علاقة المعجزة بدلالات النبوة بين المعتزلة والأشاعرة

The relationship of the miracle to the meaning of prophecy between the Mu'tazilites and the Ash'aris

د/ محمد لطفى صابر السيد
مدرس العقيدة بقسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب
جامعة الوادي الجديد

ملخص البحث

مثلت مسألة النبوة أحد أهم جوانب الاعتقاد في الفكر الإسلامي، حيث تعد النبوات الجانب الأخر بعد الإلهيات، وقد مثل جانب دلالات النبوة أحد ركائز البحث لدى الفرق الإسلامية، حيث عمدت كل فرقة لبيان وجهة الدلالة التي في الشواهد النبوية، وقد مثلت المعجزة العمدة لدى كافة الفرق الإسلامية في دلالات النبوة، ومن أهم الفرق الإسلامية التي كان لها بالغ الأثر داخل المجتمع الإسلامي، المعتزلة والأشاعرة، حيث أثرت المعتزلة في الفكر الإسلامي من خلال منهجها العقلي، الذي اعتمدت عليه في جوانب الاستدلال، وأثرت الأشاعرة من خلال انتشار أفكارها واستمرارية وجودها، وقد تناولت كل فرقة منهم دلالات النبوة والمعجزة بالبحث والدراسة، حيث تأثر موقف كل فرقة منهم في بيان رؤيتهم للمجزة من موقفهم من النبوات، حيث قالت المعتزلة بوجوب النبوة وقال الأشاعرة بالجواز، وقد انعكس ذلك على تحديد رؤيتهم لحد المعجزة وشروطها، كما اتفق المعتزلة مع أحد الأقوال عند الأشاعرة في القول بحصر دلالة النبوة في المعجزة، كما انطلقت كل فرقة منهم في تحديد دلالة المعجزة على صدق مدعى النبوة، فقالت المعتزلة بالدلالة العقلية، وقالت الأشاعرة بالدلالة العادية، حيث تأثرت المعتزلة في رؤيتها بمنهج الصلاح والأصلح، وفكرة الحسن والقبح التي أثرت على رؤيتهم للنبوات والمعجزات، كما تأثرت الأشاعرة بمنهجهم حول الفاعلية المطلقة لله تعالى، والذي ينفي العلاقة بين الأسباب والمسببات، والعلة والمعلول، ولذا قالوا بالدلات العادية، هذا وقد نتج عن موقف المعتزلة والأشاعرة من المعجزة نتائج انعكست على جوانب الفكر الإسلامي، حيث نتج عن رؤية المعتزلة القول بنفي كرامات الأولياء، وذلك وفق رؤيتهم التي دعت للحفاظ على المعجزة من الطعن أو إثارة الشبهات حول مقام النبوة، كما نتج عن موقف الأشاعرة من المعجزة المساواة بين المعجزة والسحر، مما عرض منهجهم للطعن بإثارة الشبهات حول تلك الجزئية، حيث اعتمد الأشاعرة في وضع حد فاصل بين المعجزة والسحر، من خلال دعوى النبوة والتحدي، وكان الأولى بهم وضع حدود فاصلة تتعلق بذات المعجزة والتي تميزها عن السحر، وعليه فإن المعتزلة والأشاعرة قد اختلفوا في رؤيتهم للمعجزة ومدى دلالتها على صدق مدعي النبوة، ويعود ذلك للمنهج الذي اعتمده كل فريق في تحديد وجه استدلاله .

الكلمات المفتاحية:

دلالات النبوة عند المعتزلة والأشاعرة، حصر دلالات النبوة في المعجزة، المعجزة بين المعتزلة والأشاعرة، الأسس الفكرية التي اعتمد عليها المعتزلة والأشاعرة في المعجزة، العلاقة بين دلالات النبوة والمعجزة

The issue of prophecy represented one of the most important aspects of belief in Islamic thought, where prophecies are the other aspect after the divine. The aspect of prophecy's indications represented one of the pillars of research among Islamic groups, as each group deliberately indicated the point of significance in the prophetic evidence, and the miracle represented the uncle of all The Islamic sects in the semantics of prophecy, and among the most important Islamic sects that had an impact within the Islamic community, are the moderates and the Ash'aris. The moderates influenced Islamic thought their approach, and they relied on it in the aspects of inference, their impact, and the Ash'aris through their ideas and their continuity, and they were addressed. Their scheme is the implications of prophecy and miracle by research and study, where the position of their position on their position on the prophecies, where the moderate said in the defense position the prophecies, and it is a scheme for him, their view of permissibility and its conditions, as agreed with the sayings upon the sayings. And the prophecy was released, and the prophecy said, culture, the price, the ordinary, the Ash'ari in saying. As the Mu'tazilites were influenced in their vision by the method of righteousness and the best, and the idea of good and ugliness, which affected their vision of prophecies and miracles, just as the Ash'aris were affected by their approach about the absolute efficacy of God Almighty, and between causes and causes, cause and effect, and the table and normal indications. Light on Islamic thought, where the vision of the vision of the detainee's vision in the dignity of the saints, according to your vision that helps preserve the miracle from being challenged or conceal the suspicions about the miracle in the equality between equality and magic, by raising suspicions about that part by raising suspicions about that part, as it relied on This image is in a position separating between miracle and magic, and after that, they were placed on the point of separation, righteousness, wonderful distinction, and wonderful in the detention camps and the Ash'aris despite their difference in the miracle and extent. Its indication of the sincerity of the claimant of prophethood, and this is due to Abdu Al-Ma'oud, who adopted the approach in choosing the face of inference.

Key Words:

The significance of prophecy according to the Mu'tazila and the Ash'arites, limiting the connotations of prophecy to the miracle, the intellectual foundations adopted by the Mu'tazilites and the Ash'arites in the miracle, the relationship between the semantics of prophecy and the miracle

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه وسلم.

وبعد

فإن دراسة الفرق الإسلامية وبيان موقفها من العقائد الفكرية أمر في غاية الأهمية؛ نظرًا لما تنتجه هذه الأفكار من نتائج تؤثر على ساحة الفكر الإسلامي، سواء الداخلية أو الخارجية. ويعد موضوع النبوة من أكثر الموضوعات التي تحتاج إلى بحث ودراسة لدى كافة الفرق الإسلامية؛ لما لها من علاقة وثيقة بالاعتقاد الإيماني لدى الأفراد والجماعات. هذا وتمثل دلالات النبوة أحد أهم جوانب الدراسة التي لا تتغير أهميتها مع مرور الزمن، وكل وقت يتطلب عرض تلك الدلائل. هذا وتمثل المعجزة حجر الزاوية في تلك الدلائل؛ لما لها من مكانة عظمى داخل النفوس، حيث تمثل دلالة المعجزة جانب التصديق العقلي والوجداني الذي يقود النفس لحتمية الإيمان بصدق مدعي النبوة، وتثبيت دعائم دعوته في مقابل مناهضيه؛ لذا قد حظيت المعجزة في الفكر الاسلامي بجانب كبير من البحث والدراسة، ومثل موقف الفرق الإسلامية من المعجزة ودلالتها على صدق مدعي النبوة جانبًا محوريًّا في الفكر الإسلامي، حيث مثل موقف الفرق من المعجزة أحد أهم جوانب الخلاف بين الفرق الإسلامية التي بنيت موقفها في المعجزة على رؤيتها من مسألة النبوة بوجه عام، ودلالاتها على وجه الخصوص. هذا وقد مثَّل موقف الفرق الإسلامية من العقائد الفكرية أحد جوانب الحكم على تلك الفرق، مما يستوجب إعادة القراءة لتلك المواقف الفكرية والعقدية لدى تلك الفرق، حتي يتسنى الربط بين تلك الرؤى الفكرية للفرق والحكم عليها. ومن أهم الفرق التي تستوجب إعادة النظر والاستقراء لمواقفهم الفكرية المعتزلة والأشاعرة نظرًا للأهمية التي تحظى بها كل فرقة من هذه الفرق، فالمعتزلة من أكثر الفرق التي أثير حولها النقد والاعتراض نظرًا لمنهجها العقلي المتبع في طرق الاستدلال، كما أن الأشاعرة من أكثر الفرق انتشارًا ووجودًا حتى العصر الحديث، مما يجعل دراسة تلك الفرق، وبيان نقاط التوافق والاختلاف بينها في المسائل الخلافية أمرًا يطرح رؤية جديدة لتلك النقاط محل النزاع بين تلك الفرق، والتي أثرت على ساحة الفكر الإسلامي.

أهمية الموضوع وسبب الاختيار:

تأتي أهمية الموضوع من كونه يتعلق بفرقتين من أهم الفرق الإسلامية أحدثت كل فرقة منها تغيرات على ساحة الفكر الإسلامي، كما مثَّل الخلاف الواقع بين تلك الفرق في مسائل تتعلق بالنبوات ومدى دلالاتها مجالًا للطعن والنقد الموجَّه إلى العقائد الإسلامية، حيث استغل الطاعنون تلك النقاط؛ لإبراز الشبهات حول رسالة الإسلام ومعتقداته، ومن أهمها النبوة ودلالتها على صدق النبي. ومن ناحية أخرى فإن محاولة الحكم على الفرق الإسلامية وبيان سلامة معتقدها الفكري يستوجب إعادة النظر في رؤاها الفكرية بصور أخرى، وبوجوه متعددة؛ لبيان مدى توافقها مع صحيح الدين، وحتى لا يتم الطعن فيها دون

حجة أو دليل، كما تمثل إعادة القراءة للجانب الفكري لتلك الفرق فتح مجال جديد لتحديد الوجهة الصحيحة لدى كل فرقة، مما قد يغير كثيرًا من التوجهات ضد تلك الفرق. كما يعد وضع رؤية جديدة لمفهوم المعجزة ودلالات النبوة عند الفرق الإسلامية، حائط صد أمام أي محاولة التقليل من تلك الدلالات والمعجزات التي بنيت على أنقاض تلك الخلافات والشبهات التي أثارها الطاعنون في تلك الدلالات والمعجزات.

إشكالية الدراسة:

عند تناول الموضوع بالبحث والدراسة ظهرت بعض الإشكاليات التي حاول البحث أن يجيب عنها وتمثَّلت في ما يأتي: ما موقف الأشاعرة من دلالات النبوة؟ هل أنكر المعتزلة معجزات الأنبياء؟ هل حصر الأشاعرة والمعتزلة دلالات النبوة في المعجزة؟ وهل كان هناك توافق بين المعتزلة والأشاعرة حول حد المعجزة وشروطها؟ وهل توافق شيوخ المعتزلة من المتقدمين مع المتأخرين منهم؟ ما الأسس التي اعتمد عليها المعتزلة والأشاعرة في رؤيتهم لدلالات النبوة والمعجزة؟

منهج البحث:

اعتمد البحث على مناهج:

المنهج التحليلي: وفيه تم تحليل كافة الآراء والأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة والأشاعرة في رؤيتهم لدلالات النبوة والمعجزة حتي يتحدد موقف كل فرقة من تلك المسألة.

المنهج النقدي: وفيه تم توجيه النقد في بعض القضايا التي قال بها المعتزلة والأشاعرة، والتي كانت مخالفة لمنهج جمهور المسلمين .

المنهج المقارن: وفيه تم مقارنة رؤية المعتزلة لدلالات النبوة والأسس التي اعتمدت عليها مع موقف الأشاعرة والأسس التي دفعتها لوضع رؤية محددة لدلالات النبوة ومعجزات الأنبياء.

خطة البحث: وقد قسم البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث:

المبحث الأول : مفهوم الدلالة والمعجزة :

المبحث الثاني : النبوة والمعجزة بين المعتزلة والأشاعرة :

المبحث الثالث : دلائل النبوة بين المعتزلة والأشاعرة :

المبحث الرابع: الأسس الفكرية للمعجزة بين المعتزلة والأشاعرة:

خاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

تقديم:

أرسل الله الرسل والأنبياء حاملين أمانة التبليغ التي اختصهم الله بها واصطفاهم على سائر خلقه، ومع بداية رحلة التبليغ التي خاض غمارها كل رسول مع قومه وقف القوم أمام تلك الدعوات الجديدة

مواقف مختلفة ومعبرة عن الإدراك الفكري لتلك الرسالة الجديدة التي نزلت من السماء، وحمل النبي أمانة تبليغها، فتقبلها بعضهم، ونفر منها آخرون ووقفوا منها موقف المعادي المحارب لتلك الدعوة. وأمام هذه الحالة متباينة الاتجاهات من أقوام الأنبياء أيَّد الله الرسل بأمور خارقة للعادة، تعجز العقول عن الإتيان بمثلها؛ حتى يؤيد الله رسله أمام تلك العقول المادية التي لم تسْتَق من سمو تلك الرسالات دافعًا للإيمان، فاحتاجت إلى دليل مادي تعجز تلك العقول عن إدراك كنهه. وقد مثل الأمر الخارق للعادة أحد أهم دلائل النبوة الداعمة لكل نبي أو رسول، وقد تنوعت نظرة الفرق الإسلامية للأمر الخارق للعادة، فقد حصر بعضهم دلائل النبوة فيها واقتصارهم عليها كدليل يميز النبي أو الرسول عن دعوة السحرة أو مدعي النبوة، وقد عدَّها آخرون واحدة من الدلائل الكثيرة التي تدعم دعوة النبي أو الرسول، على اعتبار التفاوت بين بني البشر في إعمال العقل، وقبول رسالات الرسل التي تحمل في مجملها دلائل حسية، وروحية، وعقلية، تقود إلى التصديق برسالة النبي والرسول. والمعجزة من الأمور التي ارتبطت بالأنبياء فثبت لكل نبي معجزته التي تحدى بها قومه، وعجزت العقول عن الإتيان بمثلها. وقد تحدث أهل الإسلام عن المعجزة، ومدى دلالتها على النبوة، وما علاقتها بالكرامة، ومدى دلالتها على صدق الأنبياء. لكن هل ينحصر صدق النبي من عدمه على دلالة الأمر الخارق للعادة دون غيره من الدلالات؟ هذا ما نبينه من خلال تناول موقف المعتزلة والأشاعرة من تلك المسألة، وبيان وجهتهم فيها.

المبحث الأول: مفهوم الدلالة والمعجزة:

تمثل دلالات النبوة أحد جوانب اليقين التي يعتمد عليها كل قوم في نظرتهم إلى حامل رسالة التبليغ، وتختلف الدلالات من نبي إلى آخر، لكن تبقي الدلالة أحد عوامل اقتناع العقل بهذا الحدث الجلل الذي يترجم لحظة اتصال السماء بالأرض، ونقل رسائل السماء إلى أهل الأرض. ويمثل الأمر الخارق للعادة جانبًا حسيًّا يستلهم العقول بالخضوع لتلك القوة الداعمة لهذه الدعوة الجديدة على يد النبي أو الرسول، يجريها الله تعالى على يديه لبيان صدقه.

المطلب الأول: مفهوم دلالات النبوة:

عند الحديث عن دلالات النبوة نعني بها تلك العلامات الإرشادية الواضحة التي اتخذها العقل كمقدمات دامغة لنتائج صدق دعوة النبوة، فالدلائل هي الإرشادات التي أبانت الطريق أمام العقل لفهم مدلول دعوة الأنبياء، والتصديق بها.

اولا: الدلالة في اللغة:

يدور مفهوم الدلالة في اللغة حول الإبانة والإمارة، " إبانة الشيء بأمارة تتعلمها ..: دللت فلانا على الطريق . والدليل: الأمارة في الشيء. وهو بين الدلالة والدلالة. "[١] وعليه فإن دلالة النبوة هي الأمارة التي يعرف بها النبي والرسول، كما أن "الاستدلال: تقرير الدليل لإثبات المدلول." [٢] وعليه فإن دلالة النبوة هي

تلك الأدلة التي استخدمت لإقرار صدق رسالة النبي والرسول، والدليل: " ما يستدل به، والدليل: الدال. وقد دله على الطريق يدله دلالة ودلالة ودلولة، والفتح أعلى." [٣] كما يستخدم الدليل بمفاهيم: " برهان، بينة، حجة، شاهد، علامة يعرف بها المسافرون طريقهم."[٤] كما يستخدم الدليل بمعنى الإرشاد الذي يهتدي به، فهو" المرشد، وما به الإرشاد." [٥] " والدلائل: جمع دليلة، أو دلالة، ويجمع الدلالة على دلالات."[٦]

هذا وقد استخدم المعتزلة والأشاعرة فكرة التناوب بين الدليل والدلالة نظرًا للتعلق بينهما، حيث يرى المعتزلة أن " الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلومًا ضرورة، إنما هو الدلالة، وهو الدليل سواء."[٧] كما قبل الأشاعرة بفكرة التناوب بين الدليل والدلالة ووجود تعلق بينهما، حيث ذكر الأشعري هذا التناوب فقال: "قد يوضع الدليل والدال في موضع الدلالة توسعًا؛ لأجل ما بين الدال والدلالة من التعلق."[٨]

وعليه فإن الدليل هو ما يستدل به على الشيء لتحقيق مدلول نتج عنه، ودلالة النبوة هي ما يستدل بها في إنارة العقل للاهتداء إلى صدق النبوة، فهي براهين وعلامات وأمارات للنبي والرسول الذي ادّعى النبوة فترسخ اليقين به، والإيمان بصلة رسالته بالسماء.

ثانيًا: الدلالة في الاصطلاح:

مفهوم الدلالة من الناحية الاصطلاحية يدور حول مقدمات يلزم عنها نتائج، فالدال هو المقدمات التي تقود العقل إلى نتائج وهي المدلول، حيث عرفها الجرجاني بقوله: "الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول." [٩] وعليه فهناك تعلق بين الدال والمدلول من ناحية أن الأول يقود العقل للوصول إلى الثاني، وعليه فإن العلم بأمارات النبوة تقود العقل إلى حتمية الصلة بين المرسِل والمرسَل، والتصديق برسالة النبي والرسول ينتج عن العلم بدلالة النبوة.

وعند تناول المعتزلة لمفهوم الدلالة ربطوا بين فكرة النظر فيها، وحتمية الوصل التي تقود الناظر إلى العلم بشيء آخر فقالوا: ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا وضعه واضعه لهذا الوجه."[١٠] لكن المعتزلة حددوا كون الدلالة تقود إلى العلم بالشيء إذا وضعت لهذا الوجه من قبل واضعها، وعليه فإن دلالة النبوة لا تقود إلى أي دليل آخر غير الوجه الذي وضعت له من قبل الله تعالى. وقد ربط الأشاعرة بين مفهوم الدلالة وحقيقتها فعرفت بأنها: "العلامة التي بها يدل الدال على المدلول عليه من إشارة، أو أثر، أو حكم مقتضٍ لحكم مقتضىً."[١١] وعليه فإن الإشارة أو الأثر الذي يقود إلى معرفة النبي أو الرسول يعد من دلالة النبوة التي يستند إليها في وصول العقل إلى الإيمان اليقيني بين ادعاء النبي والرسول بحمل رسالات الله إلى خلق الله، وبين صدق تلك الدعوة.

المبحث الثاني: مفهوم المعجزة:

تعد المعجزة أحد جوانب الدلالات التي اعتمد عليها رجال الفكر الإسلامي في جوانب الاستشهاد على صدق مدعي النبوة، وتدور المعجزة حول خرق العادة التي تتغير معه قوانين الطبيعة التي يعجز العقل عن إدراك كنهها، والوصول إلى أسباب حدوثها وفق الصورة التي ظهرت عليها.

المطلب الأول: المدلول اللغوي لمفهوم المعجزة:

يدور المدلول اللغوي للمعجزة حول خوارق العادات التي يصعب الإتيان بمثله، فيخلق حالة من العجز عند المتحدَّى، فالمعجزة هي: كل خارق للعادة – والتعجيز: التثبيط والنسبة إلي العجز."[12]

وهي "اسم فاعل مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، وفي القاموس: معجزة النبي ما أُعجز به الخصم عند التحدي."[١٣] وعليه فإن كل أمر عجز معه العقل عن إدراك حقيقته وفق الطبيعة البشرية، ونتج عنه عجز التقليد والإتيان بالمثل يدخل تحت مفهوم المعجزة،كما تحمل المعجزة معنى زوال القدرة عن الإتيان بالشيء من عمل، أو تدبير، أو رأي. وعليه فإن المعجزة تدور في فلك الكرامة التي يجريها الله على يد أحد عباده الصالحين، والتي تكون في منزلة أقل من منزلة المعجزة التي تقف أمامها العقول عاجزة، فالكرامة: مشتقة من (ك ر م)، والكرم ضد اللوم، وقيل: الإكرام والتكريم: أن يوصل إلى الإنسان بنفع لا تلحقه فيه غضاضة، أو يوصل إليه بشيء شريف.[١٤]

وفي عرف أئمة أهل العلم المتقدمين أن المعجزة والكرامة يدور مدلولهما حول خرق العادة، لكن كثير من المتأخرين يفرقون في المدلول اللفظي لكل منهما، فيخصون المعجزة بالنبي، والكرامة بالولي، ولكن يظل مناط الاشتراك بينهما في كونهما أمر خارق للعادة."[١٥] لكن على الرغم من ذلك يظل الفرق بينهما في وضعية النبي والولي، فالنبي واجه قومًا أنكروا دعوته، وتحداهم في إثبات صدق رسالته، فكان موقف الإثبات الذي يستتبعه خرق للعادة، ينتج عنه صدق النبي وكذب مخالفيه، فالقوانين البشرية تخترق وتتغير الطبيعة، وتتبدل الأسباب والمسببات من أجل تلك الحقيقة، لكن الأمر مختلف مع الولي الذي قد تتغير له بعض القوانين الطبيعية من أجل مصلحة فرد أو عدة أفراد دون مصلحة لهذا الولي في هذا الفعل. وعليه فالمعجزة والكرامة اتفقا وافترقا، " اتفقا في خرق العادة، وافترقا في أن المعجزة يتحدى بها النبي أمته؛ تبيينا لصدق رسالته، وأما الكرامة فلا يستطيع الولي أن يتحدى بها الناس ويقول: أوحي إليَّ، وإلا أصبح كذابًا." [١٦]كما أن الكرامة ليست من شروط الولاية، ولا يعرف الولي بالكرامة، أو تنفى عنه الولاية لعدم إثباته كرامة، وليست ملازمة لمقام الولاية، فليس من شرط الولي أن يؤتى كرامة، وليس من أوتي كرامة من الأولياء يكون أولى وأفضل ممن لم يؤت. وعليه فقد عرفت المعجزة باعتبارها أمرًا مشتركًا بين النبي

والولي؛ لكون كليهما أمرًا خارقًا للعادة، فيقول البغدادي[١٧]: "وحقيقة المعجزة على طريقة المتكلمين: ظهور أمر خارق للعادة في دار التكليف؛ لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء، أو ذي كرامة من الأولياء، مع نكول ما يتحدى به عن معارضته."[١٨] وعليه فإن الأمر الخارق للعادة مشترك بين النبي والولي، ويظل الفرق بينهما الاقتران بدعوى النبوة من عدمه، وفي هذا يفرق شارح المقاصد بينها وبين كرامات الأولياء بقوله: "وكرامته – أي الولي – ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، وبهذا يمتاز عن المعجزة .... إلى أن قال: " والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات، وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة."[١٩] وعليه فإن الفرق بين خارق العادة مع النبي عنه مع الولي هو الاقتران بدعوى النبوة من عدمه، كما تكمن في تصديق الدعوى التي جاء بها النبي من قبل الله تعالى.

