيح، كما أن الاعتراض على أصحاب هذه العلوم يتم من خلال الاعتراض على هذه المناهج ذاتها أو من خلال عدم تطبيق هذه المناهج، من هذه المناهج التي نريد الحديث عنها " منهج الحصر العقليّ والاستقرائيّ"، وسبب هذا الاختيار يعود إلى أمرٍ جوهري هو أن الحصر العقليّ والاستقرائيّ يُعَد مكونا مركزيا لعلِم من أهم العلوم الإسلامية التي ظهر فيه نبوغ عقل المسلمين وبروزه على من سواه، ألا وهو علم الكلام، وقلما خلا منه مصنَّف من مصنفات علم الكلام، وذلك على اختلاف انتماءاتهم الفكرية والمذهبية.

فما هو الحصر العقليّ والاستقرائيّ ؟

سعيا للجواب عن هذا السؤال فقد تم تقسم البحث إلى ثلاثة فصول، وتحت كل فصل فقرات:

الفصل الأول :العلاقة بين الحصر العقليّ والاستقرائيّ.

الفصل الثاني :منزلة الحصر العقليّ والاستقرائيّ في الكلام الاعتزاليّ.

الفصل الثالث :منزلة الحصر العقليّ والاستقرائيّ في الكلام السُّني .

الفصل الأول :العلاقة بين الحصر العقليّ والاستقرائيّ :

1- تعريف الحصر العقليّ والاستقرائيّ:

يُعد الحصر العقليّ والاستقرائيّ من أبرز مناهج المتكلمين، والناظر في كتب الكلام يجد ذلك طافحا في كتبهم على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، واتجاهاتهم المذهبية، فما هو المقصود بالحصر العقليّ والاستقرائيّ ؟

يقول الجرجاني:« الحصر عبارة عن إيراد الشيء على عدد معين، وهو إمّا عقلي: وهو الذي يكون دائرًا بين النّفي والإثبات، ... كقولنا: الدّلالّة إمّا لفظيّة وإمّا غير لفظيّة. وإمّا استقرائي: وهو الذي لا يكون دائرًا بين النّفي والإثبات، بل يحصل بالاستقراء والتّتبع»[1].

انطلاقا من هذا التّعريف نجد أنَّ الفيصل بين الحصر العقليّ، والحصر الاستقرائيّ هو أنّ الأوّل لا يتجاوز ثنائيّة النّفي والإثبات، وذلك كقولنا: الكتاب إمّا أنْ يكون مفتوحا أو مغلقا، والشّيء إمّا أنْ يكون ساكنًا أو متحركا، أمّا الحصر بالاستقراء فغير مرهون بثنائيّة الوجود والعدم، وذلك كقولك: الكلمة في العربيّة إمّا اسم أو فعل أو حرف.

ومن الملاحظ أنّ مرجع الحصر العقليّ هو العقل دون غيره، فالاستدلال به لا يحتاج إلى مزيد تأمل أو تفكير، فهو مغروس في العقل، لأنّه لا يخرج عن ثنائيّة عقليّة، أما الحصر الاستقرائيّ فمرجعه إلى الواقع، لأنّ الاستقراء عمليّة تصفح للوجوه التي يمكن أنْ يكون عليها الممكن، وذلك كالمثال السّابق الذي ذكرناه، وكقولنا: الفعل إمّا مضارع أو ماضٍ أو أمر، والمنصوب إمّا أنْ يكون تمييزا أو حالا أو مفعولا به أو مفعولا معه ...

أيْ أنْ الحصر الاستقرائيّ هو "ضبط جميع الوجوه التي يمكن أن يصير إليها المنحصر" وضبط هذه الوجوه يرجع إلى التّمكن من الحصر، و« مأخذُ الحصرِ هو الاستقراء»[2]

استنادًا إلى ما تقدّم نجد أنَّ الحصر الاستقرائيّ غير دائر بين النّفي والإثبات، ولعلّ هذا أهم ما يميز هذا الحصر عن الحصر العقليّ.

2- مرجعية الحصر العقليّ والاستقرائيّ:

لاحظنا من خلال الأمثلة السابقة أن الحصر العقليّ يرجع إلى العقل، بينما الحصر الاستقرائيّ يرجع إلى الواقع، والواقع لا يخرج عن العقل فهو عقل كسبي، لا ضروري، أي أن مرجعية الحصر العقليّ هي العقل الضروري، بينما مرجعية الحصر الاستقرائيّ هي العقل الكسبيّ

---

[1] علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، (تح: إبراهيم الأبياري)،بيروت، دار الكتاب العربي، ط ، الأولى،1405 هـ،ص. 6.

[2] عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، (تح: عبد الرحمن عميرة)، بيروت، دار الجيل، ط1،1997 م،ج1،ص.582.

3- الفرق بين العقل الضروري والعقل الكسبيّ:

عندما نرجع إلى المتكلمين نجد أن العقل الضروري عبارة عن المبادئ الأوليّة الضروريّة الموجودة في كلّ إنسان، يقول الغزالي في تعريفه للعقل : « هو صحة الفطرة الأولى في النّاس، فيقال لمن صحت فطرته: إنّه عاقل، فيكون حدّه أنّه قوة...بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة» [3]، وهذا تعريف للعقل الضروري، أما العقل الكسبيّ فهو المكتسب من التّجارب والخبرة والعادات والدّراسة ... فهو بالتّالي يستند على العقل الضّروريّ، فمن كان فاقدا للعقل الضّروريّ، لا يمكن أن يكون عنده عقل كسبيّ.

يقول الرّاغب الأصفهاني :« العقل عقلان: غريزيّ، وهو القوة المتهيئة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النّخلة في النّواة، والسّنبلة في الحبة، ومستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوة» [4]

والعقل المستفاد هو العقل الكسبيّ، وتعريف العقل الضروري بما سبق ليس مقصورًا على علماء المسلمين، يقول الفارابيّ :« وأمّا العقل – الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان – فإنّه إنّما يعني به قوة النّفس التي يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكليّة الصّادقة الضّروريّة، لا عن قياس أصلا، ولا عن فكر، بل بالفطرة، أو من صباه، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت؟ وكيف حصلت؟»[5]

من خلال تعريف العقل بنوعيه الضّروريّ والكسبيّ نجد أن الحصر العقليّ يرجع إلى العقل الضروريّ، بينما الحصر الاستقرائيّ يرجع إلى العقل الكسبيّ، وأن العقل الكسبيّ يستند على العقل الضروريّ.

4- المنزلة العلمية للحصر العقليّ والاستقرائيّ وعلاقتهما بالسَّبر والتَّقسيم:

---

[3] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم، بتونس،الدار التونسية، المؤسسة ،الجزائر، الدار الوطنية للكتاب ،1991 م..ص. 319.

[4] الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، (تح: أبو اليزيد العجمي)، مصر،دار الوفاء، ط، الثانية،1987م.ص.169.

[5] أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، رسالة في العقل، بيروت، المطبعة الكاثوليكية،1983 م .. ص.5.

يقول الجوينيّ:« وأمّا السَّبر والتَّقسيم فمعظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات ...وهذا الفن لا يفيد علما قط...فأمّا التَّقسيم الذي بين النّفي والإثبات فقد ينتهض ركنا في النّظر الصّحيح»[6].

وعدم إفادته للعلم راجع إلى أن التّصفح قد لا يكون كاملا، أي ليس هناك ضمان لعدم وجود جزئيات أخرى غفل عنها الحاصر، أو أن الحاصر قام بحصر الأشياء في حدود علمه فيحكم بما علمه على مالم يعلمه، وعدم العلم بالشيء ليس علما بالعدم.

لكن قد يقع التّساؤل حول كلام الجوينيّ، فالجوينيّ حكم على السَّبر والتَّقسيم في حال عدم حصره، فهل مقصود الجوينيّ بذلك الحصر الاستقرائيّ؟.

