جدلية العقل والنص: دراسة كلامية

م.م إخلاص جعفر محمد

الجامعة المستنصرية/ كلية التربية/ قسم علوم القرآن

aklas.Jaafer@uomustansiriyah.edu.iq

الملخص:

يُعالج هذا البحث إشكالية جدلية العقل والنص في الفكر الكلامي الإسلامي، بوصفها علاقة تكامل لا تعارض، إذ يجمع بين تحليل الموقف العقلي والنقلي في المدارس الكلامية الكبرى، من المعتزلة الذين جعلوا العقل أصلًا في معرفة التوحيد والحسن والقبح، إلى الأشاعرة الذين قصروا دور العقل على فهم النص دون استقلالٍ في التشريع، وصولًا إلى المدرسة الإمامية التي أولت العقل منزلة عالية وعدّته «الحجة الباطنة»، معتبرة أن النقل لا يُفهم إلا عبر ضوء العقل، وأن التلازم بينهما من ضروريات الدين، واعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن في دراسة النصوص القرآنية والحديثية والأصولية التي تناولت حدود العقل ودلالات النص، مبرزًا أن التعارض بينهما في التراث ظاهري، مردّه إلى قصور الفهم أو فساد التأويل لا إلى طبيعة الوحي ذاته، وتكمن أهمية الدراسة في كشف كيف حافظ التوازن بين العقل والنقل– كما قرره الأئمة والمتكلمون– على وحدة الفكر الإسلامي ومنهجه الاستدلالي، وأن إحياء هذا التوازن على أسس مقاصدية وعقلية ونصية يسهم في تجديد الفكر الديني المعاصر، ويحقق الغاية المقصودة من الوحي، حيث يظل العقل أداة لفهم النص، والنص معيارًا له، في انسجام يعبر عن جوهر الهداية الإلهية ومقاصد الشريعة.

الكلمات المفتاحية: جدلية، العقل، النص، المتكلمون.

The dialectic of reason and text: a theological study

Abstract

This study addresses the dialectic of reason and revelation in Islamic kalām thought as a relationship of complementarity rather than

contradiction, It analyzes the rational and textual stances of the major theological schools: the Muʿtazila, who regarded reason as the foundation for understanding divine unity and moral value; the Ashʿarites, who confined reason to interpreting revelation without independent authority in legislation, The study also examines the Imāmī (Shiʿa) school, which granted reason a high status, viewing it as the "inner proof," holding that revelation cannot be comprehended except through the light of reason, and that the interdependence of the two is a necessity of faith. The research adopts an analytical-comparative methodology to examine Qurʾānic, ḥadīth, and uṣūl (theological-legal) texts concerning the limits of reason and the indications of revelation, It demonstrates that the historical tension between them is only apparent—stemming from misinterpretation rather than from the nature of revelation itself, The importance of this study lies in showing how the balance between reason and revelation, as articulated by classical theologians, preserved the unity and methodological coherence of Islamic thought, Reviving this harmony on maqāṣidī (purpose-oriented), rational, and textual foundations contribute to renewing contemporary Islamic thought and realizing the ultimate aim of revelation, wherein reason remains the instrument for understanding the text and revelation remains its criterion—together forming a harmony that expresses the essence of divine guidance and the higher objectives of Sharīʿa,

Keywords: (dialectic, reason, revelation, theologians).

المقدمة:

تعتبر العلاقة بين العقل والنص من أقدم القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي، ومن أكثرها تجددًا في مسار تطور علم الكلام وأصول الفقه، إذ مثَّلت هذه العلاقة محورًا جوهريًا لتحديد منهجية المعرفة الدينية، وميزان التوفيق بين ما يُدرك بالعقل وما يُتلقى بالوحي، وما يُستنبط بالاجتهاد في مقابل ما يُتبع بالنقل.

وقد واجه علماء الإسلام منذ القرن الأول الهجري هذا الإشكال في سياقات متعددة، جمعت بين البُعد العقدي والفلسفي والأصولي، حتى غدت جدلية العقل والنص من قضايا التأسيس المعرفي في الفكر الإسلامي، يُبنى عليها منهج الفهم، ومراتب الأدلة، ودرجات القطع والظن في الاستدلال الشرعي.

كما شهد الفكر الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري تباينًا واسعًا في تحديد منزلة العقل وحدود سلطته أمام النص، فقد ظهرت المدرسة العقلية المعتزلية التي رأت أن العقل أصلٌ في التوحيد والعدل، وأن النصوص يجب أن تُفهم في ضوء المعقول، لا العكس (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ٢٥)

وفي المقابل، ظهرت المدرسة النقلية الأشعرية التي أكدت أن النقل هو الأصل والعقل خادم له، إذ إن وظيفة العقل عندهم تنحصر في إثبات صدق الوحي لا في محاكمته (الأشعري، ١٩٧٧، صفحة ١١٢)

أما المدرسة الإمامية الكلامية، فقد سعت إلى تحقيق توازنٍ بين «الحجة الظاهرة» و«الحجة الباطنة»، فالعقل عندهم مكمل للوحي لا مناقض له (المفيد، ١٩٩٤، صفحة ١٥)

ويشير توفيق وبابا " أن العلاقة بين العقل والوحي، أخذت مساحة واسعة في الفكر الإسلامي عبر مراحل تطوره بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وانتصرت كل مدرسة إسلامية لاعتقادها على حساب الأخرى، مما خلق نوعا من الارتباك الفكري، والذي أصبحت بعد ذلك من المباني والأسس القويمة لاتباع المدارس الإسلامية في الدفاع عن معتقداتها، وهذا ما جعل دائرة الخلاف بين المسلمين تتزايد يومًا بعد يوم، ووصل بهم الأمر إلى تبديع وتكفير لمعتقدات بعضهم بعضًا. وإن جدلية العلاقة بين العقل والنقل مسألة قديمة حاضرة بذات الوقت في كل عصر، ولكنها كثيرًا ما توضع في غير موضعها الصحيح، وذلك بسبب القصور في تحديد مفهومي العقل والنقل، وهذا الإشكال توارثته أغلب الاتجاهات الإسلامية من غير تدقيق، تقليدًا وتبعية لما تعارف عليه الأسلاف، وهي من الأمور المذمومة التي أخبر الله تعالى عنها، بقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠)" (توفيق، ٢٠٢١، صفحة ٥٢٤)

ولذلك فإن البحث في هذه الجدلية لا يهدف إلى المفاضلة بين الطرفين، وإنما إلى إعادة بناء الوعي الكلامي والأصولي على أساس التكامل بين الدليلين النقلي والعقلي، وفق ضوابط الاجتهاد وقواعد المقاصد، لإحياء الفهم الوسطي للإسلام، وصون الفكر من الإفراط العقلي أو الجمود النقلي.

أولًا: إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية البحث في السؤال التالي: «ما حدود وظيفة العقل مقابل النص في المدارس الكلامية الإسلامية، وكيف تعاملت كل مدرسة مع حالات التعارض الظاهري أو التضادّ بين استدلال العقل واستدلال النقل؟» تنبني على ذلك أسئلة فرعية: ما دلالات وصف النصّ بالـ(قطعي/الظني) لدى كل مدرسة؟ كيف حُددت أدوات الاجتهاد العقلي وضوابطه؟ وما أثر هذه المواقف في اشتغال الفقه والأصول لاحقًا؟

ثانيًا: أهداف الدراسة

- بيان المناهج الكلامية في تحديد موقع العقل من النص، وتعرية نقاط الاتفاق

والاختلاف بينها.

- تحليل أدوات الاستدلال المعتمدة (دلالات النص، مقاصد الشرع، القياس، المنطق العقلي) وإبراز ضوابط كل مدرسة لمشروعية عمل العقل.
- رصد أثر هذه المناهج الكلامية في بناء قواعد أصولية وفُقهيّة لاحقة، وقياسها على أمثلة تطبيقية مختارة.

ثالثًا: المنهجية البحثية

تعتمد الدراسة منهجًا تحليليًا مرتكزًا على: الاستنطاق النصّي لكل مدرسة من المدارس الكلامية، ثم التحليل المفاهيمي، والاستنباط النقدي باستخلاص نتائج منهجية ونظرية، وبلورة قواعد اشتقاقية مقترَحة تتعامل مع حالات التعارض المعاصرة بين العقل والنص.

هيكل البحث:

المبحث الأول: الإطار العام للجدلية بين العقل والنص.

المطلب الأول: تعريف المفاهيم (العقل والنص).

المطلب الثاني: الجذور التاريخية للجدلية بين العقل والنص.

المبحث الثاني: التيارات الكبرى في مفهوم الجدلية بين العقل والنص.

المطلب الأول: التيار النصي.

المطلب الثاني: التيار العقلاني.

المطلب الثالث: التيار التوفيقي: مدرسة الخلافة (الأشاعرة)

المطلب الرابع: التيار التوفيقي: المدرسة الإمامية

الخاتمة.

المبحث الأول: الإطار العام للجدلية بين العقل والنص

المطلب الأول: تعريف المفاهيم (العقل والنص):

أولًا: مفهوم الجدلية:

الجدلية لغةً: مأخوذة من الجدل، وهو شدة الفتل، ثم استُعير للمنازعة في الكلام على وجه المغالبة والتمسك بالحجة، يقال: "جَدَلَه يجْدِله جَدْلًا" أي غلبه في الحجة. وقد ورد الجدل في القرآن الكريم في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، أي ناقشهم بالحجة الواضحة والبرهان السليم.