المطلب الثاني: مدلول المعجزة من الناحية الاصطلاحية:

يدور مدلول المعجزة في اصطلاح أهل العلم حول طبيعتها الكونية والإدراكية، فأما عن طبيعتها الكونية فإن الله قد خلق الكون بطبيعة، وحكم، وعادات تجري وفق الأسباب والمسببات، وعند تغير تلك العادات، وعدم تعلق الأسباب بالمسببات، واختلاف النتائج عن المقدمات نكون أمام أمر خارق للعادة عرف بالمعجزة، وأما من الناحية الإدراكية فبكون المعجزة قد ارتبطت بدعوى النبوة فتعرف بأنها: "أمر خارق للعادة، داعية إلي الخير والسعادة، مقرونة بدعوي النبوة، قُصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله"[٢٠]. وعليه فإن التغير الذي يطرأ على قوانين الطبيعة إنما يقصد منه تثبيت النبي في دعواه، عن طريق إثبات صدق ما يدعيه.

كما يعرفها النسفي بقوله: "هي ظهور أمر بخلاف العادة في دار التكليف؛ لإظهار صدق مدعي النبوة، مع نكول ما يتحدى به عن معارضته. "[٢١] وعليه فإن النسفي قد اتفق في كون المعجزة تغير في قوانين الطبيعة على خلاف العادة، مع اشتراط كون هذا الخارق بدار التكليف[٢٢]، وعدَّ هذا الخارق للعادة دليلًا على صدق مدعي النبوة.

وهناك من نظر إليها باعتبار آلية ظهورها، وكذلك وقتها، حيث يظهر الخارق للعادة متزامنًا مع ظهور دعوى النبي أو الرسول، مع عجز المتحدي عن مماثلتها، أو حتى مشابهتها، حيث عرفها بعض الأئمة بأنها: "ما خرق العادة من قول أو فعل إذا وافق دعوى الرسالة وقارنها وطابقها على جهة التحدي

ابتداءً، بحيث لا يقدر أحد علي مثلها ولا على ما يقاربها[٢٣]. وهناك من قرنها بالتحدي، وهذا المعنى نجده عند الفخر الرازي بقوله: "المعجزة عرفًا: أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة"[٢٤].

وهناك من قرنها بالقصد والإرادة الناتج عن فعل الله تعالى، وهذا الفعل متوافق مع دعوة النبوة فيقول الجويني: "إنما يثبت صدق مدعي النبوة بالمعجزات، وهي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة وظاهرها على حسب دعوة النبوة. "[٢٥] وعليه فإن أصحاب هذا التعريف جعلوا كون الأمر الخارق من أفعال الله تعالى أو ما يجري مجراها أحدَ الشروط اللازمة ليطلق عليها معجزة، وفي هذا يقول البغدادي في حديثه عن شروط المعجزة: بأن تكون من أفعال الله تعالى أو ما يجري مجرى فعله، وإن لم يكن في نفسه فعلًا، وأن يكون ناقضًا للعادة فيمن هو معجز له ...."[٢٦] هذا وهناك من ربط بين المعجزة ومصدر جريانها على يد مدعي النبوة كما فعل القاضي عبدالجبار[٢٧]، حيث ربط بين المعجزة وبين كونها من جهة الله أو في حكمه، كما ربط بين المعجزة وبين زمان حدوثها، وكونها واقعة عقب دعوى النبوة. [٢٨]

وعلى هذا كله فإن كافة التعريفات قد اتفقت في كون المعجزة أمرًا خارقًا للعادة، وتعين في حق الانبياء اقترانه بدعوى النبوة، وهذا ما يميزها عن غيرها من الخوارق؛ لأن الله تعالى أراد اثبات وتثبيت رسالة رسله من خلال تصديقهم بتلك المعجزات؛ فالمعجزة أمر خارق للعادة يظهره الله على يد مدعي النبوة وفق مراده تصديقًا له في دعواه، مع عجز جميع المخلوقات عن الإتيان بمثله. وعليه فالمعجزة لابد أن تكون خارقة للعادة، مقرونة بالتحدي وعدم المعارضة، وهذا الاتجاه ساد عند المعتزلة والأشاعرة، ووفق تلك الرؤية فإن كل خارق للعادة غير مصحوب بالتحدي ومقرن بالدعوة يخرج خارج إطار المعجزة، وعليه فإن بعض المعجزات التي أجراها الله على يد بعض أنبيائه ولم يصحبها تحدٍّ لأقوامهم لا تدخل تحت إطار المعجزة الإثباتية عند المعتزلة، حيث أنكرها البعض منهم واعتبرها البعض من باب التأكيد لا الإثبات، أما الأشاعرة فإن كانت تلك المعجزات تتوافق مع دعوى النبوة والمعجزة الإثباتية، فتدخل عندهم في إطار المعجزة الدلالية —كما سيتضح – . هذا وقد كان هناك اتجاه آخر عند أهل العلم عد كل ما أظهره الله تعالى على يد نبي من الأنبياء، وكان فيه خرق لعادة البشر من المعجزات، سواء قرن بالتحدي أو لم يقرن، وفي هذا يقول ابن تيمية: " كل ما يدل على النبوة هو آية على النبوة وبرهان عليها، فلابد أن يكون

مختصا بها." [٢٩] وعليه فقد وقع الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة وبين غيرهم من هذا المنطلق الذي ترتب عليه كثير من الاتجاهات، سواء عند المعتزلة، أو الأشاعرة، أو عند غيرهم .

المبحث الثاني: النبوة والمعجزة بين المعتزلة والأشاعرة:

تعد النبوة نقطة التقاء السماء بالأرض عن طريق رسول الله إلى رسل الله، فهم يحملون رسالة الله إلى من اصطفاهم الله بحمل هذه الرسالة، وأمرهم بإبلاغها إلى خلق الله، ويمثل الإيمان بالأنبياء والمرسلين أحد الأصول الاعتقادية عند أهل الإسلام، وقد أيد دعوة أنبيائه ورسله بخوارق للعادة أكدت صدق دعواتهم وألوهية رسالتهم، وقد تناولت الفرق الإسلامية مسألة النبوة والمعجزة بالبحث والدراسة، وتنوعت وجهة كل فرقة وفق طريقة استدلالها، ومنهجها الفكري تجاه تلك القضايا.

المطلب الأول: التعريف بالمعتزلة والأشاعرة:

تعد فرقتا المعتزلة والأشاعرة من أهم الفرق التي ظهرت على ساحة الفكر الإسلامي، نظرًا للدور الذي قامت به كل فرقة في إبراز جوانب الاعتقاد الإسلامي، ومحاولة الدفاع عنه ضد محاولات الطعن، وعلى الرغم من الخلاف الذي حدث بين السلف وبين هذه الفرق، ورغم الاختلافات التي ظهرت على ساحة الفكر الإسلامي نتيجة المنهج المعتمد لدى كل فرقة في سبيل تحديد وجهتها الفكرية، فإنه يحمد لكل فرقة سعيها المحمود نحو الاجتهاد للوصول إلى رؤية فكرية تحفظ للإسلام مكانته من الطعن، أو الشك.

أما المعتزلة فهي فرقة إسلامية ظهرت في العصر الأموي[٣٠]، وزاد وجودها وانتشارها في العصر العباسي؛ نظرًا للدعم الذي حظيت به من بعض خلفاء الدولة العباسية؛ مما كان له بالغ الأثر في نشر فكرها وانتشار مذهبها[٣١]. والمعتزلة من أكثر الفرق الإسلامية اعتمادًا على المنهج العقل في دلالتها على العقائد، حيث أعطت للعقل مجالًا رحبًا، وسعةً في الحكم في مقابلة النص الذي جاء دوره تاليًا للعقل؛ مما عرَّض الفكر المعتزلي لكثير من النقد نظرًا لتفرد العقل بالحكم في كثير من القضايا العقلية. هذا وقد اختلفت الروايات حول نشأة فرقة المعتزلة، لكن يظل الرأي الأشهر في سبب التسمية هو ما أطلق على مدرسة واصل بن عطاء[٣٢]، وذلك وفقًا للحادثة التي وقعت في مجلس الحسن البصري[٣٣]. وعليه فإن تلك الواقعة[٣٤] هي سبب في إطلاق اسم المعتزلة على واصل وأتباعه، وهذا السبب عوَّل عليه كثير من كُتَّاب الفرق الإسلامية،

حيث أورده البغدادي في الفرق بين الفرق، وكذا الشهرستاني[٣٥] في الملل، وقد عدَّ أصحاب هذا الاتجاه أن الدافع خلف تلك التسمية هم مخالفي المعتزلة من أهل السنة، وذلك للتدليل على انفصالهم عنهم، واعتزالهم مشايخهم، ومخالفتهم قول الأئمة في حكم مرتكب الكبيرة، وهو على هذا الوجه فهو اسم يحمل من الذم، فالمعتزلي هو المخالف والمنفصل.[٣٦] لكن هذا الرأي لقي اعتراضًا من بعض الباحثين المعاصرين؛ نظرًا للاختلاف بين الرواة في من وقعت معه حادثة الحسن البصري، وكون تلك الواقعة ليست بالأمر المهم الذي يجعل فرقة كاملة تسمى بهذا الاسم[٣٧]. وعليه فلا يمكن عدُّ مذهب كامل كمذهب المعتزلة له أصوله الفكرية قام بين ليلة وضحاها نتيجة خلاف فكري في مسألة عقدية حول حكم مرتكب الكبيرة، وعليه فإن الفكر الاعتزالي لم يكن وليد اللحظة، ولا نتاج حادثة عابرة، ويدعم هذا ما ذهب إليه بعض العلماء أن النشأة الأولى للمعتزلة فكرًا وتنظيمًا نشأ مع الرجال الذين جمعهم عصر واحد وفرقتهم المدن والأقاليم، وهم: أبو الأسود الدؤلي[٣٨] في الكوفة، ومعبد الجهني[٣٩] والحسن البصري وعمرو بن عبيده[٤٠] في البصرة، وواصل بن عطاء في المدينة والبصرة، وبواسطة التنظيم الذي بناه واصل امتد نشاط المعتزلة إلى أغلب أنحاء الدول الإسلامية[٤١]. وعليه فإن الفكر الاعتزالي كان له مردود أكبر من واقعة واصل مع الحسن، حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الفكر المعتزلي أسبق في الظهور من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، حيث يوجد له أصل سياسي يرتبط بموقعة صفين وموقعة الجمل، وعليه فإن المعتزلة السياسية أسبق في الظهور من المعتزلة الدينية، وقد ذكر ذلك الطبري في حوادث سنة ٣٦هـ، وذلك في الخطاب الموجه لعلي بن أبي طالب من قبل عامل مصر جاء فيه: " إن قبلي رجالًا معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس"[٤٢]. وعليه فإن مسمي المعتزلة أسبق من واقعة واصل، مما يدعم أن تلك الطائفة وجدت على شكل سياسي ثم نضجت من الناحية الدينية والعقدية، ووجد لهم فكرهم الخاص بتلك الفرقة، وهذا ما يدعم " إطلاق المؤرخين هذه الكلمة (المعتزلة) كثيرًا على الطائفة التي لم تشارك في القتال بين علي وعائشة في حرب الجمل، وعلى الذين لم يدخلوا في النزاع بين على ومعاوية"[٤٣]. وعليه فإن البدايات الأولى لفرقة المعتزلة كانت بالابتعاد عن الخلاف السياسي، ومحاولة التزام الحياد في تلك المشكلة التي حدثت على ساحة الفكر الإسلامي، وقد تبنى هذا الرأي الدكتور عبدالرحمن بدوي، حيث ذهب إلى أن لفظ الاعتزال يشير في الأصل إلى معنىً سياسي، كما استبعد أن يكون الأصل لهذا المسمى

هي فكرة الانفصال عن أهل السنة والجماعة، وقد قبل المعتزلة الأولون بهذا الاسم وتقبلوه بمعنى محايدين، أو الذين لا ينصرون أحد الفرقين المتنازعين من أهل السنة والخوارج على الآخر، وعليه فالمعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمرار في ميدان الفكر والنظر الذي بدأه المعتزلة السياسيون[٤٤] . وعليه فإن هذا الاتجاه ربط بين الوجود السياسي للمعتزلة الأُول، وبين الظهور الفكري بشكله الكلامي على يد واصل بن عطاء. هذا وهناك اتجاه آخر قاله المستشرق جولد تسيهر[٤٥] من أن فرقة المعتزلة الكلامية خرجت من رحم النزعة الورعة والزهاد الذين يعتزلون الناس، وقد عول في ذلك على ما عرف به أوائل المعتزلة من ميل للزهد والعبادة، وأن حياتهم قامت على اعتزال الناس، واتسمت حياتهم بالزهد والتقشف[٤٦]. وعليه فإن أصحاب هذا الاتجاه عولوا على فكرة العبادة والزهد التي كانت سببًا في بعد المعتزلة عن الناس وظهور تلك الفرقة، ويمكن الجمع بين كل ذلك أن مجموعة من الناس اعتزلوا العالم لزهدهم وتقشفهم، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مرحلة الاعتزالية الصوفية، ثم نشأ الخلاف بين علي ومعاوية – رضي الله عنهما –، فالتزموا الحياد ولم يشاركوا في الخلاف بين علي ومعاوية ولم ينضموا إلى أي فريق منهم، وهو ما عرف بالمعتزلة السياسية، ثم تطور هذا المفهوم على يد واصل ومعاصريه ونتج مذهب ديني مكتمل وهو ما عرف بالمعتزلة الدينية، وهي فرقة المعتزلة. وأيًّا ما كان الأمر فقد وجدت فرقة إسلامية لها أصولها الفكرية ومنهجها الذي اعتمدت عليه في رؤيتها العقائدية. هذا وعلى الرغم من وجود فرقة المعتزلة على ساحة الفكر الإسلامي بشكل كبير ومؤثر، إلا أن الرؤية الفكرية للمعتزلة ظهرت بشكل كبير في كتب مخالفيهم، فكتبهم القديمة رغم كثرتها فقد ضاعت، ولم يبق منها بشكل منظم سوى: (المنية والأمل)، و(الانتصار) لأبي الحسن الخياط[٤٧]. هذا وقد عثر في منتصف القرن العشرين على كتاب (المغني في أبواب العدل والتوحيد) للقاضي عبد الجبار، وقد حققه مجموعة من المفكرين، واعتمد عليه كثير من الباحثين في فكر المعتزلة ومذهبهم.

أما الأشاعرة فهي فرقة إسلامية، تعد من أكثر الفرق وجودًا وانتشارًا حتى العصر الحديث، رغم اندثار كثير من الفرق الإسلامية؛ نظرًا للمتغيرات الزمنية، والأشاعرة هم أتباع الإمام أبو الحسن الأشعري[٤٨] الذي يمتد نسبه إلى الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري[٤٩]. ويقصد بالأشاعرة كل من سار على منهج أبو الحسن الأشعري وانتسب إلى مذهبه في الاعتقاد[٥٠]. هذا وقد نشأ الأشعري على منهج

الاعتزال، حيث كان تلميذا لأبى على الجبائي[٥١] المعتزلي وتشرب منه أصول الاعتزال، وظل مدافعًا عنه حتى وقع الخلاف بينه وبين شيخه الجبائي، والذي على أثره أعلن الأشعري تركه لمنهج المعتزلة. وفي هذا يقول الشهرستاني: " جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبًا لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعري " [٥٢]. وعلى هذا فإن عدم مقدرة الجبائي الرد على الاشعري بما يتوافق مع مقدرته الكلامية التي وصل إليها، وعدم قدرة المنهج المعتزلي وضع رؤية عقدية لتلك المسائل هو ما دفع الأشعري للخروج على ما تعلمه على يد المعتزلة[٥٣] ، ويبدو أن الأمر قد تكرر في أكثر من واقعة وفي عدة مسائل[٥٤] حتى استطاع الأشعري أن يصل إلى قناعته بترك الاعتزال. هذا وقد نقل ابن عساكر رواية أخرى في سبب ترك الأشعري لمنهج المعتزلة تعود لرؤيته النبي في المنام، وقد أمره بترك ما عليه واتباع سنته، وعلى الرغم من أن ابن عساكر نقل تلك الرواية بطرق مختلفة، إلا أنها تحوي مضمونًا واحدًا وهو الرؤيا، فيقول: " إن الشيخ أبا الحسن –رحمه الله– لما تبحر في كلام الاعتزال، وبلغ غاية كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجد فيها جوابًا شافيًا فتحير في ذلك، فحُكِي عنه أنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين، وسألت الله أن يهديني الطريق المستقيم، ونمت فرأيت رسول الله... فقال الرسول: عليك بسنتي ..." [٥٥] وعليه فإن تلك الرواية تجعل رؤيا الأشعري هي سبب عدوله عن منهج الاعتزال، وعلى صحة رواية ابن عساكر فيمكن الجمع بينهما أن الأشعري قد تكرر معه الخلاف الفكري بينه وبين أستاذه الجبائي حتى وصل إلى قناعاته بترك الاعتزال، فدعى واستخار، فرأى النبي– صلى الله عليه وسلم– في منامه وأرشده إلى طريقه هذا، وقد ذكر بعض الباحثين عددًا من الأسباب[٥٦] التي وجدوا فيها دافعًا للأشعري في تحوله عن مذهب الاعتزال. وأيًّا ما كان الأمر فقد ترك الأشعري حقبة زمنية من تاريخه الفكري والمذهبي قضاها على منهج المعتزلة الذي تشرب منه، وهذا ما أعطى له الملكة بعد ذلك في مقارنة المذاهب وتوجيه نقده إليها. ثم كانت المرحلة التالية لخروجه من المعتزلة وهي اتباعه لمنهج السلف الذي كان على النقيض من منهج المعتزلة، فإذا كانت المعتزلة قد قدمت العقل على النص، وأعطت للعقل جرأة غير مسبوقة على حساب النص، فإن السلف قد تمسكوا بحرفية النص. وعليه فقد كانت المرحلة التالية لمرحلة المعتزلة هي إعلان الأشعري اتباعه لمنهج الأمام

أحمد[٥٧]، حيث قال: " قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله ربنا – عز وجل- وبسنة نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم – وما روي عن السادة الصحابة والتابعين ... وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل".[٥٨] وعليه فقد مثلت تلك المرحلة الرؤية السلفية في فكر الأشاعرة، حيث كان يمثل السلف في تلك المرحلة الحنابلة، وقد انتقد الأشعري الحنابلة بسبب موقفهم الرافض لعلم الكلام، حيث جاء في رده " ولم قلتم إن الحث في ذلك بدعة وضلال، مع أن النبي لم يقل إن من بحث في مثل هذا فهو مبتدع"[٥٩] وعليه فإن الخلاف الذي وقع بين الأشعري وبين الحنابلة مثَّل نهاية مرحلة أخرى من مراحل الفكر الأشعري. ثم كانت المرحلة الأخيرة ببداية المذهب الأشعري الذي أصل لمسائله ومنهجه الذي اعتمد على النص والعقل، حيث أعطى الأشاعرة للعقل مكانته لكن في حدود النص، وإذا ما تعارض النص مع العقل قدم النص، وهذه كانت رؤية الأشاعرة في كافة القضايا العقدية.