قبل الإجابة عن هذا يتعين تحديد المراد بالسَّبر والتَّقسيم، السَّبر والتَّقسيم عبارة عن منهج أصوليٍّ للكشف عن علّة قُصِدَ ربط الحكم بها، وذلك بأنْ يحصر السّابرُ كلّ الأوصاف التي يمكن أن تكون علّة للحكم، ثم يقوم باختبارها واحدًا واحدًا، ليربط الحكم بما يراه صالحا، ويستبعد الأوصاف الأخرى، وذلك مثل تعليل حرمة الخمر بالإسكار مع إلغاء الأوصاف الأخرى ككون الخمر مائعا أو متصفًا بلون معين.[7]

الذي يمعن النظر في نص الجوينيّ يجده لا يفرق بين السَّبر والتَّقسيم، وبين الحصر، فالسَّبر والتَّقسيم قد يكون دائرا بين النفي والإثبات، وهذا هو الحصر العقليّ، وقد يكون غير ذلك، وهذا هو الحصر الاستقرائيّ، وعليه لا يوجد فرق بين السَّبر والتَّقسيم، وبين الحصر بنوعيه.

والذي يدلّ على هذا أنّ الغزاليّ عندما عرّف السَّبر والتَّقسيم قال:« هو أن نحصر الأمر في قسمين، ثم نبطل أحدهما فليزم منه ثبوت الثاني، كقولنا: العالم إمّا حادث وإمّا قديم»[8].

والملاحظ أن هذا المثال الذي قدّمه الغزالي، هو المقصود به بقول الجويني السابق" فأمّا التَّقسيم الذي بين النفي والإثبات فقد ينتهض ركنا في النظر الصحيح " وهو نفسه المثال الذي قدّم للحصر العقليّ[9].

---

[6] عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه (تح: عبد العظيم محمود الديب)، بمصر، دار الوفاء، المنصورة ، ط، الرابعة،ج1،ص. 106.

[7] أبو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي المحصول، عمان،الناشر: دار البيارق –الطبعة، الأولى، 1999، ص. 132.

[8] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (تح: موفق فوزي الجبر)، دمشق، دار الحكمة،ط،الأولى،1994 م.، ص.35.

[9] محمد بن بهادر الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص.118.

إذًا لا فرق بين السَّبر والتَّقسيم وبين الحصر بنوعيه، وهناك من فرّق بينهما، ففي السَّبر والتَّقسيم يرمي السّابر إلى إبطال جميع الأوصاف غير واحد، بينما في الحصر يرمي الحاصر إلى إبطال كل الأوصاف، ولهذا يُسمى بالحصر والإبطال[10].

ويبدو لي أنّ التّفرقة بينهما جاءت من خلال إبطال كل الوجوه في عملية الحصر، وهذا الإبطال وجه من الوجوه، وليس هو الحصر، أي أنّ الحصر أعم من ذلك، فقد يكون الإبطال لواحد فقط، وذلك بإثبات الآخر، وذلك مثل الحصر الدائر بين النفي والإثبات، فليس فيه إبطال لكلّ الوجوه بل لوجه واحد، وقد يكون لإثبات الجميع أو لإبطال الجميع، وقد وضّح ذلك المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار مبينا الغرض من الحصر:« واعلم أن التَّقسيم قد يُورَد ويكون الغرض به إبطال البعض، وتصحيح البعض... وقد يورد والغرض به إبطال الكلّ، وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أنّ الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم، وقد يورد والغرض به تصحيح الكل، وذلك مثل ما نقوله في الموانع ...عن الرؤية، وأنّها ستة»[11].

5- الحصر العقليّ والاستقرائيّ وصلتهما بالقضية الشرطيّة المنفصلة:

القضيّة الشّرطيّة المنفصلة هي التي يكون الحكم فيها قائما على الترديد بين نسبتين فأكثر، أو على نفي هذا الترديد، أو هي القضية التي حُكم فيها بالتّنافي بين طرفيها، أو بسلب ذلك التّنافي، والأداة التي تستخدم لذلك حرف (إمّا) وقد يستخدم الحرف (أو) والمهم هو التعبير عن المعنى[12].

يتبيّن لنا من خلال هذا التعريف أنّه لا فرق بين الحصر وبين القضية الشرطية المنفصلة، إلا في التّسميّة، ومن السّهولة بمكان أنْ نطبّق الأمثلة الواردة في الحصر على ما يسمّى بالقضية الشرطية المنفصلة، فإنْ كان الترديد بين نسبتين فهو الحصر العقليّ كقولنا: هذا الشيء إمّا متحرك أو ساكن، وإن كان الترديد أكثر من ذلك، فهو الحصر الاستقرائيّ كمثال حصر الفعل في اللغة العربية بثلاثة أقسام .

---

[10] مختار محمود أحمد، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، مصر،كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ص. 254.

[11] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (تح: عبد الكريم عثمان)، القاهرة ،مكتبة وهبة،1996 مـ. ص. 99.

[12] انظر: عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق،دار القلم، 1998 مـ. ص.228، محمد شاكر، الإيضاح لمتن إيساغوجي في المنطق،ص.36.

إذًا لا فرق بينهما إلّا من خلال التسمية، ولا مشاحة في التّسميات، بل التسمية تابعة لنوعيّة العلم، فهو في علم الكلام وأصول الفقه يُسمّى الحصر العقليّ أو الاستقرائيّ، ويُسمّى السَّبر والتَّقسيم، وعند المنطقيين يسمّى بالقضية الشرطية المنفصلة، وهذا المعنى ليس جديدا، يقول الغزالي عن القياس الشرطيّ المنفصل: «وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون بالسَّبر والتَّقسيم، ومثاله قولنا: العلم إمّا قديم وإمّا محدث، لكنه محدث، فهو إذًا ليس بقديم»[13]، ويقول في المستصفى :« والمتكلمون يسمّونه " السَّبر والتَّقسيم" والمنطقيون يسمّونه " الشرطيّ المنفصل"... ومثاله: العلم إمّا قديم وإمّا حادث »[14]، ويقول الزركشي:« السَّبر والتَّقسيم، ويسميه المنطقيون القياس الشرطي المنفصل» [15].

نلحظ مما نقلنا أنه لا فرق بين الحصر بنوعيه، وبين السَّبر والتَّقسيم، وبين القضية الشرطية المنفصلة، ومن الملاحظ أيضا أن المثال الذي قُدّم في هذه النقول هو ذاته الذي ينطبق على الحصر العقليّ .

لكنْ لماذا سمّي بالشرطي المنفصل؟.

أمّا تسميته بالشرطيّ فهو نوع من التّجوّز، لأنّه بمعنى الشّرط باعتبار وجود الرّابط بين الجزأين [القدم والحدوث] أيْ أنّ كلا منهما لا ينفك عن الآخر، كما لا ينفك الشّرط عن المشروط، وأمّا تسميته بالمنفصل فذلك لوجود الأداة" إمّا" التي تفصّل بين جزئَي الكلام[16].

6- استناد الحصر العقليّ والاستقرائيّ على القرآن والسّنّة:

حاول المتكلمون أن يجدوا من نصوص القرآن والسنة النبوية ما يعزز هذا المنهج، ويبرر وجوده، يقول الزركشي:« المسلك السادس السَّبر والتَّقسيم، ويسميه المنطقيون (القياس الشرطي المنفصل) ... وقد أُشير إليه في قوله تعالى:« مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ»[17]وقوله تعالى :« أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»[18]فإن هذا تقسيم حاصر، لأنّه

---

[13] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، (تح: علي أبو ملحم)، بيروت ،دار ومكتبة الهلال، ط،الأولى،1993م .. ص.130، وانظر أيضا، عبد الرحمن حسن حبنكة،ص.96،97 .

[14] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، دار الفكر، ج1،ص. 42.

[15] محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط، المكتبة الشاملة، قرص ليزري، الإصدار الثاني: ج7،ص 53.

[16] انظر: الأخضري، شرح إيضاح المبهم من معاني السلم، مطبوع مع إيضاح المبهم للدمنهوري، (تح: عبد السلام شنار)، مطبعة الفوال، ط، الأولى،1993.حاشية رقم،32.

[17] المؤمنون،91/23.

[18] الطور،35/52.

