ماهيّة العقل الاعتزاليّ دراسة وصفية تحْليلية في مكوناته الضرورية وتعبيرات المعتزلة عن مخالفته

حسن الخطاف / **Hasan ALKHATTAF** *

The Mu’tazili Intellect
A Descriptive And Analytical Study Of The Necessary Components Of The Mu'tazili Intellect And Its Violations

Citation/©: Alkhattaf, Hasan, The Mu’tazili Intellect A Descriptive And nalytical Study Of The Necessary Components Of The Mu'tazili Intellect And Its Violations, Artuklu Akademi, 2015/2 (2), 115-146.

Abstract: The paper treats an important issue dominating the Mu'tazili thought, i.e. the status and the perceived roles of the human intellect, since it plays, to them, an essential role in interpreting the Shariah texts probably to the extent of giving it a priority over them. This is despite the fact that the intellect according to the Mu'tazila is defined in their own terms, and it is not a collective sort of intellect where it is approved by all schools of thoughts. So what is this intellect and its components? And is there a difference between the necessary intellect and the necessary knowledge? Is this intellect in line with the concept of intellect according to the pioneers of the Sunni school? The paper attempts to answer all the above questions and hence its importance. The methodology used in this paper is an inductive methodology dictated by the nature of this research work; however, the paper to some extent also uses both the descriptive and the analytic approaches as such methodologies are also dictated by the nature of such researches. In order to be fair to the Mu'tazila and reach satisfactory and unbiased results, the paper seeks to identify the characteristics of the Mu'tazili intellect from their own books or the books of schools that were influenced by them like the Zaidis, not the books of their adversaries.

Keywords: Mu’tazili, Intellect, Mu’tazila, Text

* أستاذ مشارك بجامعة أرتوكلو ماردين ،تخصص عقيدة وعلم كلام.

Mutezilî Aklın Mahiyeti (Mutezilî Aklın Temel Unsurlarını ve Mutezile'nin Karşı Tezlerini Ele Alan Analitik Bir Çalışma)

Atıf/©: Alkhattaf, Hasan, Mutezilî Aklın Mahiyeti, Artuklu Akademi, 2015/2 (2), 115-146.

Öz: Bu araştırma Mutezile düşüncesinin temelini teşkil eden aklın konumu meselesini ele almaktadır. Akıl nasların yorumlanmasında önemli rol oynamaktadır. Mutezile kimi zaman nasları akılla çeliştiği gerekçesiyle reddeder. Mutezilenin sözünü ettiği akıldan okur üzerinde tartışma olmayan ve başkaları tarafından ittifakla kabul edilmiş külli bir aklı sanmış olabilir. Oysa ki burada sözkonusu edilen akıl salt Mutezili akıldır. Peki nedir bu mutezili akıl? Onu oluşturan unsurlar nelerdir? Acaba zorunlu akıl ile zorunlu bilgi arasında bir fark var mıdır? Sünni Kelam ekolünün öncülerince kabul edilen akılla Mutezili akıl birbine parelel yürür mü? Bu sorulara verilecek yanıtlar bu çalışmanın önemini gözler önüne serecektir. Çalışmanın doğası tümevarım yöntemini esas edinmeyi gerektirdi. Amacımız çarpıtmadan ve kelamcıların hoş olmayan suçlamalarından uzak güzel sonuçlara ulaşmaktır. Mutezili akıl kavramını sadece Mutezili literatürden yahut da büyük oranda onların düşüncesinden etkilenmiş Zeydiyye ekolünün eserlerinden yararlanarak işlemeye çabaladık. Bu tarz çalımalarda genellikle yazar kendisini tanımlama ve değerlendirmeler yapmaktan alamaz. Okur bu özelliği Allah'ın izniyle bu araştırmada da görecektir.

Anahtar Kelimeler: Mutezili, Akıl, Mutezile, Nass

ملخص البحث

يتناولُ هذا البحث قضيةً بارزةً متحكِّمةً في الفكر الاعتزالي وهي مفهوم العقل عندهم، ذلك العقل الذي لَعِب دوراً مُهمًّاً في تأويل النصوص، وربّما ردّها بحجّة أنَّها تصطدم مع العقول. والمعتزلة عندما يتحدثون عن العقل يتصوَّر القارئ أنّهم يتحدثون عن عقلٍ كُلِّ متّفقٍ عليه من قِبَل بين الجميع، بينما هو عقلٌ اعتزاليٌّ صِرْفٌ. فما هو هذا العقل؟ وما مُكوِّناته؟ وهلْ ثَمَّة فرقٌ بين العقل الضروري والعلم الضروري؟ وهلْ هذا العقل متماشٍ مع مفهوم المدرسة الكلامية السُّنِّية؟ فالإجابة عن هذه الأسئلة تُظهر لنا مكانة هذا البحث. موضوع هذا البحث وطبيعته قد فرضت سلوك المنهج الاستقرائي، ومن أجل الوصول إلى نتائجَ مرضيةٍ بعيداً عن التشويه وتراشق التُّهم بين المتكلمين، فقد تم الحرص على استخلاص هذا المفهوم من المدوَّنات الاعتزالية أو مِمَّنْ تبنَّى فكرهم كالزيدية، ولم أجد ممن كتب من المعاصرين في هذا البحث. وعادةً لا يستغني الباحث عن المنهج الوصفي والتحليلي في مثل هذه الأبحاث وهذا ما يجده القارئ في هذا البحث بحول الله تعالى.

مفاتيح البحث: العقل، الاعتزاليّ، المعتزلة، النص

الفصل الأول

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسّلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فمن المعروف لدى المشْتغلين بعلم الكلام أنَّ المعتزلة اهتمت بالجانب العقلي واستندت إليه إلى حدِّ الغلوّ، بحيث أصبح منازعاً للنقل. والمطَّلع على الفكر الاعتزالي يلحظ أن العقل دوماً هو المنازع، والنقل دوماً هو المدافع، والتنازع أو التجاذب الذي يتم بين ثنائية العقل والنقل ليس تنازعاً مرده إلى أصل العقل والنقل، فهما من حيث الحقيقة لا تنازع بينهما، لأن العلاقة بينهما علاقة تصالح وتكامل، لا علاقة تخاصم وتنازع، يقول الغزالي [ت: 505] في هذا السياق: «لا معاندة بين الشرع المنقول والحقّ المعقول»[1].

وعدم المعاندة مرجعها إلى أن كلا منهما حق «والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ، ويشهد له»[2].

إذاً المصالحة والتكامل بين العقل والنقل هي الأصل، ومصدر هذه المصالحة أن كلاً منهما هادٍ وموصلٍ إلى الحق، أما كون النقل هادياً إلى الحق فلأنه من الله تعالى وذلك يخص القرآن وما صح من السنة باعتبار أن الرسول مبلّغٌ عن الله، شريطة كون السنة من باب التبليغ، لا من باب الأفعال الجبلّيّة التي كان يقوم بها النبي صلى الله عليه وسلم وذلك كمحبته لنوعٍ معينٍ من الأكل، أو ركوبه على بعض الحيوانات، ولا من القضايا الاجتهادية، أو القضايا التي تصدر منه بوصفه قائداً للمسلمين.

وأما كون العقل دالاً على الحقّ، فلأن الله طلب من الإنسان أن يُعمل عقله انطلاقاً من نفسه وختاماً بالموجودات ليعرف من خلال ذلك ربه (وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ(21)) [الذاريات]، والإبصار هنا هو إبصار العقل .

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، (تح: موفق فوزي الجبر)، دمشق،دار الحكمة، ط، الأولى، 1994م، ص.21.

[2] ابن رشد، أبو الوليد محمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (تح: عبد الكريم المراق)، تونس، ط، دار المنشورات للإنتاج والتوزيع،ص.52.

إذاً لا يمكن أن يطلب الله منا إعمال العقل ثم لا يكون العقل موصلاً إلى الحق، كما أن الله يتنزه أن يعيب على المخلوق عدم إعمال العقل، ويكون العقل غير موصل إلى الحق، وبذلك يظهر أن العقل والنقل متآخيان، وأنه لايقع منهما التصادم.

فما هي ماهيَّة العقل الذي طلب الله منَّا إعماله في نظر المعتزلة؟ وكيف وَثِقوا به إلى حدَّ التأويل التّعسّفيّ لنصوص القرآن التي لاتنسجم مع عقولهم، وردّ نصوص السُّنّة أو تأويلها لتصبح متماشية مع هذا العقل؟ ولاسيما في التصنيف الثنائي (المحكم والمتشابه). والنّاظر إلى الآيات التي صنّفها القاضي عبد الجبار في خانة المتشابه يجد بكل سهولة «أنّ العقل هو المشرع لوجود المتشابه»[3].