قال الراغب الأصفهاني(*): "الجدل مقابلة الحجة

(*) هو الحسين بن المفضل، المعروف بأبي القاسم الراغب الأصفهاني، أديب، لغوي، حكيم، ومفسر من أهل أصفهان. استقر في بغداد واشتهر حتى قورن بالإمام الغزالي، ومن أبرز مؤلفاته: "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، "حل متشابهات القرآن"، و"جامع التفاسير والمفردات في غريب القرآن". ينظر: (الزركلي، ٢٠٠٢، صفحة ٢٧٩/٢) (كحالة، ١٩٩٤، صفحة ٥٩/٤)

بالحجة لإظهار الصواب أو إبطال الباطل، ويكون محمودًا إن كان في سبيل الحق، ومذمومًا إن كان في الباطل"(الأصفهاني، ١٩٩٢، صفحة ١٠٧)

أما في الاصطلاح، فالجدلية تشير إلى طريقة في التفكير تقوم على التفاعل بين طرفين متقابلين – فكرة وضدها – بحيث يُفضي الصراع بينهما إلى توليد معنى أرقى أو حقيقة أوسع، وهو ما عبّر عنه الفلاسفة بعبارة "التوليد الجدلي للمعرفة" أو بلوغ الحقيقة من خلال الحوار النقدي بين المتناقضات (أفلاطون، ١٩٧٣، صفحة ٥٢٣/٧)

وفي الفكر الإسلامي اكتسبت "الجدلية" بُعدًا معرفيًا مميزًا؛ فهي ليست صراعًا بين المتناقضات بقدر ما هي مناقشة علمية تهدف إلى تحصيل الحقيقة من خلال الحجة والدليل. وبهذا المعنى استعملها المتكلمون في كتبهم، حيث أُطلق "الجدل" على فن الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية والنقلية (الجويني، ١٩٩٥، صفحة ٩)

وانطلاقًا من هذا المفهوم الإسلامي، تُفهم جدلية العقل والنص بوصفها حوارًا معرفيًا بين مصدرين للمعرفة، لا تعارضًا بين سلطانين، فالعقل يَفهم عن النص، والنص يُوجّه العقل.

وقد أشار محسن إلى مفهوم الجدلية: بأن الخطاب لا يقتصر على تصوير أو تمثيل كيان أو علاقات عقلية أو اجتماعية، بل إنه ينتج أو يشكل هذه الكيانات والعلاقات لمختلفة فالعلاقة بينهما، من حيث التأثر والتأثير، هي علاقة جدلية أو تفاعلية وتبادلية وتعاكس (محسن، ٢٠٢٣، صفحة ٥٧)

وبذلك تصبح الجدلية في الفكر الإسلامي منهجًا للتكامل لا للتنافر، إذ تهدف إلى إقامة التوازن بين العقل كأداة للمعرفة، والنص كمصدر للمعنى، في ضوء مقاصد الشريعة ومناهج الاستدلال الأصولي.

فالجدلية هنا ليست مجرد تقابل بين "العقل" و"النقل"، بل تفاعلٌ ديناميٌّ بين البرهان الشرعي والدليل العقلي لتوليد فهم أعمق للدين والواقع معًا.

ثانيًا: تعريف العقل:

العقل لغة:

العقل في اللغة مأخوذ من الجذر الثلاثي (ع ق ل)، وأصله يدلّ على المنع والربط والإمساك، ومنه قيل: "عَقَلْتُ البعيرَ" إذا ربطتَ رِجله بالعقال ليُمنع من الحركة. فالعقل سُمِّيَ بذلك لأنه يمنع صاحبه من الوقوع في الخطأ، ويكفّه عن ارتكاب القبائح، ويضبط تصرفاته في ضوء الحكمة والرشد (الفيروزآبادى، ٢٠٠٥، صفحة ١٧٢/٤)

ويُستعمل لفظ (العقل) أيضًا في معانٍ متعددة تتفرع عن هذا الأصل، منها:

- الحبس والمنع: كما في قول العرب (ما له عقل) أي لا يمنعه شيء عن الجهل.

- التمييز والإدراك: أي القوة التي يُفرّق بها الإنسان بين الحق والباطل، والخير والشر.
- الربط المعنوي: أي الربط بين الأسباب والنتائج، فيقال "عَقَلَ الأمر" إذا فهمه على وجهه الصحيح وربط بين أجزائه (الجوهري، ١٩٨٧، صفحة ١٧٦٩/٥) (ابن فارس، ١٩٧٩، صفحة ٦٩/٤)

وقد ورد في لسان العرب أن " العقل نقيض الحمق، وأنه (الحِجْرُ والنُّهَى)، أي الرأي المتزن الذي يمنع من السفه. وورد أيضًا أن العرب كانت تقول: "ما أكمل عقلُ فلانٍ" أي حَزْمُهُ وجودة رأيه" (ابن منظور، ١٩٩٢، صفحة ٤٦٢/١١)

وقد استُعير هذا المعنى المادي ليُطلق على القوة الباطنة التي تمنع صاحبها عن الانحراف عن طريق الصواب (الأنصاري، ١٩٩١، صفحة ٦٧)، وهو ما جعله من أشهر المعاني اللغوية للعقل.

وهكذا يتضح أن معنى العقل في اللغة يجمع بين المنع والضبط والإدراك، فهو الذي يمنع الإنسان من الخطأ، ويضبط أفعاله، ويدفعه إلى التمييز بين الصواب والباطل.

أما اصطلاحًا: فلقد اختلف العلماء في تعريف العقل وحقيقته اختلافًا كبيرًا، لاتساع مفهومه، والتعريف يُضيقه، ومن أجمع وأدق ما عرف به، هو ما عرفه به الإمام الغزالي(*) ومن وافقه بعدم إمكان حده بحد واحد يحيط به، لأنَّه يطلق بالاشتراك على خمسة معانٍ:

أولها: إطلاقه على الغريزة الفطرية: وهي القدرة الطبيعية التي يمتلكها الإنسان لفهم العلوم النظرية وتدبير الأمور غير الظاهرة.

وثانيها: إطلاقه على المعارف الأساسية: وهي المعارف الضرورية التي تظهر في ذات الطفل المميز، مثل إدراك إمكانية الجائزات واستحالة المستحيلات.

وثالثها: إطلاقه على الخبرة المكتسبة: وهي العلوم المستمدة من التجربة، حيث يُطلق لفظ "عاقل" على من صقلته التجارب وزادته حكمة.

ورابعها: إطلاقه على ما يوصل إلى ثمرة معرفة عواقب الأمور: بقمع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة التي تعقبها الندامة.

(*) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الإمام، الفقيه، المتكلم، الأصولي، الفيلسوف، الصوفي، شيخ الإسلام، الملقب بـ "حجة الإسلام" و"زين الدين"، ولد بمدينة طوس في خراسان سنة ٤٥٠هـ، ونشأ في بيت فقير صالح، وتفقه في صباه، له مصنفات جليلة تعد من أمهات الفكر الإسلامي، وقد طبعت مرارًا، من أشهرها: "إحياء علوم الدين"، و"تهافت الفلاسفة": و"المستصفى من علم الأصول". توفي بها يوم الإثنين سنة ٥٠٥هـ. ينظر: (الذهبي، ٢٠٠٦، صفحة ٣٢٢/١٩) (أبن خلكان، ١٩٨١، صفحة ٢١٦/٤) (السبكي، ١٩٩٣، صفحة ١٩١/٦)

وخامسها: إطلاقه على الهدوء والوقار: وهي هيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه (الغزالي، ١٩٩٣، صفحة ٢٣/١) (الغزالي، ٢٠٠٤، صفحة ١١٨/١)، فكأن الإمام الغزالي رحمه الله أراد أن يبين اتساع مفهومه ليشمل الغريزة المدركة، والعلوم الضرورية، والعلوم النظرية، والعمل بمقتضى العلم.

وإذا نظرنا إلى ما قاله الراغب الأصفهاني نجده ذكر أنَّ العقلَ يطلق على: القوة الفطرية: وهي القدرة المتأصلة في الإنسان التي تهيئه لتلقي العلم.

والعلم المكتسب: وهو المعرفة التي يكتسبها الإنسان باستخدام هذه القوة.

ففي كل موضع ذمَّ الله فيه الكفار بعدم العقل، كان المقصود العلم المكتسب، وفي كل موضع رُفع فيه التكليف عن العبد لفقدان العقل، كان المراد القوة الفطرية (الأصفهاني، ١٩٩٢، صفحة ٣٤٦) (الكفوي، ١٩٩٨، صفحة ٢٤٩)

ويتضح من تعريف الراغب أن العقل عنده ليس مجرد قوة إدراكية جامدة، بل هو ملكة مركّبة من عنصرين: الاستعداد الفطري الذي أودعه الله في الإنسان ليتلقى المعرفة ويميز بها بين الخير والشر، المعرفة المكتسبة الناتجة عن التجربة والتفكير والاستنباط.

قال الإمام التاج السبكي(*): «والمختار عندنا في تعريف العقل، أنه ملكة يتأتى بها درك المعلومات» (السبكي ع.، ١٩٩١، صفحة ١٧/٢)، أي أنَّ العقل قدرة أو صفة مستقرة في النفس تمكّن الإنسان من فهم واستيعاب الحقائق والمعارف بسهولة عند توفر الشروط، سواء كانت هذه المعارف حسية أو عقلية.

ثالثًا: تعريف النص:

لغة: الكشف والظهور (ابن منظور، ١٩٩٢، صفحة ٢٠٤/١٤) (الزبيدي، ١٩٨٧، صفحة ٦١٣/١٧))

وعند الأصوليين: هو ما أفاد الحكم من غير احتمال. **وعند الفقهاء**: هو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور، **وعند الجدليين**: النص لفظ الكتاب والسنة

(*) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي، المعروف بأبي نصر تاج الدين الأنصاري، من كبار فقهاء الشافعية. وُلد في القاهرة، وسمع الحديث بمصر ودمشق، وتفقه على يد والده والذهبي. برع في الفقه حتى تفوق على أقرانه، ودرّس في مصر والشام، وتولى القضاء في الشام وخطابة الجامع الأموي. كان قوي الرأي، متمكنًا في البحث، يناظر المخالفين لتثبيت المذهب ويمتحن الموافقين لتحرير آرائهم. من أبرز مؤلفاته: "طبقات الشافعية الكبرى"، "جمع الجوامع" في أصول الفقه، و"ترشيح التوشيح وترجيح التصحيح" في الفقه. توفي عام ٧٧١هـ. ينظر: (الحسيني، ٢٠٠٣، صفحة ٩٠) (ابن العماد ، ١٩٨٦، صفحة ٢٢١/٦)

(الجرجاني، ١٩٨٥، صفحة ٢٤١) (السبكي ت.، ٢٠٠٤، صفحة ٢١٤/١)، ويُعبر عنه بالنقل (المحلي، ٢٠٠٧، صفحة ١/ ٢٣٦)

وقيل: النص أخص من النقل، فالنص هو الكتاب والسنة، بينما النقل يشملهما مع الإجماع (ابن خلدون، ١٩٦٧، صفحة ٧/ ٥٥٠)

وأصل هذه العلوم النقلية هي الشرعيات المأخوذة من الكتاب والسنة إما بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق.