ممتنع خَلْقُهُمْ من غير خالقٍ خَلَقَهُمْ، وكونهم يخلقون أنفسهم أشد امتناعا، فَعُلِمَ أَنَّ لهم خالقا خلقهم، وهو سبحانه، وفي قوله ε لعمر τ في ابن صَيَّادٍ « إنْ يكن هو فلن تُسَلَّطَ عليه، وإنْ لم يكن هو فلا خير لك في قتله»[19].

من الواضح أن الاستدلال للحصر العقليّ بالآيتين وبالحديث واضح .

7- شروط الحصر العقليّ والاستقرائيّ ومكانته العلمية:

هناك شروط يتعيّن توفرها حتى نركن إلى الحصر بنوعيه كمنهج نعتمد عليه، وقد وجدت من خلال تتبعي لمظانّ هذا البحث أنّ هناك شرطين للعمل بالحصر :

الشرط الأول: أنْ تكون القسمة مترددة بين النفيّ والإثبات، أيْ أنْ تكون القسمة محصورة حصرا عقليًّا لا استقرائيا، وهذا الشرط مأخوذ من قول القاضي عبد الجبار المعتزليّ عن القسمة إذا كانت « غير مترددة بين النفي والإثبات لا يصح الاحتجاج بها» [20]، أمّا إذا كانت متردّدة فيحتج بها، وعدم الاحتجاج بالمتردّدة راجع إلى أنّها «محتملة للزّيادة» [21]، ويقول أيضا:« القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات؛ احتملت الزيادة، وكان للخصم أنْ يشغب بها»[22] .

وعلى هذا لا يعتدّ القاضي بالحصر الاستقرائيّ، وليس القاضي هو الوحيد، فقد رأينا الجويني فيما سبق لا يعتدّ به .

لكن هذا الشرط ليس محل وفاق بين العلماء، يقول الغزالي:« ولا يُشترط أَنْ تنحصر القضية في قسمين، بل شرطه أن تستوفي أقسامه، فإنْ كانت ثلاثة فإنا نقول : العدد إمّا مساوٍ أو أقل أو أكثر، فهذه ثلاثة، لكنها حاصرة، فإثبات واحد يُنْتِجُ نفيالْآخَرَيْنِ، وَإِبْطَالُ اثنين ينتج إثبات الثالث، وإثبات واحدٍ ينتج انحصارًا لحق فِي الْآخَرَيْنِ فِي أَحَدِهِمَا لَا بِعَيْنِهِ »[23].

---

[19] الزركشي، البحر المحيط،ج7،ص.53. يشير بذلك إلى الحديث الوارد في صحيح البخاري وغيره، وهو أن سيدنا عمر أراد قتل ابن صياد، وذلك عندما طلب ابن صياد من النبي ε أن يشهد له النبي بأنه رسولالله، فقال له النبي عليه الصلاة والسلام « إنْ يكنه فلن تُسَلَّطَ عليه، وإنْ لم يكنه فلا خير لك في قتله » أي إن كان هو الدجال فلن تسط عليه لأنه سيخرج بعد موتكم، وذلك من علامات يوم الساعة، وإنْ لم يكن هو فلِمَ تقتله، انظر في الحديث، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يُصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ رقم: 1354.

[20] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 622.

[21] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص.622.

[22] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 98،ص. 622.

[23] لغزالي، المستصفى،ج1،ص.42.

يبدو مما سبق أنّ هناك خلافا في الاحتجاج بالحصر الاستقرائيّ، فالقاضي والجويني يشترطانأن تكون القسمة دائرة بين النفي والإثبات، والغزالي لم يشترط ذلك، لكنه اشترط أنْ تكون القسمة حاصرة بيقين، ويبدو أنّ خوفهما من ألّا تكونَ القسمة حاصرة هي التي دفعتهما إلى عدم الاعتداد بالحصر الاستقرائيّ، ولعلّ هذا هو المراد من قول القاضي: « القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات؛ احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب » فليس ببعيد لو كنا على يقين تام بانحصار القسمة أنْ يقبل هذه القسمة، ومثله الجويني.

لكن كيف نعرف انحصار القسمة بناء على كلام الغزالي؟

نجد جوابا عن هذا السّؤال في قول الزركشي: « وأن يكون حاصرا لجميع الأوصاف، وطريقه أنْ يوافقه الخصم على انحصارها فيما ذكر، أو يعجز عن إظهار زائد، وإلّا فيكفي المستدلّ أن يقول : بحثت عن الأوصاف، فلم أجد معنى سوى ما ذَكَرْتَه، أو الأصل عدم سواه، واكتفوا في حصر الأوصاف بعدم الوجدان، وهذا إذا كان أهلا للبحث، ونازع في ذلك بعض المتأخرين فإن ذلك يحتاج إلى الاطلاع على جميع النصوص، ثم إلى معرفة جميع وجوه الدلالات، وهذا عسر جدا»[24]

يظهر لنا من كلام الزركشي:

* أنّ موافقة الخصم على انحصار الوجوه أو عجزه عن مجيء ما هو زائد عنها يكفي لانحصار القسمة.

* المرجع في انحصار القسمة هو عدم وجود ما هو زائد عليها من خلال الواقع .

* مع انحصار القسمة بعدم وجدان ما هو زائد لا يكفي عند بعض المتأخرين، أي أنَّه ليس هناك اتّفاق على العمل بالحصر الاستقرائيّ، ويكون قول المتأخرين متفقا مع ما ذهب إليه القاضي عبدالجبار والجويني، وهو عدم اعتبار الحصر الاستقرائيّ من الأدلة الموصلة إلى اليقين.

لكنالظاهر أن هذه الطريقة المنطقية أو الأصولية توصل الباحث إلى القطع واليقين عندما تكون النسب فيها محصورة، أمّا ما لم يكن محصورًا، فالنتيجة تبقى مظنونًا بها، وذلك كأنْ يقال: لو كان هذا الأمر مرئيًا لرأيناه، فإن موانع الرؤية كثيرة، فقد يكون المانع من الرؤية القرب الشديد أو البعد الشديد أو وجود حجاب...فالدليل هنا ليس علميًا[25].

---

[24] الزركشي، البحر المحيط ،ج7،ص.55.

[25] انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية،1984 م .، ص. 137،121، 138.

الشرط الثاني: أن يكون المحصور قابلا للقسمة، وعلى هذا الأساس اعترض القاضي عبدالجبار على من يقول بأن الله قابل للولادة، بحجة أن الحي على ضربين : ضرب يمكنه الولادة، وآخر لا يمكنه، والذي لا يمكنه ناقص فوجب أن يكون الله قابلا للولادة ؛ لإثبات كماله.

يرد القاضي على ذلك بقوله: «إن الذي ذكرتموه من الاعتبار، إنما كان يجب لو لم يصح إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض، فأمّا وقد بيّنّا أن القديم ليس بجوهر ولا عَرَض فقد بطل أصل ما بنيتم عليه» [26]

أي أنّ ما كان قابلا للولادة خاصّ بالجواهر والأعراض، والله ليس منهما، كما أنّ هذا المثال يصلح أن يكون مثالا لعدم حصر القسمة .

الفصل الثاني منزلة الحصر العقليّ والاستقرائيّ في الكلام الاعتزاليّ

احتلّ هذا المنهج مكانة عالية في الفكر الاعتزاليّ، والنّاظر في المدونة الاعتزاليّة يجد بدون عناء العشرات من الأمثلة على الحصر، والذي يلحظ أن المعتزلة استخدمتِ الوجوه الثلاثة في عملية الحصر أي : حصر وإبطال الجميع، وحصر وإبطال الجميع سوى واحد، وحصر وإثبات الجميع.

1- الحصر وإبطال الجميع:

من ذلك ردّ القاضي عبد الجبار على ما تدعيه النصارى من أبوة الله للمسيح على معنى التبني والكرامة، وليس على معنى الولادة، يرد القاضي هذه الدعوى استنادا إلى أن « معنى التبنّي لا يصحّ إلا فيما يصحّ أن يكون له في الحقيقة ولد، أو فيما يصحّ أن يولد مثله، فيما كان من جنسه من الحيوان، ولذلك لا يصحّ من الميت أن يتبنّى الحيّ، كما لا يصح أن يكون له – وهو ميت – ابنا في الحقيقية، ولا يصحّ أن يتبنى الشابّ شيخا، ولا أن يتبنّى عجلا وفصيلا»[27].