المطلب الثاني: موقف المعتزلة والأشاعرة من النبوة:

ينطلق مفهوم المعتزلة لمسألة النبوة من فكرة الصلاح والأصلح، فالنبوة عندهم لطف إلهي[٦٠]، تجب على الله لما فيها من صلاح للمكلف، وكل ما فيه صلاح وجب على المكلِف فعله؛ " لأن مصلحة المكلَف واجبة على المكلِف وتعريفه مصالحة".[٦١] ومن هذا المنطلق توجه المعتزلة إلى القول بوجوب إرسال الرسل على الله تعالى؛ لما فيها مصلحة للعباد وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: " وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيدًا بعلم معجز دال على صدقه، فلابد أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به ... إن البعثة متى حسنت وجبت ...." [٦٢] وعليه فإن فكرة الوجوب المتعلقة بمسألة الصالح أصبحت متعلقة بمسألة النبوة في فكر المعتزلة، " فالمصلحة هي الداعية إلى وجوب البعثة، ويقتصر وجوبها على جانب الدين دون الدنيا تبعًا لمذهبهم في نظرية اللطف والأصلح عمومًا"[٦٣]. وعلى الرغم من نقل إجماع المعتزلة في تلك المسألة، إلا أن دائرة المعارف الإسلامية[٦٤] نقلت رأيًا مخالفًا لهذا الإجماع، حيث نقلت عن أبي على الجبائي وأبي هاشم[٦٥] ما يفيد مخالفتهما لهذا الإجماع، حيث جاء فيها: " وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين؛ لئلا يكون للناس بعد هذا وذاك حجة، ولكنه من سوء الأدب أن يقال: يجب على الله"[٦٦]. وعلى هذا فإن الفكر الاعتزالى لم يكن صاحب اتجاه واحد تجاه تلك المسألة، فقد كان هناك رأي هو الأشهر في المذهب وهو القول بوجوب الإرسال، لكن وجد من قال بخلاف هذا الرأي،

لكنه لم يلق رواجًا داخل المعتزلة أنفسهم، ولم يشتهر عنهم. ولعل هذا ما يفسر اتجاه المتأخرين من علماء المعتزلة، حيث ذهب البصريون إلى القول بالحسن في مسألة إرسال الرسل، ولم يقولوا بالوجوب، ويدل على ذلك " أن العقل يجوز أن يكون في بعثتهم فائدة بل فوائد، وأن لا يكون فيها وجه من وجوه القبح، ومع هذه الحالة فهو حسن"(٦٧). وعلى هذا فإن فكرة الوجوب لم تكن سائدة داخل أوساط مفكري المعتزلة وبين طبقاتهم المختلفة، لكن ظل مبدأ تقديم العقل وتحكيمه في جوانب الشرع هو السائد في كل العصور، فمن قال بمبدأ الحسن كان وفقًا لرؤية العقل. حيث انطلقت المعتزلة من فكرة تنزيه الله عن كل ما لا يليق به، فقد نزَّهوا الله عن كونه فاعلًا للقبيح، وهذا يستوجب القول بصدور الفعل الحسن عن الله تعالى، والنبوة قد اشتملت على فوائد أدركها العقل فتطلب الحسن لها، وفقًا لكونها تشتمل على مصلحة للمكلفين وفيها لطف بهم، ومتى اتصفت بذلك حسن من الله تعالى فعلها؛ لتحقيق مصالح المكلفين ودفع العلة عنهم، ولذا قالوا: " إن البعثة متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة"(٦٨). وعليه فإن فكرة المعتزلة تدور حول الوجوب المتعلق باللطف الإلهي المنطلق من تنزيه الله عن صدور فعل قبيح، وعليه فالنبوة ليست من الواجبات العقلية التي لابد من وقوعها في كل حال، فالوجوب هنا لا يتعلق بالذات أو حتى لوجوه لا تنفك عنها يمنحها صفة الوجوب.

أما الأشاعرة فيدور منهجهم في مسألة النبوة حول فكرة الجواز، والتي تختلف تمامًا عما ذهب إليه المعتزلة من القول بالوجوب، حيث يرى الأشاعرة استواء مسألة الوجود مع عدمه في مسألة إرسال الرسل، وفي هذا يقول الآمدي: " مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون، ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيَّان"(٦٩). وعليه فإن الأشاعرة تخرج من دائرة الوجوب التي وضعت المعتزلة فيها مسألة النبوة إلى حيز الجواز الذي يستوي فيه الإمكان والعدم، ثم تنطلق الأشاعرة نحو الاستدلال على جواز الإرسال بأن إرسال الرسل ليست من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لذاتها، فيقول الجويني: "والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرْعِ الملل: أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها كاجتماع الضدين، وانقلاب الأجناس، ونحوها"(٧٠). وعلى هذا فإن الأشاعرة ترى في إرسال الرسل أمرًا ليس من المستحيلات التي يتعذر وجودها، وعليه فهي تدخل في حيز الجواز، وهو ما يجعلها تدخل دائرة الإمكان، وعليه فالبعثة عند الأشاعرة جائزة عقلًا دون وجوب على الله تعالى، فالأمور

كلها ملكه تعالى، " فوورود التكليف بالإيجاب والحظر والإطلاق والمنع ليس مما يأباه العقل، فجاز أن يعلمهم –سبحانه وتعالى– ذلك بإرسال الرسل، أو بخلق العلم لهم بذلك التكليف، وبهذا نعلم أن إرسال الرسل في حيز الإمكان لا الامتناع"(٧١).

هذا ويعد الأشاعرة النبوة اختصاصًا من قبل الله تعالى لعبده لحمل رسالته، وعليه فهي من باب الفضل الذي منَّ الله به على عباده؛ رحمة بهم، وتفضلًا عليهم، ولطفًا من الخالق بالمخلوق، وفي هذا يقول التفتازاني(٧٢): " فالحق أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف"(٧٣). وعليه فإن البعثة لطف من الله وتفضل ورحمة، ويستوى فيها الأمران فيحسن فعلها ولا يقبح تركها، فهي جائزة وممكنة. وعليه فقد اتفق الأشاعرة مع المعتزلة في القول باللطف الإلهي والتفضل في مسألة النبوة، لكن وقع الخلاف بينهما في أن الأشاعرة قالت بجواز هذا اللطف وعليه فإرسال الرسل جائز، أما المعتزلة فقالت بوجوب اللطف فيكون إرسال الرسل واجب عليه تعالى. هذا وعلى الرغم من قول الأشاعرة باللطف الإلهي في بعثة الأنبياء، وكونها رحمة بالعباد، إلا أنهم نفوا مسألة الغرض والعلة التي تتعلق بفعل الله تعالى، " فمذهب الأشاعرة أن أفعال الباري –تعالى– ليست معللة بالأغراض والمصالح "(٧٤). وعلى هذا فإن بعثة الأنبياء عندهم لا تتعلق بعلة أو غرض، وعليه ففكرة المصالح التي تتعلق بأفعال الله في إرسال الرسل من الأمور التي لم يقبلها الأشاعرة، وفي هذا يقول الرازي: " لا يجوز أن يفعل الله شيئًا ومن ذلك إرسال الرسل بغرض..." (٧٥) وهذا نتاج منهج الأشاعرة في مسألة التعليل، حيث "نفت الأشاعرة تعليل أفعال الله نفيًا تامًّا، وقالوا باستحالة أن يكون فعله سبحانه لغرض أو علة غائية "(٧٦). وهذا مخالف لما ذهب إليه المعتزلة بالقول بالعلة والمصلحة التي تتعلق بفعل الله تعالى، " فالمعتزلة، قالت بوجوب تعليل أفعال الله تعالى، ووجوب اشتمالها على مصالح هي غرضه من الفعل"(٧٧). وعليه فإن منهج الأشاعرة قد خالف المعتزلة في مسألة المصلحة والعلة المرتبطة بالبعثة، وهي من المسائل التي وقع الخلاف فيها بين المتكلمين. فمسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه تناولها كل فريق وفق منهج معين، وتحرير لمحل النزاع. فالجميع متفق على رفض التعليل بالمعنى الفلسفي الذي يؤول إلى سلب الذات الإلهية صفة الإرادة، والجميع متفق على أن أفعال الله تعالى –ومنها أحكامه– مشتملة على حكم ومقاصد، وإنما الخلاف في أنها " أتوصف بكونها أغراضًا وعللًا أم لا؟". فأثبت المعتزلة وصفها بذلك، وهو فرع قولهم

بالتحسين والتقبيح الذاتيين، ورفض الأشاعرة ذلك مطلقًا، وتوسط الماتريدية فقالوا بأنها معللة، لكن تفضلًا من الله –تعالى–، لا على الوجوب كما هو رأي المعتزلة(٧٨).

المطلب الثالث: الحسن والقبح وأثره في النبوة:

ارتبط موقف المعتزلة في القول بالوجوب في إرسال الرسل بموقفهم في التحسين والتقبيح، حيث اعتقد المعتزلة أن حسن الأشياء وقبحها أمر ذاتي، ووسيلة إدراكها العقل، ودور الشرع كاشف عن ما أدركه العقل من حسن الأشياء وقبحها، وهذا ما أشار إليه القاضي عبدالجبار بقوله:" قد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل"(٧٩). وعليه فإن دور العقل عند المعتزلة وتقديمه على الشرع قد قادهم إلى القول بوجود الحسن والقبح الذاتي وهو ما يستوجب المدح أو الذم الناتج عن هذا الفعل، فيقول القاضي:" إن في الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله"(٨٠). وعليه فإن العقل متقدم في الإدراك والحكم، ثم يأتي الشرع كاشفًا عن أشياء سبق العلم بها عن طريق العقل الذي أدرك حسنها وقبحها، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار:" واعلم أن النهي الوارد عن الله –عز وجل– يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه، لا أنه يوجبه"(٨١). وعلى الرغم من ذلك فإن المعتزلة قالت بوجود تفاصيل للحسن والقبح لا يستطيع العقل إدراكها، وهي ما كملها الشرع للعقل؛ ولذا كان مصلحة المكلف تقتضي بعثة الأنبياء التي حكموا عليها بالوجوب وفقًا لرؤيتهم في مسألة الوجوب التي أشرنا إليها، وفي هذا يقول القاضي: " لما لم يمكنا أن نعلم عقلًا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله إلينا الرسل؛ ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله –تعالى– في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها"(٨٢). وعليه فإن بيان مصلحة الفعل أو مفسدته التي لم يستطع العقل إدراكها، يكون للشرع دوره في تحديد مصلحة الفعل أو مفسدته، وعليه كانت الحاجة إلى إرسال الرسل واجبة لتعلقها بمصالح العباد، ولذا فقد تعلق الأمر بالوجوب عند المعتزلة؛ نظرًا لكون أفعال الله تتعلق بالصالح والأصلح للمكلف، وفي هذا يقول القاضي: " قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب رفع الضرر عن النفس، وثبت أن ما يدعو إلى الوجوب ويصرف عن القبيح فهو واجب لا محالة"(٨٣). وعليه فإن مسألة الوجوب التي قال بها المعتزلة تعلقت بما ذهبوا إليه في مسألة الحسن والقبح الذاتيين، ودور العقل في إدراك ذلك، ولما أدرك العقل الحسن في بعثة الأنبياء نظرًا لتعلقها بمصالح العباد، والتي ترتبط بأفعال الله

والتي تستلزم فعل الصالح للمكلف حتي يتوافق مع فكرة التكليف، فقد أخذت النبوة حكم الوجوب عند المعتزلة. وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: " فإذا قيل: إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبح ولا يخل بما هو واجب عليه"(٨٤). وعليه فإن الربط بين فكرة الحسن والقبح الذاتي وبين أفعال الله –تعالى– ووجوب البعثة واضح في معتقد المعتزلة.

أما الأشاعرة فقد أقاموا مذهبهم على التفضل واللطف في التكاليف مع بطلان القول بالصالح والأصلح، ونفي التحسين والتقبيح (٨٥) من جهة العقل، وأن الحسن والقبح يتعلق بالشرع لا بالعقل، ووجوب شكر نعم المنعم مبعثه الشرع أيضا، وأن الحسن هو ما يترتب عليه مدح في الدنيا وثواب في الآخرة، والقبح هو ما يترتب ذم الدنيا وعقاب الآخرة، ومجال إدراكه هو الشرع وحده دون العقل، وفي هذا يقول الجويني: " العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع"(٨٦). وعليه فإن فكرة الحسن والقبح الذاتي لا يقوم عليها منهج الأشاعرة، فرد " أفعال الرب والعبد إلى حسن وقبيح، لا يكون عندهم إلا بالشرع. وذلك لا يرجع إلى صفة في الفعل، بل الشارع عندهم يرجح مثلًا على مثل"(٨٧). وعلى هذا فإن الأشاعرة يدور منهجهم حول الحسن والقبح الشرعي، وليس للعقل فيه مجال، وهو مخالف لما انتهجه المعتزلة في تلك المسألة، حيث جعل المعتزلة للعقل رتبة التقدم على الشرع، لكن الأشاعرة قالوا بتقدم الشرع على العقل في إدراك الحسن والقبح، وعدم قدرة العقل على إدراك ذلك وهو بعيد عن الشرع، حيث قالوا: " ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائد إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين"(٨٨). وعلى هذا فإن إبعاد العقل عن حيز إدراك الحسن والقبح عند الأشاعرة جعل فكرة الربط بين مسألة الحسن في بعثة الأنبياء ووجوبها على الله تعالى التي قال بها المعتزلة أمرًا مرفوضا عند الأشاعرة، حيث أبطل الأشاعرة تلك الفكرة داعمين فكرتهم في مسألة الجواز فقالوا: " ما عليه – أي الله تعالى – واجب أي شيء واجب لا من أصلح، ولا من لطف، ولا من عوض، ولا غير ذلك من فعل أو ترك، بل أفعاله –سبحانه– كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها واقعة على وجه الإحسان والفضل..." (٨٩). وعليه فإن فكرة الوجوب التي قال بها المعتزلة لم تلق قبولا لدى الأشاعرة، وقد ساق الأشاعرة من الأدلة (٩٠)ما يفند فكرة الوجوب عند المعتزلة.

هذا وقد تعلق فكر المعتزلة في مسألة وجوب بعثة الأنبياء بمسألة تنزيه الله عن كل فعل قبيح، وعليه فالوجوب لديهم هو وجوب التفضل والجود، ولعل هذا ما دفع مفكري المعتزلة للقول باتفاق علماء الأمة على ذلك، حيث قال الملاحمي[٩١]: " ذهب المسلمون بأجمعهم إلى أن ذلك يحسن ويجب"[٩٢]. ولعل هذا الإجماع الذي حكاه المعتزلة كان وفق فهمهم الخاص لمصطلح الواجب، والذي يبعد عن فهم الفرق الإسلامية له، حيث تنوعت نظرة المعتزلة إلى الواجب وفق طبقاتهم ومدارسهم، حيث ذهب معتزلة بغداد[٩٣] إلى أن الوجوب يدور حول وجوب الجود والتفضل " بمعني أن صفات الكمال تقتضي توفر دواعي الحكيم إلى فعله"[٩٤]. فهو من باب كمال الحكمة الإلهية التي تستوجب الأفعال اللازمة لتحقيق هذا الكمال، فهو ليس له وجوب في نفسه وهذا ما يجعله مخالفًا لسائر الواجبات . بينما ذهب معتزلة البصرة [٩٥] إلى القول بنوع آخر من الوجوب فالوجوب لديهم ليس الوجوب الذي يكون ممن هو أعلى في الرتبة إلى من هو دونه فيها، وإنما هو وجوب الأولى والأحكم، وهو من مقتضى الحكمة الإلهية. [٩٦] وعليه فإن مفهوم الوجوب مختلف عند المعتزلة، ومتعلق بفكرة فعل الأصلح من الله تعالى؛ وعلى الرغم من ذاك فإن الخلاف وقع بين معتزلة بغداد والبصرة فيما يكون فيه الفعل الأصلح من الله تعالى حيث قال " معتزلة بغداد إنه يجب على الله فعل الأصلح في الدين والدنيا، وقال معتزلة البصرة: يجب عليه فعل الأصلح في الدين فقط"[٩٧].

وعلى هذا كله فإن الوجوب الذي قال به المعتزلة ليس هو وجوب الرتبة والمكانة، وإنما وجوب الكمال الإلهي المستلزم لنفي كل نقص يلحق بذاته تعالى، والمستوجب لكل الأفعال التي تحقق هذا الكمال. وعليه فإن هذا الفهم لمسألة الوجوب عند المعتزلة يعدل بهم عن الفهم العالم لمدلول الوجوب التي قالت به الفرق الأخرى، مما عرّض المعتزلة لمسألة نقد شديد على يد الفرق الإسلامية الأخرى.

وعليه فإن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة النبوة يعود إلى المنهج الذي انتهجته كل فرقة وفق رؤيتها الاستدلالية على النبوة، وعلى الرغم من وجود اختلاف في إدراك مفهوم كل فرقة لفكرة الواجب، لكن ظل المنهج الاستدلالي الذي اعتمدت عليه كل فرقة هو ما أحدث الفارق وأظهر الاختلاف البين بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة النبوة، والذي ترك أثرًا بيّنا في باقي مسائل البحث.

المبحث الثالث: دلائل النبوة بين المعتزلة والأشاعرة:

اقتضت حكمة الله – تعالى- بعد أن أقام على خلقه الحجة بما بثه في أنفسهم وفي الأفاق حولهم من الآيات الدالة على وجوده – تعالى- وكمال قدرته وعظمته، وبما غرز في فطرتهم من الإيمان به، وأيضًا بما أنعم عليهم من عقول قادرة على التأمل والنظر، اقتضت حكمته أن يرسل رسلًا مبشرين ومنذرين حتي يقطع علي الناس حججهم، ولكي يستنقذوا فطرهم من طغيان الشهوات، وركام النزوات.

وهؤلاء الرسل – صلوات الله عليهم- وهم يُعرِّفون الناس بأنفسهم، وما حملوه لهم من هدي ربهم يحتاجون إلي براهين وأدلة تبين للناس صدقهم في دعواهم، فأجرى الله على أيديهم ما يدل على أنهم رسل الله حقًا، وأنهم صادقون في دعواهم، فظهور الدلائل علي أيديهم أوجب قبول أقوالهم والاقتداء بهم، وبها ظهر الصادق في دعوى الرسالة من الكاذب فيها.

المطلب الأول: طرق إثبات النبوة:

تنوعت الأدلة التي اعتمد عليها أهل العلم في طريق إثبات النبوة، وقد مثلت تلك الطرق جوانب متعددة لمخاطبة العقل، وكونت جميعها دلالة يقينية تقود صاحب النظر إلى التصديق برسالة الأنبياء، يقول شارح العقيدة الطحاوية: " ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح، لكن الدليل غير محصور في المعجزات، فإن النبوة إنما يدعيها أصدق الصادقين، أو أكذب الكاذبين، ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين، بل قرائن أحوالهما تعرب عنهما، وتعرف بهما، والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة"[٩٨]. وعليه فقد تنوعت الطرق التي تقود العقل إلى التصديق الجازم بصدق الرسالة ومن أهم الطرق هي " الطريقة القرآنية في إثبات النبوة وهي إيراد أدلة كثيرة تتكاتف لتؤدي إلى اليقين" [٩٩]. حيث ساق القرآن الكريم العديد من الأدلة التي تقود أصحاب العقل إلى يقينية الإيمان بأنبياء الله تعالى، وهذا يعد جانبًا عقليًّا نظريًّا يعتمد على المقدمات التي تقود إلى نتائج عقلية، وهذا ما أشار إليه الغزالي بفكرة إمعان النظر في القرآن وفهم مدلولات النبوة التي تعطي العلم الضروري بيقين الإيمان بصدق الرسالة، فيقول:" فكذلك إذا فهمت معنى النبوة فأكثرت النظر في القرآن والأخبار يصل لك العلم الضروري بكونه –صلى الله عليه وسلم- على أعلى درجات النبوة"[١٠٠]. وهذا هو الطريق العقلي النظري، ويعرف هذا الطريق بالدليل الموضوعي، وهو ما يتناول محتويات الرسالة وأحكامها كما فعل القرآن.