المطلب الثاني: الجذور التاريخية للجدلية

نشأت جدلية العقل والنص في الفكر الإسلامي نتيجة عوامل تاريخية وفكرية متعددة، فمع توسع الدولة الإسلامية وترجمة الفكر اليوناني إلى اللغة العربية، واجه المسلمون تحديات حضارية قائمة على العقل، هذا الاحتكاك أدى إلى ظهور تساؤلات عميقة حول كيفية التوفيق بين النصوص الدينية المقدسة وبين المناهج العقلية الوافدة (عمارة، ٢٠٠٧، صفحة ٣)

وقد انقسم المسلمون في مواجهة هذه الإشكالية إلى فرق متعددة، فريق تمسك بظواهر النصوص ورفض إخضاعها للعقل، وعُرفوا بالنصيين أو الحرفيين، فوقعوا في التشبيه والتجسيد، وفريق آخر غالى في التأويل العقلي، فزعم أن لكل آية ظاهرًا وباطنًا (النجار، ١٩٩٣، الصفحات ١٦-١٧)

وفي هذا السياق التاريخي، برز علم الكلام كحقل معرفي متخصص للدفاع عن العقيدة، وقد وضع له العلامة ابن خلدون(*) تعريفًا إجرائيًا شهيرًا في مقدمته، حيث وصفه بأنه العلم الذي يتضمن: «الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» (ابن خلدون، ١٩٦٧، صفحة ٨٢١)

وقد كان هذا العلم هو الميدان الرئيسي الذي تبلورت فيه مواقف الفرق المختلفة من جدلية العقل والنص، حيث ظهرت تيارات كبرى تمثل المواقف المتباينة من هذه القضية، ومن ذلك التطور الفكري في علم الكلام نشأ في الفكر الإسلامي نوع جديد من البحوث يركز على تأويل النصوص من القرآن والسنة التي قد تبدو متعارضة

(*) ابن خلدون هو: عبد الرحمن بن خلدون الحضرمي الإشبيلي، الإمام، المؤرخ، الفيلسوف، الفقيه، والعلامة، مؤسس علم الاجتماع، ولد بتونس سنة ٧٣٢هـ، ونشأ في بيت علم وسياسة، فحفظ القرآن ودرس الفقه المالكي والحديث واللغة والأدب على كبار علماء تونس، وتنقل بين بلاد المغرب والأندلس ومصر، وخدم في بلاط العديد من السلاطين وتولى مناصب سياسية وقضائية رفيعة، منها القضاء المالكي في مصر، وروى عنه بعض تلاميذه ومجازوه، وله مصنفات جليلة أشهرها كتابه العظيم المعروف بـ "مقدمة ابن خلدون" التي وضع فيها أسس علم العمران البشري (علم الاجتماع)، وكان إمامًا في فنون كثيرة، ومؤرخًا محققًا، وصاحب نظر ثاقب في طبائع الدول وأحوال المجتمعات. توفي بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ. ينظر: (ابن العماد ، ١٩٨٦، صفحة ٧٦/٧)(الزركلي، ٢٠٠٢، صفحة ٣٣٠/٣)

مع العقل. وقد وصف ابن حزم هذا الصراع الفكري بقوله إن هناك طرفين: أحدهما أفرط فتجاوز حدود العقل، والآخر قصر فلم يبلغ حكم العقل. ويرى أن هاتين الفرقتين هما الأبعد عن طريق العقل، إذ إن إحداهما تنكر حجج العقل كليًا، بينما الصواب في إدراك العقل يتم بلا وسيط وبلا زمن (النجار، ١٩٩٣)

وفي هذا السياق، ظهر علم الكلام الذي يهدف إلى إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية، ودحض الشبهات التي يثيرها المبتدعة ضد العقائد باستخدام الأدلة العقلية، أو الدفاع عن العقائد الشرعية.

واعتمد علماء الكلام منهجين لتحقيق هذه الأهداف:

المنهج النقلي: يعتمد على القرآن والسنة كمصدر أساسي لاستخلاص التصورات العقدية.

المنهج العقلي: برز من منتصف القرن الثاني الهجري، حيث واجه المسلمون هجومات على عقيدتهم تجاوزت الاستدلال النصي إلى استدلالات عقلية تستند إلى قواعد فكرية عامة وأطر منطقية محددة (النجار، ١٩٩٣، صفحة ٣٢)

المبحث الثاني

التيارات الكبرى في مفهوم الجدلية

المطلب الأول: التيار النصي:

يُطلق على هذا التيار تسميات عدة منها أهل الحديث أو أهل النص أو الحروفيين (الحفني، ١٩٩٣، صفحة ٤٥)، ويقوم منهجه المعرفي على مبدأ مركزي، وهو اعتبار النص الديني (الكتاب والسنة) المصدر الأوحد والأسمى للمعرفة في مجالي العقيدة والتشريع. ويترتب على ذلك ضرورة التسليم بظواهر النصوص ورفض أي محاولة للتأويل العقلي قد تفضي إلى الخروج عن معناها الحرفي.

ويؤمن أنصار الاتجاه النصي بقدسية النص الديني ومطلقيته، معتبرين إياه أعلى وأرفع من أي محاولة للدفاع عنه بالعقل البشري، الذي يرونه محدودًا، نسبيًا، وعرضة للخطأ، بينما النص الديني إلهي المصدر ومعصوم. هذا الاتجاه، الذي يركز على النص وحده، يُعرف بالأحادية البعدية، ويمكن استبعاده من نطاق علم الكلام وفقًا لتعريف ابن خلدون، الذي يصف هذا العلم بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين عن مذاهب السلف وأهل السنة» (ابن خلدون، ١٩٦٧، صفحة ٨٢١)

من هذا التعريف، يتضح أن أهل النص يرفضون خضوع النص الديني للعقل، معتبرين أن قدسيته ومطلقيته تفوقان أي استدلال عقلي، إذ إن العقل البشري قد يصيب أو يخطئ، وقد يرى الباطل حقًا.

وقد عبّر الفارابي[*] عن هذا الموقف بقوله إن بعض المتكلمين يرون أن الدفاع عن العقائد الدينية يجب ألا يخضع لامتحان العقل البشري، لأنها أسمى مرتبة، كونها مستمدة من وحي إلهي، وتحمل أسرارًا إلهية تفوق قدرة العقل البشري على إدراكه (الفارابي، ١٩٦٨، الصفحات ١٣٢–١٣٣)

لذلك، فإنه لا يفسر النص الديني إلا بنص آخر فقط، وبمعنى آخر فإن القرآن الكريم المنزل على نبينا ﷺ يفسر بالسنة النبوية، سواء أكانت السنة هذه قولًا أو فعلًا، وذلك لكونها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي.

ولما قال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» [٥]، فإن بعضهم يضيف إلى أنَّ القرآن يفسر بأقوال الصحابة وأهل البيت والتابعين.

وإذا كان الفيلسوف الفرنسي هنري كوربان[٥] يصف علم الكلام الإسلامي بأنّه فلسفة مدرسية إسلامية، وجدل عقلي خالص يتعامل مع المفاهيم اللاهوتية، دون الخوض في العرفان الصوفي، بالإضافة إلى أن الفلاسفة من الفارابي وابن سينا[٥] إلى الملا صدرا الشيرازي[٥]

(*) هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، الإمام، الفيلسوف، المنطقي، والعالم الموسيقي، الملقب بـ "المعلم الثاني" تشبيهًا بأرسطو "المعلم الأول"، ولد بمدينة فاراب في تركستان (كازاخستان حاليًا) سنة ٢٦٠هـ تقريبًا، ورحل إلى بغداد، مركز العلم في زمانه، فدرس المنطق والفلسفة، وله مصنفات جليلة من أشهرها: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، و"إحصاء العلوم"، و"كتاب الموسيقى الكبير"، وشروحات كثيرة على منطق أرسطو، وتوفي بدمشق سنة ٣٣٩هـ. ينظر: (الذهبي، ٢٠٠٦، صفحة ٤١٦/١٥) (الزركلي، ٢٠٠٢، صفحة ٢٢/٧)

(٥) ذكره ابن عبد البر بسنده من طرق عن ابن عمر وجابر، وضعَّف طرقه، وقال: «وهذا الكلام لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم». ينظر: (ابن عبد البر، ١٩٩٤، صفحة ٩٠/٢)

(٥) هو: هنري كوربان (Henry Corbin)، الفيلسوف، والمستشرق، والمؤرخ، والباحث الفرنسي، صاحب التصانيف العميقة في الفلسفة الإشراقية والتصوف الإسلامي، ولد بباريس سنة ١٩٠٣م، واعتنى بدراسة الفلسفة الغربية في جامعة السوربون على يد فلاسفة كبار، وله مصنفات كثيرة مطبوعة، من أشهرها: "تاريخ الفلسفة الإسلامية": وهو مطبوع، وقد صدرت ترجمته العربية عن عويدات للنشر والطباعة في بيروت. و"الإنسان النوراني في التصوف الإيراني": وهو مطبوع، وقد صدرت ترجمته العربية عن منشورات الجمل. و"الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي": وهو مطبوع، وقد صدرت ترجمته العربية عن منشورات الجمل. كما عني بتحقيق ونشر أعمال شهاب الدين السهروردي المقتول، وهي مطبوعة ضمن "مجموعة أعمال شهاب الدين يحيى السهروردي" التي نشرها المعهد الفرنسي للدراسات الإيرانية. كان عالما بالفلسفة الإيرانية القديمة والفكر الإمامي والعرفاني، وصاحب نظرية "عالم المثال" (Mundus Imaginalis). توفي بباريس سنة ١٩٧٨م. ينظر: (Corbin, 2004, pp. 1–20)