ومن هذا القبيل أنّ الله عالم لذاته عند المعتزلة، وذلك خلافا لأهل السنة القائلين بأنه تعالى عالم بعلم قديم، وقد اعترض القاضي عليهم قائلا: « لو كان[الله] عالما بعلم، لكان لا يخلو إمّا أن يكون

---

[26] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس "الفرق غير الإسلامية" (تح: محمود محمد الخضير)، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، دار النهضة العربية،ج5،ص.99.

[27] لقاضي عبد الجبار، المغني،ج5،ص.105.

معلوما، أو لا يكون معلوما، فإن لم يكن معلوما لم يجز إثباته ؛ لأن إثبات ما لا يعلم، يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوما فلا يخلو إمّا أن يكون موجودا أو معدوما، ولا يجوز أن يكون معدوما، وإن كان موجودا فلا يخلو إمّا أن يكون قديما أو محدثا، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالما لذاته على ما نقوله»[28].

نلاحظ هنا أن القاضي أبطل في تصوره كل الوجوه، التي يمكن أنْ يدّعي فيها الخصم أن الله عالم بعلم، ولم يسلم من هذه الوجوه إلا وجه واحد، وهو أن يكون عالما لذاته [29]، وهذا الوجه الأخير لم يضعه في القسمة.

2- الحصر وإبطال الجميع إلا واحدًا:

من ذلك رد الجاحظ [ت:255] على ما تدّعيه النّصارى من طبيعة المسيح المتمثلة بالناسوت واللاهوت حيث يقول ناقضا قولهم: «هل يخلو المسيح أن يكون إنسانا بلا إله، أو إلها بلا إنسان، أو يكون إلها وإنسانا، فإنْ زعموا أنه كان إلها بلا إنسان قلنا لهم: فهو الذي كان يأكل ويشرب وينجو ويبول... وولدته مريم! ... وإنْ زعموا أنه لم ينقلب عن الإنسانية، ولم يتحوّل عن جوهر البشرية، ولكن لما كان اللاهوت فيه، صار خالقا وسمي إلها، قلنا لهم: خبرونا عن اللاهوت أكان فيه وفي غيره ؟ أم كان فيه دون غيره؟ فإن زعموا أنه كان فيه وفي غيره، فليس هو أولى بأن يكون خالقا من غيره، وإن كان فيه دون غيره، فقد صارت اللاهوت جسما»[30].

نقلنا هذا النص بطوله، لأنه يكشف عن موطنين:

الأول: في علاقة المسيح بالإله، وكان الغرض من ذلك إبطال جميع الوجوه إلا وجها واحدا، وهو أن المسيح إنسان.

الثاني: عن علاقة اللاهوت به، وأراد من خلال ذلك إبطال الوجهين معا، أي ليس اللاهوت خاصا فيه وحده، ولا فيه وفي غيره.

---

[28] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص.183.

[29] وإبطاله للوجهين الأخيرين- أي أن يكون عالما بعلم قديم أو محدث- مذكور في مواطن أخرى، انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة:184، 195، ولابد أن نلاحظ أن كونه تعالى عالما وهذا ما أراد الوصول إليه لم يدخله في القسمة، وإلا لكان هذا المثال داخلا في القسمة التي يقصد منها إبطال الجميع إلا واحدا، والمحصور في القسمة هو ادعاء أنالله عالم بعلم.

[30] عمرو بن بحر الجاحظ، رسالة في الرد على النصارى، ضمن كتاب رسائل الجاحظ" الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملحم، بيروت ، دار مكتبة الهلال، ، ط، الأولى،1987 م.. ص. 284،283.

نخلص من ذلك إلى القول إن هذا المنهج ساهم في تشكيل العقل الاعتزاليّ بشكل جلي[31].

3- الحصر وأثره في الاعتراض على القول برؤية الله تعالى:

يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يُرى يوم القيامة من قِبَل المؤمنين، وذلك خشية أنْ يسوق القول بذلك إلى التجسيم الذي حذّر منه المعتزلة، لأنّ القول بالرؤية عندهم لا بدّ أنْ يكون ضمن شروط الدنيا من كون المرئي في جهة، والرائي في جهة، وذلك يؤدي إلى كون الله في جهة.

وقد استخدم المعتزلة هذا المنهج بأشكال عدة قصد الاعتراض على الرؤية، وخشية الإطالة نأخذ منها شكلا واحدا [32]، يقوم هذا الشكل على مساواة الله بالمرئيات، فلو كان الله يرى لكنا قد رأيناه، كما ترى المرئيات، ولا مانع يمنع من ذلك، فعدم رؤيتنا له دليل على أنه لا يُرى في نفسه، وذلك إذا انتفت الموانع وكانت حاسة البصر صحيحة، «والموانع المعقولة عن رؤية المرئيات هي: القرب المفرط، والبعد المفرط، والحجاب واللطافة والرقة، وأن يكون المرئيّ في غير جهة محاذاة الرائي، أو يكون حالا فيما هذا سبيله، فمن كان صفته ما ذكرناه امتنع رؤيته»[33].

يُلاحظ في هذا النّصّ أنّ القاضي قام بعملية حصر للموانع المانعة من الرؤية، فإذا انتفت هذه الموانع، فلا بد أن يُرى المرئي، إذا كان يُرى في نفسه، فإذا لم نرَه مع زوال الموانع، ومع كونه مرئيا في نفسه فهذا يعني عدم صحة رؤيتنا له في كل الأحوال، إذ لا فرق بين الدنيا والآخرة.

---

[31] لمزيد من الاطلاع على الأمثلة، انظر على سبيل المثال، القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء الرابع " رؤيةالله" ص. 25،23، 44، 95، 115- 116، 119،(تح: محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي)، مراجعة، إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين،مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر،ج5، ص. 63، 94، "الإرادة" (تح: الأبج.ش. قنواتي)، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، مصر،طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص. 137، 149، "خلق القرآن"(تح: إبراهيم الأبياري)، إشراف طه حسين، المطبعة السابقة ص.93،"إعجاز القرآن" (تح: أمين الخولي) مطبعة دار الكتب، ط1 ،1960 م.. ص. 16-17، 411- 412، القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، (تح:الأب جين يوسف اليسوعي)، بيروت ،المطبعة الكاثوليكية،ص.117-118، 124، 209، القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن،(تح:عدنان محمد زرزور)، القاهرة ،مكتبة دار التراث، ص. 104-105، شرح الأصول الخمسة،ص.74،73، 89، 93، 98، 102، 107، 112-113، 117، 119، 130-131، 139، 144، 156، 181، 183، 187، 188، 190، 195،196، 201،202، ابن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، (تح: عبد السلام بن عباس الوجيه)، الأردن، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط1، 2001 م.. ص. 94،95، 98، 103، 112، 120.

[32] انظر في الأشكال الأخرى، القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف،ص.208،209، شرح الأصول الخمسة،ص.237، 248،250، المغني في أبواب التوحيد والعدل،ج4،ص.109 ،116.

[33] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،ج 4 ص.116، وانظر له المجموع في المحيط بالتكليف،ص.208،209، شرح الأصول الخمسة،ص.248،251، وقد صرح القاضي في الكتابين الأخيرين أن هذا الدليل من الأدلة العقلية في الاعتراض على الرؤية.

وفي هذا يقول القاضي: « لو جاز أن يُرى [الله] في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنَّا لا نراه الآن، وتحرير هذه الدلالة هو أن الواحد منّا حاصل على الصفة التي لو رأى المرئيّ، لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أنْ نراه الآن، فمتى لم نره دلّ على استحالة كونه مرئيا» [34].