ويضاف إلى هذا أن الطريق العقلي الحسي يستهوي العقول والنفوس لاعتماده على دلائل يقينية تقود العقل إلى يقين الإيمان بنبوة الأنبياء عن طريق المشاهدة والسماع، فيقود العقل إلى استخلاص النتائج المترتبة على هذا الفعل، وتلك الدلائل منها ما كان قبل البعثة ومنها ما كان بعدها، وقد أشار ابن جرير إلي طرف من دلائل نبوة النبي – ρ – من قبل أن ينزل عليه الوحي وهو ما يسميه بعض العلماء بـ"الإرهاصات"، قال: "وكان رسول الله – ρ- من قبل أن يظهر له جبريل – υ – برسالة الله عز وجل إليه فيما ذكر عنه يرى ويعاين آثارًا وأسبابًا من آثار من يريد الله إكرامه واختصاصه بفضله، فمن ذلك ما

قد ذكرت فيما مضى من خبره عن الملكين اللذين أتياه فشقا بطنه واستخرجا ما فيه من الغل والدنس وهو عند أمه من الرضاعة، ومن ذلك أنه إذا مرّ في طريق لا يمر – فيما ذكر عنه – بشجر ولا حجر فيه إلا سلم عليه"، ويقول أيضا: "وكانت الأمم تتحدث بمبعثه وتخبر علماء كل أمة منها قومها بذلك"، وكذلك ما جاء من إخبار الجن بمبعثه، وبعض ما جاء في خاتم النبوة بين كتفي النبي – ρ – ثم قال: " والأخبار عن الدلالة على نبوته – صلى الله عليه وسلم – أكثر من أن تحصى[١٠١]. هذا ما كان قبل بعثته، أما بعد البعثة فقد تعددت الدلائل التي شهدها الصحابة ومثلت دلائل حسية على صدق الدعوة، حيث يشير الجيلاني إلى معجزات أخرى للنبي – ρ- تعد دلالة على صدق رسالته منها نبع الماء من بين أصابعه – صلوات الله وسلامه عليه-"[١٠٢]. وفي ذلك ما جاء في حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله – ρ – بين يديه ركوة[١٠٣]. فتوضأ منها، ثم أقبل الناس نحوه وقالوا: ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب إلا ما في ركوتك، فوضع النبي – صلى الله عليه وسلم – يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون، قال: فشربنا وتوضأنا، قيل لجابر: كم كنتم: قال: لو كنا مائة ألف لكفانا كنا خمس عشرة مائة"[١٠٤]. وذكر كذلك الجيلاني العديد من المعجزات منها: تكثير الطعام القليل، ومنها كلام الذراع المسموم بقوله للنبي – ρ –: لا تأكل مني فإني مسموم"، ومنها انشقاق القمر، وغيرها مما ثبت صحتها بأحاديث رسول الله وآثر صحابته[١٠٥]. هذا وتعد الطرق الحسية من أكثر الطرق دلالة على صدق مدعي النبوة؛ لما لها من بالغ الأثر في نفوس المتابعين للدعوة. وهذا ما يعرف بالدليل الشخصي الذي يتناول أحوال النبي وسلوكه وأخلاقه قل البعثة وبعدها، بما يقود العقل إلى حتمية اليقين بصدق الرسالة.

كما يعد طريق التواتر في نقل أخبار السابقين بنقل روايات الأمم السابقة، وما حدث مع أنبياء الله تعالى، والشواهد التي تدعم دعوتهم وأحوالهم مع أقوامهم أحد الطرق التي تثبت دعوى النبوة، فالتواتر الذي ثبت عن أنبياء الله من تعدد الطرق علي صدق رسالتهم يؤكد ذلك، وفي هذا المعنى يقول شارح الطحاوية: "ونحن اليوم إذا علمنا بالتواتر من أحوال الأنبياء وأوليائهم وأعدائهم، علمنا يقينًا أنهم كانوا صادقين على الحق ومن وجوه متعدّدة: منها: أنهم أخبروا الأمم بما سيكون من انتصارهم، وخذلان أولئك، وبقاء العاقبة لهم. ومنها: ما أحدثه الله لهم من نصرهم، وإهلاك عدوهم، إذا عرف الوجه الذي حصل عليه، كغرق فرعون، وغرق قوم نوح، وبقية أحوالهم، عرف صدق الرسل. ومنها: أن من عرف ما جاء به الرسل من الشرائع وتفاصيل أحوالها تبين له أنهم أعلم الخلق، وأنه لا يحصل مثل ذلك من كذاب جاهل، وأن فيما جاءوا به من الرحمة والمصلحة والهدى والخير، ودلالة الخلق على ما ينفعهم ومنع ما يضرّهم، ما يبين أنه لا يصدر إلا عن راحم بر يقصد غاية الخير والمنفعة للخلق"[١٠٦]. وعليه فإن أصحاب الديانات السابقة حينما تتلى عليهم الآيات يدرك أصحاب العقول أنها جاءت من مشكاة واحدة، فالأصل واحد عرف بالتواتر الذي نقل عن السابقين، ولذا لما سمع ورقة بن نوفل[١٠٧] والنجاشي[١٠٨] وغيرهما القران قال ورقة بن نوفل: "هذا هو الناموس الأكبر الذي نزل الله تعالى على موسى" [١٠٩]. وقال النجاشي: "إن هذا

هو والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة "[١١٠]. ولعل هذا ما يؤكده أحوال النبي الذي ادعى الرسالة، فحال الأنبياء متوافق مع بعضهم في الأصول والفضائل، ومن تأمل سؤال هرقل عن أحوال النبي – ρ – علم أنه إنما سأله عن أمور يتميز بها النبي الصادق عن المتنبئ الكاذب. وقد بينها هرقل لأبي سفيان، وذكر وجه دلالتها على نبوة النبي – ρ –، ومما قاله ذلك: " :أيكم أقرب نسبًا بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي؟ فقال أبو سفيان: فقلت: أنا أقربهم نسبًا، فقال: أدنوه مني، وقرِّبوا أصحابه فاجعلوهم عند ظهره، ثم قال لترجمانه: قل لهم: إني سائل هذا عن هذا الرجل، فإن كَذَبني فكذِّبوه ... ثم كان أول ما سألني عنه أن قال :كيف نسبه فيكم؟ قلت :هو فينا ذو نسب .قال :فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟ قلت :لا... فقال للترجمان :قل له: سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسب، فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها. وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول، فذكرت أن لا، فقلت: لو كان أحد قال هذا القول قبله، لقلت رجل يأتسي بقول قيل قبله. وسألتك هل كان من آبائه من ملك، فذكرت أن لا، قلت: فلو كان من آبائه من ملك، قلت رجل يطلب ملك أبيه. وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال، فذكرت أن لا، فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله..." [١١١] وهذه الأسئلة من هرقل دليل على فطنته ورجاحة عقله، وأنه قد سأل عن أحوال النبي – ρ – وحال أتباعه ودعوته بما أداه إلى العلم اليقيني بنبوة النبي – ρ –، وهذا ما يعرف بالدليل التاريخي الذي يتتبع أحوال النبي ومقارنتها بأحوال الأنبياء السابقين وآثارهم، ومتابعة حال أقوامهم ومدى التقارب بين دعوى النبي، ودعوات الأنبياء السابقين عليه.

هذا وهناك طريق آخر اعتمد عليه في بيان دلالات النبوة، وهي فكرة الإخبار عن الأمور الغيبية، حيث يعتمد سائر من تعرض لدلائل نبوة نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم – على جانب الإخبار بالغيب كواحد من أهم دلائل النبوة وأبين خصائصها، فالنبي هو الذي أنبأ عن الله ،فمن لوازم النبي التي لابد منها الإخبار عن الغيب الذي نبأه الله به، فإن من لم يخبر عن الغيب لا يكون نبيا"[١١٢].

ويضاف إلى ذلك كله جانب الإعجاز الذي يتحدى به كل نبي من أنبياء الله تعالى مخالفيه؛ نظرًا لكونه أمر خارق للعادة يعجز البشر عن الإتيان بمثله، وحتى إن حاول بعض الناس مشابهته أو مماثلته كان الخسران حليفهم وإن تشابه صورة ما أتى به النبي لأول النظر بصورة ما أتى به غيره من الكهنة أو السحرة ونحوهم، لا يكون وجه الإعجاز هو الفعل نفسه الذي أتى به غير الأنبياء، بل في طرق تعاطي ذلك الفعل أو في مجموعهما معًا[١١٣]، وفي هذا يقول الطبري: "فهكذا فعل الأنبياء وحججها إنما تأتي بما أتت به من الحجج بما قد يوصل إليه ببعض الحيل على غير الوجه الذي يأتي به غيره، بل من الوجه الذي يعلم الخلق أنه لا يوصل إليه من ذلك الوجه بحيلة إلا من قبل الله"[١١٤]. ولذلك لما رأى سحرة فرعون آيات موسي وعلموا أنها من جنس آخر سوى الجنس الذي طرقوه آمنوا به.

هذا وقد أعطى الله كل نبي من المعجزات ما يتوافق مع الجانب الفكري والوجداني لقومه، حتي يتسنى لهم قبول تلك المعجزة وتصديق صاحب دعوى النبوة، فلو كانت المعجزة بعيدة عن الخلفية الفكرية

لأصحاب التحدي فما استطاعوا إدراك كنهها، "فالقرآن المنظوم على وجه مخصوص مفارق لجميع أوزان العرب ونظمه وترتيبه وبلاغته وفصاحته على وجه جاوز فصاحة كل فصيح، وبلاغة كل بليغ، وعجزت العرب أن تأتي ولو بسورة منه مع براعتهم وفصاحتهم على أهل زمانهم؛ فلذلك صار القرآن معجزة له – صلى الله عليه وسلم – كالعصا في حق موسى، وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص في حق عيسى"[١١٥]. وفي هذا قول النبي – ρ – ما من نبي إلا أعطي من الآيات ما على مثله آمن البشر، وإنما الذي أوتيت وحيًا أوحي إلي وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة"[١١٦]. وكل ما ذكره الناس من الوجوه في إعجاز القرآن هو حجة على إعجازه ،ولا يناقض ذلك بل كل قوم تنبهوا لما تنبهوا له[١١٧]. ولهذا أطلق الأئمة أن أعظم معجزات النبي – ρ – القرآن، ومن أظهر معجزات القرآن إبقاؤه مع استمرار الإعجاز[١١٨].

المطلب الثاني: دور المعجزة في إثبات النبوات:

تلقى المعجزة في فكر الفرق الإسلامية مكانة كبرى بين باقي دلائل النبوة، فللمعجزة دلالة على الرسالة وصدقها، وعلى الرغم من أن الاستدلال بالمعجزات على إثبات "صحة النبوة" هو استدلال مقبول لدى مختلف الفرق الكلامية[١١٩] فإن الاعتماد عليه لم يخل شأن عامة القضايا من جانبي الإفراط أو التفريط، إفراط من لا يرى طريقا لإثبات النبوة إلا المعجزة، وتفريط من لا يرى دليلًا على إثبات النبوة أو يجب تصديق النبي من غير برهان[١٢٠]. وهذا ما يجعلنا نتحدث عن دلالة المعجزة على النبوة، فهناك من جعل المعجزة وغيرها من الشواهد دلالات على صدق الرسالة، وهناك من حصر الدلالات على المعجزة فقط. والوقوف على صدق النبي وكذب المتنبي هو المقصود، وهذا يمكن بطرق كثيرة جدًا كما يعرف بالمعجزة، وأما من مال إلى طرفي الإفراط والتفريط فلا بد أن يقع في أمور فيها ضرب من التكذيب بالحق أو التصديق بالباطل[١٢١].

هذا وعند تناول المعتزلة لدلالات النبوة كان المنهج العقلي هو الطاغي على الفكر الاعتزالى كعادته في كل القضايا الكلامية، حيث حصر المعتزلة دلالة النبوة في المعجزة، وقرر المعتزلة أن الدلالة من قبله تعالى على النبوات لا تكون إلا بالمعجزات، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: " إن الخبر الواقع من قبله – تعالى– لو علمناه، لا معجز لدل كدلالة المعجز. لكنه لا سبيل لنا أن نعلمه إلا إذا كان نفس الخبر معجزًا، أو يقترن بالمعجز، فتعود الحال في ذلك إلى أنه لا يجوز أن يدل من قبله تعالى على النبوات إلا المعجزات"[١٢٢]. وعليه فإن المعتزلة قد حصرت دلالة النبوة في المعجزة، وذلك وفق منهجهم المعتمد على مسألة الصلاح ومسألة الحسن والقبح التي قال بها المعتزلة في مسألة وجوب النبوة، ولما كنت المعجزة هي الكاشفة والمؤيدة لمسألة النبوة وفقا للعقل قالت المعتزلة: إنه لا يجوز في الدلالة من قبله تعالى إلا المعجزة. وقد وافق كثير من المتكلمين المعتزلة في الإقرار بكون المعجزة دالة على صدق النبي[١٢٣] ومنهم من عدَّ المعجزة هي الطريق الوحيد لذلك مثل ما ذهب إليه المعتزلة[١٢٤]، ومنهم من عدَّ المعجزة إحدى الطرق

المؤدية إلى صدق مدعي الرسالة وأقواها، لكنها ليست الوحيدة في بابها، وفي هذا يقول ابن أبى العز: " لا ريب أن المعجزات دليل صحيح، لكن الدليل غير محصور في المعجزات"(١٢٥).

هذا وظلت المعجزة خاضعة لحكم العقل من ناحية الحكم عليها بالقبول أو الرفض وفق المعطيات العقلية التي تتوافق مع تلك المعجزة أو تختلف معها، ولعل هذا ما يفسر لنا حصر المعتزلة للمعجزة في دائرة ضيقه، حيث رفض بعض مفكري المعتزلة بعض المعجزات التي وقعت للنبي وشهدت بها الروايات؛ وذلك لعدم قبولها من الناحية العقلية، وهذا ما اشتهر عن المعتزلة في الأوساط الكلامية، وأصبح هناك اتجاه أن المعتزلة ينكرون معجزات الرسول غير القرآن، لكن المتابع لتاريخ المعتزلة يجد أن هذا الاتجاه وجد عند قدماء المعتزلة وخاصة التيار المتشدد منهم، ومن أكثر من عرف عنهم هذا الاتجاه النظّام(١٢٦)، حيث اتهم النظام بإنكار سائر معجزات نبينا محمد، فقد قصر النظام القول بالمعجزات على القرآن الكريم، ولم يتوافق مع فكرة انشقاق القمر التي نقلت كمعجزة حدثت في عهد النبي، فيقول: " إنه لوكان صحيحًا لشهده عامة الناس المعاصرين له، وهو بذلك يخالف رواية ابن مسعود في ذلك، كما ينكرون نبع الماء من بين أصابع النبي(١٢٧)، وعلى الرغم من وضوح قول النظام في هذا إلا أن هناك من عدّ إنكار النظام لمسألة انشاق القمر ليس إنكارًا لإمكانية الحدوث بقدر ما هو إنكار لعدم وجود قرائن تدعم هذا الحدث فيحكي لنا ابن قتيبة قول النظام كذب ابن مسعود في قوله: " إن القمر انشق، وأنه رآه؛ لأن الله لا يشق القمر له وحده، ولا لحر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين ... فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر"(١٢٨).

وعليه فإن أصحاب هذا الاتجاه المتشدد من المعتزلة أخضعوا المعجزات للعقل، وجعلوا مدى قبولها ما يتوافق مع مصلحة العباد وما يرتضيه العقل؛ ولذا كان لهم اتجاه مخالف لما توافق عليه جمهور المتكلمين في معجزات النبي، فنجد النظام يحصر وجه الإعجاز القرآني في الإخبار عن الأمور الغيبية فقط، ولا يرى في النظم القرآني وجه دلالة تحكم بإعجازه من هذا الاتجاه، فيقول: " إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام، ولا دلالة على صدقه، وأن وجه دلالة القرآن على صدق النبي وإعجازه تتمثل بما يحمل من أخبار الغيب"(١٢٩). وعلى هذا فإن فكرة الإتيان بالأمور الغيبية هي التي أعطت للقرآن دلالاته الإعجازية، أما البلاغة القرآنية التي شهد لها أرباب الفصاحة والبلاغة والبيان في معقل اللغة ومهدها، وعجزهم عن الإتيان بمثلها، فيرى النظام أن الله تعالى هو الذي صرف العباد عنها، وإن لم يصرفهم لاستطاعوا مشابهة النظم القرآني، فيقول: " إن العباد قادرون على أن يأتوا بمثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف، ولكن الله تعالى صرف أذهانهم عن معارضة القرآن ومنعهم عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا"(١٣٠). وما قال به النظام وما انتهجه القدرية في تلك المسألة مخالف لما تحدث به القرآن نفسه، حيث تحدي المولى تبارك وتعالى الإنس والجن أن يأتوا بمثل هذا القرآن فعجزوا، ولا يكون التحدي إلا مع كامل الحرية والإطلاق، وليس مع صرف الأذهان كما قال النظام. " فالقرآن أشهر معجزات النبي

-صلى الله عليه وسلم-؛ لأنه -صلى الله عليه وسلم- تحدى به العرب وهم أفصح الناس لسانًا، وأشدهم اقتدارًا على الكلام بأن يأتوا بسورة مثله، فعجزوا مع شدة عداوتهم له وصدهم عنه"[١٣١].

ولم يكن النظام وحده من انتهج هذا الاتجاه المغالي في الفكر الاعتزالي، فقد كان لهشام الفوطي[١٣٢]، وعباد بن سليمان[١٣٣] موقف مغالٍ، حيث نسب لهما القول: إن فلق البحر وقلب العصى حية لموسى، وانشقاق القمر لمحمد لا تدل على صدق الرسول في دعواه[١٣٤]. وعلى الرغم من المغالاة في تلك الأفكار إلا أنهما لما ينازعا كون تلك المعجزات وقعت للأنبياء بقدر مدى دلالتها على صدق دعوى النبوة .لكن مع مرور الوقت قد تغير موقف المعتزلة تجاه معجزات النبي غير القرآن، وخاصة تلك المعجزات الحسية التي رفضها الاتجاه المغالي عند قدماء المعتزلة، وأصبح الاتجاه الحديث لمفكري المعتزلة ينتهج إثبات كافة المعجزات النبوية، سواء الحسية منها أو العقلية التي أوردها القران الكريم وحملتها رواية السنة الصحيحة، ومن أكبر الدلالات على ذلك أن القاضي عبدالجبار أفرد كتابًا للمعجزات النبوية حمل عنوان " تثبيت دلائل النبوة"، تناول فيها العديد من الدلائل النبوية قبل البعثة وبعدها، وتصدى فيه لمن أنكر الدلائل والمعجزات النبوية[١٣٥]. ولم يتفرد القاضي عبدالجبار بهذا الاتجاه وحده، مما يدعم فكرة التغير في المنهج عند متأخري المعتزلة عن متقدميهم، حيث وجد هذا المنهج عند الملاحمي، فذكر أن معجزات النبي " كثيرة قد دونها المحدثون في مجلدات كثيرة"[١٣٦]. وعليه فإن فكرة نفي معجزات النبي الحسية خلاف القرآن والتي اشتهرت في الأوساط الكلامية قد انتهجها فريق من متقدمي المعتزلة المغالين، لكنه تغير عند متأخريهم . وظلت فكرة حصر الدلالة في المعجزة، وعدِّها الأساس الذي يعتمد عليه في بيان صدق مدعي النبوة، هو الاتجاه السائد في المنهج المعتزلي.

أما الأشاعرة فقد تنوع منهجهم في مسألة دلالة المعجزة على صدق النبوة، فقد كان للأشاعرة في مكانة دلالة المعجزة على النبوة قولان [١٣٧].

١ – فريق منهم ذهب إلى القول بأن الدلالة على النبوة ليست محصورة في المعجزة.

٢ – ذهب فريق آخر إلى حصر دلالة النبوة في المعجزة.

أما الفريق الأول فقد ذكر العديد من الدلائل التي تدعم نبوة النبي ولم يقصرها على المعجزة، لكن على الرغم من ذلك ظلت المعجزة هي عمدة الباب، ومحور الدلالة فيه، حيث ذهب أصحاب هذا الرأي لإثبات دلائل أخرى على النبوة غير دلالة المعجزة، وقد لخص صاحب المواقف الدلائل التي ذكرها الأشاعرة في الاستدلال على نبوة النبي – ρ، وذكر في المسلك الثاني منها "الاستدلال بأحواله قبل النبوة، وحال الدعوة، وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث يحجم الأبطال ..."[١٣٨]. وعليه فإن صاحب المواقف قد عدد الدلالات العقلية والحسية، ونوعها من حيث الزمان والمكان، فاعتمد على دلالات قبل البعثة وبعدها، كما اعتمد على مسألة الأحوال النبوية التي تقود العقل مجتمعة إلى تصديق الدعوة والإيمان بألوهية الرسالة، مما يدعم فكرة الاعتماد على دلائل غير المعجزة عند

فريق من الأشاعرة، لكن تظل المعجزة هي حجر الزاوية في الاستدلال على دعوى النبوة. وهذا ما فعله صاحب شرح المقاصد الذي وقف على مدي دلالة القرآن في الإعجاز ومكانته في تثبيت دلائل النبوة، فيقول: " أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والإشراق، وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن وأخبر عن المغيبات وأظهر أفعالًا على خلاف المعتاد، وبلغت جملتها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد[١٣٩]. وعليه فإن الإعجاز القرآني المبني على التواتر في النقل، والذي حمل من المعجزات ما يقود العقل إلى يقينية التصديق، حيث نقل من الغيبيات، وأظهر من الأفعال ما فيه خرق للعادة، فالقرآن عمدة المعجزات العقلية والحسية عند هذا الفريق من الأشاعرة ،فمن أخص دلالة نبوة النبي محمد – ρ – هو كلام الله المعجز به، يقول ابن جرير: "من جسيم ما خص الله به أمة نبينا محمد – ρ– من الفضيلة حفظه ما حفظ عليهم من وحيه وتنزيله الذي جعله علي حقيقة نبوة نبيهم – ρ – دلالة، وعلى ما خص به من الكرامة علامة واضحة وحجة بالغة أبانه به من كل كاذب ومفتر ،وفصل به بينهم وبين كل جاحد وملحد، وفرق به بينهم وبين كل كافر ومشرك، الذي لو اجتمع جميع من بين أقطارها من جنها وإنسها صغيرها وكبيرها على أن يأتوا بسورة من مثله لم يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا "[١٤٠]. وعليه فإن معجزة القرآن الكريم لها من دلالتها العظيمة التي تعطي للعقل يقينيته في التصديق، وتجعل من الدلالات الأخرى أمورًا مكملة لعظمة هذا الإعجاز.