(*) هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، أبو علي، الملقب بالشيخ الرئيس (٣٧٠ – ٤٢٨هـ)، فيلسوف، طبيب، عالم، من أهل "بخارى". برع في الطب وهو دون العشرين، واشتهر حتى استدعاه السلطان نوح بن منصور الساماني لعلاجه. من تصانيفه: "القانون في الطب" الذي ظل عمدة في تدريس الطب لقرون، و"الشفاء" وهو موسوعته الفلسفية

أشاروا أنَّ المتكلمين استخدموا جدلهم للدفاع عن الدين، دون الالتزام بحقائق ثابتة قابلة للإثبات، بل ركزوا على الدفاع عن المبادئ الإسلامية الأساسية بكل الوسائل اللاهوتية (كوربان، ١٩٩٨، صفحة ١٧٠)

غير أن أهل الحديث يبتعدون تمامًا عما وصفه كوربان بأنه جدل عقلي صرف، وفي المقابل، يقدم الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" رؤية مختلفة لطبيعة علم الكلام، إذ يركز على وظيفته الجدلية العملية أكثر من جانبه النظري، فهو لا يراه علمًا للبحث عن الحقيقة بقدر ما هو أداة للدفاع، ويعرّفه بأنه «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل» (الغزالي، ٢٠٠٤، صفحة ١٣١)

فهو بذلك يتيح إدراج أهل الحديث ضمن علماء الكلام، رغم إغفالهم للعقل أو عدم اعتمادهم المنهج العقلي، وعلى حسب ما قاله الفارابي فإنَّ علم الكلام يعتمد على أساليب متنوعة لنصرة الدين، لا تقتصر على العقلي فقط، ولذا، يصبح علم الكلام عنده متعدد المناهج والأساليب في الدفاع عن الدين، مضيفًا الممارسات إلى العقائد، بخلاف ابن خلدون الذي قصره عليها (خميسي، ٢٠٠٢، صفحة ١٤)

وعليه فإنَّ تعريف الفارابي جامع لكل الفرق الكلامية ومانع لغيرها، بعكس تعريف ابن خلدون الذي هو مانع لكنه غير جامع، إذ يستثني أهل الحديث كما أشرنا سابقًا.

ولذلك كانت المدرسة الحديثية في بداياتها رافضة لعلم الكلام وقضاياه التي بحثتها الفرق كالمعتزلة والأشاعرة (محمود، ٢٠٠٦، صفحة ٤٥)

ويعكس هذا الموقف الرافض لعلم الكلام بقوة ما رُوي عن أعلام السلف الأوائل، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل(*)، الذي يُنسب إليه قول حاسم في ذم المتكلمين،

الكبرى، و"الإشارات والتنبيهات" وهو آخر وأهم كتبه الفلسفية. ينظر: (أبن خلكان، ١٩٨١، صفحة ١٥٧/٢) (الذهبي، ٢٠٠٦، صفحة ٥٣١/١٧) (الزركلي، ٢٠٠٢، صفحة ٢٤١/٢)

(*) هو محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، صدر الدين، المعروف بـ "الملا صدرا" (توفي ١٠٥٠هـ)، فيلسوف، متألـه، مفسر، من أهل "شيراز" في بلاد فارس، اشتهر بتأسيسه لمدرسة فلسفية جديدة تُعرف بـ "الحكمة المتعالية" التي توفق بين البرهان العقلي والكشف العرفاني والقرآن. من تصانيفه: "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"، و"الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية"، و"تفسير القرآن الكريم". ينظر: (الأمين، ١٩٨٣، صفحة ١٨٩/٩) (الخوانساري، ١٩٨٧، صفحة ٨٧/٦) (الزركلي، ٢٠٠٢، صفحة ٣١٥/٥)

(*) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، الإمام، الفقيه، المحدث، الحافظ، الحجة، شيخ الإسلام، وأحد الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المتبوعة، ولد ببغداد سنة ١٦٤هـ، ونشأ يتيمًا، واعتنى بطلب العلم منذ صغره، فسمع الحديث من كبار المحدثين في بغداد وغيرها، وروى عنه الإمامان البخاري ومسلم، وله مصنفات جليلة مطبوعة، من أشهرها: "المسند": وهو من أضخم دواوين السنة النبوية، وقد طبع طبعات عديدة أشهرها

إذ قال: «لا يفلح صاحب الكلام أبدًا، ولا تكاد ترى أحدًا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل» (الغزالي، ١٩٩٧، صفحة ٩٠)

لذا، فإن أصحاب النص يرفضون كل تأويل، والتأويل عندهم محدود جدًا.

وقد أدى هذا المنهج الحرفي في بعض الحالات إلى ما يشبه التجسيم، حيث فسروا آيات الصفات على ظاهرها الحرفي، فيذكر الشهرستاني(*) أنَّ بعضهم: «أجازوا على ربهم الملامسة، والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة...» (الشهرستاني، ٢٠٠٣، صفحة ٧٣)

ورغم أن هذه الآراء ظلت مرفوضة من قبل جمهور العلماء، فإن أهميتها تكمن في كونها مؤشرًا على المآلات القصوى التي قد يقود إليها المنهج الحرفي في تعامله مع النصوص.

وعلى كلٍّ فإنَّ أهل النص يُولون -كما يتضح من تسميتهم- أهمية كبيرة للنص، لكنهم يعارضون الاعتماد على العقل بشدة، لذا، شنعوا على كل من توصل إلى تصور دون استناد إلى نص صريح، أو فسر آية بتأويل يؤدي إلى تصور مغاير، كما فعل الأشاعرة أو المعتزلة خاصة.

المطلب الثاني: التيار العقلاني: المعتزلة

برز التيار العقلاني الذي يجد أبرز ممثليه في المعتزلة، على النقيض من التيار النصي، ويقوم المنهج الاعتزالي على منح العقل سلطة تأسيسية ومركزية في المنظومة المعرفية الدينية، إلى درجة دفعت بعض الباحثين المحدثين لوصفهم بـ«بروتيستانتيي الفكر الإسلامي»، فالعقل لديهم لا يمثل أداة فهم فحسب، بل هو الأساس الذي تكتسب به المصادر الأخرى، بما فيها النص، شرعيتها. وقد لخص القاضي عبد الجبار(*)

طبعة مؤسسة الرسالة بتحقيق شعيب الأرنؤوط. و"العلل ومعرفة الرجال": وهو مطبوع، وقد صدر عن المكتب الإسلامي ببيروت بتحقيق وصي الله عباس. وقال فيه الإمام الشافعي: "خرجت من بغداد فما خلفت بها رجلًا أفضل ولا أعلم ولا أورع ولا أتقى من أحمد بن حنبل"، وتوفي ببغداد يوم الجمعة سنة ٢٤١هـ، وشيعه خلق عظيم. ينظر: (الذهبي، ٢٠٠٦، صفحة ١٧٧/١١) (البغدادي، ٢٠٠٢، صفحة ١٧١/٥) (ابن كثير، ١٩٩٧، صفحة ٣٩٣/١٤)

(*) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني (٤٧٩ – ٥٤٨هـ)، متكلم، فقيه، مؤرخ، من أهل "شهرستان" بخراسان. تفقه على المذهب الشافعي، وبرع في علم الكلام على مذهب الأشاعرة، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي في سعة الاطلاع على المقالات، ومن تصانيفه: "الملل والنحل"، و"نهاية الإقدام في علم الكلام"، و"مصارعة الفلاسفة". ينظر: (الذهبي، ٢٠٠٦، صفحة ٢٨٦/٢٠) (ابن خلكان، ١٩٨١، صفحة ٢٧٣/٤)

(*) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسن الهمذاني الأسدآباذي (ت في ٤١٥هـ)، من كبار فقهاء شافعية زمانه، من تلاذفه: "المغني في أبواب التوحيد والعدل" وهو أضخم موسوعة

هذه القاعدة المنهجية بقوله: «لولا صحة النظر لم يفد الكتاب ولا السنة ولما صح أن يعرف صحتهما» (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ٥٢٨)

فبالعقل يُعرف الله، وبه تثبت صحة النبوة، ومن ثم صحة النص.

ومن هنا شغلت المعتزلة أذهان العديد من مؤرخي الفكر الإسلامي بجرأتها في طرح القضايا الكلامية وشجاعتها في مناقشتها، مما جعل معظم المؤرخين يصفونها بأنها فرقة عقلية تميل إلى المبالغة في إعمال العقل مع النقل لفهم الحقائق.

وقد عرَّف القاضي عبد الجبار العقل بأنه: «مجموعة من العلوم الضرورية التي إذا توفرت في المكلف، صح منه النظر والاستدلال والقيام بما كُلف به» (عثمان، ١٩٧١، صفحة ٧٤)، وأوضح أن هذه العلوم يجب أن تتكامل لتكون عقلًا، وإلا فإن تفرقها ينفي عنها صفة الضرورة (الأسدآبادي، ١٩٦٥، صفحة ٣٧٩)

والعلم الضروري هو: «ما يلزم المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه أو الشك فيه» (الباقلاني، ١٩٤٧، صفحة ٣٥)

ورغم أنّ النظر قد يؤدي إلى علم أو جهل أو ظن أو شك (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ١٢)، فإن المعتزلة جعلوه في المرتبة الأولى، لأن العقل يسبق السمع، مستدلين بأن الناس كانوا يحتكمون إلى عقولهم قبل نزول الشرائع, وعليه، يعتبرون التقليد فاسدًا ومرفوضًا، لأن النظر واجب(عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ١٢)

ولم يتفق المعتزلة على رأي واحد بشأن الحواس، فالقاضي عبد الجبار يرى أن الحواس أبواب المعرفة، مما يوجب الفقه بها، بينما يقول الجاحظ[٥]: «لا نذهب إلى ما تربك العين، بل إلى ما يربك العقل، فالعقل هو الحجة» (الجاحظ، ١٩٦٩، صفحة ٢٠٧) ، فالعقل عندهم هو الأساس، بينما الحواس تخضع لحكم العقل.