وللإشارة فإنّ القاضي لم يرد من حصر هذه الموانع إبطالها، بل أراد إثباتها لبيان أن هذه هي الموانع المانعة من الرؤية دون سواها، فإذا كانت حاسة البصر لدينا صحيحة وكانت الموانع مرتفعة دلّ ذلك على أنّ الله « تعالى لا يصح أن يرى... لأنه في ذاته لا يُرى، لا لأمر يرجع إلينا أو إلى الموانع»[35]

والدليل على أنّ القاضي أراد حصر هذه الموانع وإثباتها أنه صرح بذلك عند حديثه عن أغراض الحصر، ومما قاله: «وقد يورد [الحصر] والغرض به تصحيح الكلّ، ذلك مثل ما نقوله في الموانع ... عن الرؤية، وأنّها ستة»[36]

ولكن ما يلفت الانتباه أنّ الحصر هنا ليس حصرا عقليّا، وإنّما هو حصر استقرائي، وبالتّالي ماهو الدليل القاطع على أن الموانع محصورة بما ذكره المعتزلة؟ ثم ما هو الدليل على أن عدم رؤيتنا لله راجع إلى أن الله لا يُرى في حد ذاته مع انتفاء الموانع؟ أي ألا يمكن أن تكون هناك موانع في الدنيا وتُزاح يوم القيامة[37] ؟ نقول هذا الكلام مع التذكير بأن القاضي عبد الجبار استند هنا على الحصر الاستقرائيّ مع العلم أنه لا يراه مفيدا للعلم كما مرَّ معنا.

4- الحصر وأثره في منع مرتكبي الكبائر من الحصول على شفاعة النبي ومن الخروج من النار:

كما ساهم الحصر في منع الرؤية، ساهم الحصر أيضا في منع مرتكبي الكبائر من الخروج من النار، ومن الحصول على الشفاعة.

---

[34] شرح الأصول الخمسة،ص.263

[35] القاضي عبد الجبار، المغني،ج4،ص95.

[36] القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة،ص.99.

[37] من الواضح أن النقد هنا يتجه إلى هذا المنهج، دون تجويز الرؤية أو عدم تجويزها، فهي مسألة أخرى .

يتجلى هذا التأثير من خلال الحصر الذي قام به القاضي، فالعاصي عنده «لا يخلو حاله من أحد أمرين: إمّا أن يُعفى عنه، أو لا يُعفى عنه، فإن لم يُعف عنه فقد بقي في النار خالدا، وهو الذي نقوله، وإنْ عفي عنه فلا يخلو: إمّا أن يدخل الجنة، أو لا، فإن لم يدخل الجنة لم يصحّ، لأنّه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار، وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة؛ فلا يخلو إمّا أن يدخلها مثابا أو متفضلا عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه، لأنّ الأمة اتفقت على أن المكلّف إذا دخل الجنة، فلا بد أن يكون حاله متميزا عن حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثابا، لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح»[38].

نقلنا هذا النص بطوله لغرضين:

فهو يكشف عن مدى اعتماد المعتزلة على الحصر في الاعتراض على خروج العصاة من النار، كما يكشف لنا أن هذا الحصر مكون من الحصر العقليّ في أوله، وهو قوله " لا يخلو حاله من أحد أمرين : إمّا أن يُعفى عنه، أولا يُعفى عنه " ومن الحصر الاستقرائيّ في آخره، وهو قوله" وإن عفي عنه فلا يخلو إمّا أن يدخل الجنة ...

مما يُلاحظ على النص الذي ساقه القاضي أنّ الحصر فيه لم يستوفِ جميع الوجوه، فهو غير حاصر، وبيان ذلك أنّه حصر دخول الجنة للعاصي بأمرين "إمّا أنْ يدخلها مثابا أو متفضَّلا عليه" أي ألا يمكن يدخلها معفوا عنه، وهذا نوع من التفضل، ولكن ليس كما يدخلها المجانين والأطفال، لأنه لا يصحّ أن نسمّي دخول هؤلاء من باب العفو أو التفضّل، فالمجنون والصبيّ مرفوع عنهما القلم، والتفضّل أو العفو يكون عند استحقاق العقوبة، وهما لا يستحقانها.

كما أن العاصي قد يدخلها مثابا، ولكن ليست الإثابة على المعصية، وإنما على الطاعات التي فعلها العاصي، مع معصيته أي خلط عملا صالحا وآخر سيئا، والمعتزلة ترفض أن تكون الإثابة على الطاعات التي فعلها العاصي، لأنّ ثواب هذه الطاعات محبط بارتكاب الكبيرة، وهذا لا يقول به غيرهم، ولذا لا يلزم غيرهم.

ويظهر عدم الحصر في قول القاضي عن المكلف «إمّا أنه يستحق الثواب فيُثاب، أو يستحق العقاب فيُعاقب، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يُثاب ولا يُعاقب، أو يستحق الثواب والعقاب

[38] القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة،ص.667،666.

فيثاب ويعاقب دفعة واحدة، أو يؤثّر الأكثر على الأقل على ما نقوله، لا يجوز أن لا يستحق الثواب ولا العقاب ... ولا يصحّ أيضا أن يستحق الثواب والعقاب معا، فيكون مُثابا مُعاقبا دفعة واحدة ؛ لأن ذلك مستحيل ... فلا يصحّ إلا ما ذكرناه من أن الأقلّ يسقط بالأكثر»[39].

ما قلناه في النّصّ السّابق يصدق على هذا النصّ، فقد جمع النصّ بين الحصر العقليّ والحصر الاستقرائيّ، كما أنّ الحصر الاستقرائيّ لم يكن حاصرا، أي أنه متأثر بمذهبية القاضي، ويظهر ذلك في قوله: "أو يستحق الثواب والعقاب، فيثاب ويعاقب دفعة واحدة، أو يؤثّر الأكثر على الأقل على ما نقوله" فالثواب والعقاب غير محصور في وجهة واحدة، فلماذا يجعل الثواب والعقاب حاصلا في دفعة واحدة؟! ألا يمكن أن يقع الثواب والعقاب على التعاقب؟.

يرفض القاضي أن يكون الثواب والعقاب على التعاقب، لأسباب ثلاثة:

الأول: أن ذلك يؤسّس للقول بخروج العصاة من النار سواء أكان بواسطة الرسول، أم من قبل الله مباشرة، وبيان هذا أن العاصي يعاقب أولا على كبائره، ثم بعد ذلك ينال الشفاعة، ونيله للشفاعة نوع من الإثابة، وهذا التأسيس يرفضه القاضي.

الثاني: أن هذا يتعارض مع مسألة الإحباط والتكفير التي يقول بها المعتزلة، وهي تقوم على هذا المبدأ "الأقل يسقَط بالأكثر" فإذا كانت حسناته أكثر من سيئاته، فتكفر عنه سيئاته، وإذا كانت سيئاته أكثر فتُحبط حسناته"[40].

وعملية الإحباط والتكفير مرتبطة بفعل الكبيرة أو عدمها يقول القاضي: «إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة مكفّر في جنب ما له من الثواب»[41].

الثالث: القول بالتعاقب يتعارض مع منهج المعتزلة القائل إن «الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام»[42]والقول بإخراج العصاة من النار بالشفاعة أو بغيرها، هو قول بالتعاقب وهو يتقاطع مع الديمومة.

---

[39] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة،ص.625.

[40] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة،ص.625،624.

[41] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة،ص.632.

[42] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة،ص.625.

إذًا يرفض القاضي التعاقب بين الثواب والعقاب، لأنه يتعارض مع منهجه، وبذلك تكون القسمة غير حاصرة، وبذلك أيضا يتضح أثر هذا المنهج- باعتباره مكونا من مكونات العقل الاعتزاليّ- على الأحاديث المجوّزة للخروج من النار.

وكون الحصر في هذه المسألة من الحصر الاستقرائيّ دون العقليّ، يدعونا إلى التساؤل كيف يستدل القاضي بهذا الحصر؟ وقد بيّنا سابقا نقلا عنه أن الحجة في الحصر العقليّ دون الحصر الاستقرائيّ، فكيف يستدلّ القاضي بدليل لا ينتهض عنده حجة ؟ فهل ناقض نفسه؟ أم أنه لم يجد من الأدلة ما يدفع به شبه الآخرين فتشبث بالحصر الاستقرائيّ معتبرا إياه من الأدلة القوية؟.