والمتصفح للمدونات الاعتزالية عموماً ولقضية المحكم والمتشابه خصوصاً لا يلمح سوى العقل وراء فرز ما هو محكم وما هو متشابه، إذ «أقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول»[4]، والعقول جمع عقلٍ، والقاضي يُعرّف العقل بأنه « عبارةٌ عن جملةٍ من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلِّف»[5].

يمدّنا هذا التعريف المقتضب بمعطياتٍ عدّةٍ حول مفهوم العقل عند المعتزلة، فالعقل بالمعنى المتقدم ليست قيمته نابعةً من ذاته، بل من العلوم، فالعلوم هي التي تشرع له وجوده، و تحدد قيمته وغايته، وهذا يدل على أن مفهوم العقل عند القاضي ليس مادةً أو جوهراً كما فُهم عند اليونان[6].

---

[3] حياة اليعقوبي، أسس نظرية التأويل عند القاضي عبد الجبار، رسالة بحث للحصول على شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، ص.43

[4] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، (تح: عدنان محمد زرزور)، القاهرة، مكتبة دار التراث، ص8

[5] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادي عشر (تح: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار) القاهرة، 1965م، ج 11، ص375.

[6] ذهب كثير من الباحثين إلى أن تحديد العقل بأنه جوهر أو مادة جاء « تأثرا بنظرية الفكر اليوناني في العقل، ومعلوم أن الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية» طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص17.

بل صرّح القاضي أنه لا يصح من جهة اللغة والاصطلاح، أن يوصف العقل بأنه جوهر إلا إذا كان القائل بذلك قاصداً أنه أصل العلم، ومع هذا فهو مخطئٌ لا محالة من حيث اللغة والاصطلاح ، وإن كان مصيباً من حيث المعنى، يقول القاضي: «ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مخالفا للغة والاصطلاح»[7].

كما أن القاضي يعترض على من يصف العقل بأنه آلةٌ، لأن ذلك غير معهود لغةً واصطلاحاً، إلا إذا كان القائل بذلك يقصد أنه طريق يتوصل به إلى كسب العلوم، فهو مصيبٌ في المعنى، ولكنه مخطئ من حيث اللغة والاصطلاح «لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا على الأجسام»[8].

ويبدو أن العقل عندهم بمعنى العرض، يقول أحمد القاسمي الزيدي: «قال أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة: والعقل عَرَضٌ[9] ركّبه الله في قلب الإنسان يدرك به المدركات، كالبصر عرضٌ في الحدقة لإدراك المبْصَرات»[10].

وقد حاول الدكتور عبد الرحمن جاهدا رد هذا الفهم، قصد الوصول إلى غايات لعل أهمها إعطاء العقل القدرة على التحسين والتقبيح، انظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص17، وكأن القول بشيئية العقل أو جوهريته هي وراء القول بتحسين العقل أو تقبيحه، وهذا ليس صوابا، لأن جعل العقل مصدرا لتحديد القيم ليس مرده إلى كون العقل مادة أو جوهرا، وإنما مرده الاعتداد بالعقل بغض النظر عن مفهومه، والدليل على هذا أن القاضي عبد الجبار يقول بتحسين العقل وتقبيحه، انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 326، 431، وانظر في هذا السياق دراسة مستفيضة للدكتور محمد صالح محمد السيد بعنوان "الخير والشر عند القاضي عبد الجبار" انظر على سبيل المثال: ص50،51 من كتابه.

إذاً العقل يحسن ويقبح ومع ذلك فالعقل عنده ليس جوهرا أو مادة، وإنما هو عبارة عن جملة من العلوم كما سبق، وللإشارة فإن تعريف العقل على أنه جوهر موجود عند كثير من فلاسفة المسلمين منهم الكندي وجابر ابن حيان، انظر الكندي، يعقوب، الحدود والرسوم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، تونس، الدار التونسية للنشر، ط، 1991م، ص.200.

7 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج11، ص377.

8 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج11، ص378.

9 العَرَض عند المتكلمين ما لا يقوم بنفسه، ولا يوجد إلا في محل يقوم به، محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد مصطلحات في كتب العقائد، درا بن خزيمة،ط. الاولى: ص 62.

ولعل الحكم عليه بأنه عَرَضٌ يفهم من خلال نفي الجوهرية عنه، ولعل هذا فُهم أيضاً من خلال تعريف القاضي للعقل والذي سبق ذكره وهو قوله بأنه "عبارة عن مجموعة من العلوم مخصوصة" إذ كونه مجموعة من العلوم يعني أنه عرض.

وهذا الأمر يقودنا إلى العلاقة بين العلم والعقل، وهو ما نجده عند الأشعري [ت:324] الذي نقل عن طائفة من المعتزلة أن «العقل عندهم هو العلم، وإنما سمي [العلم] عقلاً، لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذٌ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله عقلاً، لأنه يُمنع به»[11].

وكون العقل علماً يعني أنّه عَرَضٌ لأن العلم هو عرضٌ وليس جوهراً، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي العلوم المكوِّنة للعقل؟

للإجابة عن هذا السؤال يتعين علينا التعرف على العلوم عند المعتزلة، فقد قسموا العلوم إلى قسمين علوم اضطرارية / ضرورية، وعلوم كسبية / إختيارية[12].

والعلوم الاضطرارية، معروفة من اسمها، فهي العلوم التي لا يمكن للمرء دفعها بأيّ وجهٍ، وكأن الإنسان مضطرٌ للإيمان بها، كالعلم بوجودنا أو ما يختلج في أنفسنا، بينما العلوم الكسبية، ما يقوم المرء بتحصيلها بشكل إرادي.

فأيّ الشقيْن مشكّلٌ للعقل؟

---

10 القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، دار الحكمة اليمانية، ط. الأولى: 1995، ج1، ص40.:40/1.

11 الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (تح: هلموت ريتر)، الناشر: فرانز شتايز بقبسيادن، ط، الثالثة، 1980م، ص480. وإلى هذا ذهب الأشعري، يقول ابن فورك عنه « اعلم أنه كان يقول في معنى العقل إنه العلم» ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، بيروت، دار المشرق، ط،1986م، ص،31. ويقول أبو بكر بن العربي « العقل هو العلم»، ابو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، (تح: عمار الطالبي)، تونس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م، ج2، ص222.

12 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12، ص58–59، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص51،48.

استناداً إلى التعريف السابق للقاضي يمكن القول: إن العلوم المكوِّنة للعقل هي العلوم الضرورية والمقصود بها المبادئ الأولى التي لا غنى للإنسان عنها، أما توسع العقل فيستند على العلوم الكسبية بالإضافة للعلوم الاضطرارية، أي أن العلوم الضرورية هي المشكّل الرئيس للعقل الذي يشترك فيه جميع الناس، وإذا اختل هذا العقل عُدّ الإنسان مجنوناً، والعقل بهذا المعنى هو المقصود بالتعريف السابق للقاضي عبد الجبار.

والذي جعلنا نقول بذلك عدة معطيات على رأسها تعريف القاضي، فالقاضي كما لاحظنا يعرّف العقل بأنه "عبارةٌ عن جملةٍ من العلوم مخصوصةٌ، متى حصلت في المكلف، صحّ منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلِّف"[13].

فقوله "جملة من العلوم" يقصد بها طائفة معينة من العلوم، وليست كل العلوم، مع أن جميع العلوم تساهم في تكوين العقل، وهذه الطائفة هي العلوم الضرورية، بدليل أنه رتب على هذه العلوم علوماً أخرى، هي العلوم الكسبية، لأن العلوم الكسبية تقوم على النظر والاستدلال، والنظر والاستدلال هما الطريق إلى العلم الكسبي، وذلك على خلاف العلوم الضرورية فهي غير متوقفة على النظر والاستدلال، يقول الماوردي [ت: 450]: «وأما علم الاكتساب فطريقه النظر والاستدلال، لأنه غير مدرَك ببديهة العقل»[14].

ويترجح ذلك بقول القاضي: "والقيام بأداء ما كلف" فالتكليف في نظر القاضي مبني على جملة من العلوم مخصوصة، وهي لن تكون العلوم الكسبية، لأن التكليف غير مرتبط بها، وبالتالي لا يبقى إلا العلوم الضرورية التي يرتبط التكليف بها، والتي بوجودها يتميز المجنون عن غيره.

---

[13] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،ج12ص58،59.

[14] الماوردي، علي بن محمد، أعلام النبوة بيروت، دار الكتب العلمية، ط، الأولى، 1986م، ص: 17.

ويتأكد ما قلناه أيضا من خلال تعريف أبي الهذيل العلاف [ت: 230–235] للعقل بقوله: «هو القوة التي يفرق الإنسان بين نفسه وبين غيره، وبين السماء والأرض، أي التي تكون بها العلوم الضرورية، وأيضا هو القوة التي يُكتسب بها العلم»[15].