وقد اعتمد المعتزلة على العقل بدرجة جعلت العقائد والسنة في خدمته، لا العكس، كما يقول أحمد بن حنبل

كلامية للمعتزلة، و"شرح الأصول الخمسة"، و"تثبيت دلائل النبوة". ينظر: (الذهبي، ٢٠٠٦، صفحة ٢٤٤/١٧) (الزركلي، ٢٠٠٢، صفحة ٢٧٣/٣)

(٥) الجَاحِظ هو: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني المعروف بالجاحظ، صاحب التصانيف في كل فَنٍ، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ النَّظام المتكلم المشهور، ومن أحسن تصانيفه كتاب " الحيوان " و" البيان والتبيين " وغيرها من الكتب، وهي كثيرة جداً، وكان مشوه الخلقة، وإنما قيل له: " الجاحظ "؛ لأن عينيه كانتا جاحظتين. وقد مات بالبصرة والكتاب على صدره، قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه سنة ٢٥٠هـ. ينظر: (أبن خلكان، ١٩٨١، صفحة ٤٧٠/٣) (الذهبي، ٢٠٠٦، صفحة ٥٢٦/١١)

(النشار، ١٩٧١، صفحة ٣٢٧)

وعرف القاضي عبد الجبار النص بقوله: «القرآن كلام الله ووحيه، مخلوق ومحدث، أنزله الله على نبيه ليكون دلالة على نبوته وعلى الأحكام للرجوع إليه في الحلال والحرام» (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ٥٢٨) ، فالقرآن عندهم كلام منظم من حروف دالة على معانٍ، لا يجوز أن يكون خاليًا من الفائدة أو يحمل معنى غير ظاهره دون بيان، لأن ذلك عبث(عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ٥٢٨)

وهذا يمنح النص صفة المعقولية، مما يجعل العلاقة بينه وبين العقل جدلية، فالعقل يؤدي إلى العلم بصحة الكتاب، كما يقول القاضي: «لو لم يولد النظر علمًا، لما عرفنا صحة الكتاب أصلًا» (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ١٦٩)

ويستدل المعتزلة بآيات القرآن التي تحث على التدبر والنظر، مثل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، و ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، لتأكيد وجوب إعمال العقل، ويرى القاضي عبد الجبار أن معرفة الله بالعقل هي الأصل، والإيمان بالنص فرع منها، فلا يجوز الاستدلال بالفرع على الأصل (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ٨٨)، بل العقل يؤدي إلى العلم بصحة الكتاب، لا أنه يمنحه المصداقية(عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ١٦٩)

ويعتبر القاضي عبد الجبار النص مرشدًا للعقل عند عجزه، حيث أن الرسل جاءوا لتفصيل ما قرره العقل (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ٥٦٥)، فالنص تبيان للشريعة التي يمكن أن يدركها العقل (إبراهيم، ١٩٩١، صفحة ٢٠٦)، وهو الذي يحدد الأحكام من خلال صيغ الأمر والنهي (عبد الجبار، ١٩٦٥، الصفحات ٥٣٠-٥٣١) ، ويجب على المسلم فهم مقاصد النص وتنزيلها على الواقع، وهو ما لا يتأتى إلا بإعمال العقل (عبد الجبار، ١٩٦٥، الصفحات ٥٣٠-٥٣١) ، والتأويل عندهم هو قراءة عقلية للنص لفهم مراد الله (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ١٦٩).

وقد اعتبر المعتزلة الآيات الموافقة لآرائهم محكمات، والمخالفة متشابهات، فأولوا الآيات التي توحي بالجبر أو التجسيم أو التشبيه، مثل الاستواء والعرش، أو رؤية الله في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] بمعنى الانتظار بدل الرؤية، بينما اعتبرت ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] محكمة (عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ١٩٦٥، الصفحات ٢٣٨-٢٣٩) . والتأويل عند القاضي عبد الجبار هو حمل النص على ما تقتضيه اللغة وحقيقتها أو مجازها، بحيث يرد المتشابه إلى المحكم (عبد

الجبار، ١٩٦٥، صفحة ١٧٦) ، وإذا لم يتوفر قرينة سمعية، يجب تأويل المتشابه وفق العقل، ليصبح القرآن كله محكمًا وخاليًا من التناقض(عمارة، ٢٠٠٧، صفحة ٣٥)

ويشترط القاضي عبد الجبار في المؤول معرفة اللغة العربية، والفقه، وأصوله، والكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وتوحيد الله وعدله (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ٦٠٦)، ويرى أن الراسخين في العلم هم من يعرفون التأويل، لتميزهم عن غيرهم (عمارة، ٢٠٠٧، صفحة ١٣٥)

ولم تكن عقلانية المعتزلة كعقلانية ديكارت التي تقتصر على العقل والعدل (عمارة، ٢٠٠٧، صفحة ١٣٥) ، بل كانت عقلانية تحتضن النص الديني، حيث التأويل سبيل لطمأنينة الإيمان (عمارة، ٢٠٠٧، صفحة ١٣٥)

ورد القاضي عبد الجبار على من يتخذ العقل بديلًا عن الشريعة، مؤكدًا أن الرسل جاءوا بتفصيل ما قرره العقل (عبد الجبار، ١٩٦٥، صفحة ٥٦٤) ، مما ينفي التناقض بين العقل والنقل.

وعند مناظرة أهل الديانات الأخرى، استخدم المعتزلة الحجج العقلية الصرفة، كما فعل القاضي عبد الجبار في إبطال فكرة الأقانيم الثلاثة عند النصارى بدليل التهايع، دون الاستناد إلى النصوص النقلية (عبد الجبار، ٢٠٠١، الصفحات ٢١٧–٢١٨)

لذلك أشارت خميس أن العقل هو " الأساس أو الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها المعتزلة، لما للعقل من أهمية واضحة في إبعاد الغموض عن النصوص اللغوية، وتفسير المتشابه ورده الى المحكم، ومعرفة أدلة العدل والتوحيد، والحقيقة والمجاز، إذ أنها تخضع للعقل ودلالته" (خميس، ٢٠١٢، صفحة ٩٥)

وعليه فإنّ المعتزلة قد اعتمدت على عقلانية بها اعتماد العقل كأداةً لفهم النصوص الشرعية، واستنباط الأحكام، وإثبات العقائد الدينية، وقد شكّل هذا المنهج محورًا أساسيًا عندهم للأساس المعرفي والقيمي، والعقل بهذا يسبق السمع عندهم، باعتبار أنّ الإنسان كان عاقلًا قبل نزول الوحي، وبه يفهم ويفسر ويؤول النص وينزله على الواقع.

المطلب الثالث: التيار التوفيقي: مدرسة الخلافة (الأشاعرة)

في خضم الاستقطاب بين التيار النصي الحرفي والتيار العقلاني الاعتزالي، ظهر المذهب الأشعري بوصفه مشروع توفيقي يسعى لإقامة توازن منهجي. يمكن وصف الموقف الأشعري بأنه محاولة للجمع بين سلطتي العقل والنص ضمن علاقة وظيفية متكاملة لا علاقة صراع، فبينما يُمنح العقل دورًا تأسيسيًا ضروريًا لإثبات الأصول الكبرى للدين (كوجود الخالق وصدق النبوة)،

فإنه ما إن تثبت صحة النص بالدليل العقلي، حتى يصبح النص نفسه هو المرجع الأعلى والمهيمن في تحديد تفاصيل العقائد ومسائل الغيب والتشريع.

وقد عرّف الإمام الأشعري العقل بأنه: «العلم ببعض الضروريات التي سميناها العقل بالملكة» (الإيجي، ٢٠٠١، صفحة ١٨٥) ، فأكدً بذلك تلازم العقل والعلم، فلا يمكن ان يكون أحدهما دون الآخر.

وعرّف الإمام الإيجي العقل بأنه يتضمن وظيفتين رئيسيتين: النظر وإدراك الكليات والحكم بينها، واستنباط الصناعات الفكرية وممارسة الرأي والمشورة فيما ينبغي فعله أو تركه (الإيجي، ٢٠٠١، صفحة ٤٣٧)

والنص كما يقول الإيجي هو الوحي، سواء كان قرآنًا متلوًا أو كتابًا مدونًا، وهو كلام الله القائم بالنفس، يصل عبر الوحي ويُعبَّر عنه بألفاظ، ولا يمكن للنص أن يعارض العقل، لأن العقل يثبت صحة النقل، وإبطال العقل يؤدي إلى إبطال النقل (الإيجي، ٢٠٠١، صفحة ٤٩٦)

وهذا هو المنهج الوسطي الذي تبناه الأشاعرة، حيث يرون العقل أداة لفهم الوحي، لا مصدرًا مستقلًا للمعرفة الإلهية، والعقل يدعو للإيمان لكنه لا يحلل أو يحرم، وهذه مهام الشرع (الإيجي، ٢٠٠١، صفحة ٤٩٦)

ويتضح أنّ من أسس الأشاعرة أنّ العقل محدود، ولا يمكنه الوصول إلى الحقيقة بمفرده دون النقل, يظهر ذلك في كتاب الإمام أبي الحسن الأشعري "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، حيث يقدم دليلًا نقليًا وعقليًا لجواز إعادة الخلق. يقول: «إذا سُئل عن الدليل على جواز إعادة الخلق، فالجواب أن الله خلقه أولًا دون مثال سابق، فإذا كان قادرًا على الخلق الأول فلن يعجزه إعادة الخلق. وقد قال الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨–٧٩]. فالقدرة على النشأة الأولى دليل على جواز النشأة الثانية» (الأشعري أ.، ١٩٥٣، صفحة ٢٢)

وهكذا يعتمد الأشعري على النصوص الدينية كأساس للحجاج، ثم ينتقل إلى الأدلة العقلية لتدعيمها، وهو المنهج المتبع في إثبات جواز إعادة الخلق.