قبل الإجابة عن ذلك لا بد من القول إنّ الحصر الاستقرائيّ لم يستخدمه القاضي فقط في قضية الخروج من النار، بل استخدمه في نفيه للرؤية، وفي ردّه على النصارى – وكذا استخدمه الجاحظ في الرد على النصارى- وزيادة على ذلك نجد في مسألة نفي الخروج من النار أن القسمة لم تكن حاصرة، فكيف وقع القاضي عبد الجبار فيما حذر منه؟.

لا يُمكن أن نحكمَ على القاضي بأنه ناقض نفسه، ويكفي للبرهنة على ذلك أن كون الحصر العقليّ مفيدا للعلم دون الحصر الاستقرائيّ، أخذناه من كتاب شرح الأصول الخمسة، وهذا الكتاب للقاضي، ولمانكديم ومن العسر بمكان أن نسند كل ما نقلناه عن القاضي للقاضي، فقد تكون الأمثلة للقاضي ويكون الحكم على الحصر الاستقرائيّ في عدم إفادته للعلم لمانكديم، وبالتالي اختلفت الجهة. ومن ثَمّ يمكن أن يكون الحصر الاستقرائيّ مفيدا للعلم عنده.

وحتى لو افترضنا أن الحكم على الحصر بشقّيه للقاضي، وكذا الأمثلة، فلا أرى في ذلك تناقضا أو مخالفة للمنهج الذي رسمه القاضي باعتبار أن الأمثلة التي ذكرناها ليست هي الدليل الوحيد في الاعتراض على الرؤية، وعلى الخروج من النار... فهناك أدلة أخرى للقاضي، وبالتالي تكون الأدلة المأخوذة من الحصر الاستقرائيّ مقوية للأدلة الأخرى.

ولكن ما يعنينا هنا- سواء أكان الكلام للقاضي أم لغيره، وسواء وقع في التناقض أم لم يقع- أن الحصر الاستقرائيّ لا يخلو من عيوب، وأن النتائج التي نصل إليها من خلاله لا يمكن الجزم بسلامتها

الفصل الثالث منزلة الحصر العقليّ والاستقرائيّ في الكلام السُّني:

بعد أنْ أخذنا نماذج من علم الكلام الاعتزاليّ يُستحسن أن نأخذ نماذج من علم الكلام السنّيّ لكي يظهر لنا بوضوح مدى تعويل المتكلمين على الحصر العقليّ والاستقرائيّ، وخير من يمثل لنا الكلام السّنّيّ شيخ السّنّة أبو الحسن الأشعريّ الذي انفصل عن المعتزلة، من هنا ستكون النماذج الأبرز من كتبه، ونردف مثالا من كتاب الإنصاف للباقلاني، وهو من شيوخ الأشعرية.

1- دور الحصر في إثبات وحدانية الله تعالى:

استدلّ أبو الحسن الأشعريّ على وحدانية الله تعالى: « بقوله: [لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا][43] ويبين الأشعري وجه الفساد في التعدّد قائلًا: «لا بد أن يلحقهما العجز، أو واحدًا منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانًا، وأراد الآخر أن يميته، لم يخلُ أن يتمّ مرادهما جميعًا، أو لا يتمّ مرادهما، أو يتمّ مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتمّ مرادهما جميعًا، لأنّه يستحيل أن يكون الجسم حيًّا ميتًا في حال واحدة، وإن لم يتمّ مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر، وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا، فدلّ ما قلناه أنّ صانع الأشياء واحد»[44]

هذا الدليل العقليّ الذي اعتمده الأشعري في إثباته الوحدانية، والذي اتكأ فيه على النص، يعرف عند المتكلمين بدليل التمانع .

وقد أخذ به الأشعرية والمعتزلة والماتريدية على حد سواء[45]، وهناك من يسميه دليل التلازم[46]؛ لأنه يلزم من وجود التعدد، وجود الفساد، ومن انتفاء الفساد باختلال النظام، انتفاء التعدد، وهذا معنى التمانع، فوجود الإله الواحد، يمنع وجود الفساد، والعكس صحيح .

---

[43] الأشعري، رسالة أهل الثغر،(تح: محمد السيد الجليند)، ص. 41. الأنبياء،22/21.

[44] الأشعري، اللمع اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (تح: حمودة غرابة) مصر، ط،1955م ..ص.20، 21 .

[45] انظر في أخذ المتكلمين به ، محمود قاسم، مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، على كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد،مصر، ط، مكتبة الإنجلو المصرية،1964م..ص. 31، وانظر في دليل التمانع عند ، الجويني ، لمع الأدلة ،ص. 180، 181، الغزالي ،الاقتصاد في الاعتقاد،ص.85، الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، (تح: حسن محمود عبد اللطيف)، القاهرة، ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391ه .. ص. 148، 154، الإيجي، المواقف،ص. 279 .

[46] انظر، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، القسطاس المستقيم ، دار الفكر، ط، الأولى،1996م ..ص. 193، أما في كتابه الاقتصاد، فلم يسمه بذلك، انظر، ص. 81 ، 85.

والذي ينظر في دليل التمانع الذي قدمه الأشعري يجده يفترض الاختلاف بين الإلهين في حالة التعدد، ولكن ألا يمكن أن يتصور المرء وجود إلهين متفقين ؟ لم يوضح الأشعري ذلك في كتابه اللمع، ولذلك كان هذا الدليل لهذا السبب عرضة للنقد من قبل ابن رشد إذ يقول :« وجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياسًا على المريدين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف»[47].

ولكن الأشعري ذكر في كتابه رسالة أهل الثغر، دليل التمانع، ونلمح من كلامه أنه تعرض لهذا الاحتمال يقول في رسالته مبينًا فساد التعدد في حالة الاتفاق : « وذلك أن كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرًا على ما يقدر عليه الآخر، على طريق البدل من فعل الآخر، أولًا يكون كل واحد منهما قادرًا على ذلك، فإن كان كل واحد منهما قادرًا، على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلًا منه، لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له، جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك، ومن يجوز أنُ يمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له فهو مذموم عاجز، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على فعل مقدور الآخر بدلًا منه وجب عجزهما، وحدوث قدرتهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا ربًا»[48].

نوضح كلام الأشعري بمثال : لنفرض أن الإلهين . كما قدُ يتصور . اتفقا فيما بينهما، ووقع هذا الاتفاق على أن يخلق أحدهما الأرض والآخر السماء، إذًا الإله الأول يختص بالأرض، والإله الثاني يختص بالسماء، وهنا قد يتساءل المرء لماذا هذا الاتفاق ؟ وهل كل إله يخشى من الآخر، ولأجل ذلك اتفق معه ؟.

وبمعنى آخر هل يمكن أن تتعدى قدرة أحدهما إلى ما اختص به الآخر ؟ ولذلك يضع الأشعري أمام الإله الأول احتمالين بالنسبة لخلق السماء، التي ليست من اختصاصه إمّا أن يقدر على إيجادها أو لا يقدر، وكذلك الإله الثاني بالنسبة لخلقه الأرض، فإذا قلنا: إن الإله الأول قادر على أن يخلق السماء في هذه الحالة لا يمكن أن يخلقها إلا إذا تخلى الإله الثاني عن ذلك، لأنها من اختصاصه.

---

[47] انظر ،أبو الوليد محمد ابن رشد، مناهج الأدلة،ص. 157 .

[48] علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة أهل الثغر،ص. 41، 42 .

وما قلناه عن الإله الأول بالنسبة للسماء ينطبق على الإله الثاني بالنسبة للأرض، وهذا معنى قول الأشعري السابق: « فإن كان كل واحد منهما قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلًا منه، لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له ».

تبين لنا مما سبق أن الأشعري استند على الآية القرآنية في فساد التعدد، ولكنه وجَّه الآية توجيها قائما على الحصر أو ما يسمى بالسَّبر والتَّقسيم عند الأصوليين، أو ما يُعرف بالقضية الشرطية المنفصلة عند المنطقيين، فقول الأشعري –في حالة تصور وجود الإلهين – إذا أراد أحدهما أنْ يحيي إنسانًا، وأراد الآخر أن يميته، فإما أن يتم مرادهما جميعًا، وهذه نسبة، أو لايتم مرادهما، وهذه نسبة ثانية، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، وهي نسبة ثالثة، وإذا تأملنا هذه الشرطية المنفصلة نجد أنها تتضمن ثلاثة أمور:

الأول : الحكم فيها، وهو قوله يتم، أو لا يتم، وهو متردد بين ثلاث نسب

الثاني : يستحيل أن تجتمع هذه النسب المتنافية في الواقع .