هذا التعريف يتفق مع ما قلناه من أن المقصود بالعقل في تعريف القاضي السابق هو المبادئ الأولى الضرورية، التي لابد منها ليقوم عليها التكليف، فالذي لايفرق بين السماء والأرض، هو فاقدٌ للعقل أي للعلوم الضرورية الأولية، وبالتالي لايخضع للخطاب التكليفي.

وإذا كان المقصود بالعقل العلوم الضرورية الأوَّلية فالعقل إذا أطلق يراد به هذه الطائفة من العلوم دون العلوم الكسبية، يقول القاضي في هذا السياق: «فأما وصف العلم بأنه عقل فقد بينا أن الغرض به الشَّبه بعقل الناقة... وأصل استعماله فيه مجاز، فلذلك لم يستعمل في جميع العلوم»[16].

فكأنه يريد القول إن العقل يطلق على العلوم الضرورية مجازاً، ولا يطلق على العلوم الكسبية.

تبين من خلال النظر في مقالات المعتزلة أن المقصود بالعقل هو العلوم الضرورية، ولكن هل هذه العلوم محصورةٌ بعددٍ معيّنٍ؟ يرفض القاضي عبد الجبار أن تكون العلوم الضرورية المشكلة للعقل محصورة بعدد معين، فهي عنده: «محصورة بالصفة، ولا معتبر فيها بعددٍ»[17].

غير أن القاسمي من الزيدية ينقل عن أئمته عن المعتزلة أن العلوم المشكلة للعقل عندهم هي: « العلوم الضرورية، وهي عندهم مجموع علومٍ عشرةٍ»[18].

---

[15] الغرابي، علي مصطفى، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، الناشر: محمود توفيق، مطبعة حجازي، ط، 1، 1949م، ص:97.

[16] المغني في أبواب التوحيد والعدل: 16/ 16–17، وفي هذا السياق يقول الراغب الأصفهاني: « وأصل العقل الإمساك والاستمساك كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء بالبطن، وعقلت المرأة شعرها، وعقل لسانه كفه، ومنه قيل للمحصن معقل، وجمعه معاقل» المفردات، مادة عقل: 578، وانظر له الذريعة إلى مكارم الشريعة: 179.

[17] المغني في أبواب التوحيد والعدل:379/11.

[18] أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس: 43/1.

يؤكد لنا هذا النص مرة أخرى أن المقصود بالعقل العلوم الضرورية دون الكسبية، وفي هذا السياق يقول الدكتور عبد الكريم عثمان: «العقل حسب مفهوم القاضي هو العلوم الضرورية»[19].

كما أن هذه العلوم مكونة من عشرة علوم، وهنا يثار إشكالٌ: كيف يُنقل عن المعتزلة بأن العلوم عشرةٌ بينما يرفض القاضي حصرها؟

يجاب عن هذا أن رفض القاضي للحصر لا يعني أن هذا الرفض يشمل كل المعتزلة، فقد يكون الرفض تبنياً لرأي شخصي منه بدليل أنه لم يسند هذا الرفض إلى شيوخ المعتزلة، وعلى هذا يكون نقل الزيدية عن المعتزلة بأن العلوم الضرورية عندهم عشرةٌ نقلاً صحيحاً، لاسيما القرب الفكري بين الزيدية والمعتزلة، ويتجسد ذلك في «نزوعها في العقيدة إلى الاعتزال تبعاً لزيدٍ بن عليّ الذي كان قد أخذ [الاعتزال] عن واصل بن عطاء »[20].

وإذا ما صح أخْذُ زيد بن علي الاعتزالَ من واصل بن عطاء فإنه يعزز القول بأن نقل الزيدية عن المعتزلة هو نقل صحيح.

وقد يجاب عن ذلك بجوابٍ آخر، وهو أن حصر هذه العلوم جاء من خلال الاستقراء للأمثلة التي ذكرها المعتزلة عن العلوم الضرورية ، وهذا ليس ببعيدٍ، لاسيما أن كثيرا من هذه العلوم الحصرية أشار إليها القاضي ، ولو كانت المدونة الاعتزالية حاضرة حضور المدونة السنية بين أيدينا لربما عثرنا على الأمثلة التي تتطابق والعلوم العشرة، أو لربما وجدنا هذه العلوم الحصرية مشاراً إليها كما نقل القاسمي.

بناء على المعطيات السابقة لن نهمل ما ذكره القاسمي، وسنورد ما ذكره كاملاً غير منقوص[21]، مع الإشارة إلى أن هذه العلوم مرتبة عند المعتزلة تدريجياً، من حيث القوة، فكل نوع هو أقوى مما يليه.

---

[19] عبد الكريم‹ عثمان › نظرية التكليف، "آراء القاضي عبد الجبار الكلامية" 61.

[20] الأكوع ‹ إسماعيل بن علي›، الزيدية نشأتها ومعتقداتها: 15.

[21] أخذنا أصل العدد والأمثلة من القاسمي وقد نزيد عليها بالشرح أو نضيف عليها ما يساندها وعندها نشير إلى ذلك في المتن أو في الحاشية .

أول هذه العلوم: العلم بالنفس أي بوجودها وأحوالها من كونها مشتهيةً، نافرةً، خائفةً، محبةً، مبغضةً ... وتعد هذه أجلى أنواع العلوم الضرورية، وقد أشار القاضي إلى هذا النوع بقوله: «كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين»[22].

الناظر إلى الأمثلة التي سيقت هنا يجد أنها متصلة بالأمور الداخلية في النفس، ولهذا تسمى «قضايا وجدانية»[23].

وتسمى أيضا بالمشاهدة الباطنة، كمقابل للمشاهدة الظاهرة المعتمدة على الحواس[24]، وبالحسّ الباطن المقابل للحس الظاهر الذي يعتمد على الحواس[25].

ولا شك أن العلم بالنفس وبأحوالها وما يعتريها مفيد للعلم الذي لا يتطرق إليه الشك بحالٍ من الأحوال، فالشَّخص لا يمكن أن ينكر أنه راضٍ أو غضبانٌ أو مهمومٌ، فضلاً عن كونه موجوداً.

وهذا النوع عند أبي حامد الغزالي مما يُعْرَف بالعقل لا بالحواس، فما يجده الواحد منا في داخله «كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه، وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها مما ليس له الحواس الخمس، فهذه ليست من الحواس الخمس، ولا هي عقلية، بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل، وكذا الصبي. والأوليات (هي) [العقليات المحضة مثل أن الواحد لا يكون قديماً وحادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر...] لا تكون للبهائم ولا للصبيان» [26].

ثانيها: العلم بالمشاهَدة عند سلامة الأحوال، فإن هذا العلم يحصل للرضيع في مهده ويتبع العلم بالمشاهدة العلم بأن ما لم ندركه في حضرتنا من المدركات مع الزّعم بوجوده فليس موجوداً، فأنْ يُقال أمامك– مثلاً– انظر إلى زيدٍ الذي أمامنا وتسمع صوته وأنت لا

---

[22] شرح الأصول الخمسة: 50.

[23] الإيجي، المواقف: 195/2.

[24] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 38–39.

[25] الأيجي، 195/2.

[26] الغزالي، المستصفى : 1 /61

تراه ولا تسمع صوته مع سلامة الحواس فهذا يعني أنه ليس موجوداً، والمشاهدة هنا ليست محصورة بالرؤية، وبالتالي يمكن أن نضع عنواناً للنوع الثاني هو"العلم بالمحسوسات"أي العلم بالحواس الخمس، والدليل على هذا التوسع ليشمل الحواس الخمس قول القاضي عبد الجبار: « فأما ما به يعلم أن العلم بالمشاهدات ضروري فهو تعذر انتفائه على كل وجه، وإنما ينتفي بالسهو أو ما يجري مجراه، على حد ما تنتفي القدرة بضدها»[27].

فالمشاهدات أيضاً توصل إلى العلم الضروري، والمشاهدات بمصطلح القاضي عبد الجبار في هذا الموطن تتناول بقية الحواس، فهو من باب ذكر البعض وإرادة الكل، وإنما يقع التركيز على المشاهدة لأنها الأقوى من بين الحواس، يقول القاضي عبد الجبار في هذا السياق: «وأما المشاهدة فهي الإدراك بهذه الحواس، هذا في الأصل، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقاً، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر»[28].

إذاً المشاهدة في الأصل تطلق على جميع الحواس، ومثل ذلك إذا وقعت الإضافة بين العلم والمشاهدة، وإذا تمعنا في قول القاضي السابق "فأما ما به يعلم أن العلم بالمشاهدات ضروري فهو تعذر انتفائه على كل وجه، وإنما ينتفي بالسهو أو ما يجري مجراه، على حد ما تنتفي القدرة بضدها" نجده يتنزل منزلة الإضافة، فكأنه يقول علم المشاهدات ضروري، وبالتالي تكون الحواس الخمس مصدرا من مصادر المعرفة الضرورية، وعلى هذا الأساس يكون لها إسهام فعال في تكوين العقل الضروري[29].