ويتبنى الإمام الأشعري منهجًا يعتمد على النصوص الدينية كأساس للحجاج، ثم ينتقل إلى الأدلة العقلية لتدعيمها، كما يظهر في إثبات جواز إعادة الخلق، وهذا المنهج هو ما أكده الإمام الباقلاني(*) في مسألة التعديل

(*) الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري البغدادي ابن الباقلاني، صاحب التصانيف، صنف في الرد على الرافضة، والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، توفي سنة ٤٠٣ هـ. ينظر: (الذهبي، ٢٠٠٦، صفحة ١٨٣/٣٣)

والتجوير[*] ، حيث يرى أن العقل وحده لا يمنع جواز تعذيب الله للأنبياء أو تنعيم الكفار، لأن أفعال الله لا تخضع لمعايير العدل البشرية. ومع ذلك، يؤكد الباقلاني أن المانع الوحيد من وقوع ذلك هو النص الشرعي القطعي، مستندًا إلى توقيف النبي وإجماع المسلمين على أن الله لا يفعل ذلك. (الباقلاني، ١٩٨٧، الصفحات ٣٨٥-٣٨٦)

وهنا يبرز هنا أنّ الباقلاني يعطي الأولوية للنص الشرعي على العقل، فإذا أقر النص حكمًا، فإن العقل السليم يتبعه ولا يتقدمه. يدعم هذا الرأي الإمام البزدوي بقوله: «لا يجب على العاقل فعل شيء أو الامتناع عنه إلا بخطاب من الله عبر أحد عباده»، مؤكدًا أن الأشعري يشاركه هذا الرأي (البزدوي، ١٩٦٣، صفحة ٢٠٧)

وبهذا، يتبنى الأشاعرة منهجًا وسطيًا بين تطرف المعتزلة الذين أعلوا العقل حتى خالفوا النصوص الشرعية القطعية وأخضعوا النقل للعقل، فتجنبوا التشبيه لكنهم وقعوا في التعطيل، وبين جمود السلف الحشوية والظاهرية الذين تمسكوا بالنصوص الظاهرة وقالوا بالتشبيه خوفًا من التعطيل؛ ولهذا، عُرف الأشاعرة بأصحاب الطريقة الوسطى (أبو ريان، ١٩٧١، صفحة ٢١٢)

من هنا فإن المذهب الأشعري يمثل اتجاهًا وسطيًا في جدلية العقل والنقل، إذ سعى إلى تحقيق التوازن بينهما دون إفراط المعتزلة في تقديم العقل أو تفريط الحنابلة في الجمود على ظاهر النص. يرى الأشاعرة أن العقل وسيلة ضرورية لمعرفة الله وإثبات النبوة وصحة الوحي، لكنه ليس حاكمًا على النصوص، بل خادمٌ لها ومقيد بحدودها، فإذا وقع تعارضٌ ظاهري بين العقل والنقل، قدّموا النقل لأنه وحيٌ معصوم، في حين أن العقل قد يخطئ أو يقصر عن إدراك الغيب الإلهي، ومع ذلك، لم يلغِ الأشاعرة دور العقل، بل جعلوه أداةً لفهم النصوص وتأويلها تأويلاً مقبولًا ينسجم مع أصول الشرع ومقاصده، وهو ما جعل منهجهم عقلانيًا منضبطًا، يقوم على استعمال البرهان العقلي في خدمة الإيمان والنقل، فغلبت عليه العقلانية المقيدة لا العقلانية المطلقة، وبذلك جمعوا بين النصوص الشرعية والمنطق العقلي في بناء علم الكلام الإسلامي.

المطلب الرابع: التيار التوفيقي: المدرسة الإمامية

يؤمن علماء الإمامية بأنّ العقل حجة من الله تعالى على عباده، مثل النص الشرعي، فهو أداة معرفة وتشريع في نطاق معيّن، فعن الإمام الصادق (عليه السلام): «إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة،

(*) معنى الآية: هذه الآية ترد على والله أنه جائز، تعالى عن ذلك. يقول: (دار، ١٩٩٨، صفحة ٢٩٨)

وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأئمة، وأما الباطنة فالعقول» (الكليني، ١٩٨٧، صفحة ١٦/١)

وقد أسّس الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) لهذا المنهج العقلي بقوله: «العقل أصل في معرفة الله، وبه يعرف صدق الرسول، ولا طريق إلى العلم بوجوب الشرائع إلا به» (المفيد، ١٩٩٤، صفحة ١١)

كما أشار سعيد أنَّ " العقلَ قادرٌ على أنْ يُدرك حُسن الأفعالِ وقُبْحِها، وهذا يعني: أنَّ الفعلَ إذا صَدَرَ مِنْ أيِّ فاعلٍ سواء أكان ذلك الفاعل قديماً كانَ أو حادثاً، واجباً للوجودِ كانَ أو ممكناً للوجودِ، فيرى مقابلة الإحسان بالإحسان؛ لذا يتضحُ أن رأيَ الإماميةِ في مسألة الحُسن والقُبحِ إنهما عقليان وليسا شرعيين " (سعيد، ٢٠٢٤، الصفحات ١٨٠–٢٠٦)

ويؤكد العلامة الحلي (ت: ٧٢٦هـ) هذا المعنى في قوله: «العقل أصل النقل، لأنه لو لا ثبوته لما ثبت صدق الرسول، فكل ما حكم به العقل وجب قبوله، وكل ما أبطل العقل امتنعت نسبته إلى الشرع» (الحلي، ١٩٩٧، صفحة ٤٥)

وبذلك يرى الإمامية أنّ العقل والنقل مصدران متكاملان لا متعارضان، لأن كليهما صادر من مشيئة إلهية واحدة. فإذا بدا تعارضٌ ظاهري بينهما، وجب التأمل في النص أو النظر العقلي حتى يزول التعارض.

يقول الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ): «إن ما خالف صريح العقل لا يكون من الدين، لأن الدين لا يرد بخلاف البديهة العقلية، وإنما التعارض ظاهري ناشئ من قصور في الفهم» (الطوسي، ١٩٨٠، صفحة ٢٣)

فـ «النقل لا يفيد إلا بعد تصحيح العقل، إذ لا يعرف صدق الرسول ولا صحة المعجزة إلا بالعقل، فالعقل هو الحاكم في باب الدليل» (الطوسي ن.، ١٩٩٧، صفحة ٩)

ويؤكد العلامة الطباطبائي (ت: ١٩٨١م) أن «العقل الصحيح لا يمكن أن يعارض النقل الصحيح، لأنّ الوحي لا يناقض الفطرة، وإنما التعارض ينشأ من سوء الفهم أو من النقل غير الثابت» (الطباطبائي، ١٩٩٧، صفحة ٢٤٥/١)

ومن هنا يمكن القول إنّ التيار الإمامي يُمثل نموذجًا متوازنًا في العلاقة بين العقل والنقل؛ إذ يقوم منهجهم على الجمع بين الحجة الظاهرة المتمثلة بالقرآن والسنة والإمام المعصوم، والحجة الباطنة وهي العقل الذي جعله الله أداة للهداية والتمييز. ويرى الإمامية أنّ العقل شريك أساسي للنص في فهم الدين واستنباط الأحكام، فلا يصح إلغاء أحدهما لحساب الآخر. فهم يقدّمون العقل حين يكون النص ظنيًّا أو يحتمل التأويل، لكنهم يسعون دائمًا إلى التوفيق بينهما لأنهما صادران من مصدر واحد هو الله تعالى، ولا يمكن أن يتعارضا في الحقيقة. لذا يعدّون التعارض بين العقل والنقل ظاهريًا ناتجًا عن

قصور في الفهم أو ضعف في الدليل النقلي. وبهذا المنهج حقق الإمامية توازنًا بين الاستدلال العقلي المبرهن والنص الشرعي الموحى، فجعلوا من العقل أساسًا لتثبيت أصول العقيدة كالعدل والتوحيد، ومن النقل مرجعًا لتفاصيل الشريعة، في انسجامٍ فكري يعبّر عن العقلانية المؤمنة التي تجمع بين الدليل العقلي والإيمان بالنص المعصوم.

الخاتمة:

تتجلى جدلية العقل والنص في الفكر الكلامي من خلال ثلاثة تيارات رئيسة لكل منها منهجه الخاص، **فالتيار النصي** أعطى الأولوية المطلقة للنص، معتبرًا العقل مجرد أداة للفهم الحرفي، رافضًا التأويل العقلي خشية الزلل، مما أوقعه أحيانًا في التشبيه، وعلى النقيض، جاء **التيار العقلاني المتمثل في المعتزلة** الذين جعلوا العقل أصلًا للنقل وحَكَمًا عليه، فاستخدموا التأويل كأداة رئيسة للتوفيق بينهما، مؤكدين ألا تعارض حقيقيًا بين العقل الصريح والنص الصحيح، أما **التيار التوفيقي المتمثل في الأشاعرة**، فقد حاولوا أن يجمعوا بين الموقفين، فجعلوا العقل شرطًا لإثبات صحة النقل، لكنهم أخضعوه لسلطة النص بعد ثبوته، فالنص يثبت والعقل يدافع ويؤكد، فلا تعارض بينهما ما دام كل منهما في مجاله.

ثم إن هذه المواقف لهذه التيارات لم تبق حبيسة كتب التراث، بل لا تزال تشكل الأطر المرجعية لكثير من النقاشات الفكرية المعاصرة، فالتحديات التي تواجه الفكر الإسلامي اليوم، من عولمة وحداثة وتطور علمي، تعيد طرح إشكالية العقل والنص بقوة. فنجد من يدعو إلى قراءة حرفية للنصوص بمعزل عن سياقات العصر ومتطلباته، وهو امتداد للمنهج النصي، وفي المقابل، هناك من يدعو إلى عقلانية نقدية جذرية للنصوص، وهو ما يعكس صدى المنهج الاعتزالي، كما أن الخطاب الديني السائد في كثير من المؤسسات الرسمية يتبنى غالبًا المنهج التوفيقي الأشعري، الذي يسعى للموازنة بين الأصالة والمعاصرة، ولذا فإن اعتقاد نفي التعارض بين النقل والعقل هو مما تزدهر به الحضارات، فالأمر الذي يجعل المسلمين أصحاب سبق في تقدم المعارف العقلية والتطبيقية هو عدم وجود ما يحجزهم عنها.