هذا وقد ذكر الإيجي العديد من الدلائل الأخرى التي تعد مكملة لدلالة المعجزة، والتي بدورها تعد داعمة للعقل في طريقه لبناء اليقين الإيماني المدعوم بدلائل المعجزة، فيذكر صاحب المواقف في المسلك الثالث "إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته – υ – في التوراة والإنجيل"[١٤١]. وعليه فقد عَدَّها أحد الدلالات النبوية التي ترسخ الاعتقاد بدعوى النبوة، وهي دلائل عقلية تبشيرية حدثت قبل البعثة، ورسخت يقينية التصديق بالدعوة قبل بعثة محمد – ρ – ، فقد كان أهل الكتاب منتظرين ظهور نبي يختم الله به النبوات يأتي برسالة عامة الناس، شاملة للشرائع؛ لأن كتبهم قد بشرت به ونوهت بصفاته، وكان اليهود في الجزيرة العربية يدعون الله أن يفتح عليهم بالنبي المنتظر حتي يتبعوه ...[١٤٢]

ففيما يتعلق بدلالة البشارات على نبوة النبي – ρ – نجد أنها من أظهر الدلالات وأوضحها، لأن تلك البشارات وحي من الله تعالى أنزله على الأنبياء السابقين بأوصاف محددة، قاطعة الدلالة على أن نبينا محمد – ρ– هو المقصود بها، وبلَّغ أولئك الأنبياء –عليهم السلام– أممهم تلك البشارات وما فيها من علامات وأوصاف؛ لتكون حجة عليهم أن يتبعوه إذا بعث.[١٤٣]

هذا وعلى الرغم من ذكر تلك الدلائل لكن ظلت المعجزة هي أصل هذا الباب عند هذا الفريق من الأشاعرة، فمسلك الاستدلال بالمعجزة على نبوة النبي – ρ –"هو العمدة". فأصحاب هذا الاتجاه رغم اعترافهم بالدلائل الأخرى غير المعجزة لكن ظل أوجه الاعتماد الكبرى في تلك الدلائل على المعجزة فقالوا: "المعتمد ظهور المعجزة على يده، وهذه الوجوه الأُخر للتكملة وزيادة التقرير"[١٤٤]. ومع اعتراف

أصحاب هذا الرأي بالدلائل النبوية الأخرى إلا أنهم قد بينوا أنها دلالات تكميلية علي الدلالة المعتمدة عندهم وهي المعجزة .

وممن سلك هذا الاتجاه العز بن عبد السلام، فقال بتعدد الأدلة علي صدق النبوة، حيث جعل "فصلًا في إثبات صدق الرسول – ρ – بالحجج حتًّا على اتباعه... وقد عد أنواعها... ومنها القصص الموافقة لما في التوراة والإنجيل ذكرت للاستدلال على صحة النبوة ..."(١٤٥) وقد عدَّد العز عددًا من المعجزات للنبي – صلى الله عليه وسلم – غير معجزة القرآن "(١٤٦).

وعلى هذا كله فإن هذا الاتجاه من الأشاعرة قد قدم المعجزة على باقي الدلالات النبوية، وجعلها الأصل في الباب نظرًا لمكانتها عندهم، ومع ذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه لم يتركوا باقي الدلالات ولم يحصروها في المعجزة كما فعلت المعتزلة، وهذا الاتجاه من الأشاعرة متوافق مع منهج المتكلمين في المعجزة، وهو الاتجاه السائد عندهم، حيث اشتهر عند المتكلمين الاعتماد على المعجزة كدلالة أساسية في إثبات دعوى النبوة، حتى عُد تقرير نبوة الأنبياء بالمعجزات من أشهر الطرق عندهم (١٤٧).

أما عن الاتجاه الثاني عند الأشاعرة فقد حاول أصحاب هذا الاتجاه حصر دلائل النبوة في المعجزة، واعتبارها هي الدالة الرئيسة والوحيدة على صدق الدعوة، وممن صرح بذلك من أئمة الأشاعرة القاضي أبو بكر الباقلاني حيث يقول: "يجب أن يعلم أن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنما يثبت بالمعجزات"(١٤٨)، ويقول في المعنى نفسه أيضًا: " لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة"(١٤٩). وعلى هذا فإن الباقلاني يرى أن المعجزة هي من تحدد جوانب الصدق والكذب في مدعي النبوة، وعليه فإن باقي الدلالات النبوية لا تدخل في حيز الفصل بين صدق وكذب مدعي النبوة، وعليه فإن المعجزة وحدها هي تفصل في تلك الدعوة.

هذا وقد أفرد الجويني في كتابه الإرشاد فصلًا بعنوان: "لا دليل على صدق النبي غير المعجزة" جاء فيه: "فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ قلنا: ذلك غير ممكن، فإن ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو إما أن يكون معتادًا، وإما أن يكون خارقًا للعادة، فإن كان معتادًا يستوي فيه البر والفاجر فيستحيل كونه دليلًا، وإن كان خارقًا للعادة يستحيل كونه دليلًا دون أن يتعلق به دعوى النبوة؛ إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداءً من فعل الله تعالى، فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهي المعجزة بعينها"(١٥٠) وعليه فإن الجويني عدَّ الأمر الخارق هو من يحدد صدق مدعي النبوة من عدمه، وذلك على اعتبار أن الأمر الخارق للعادة لا يمكن إجراؤه إلا من قبل الله تعالى، واقترانه بدعوى النبوة. وعليه فالمعجزة هي من تتوفر فيها تلك الشروط التي تحقق مبدأ الفصل في دعوى النبوة، وفي هذا يقول: "النبي لابد له من إظهار معجزة تدل علي صدقه، فإذا أتي بها وبان لقومه وجه الإعجاز فيها لزمه تصديقه وطاعته، ولم يكن لهم مطالبته بمعجزة أخرى، فإن طالبوه بأخرى فإن شاء الله عز وجل أظهر الأخرى توكيدًا للحجة عليهم، وإن شاء عاقبهم على ترك الإيمان بمن قد دلت المعجزة على صدقه، والمعجزة الواحدة كافية في الدلالة على صدقه، ومن لم يؤمن به بعدها استحق العقاب "(١٥١). وعليه فإن

جريان المعجزة على يد مدعي النبوة من قبل الله تعالى يجعل أمر التصديق به من الضروريات عند قومه وفق المعجزة، وعلى هذا الكلام فإنه يلزم لكل نبي أمر خارق للعادة حتى يتحقق التصديق به، لكن الجويني لم يوضح ماذا لو شاهد هذا الخارق بعض من قوم النبي دون الباقي؟ هل يلزم من لم يشاهد تلك المعجزة التصديق بالنبي؟ وهل لو نقل للبعض من طرق فيها آحاد ولم يبلغ التواتر هل يكتفى بذلك في التصديق؟ وغيرها من الإشكاليات التي تطرح نفسها وتحتاج إلى جواب شاف من أصحاب هذا الاتجاه الذي جعل الأمر الفصل في صدق مدعي النبوة من كذبه في جريان المعجزة على يده.

وفي الاتجاه نفسه كان التفتازاني، حيث قال: "طريق إثبات النبوة على الإطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غير"(١٥٢)، وعليه فقد حصر التفتازاني طرق إثبات النبوة في المعجزة، وممن قال بذلك أيضا الأصفهاني(١٥٣) حيث قال: "والدليل على نبوة الأنبياء المعجزات، والدليل على نبوة محمد – ρ – القرآن المعجز نظمه ومعناه"(١٥٤). وعليه فإن الأصفهاني قد حصر دلالة النبوة في المعجزة، وعدَّ معجزة النبي منحصرة في القرآن الكريم، وعدَّ إعجاز القرآن متمثل في النظم والمعنى. وعليه فإن الأصفهاني يدخل مع من حصر دلالة النبوة في المعجزة من الأشاعرة، وعلى هذا الاتجاه فإن فكرة ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة تصبح من الضروريات اللازمة للفصل في مدى صدقه من عدمه، فهي الفرق الوحيد بين المدعي والصادق، وفي هذا يقول الباقلاني: "فمتي أهَّله الله لهذه المنزلة وأحلَّه في هذه المرتبة وألزم الأمم العلم بنبوته والتصديق بخبره لم يكن بد من آية تظهر على يده، ما يفصل بها المكلفون لصدقه بينه وبين الكاذب المتنبئ "(١٥٥). وعليه فإن المعجزة تدخل في حيز الوجوب، وهو مخالف لمنهج الأشاعرة الذي قالوا به في مسألة النبوة؛ فالنبوة نفسها تدخل حيز الإمكان والجواز ولا يمكن أن تدخل في حيز الوجوب كما قالت المعتزلة، وتعلق الفرع الواجب بالأصل الممكن فيه نظر.

هذا وقد حكى الباقلاني الاتفاق في تلك المسألة، فقال: "وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء الرسالة إلا الآيات المعجزات"(١٥٦)، ولعل الاتفاق الذي زعمه الباقلاني هو اتفاق حول أهمية المعجزة في الدلالة على النبوة، وليس اتفاقًا على حصر الدلالة في المعجزة، وذلك وفقا لما ذكرناه في الاتجاه الأول عند الأشاعرة.

هذا ولم يكن الأشاعرة وحدهم من تفردوا بالقول بهذا الرأي، ولكن هناك من الماتردية(١٥٧) من تبني هذا القول في حصر دلالة النبوة في المعجزة، فقد "استدل الماتريدية علي إثبات صدق الرسل والأنبياء بالنظر في صفات الأنبياء وتأييد الله لهم بالمعجزات الدالة على صدقهم، حيث جاء: "كما أن مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثله أو يبلغ بكنفها التعلم مع لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بما نشؤا لا في ذلك وربوا لأنه يظهر أنهم استفادوا بالله أكرمهم بذلك لما يجعلهم أمناء على وحيه"(١٥٨). وعليه فالأمر الخارق للعادة إكرام من الله لأنبيائه تصديقًا لهم حتي لا يطمع في دعواهم طامع. وعليه فإن فريق الماتريدية ذهب إلى أنه لا دليل على صدق النبي بغير المعجزة، بحيث "لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل، فيكون الثبوت بالدلائل وليست

تلك الدلائل إلا المعجزة، فثبتت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه"[١٥٩] وعليه فإن مسألة ثبوت النبوات بالمعجزات أمر ضروري عند الماتريدية، حيث تعد المعجزة هي الحد الفاصل بين صدق مدعي النبوة من عدمه، وفي هذا يقول النسفي: "إذا جاء واحد وادعى الرسالة في زمان جواز ورود الرسالة لا يجب قبول قوله بدون إقامة دليل لما أن تعين هذا المدعي للرسالة ليس في حيز الواجبات؛ لانعدام دلالة العقل على تعينه فبقي في حيز الممكنات، وربما يكون كاذبًا في دعواه فكان القول بوجوب قبول قوله قولًا، وبوجوب قبول قول من يكون قبوله قولًا كفرًا، وهذا خلف من القول، وإذا لم يجب قبول قوله بدون الدليل يطالب بالدليل وهو المعجزة...."[١٦٠] وعليه فقد حاول النسفي إقامة الدليل العقلي على ضرورة المعجزة وكونها حدًّا فاصلًا بين صدق المدعي من عدمه، واستخدم لبيان ذلك دليل الخلف، وانتهى إلى كون المعجزة لازمة لصدق مدعي النبوة، وفي هذا يقول صاحب بيان الاعتقاد: "النبوة رحمة وهبة بمشيئة الله فقط، ولا بد من معجزة وهي عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله"[١٦١]. وعليه فإن فريق من الماتريدية قد اتفق مع أصحاب الاتجاه الثاني عند الأشاعرة بحصر دلائل النبوة في المعجزة . وعليه فإن حصر أصحاب هذا الاتجاه من الأشاعرة دلائل النبوة في المعجزة هو الأمر الذي استتبع معه فتح باب من الاعتراضات على ما استند عليه أصحاب هذا الاتجاه في قولهم حول المعجزة، حيث فطن بعض الأشاعرة لمسألة التناقض التي قد يقع فيها بعضهم بعد حصر الدلالة في المعجزة، فقال التفتازاني: "بخبر من ثبتت عصمته عن الكذب، كنصوص التوراة والإنجيل في نبوة نبينا – υ –، وكإخبار موسى – υ– بنبوة هارون، ويوشع عليهم السلام"[١٦٢] لكن على الرغم من ذلك ظلت مسألة حصر دلالة النبوة في المعجزة هي القول الفصل عنده، حيث عاد و حصر دلالة النبوة في المعجزة، وبين أن ذلك عنده "محمول على ما يصلح دليلًا على الإطلاق، وحجة على المنكرين بالنسبة إلى كل نبي، حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب"[١٦٣].

وعلى هذا كله فإن الأشاعرة قد تنوع عندهم المنهج في الدلالة على دعوى النبوة، حيث اتخذ بعضهم منهج التعدد في الدلالة مع تعظيم قدر المعجزة؛ لما لها قدرة على خلق اليقين في نفوس الناس، واتخذ بعضهم منهج حصر الدلالة في المعجزة وذلك كونها أمرًا خارقًا للعادة يظهره الله تعالى للفصل في صدق مدعي النبوة من غيره، وهم على هذا القول قد توافقوا مع المعتزلة في حصر الدلالة في المعجزة، رغم الاختلاف بينهما في المنهج المستخدم في رؤيتهم للنبوة، ولعل هذا ما خلق حالة من الاعتراضات على أصحاب هذا الاتجاه، ولا يمكن دفع تلك الاعتراضات والطعون إلا بإبطال بعض تلك الأصول التي ذكرها أصحاب هذا القول، خاصة وأن طرق الدلالة على النبوة كثيرة متنوعة، وهي من مقتضى رحمة الله بعباده. ولا يلزم من أهمية دلالة المعجزة على النبوة ألا يكون في غيرها الدلالة؛ فالطبيعة العقلية للمخاطبين بالرسالة وتنوعها وفق تنوع الفئة المستهدفة من الخطاب يجعل التنوع في الدلالات أمرًا مطلوبًا، فتارة تكون ذهنية لأفراد، مما تدرك كون المعجزة عاملًا وحيدًا وكافيًا للدلالة على صدق مدعي النبوة، وتارة تمثل المعجزة دورًا أساسيًا، وتعد باقي الدلائل عوامل تأكيدية معها، وتارة تمثل عامل ثانويًا يتكامل مع الدلائل

الأخرى، حيث تمثل مجتمعة دلائل يقينية للإيمان، وكل هذا له علاقة بالجانب العقلي والإدراكي للمخاطبين بالرسالة، فكلما كان البعد العقلي للإنسان أكثر تكاملًا كان الاعتماد على دور الاعجاز أقل في الاعتماد عليه في الدلالة.

المطلب الثالث: الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حد المعجزة وشروطها:

عند تناول المعتزلة والأشاعرة لمسألة المعجزة تأثر كل فريق بموقفه من النبوة الذي أشرنا إليه مسبقًا في هذا البحث، كما كان للمنهج المتبع في الاستدلال عند كل من المعتزلة والأشاعرة دور مهم في وضع حدود للمعجزة، فانطلقت المعتزلة من منهجها العقلي الذي يعد سمة للفكر الاعتزالي وقد ظهر في مجالات كثيرة في رؤيتهم للمعجزة وكيفية الاستدلال عليها، ومدى إدراك العقل لكيفية حدوثها، فاعتمدت في رؤيتها للمعجزة على أساس الفعلية التي يميز بها العقل بين صدق مدعي النبوة من عدمه، فعرفها القاضي عبدالجبار بقوله: أنها الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة[١٦٤]. وعليه فإن المعتزلة عولت على مبدأ دلالة المعجزة في وضع حد لها، كما فصلت المعتزلة بين الفعل الذي يدل على صدق مدعي النبوة وبين الفعل الذي يصدر على يد غير مدعي النبوة، وكذا الفعل الذي يصدر لتكذيب مدعي النبوة، فالمعجزة عند المعتزلة ترتبط بجانب ادعاء النبوة وبجانب دلالتها التصديقية التي تقود العقل لحتمية الإيمان بصدق مدعي النبوة، وعليه فمدرك المعجزة هو العقل الذي يفصل في وقوعها ودلالتها، حيث ذهبت المعتزلة " إلى أن مدركه العقل أيضًا كالمسند إلى المعجزة. هذا إذا لم يسنده إلى المعجزة في التحدي "[١٦٥] وعليه فإن مدرك تلك الدلالة هو العقل الذي يستمد دلالته من دعوى التحدي التي يعجز عنها المتحدَّى. وعليه فإن المعجزة عند المعتزلة ترتبط بدعوى النبوة، مما جعل المعتزلة تنظر لكل خارق للعادة خارج إطار المعجزة، أما عند متأخري المعتزلة فقد وضعوا حدًّا للمعجزة، حيث ذكر الملاحمي أن المعجزة هي " كل حادث من فعل الله أو بأمره أو تمكينه، ناقض لعادة من بعث الله إليهم في زمان تكليف، مطابق لدعوى النبوة"[١٦٦] وعلى هذا فإن حد المعجزة عند متأخري المعتزلة يدور حول فعل الله تعالى المباشر الذي يخلقه تعالى في الأشياء موضع التحدي، أو بأمر الله تعالى لملائكته بإحداث الفعل، أو تمكين الله تعالى لمدعي النبوة بإحداث هذا الفعل، وبين كون هذا الفعل مناقض لعادة من ادعى في حقهم النبوة، ففيه إبعاد للعادات التي تآلف عليها البشر، وإن كانت تعد إعجاز في ذاتها ودلالة على إبداع الصانع الحكيم، كطلوع شمس من مشرقها، كما وضع شرط زمن التكليف ليخرج بذلك نواقض العادات التي تظهر بعد إثبات النبوة، حيث اعتمدت المعتزلة تلك المعجزات كعوامل مؤكدة لدعوة مدعي النبوة، وليست عوامل إثبات لدعواه، وفيها احتراز عن الخوارق الواقعة عقب زمن التكليف كأشراط الساعة، ثم بين كون تلك الأفعال مطابقة لدعوى النبوة، وفيه رفض لمسألة قبول ظهور الخوارق على يد الصالحين وهي الكرامات، أو ظهورها على يد غير الصالحين وهو السحر. وعلى هذا كله فإن المعتزلة قد وضعت حدًّا للمعجزة يتوافق مع الأسس الفكرية للمعتزلة التي اتخذت من العقل سمة حاكمة في رؤيتها للأفعال، فحدَّت المعجزة بحدود الفعل الصادر عن الله تعالى، والمناقض لعادة البشر والواقع في زمن التكليف، والمتوافق مع دعوى

النبوة، وهو ما خلف نتائج لهذا الحد كان من أكثره أهمية رفض المعتزلة لظهور الكرامة على يد الصالحين، وهذا الجانب سوف نتناوله بالدارسة.

أما الأشاعرة فقد وضعت حدودًا للمعجزة تتوافق مع الأسس الفكرية للأشاعرة في رؤيتها للنبوات، حيث وجدناهم يذكرون أنها لا بد أن تكون خارقة للعادة، ولابد أن تكون مقرونة بالتحدي ودعوى النبوة. وفي هذا يقول الباقلاني عن المعجزة: "هي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم الأمم بالإتيان بمثل ذلك" (١٦٧) وفي تعريف الباقلاني نجد توافقًا مع ما ذهبت إليه المعتزلة في حد المعجزة ومطابقتها لدعوى النبوة، وجاء في شرح المقاصد للتفتازاني أنها: "أمر خارق للعادة، مقرون التحدي، وعدم المعارضة..."(١٦٨) وعليه فإن الحدود الرئيسة بين الأشاعرة والمعتزلة متوافقة، لكن وجد من الأشاعرة من فصَّل القول في الحدود الخاصة بالمعجزة، فنجد الجويني يضيف عن تلك الحدود السابقة، عدم تقدم الأمر الخارق للعادة على دعوى النبوة، كما يضيف كون الفعل الصادر عن الله بالمعجزة لا يصدر على وجه فيه تكذيب لمدعي النبوة، فيقول: " فعل الله خارق للعادة متحدى بها، تظهر على وفق الدعوة، لا تتقدم على الدعوى، لا تظهر مكذبة للنبي"(١٦٩) والملاحظ في تلك الحدود التي أفردها الأشاعرة أنها لا تختلف كثيرًا عن باقي الحدود التي قال بها المعتزلة والأشاعرة معًا، حيث نجد في التعريف الواحد بعض الحدود التي يتضمنها حدود أخرى، " فشرط تعذر المعارضة يغنى عن اشتراط كون المعجزة خارقًا للعادة لاستلزام أحدهما الآخر، فلا وجه لعدِّ كل منهما شرطًا على حدة"(١٧٠) وعليه فإن مسألة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في وضع حد للمعجزة هو خلاف شكلي، حيث تؤول بعض الحدود إلى بعض، ويندرج بعضها تحت بعض .

هذا وقد وضع المعتزلة شروطًا للمعجزة، وعدّوها من الضروريات اللازمة التي لا تتحقق المعجزة إلا بها، ويمكن إجمال تلك الشروط كما وردت في أصول المعتزلة للقاضي عبدالجبار حيث أفردها بقوله: "أحدها: أن يكون من جهة الله تعالى، أو في الحكم كأنها من جهته. والثاني: أن يكون واقعًا عقب دعوى المدعي. والثالث: أن يكون مطابقًا لدعواه. والرابع: أن يكون ناقضًا لعادةِ مَن بَيْن ظهرانية"(١٧١).