---

[27] المغني في أبواب التوحيد والعدل: 63/12.

[28] شرح الأصول الخمسة: 51.

[29] كما أنا نجد أدلة كثيرة من خارج الفكر الاعتزالي على اعتبار الحواس الخمس من مؤسسات العقل الضروري، حيث نجد الغزالي يجعل المحسوسات منضوية تحت المقدمات اليقينية التي لا يتطرق إليها الشك، وفي هذا يقول« الصنف الثاني [من المقدمات اليقينية] المحسوسات كقولنا القمر مستدير، والشمس منيرة ...والنار حارة والثلج بارد، فإن العقل المجرد [أي العقل النظري وهو مقابل للعقل العملي المادي الذي يكشف بالممارسة والتجربة] إذا لم يقترن بالحواس لم

كما أنا نجد في النص الذي نقلناه عن القاضي دليلاً من قبل القاضي على اعتبار المشاهدات من العلوم الضرورية، والدليل هو أنا عاجزون عن نفي ما شاهدناه على جميع الوجوه، بحيث يؤدي ذلك إلى نفي المرئيات بشكلٍ كاملٍ، وإنما تُنفى المشاهدات على بعض الوجوه كنسيان ما شاهدناه، وذلك مثل القدرة حيث يمكن نفيها بإثبات العجز.

غير أن هذه المحسوسات تكون من الضروريات، في حال:

1. وقعت تحت حواس الجميع «كالعلم بسواد الليل وبياض النهار»[30]، أما إذا وقعت تحت حواس البعض، فالذي وقعت تحت حواسه، فعلمه بها ضروري «كالعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه من قبل»[31]، ومؤدى هذا أن المعرفة هنا معرفة فردية ذاتية، وليست جماعية.

2. كما يشترط في المعرفة بالمحسوسات أن يكون «المدرِك عاقلاً، واللبس عن المدرَك زائلاً»[32] ، أي أن الحواس طرق للعلم الضروري، وليست هي العلم الضروري، ولهذا فقد توجد مع المجنون، ولا يتحصل من خلالها على المعرفة، كما أن الفرد أو الجماعة قد يلتبس عليه الأمر المدرك بالحواس، وذلك كتغيُّر اللون أو الطعم ... في المحسوسات، فلا يصل الإدراك والحال على هذه الشاكلة إلى علم ضروري بهذه المحسوسات.

ثالثها: العلم بالبديهة نحو كون العشرة أكثر من الخمسة، ولا شك أن هذا النوع لا يتطرق إليه الشك بحالٍ من الأحوال، فكون الكل اكبر من الجزء، والجسم أكبر من الرأس، من بدهيات العقول.

يقض بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس » الغزالي، معيار العلم: 164–165، ومن الملاحظ أنه ذكر حاستين: الرؤية واللمس، وما قاله هنا قاله في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد: 38–39.

كما أنا نجد دليلا آخر عند الإيجي، حيث يجعل المحسوسات من جملة القضايا القطعية التي لايقع الشكُّ فيها، يقول الإيجي: « المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة، وكون النار حارة، وتسمى هذه محسوسات» الإيجي، المواقف: 195/2.

وللملاحظة أيضا فإن الإيجي أطلق المشاهدات وأراد بها الحواس الخمس، واكتفى بالتمثيل لحاسة الرؤية، ولحاسة اللمس، وفي هذا تأكيد على ما قلناه سابقا من أن المشاهدة تذكر ويراد بها جميع الحواس.

30 الإيجي، المواقف: 54.

31 القاضي عبد الجبار، ،شرح الأصول الخمسة:51.

32 القاضي عبد الجبار، المغني:59/16.

رابعها: العلم بحصر القسمة الدائرة، كالعلم بأن المعلوم لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأن الموجود إما قديمٌ أو محدَثٌ، ويتبع ذلك العلم باستحالة حصول الجسم الواحد في الوقت الواحد في مكانين.

لكن هذا النوع من العلم لا يخلو من إشكالٍ، وموطن الإشكال أن هذا المنهج مستخدم في العلوم الكسبية أيضاً، فكيف نميز بين ما هو علمٌ ضروريٌّ / عقلٌ ضروريٌّ وبين ما هو علمٌ كسبيٌّ / عقلٌ كسبيٌّ؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال يتعين تحديد المراد بحصر القسمة أو القسمة الحاصرة، يمكن أن نعرف الحصر بأنه عبارةٌ عن "ضبط جميع الوجوه التي يمكن أن يصير إليها المنحصِر"[33].

والحصر نوعان: حصرٌ عقليٌّ وحصرٌ استقرائيٌّ، والحصر العقليّ هو الحصر الدائر «بين النفي والإثبات»[34] ، وأما الاستقرائي فهو الحصر «الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات بل يحصل بالاستقراء والتتبع»[35].

والحاصل أنَّ الفيصل بين الحصر العقلي والحصر الاستقرائي هو أن الأول لا يتجاوز ثنائية النفي والإثبات، أما الحصر بالاستقراء فغير مرهون بثنائية الوجود والعدم، كقولك الكلمة في العربية إما اسم أو فعل أو حرف، والفعل إما مضارع أو ماضٍ أو أمر.

بعد أن تكشَّف نوعا الحصر، فهل كلاهما من مكونات العقل الضروري أم أحدهما؟

لا يصح أن يكون الحصر الاستقرائي، منضوياً تحت العقل الضروري / العلم الضروري، لأنه – كما لاحظنا من خلال الأمثلة– مستخرَجٌ من عملية الاستقراء والتتبع للجزئيات، وهذه العملية خاضعةٌ للعقل الكسبي، لأن العقل الكسبي يقوم على النظر

---

[33] يقول الجرجاني :« الحصر عبارة عن إيراد الشيء على عدد معين» التعريفات:118.

[34] الجرجاني ،التعريفات:118.

[35] لجرجاني ، التعريفات:118.

والاستدلال، وهذه العملية محتاجةٌ لذلك، ولهذا فالعقل الضروري –الذي لايحتاج إلى مقدمات من النظر والاستدلال– عاجز عن تتبع هذه الجزئيات.

وعلى هذا الأساس يكون الحصر العقلي منضوياً تحت العقل الضروري، ولعل وصف هذا النوع من الحصر بأنه عقليٌّ دالٌّ على ذلك، كما أن الأمثلة المساقة للتدليل على هذا النوع تكشف عن ذلك، فقولك هذا الشيء إما موجودٌ أو معدومٌ لا يتوقف على التأمل أو المعرفة، وعلى هذا الأساس جعل القاضي هذا النوع من العلم من «كمال العقل»[36]. وما كان من كمال العقل فلا يستغني عنه العقل، بحيث لو لم يتصف العاقل بذلك لَعُدّ ناقص العقل[37].

والذي يدل على أن هذا النوع داخلٌ تحت العقل الضروري، أن القاضي عندما تحدث عن كمال العقل ذكر مثالين مأخوذين من الحصر العقلي دون الحصر الاستقرائي وهما «العلم بأن الذات إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، والموجود إما قديمٌ وإما محدَثٌ»[38].

إذاً الحصر العقلي مرتبط بالعقل الضروري، بينما الحصر الاستقرائي مرتبط بالعقل الكسبي.

خامسها: العلوم المشكِّلة للعقل الضروري هي تعلق الفعل بفاعله على سبيل الجملة، وهذا النوع أدنى مما قبله، كما أنه أجلى مما بعده عند المعتزلة، والسبب في ذلك أنه ربما حصل لغير المميزين من الأطفال، بل للبهيمة فإنها إذا شاهدت من يهددها فرت من جهته لعلمها بتعلق الفعل به، وقد عدّ القاضي عبد الجبار هذا النوع من كمالات العقل بقوله: «أما المعروف في كمال العقل... فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله»[39].

سادسها :العلم بمقاصد المخاطبين فيما جَلِيَ وظهر، دون ما لطُف وغمُض فهذا العلم أقوى مما بعده وأجلى، فإنه ربما فهمه الرضيع والبهيمة عند الزجر والدعاء.

---

[36] شرح الأصول الخمسة:51.

[37] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل:204/16.

[38] شرح الأصول الخمسة:51.

[39] شرح الأصول الخمسة:51.

سابعها: الأمور الجلية قريبة العهد، كعلم الإنسان بعد أكله بنوعية الأكل، أو كعلمه بمن كان جالساً معه بعد خروج الجليس.

ثامنها :العلم بالمجربات، كانكسار الزجاج بالحجر، واحتراق القطن بالنار، لكن هذا لا يعد من كمال العقل إلا بعد وقوع الاختبار، ومعرفة استمرار ذلك.