ومن هنا

ويستنتج من خلال تتبع مسار الفكر الإسلامي، أنّ العلاقة بين العقل والنص ليست علاقة تضادّ بل تكامل وتساند، فالعقل هو آلة الفهم والاستنباط، والنص هو المنهج والضابط، ومن ثمّ فإن أي محاولة لفصل أحدهما عن الآخر تؤدي إلى خلل في بنية المعرفة الإسلامية، فإن المتكلمين من المسلمين لم ينظروا إلى العقل والنص بوصفهما خصمين متقابلين، بل باعتبارهما وسيلتين

متكاملتين للهداية؛ فالعقل أداة الفهم، والنص هادٍ ومرشد، فإن قضية التعارض الظاهري بين العقل والنقل بإجماعٍ على أن التعارض الحقيقي غير ممكن، لأن كليهما من عند الله؛ فالعقل خلقه والنص وحيه. فإذا بدا التعارض، فالعلة في أحد أمرين: إما في سوء فهم النص أو ضعف دلالته، أو في فساد الدليل العقلي أو عدم قطعيته.

المصادر

إبراهيم، صلاح. (١٩٩١). العقل ومسألة الأخلاق عند المعتزلة. *منشور في مجلة الفكر العربي*(العدد ٦).

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد . (١٩٨٦). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (المجلد ١). (محمود الأرناؤوط، المحرر) بيروت: دار ابن كثير.

ابن خلدون، عبد الرحمن. (١٩٦٧). *المقدمة* (المجلد ٣). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

أبن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد. (١٩٨١). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. (إحسان عباس، المحرر) بيروت: دار صادر .

ابن عبد البر، أبي عمر يوسف. (١٩٩٤). *جامع بيان العلم وفضله* (المجلد ١). (أبو الأشبال الزهيري، المحرر) السعودية: دار ابن الجوزي .

ابن فارس، أبي الحسين أحمد. (١٩٧٩). *معجم مقاييس اللغة* (المجلد ١). (عبد السلام محمد هارون، المحرر) بيروت: دار الفكر.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (١٩٩٧). *البداية والنهاية* (المجلد ١). (عبد الله بن عبد المحسن التركي، المحرر) دار هجر للطباعة والنشر.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٩٩٢). *لسان العرب* (المجلد ٣). بيروت: دار الصادر.

أبو ريان، محمد علي. (١٩٧١). *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. بيروت: دار النهضة العربية

الأسدآبادي، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. (١٩٦٥). *المغني في التكليف* (المجلد ١). (محمد علي النجار، المحرر) القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

الأشعري، أبي الحسن علي. (١٩٥٣). *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*. بيروت: المطبعة الكاثوليكية .

الأشعري، ابي الحسن علي. (١٩٧٧). *الإبانة عن أصول الديانة* (المجلد ١). دار الأنصار.

الأصفهاني، أبي القاسم الحسين الراغب. (١٩٩٢).

المفردات في غريب القرآن. دمشق: دار القلم.

أفلاطون. (١٩٧٣). *الجمهورية*. (فؤاد زكريا، المترجمون) مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الأمين، محسن. (١٩٨٣). *أعيان الشيعة*. (حسن الأمين، المحرر) بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

الأنصاري، زكريا بن محمد. (١٩٩١). *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة* (المجلد ١). (مازن المبارك، المحرر) بيروت: دار الفكر المعاصر .

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. (٢٠٠١). *كتاب المواقف*. (عبد الرحمن عميرة، المحرر) بيروت: دار الجيل.

الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب. (١٩٤٧). *التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة*. (محمد محمود الخضيري، المحرر) القاهرة: دار الفكر العربي .

الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب. (١٩٨٧). *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل* (المجلد ١). (عماد الدين أحمد حيدر، المحرر) بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

البزدوي، علي بن محمد. (١٩٦٣). *أصول الدين* (المجلد ١). (هانز بيتر لنس، المحرر) القاهرة: دار إحياء الكتب العربية .

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب. (٢٠٠٢). *تاريخ بغداد* (المجلد ١). (بشار عواد معروف، المحرر) بيروت: دار الغرب الإسلامي.

توفيق، ضياء حبيب. (٢٠٢١). دور ملكة العقل في فهم القرآن والسنة – دراسة موضوعية. *مجلة جامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية*، ٢٧ (العدد ١١٠). doi:https://cbej.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/cbej/article/view/5479/4993

الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر. (١٩٦٩). *الحيوان* (المجلد ٣). (عبد السلام محمد هارون، المحرر) بيروت: دار الكتاب العربي.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. (١٩٨٥). *التعريفات* (المجلد ١). (عبد الرحمن عميرة، المحرر) بيروت: عالم الكتب.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. (١٩٨٧). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد ٤). (أحمد عبد الغفور عطار، المحرر) بيروت: دار العلم

للملايين.

الجويني، أبي المعالي عبد الملك. (١٩٩٥). *الكافية في الجدل* (المجلد ١). بيروت: دار البشائر الإسلامية.

الحسيني، ابن هداية الله. (٢٠٠٣). *طبقات الشافعية* (المجلد ١). (أحمد بن محمد بن إبراهيم المزيني، المحرر) بيروت: دار البشائر الإسلامية .

الحفني، عبد المنعم. (١٩٩٣). *موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية* (المجلد ١). القاهرة: دار الرشاد .

الحلي، أبي منصور الحسن بن يوسف الأسدي. (١٩٩٧). *نهج الحق وكشف الصدق*. قم: مؤسسة آل البيت.

خميس، ليلى عباس. (٢٠١٢). أثر العقل في وضوح دلالة الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي. *مجلة كلية التربية الأساسية/ جامعة المستنصرية، ١٨* (العدد ٧٥).

خميسي، ساعد. (٢٠٠٢). *أبحاث في الفلسفة الإسلامية*. الجزائر: دار الهدى في عين مليلة.

الخوانساري، محمد باقر الموسوي. (١٩٨٧). *روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات*. (أسد الله إسماعيليان، المحرر) قم: مطبعة إسماعيليان.

دغيم، سميح. (١٩٩٨). *موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي* (المجلد ١). بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد. (٢٠٠٦). *سير أعلام النبلاء*. القاهرة: دار الحديث.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. (١٩٨٧). *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

الزركلي، خير الدين بن محمود. (٢٠٠٢). *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. (١٩٩٣). *طبقات الشافعية الكبرى* (المجلد ٢). (محمود محمد الطناحي، المحرر) هجر للطباعة والنشر والتوزيع، .

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. (٢٠٠٤). *الإبهاج في شرح المنهاج*. بيروت: دار الكتب العلمية .

السبكي، عبد الوهاب بن علي. (١٩٩١). *الأشباه والنظائر* (المجلد ١). بيروت: دار الكتب العلمية.

سعيد، إسماعيل دهلة هايش. (حزيران, ٢٠٢٤). مفهوم العدالة الإلهية عند الإمامية دراسة عقدية.

مجلة الفلسفة، كلية الآداب، جامعة المستنصرية، (العدد ٢٩). doi:https://fmm.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/jphil/article/view/31

الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم. (٢٠٠٣). *الملل والنحل* (المجلد ١). (محمد عبد القادر الفاضلي، المحرر) بيروت: المكتبة العصرية.

الطباطبائي، محمد حسين. (١٩٩٧). *الميزان في تفسير القرآن*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

الطوسي، محمد ابن الحسن. (١٩٨٠). *الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد. (١٩٩٧). *تجريد الاعتقاد*. قم.

عبد الجبار، القاضي. (١٩٦٥). *المغني في أبواب التوحيد والعدل* (المجلد ١). (إبراهيم مذكور، المحرر) القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .

عبد الجبار، القاضي. (١٩٦٥). *شرح الأصول الخمسة*. (عبد الكريم عثمان، المحرر) القاهرة: مكتبة وهبة .

عبد الجبار، القاضي. (٢٠٠١). *المجموع المحيط بالتكليف*. (عمر السيد عزمي، المحرر) مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

عثمان، عبد الكريم. (١٩٧١). *نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية* (المجلد ١). بيروت: مؤسسة الرسالة.

عمارة، محمد. (٢٠٠٧). *النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود* (المجلد ١). القاهرة: شركة نهضة مصر.

الغزالي، أبي حامد محمد. (١٩٩٣). *المستصفى من علم الأصول* (المجلد ١). بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبي حامد محمد. (١٩٩٧). *قواعد العقائد* (المجلد ١). (رضوان السيد، المحرر) القاهرة: دار اقرأ للنشر والتوزيع.

الغزالي، أبي حامد محمد. (٢٠٠٤). *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة.

الفارابي، أبي نصر. (١٩٦٨). *إحصاء العلوم* (المجلد ٣). (عثمان أمين، المحرر) القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد. (٢٠٠٥). *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

كحالة، عمر رضا. (١٩٩٤). *معجم المؤلفين*. بيروت:

دار إحياء التراث العربي.

الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى. (١٩٩٨). *الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*. بيروت: مؤسسة الرسالة .

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٩٨٧). *الكافي* (المجلد ٣). دار الكتب الإسلامية.

كوربان، هنري. (١٩٩٨). *تاريخ الفلسفة الإسلامية* (المجلد ٢). بيروت: عويدات للنشر والطباعة.

محسن، حيدر غضبان. (ايلول, ٢٠٢٣). جدلية الخطاب والتغيير الاجتماعي في مبارزة غزوة بدر الكبرى. *مجلة آداب المستنصرية/ جامعة المستنصرية*، ٤٧(العدد ١٠٣). doi:https://amm.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/mustansiriyah/article/view/1040/8

المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. (٢٠٠٧). *شرح جمع الجوامع*. بيروت: دار الكتب العلمية .

محمود، رواء. (٢٠٠٦). *مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية* (المجلد ١). بيروت: دار الكتب العلمية.

المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان. (١٩٩٤). *أوائل المقالات*. قم: مركز الأبحاث العقائدية.

النجار، عبد المجيد. (١٩٩٣). *خلافة الإنسان بين الوحي والعقل* (المجلد ٢). الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

النشار، علي سامي. (١٩٧١). *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام* (المجلد ٥). مصر: دار المعارف.

Abdul-Jabbar, al-Qadi. (1965). Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl (Vol. 1). (Ibrahim Madhkur, ed.) Cairo: Egyptian House for Authorship, Translation, and Publishing.