وعليه فإن شروط المعجزة عند المعتزلة لم تخرج عن الحدود التي ذكرت في تعريف المعجزة عندهم، حيث اشترطوا كونها من قبل الله تعالى، أو ما كان في حكمه تعالى فلو جرى كون الفعل في حكم الله تعالى كفى عند المعتزلة الاعتراف بكون هذا الفعل صادرًا من قبله تعالى، كما عدَّ المعتزلة كل ما صدر من فعل مناقض للعادة قبل دعوى النبوة أو بعد ثبوتها غير مندرج تحت مسمى المعجزة لديهم، فما صدر قبل الدعوة لا يتعلق بها؛ لأن الدعوى لم تقم بعد، وما صدر بعد ثبوت الدعوى فهو تأكيد لها لا معجزة إثبات، وفي هذا يقول الملاحمي: " لابد أن يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جاريًا مجراه، والذي يجري مجراه أن يدعى النبوة ويظهر عليه معجز، ثم تشيع دعواه في الناس، ثم يظهر معجز من دون تجديد الدعوى؛ لأنه لما ظهر ذلك صار متعلقًا بدعواه كالذي ظهر عقيبه"(١٧٢) وعليه فإن صدور خارق للعادة قبل إقامة دعوى النبوة مثل كلام عيسى عليه السلام في المهد لا يندرج تحت معجزات المعتزلة؛ لأنه لا

يتعلق بالدعوى لعدم إقامتها، وما حدث للنبي – صلى الله عليه وسلم – بعد إقامة دعوته من خوارق للعادة، فهي وإن تعلقت بالدعوى فهي تأكيدات لدعوته لا معجزات تحقق وإثبات. وأما كون الفعل الخارق للعادة مطابقًا لدعوى النبوة، فالمعتزلة ترى أن الفعل إذا كان على عكس من دعواه فلا يتعلق هذا الفعل بدعوى النبوة، " فإذا لم يجز ظهور المعجزات على حد الابتداء، لما فيه من كونه عادة ومصلحة فيجب ألا يصح"[١٧٣] وعليه فإن جريان الأمر الخارق للعادة على يد الكذاب أمر مردود عند جمهور المعتزلة، حيث أجاز المعتزلة نفي المعجزة عنه، أما ظهورها على يديه فهي من قبيل العبث المنفي عن الله تعالى، حيث احتج القاضي عبدالجبار بأنه يكفى في بيان كذب المدعي نفي المعجزة عنه، أما إظهار المعجز عليه لتكذيبه فهو من باب العبث[١٧٤] وهذا مخالف لما ذهب إليه متأخرو المعتزلة في بعض المدارس الاعتزالية[١٧٥]

أما الأشاعرة فقد وضعوا شروطًا للمعجزة يجب أن تتوفر فيها حتى يطلق عليها لفظ معجزة، وتدخل في حيز التصديق لمدعي النبوة، وقد ذكر صاحب المواقف شروطًا للمعجزة بيَّنها بقوله: " أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه...، وأن يكون موافقًا للدعوى، وأن لا يكون ما دعاه وأظهره من المعجز مكذبًا له، وأن لا يكون المعجز متقدمًا على الدعوى مقارنا له"[١٧٦]. وعلى هذا فإن الأشاعرة قد وضعت شروطًا للمعجزة إذا ما توافرت فيها تلك الشروط دخلت ضمن حيز الوصف الدلالي لمعنى معجزة وأصبحت سبيلًا لبيان مدى صدق مدعي النبوة، فترى الأشاعرة جواز أن يكون المعجز مما ينفرد الله بالقدرة عليه، كما يجوز أن يكون مما يدخل جنسه تحت قدر العباد غير أنه يقع من الله على وجه يتعذر على العباد مثله[١٧٧]. وعليه فإن الاتجاه الذي ساد الفكر الأشعري أن المعجز لا يكون معجزًا "حتى يكون مما ينفرد الله عز وجل بالقدرة عليه، ولا يصح دخوله تحت قدر الخلق من الملائكة والبشر والجن، ولابد أن يكون ذلك من حقه وشرطه"[١٧٨]. وعلى هذا فإن موقف الأشاعرة في كون المعجزة من أفعال الله التي لا يقدر عليها يدور بين أمرين: أحدهما: أنها أفعال الله المختص بها التي لا يقدر عليها غيره لا إنس ولا جن ولا ملك، وهذا اتجاه ثابت عند الأشاعرة، ثانيها: كون هذا الفعل من أفعال العباد لكنه خارق للعادة، فلهم فيه قولان:" أحدهما :أن ذلك يصح أن يكون معجزة. والثاني: أن المعجزة إنما هي إقدار المخلوق على ذلك بأن يخلق فيه قدرة خارجة عن قدرته المعتادة"[١٧٩]. وفي هذا المعني يقول البغدادي: " "قال أصحابنا: أكثر المعجزات من أفعال الله تعالى لا يقدر على جنسها غيره كإحياء الأموات، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصا حية، وفلق البحر...وتشقق القمر، وإنطاق الحصى، وإخراج الماء من بين الأصابع، ونحو ذلك. ومنها ما هو خلق لله اختراعًا وكسبًا لصاحب المعجزة كإقداره إنسانًا على الظفر إلى السماء، وعلى قطع المسافة البعيدة في الساعة القصيرة.." [١٨٠]. وعليه فقد خصص الأشاعرة المعجزة بكونها من صنع الله غير المقدور إتيانه من خلقه. هذا في بعض المعجزات، وأما في البعض الآخر فإن كانت من أفعال البشر فتكون قد خرجت عن حيز العادة إلى حيز عدم المقدرة البشرية على مقاربة هذا الفعل أو الإتيان بمثله، حيث قيد عند الأشاعرة " بأن يمنعوا وأن يرفع عنهم القدرة على فعل مثل ذلك

الذي جاء به النبي"[١٨١]. وأما الشرط الثاني الذي اعتمد عليه الأشاعرة هو كون المعجزة أمرًا خارقًا للعادة، فهي بمنزلة التصديق القولي من الله تعالى لمدعي النبوة، ويظهر هذا المعنى جليًا عند الجويني بقوله: "هي أفعال الله تعالى، الخارقة للعادة المستمرة الظاهرة، على حسب دعوى النبوة"[١٨٢]. وعليه فإن شرط خرق العادة عند الأشاعرة تميز لصدق المدعي للنبوة عن غيره من الكاذبين، وذلك أن الله تبارك وتعالى قد قدر سننًا كونية اعتادها الخلق، فإذا خولفت تلك العادة على يد مدعي النبوة على وجه لا يستطيع البشر الإتيان بمثله حققت المعجزة دلالتها على صدق هذا المدعي، وفي بيان هذا المعنى ووجه الدلالة فيه يقول ابن تيمية: "وأما الاستدلال بسنته وعادته فهو أيضا طريق برهاني ظاهر لجميع الخلق، وهم متفقون عليه؛ من يقول بالحكمة؛ ومن يقول بمجرد المشيئة[١٨٣]؛...فإنه قد علم عادته سبحانه في طلوع الشمس والقمر والكواكب والشهور والأعوام، وعادته في خلق الإنسان وغيره من المخلوقات، وعادته فيما عرفه الناس من المطاعم والمشارب والأغذية والأدوية..."[١٨٤] وعليه فإن خرق العادة على يد مدعي النبوة من الشروط التي توافق عليها العلماء لكونها خروجًا عن المعتاد الذي لا يحدث إلا وفق مراد الله تعالى لبيان صدق مدعي النبوة، "فانخراق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة، وقد أخبر في غير موضع أنه سبحانه لم يخلق العالم عبثًا وباطلًا، بل لأجل الجزاء، فكان هذا من سنته الجميلة، وهو جزاؤه الناس بأعمالهم في الدار الآخرة، كما أخبر به من نصر أوليائه، وعقوبة أعدائه"[١٨٥]. وعليه فإن خارق العادة بهذا الوجه مخالف لمبدأ السببية الذي قال به الأشاعرة[١٨٦]. وعليه فقد وجه الانتقاد للأشاعرة في هذا الشرط على اعتبار كون الخارق للعادة إذا كان من الأمور المعتادة عند بعض الناس. وقد ذكر الآمدي ما قد يعترض به من الشبهة على الوجه الذي أقروه في خرق العادة، وأن ما أتى به النبي "إنما يدل على صدقه لو كان مما لم تطرد به العادة في بعض أقطار الأرض، أو فيما تقدم من الأعصار، وإن لم يكن معتادًا في ذلك الوقت، ولا في ذلك القطر"[١٨٧]. وقد حاول الأشاعرة الرد على تلك الشبهة بالاختلاف بين الناس والأقطار في المعتاد عندهم، والخارق لهذه العادة لديهم، " فالمعتبر في كون الآية حجة أن يكون ذلك نقضًا لعادة من كانت الآية حجة عليه، والعادة عادة له"[١٨٨]. وعليه فوجه دلالة المعجزة عند الأشاعرة تكون وفق كل قوم وما اعتادوا عليه، وما كان خرق العادة لديهم معتبر "فلا يمنع أن يكون ما أتى به الرسول خارقًا للعادة بالنسبة إلى عصره وبالنسبة إلى قطره مع الذي تحدى له عليهم، فإن طرد العادة بشيء بالنسبة إلى بعض المخلوقات لا يمتنع من كونه خارقًا للعادة بالنسبة إلى بعض آخر"[١٨٩]. وعليه فإن مسألة العادة عند الأشاعرة نسبية تختلف على حسب الأماكن والأزمان، وتتفاوت فيها عادات الناس ورؤيتهم بما يعد عندهم خارق من عدمه.

كما يظهر شرط آخر يفهم من تعريف الأشاعرة للمعجزة وهو التحدي، وعدَّه أصلًا لديهم في هذا الباب وأضافه بعضهم كشرط من شروط المعجزة . وفي تقرير ذلك يقول الباقلاني: "وأما ما يدل على أنه لا يكون معجزًا إلا إذا فعل عند احتجاج الرسول به لصدقه وتحديه بمثله، فهو أنه قد ثبت أن ليس بمعجز لجنسه...فهذا من أقوى الأدلة وأصحها على أن المعجز ليس بمعجز لجنسه ونفسه، ولا لحدوثه، وإنما

يصير معجزا لوجوه منها التحدي والاحتجاج"[١٩٠] وعلى هذا فقد جعل الأشاعرة التحدي وجه دلالة للمعجزة، مع أن المعجزات التي ظهرت على يد الأنبياء لم يقصد بها في بادئ الأمر التحدي، ولكن حينما عُورض النبي من قومه وتحداه قومه أظهرت المعجزة لبيان كذب المتحدَّى وإظهار صدق مدعي النبوة، فليس التحدي مقصودًا في ذاته حتى يعد شرطًا للمعجزة، فهي جزء الدليل وليس أصله، " فدعوى النبوة هو الذي تقام عليه البينة، والذي يقام عليه الحجة ليس هو جزءًا من الحجة"[١٩١]. وعليه فإن عَدَّ التحدي شرط صحة عند الأشاعرة مردودٌ عليه بقول ابن حزم: " إن اشتراط التحدي في كون آية النبي آية دعوى كاذبة سخيفة لا دليل على صحتها لا من قرآن، ولا من سنة صحيحة، ولا سقيمة، ولا من إجماع، ولا من قول صاحب، ولا من حجة عقل"[١٩٢]. هذا ومن الشروط التي وضعها الأشاعرة للمعجزة، هو ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة وقت دعواه، فالمعجزة تقترن بدعوى النبوة، وفي هذا يقول الإيجي: " ألا تتقدم على الدعوى" [١٩٣]. وعليه فقد اعتبر الأشاعرة اقتران دعوة النبوة وظهور الخارق للعادة أحد أصولهم اللازمة لصحة المعجزة، وقد فصَّلوا القول في ذلك وفرقوا بين وقع خارق للعادة قبل ظهور دعوى النبوة، فلا يعد عندهم من باب الإعجاز حيث لا يتعلق بدعوى النبوة، " فلو ظهرت آية أولًا وانقضت، فقال قائل: أنا نبي والذي مضى كانت معجزة، فلا يكترث به"[١٩٤]. وعليه فقد توافق الأشاعرة مع المعتزلة في موقفهم من الخارق للعادة الذي يصدر قبل دعوى النبوة وعدم تعلقه بالدعوة، أما إذا وقع الخارق للعادة بعد ثبوت دعوى النبوة، فتعدُّه الأشاعرة من الآيات، وفي هذا يقول الجويني: " إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية"[١٩٥]. وعليه فقد نظر الأشاعرة لخوارق العادات التي وقعت بعد ثبوت البعثة على كونها معجزات وآيات ظهرت على يد مدعي النبوة طالما وافقت دعواه، وهو مخالف لمنهج المعتزلة في تلك الجزئية، حيث عَدَّها المعتزلة أدلة تأكيد وليست إثبات. وكذا من الشروط التي قالت بها الأشاعرة عدم ظهور المعجزة مكذبة للنبي، فمن وجه تعلق المعجزة بالتصديق عدم ظهورها مكذبة للنبي، فيرى الجويني " أن التكذيب إن كان خارقًا للعادة فهو الذي يقدح في المعجزة وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب، فأما الميت الذي أحيي وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة..." [١٩٦]. وموقف الجويني هنا مخالف لموقف بعض الأشاعرة الذي رأى في نطق الميت بعد إحيائه آية تكذيبية لمدعي النبوة، ومخالف لمن قال: إن كان معجزة النبي هو نطق اليد فنطقت بالتكذيب لا يعد قدحًا في المعجزة، حيث قال صاحب شرح الإرشاد أن تكذيب اليد ونحوها لا يقدح في المعجزة؛ لأن التحدي إنما وقع فيه بمجرد النطق، وقد وقع. والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر تخلفه[١٩٧]. لكن هذا مخالف لمراد المعجزة في حد ذاته، فالمعجزة أجراها الله على يد مدعي النبوة لتصديقه وبيان رجحان دعوته، لا من أجل إثارة الشبه حول دعوته، فالله تبارك وتعالى قد يخرق العادة لتكذيب مدعي النبوة، لا من أجل تصديقه وإثارة الشبهة حول دعوته، " فتكذيب الجماد والحيوان، وكذلك الميت المتحدي بإحيائه إذا خرَّ صعقا بمجرد إحيائه وتكذيبه النبي أرى أن كل ذلك مكذب للنبي، لأنه يثير من الشبهات مالا خلاص منه" [١٩٨]. وهذا الاتجاه مخالف لرؤية المعتزلة في هذا الموقف، حيث يرى القاضي عبدالجبار أن إظهار المعجزة لتكذيب مدعي النبوة من

باب العبث[١٩٩]، فيكتفي بعدم إظهار موضع التحدي على يد الكاذب نفيًا لصدق دعواه، وهو مبني عندهم على مبدأ الحسن والقبح، وعدم ظهور أفعال من الله مخالفة لهذا المبدأ.

وعلى هذا فقد وضع المعتزلة والأشاعرة حدودًا وشروطًا للمعجزة توافقوا في بعض منها واختلفوا في بعض آخر، وقد بنى كل فريق رؤيته وفق منهجه المحدد والأسس التي عوَّلوا عليها في رؤيتهم للنبوة بوجه عام والمعجزة على وجه الخصوص مما خلق حالة من الاختلاف حول الحدود والشروط، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن بعض الخلافات التي وقعت بين المعتزلة والأشاعرة كانت خلافات شكلية، حيث تؤول بعض الشروط إلى بعض، " فمطابقة الدعوى مثلا معتبرة في طريق معرفة صدق مدعي النبوة لا في حد المعجزة كما توهم بعض الناظرين في هذا المقام"[٢٠٠]. وهذا ما خلق حالة من الخلاف الشكلي في حد المعجزة وشروطها، كما ظهر هذا الخلاف حينما تحدث الجميع عن المعجزة بوجه عام دون التفرقة بين ما يلزم للمعجزة لتحقيق ركنها وبين ما يلزم لدلالتها على صدق مدعي النبوة، " فشرائط المعجزة على نوعين: أحدهما: ما لابد منه في تحقيق ركنها. وثانيهما: ما لابد منه في دلالتها على صدق مدعي النبوة"[٢٠١]. وعليه فإن كل نوع منها يندرج تحته شروط خاصة بهذا الجانب، لكن تناول كل فريق المعجزة على وجه الإجمال دون فصل في طبيعة الشروط خلق حالة من الخلاف حول حدود المعجزة وشروطها، يضاف إلى الاختلاف في منهج كل فريق لرؤيته للنبوة والاستدلال عليها.

المبحث الرابع: الأسس الفكرية للمعجزة بين المعتزلة والأشاعرة:

مثلت المعجزة في فكر كل من المعتزلة والأشاعرة الجانب الأهم في خطواتهم تجاه إثبات النبوة، وموقفهم هنا لا يختلف عن موقف المتكلمين الذين مثَّلت المعجزة في رؤيتهم لإثبات النبوة حجر الزاوية ونقطة الانطلاق في هذا الباب، لكن تفاوتت الرؤى بين حصر الدلالات على المعجزة كما فعلت المعتزلة وبعض الأشاعرة، وبين الاعتماد على دلالات أخرى غير المعجزة لإثبات صدق مدعي النبوة. لكن ظلت المعجزة هي العمدة في هذا الباب؛ لما لها من دلالات تفوق القدرة البشرية، هذا وقد اعتمد كل من المعتزلة والأشاعرة على أسس فكرية في تحديد رؤيتهم للمعجزة ومدى دلالاتها على صدق مدعي النبوة، لذا سوف نتناول الأسس الفكرية للمعجزة عند كل فريق منهم.

المطلب الأول: وجه دلالة المعجزة على النبوة:

تنوع القول في مسألة دلالة المعجزة على النبوة بين المعتزلة والأشاعرة، وكان للمنهج الذي انتهجه كل فريق في رؤيته للنبوة والمعجزة دور في تحديد دلالة المعجزة، حيث يدور المفهوم العام للدلالة على المعجزة بين أمرين، وهي فكرة الضرورة اللازمة عن وجود المعجزة، وبين دخول النظر والاستدلال كجزء أصيل في إدراك الدلالة، وعليه فالناس في وجه دلالة المعجزات على النبوة طرق، "فمنهم من قال: دلالتها على التصديق تُعلم بالضرورة، ومنهم من قال: تُعلم بالنظر والاستدلال" [٢٠٢]. وعليه فإن من نظر لدلالة النبوة على كونها علم يلحق نتيجة ظهور المعجزة فيحصل بالخبر علم ضروري كما يحصل بالتواتر الناتج عن

الأخبار، فقد جعل دلالة المعجزة ضرورية في تحقيق الصدق للأنبياء، ومن نظر إليها كعلم يحتاج إلى الاستدلال للوصل إلى يقينية مدلوله فقد جعل دلالة المعجزة استدلالية.

والمعتزلة حينما نظرت إلى دلالات المعجزة تعاملت معها وفق منهجهم في النبوات، حيث عدَّ المعتزلة الإقرار بالمعجزة هو تصديق لدعوى النبوة، فكما يعلم حسن البعثة ووجوبها، فيعلم كيفية دلالة المعجزة عليها، لكن دلالة المعجزة عندهم هي الأصل لوقوع البعثة. وعليه فدلالة المعجزة تُعلم وإن لم تقع البعثة، فهم يستدلون بمعرفة المعجزة على وقوع البعثة وليس العكس، كما أن النبوة عندهم لا تعرف من جهة الاستدلال، ومع ثبوت التكاليف إلا بالمعجزة، ومع ارتفاع التكاليف فتعلم بالعلم الضروري، فلا شيء يعلم بالاستدلال إلا ويعرف بالضرورة [٢٠٣].

هذا وقد فرَّق المعتزلة بين المعجزات التي تقترن بدعوى النبوة، وبين الأخرى التي تقع بعد إثبات النبوة، فالمعجزات التي تقترن بدعوى النبوة هي ما يستدل بها على صدق من ادعى النبوة أو كذبه، أما المتأخرة في الظهور بعد إثبات النبوة فلا يمكن أن يستدل بها على صدق النبوة، ولهذا يرى أبو هاشم : أن المعجزات المتقدمة لا يستدل بها على دعوى النبوة، كما لا يمكن إنكارها لكونها مؤكدة لصدق دعوى النبوة، ولذا لم تعتمد المعتزلة في إثبات نبوة النبي محمد – ρ – على المعجزات التي وقعت بعد إثبات بعثته؛ لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت نبوته، وتلك المعجزات جاءت مؤكدة لدعواه لا مثبتة لها[٢٠٤].

هذا ويرى المعتزلة أن المعجزة ذات طابع عقلي، وعليه فإن ظهور المعجزة على يد الكاذب من الأمور الممتنعة عقلًا؛ وذلك " لأنه إضلال من الله على فرض وقوعه، والإضلال من الله ممتنع عقلًا "[٢٠٥]. وعليه فإن المعجزة عند المعتزلة تأخذ وجه الدلالة العقلية، وترتبط في ذلك بمنهجهم في مسألة التنزيه، حيث تنفي المعتزلة عن الله تعالى أي فعل لا يتناسب مع ذاته تعالى.