وهذا النوع عند حجة الإسلام أبي حامدٍ الغزالي من الضروريات ومن بَدائِهِ العقول لأنها من المجربات التي "وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياسٍ خفيٍّ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجز الرقبة مهلك، ... والخبز مشبع، والماء مُروٍ، والنار محرقةٌ، فإنّ الحسَّ أدرك الموتَ مع جز الرقبة... وربما أوجبت التجربة قضاءً جزمياً وربما أوجبت قضاءً أكثرياً، ولا تخلو عن قوةٍ قياسيةٍ خفيةٍ تخالط المشاهدات، وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عَرَضياً غير لازمٍ لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدَّته نادراً... فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقيناً؟ والمتكلمون شكّوا فيه وقالوا: ليس الجز سبباً للموت، ولا الأكل سبباً للشبع، ولا النار علةً للإحراق، قلنا...إن المتكلم إذا أخبره [أحدٌ] بأن ولده جُزْت رقبته لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه... وأما النظر في أنه هل هو لزومٌ ضروريٌّ ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية، التي لا تحتمل التبديل والتغيير، فهو نظرٌ في وجه الإقتران لا في نفس الإقتران، فليفهم هذا وليعلم أن التشكّك في موت من جُزت رقبته وسْواسٌ مجرّدٌ، وأن اعتقاد موته يقين لا يُستراب فيه" [40].

نقلنا الكلام بطوله نظرا لأهميته التي تتجلى في:

1.المجربات المتكررة تفيد العلم الضروري الذي لا يُستراب فيه، وهي جزء من مكونات العقل الضروري.

[40] الغزالي، معيار العلم : ص166-169.

2.أنَّ الخلاف الذي حصل بين المتكلمين في هذه القضية ليس الشَّكَّ فيما تنتجه المُجربات، وإنما الاقتران بين العلَّة والمعلول هل هو من اللوازم الضرورية التي لا تقبل الانفكاك أم لا؟

والجواب عن هذا عند المسلمين أنَّ العلاقة بينهما هي علاقةٌ جعليةٌ مرتبطةٌ بينهما، فليس الإحراقُ من لوازم النار، ولا الموتُ من لوازم حزِّ الرقبة، فالنار لم تحرق إبراهيم عليه السلام، والسكين لم تقطع عُنق ابنه إسماعيل عليه السلام، فالله نزع من النار خاصية الإحراق ومن السكين خاصِّية القطع.

تاسعها :العلم بقبح القبيح ووجوب الواجب العقليين، كالظلم والكذب والعبث، ووجوب شكر المنعم وقضاء الدين، فمن لم يعرف قبح هذه القبائح، ووجوب هذه الواجبات فليس بعاقلٍ عند المعتزلة، هذا ما نقله عنهم القاسمي نقلاً عن شيوخه، غير أنه ذكر أن هذا النوع ليس محل اتفاق بين شيوخ المعتزلة، لكن القاضي من المؤيدين إلى كون هذا النوع من المشكّلات للعقل الضروري، وهذا واضحٌ من جعله «أحكام الفعل من حسنٍ وقبحٍ وغيرها»[41] من كمال العقل.

ولا بد من التنبيه إلى أن هذا النوع من العلوم ليس شاملاً لكل قبيحٍ ولكل واجبٍ، وإنما مقصورٌ على القبح والوجوب العقليين، ووصف القبح والوجوب بالعقليين، لإخراج القبيح والواجب الشرعيين، فهما معلومان بالاستدلال، أما القبح والوجوب العقليان فهما معلومان بالضرورة، يقول القاضي «العلم بأصول المقبحات والواجبات ... ضروريٌّ وهو من جملة كمال العقل»[42]، والمقبحات العقلية «نحو الظلم أو الكذب ... والعبث والجهل»[43]، والواجبات الشرعية «كحفظ الوديعة ... وشكر المنعم»[44].

---

[41] شرح الأصول الخمسة:51.

[42] القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف:232.

[43] القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف:234.

[44] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة:327-328.

أما القبائح كشرب الخمر مثلا فلا تعرف بالعقل، وإنما بالشرع، وبناءً عليه فهي كسبيةٌ[45].

عاشرها: عند أبي عليٍّ الجبائيّ [ت: 303] العلم بمضمون الخبر المتواتر، فإنه عنده من جملة علوم العقل، لا يتم عقلٌ عاقلٌ من دونه[46].

بات من الواضح أن العقل الضروري عند المعتزلة مكون من هذه العلوم العشرة، وهي تختلف في القوة والجلاء، وللبيان فإن المكوّن التاسع فيه خلاف بين شيوخ المعتزلة هل يعتد به أم لا؟ بينما نجد أبا عليٍّ الجبائي متفرداً في وضع النوع العاشر.

بعد هذا يَرِد سؤالٌ: هل العقل الضروري بهذا المفهوم من إبداع المعتزلة أم وفد إليهم من الخارج؟

إن المتأمل في تعريف أبي الهذيل للعقل، ومِنْ قبله تعريف القاضي الذي تم شرحه، يرى أن هناك نوعاً من التوافق مع أرسطو في تعريفه للعقل، يقول الفارابي: «وأما العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان، فإنه إنما يعني به قوة النفس التي تُحصِّل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكرٍ، بل بالفطرة، أو من صباه، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت»[47].

المقارن بين هذا التعريف وبين من سبقه، يشعر بوجود قواسمَ مشتركةٍ، ويترجح ذلك بتعريف الغزالي [ت: 505] للعقل بقوله هو «صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته إنه عاقلٌ، فيكون حده أنه قوة ... بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة»[48].

---

45 القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف:233-234.

46 أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس:1/43-44 وللتذكير فإن العلوم العشرة مذكورة في شرح معاني الأساس:1/43-44.

47 الفارابي، رسالة في العقل:5.

48 الغزالي، الحدود:319، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم.

ثم قال عن هذا التعريف:" وهذا هو الذي ذكره أرسطا طاليس في كتاب البرهان، وفرق بينه وبين العلم، ومعنى هذا العقل هو التصورات والتصديقات[49] الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما يحصل للنفس باكتساب ... وهذا المعنى هو الذي حدّ المتكلمون العقل به ، إذ قال القاضي أبو بكر الباقلاني [ت:403] في حدّ العقل «إنه علمٌ ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، واستحالة كون الشخص في مكانين»[50].

نقلنا هذا النص لأنه يكشف عن نوع من التوافق بين مفهوم العقل عند المتكلمين وبين مفهوم العقل عند أرسطو، كما أنه يؤكد ما قلناه من أن العقل عند المتكلمين عبارة عن المبادئ الأولية الضرورية، التي لا يخلو منها الإنسان إذا كان سليماً، وهو بهذا المعنى موجودٌ عند الجميع بدون استثناءٍ، كما أنه بهذا المعنى يطلق عليه علمٌ، وهو الجذر للعلوم الكسبية التي لا غنى لها عن العلوم الضرورية الفطرية، ولكن العلوم الكسبية هي الأخرى بدورها عقلٌ، إلا أنها عقلٌ إضافيٌّ، يقول الراغب الأصفهاني [ت:425] «العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقلٌ»[51]، والقوة المتهيئة لقبول العلم هي العلوم الضرورية الفطرية، والعلم المستفاد هو العلم الكسبي، وكلاهما يقال عنه عقلٌ، وفي هذا الأخير يتفاوت البشر من علمٍ إلى علمٍ، ومن علمٍ إلى جهلٍ، كما أنهم يتفاوتون ضمن العلم الواحد، مما يؤدي إلى تفاوت مداركهم، وقوة عقولهم.

---

[49] التصورات هي مفردات الأشياء والمعاني التي يدركها الذهن كقولنا حجر، شجر، نهر، بيت ...فإذا تم ربط هذا المفردات بمعانٍ أخرى تحولت هذه التصورات إلى تصديقات أي إلى قضايا قابلة للصدق أو الكذب كقولنا الحجر قاس، الشجر أخضر ،النهر جارٍ، بيت خالد واسع، انظر: حبنكة ‹عبد الرحمن حسن›، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة:18-20.

[50] الغزالي، الحدود:319- 320. ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم، وقد ذكر أبو بكر بن العربي عن أرسطو هذه التفرقة بين العلم والعقل، انظر له، العواصم من القواصم:217/2.

[51] المفردات :مادة عقل:577، ويقول أيضا:« العقل عقلان:غريزي، وهو القوة المتهيئة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخلة في النواة، والسنبلة في الحبة، ومستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوة»: الذريعة إلى مكارم الشريعة:169.

لكنْ قد يفهم من قول الغزالي السابق وجود علاقة تأثير بين أرسطو والمتكلمين وذلك بانتقال مفهوم العقل من أرسطو إلى المتكلمين.