Abdul-Jabbar, al-Qadi. (1965). Sharh al-Usul al-Khamsa (Explanation of the Five Principles). (Abdul-Karim Uthman, ed.) Cairo: Wahba Library.

Abdul-Jabbar, al-Qadi. (2001). Al-Majmu' al-Muhit bi al-Taklif (The Comprehensive Collection of Obligation). (Omar al-Sayyid Azmi, ed.) Egypt: Egyptian General Organization for Authorship and Publishing.

Abu al-Fida Ismail ibn Umar.

Al-Ash'ari, Abu al-Hasan Ali. (1977). Al-Ibana 'an Usul al-Diyanah (Vol. 1). Dar al-Ansar.

Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad ibn Ali al-Khatib. (2002). History of Baghdad (Vol. 1). (Bashar Awad Maarouf, ed.) Beirut: Islamic West House.

Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib. (1947). The Introduction to Refuting the Atheists, the Deniers of Divine Attributes, the Rafidites, the Kharijites, and the Mu'tazilites. (Editor: Muhammad Mahmoud al-Khudairi) Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib. (1987). The Introduction to the Firsts in Summarizing the Proofs (Vol. 1). (Imad al-Din Ahmad Haydar, ed.) Beirut: Cultural Books Foundation.

Al-Bazdawi, Ali ibn Muhammad. (1963). The Foundations of Religion (Vol. 1). (Hans (1997). Al-Bidaya wa'l-Nihaya (Vol. 1). (Abdullah ibn Abd al-Muhsin al-Turki, ed.) Dar Hajar for Printing and Publishing.

Abu Rayyan, Muhammad Ali. (1971). Tarikh al-Fikr al-Falsafi fi'l-Islam. Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiyya.

Al-Amin, Muhsin. (1983). Notable Shi'a Figures. (Editor: Hasan al-Amin) Beirut: Dar al-Ta'aruf for Publications.

Al-Ansari, Zakaria ibn Muhammad. (1991). Elegant Boundaries and Precise Definitions (Vol. 1). (Editor: Mazen al-Mubarak) Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.

Al-Asadabadi, Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Hamadhani. (1965). Al-Mughni fi'l-Taklif (Vol. 1). (Muhammad Ali al-Najjar, ed.) Cairo: Al-Dar al-Misriyya for Authorship, Translation, and Publishing.

Al-Ash'ari, Abu al-Hasan Ali. (1953). Al-Luma' fi'l-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa'l-Bida'. Beirut: Catholic Press.

Revival of Religious Sciences. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Hafni, Abd al-Mun'im. (1993). Mawsu'at al-Firaq wa al-Jama'at wa al-Madhahib al-Islamiyya (Vol. 1). Cairo: Dar al-Rashad.

Al-Hilli, Abu Mansur al-Hasan ibn Yusuf al-Asadi. (1997). Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq. Qom: Mu'assasat Ahl al-Bayt.

Al-Husseini, Ibn Hidayat Allah. (2003). Tabaqat al-Shafi'iyya (Vol. 1). (Edited by Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Muzayni). Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyya.

Al-Iji, Adud al-Din Abd al-Rahman. (2001). The Book of Positions. (Editor: Abd al-Rahman Amira) Beirut: Dar al-Jil.

Al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Husayn al-Raghib. (1992). Vocabulary in the Strange Words of the Qur'an. Damascus: Dar al-Qalam.

Al-Jahiz, Abu Uthman Amr ibn Peter Lenz, ed.) Cairo: Arab Book Revival House.

Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad. (2006). Siyar A'lam al-Nubala' (Biographies of Noble Figures). Cairo: Dar al-Hadith.

Al-Farabi, Abu Nasr. (1968). Enumeration of the Sciences (Vol. 3). (Uthman Amin, ed.) Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyyah.

Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Abu Tahir Muhammad. (2005). The Comprehensive Dictionary. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1993). Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1997). The Foundations of Beliefs (Vol. 1). (Radwan al-Sayyid, ed.) Cairo: Dar Iqra' for Publishing and Distribution.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (2004). The

Paradise in the Lives of Scholars and Masters). (Asadullah Ismailian, ed.) Qom: Ismailian Press.

Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1987). Al-Kafi (Vol. 3). Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Al-Mahalli, Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad. (2007). Commentary on Jam' al-Jawami'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Al-Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn al-Nu'man. (1994). The First Articles. Qom: Center for Creedal Research.

Al-Najjar, Abdul Majeed. (1993). Human Vicegerency Between Revelation and Reason (Vol. 2). United States of America: International Institute of Islamic Thought.

Al-Nashar, Ali Sami. (1971). The Emergence of Philosophical Thought in Islam (Vol. 5). Egypt: Dar al-Ma'arif.

Al-Shahrastani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Bahr. (1969). Al-Hayawan (Vol. 3). (Abd al-Salam Muhammad Harun, ed.) Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Al-Jawhari, Ismail ibn Hammad. (1987). Al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah (Vol. 4). (Ahmad Abd al-Ghafur Attar, ed.) Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.

Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad al-Sharif. (1985). Al-Ta'rifat (Vol. 1). (Abd al-Rahman Umayrah, ed.) Beirut: Alam al-Kutub.

Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Abd al-Malik. (1995). Al-Kafiya fi al-Jadal (Vol. 1). Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyya.

Al-Kafawi, Abu al-Baqa' Ayyub ibn Musa. (1998). The Generalities: A Dictionary of Terms and Linguistic Differences. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.

Al-Khwansari, Muhammad Baqir al-Musawi. (1987). Rawdat al-Jannat fi Ahwal al-Ulama wa al-Sadat (Gardens of

Islamic Publishing Institute.

Al-Tusi, Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad. (1997). Abstraction of Belief. Qom.

Al-Zarkali, Khayr al-Din ibn Mahmud. (2002). Al-A'lam (The Notables). Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.

Al-Zubaidi, Muhammad Murtada al-Husseini. (1987). Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus (The Bride's Crown from the Jewels of the Dictionary). Kuwait: Ministry of Guidance and Information in Kuwait, National Council for Culture, Arts and Letters.

Amara, Muhammad. (2007). Al-Nass al-Islami bayna al-Tarikhiyya wa al-Ijtihad wa al-Jamud (Vol. 1). Cairo: Nahdat Misr Company.

Corbin, Henry. (1998). A History of Islamic Philosophy (Vol. 2). Beirut: Oweidat Publishing and Printing.

Corbin, H. (2004). *The Life and Works of a Philosopher*. Spring Journal Books.

Dughaim, Samih. (1998). Karim. (2003). Al-Milal wa al-Nihal (Vol. 1). (Muhammad Abd al-Qadir al-Fadhili, ed.) Beirut: Al-Maktabah al-Asriyya.

Al-Subki, Abd al-Wahhab ibn Ali. (1991). Al-Ashbah wa al-Naza'ir (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Al-Subki, Taj al-Din Abd al-Wahhab. (1993). Tabaqat al-Shafi'iyya al-Kubra (The Major Classes of Shafi'i Scholars) (Vol. 2). (Mahmoud Muhammad al-Tanahi, ed.) Hajar for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Subki, Taj al-Din Abd al-Wahhab. (2004). Al-Ibhaj fi Sharh al-Minhaj (The Delight in Explaining the Methodology). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1997). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Islamic Publishing Institute.

Al-Tusi, Muhammad ibn al-Hasan. (1980). Al-Iqtisad al-Hadi ila Tariq al-Rashad. Qom:

(Ihsan Abbas, ed.) Beirut: Dar Sader.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1992). Lisan al-Arab (Vol. 3). Beirut: Dar al-Sader.

Ibrahim, Salah. (1991). Reason and the Question of Ethics among the Mu'tazilites. Published in the Journal of Arab Thought (Issue 6).

Kahhalah, Umar Rida. (1994). Dictionary of Authors. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Khamis, Layla Abbas. (2012). Athar al-'Aql fi Wuduh Dalalat al-Khitab al-Lughawi 'ind al-Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili. Journal of the College of Basic Education/Al-Mustansiriya University, 18 (Issue 75).

Khamisi, Sa'id. (2002). Abhath fi al-Falsafa al-Islamiyya. Algeria: Dar al-Huda in Ain M'lila.

Mahmoud, Rawa'. (2006). The Problem of Text and Reason in Islamic Philosophy (Vol. Encyclopedia of Islamic Theology Terminology (Vol. 1). Beirut: Library of Lebanon Publishers.

Ibn Abd al-Barr, Abu Umar Yusuf. (1994). Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadlihi (Vol. 1). (Abu al-Ashbal al-Zuhairi, ed.) Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi.

Ibn al-Imad, Abd al-Hayy ibn Ahmad ibn Muhammad. (1986). Shadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab (Vol. 1). (Mahmoud al-Arna'ut, ed.) Beirut: Dar Ibn Kathir.

Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad. (1979). Mu'jam Maqayis al-Lughah (Vol. 1). (Abd al-Salam Muhammad Harun, ed.) Beirut: Dar al-Fikr. Ibn Kathir,

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. (1967). Al-Muqaddimah (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.

Ibn Khallikan, Abu al-Abbas Shams al-Din Ahmad. (1981). Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman.

and Sunnah - A Thematic Study. Journal of Al-Mustansiriya University/College of Basic Education, 27 (Issue 110). doi:https://cbej.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/cbej/article/view/5479/4993

Uthman, Abdul-Karim. (1971). Nazariyyat al-Taklif: The Theological Views of Judge Abdul-Jabbar (Vol. 1). Beirut: Al-Risalah Foundation.

1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Mohsen, Haider Ghadban. (September 2023). The Dialectic of Discourse and Social Change in the Battle of Badr. Journal of Arts, Al-Mustansiriya University, 47 (Issue 103). doi:https://amm.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/mustansiriyah/article/view/1040/8

Plato. (1973). The Republic. (Translated by Fuad Zakaria) Egypt: The Egyptian General Book Organization.

Saeed, Ismail Dahla Hayish. (June 2024). The Concept of Divine Justice among the Imamiyya: A Doctrinal Study. Journal of Philosophy, College of Arts, Al-Mustansiriya University, (Issue 29). doi:https://fmm.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/jphil/article/view/31

Tawfiq, Diaa Habib. (2021). The Role of Reason in Understanding the Qur'an