الثالث : يستحيل خلو الواقع عن واحد من هذه النسب المتنافية.

إذًا برهان التمانع قضية شرطية منفصلة، أو ما يسمى بالحصر الاستقرائيّ .

وكذلك نجد في استدلاله الحصر العقليّ، وذلك في قوله:« لا بد أ ن يلحقهما العجز، أو واحدًا منهما »

2– دور الحصر في إثبات قدم كلام الله تعالى:

كلام الله تعالى عند الأشعري قديم، وذلك على خلاف المعتزلة، وقد استدل أبو الحسن على بأدلة منها الحصر والإسقاط، فهو يرى، أن كلام الله لا يخلو أن يكون قديما، أو محدثا مخلوقا– كما تقول المعتزلة– فإن كان محدثاَ، لم يخل أن يحدثه الله في نفسه، أو يحدثه قائماَ بنفس الكلام، أوفي غيره.

ومستحيلُ أن يحدثه الله في نفسه، لأنه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثه قائماَ بنفس الكلام ؛ لأنه صفة والصفة لاتقوم بنفسها، ويستحيل أن يحدثه في غيره ؛لأنه لو أحدثه في غيره ؛ لوجب أن نشتق لذلك الجسم الذي فيه الكلام أخص أوصافه، فإن كان أخص أوصافه الكلام، وجب

أن يكون ذلك الجسم متكلماَ، وإن كان أخص أوصافه أنه أمر، وجب أن يكون ذلك الجسم آمراَ، وكذلك النهي.

فلما استحال أن يتكلم بكلام الله غيره، ويأمر بأمره غيره، وينهى بنهيه غيره استحال أن يحدث كلاماًفي غيره، فيكون به متكلماَ، وإذا فسدت الوجوه التي لا يخل الكلام منها لو كان متكلماَ صح أنه قديمُ، وأنه تعالى لم يزل به متكلماَ[49] .

استدلال الأشعري هنا استدلال منطقي أصولي، يرتكز على القضية الشرطية المنفصلة، والتي تُعرف عند الأصوليين بمسلك السَّبر والتَّقسيم[50].

وقد اشتمل استدلاله على الحصر العقليّ، وذلك حين قسم الكلام إلى قسمين: قديم وحادث، ولاثالث لهذا التَّقسيم، والحصر في هذا الدليل هو منبع القوة فيه.

كما أنه اشتمل على الحصر الاستقرائيّ، وذلك في قوله فإنْ كان حادثًا – وهو ما تقول به المعتزلة – فإمّا أنْ يحدثه في نفسه، أو في غيره، أو في الكلام، فالوجوه ثلاثة، لا رابعة لها، وقام بإسقاط الكلّ بعد سبرها، ولم يبقَ أمامه إلا القول بقدم الكلام.

3- دور الحصر في إثبات أن الله قادر بقدرة:

ذهب أهل السنة وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري إلى أنّ الله تعالى قادر بقدرة، عالم بعلم، سميع بسمع... وهكذا في كلّ الصّفات الذّاتيّة، بينما ذهب المعتزلة إلى أن الله قادر بذاته من غير أنْ تكون له صفة تسمى صفة القدرة، وعالم بذاته من غير أنْ تكون له صفة تسمى العلم، وهكذا في كل الصفات.

وقد سلك المعتزلة هذا المسلك تنزيها لله تعالى – فيما يتصورون- لأن القول بوجود صفات قديمة كالقدرة والعلم... يسوق إلى تعدد القدماء، وذلك نظرا إلى أنَّ الصفة ينبغي أنْ تتصف بما تتصف به الذات، وذلك يؤدي إلى نفي الوحدانية.

---

[49] انظر، علي بن اسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (تح: حمودة غرابة)، مصر، ط، 1955م، ص. 43، 44، علي بن اسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص.41 .

[50] أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، (تح:محمد زاهد الكوثري)، بيروت، دمشق دار الهجرة،ط، 3، 1980م. ص.177.

دليل الأشعري على أن الله قادر بقدرة هو أن الله إمّا أن يكون قادرًا بنفسه، أو قادرًا بقدرة، فإن كان قادرًا بنفسه وهو ما تقول به المعتزلة، كانت نفسه قدرة، ويستحيل أن يكون القادر قدرة أو القدرة قادرًا، لأن الذات لا يمكن أن تكون بمعنى الصفة، أو الصفة بمعنى الذات ؛ وإذا استحال أن يكون الله قدرة، استحال أن يكون قادرًا بنفسه، وثبت أنه قادر بقدرة[51].

من الواضح أن استدلاله قائم على الحصر والإسقاط، فالله إمأأنْ يكون قادرًابذاته، أوقادرًا بقدرة، وليس هناك احتمال ثالث وبعد ذلك يسقط أنْ يكون قادرًا بذاته، ويبقى قادرًا بصفة .

4- دور الحصر في إثبات رؤية الله تعالى:

رؤية المؤمنين ربّهم يوم القيامة جائزة عقلا وواجبة شرعا عند أهل السنة، خلافا للمعتزلة، لأن القول برؤية الله لابدّ أنْ تتمّ ضمن شروط معينة، منها كون الرائي في جهة، وكون المرئي في جهة، وذلك يسوق إلى التجسيم، وكلّ منهما له أدلة وردود على الطّرف الآخر، ولكن الذي يهمنا أن المعتزلة استندوا – كما لاحظنا – على الحصر في نفي الرؤية، وكذا استدلّ أهل السنّة بهذا المنهج لإثبات الرؤية، ومن جملة أدلّة أهل السنة أن موسى عليه السلام سأل رؤية ربّه، كما قال تعالى حاكيًا عن موسى عليه السلام:« قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ »[52]

وقد وجّه أهل السنة هذه الآية اعتمادا على الحصر والإسقاط، يقول الباقلاني:« وهذا السؤال إنما كان من موسى بعد النبوة والبعثة... ولا يخلو سؤال موسى عليه السلام ... من أحد أربعة أوجه: إمّا أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها على ربّه، أو مع علمه باستحالتها على ربّه، أو سألها وهو شاكّ في ذلك، أو سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئًا.

فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه بأنه يستحيل على ربّه، لأن من المحال أن يسأل النبيّ الكريم ربّه ما يستحيل في حقّه، ولا يجوز عليه، كما يستحيل في حقه سبحانه وتعالى، ولا يجوز أن يكون سأل ذلك وهو شاك جاهل حكم هذه المسألة، أو ذاهل لا يدري، لأن هذه المسألة من مسائل أصول الدين، وكيف يجوز على النبي الكريم عليه السلام الشكّ فيها أو الذهول، أو غفلة القلب

---

[51] انظر: الأشعري، اللمع، ص 30 .

[52] الأعراف،143/7.

عنها. وإذا بطل جميع ذلك؛ لم يبق إلا أنه عليه السلام سأل، وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى.

من الواضح الجليّ أنَّ استدلال الباقلاني قائم على الحصر الاستقرائيّ حيث حصر ذلك بأحد أربعة أوجه، وقام بإبطالها إلا واحدا وهو أنه سأل الله تعالى، وهو عالم بجواز رؤيته تعالى .

الخاتمة

لقد برز عقل المسلمين في شتى الميادين المعرفية، وكان من أبرزها ظهورا في الفلسفة الإسلامية، ونعني به علمَ الكلام، وعلمُ الكلام عبارة عن مذاهب، وهذه المذاهب تقوم على مناهج، ومن أبرز هذه المناهج الحصر العقليّ والاستقرائيّ، وهذا المنهج ليس بعيدا عن فطرة الإنسان، فكثيرا ما نستخدم هذا المنهج في حياتنا اليومية بشكل لا شعوري، فإذا أراد أحدنا أنْ يسافر مثلا فليس أمامه إلا أن يسافر برّا أو بحرا أو جوّا، وهذا استقراء، وعندما يتاجر أحدنا أو يعمل فليس أمامه إلا ثنائية الربح أو الخسارة، وعندما يدخل الطفل إلى المدرسة فليس أمامه إلا الحصر العقليّ الذي هو النجاح أو الرسوب.