ويُجاب عن هذا بأن مقارنة مضمون أقوالهم وتاريخ كتاباتهم تعطي أدلة على أن العلاقة لا تعدو سوى علاقة توافق فحسب، .... فالمعرفة ليست حكراً على أحدٍ، والذي يعزز هذا أن المتكلمين يطلقون العلم على ما هو حاصلٌ بالضرورة كالعلوم الضرورية، أو بالاكتساب كالعلوم الكسبية الاختيارية، بينما أرسطو يحصر مفهوم العلم على ما هو حاصل بالكسب، أي أن مفهوم العلم لدى المتكلمين أشمل من مفهومه لدى أرسطو هذا من الجانب المضموني، أما من الجانب التاريخي فقد لاحظنا التقارب بين تعريف أبي الهذيل العلاف للعقل وبين تعريف أرسطو، والقول بوجود التأثير يفهم على أن العلاف تأثر بأرسطو، وهذا لايستقيم تاريخياً؛ إذ إن تعريف أرسطو للعقل وصل إلى المسلمين من خلال كتاب البرهان لأرسطو، وكتاب البرهان لم يعرف عند المسلمين « قبل بشر ابن متى بن يونس [ت: 328]، إذ إنه هو الذي ترجم كتاب البرهان لأرسطو»[52] بينما توفي العلاف قبل بشر بن يونس بزمن يصل إلى قرابة المائة سنة، حيث توفي العلاف بين [230–235].

تجلى مما سبق إن العقل لدى المعتزلة عقلان: عقلٌ بمعنى العلوم الضرورية الأولية التي يقوم عليها التكليف، وعقلٌ بمعنى العلوم الكسبية، وهذا الأخير يقوم على الأول[53]، كما أن هذا الأخير بَانَ عند المعتزلة من خلال جدلهم مع غيرهم، والعلوم الضرورية موجودة في كل العقلاء، وبهذا جعل المعتزلة معرفة الله مبنيةً على العلوم الكسبية، إذ «لو كان العلم به [بالله] ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه، كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار»[54].

---

[52] ‹عطا الله› مختار محمود أحمد، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين:278، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم جامعة القاهرة، مصر.

[53] يقول الدكتور محمد صالح محمد السيد عن مفهوم العقل عند القاضي« العقل ثمرة لاجتماع علوم ضرورية تكون أصلا يستند إليه النظر والاستدلال الذي به نكتسب العلوم» الخير والشر عند القاضي عبد الجبار:87.

[54] شرح الأصول الخمسة:5.

أما العلوم الكسبية فوجودها متفاوت بين البشر من حيث الوجود والعدم، فقد يتصف زيدٌ بأنه عالمٌ بعلمٍ ما، وقد يكون خالدٌ جاهلاً به بشكلٍ كاملٍ، ومن حيث النسبية، فقد يكون زيدٌ متفوقاً بعلمٍ ما، بينما يكون خالدٌ في درجاته الأولى، أما العلوم الضرورية فالتفاوت فيها لايكون بين الوجود والعدم، أما التفاوت النسبي فإنْ وجد فهو قليلٌ جداً.

الفصل الثاني

مُسمَّيات العلوم المشكِّلات للعقل الضروري وتوظيفه

هذه العلوم المشكِّلةُ للعقل الضروري، وُظّفتْ من قبل المعتزلة في جدلهم الفكري تثبيتاً لمسائل أرادوها، أو اعتراضاً على مسائل أنكروها، من ذلك اعتراض القاضي عبد الجبار على تثليث النصارى واعتقادهم «بأن الواحد ثلاثة»، وهذا الاعتراض جاء انطلاقاً من أن هذا القول يخالف البديهيات[55]، والبديهيات تحتل المرتبة الثالثة من سلسلة العلوم المشكّلة للعقل الضروري.

والمتصفح للجدل الاعتزالي، يجد أنهم وظفوا مكونات العلوم الضرورية في جدلهم توظيفاً واسعاً، والذي يميز بين توظيف مكونات العلوم الضرورية، أي العقل الضروري، عن مكونات العلوم الكسبية، أي العقل الكسبي، هو أن العقل الضروري وُظِّف في الاعتراض ورد دعاوى المخالفين أكثر من الثاني، بينما الثاني وظِّف في تثبيت دعاوى المعتزلة أكثر من الأول.

عبَّر المعتزلة عن مخالفة العلوم المشكّلة للعقل الضروري بمصطلحاتٍ عدةٍ كالمحال، الممتنع، المستحيل، التناقض، التسلسل، والدور.

ومن ينظر في هذه المصطلحات، وكيفية توظيفها في الفكر المعتزلي، يجد بين بعضها الترادف من جهةٍ والتداخل من جهةٍ أخرى، فالعلاقة بين المحال والممتنع والمستحيل شبه ترادفٍ، بينما العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة، وبين المصطلحات الثلاثة الأخرى

[55] القاضي عبد الجبار، المغني:40/16.

شبه تداخلٍ، فالمجموعة الأولى أعم من المجموعة الثانية، كما أن التناقض يتميز بأنه محصور بين اثنين.

ولما كانت العلاقة بين المصطلحات الثلاثة الأولى شبه ترادفٍ، فالوقوف على لفظٍ واحدٍ كافٍ، كما أن التناقض يتميز بأنه دائرٌ بين اثنين فقط كالوجود والعدم، أما التسلسل والدور، فهما داخلان تحت أحد الألفاظ الثلاثة الأولى، ومن هنا سيكون الحديث عن: المحال، التناقض، التسلسل، والدور، مع بيان كيفية استخدام المعتزلة هذه المصطلحات في الرد على مخالفيهم، وللتذكير فإن استخدامهم لهذه المصطلحات هو استخدامٌ للعقل الضروري، باعتبار أن المخالف، أوقع نفسه في مخالفة العقل الضروري عندما وقع في المحال أو التناقض، أو الدور أو التسلسل، وبالحديث عن هذه المصطلحات يكون قد تم لحديث عن العقل الضروري من حيث التعريف والمكونات والتوظيف.

المحال:

يعرف الجرجاني [ت: 816هـ] المحال بأنه «ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد»[56].

في هذا التعريف نقطة مركزية، وهي أن المحال ممتنع الوجود في الخارج، أي في الواقع، وذلك كاجتماع الحركة والسكون، فوجودهما معاً لا يقع في الواقع كما أن هذا التعريف أطلق على المحال الممتنع حيث قال "ما يمتنع وجوده" وهذا فيه دلالةٌ على العلاقة الترادفية بين المحال والممتنع من حيث التعريف، ويتأكد ذلك من خلال قول ابن حزمٍ [ت: 456] «ومن الممتنع أن يكون الشيء باطلاً صحيحاً في حالٍ واحدةٍ من جهةٍ واحدةٍ»[57] فالممتنع هنا هو المحال، والمثال الذي ذكره ابن حزم ينطبق على المحال، والمثال الذي ذكره الجرجاني ينطبق على الممتنع.

---

[56] الجرجاني، التعريفات:262.

[57] ابن حزم، إحكام الأحكام:73/1.

ومثل ذلك مصطلح "المستحيل" فهو مرادف للمحال والممتنع، ويتجلى ذلك من خلال ابن حزمٍ حيث جعل «اجتماع الضدين وكون الجسم في محلين» من باب المستحيل[58]، واجتماع الضدين كالجمع بين الصحة والبطلان في المثال الذي ذكِر للمتنع، وكاجتماع الحركة والسكون في المثال الذي ذكِر للمحال.

إذاً العلاقة بين هذه الألفاظ الثلاثة علاقةٌ ترادفيةٌ من حيث الاستعمال، وهذه العلاقة الترادفية بين هذه المصطلحات موجودةٌ بكثرةٍ في الفكر الإسلامي[59].

والأمر الآخر الذي يمكن ملاحظته في تعريف الجرجاني قوله "كاجتماع الحركة والسكون في جزءٍ واحدٍ" وهذا المثال ليس من باب الحصر للمحال، وإنما هو تمثيلٌ له، وهذا يرمز إلى أن مفهوم المحال أوسع من ذلك، بحيث يشمل الدور، والتسلسل، والتناقض، بل المثال الذي ذكره "كاجتماع..." هو مثالٌ للمتناقض، وهذا يدل على علاقة التداخل بين التناقض والمحال .

والسؤال الذي يَرِدُ: ما علاقة المحال بالعقل الضروري؟ يجاب عن هذا بأن من ادّعى وجود الممتنع في الخارج، فقد خرق علماً من العلوم المشكّلة للعقل الضروري، وهو الحصر العقلي، وقد لاحظنا أن المثال الذي ذكره القاضي للحصر العقلي هو العلم بأن الذات إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، والموجود إما قديمٌ وإما محدَثٌ.