والبعد العقلي الذي قالت به المعتزلة هو ذلك الطابع العقلي الذي أضافه ابن تيمية للمعجزة، حيث مثل عنده أحد الأبعاد الثلاث وهو البعد الوضعي، والعقلي، والضروري، فيقول: " والدليل الذي هو الآية والعلامة ينقسم إلى ما يدل بنفسه، وإلى ما يدل بدلالة الدال به "[٢٠٦]. ولعل المراد بقوله: ما يدل بدلالة الدال به هو الدليل الوضعي، فكل قول أو فعل وضع وتعارف عليه جمع بأن جعل شيء ما علامة على غيره فهو الدلالة الوضعية، فالله تعالى قد أجرى المعجزة على يد مدعي النبوة علامة على صدق دعواه، فإذا ما كانت تلك المعجزة مقترنة بدعوى النبوة وأثبتت تلك المعجزة صدق النبي من خلالها، فهي علامة لتلك الدعوة عن طريق وضع الله لها. وعليه فالمعجزة دليل وضعي من هذا الاتجاه، ويطلق على ما يدل مطلقًا بالدليل العقلي، وعليه فقد وضعت المعتزلة دلالة المعجزة في حيز الدلالة الوضعية حيث يقول القاضي عبدالجبار: " اعلم أنها تدل على صدق الرسول فيما يدعيه من النبوة من حيث تقع موقع التصديق، فإذا كان التصديق لو وقع منه تعالى عقيب ادعائه الرسالة وعند التماسه من جهة التصديق لدل على النبوة، فكذلك إذا وقع المعجزة من قبله"[٢٠٧]. وعليه فإن الدلالة الوضعية قالت بها المعتزلة، وهي تدخل في حيز الدلالة العقلية، وتتوافق مع منهج المعتزلة في رؤيتهم للنبوة وللمعجزة.

أما الاشاعرة فقد نظرت لدلالة المعجزة نظرة بعيدة عن مدلولها العقلي، الذي صبغت به على يد المعتزلة، فالأشاعرة ترى أن الأدلة العقلية تتعلق بمدلولها، ولا يمكن تصور وقوعه دون دال عليه، فهناك ارتباط بين الأسباب والنتائج في الدلالة العقلية، ولا تجد الأشاعرة أن هذا متوفر في المعجزة، فانقلاب العصا حية لو وقع من فعل الله سبحانه قبل دعوى نبي لما دلت على صدق نبوته؛ لذلك تختلف دلالات المعجزات عن دلالات العقول، من حيث منزل المعجزة منزلة التصديق بالقول. (٢٠٨) وعليه فإن المعجزة على يد الأشاعرة تخرج من حيز الدلالة العقلية التي أحاطتها بها المعتزلة إلى حيز التصديق الفعلي وهو كالتصديق بالقول، بل أولى، فهي " تتنزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة."(٢٠٩) وعليه فوجه دلالة المعجزة على النبوة هو التصديق، وفي هذا يقول الجويني: " والمرضيُّ عندنا أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول."(٢١٠) ولعل هذا قريب مما قاله القاضي عبدالجبار في فكرة التصديق، لكن تصديق الأشاعرة هو التصديق القولي بينما تصديق المعتزلة هو التصديق العقلي، وهو ما قال به أبو الحسين الهاروني(٢١١) . وهذا ما يفهم من كلام الغزالي أنه عول على الدلالة العقلية للمعجزة وكونها تقود إلى التصديق بدعوة النبي والرسول، فيقول: " العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر...ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريقة"(٢١٢). وعليه فإن الغزالي قد قال بالدلالة العقلية، وقدرة العقل بالحكم بتصديق المعجزة ودلالتها على صدق مدعي النبوة. لكن ما قاله الغزالي هنا يختلف عن المنهج العقلي الذي قالت به المعتزلة، على اعتبار العقل مقدم على الشرع الذي يأتي كاشفًا لما أدركه العقل، حيث بين الغزالي قدرة العقل التي تعطيه الاستقلالية في إدراك بعض الأمور، لكنه يظل قاصرًا أمام الأمور الغيبية التي تستدعي الركون إلى الشرع، فيقول: " وقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه؛ إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سببًا للسعادة في الآخرة..." (٢١٣) وعليه فإن ما قال به الغزالي هي قدرة العقل على استخلاص دلالة المعجزة التي تقود إلى التصديق.

هذا وقد وضع الأشاعرة دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة طور الدلالة العادية، وهي كدلائل قرائن الأحوال كخوف الخائف وخجل الخجل، وهو القول المعتمد عند شيوخ الأشاعرة كالباقلاني والبغدادي(٢١٤) وعليه فإن فكرة الدلالة العادية هي منهج الأشاعرة في المعجزة، يقول الإيجي: " وهي عندنا إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه – أي المعجزة — فإن إظهار المعجز على يد الكاذب، وإن كان ممكنًا عقلًا معلوم انتفائه كسائر العاديات... والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب."(٢١٥)

وهذا ما يدخلها في دائرة الدلالة الضرورية المعلومة بقرائن الأحوال، كالعلم بوجل الوجل وغضب الغضبان، وهذا الاتجاه اختاره شيوخ الأشاعرة وهو المعبر عن وجهتهم في دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة، حيث " اختارها أبو المعالي وأتباعه وقال: إنها الطريقة المرضية عند القاضي أبي بكر، وهي التي أشار إليها أبو الحسن في الأمالي، وهي طريقة أبي محمد الصابوني ونحوه من الحنفية أن المعجزات تدل من حيث نزلت منزلة التصديق بالقول، والعلم بذلك يقع ضروريا بقرائن أحوال كالعلم بخجل الخجل ... ولا يتوقف العلم

بما هذا سبيله على نظر واستدلال."[٢١٦] وعليه فإن دلالة المعجزة عند الأشاعرة تدخل تحت مظلة الضرورة، وهي ليست من باب قياس الغائب على الشاهد، لكنها من باب تصديق القول الذي لا يتوقف العلم به على نظر أو استدلال، وفي هذا يقول الإيجي:" وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد، بل ندعي في إفادته العلم الضرورة العادية." [٢١٧] وعليه فإن وجه دلالة المعجزة عند الأشاعرة تدخل تحت الدلالة العادية، لكنها ضرورة بقرائن الأحوال، وعليه فإن منهج الأشاعرة يختلف عن منهج المعتزلة في رؤيتها لدلالة المعجزة على صدق النبوة، لكنهم اتفقوا على كون المعجزة تدل على التصديق سواء من خلال الرؤية العقلية الاستدلالية كما انتهجت المعتزلة، أو التصديق العادي الضروري كما قالت الأشاعرة، وقد ارتضى ابن تيمية هذين الاتجاهين في دلالة المعجزة على صدق النبوة فقال: " وكلا القولين صحيح؛ فإن كثيرًا من العلوم في هذا الباب، كدلالة الأخبار المتواترة، فإنه قد يحصل بالخبر علم ضروري، وقد يحصل العلم بالاستدلال." [٢١٨]

وعلى هذا كله فإن دلالة المعجزة على صدق النبوة عند المعتزلة والأشاعرة أخذت دائرة التصديق، لكن منهج كل فرقة أثر عليها في رؤيتها لمسألة التصديق، فاعتمدت المعتزلة على الدلالة العقلية التي تستوجب التصديق الاستدلالي، بينما اعتمد الأشاعرة على الدلالة العادية الضرورية التي لا تستوجب النظر في الوصول اليها.

المطلب الثاني: الدوافع الفكرية لرؤية المعتزلة والأشاعرة للمعجزة:

مثلت رؤية المعتزلة والأشاعرة للمعجزة نتاجًا لمنهج فكري اعتمد عليه كل فريق في رؤيته للنبوات ودلائلها، حيث خلقت الدوافع الفكرية التي اعتمد عليها كل فريق رؤية منهجية أثرت على موقفه من الدلائل النبوية بوجه عام، ومن المعجزة على وجه الخصوص، حيث مثلت الأسس الفكرية التي بني عليها كل فريق منهجه عاملًا مؤثرًا لا يمكن الاعتماد عليه في تحديد الوجهة الفكرية للمعتزلة والأشاعرة من دلائل النبوة ومن المعجزة.

هذا وقد انطلقت المعتزلة في رؤيتها للمعجزة على أساس العلاقة الحتمية بينها وبين النبوة، وهذا يتطلب ضرورة النظر في المعجزة، فهي الدليل الذي يقود إلى التصديق بالدعوة أو التكذيب بها، وعليه فقد أخذت المعجزة حتمية النظر فيها نظرًا لتعلقها بمقام النبوة، والذي قالت فيه المعتزلة بوجوب البعثة وفقًا لرؤيتهم في مسألة الصلاح والأصلح كما أشرنا مسبقًا، وعليه فوجوبيه النظر في المعجزة أمر حتمي عند المعتزلة، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: " إن النظر في النبوات يجرى مجرى النظر الأول في التكليف... فالطريقة واحدة، وذلك يبين أنه لا بد من القول في وجوب النظر في المعجزة." [٢١٩] وعليه فإن المعتزلة ربطت بين وجوبية النظر في خبر النبي وقت ادعاء دعوته، حيث أوجبت على المكلف النظر في خبر النبي لبيان مدى صدقه من كذبه، لكونه خبر آحاد يستلزم الاستدلال والنظر، حتى يثق المكلف بأخبار النبي بعد ثبوت دعوته، وبين وجوبية النظر في المعجزة التي هي وجه دلالات صدق النبي فيما يدعيه، بحيث

يشكل النظر في المعجزة أصل الإثبات الذي يتوقف عليه صدق مدعي النبوة من عدمه، وعليه فقد ربطت المعتزلة بين المعجزة والبعثة، ودلالة كل منهما على الآخر. حيث بين القاضي عبدالجبار أن الإقرار بالمعجزة هو تصديق للرسول في دعوى النبوة، فكما يعلم حسن البعثة ووجوبها، فيعلم دلالات المعجزة عليها، غير أن دلالة المعجزة تدرك وإن لم تقع البعثة، فدلالة المعجزة أصل لوقوع البعثة، فيستدل بمعرفة المعجزة على وقوع البعثة، وارتبطت المعجزة بالبعثة حيث علق المعتزلة " وقوع البعثة بمعرفة المعجز، لا أن نعلق معرفة المعجزات بوقوع البعثة، فصار معرفة دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع كما أن حصول البعثة فرع عليه." [٢٢٠] وعليه فإن المعجزة هي أول المنزلة الدالة على وقوع البعثة وبيان مدى صدق مدعي النبوة، وهذا النبي الذي ثبتت دعوته يخبر بالأمر المعجز فتتعلق المعجزة بالنبوة من طريق" إخبار نبي ثابت النبوة بالمعجز" [٢٢١] وعليه فقد تعلقت النبوة بالأمر المعجز، وتعلق الأمر المعجز بالنبوة، مما جعل حتمية النظر في الأمر المعجز ضرورة عند المعتزلة، و وجوبية نظر المكلف في المعجزة أمر ثابت لديهم. وهذا الدافع الفكري يفسر لنا الأهمية الكبرى التي أولتها المعتزلة للمعجزة وعدَّتها وجه الدلالة الأوحد على صدق مدعي النبوة، كما أخضعت المعجزة للعقل وأحكامه فوجدنا بعض مفكري المعتزلة ينكر بعض الدلالات الاعجازية؛ لعدم توافقها مع الرؤية العقلية للمعتزلة.

وهناك أساس آخر من الأسس الفكرية التي اعتمد عليها المعتزلة في رؤيتهم للمعجزة، وعلاقتها بدلالات النبوة، حيث مثل مبدأ السببية[٢٢٢] والعلِّية[٢٢٣] جانبًا مهمًا يؤخذ في الاعتبار عند تحديد الدوافع الفكرية للمعتزلة في رؤيتهم للمعجزة، حيث نظرت المعتزلة إلى السبب على أنه ما يتوصل به إلى غيره، وهو متوافق مع المفهوم اللغوي للسبب، حيث قال الزمخشري[٢٢٤]: والسبب ما يتوصل به إلى المقصود من علم، أو قدرة، أو آلة."[٢٢٥] وعليه فإن مفهوم السبب عند المعتزلة يدور حول كل وسيلة يدرك بها المراد، أما المسبَّب فترى المعتزلة أنه كالسبب في تعلقه بالفاعل، لكنه هو ما يحدثه الفاعل بواسطة، فيقول القاضي عبدالجبار: " لأن المسبب في أنه يتعلق بالفاعل كالسبب، وإنما يحدثه بواسطة."[٢٢٦] أما العلة فهي عند المعتزلة أمر ذاتي ولا تتعلق بالفاعل، وهي ترتبط عندهم بمبدأ الحسن والقبح الذاتي، فالعلة عندهم: " وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، ويعبرون عنه – تارة – بالمؤثر وتارة بالعلة. بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح."[٢٢٧] وعليه فإن العلة قد ارتبطت بالناتج عنها ارتباطًا وثيقًا عند المعتزلة، حيث إن بقاء العلة أو المؤثر هو بقاء للناتج عن هذه العلة، وزوال العلة يعنى زوال الناتج عنها، فيعرفها القاضي بقوله: " العلة هو ما يثبت الحكم بثباته ويزول بزواله"[٢٢٨] وعليه فإن العلة لها أهميتها عند المعتزلة؛ نظرًا لتعلق الحكم بها، فبقائها يعني بقاء الحكم، وزوالها يعني زواله، وعلى الرغم من هذا فقد فرقت المعتزلة بين السبب والعلة على اعتبار أن العلة هي السبب التام الذي لا يمنعه عارض من القيام بخلاف السبب، فيقول القاضي: " إن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يمنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد[٢٢٩] ، وليس كذلك العلة فإن يجب عند وجود العلة حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت؛ ففارق أحدهما الآخر"[٢٣٠] وعليه فإن العلة أكثر اكتمالًا عند المعتزلة من السبب، فالعلة لا يمنعها عارض من القيام

بخلاف السبب الذي قد تحول العوارض دون قيامه. هذا وقد قالت المعتزلة بالعلة العقلية، وعدَّتها السبب الموجب، فهي: " التي توجب حالًا لما تختص به من الموجودات."[٢٣١] وعليه فالعلة العقلية تخلق أمرًا لازمًا لها ينشأ عند توافر علته، فهي السبب الموجب للحكم، وعليه فقد قالت المعتزلة بالضرورة العقلية التي تنتجها المعجزة عند جريانها على يد مدعي النبوة، وذلك على اعتبار أن المعجزة سبب موجب لتصديق أو تكذيب تلك الدعوة، وعليه فقد تعلق التصديق بالمعجزة حال ظهورها على يد مدعي النبوة على اعتبار أنها علة عقلية خلصت بالعقل إلى الحكم بالتصديق أو التكذيب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد قالت المعتزلة بضرورة النظر في المعجزة، فالنظر والتفكير في المقدمات يولد المعرفة بالنتائج، وذلك كالسبب الذي يتولد عنه النتائج، وفي هذا يقول القاضي: " القصد بقولنا: إن النظر يوجب المعرفة ويولدها أنه عند حصوله وتكامل الشروط وزوال الموانع يحصل العلم بالمدلول على طريقة واحدة، كما يقال: سببه في الأسباب والمسببات."[٢٣٢] وعليه فإن النظر يؤثر في الاعتقاد، وكذلك النظر في المعجزة يؤثر في الاعتقاد بمدى صدق الدعوة من عدمه، وعليه فقد تأثر المعتزلة بمنهجهم العقلي في رؤيتهم للمعجزة وحتمية النظر فيها ودلالتها العقلية الضرورية التي تتولد من جريانها على مدعي النبوة، فهي من الضروريات المستلزمة للطلف الله بعباده الذي بدأ بإرسال الرسل بالشرائع، وأيدهم بالمعجزات التي تولد عنها الصدق بصحة دعوة الأنبياء .

أما الأشاعرة فقد اتخذت وجهةً مخالفة لوجهة المعتزلة تجاه المعجزة، وإن كان هناك تقارب بينهما في بعض الوجوه، لكن ظل الخلاف الفكري بين المعتزلة والأشاعرة قائمًا على الأسس الفكرية التي تبناها كل فريق منهم، حيث تأثر الأشاعرة بدوافع فكرية رسمت وجهتهم تجاه المعجزة، ومن تلك الدوافع: السببية. حيث نفت الأشاعرة العلاقة بين السبب والحكم الناتج عنه، فالسبب هو الوسيلة التي تتخذ للوصل للحكم وليس مؤثرًا فيه، حيث عرفه الجرجاني بقوله: " ما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه."[٢٣٣] وعليه فالسبب يتعلق بالحكم من ناحية التوصيل إليه، لكنه لا يؤثر في صياغة هذا الحكم. وهذا ما أكده الغزالي في وضع حد للحكم بقوله: " حده ما يحصل الشيء عنده لا به، فإن الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لابد من الطريق"[٢٣٤] وعليه فإن الأشاعرة لا تربط بين السبب والنتيجة، لكن يظل للسبب أهميته في الوصول إلى النتيجة، مع عدم تأثيره فيها. هذا وقد نظر الأشاعرة للعلة برؤيتهم للسبب فقالوا: إن " العلة ما يتوقف عليه المعلول، ويحصل الشيء به لا عنده."[٢٣٥] وعليه فإن العلة تدور في فلك السبب من كونها لازمة لحصول الحكم، لكنه غير لازم لها. وذلك وفق رؤيتهم أن الأشياء كلها مخلوقة لله، دون سبب أو علة؛ ولذا يقول الأشعري: " إن الحوادث كلها مخترعة لله تعالى ابتداءً وابتداعًا من غير سبب يوجبها، ولا علة تولدها."[٢٣٦] وعليه فقد رفض الأشاعرة فكرة العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات؛ لذا قالوا: "إن تقدم بعض الحوادث على بعض أو تأخرها ليس ضروريًا مستمرًا"[٢٣٧] وعليه فإن فكرة التلازم بين والحكم غير موجودة عند الأشاعرة، فيقول الغزالي: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا، وبين ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا"[٢٣٨] حيث نفوا مسألة الترابط الضروري بين العلل والمعلولات؛ لذا كان مذهب

الأشاعرة أن الأسباب لا تؤثر في مسبباتها[٢٣٩]، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات هو تلازم عادي، وهذا ما أثر بدوره على رؤية الأشاعرة للمعجزة، حيث جعلت دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة هي دلالة عادية، ورفض الأشاعرة الدلالة العقلية التي قالت بها المعتزلة، والتي هي نتاج العلة العقلية التي رفضها الأشاعرة، فيقول الجويني: " والذي انتهى إليه اختيارنا...أن ليس في العقل علة ولا معلول."[٢٤٠] وعليه فإن قول الأشاعرة في المعجزة بالدلالة العادية قد ارتكن إلى دافع فكري أسس على منهجهم في رفض العلة العقلية. هذا وقد رفض الأشاعرة القول بالسببية الطبيعية التي قالت بها الفلاسفة، حيث عدوا الخوض في تلك الأمور من باب إثبات المعجزة، فيقول الغزالي: " لزوم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات"[٢٤١] وعليه فقد اعتبر الأشاعرة القول بالسببية الطبيعية هو نفي للمعجزات التي أجراها الله على الأنبياء؛ لبيان صدق دعواهم؛ ولذا قالوا بإمكانية حدوث المعجزات والكرامات وخوارق العادات، ورفضوا فكرة اللزوم الضروري للأسباب؛ لأن من "جعل مجاري العادات لازمة لزومًا ضروريًا أحال جميع ذلك."[٢٤٢] وعليه فإن رفض الأشاعرة للضرورة السببية، وكذا السببية الطبيعية نشأ من طريق إثبات المعجزات والكرامات، وفقًا لرؤيتهم أن القول بها يفضي إلى القول بإحالة المعجزات وخوارق العادات، وهي عندهم تدخل تحت حيز الإمكان الذي يتيح لها جواز وقوعها، وجواز عدم وقوعها، كما يجيز لها التغير التام في حالها. وعليه فإن نفي السببية في المنهج الأشعري كان حماية للمعجزة التي تلقى مكانة عظمى عند الأشاعرة في دلالتها على صدق مدعي النبوة، وذلك كله قد تأثر بمنهجهم في الفاعلية المطلقة، فهي لا تكون إلا لله –تعالى– وحده، فهو المحدث الحقيقي لجميع الحوادث، وعليه فلا مجال للقول بالسببية، أو العلة المؤثرة في الوجود لغيره تعالى. وعلى هذا كله فإن موقف الأشاعرة في رؤيتهم للمعجزة يعود إلى " موقفهم من السبب، والسنن الكونية، حيث أنكروها، وجعلوا إثباتها منافيًا للاستدلال بالمعجزات على النبوة، ومنافيًا أيضًا لتوحيد الله عز وجل، وعموم قدرته."[٢٤٣] وعليه فإن الأشاعرة في مختلف مراحل المذهب قالوا بنفي العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، وأن العلاقة بينهما علاقة اقتران في الواقع، وأن العادة هي من أوجدت هذا التلازم في الواقع، وعليه فقد قالت الأشاعرة بنظرية الاقتران العادي التي تقوم على التفرقة بين ما يعتقد سببًا، وما يعتقد نتيجة، هذا وعلى الرغم من أن منهج الأشاعرة في نفي السببية، قصد به إثبات الفاعلية المطلقة لله –تعالى– من خلال إثبات المعجزات، إلا أنه أثار الشبهات حول هذا المنهج، حيث نتج عنه إنكار الأفعال الصادرة عن الطبيعة، وأن الأفعال الصادرة في عالم الكون ليس لها فاعل، كما يقودنا إلى مبدأ التجويز، والذي يجوِّز أن يوجد هذا الكون خلاف على ما هو عليه.[٢٤٤] وعلى هذا فقد تعرض المنهج الأشعري في مسألة السببية للانتقاد، وفي هذا يقول ابن القيم: " ونحن لا ننكر ارتباط المسببات بأسبابها، كما ارتكبه كثير من المتكلمين..." [٢٤٥]. هذا ولم يقف النقد الموجه للأشاعرة في القول بنفي السببية عند السلف وحدهم، فقد قال ابن حزم: " لا حر في النار، ولا في الثلج برد...وإنما خلق الله ذلك عند اللمس والذوق، وهذا حمق عتيق قادهم إليه إنكارهم للطبائع" [٢٤٦] كما أن قول الأشاعرة بالعادة في مسألة السببية عرضهم للنقد على يد المعتزلة، وقد وافق المعتزلة في هذا القول الفلاسفة، حيث عدُّوا لفظ