وهكذا نجد هذا المنهج قريبا من حياتنا، ولكن إلى أي مدى يمكن أنْ يفيدنا هذا المنهج علمًا قطعيا؟

من الواضح أن الحصر العقليّ يفيد العلم، وإفادته للعلم لا تحتاج إلى برهنة، أما الحصر الاستقرائيّ فهو موضع الخلاف، وإفادته للعلم راجعة إلى الحصر اليقينيّ، فقد يكون الحصر غير يقينيّ، وقد لا يكون الخصم أهلا للمعرفة فيقرّ بانحصار القسمة، ثم يظهر خلاف ذلك، ولهذا كان موضع خلاف في الاعتداد به.

وقد لاحظنا أن المعتزلة تعتمد على الحصر الاستقرائيّ في نفي الرؤية، وأهل السنة يعتمدون عليه في إثباتها، وأدنى ما يقال في منزلته العلمية أنه يمكن أن نتكئ عليه في تعزيز الأدلّة، كما أنّه يساهم في توسيع مداركنا المعرفية، ويكشف لنا عن الآليات المعرفية لدى المتكلمين.

وقد ظهرَ لنا من خلال ما تقدّم عدم استغناء المتكلمين عن هذا المنهج، وأنّهم وجدوا إشارات له في القرآن الكريم والسنة النبوية

ويمكن تحديد أبرز النتائج بـ:

1.الحصر العقليّ يرجع إلى العقل بينما الحصر الاستقرائيّ مرده الواقع.

2.لا فرق بين الحصر بنوعيه(العقليّ والاستقرائيّ) والقضية الشرطية المنفصلة.

3.الحصر العقليّ يفيد العلم ومثله الحصر الاستقرائيّ إذا أقرَّ الخصم بانحصار القسمة.

4.استخدم المعتزلة وغيرهم هذه المناهج باستفاضة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن رشد، أبو الوليد محمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال(تح: عبد الكريم المراق)، تونس،ط، دار المنشورات للإنتاج والتوزيع.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، المحصول،عمان، الناشر: دار البيارق ،الطبعة، الأولى،1999م.

الأخضري، عبد الرحمن بن محمد، شرح إيضاح المبهم من معاني السلم، مطبوع مع إيضاح المبهم للدمنهوريأحمد بن عبد المنعم،(تح: عبد السلام شنار)، مطبعة الفوال، ط،الأولى،1993.

الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،(تح: هلموت ريتر)، الناشر: فرانز شتايزبقبسيادن، ط، الثالثة، 1980م.

---، الإبانة في أصول الديانة.

---، رسالة أهل الثغر، (تح.: محمد السيد الجليند).

---، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (تح.: حمودة غرابة)، مصر، ط، 1955م.

الآمدي، علي بن محمد، غاية المرام في علم الكلام، (تح: حسن محمود عبد اللطيف)، القاهرة ،ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،1391هـ.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، (تح:عبد الرحمن عميرة)، بيروت ،دار الجيل، ط، الأولى،1997م.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، (تح:محمد زاهد الكوثري)، بيروت/ دمشق، دار الهجرة، ، ط، الثالثة، 1980م.

الجاحظ، عمرو بن بحر، رسالة في الرد على النصارى، ضمن كتاب رسائل الجاحظ" الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملحم، بيروت ،دار مكتبة الهلال، ط،الأولى،1987م.

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، (تح:إبراهيمالأبياري)، بيروت ،دار الكتاب العربي، ط، الأولى،1405هـ.

الجويني، عبد الملك، البرهان في أصول الفقه ،(تح: عبد العظيم محمود الديب)، مصر ،دار الوفاء، المنصورة ، ط، الرابعة،1418هـ.

---، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، مطبوع مع كتاب اللمع للأشعري، (تح: عبد العزيز عز الدين السيروان)، لبنان ط، دار لبنان للطباعة والنشر، ط، الأولى، 1987م.

الحاكم الجشمي، بن محمد بن كرامة، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، (تح: عبد السلام بن عباس الوجيه)، الأردن ،مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية،ط، الأولى،2001 م.

حبنكة، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم،1998 م.

الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (تح: طه جابر فياض العلواني)، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط، الأولى:1400هـ.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، الذريعة إلى مكارم الشريعة،(تح: أبو اليزيد العجمي)، مصر،دار الوفاء، ط، الثانية،1987.

الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، المكتبة الشاملة، قرص ليزري، الإصدار الثاني.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، (تح: محمد سيد كيلاني)، بيروت ،دار المعرفة،1404هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، (تح: موفق فوزي الجبر)، دمشق،دار الحكمة، ط، الأولى،1994م.

---، الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم، بتونس ،الدار التونسية للنشر ، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر،1991م.

---، القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دار الفكر، ط، الأولى،1416هـ/1996م.

---، المستصفى، دار الفكر.

---، المنخول من تعليقات الأصول، (تح: محمد حسن هيتو)، دمشق ،دار الفكر ،ط،الثانية،1980م.

---، معيار العلم في فن المنطق، تح: علي أبو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط، الأولى،1993م.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، رسالة في العقل، بيروت، المطبعة الكاثوليكية،1983م.

القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة، (تح:عبد الكريم عثمان)، القاهرة:مكتبة وهبة، 1996 م.

---، المجموع في المحيط بالتكليف، (تح: الأب جين يوسف اليسوعي)، بيروت ،المطبعة الكاثوليكية.

---، متشابه القرآن، (تح: عدنان محمد زرزور)، القاهرة ،مكتبة دار التراث.

---،المغني في أبواب التوحيد والعدل، والأجزاء التي تم الرجوع إليها.

---، الجزء الرابع " رؤية الله" ،(تح: محمد مصطفى حلمي)، أبو الوفا الغنيني، مراجعة، إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، مصر.

---، الجزء الخامس" الفرق غير الإسلامية" ،(تح: محمود محمد الخضير)، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر.

---، الجزء السادس "الإرادة" ،(تح.: الأب ج.ش.قنواتي)، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

---، الجزء السابع "خلق القرآن" ،(تح:إبراهيمالأبياري)، إشراف طه حسين، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر.

---، الجزء السادس عشر "إعجاز القرآن" ،(تح: أمين الخولي)مطبعة دار الكتب، ط،الأولى،1960م.

قاسم، محمود، مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، على كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد،مصر، ط، مكتبة الأنجلو المصرية،1964م.

Seçilmiş Kaynakça

Abdulcebbâr, Kâdî, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî (415/1024), el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, IV-VII.

_____Muğnî, V, el-Fıraku Ğayru'l-İslâmiyye), tah. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, nşr. el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, Kâhire 1957.

_____Muğni, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr) tah. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, nşr. el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, Kâhire 1962.

_____el-Muhît bi't-Teklîf bi't-Teklîf, tah. Ömer es-Seyyid Azmi, Kâhire 1965.

_____Müteşâbihu'l-Kur'an, tah. Adnan Muhammed Zarzûr.

Bakıllâni, el-Kâdî Ebu Bekr b. Tayyib, el-İnsaf fi ma Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bihî, tah. Muhammed Zahid el-Kevserî, Beyrut 1980.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, et-Ta'rîfât, tah. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'r-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1405.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, Kitabu'l-Luma, tah. H. Gurabe, Mısır 1955.

Gazzâli, Ebu Hamid, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, tah. M. Fevzi Cebir, Dımeşk 1994.

_____Mi'yâru'l-İlm, tah. A. Ebu Mulhim, Beyrut 1993.

İbni Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, Faslu'l-Makal fîmâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerî'ati mine'l-ittisâl, tah. Abdülkerîm el-Merrâk, Dâru'l-Menşûrât li'l-İntâci ve't-Tevzî, Tunus ty.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, el-Mahsûl, Dâru'l-Beyârik, 1. Baskı, Amman 1999.

İsfehânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb, ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a, tah. Ebu'l-Yezîd el-Acemî, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1987.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed, el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut 1404.