فالجمع بين الوجود والعدم، والحدوث والقدم، هو جمعٌ يستحيل وجوده في الخارج، وهذا يساوي تماماً المثال الذي ذكره الجرجاني [ت: 816هـ] في تعريفه السابق للمحال وهو "اجتماع الحركة والسكون في جزءٍ واحدٍ"

وزيادة في تقريب ذلك، نلحظ أمراً محورياً في الحصر العقلي، وهو أن وجود أحدهما يلزم عنه بالضرورة نفي الآخر، فقولك هذا الشيء موجودٌ يلزم عنه نفي العدم، وقولك هذا

---

[58] ابن حزم ، إحكام الأحكام: 22/1

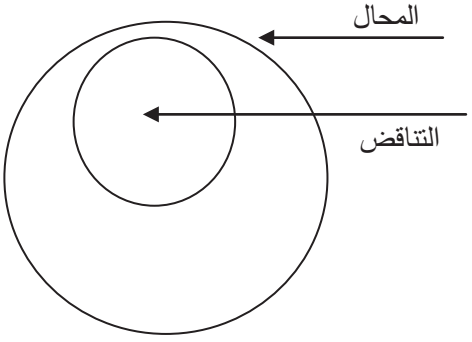
[59] انظر :الكندي، الحدود والرسوم:216، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، ابن حزم، إحكام الأحكام:1/ 53، 2/ 202، الغزالي، المستصفى:33، الشاطبي، الموافقات:19/2، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول:22/1.

الشيء حادثٌ يلزم عنه نفي القدم، ومثل ذلك قولك هذا الشيء متحركٌ، فأنت تنفي عنه السكون.

التناقض:

ينخرط التناقض تحت مصطلح المحال، ويتضح ذلك من خلال تعريفه، وهو «اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب، على وجهٍ يلزم من أحدهما كذب الأخرى، كقولنا زيدٌ إنسانٌ، وزيدٌ ليس بإنسانٍ»[60].

وهو بهذا المعنى ينخرط تحت مصطلح المحال، فتكون العلاقة بينهما علاقة عمومٍ وخصوصٍ مطلقٍ أي أن كل تناقضٍ محالٌ، وليس كل محالٍ تناقضاً، ويمكن أن نمثل للعلاقة بينهما وفق هذا الشكل:



فالمحال أعم مطلقاً من التناقض، والتناقض أخص مطلقاً من المحال، وما قلناه عن المحال من حيث اصطدامه بالعقل النظري يقال هنا، حيث يستحيل وجود المتناقض في الخارج، والمدعي لذلك يخرق العلم الضروري.

وكون التناقض مندرجاً تحت المحال هو الذي جعل المتكلمين والفلاسفة يطلقون على التناقض بأنه محال، لأنه فردٌ من أفراده، يقول القاضي عبد الجبار: «يستحيل أن تكون

[60] الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين:368-369، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم.

[الأجسام] موجودةً معدومةً، وقديمةً محدثةً، لأنه يُعلم أن كون الشيء على صفةٍ، وأنه ليس عليها محالٌ، وأن الشيء موجودٌ معدومٌ، والموجود قديمٌ محدَثٌ، يؤول إلى ذاك فيعلم باضطرارٍ استحالته»[61].

والاستحالة عند القاضي عبد الجبار هنا هي استحالةٌ عقليةٌ محضةٌ وليست عرفيةٌ، كما نلحظ في هذا النص أنه أطلق على هذه الأمثلة مصطلح المحال، ويمكن أنْ يطلق عليها أيضا مصطلح التناقض، وذلك تبعاً للعلاقة بين المصطلحين.

ونلحظ أيضاً أن هذا النص يزودنا بمعلومةٍ قيّمةٍ، وهي أن المحال والتناقض تُعلم استحالتهما باضطرارٍ، وليس عن طريق الكسب والاستدلال، وهذا يؤكد ما قلناه من أن العلم ببطلان التناقض والمحال مندرج تحت العلوم الضرورية المشكلة للعقل الضروري.

التسلسل:

التسلسل هو «أن يستند الممكن في وجوده إلى علةٍ مؤثرةٍ فيه، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها ، وهلم جرا إلى غير نهاية»[62].

من الواضح أن التسلسل جاء من السلسلة، بحيث تكون كل واحدةٍ مرتبطةً بالأخرى تستمد منها التأثير، والأخرى مرتبطةً بالأخرى ... ويمكن أن نمثل لذلك بمثالٍ واقعيٍ، فلو سمعت خبراً من زيدٍ مثلاً، فسألته عن مصدر هذا الخبر لتثق به، فقال لك إنه سمعه من خالدٍ، فلما سألت خالداً، أخبرك أنه سمعه من وليدٍ، ثم هذا الأخير أخبرك أنه سمعه من عليٍ، وهلم جراً، فهذا الخبر إن لم يقف على أرضيةٍ تكون هي المصدر، كان الخبر في حد ذاته معلوم البطلان، لأن الشيء لا يتسلسل إلى ما لا نهايةٍ، ويكون ذلك بمثابة السهم المتواصل الذي لا يقف، ويمكن تقريب ذلك بهذا الرسم.

سمعت من زيد ---> خالد ---> وليد ---> علي ---> سريان الخبر

---

[61] المغني في أبواب التوحيد والعدل:12/ 66.

[62] الإيجي، المواقف:449/1.

ولكون التسلسل يستحيل وجوده في الواقع فهو نوع من المحال[63].

الدور:

الدّور: هو أن يتوقف إثنان كل واحدٍ منهما على الآخر، بحيث يتوقف الأول على الثاني، والثاني على الأول، سواءٌ كان بدون واسطةٍ كأن يتوقف وجود [(أ) على (ب)، ووجود (ب) على (أ)] ويسمى هذا الدور بالصريح، ويمكن التمثيل لذلك بتوقف وجود الدجاجة على البيضة، ووجود البيضة على الدجاجة، ولن يحصل أي واحد منهما مالم يكن أحدهما هو الأساس الذي ينبثق منه الآخر.

والنوع الثاني، يسمى الدور المضمر، لوجود الواسطة، كأن يتوقف وجود [أ على ب، وب على ج، وج على أ][64]، وكما أن التسلسل من المحال، فكذا الدور، ولهذا لا يصح وجوده في الخارج[65].

توظيف المعتزلة للمحال:

بعد أن تم الكشف عن المحال والتناقض والتسلسل والدور، باعتبار ذلك من خوارق العقل الضروري، فقد وظف المعتزلة ذلك ورموا من خلاله مخالفيهم بأنهم وقعوا في مناقضات العقول، لأن أقوالهم يلزم عنها المحال أو التناقض، أو التسلسل، أو الدور، والأمثلة على ذلك من واقع الفكر الاعتزالي كثيرةٌ جداً.

من ذلك أن المعتزلة نفت رؤية الله يوم القيامة؛ لكونها تقود إلى التجسيم، ولما اعتُرض على المعتزلة بقوله تعالى: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ(22)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(23)) [القيامة] رد المعتزلة على ذاك بعدة ردود منها قول القاضي «كيف يعلم أن يكون النظر[في الآية]

---

[63] انظر في وصف التسلسل بالمحال:الإيجي، المواقف:199/1، الشوكاني، إرشاد الفحول:26، الآمدي، إحكام الأحكام:111/1، السبكي، الإبهاج:274/3.

[64] الجرجاني، التعريفات:140،الإيجي، المواقف:50/1، 205.

[65] انظر في وصف الدور بالمحال:الإيجي، المواقف:443/1، الرازي، المحصول:294/1، الآمدي، إحكام الأحكام:324/3.

بمعنى الرؤية، ومعلومٌ أنهم يقولون نظرت إلى الهلال فلم أره، فلو كان أحدهما هو الآخر، لتناقض، ونزل منزلة قول القائل رأيت الهلال وما رأيت، وهذا مناقضٌ فاسدٌ»[66].

من الواضح أن القاضي استخدم التناقض لرد دعوى القائلين بالرؤية، والتمثيل هنا من باب المثال، لا من باب الحصر كما أنه رد على مخالفيه بحجة أن قولهم يؤول إلى التسلسل، وأكثر ما وقع من هذا القبيل في القضايا الإلهية، من ذلك رد القاضي على النافين لقدم الله بقوله لو لم يكن الله « قديما لكان محدثاً، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين... فلو كان القديم تعالى محدَثاً، لاحتاج إلى مُحدِثٍ، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدَثاً، كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانعٍ قديمٍ على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهايةٍ ولا انقطاعٍ، وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيءٍ من هذه الحوادث، وقد عرف خلافه»[67].

وعدم وجود شيءٍ من الحوادث مترتب على بطلان التسلسل، لأن كل حادثةٍ مرتبط وجودها بوجود غيرها، فإذا لم يكن هناك مستندٌ تقف عنده هذه الحوادث، و تستمد وجودها منه بطلت كل سلسلة الحوادث، ولم يحصل شيءٌ من ذلك، ويستدل القاضي على ذلك بأن «أحدنا لو قال لا آكل هذه التفاحة، مالم آكل تفاحات لا تتناهى، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط... فلما وجدت هذه الحوادث [المخلوقات] صح أنها مستندةٌ[68] إلى صانعٍ قديمٍ تنتهي إليه الحوادث»[69].

يعد دليل إبطال التسلسل من أقوى الأدلة في الرد على من ينكر وجود الله، بدعوى أن هذه المخلوقات متوالدةٌ عن بعضها، بحيث لا تقف عند مستند تستند عليه في وجودها، لأن القول بوجود أي مستندٍ استندت إليه الحوادث، هو اعتراف بالخالق.

---

[66] شرح الأصول الخمسة:242.

[67] شرح الأصول الخمسة:181.

[68] في الأصل مستترة، ولعل الأصح مستندة ليصح السياق.

[69] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة:181-182.

هكذا وظف المعتزلة بطلان التسلسل والتناقض في خدمة أغراضهم الفكرية، ومن الملاحظ أن بطلان ذلك ليس أدلةً إنشائيةً استثمرها المعتزلة في تثبيت أغراضهم، وإنما هو عبارة عن نقض دعاوى المخالفين بحجة أنها توصل إلى التناقض أو التسلسل...، وكأن المعتزلة بهذا النقض يوحون إلى مخالفيهم بأنهم خالفوا بدائه العقل.

لكن لا بد من التنبيه إلى أن مصطلحات التناقض والمحال والمستحيل في المدونات الاعتزالية لم تتمتع بنفس المصداقية، حيث استعملت هذه المصطلحات للرد على المخالفين، وعند النظر في فحوى هذه الدعوى لا تجد فيها ما يمكن أن يوصف بالتناقض أو الاستحالة، وهذا نوع من التوسع في استخدام هذه المصطلحات، وهو توسعٌ يشوهها، لأنها تلبس غير لبوسها.

و يمكن أن نمثل لذلك بما تراه المعتزلة من أن «ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة مكفرٌ في جنب ما له من الثواب»[70]

وعلى هذا الأساس إما أن يستحق المرء العقاب أو الثواب، ولا يمكن أن يكون– في نظر المعتزلة– مستحقاً للثواب والعقاب، كما يقول أهل السنة في قضية مرتكب الكبيرة، وقد ترتب على قول المعتزلة رد الشفاعة، لأنه إما أن يستحق الثواب، فلا يعاقب، وإما أن يستحق العقاب فلا يثاب بالشفاعة، يقول القاضي: «ولا يصح أيضاً أن يستحق الثواب والعقاب معاً فيكون مثاباً معاقباً دفعةً واحدةً، لأن ذلك مستحيلٌ»[71] وليس هذا من باب المستحيل، لأن من قال بالشفاعة لم يقل إنه يثاب ويعاقب دفعةً واحدةً، بل يحصل ذلك على التعاقب، ومن ذلك اعتراض القاضي عبد الجبار على من يرى أن الله حيٌّ بحياةٍ، بحجة أن ذلك يسوق إلى الجسمية، يقول القاضي: «لو كان [الله] حياً بحياةٍ ... لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك محالٌ، وكذلك الكلام في القدرة»[72].

[70] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة:632.

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

[72] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ،ص.200–201.

ومع تنزيه الله تعالى عن الجسمية، يمكن القول إن من قال بأن الله قادرٌ بقدرةٍ، ومريدٌ بإرادةٍ، لا يسوق إلى الجسمية، وليس من باب المحال، ولكنه محالٌ حسب فهم المعتزلة.

الخاتمة

يتضح من خلال الدراسة السابقة عن العقل لدى المعتزلة:

1. أن العقل الضروري مكوَّنٌ من علومٍ عشرةٍ، وهي العلوم التي لا يمكن للمرء دفعها بأي وجهٍ من الوجوه، وأنّ هذه العلوم متسلسلةٌ في القوة من الأعلى إلى الأدنى وعلى رأسها العلم بوجودنا.

2. تبدأ بذور العقل الضروري من الولادة الطبيعية للشخص.

3. من أبرز مكونات العقل الضروري الحواس والتجربة.

4. هناك توافقٌ في ماهية العقل الضروري بين المتكلمين من جهةٍ، وعلى رأسهم المعتزلة، وبين فهم أرسطو للعقل.

5. العقل الضروري هو العلم الضروري، وهذا العقل مخالفٌ للعقل الكسبي المترتب على الأدلة والبراهين.

6. تكليف الله للعبد ومخاطبته له قائم على وجود العقل الضروري.

7. المحال والممتنع والمستحيل والتناقض والتسلسل والدور مصطلحاتٌ استخدمها المعتزلة للتعبير عن مخالفات العقل الضروري.

8. وظَّف المعتزلة العقل الضروري في جدلهم مع الآخرين وفي ترسيخ اعتزالهم.

المصادر والمراجع

ابن العربي، أبو بكر، محمد بن عبد الله، العواصم من القواصم (تح: عمار الطالبي) الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،1981م.

القاسمي،أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، الناشر: دار الحكمة اليمانية، ط. الأولى، 1995م.

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، إحكام الإحكام، القاهرة، الناشر: دار الحديث، ط. الأولى، 1404هـ.

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

ابن فورك، محمد بن الحسن، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، بيروت، دار المشرق، ط.1986مـ.

أبو المظفر السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول (تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، 1997مـ.

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

الآمدي، علي بن محمد، إحكام الأحكام (تح:سيد الجميلي) بيروت، الناشر: دار الكتاب العربي، ط. الأولى، 1404هـ.

علي بن محمد، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، تونس، الناشر: الدار التونسية للنشر، 1991مـ.

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

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

حبنكة، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، الناشر: دار القلم، 1998 مـ.

حياة اليعقوبي، أسس نظرية التأويل عند القاضي عبد الجبار، رسالة بحث للحصول على شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين، تونس جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين.

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، مفردات ألفاظ القرآن (تح:صفوان عدنان داوردي)، بيروت، الناشر: دار القلم، ط. الثالثة، 2002مـ.

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

السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج (تح: جماعة من العلماء)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، 1404هـ.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة (تح: عبد الله دراز)، بيروت، دار المعرفة.

الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول (تح: محمد سعيد البدري)، بيروت، دار الفكر، ط. الأولى، 1992مـ.

عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. الثانية، 1997مـ.

عثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1971مـ.

الغرابي، علي مصطفى، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، الناشر: مطبعة حجازي، ط. الأولى، 1949م.

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

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.

القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، (تح: الأب جين يوسف اليسوعي)، بيروت، المطبعة الكاثوليكية القاضي

القاضي عبد الجبار،متشابه القرآن، (تح: عدنان محمد زرزور)، القاهرة، مكتبة دار التراث.

القاضي عبد الجبار،المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثاني عشر، (تح: إبراهيم مدكور)، مصر، إشراف طه حسين، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادي عشر، (تح: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار)، القاهرة، 1965م.

القاضي عبد الجبار،،المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر "إعجاز القرآن"، (تح: أمين الخولي)، مصر، مطبعة دار الكتب، ط. الأولى، 1960م.

الكندي، يعقوب، الحدود والرسوم ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، تونس، الدار التونسية للنشر.

محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد ،مصطلحات في كتب العقائد، درا بن خزيمة،ط. الأولى.

محمد صالح محمد السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، القاهرة، ط. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

مختار محمود أحمد عطا الله، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفةالمسلمين، مصر، جامعة القاهرة، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم.

Seçilmiş Kaynakça

Abdulcebbâr, Kâdî, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XI, (et-Teklîf), tah. Muhammed Ali en-Neccâr-Abduhalîm en-Neccâr, nşr. el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, Kâhire 1965.

_____*el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XII (en-Nazar ve'l-Meârif), tah. İbrâhim Medkûr-Tâhâ Hüseyin, el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, Kâhire 1962.

_____*el-Muhît bi't-Teklîf bi't-Teklîf*, tah. Ömer es-Seyyid Azmi, Kâhire tsz.

_____*Müteşâbihi'l-Kur'ân*, tah. Adnan Muhammed Zarzûr, nşr. Dâru't-Turâs, Kâhire tsz.

_____*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. Abdulkerim Osman, nşr. Mektebetu'l-Vehbe, Kâhire 1996.

Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1405.

Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (tas. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980.

İbn Fürek, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Makalati'l-Eş'arî*, (neş. D. Gimaret), Beyrut 1986.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'ş-Şerî'a ve'l-Hikme mine'l-İttisâl*, tah. Abdülkerim Murak, Tunus tsz.

el-İsfehânî, Râgıb, *el-Müfradatü Elfazi'l-Kur'an*, Beyrut 2002.

Muhammed b. İbrahim, *Mustalahat fi Kütübi'l-Akaid*, y.y. tsz.

Muhammed Salih Muhammed Seyyid, *el-Hayr ve'ş-Şer inde Kâdî Abdülcebbar*, Kahire tsz.