العادة غير دقيق وينشأ عنه تمويه وتغليط، فقالوا: " لفظ العادة مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى ... إذا طبق على الموجودات يلغى الحكمة من وجودها."[٢٤٧]. هذا وعلى الرغم من وجود تلك الانتقادات التي وجهت إلى نفي السببية عند الأشاعرة، إلا أن نظرية الاقتران العادي وجدت عند مفكري العصر الحديث، حيث أكد هذه النظرية الشيخ مصطفى صبري[٢٤٨] بقوله: " لا علة في الكائنات، ولا معلول ولا سبب ولا مسبب، ولا تأثير لشيء في شيء، وإنما كل كائن معلول علة واحدة هي إرادة الله."[٢٤٩] وعليه فإن السببية كلها تعود إلى إرادة الله، ولا سببية طبيعية بين الموجودات، ولا بين ظوهر الطبيعة. " فكل هذه الأفعال والأثار يخلقها الله تعالى كما يخلق مصادرها التي تضاف إليها عادة."[٢٥٠] وعلى هذا فهو إسناد جميع الأفعال إلى الله –تعالى– وتعلقها بإرادته دون واسطة، وهو عين المنهج الأشعري الذي قال به شيوخ الأشاعرة بنفي السببية محافظةً على الفاعلية المطلقة لله –تعالى–، ولعل هذا الاتجاه قد وجد عند مفكري العصر الحديث، فنجد العقاد[٢٥١] يقول: " التلازم بين الأسباب والنتائج في وقائع الطبيعة ليس تلازمًا عقليًا كتلازم المقدمة للنتيجة في القضايا العقلية، وإنما تلازم المشاهدة والإحصاء."[٢٥٢] وعليه فإن ما يفهم من كلام العقاد أن العلاقة بين المشاهدات في الطبيعة تقوم على علاقة الاقتران العادية أو المجردة ولا تقوم على السببية، وبمثله قال الدكتور النشار[٢٥٣]، حيث قال: " من الواضح أن القرآن في مواضع عديدة ينكر العِلِّية، ويتحدى الأسباب وينكر الصعود إليها. هذا الموقف القرآني تجاه الأسباب أطلق مشيخة الأشاعرة في تدعيم إنكارها والقضاء على تصورها الميتافيزيقي."[٢٥٤] وعليه فإن فكرة السببية العادية القائمة على نفي السببية الضرورية وجدت من يتبناها ويدافع عنها، وهي التي حددت معالم المنهج الأشعري في المعجزة، وخلقت نتائج مترتبة على تلك الرؤية سوف نتناولها بالتفصيل. هذا ولو أن فكرة السببية عند الأشاعرة قد عولجت بشكل يجمع بين ركني العلية، لحدث الجميع الصحيح بين مبدأ السببية وقانون الاطراد، فالخلق والاختراع والإيجاد يتعلق بالفعل المطلق لله تعالى، وخصائص الأشياء التي منحها الله إياها ولها فاعليتها المؤثرة تتعلق بإرادة الله وتتقيد بمشيئته تعالى، وعليه فقد تحقق الإبداع بتميز بعض الموجودات عن الأخرى، كما تحقق التأثير المضطرد بين الموجودات، وفق سنن الله –تعالى– الكونية والمحكوم بمشيئته –تعالى– والمتعلق بإرادته.

المطلب الثالث: النتائج المترتبة على رؤية المعتزلة والأشاعرة للمعجزة.

وضع المعتزلة والأشاعرة منهجهم في رؤيتهم للمعجزة، ووضع كل فريق منهم حدها وشروطها وفق منهجه في رؤيته للنبوة، ونتج عن موقف كل فريق من المعجزة بعض النتائج، بإثبات بعض اللوازم التي نتجت وفق تلك الحدود والشروط، أو نفيها، وأصبحت تلك اللوازم متصلة اتصالًا وثيقًا بمنهج المعتزلة والأشاعرة، نظرًا لتعلقها بموقف كل فريق منهم بالنبوة والمعجزة.

هذا ومن أهم النتائج التي ترتبت على موقف المعتزلة والأشاعرة من دلائل النبوة والمعجزة موقف كل فريق منهم من الكرامة[٢٥٥]، حيث انطلق موقف المعتزلة من الكرامة من نقطة النفي لظهور الكرامات على يد الأولياء [٢٥٦]، وعلى الرغم من اعتراف المعتزلة بوجود الولي وقربه من الله تعالى إلا أن المعتزلة نفت

جريان الخارق للعادة على يد الولي، حيث اجتمعت المعتزلة[٢٥٧] على أن المراد بالولاية هي الموالاة لله والنصرة له، حيث ذكر الزمخشري في بيان معني الولاية قوله: " الولاية بالفتحة النصرة والتولي، وبالكسر السلطان والملك... النصرة لله وحده لا يملكها غيره، ولا يستطيعها أحد سواه."[٢٥٨] وعليه فإن فكرة الولاية عند المعتزلة تدور حول النصرة لله والولاية له، وهي بذلك لا تختلف عما اتفق عليه في مفهوم الولاية الذي يدور حول إخلاص الله بالطاعات والعبادات من قبل العبد، فيتولى الله عبده وينصره ويواليه، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: " الولاية قد تذكر ويراد بها النصرة ... وقد تذكر ويراد بها المحبة... وإذا قيل: إن الله ولي عبده فالمراد به أنه يريد إثابته والتفضل عليه."[٢٥٩] وعليه فإن المعتزلة في مفهومهم للولاية متوافق مع ما اتفق عليه حول الولي والولاية، لكن على الرغم من ذلك رفضت المعتزلة حدوث خارق للعادة على يد الصالحين، وهذا هو المشهور في المذهب، حيث قال الجبائي في تفسيره:" ومن منع ذلك – أي ظهور خارق للعادة على أيدي غير الأنبياء– من المعتزلة." [٢٦٠] وعليه فإن جمهور المعتزلة قال بعدم خرق العادة على يد غير الأنبياء، ووجهتهم في ذلك أن ظهور الخارق للعادة على يد الصالحين من قبيل العبث الذي لا يجوز أن يصدر عن الله تعالى، وفي هذا يقول القاضي: " إن العادة لا تخرق إلا عند إرسال الرسل، ولا تنخرق لغير هذا الوجه؛ لأن خرقها لغير هذا الوجه يكون بمنزلة العبث."[٢٦١] وعلى هذا فإن فكرة انخراق العادة عند المعتزلة تتعلق بإرسال الرسل فقط، وظهور أي خارق للعادة غير مقترن بدعوى النبوة فلا يعد عند المعتزلة من قبيل المعجزة؛ وذلك لارتباطه عندهم بمسألة الصلاح والأصلح الذي يتعلق بفعل الله – تعالى– ويرتبط بمصلحة العباد، وعليه فقد فرق المعتزلة بين ما ينقض العادة وبين ما لا ينقضه، فما ينقض العادة قد خصص بالدعوة والنبوة، وما لا ينقضه فقد أجازوا جيرانه على يد الصالحين؛ لذا قالوا: أما إن كان القصد بالكرامات هي مما لا ينقض العادة فهذا مما يجوز ظهوره على يد الصالحين[٢٦٢]، وعليه فيمكن القول أن المعتزلة قد حصرت المعجزة في الخارق للعادة وخصصت المعجزة بإثبات دعوى النبوة، لكنهم قالوا بنوع من الكرامات أقل درجة من المعجزة وأجازوا جريانه على يد الصالحين بشرط عدم خرقه للعادة، ولعل موقف المعتزلة هذا كان نتاجًا لعدم تقيديهم لأمر الخارق للعادة عند تعريفهم للمعجزة، فمراتب خوارق العادات تدور بين ثلاث: آيات الأنبياء، ثم كرامات الأولياء والصالحين، ثم خوارق السحرة والكهان [٢٦٣] وعليه فقد نتج عن عدم التقيد إنكار كرامات الأولياء بالشكل الذي توافق عليه جمهور أهل السنة[٢٦٤].

هذا وعلى الرغم من كون هذا الاتجاه هو مذهب جمهور المعتزلة، لكن وجد على جانبيه اتجاهان آخران مخالفان لهذا الاتجاه، حيث ذهب بعضهم إلى جواز وقوع الخارق للعادة على يد الصالحين من جهة العقل، غير أن السمع قد منع ظهوره على غير نبي [٢٦٥] بينما ذهب آخرون إلى جواز ذلك من جهة العقل والسمع على حد سواء.[٢٦٦] وعلى الرغم من وجود تلك الاتجاهات عند متأخري المعتزلة لكن ظل جمهور المعتزلة على منع ظهور المعجزة على يد غير الأنبياء، وذلك إذا كان على درجة الخارق للعادة، لكن أجازوا ذلك إذا كان على درجة دون الخارق.

أما الأشاعرة فقد قالوا بجواز ظهور المعجزة على يد الصالحين، وهو ما عرف عندهم بالكرامة، وقد عرفها الأشاعرة بقولهم: " هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوة النبوة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا، وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة."[٢٦٧] وعليه فقد قال الأشاعرة بجواز ظهور الخارق للعادة على يد غير الأنبياء، فإن وافق هذا الخارق عملًا صالحًا ممن ظهر على يديه فهي كرامة، وإن كان عمله غير صالح فهو استدراج، وعليه فالكرامة من جنس المعجزة، وقالت بجواز تغير العادة، ونفت السببية الطبيعة في الموجودات؛ لأن الخوارق تحدث وفق الفاعلية المطلقة لله تعالى، فقد أجاز الأشاعرة وقوع الكرامة على هذا الوجه، ولذا قال الرازي: " واعلم أن كرامات الأولياء حق"[٢٦٨] وعليه فإن انخراق العادة على يد الصالحين مما قال به الأشاعرة وفق منهجهم في النبوة والمعجزة، يقول الجويني: " فالذي صار إليه أهل الحق: جواز انخراق العادات في حق الأولياء "[٢٦٩] هذا وقد نقل الأشاعرة فيه الاتفاق والإجماع فيقول الرازي: " وأما الكرامات فهو أن يخرق الله تعالى العادة لدعوة الأولياء، وذلك جائز باتفاق العلماء."[٢٧٠] هذا وقد أجرى الأشاعرة على الكرامة ما أجروه على المعجزة من كونها خاضعة للفاعلية المطلقة لله تعالى، وتتعلق بمشيئته وقدرته -تعالى-، وكما يوقع المعجزة لتأييد أنبيائه، فكذلك الكرامة لتأييد أوليائه، " فما من أمر يخرق العوائد إلا هو مقدور للرب – تعالى – ابتداءً"[٢٧١] وعليه فقد وحَّد الاشاعرة بين مكانة المعجزة ومكانة الكرامة من جهة الدلالة ومن جهة التصديق، ومن جهة خرق العادة، ولم يضع الأشاعرة حدًّا فاصلًا بين الكرامة والمعجزة، سوى الاقتران بدعوى النبوة، وفي هذا يقول الجويني: " فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا لا يفترقان في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة."[٢٧٢] وعليه فإن وضع الأشاعرة لمسالة اقتران المعجزة بدعوى النبوة، كحد فاصل بينها وبين الكرامة فتح باب الاعتراض على تلك الجزئية، وفيه أن ما جرى على يد الأنبياء من معجزات لا يمنع ظهوره على يد الأولياء. وعليه فقد أنكر بعض الأشاعرة كرامات الأولياء التي ثبتت للأنبياء، وفي هذا يقول الرازي: " والمعتزلة ينكرون ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق من أصحابنا، وأكثر أصحابنا يثبتونها."[٢٧٣] وقد اختار الصنعاني[٢٧٤] هذا الرأي ومال إليه حيث نقل تعريف الإسفراييني [٢٧٥] للكرامات: وهو " كلما جاز تقديره معجزة للنبي لا يجوز أن يكون ظهور مثله كرامة لولي."[٢٧٦] وقد عقب الصنعاني بعد نقل هذا التعريف بقوله:" فإن أريد بالكرامات ما ذكره أبو إسحاق الإسفراييني فهو حق لا ريب فيه، ولا يخالف فيه إلا جاهل، أعني نفي الكرامة بهذا المعنى، فمن أنكرها بهذا المعنى قد فرط، كما أن من ادّعى إثبات الخوارق قد أفرط، والحق التوسط بين الطرفين كما يقول أبو إسحاق"[٢٧٧] وعليه فإن هذا لاتجاه رفض فكرة المساواة بين المعجزة والكرامة؛ لأن ما يثبت للنبي من معجزة لا يمكن وقوعه على يد الولي للإخلال بمكانة الأنبياء في النفوس. هذا وقد أجاب الأشاعرة على هذا بأن التفريق بين المعجزات والكرامات يرد هذا، إذ في المعجزة دعوى النبوة والتحدي مما ليس في الكرامة، كما أن في ظهور المعجزة على يد النبي يدعو إلى تصديقه لا إلى الإخلال في قدره.[٢٧٨] وعليه فإن الأشاعرة أثبتت كرامات الأولياء بمنهج إثبات المعجزات، وهو اتجاه جمهور الأشاعرة. هذا وقد نقل ابن

تيمية هذا التوجه الذي قالت به المعتزلة وبعض الأشاعرة، وقام بالرد عليه، فقال:" قالت طائفة: لا تخرق العادة إلا لنبي، وكذبوا ما يذكر من خوارق السحرة والكهان وبكرامات الصالحين.. وهذا طريق المعتزلة وغيرهم.. بل يحكى عن أبي إسحاق الإسفراييني .. فيقال لهم: وهكذا الأولياء إنما خرقت لهم لمتابعتهم الرسول، فكما أن ما تقدمه فهو من معجزاته، فكذلك ما تأخر عنه." [٢٧٩] وعليه فإن ابن تيمية قد قال بثبوت كرامات الأولياء وفقًا لثبوت معجزات الأنبياء، وفي هذا توافق مع ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، وعليه فيمكن اعتبار هذا الاتجاه هو مذهب جمهور العلماء إلا من خالف في ذلك.

هذا ومما يعد أحد النتائج المترتبة على موقف الأشاعرة من المعجزة، هو المساواة بين المعجزة التي تجري على يد الأنبياء، وبين السحر[٢٨٠] الذي يجري على يد الكهنة، حيث ترى الأشاعرة أن السحر كالمعجزة من ناحية جواز انخراق العادة له، حيث يرى الباقلاني أن المعجزة، والكرامة، والسحر، والمعونة وإن كانت أجناسًا مختلفة، إلا أنها كلها أحوال تدل على جواز انخراق العادات"[٢٨١] وعليه فإن انخراق العادة على يد السحرة جائز عند الأشاعرة وحكمه حكم المعجزة، وهو مبني عند الأشاعرة على فكرة الجواز المطلق لخرق العادة، فكل ما خرق لنبي من العادات جاز أن يخرق لغيره من الصالحين، والسحرة، والكهان، ويظل الحد الفاصل بينهم أن خوارق الأنبياء مقرونة بالتحدي،[٢٨٢] وعليه فإن المعجزة قد تميزت عن باقي الخوارق عند الأشاعرة من كونها يتحدى بها فيعجز عن الإتيان بمثلها، كما يصعب التقليد في حقها[٢٨٣]، حيث ترى الأشاعرة أن المعجزة تتميز عن الأحوال الثلاث الأخرى باستحالة المضاهاة والتقليد في حقها، ويعجز من يجابه بها على رفع التحدي[٢٨٤] وعليه فقد أثبت الأشاعرة السحر وجواز انخراق العادة له مثل المعجزة والكرامة، وجعلوا الحد الفاصل بينهم هو دعوى التحدي، وهذا ما جعل موقف الأشاعرة فيه شبهة التسوية بين موقف النبي الصادق، وبين موقف الساحر الكاذب؛ وذلك لتساوى المعجزة والسحر، وذلك لكون الحد الفاصل بين المعجزة والسحر أمرًا خارجًا عن ذات الأمر وهو الخرق للعادة، وعليه فإذا لم يكن خرق العادة لذاته مميزًا بين المعجزة والسحر لزمت التسوية بين المعجزة والسحر، وأن لا يوجد بينهما فرق يعود إلى حقيقة كل منهما، فيلزم أن يكون الفارق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب غير مجرد خرق العادة، لإمكان اشتراكهما فيها. ومع شناعة هذا اللازم فقد التزم به الأشاعرة، ثم نظروا في أمور خارجة عن حقيقة الخارق تكون فارقة بين النبي ومدعي النبوة، حيث لم يمكنهم أن يكون الفارق راجعًا إلى حقيقة الخارق، فلا بدّ من شروط تتميز بها المعجزة.[٢٨٥]

هذا ولعل موقف الأشاعرة من السببية هو ما جعل المعجزة، والكرامة، والسحر في درجة واحدة عندهم، ولم يكن سمة مميزة عندهم يمكن من خلالها وضع حد بين تلك الخوارق، فهي عندهم" لا فرق في نفس الجنس. وليس في جنس مقدورات الرب ما يختص بالأنبياء. لكن جنس خرق العادة واحد، فهذا إذا اقترن بدعوى النبوة، وسَلِمَ من المعارضة عند تحدي الرسول بالمثل، فهو دليل." [٢٨٦] وعليه فإن فكرة الأشاعرة في الفصل بين المعجزة والسحر بمبدأ دعوي النبوة والتحدي قد قاد الأشاعرة لوضع شروط للسحر تخالف ما ذهب إليه السلف في تلك الجزئية مما عرَّضهم للنقد، حيث لا يوجد فرق حقيقي بين آيات الأنبياء، وما

يأتي به السحرة من العجائب. وعليه فقد فطن الأشاعرة لهذا الإشكال الذي ساوى بين حال النبي وحال الساحر في كيفية دلالة المعجزة والسحر لكل منهما، فأخذوا في بيان الفروق بينهما[٢٨٧] من خلال إظهار فروق أخرى خارج إطار الخارق للعادة.

وعلى هذا كله فيمكن القول: إن النتائج التي ترتبت على موقف المعتزلة والأشاعرة خلفت من الشبهات التي طرحت حول موقف كل منهما، حيث نتج عن موقف المعتزلة نفي الكرامة والسحر، وهذا ما اشتهر عن شيوخ المعتزلة المتقدمين وإن كان وجد عند المتأخرين ما خالف ذلك، ولعل الدافع الذي ساق المتقدّمين لهذا الاتجاه هو خوفهم الزائد عن الحد في تجريد الأنبياء من أي شبهة تقدح في نبوتهم، ومحافظة على معجزاتهم من النقض أو الشك، وعليه فلم يقولوا بخوارق العادات إلا على يد الأنبياء، وعليه فقد عمدوا إلى تأويل كل ما عَدَاها من خوارق، وكان أولى بهم القول بكرامات الأولياء على وجه لا يقدح في معجزات الأنبياء بالنقض أو التشكيك، حيث كان في الإمكان حصر المعجزات بشروط تميزها عن الكرامات، ولا تنفي الكرامات التي جاءت بها النصوص الصريحة من الكتاب والسنة الصحيحة، وهذا يحفظهم من النقد الذي تعرض له منهجهم في رفض الكرامات والسحر.

أما ما نتج عن موقف الأشاعرة وهو المساواة بين المعجزة والسحر، فقد حاول الأشاعرة الخروج من تلك الشبهات من خلال وضع حدود فاصلة بينهما. لكن ظلت تلك الشروط خارجة عن "الأمر الخارق للعادة"، وهو ما جعل جانبًا من تلك الشبهات قائمًا على الأشاعرة، وكان الأولى بهم وضع حد فاصل بين المعجزة والسحر، يتعلق بالخارق للعادة نفسه حتي يخرجوا بعيدا عن تلك الشبهات، ويظل السحر في منزلة أقل دلالة من المعجزة.

الخاتمة:

بعد بيان دلالة النبوة عند المعتزلة والأشاعرة، وبيان وجه علاقة المعجزة بتلك الدلالات، والنتائج المترتبة على موقف كل فريق منهم من المعجزة، يتضح أن موقف المعتزلة قد فهمه بعض الناس في بعض النقاط على خلاف الوجه الذي جرى به عند المعتزلة، وقد وافق موقف المعتزلة موقف السلف والأشاعرة في بعض النقاط، لكن ظل موقف المعتزلة المبني على تقديم العقل هو ما يحكم الإطار الأخير لمنهجهم في كافة القضايا، ولعل عدم تحديد المعتزلة لمرادهم من بعض القضايا هو ما خلق حالة الاختلاف في كثير منها، لكن على الرغم من ذلك ظل تيار عند متأخري المعتزلة خالف شيوخهم في بعض القضايا التي وافق فيها الأشاعرة والسلف، وجعل فكرة الاعتماد على العقل وحده الذي ساد عند المتقدمين منهم تتلاشي شيئًا فشيئًا، وجعل الاحتياج إلى الشرع ونصوصه يطل برأسه داخل المنهج المعتزلي عند المتأخرين. كما أن موقف الأشاعرة قد توافق مع المعتزلة والسلف في رؤيتهم لبعض القضايا التي تعلقت بدلالات النبوة والمعجزة، لكن ظل موقفهم من بعض القضايا محل الخلاف مثل قولهم بالعادة، ونفي السببية، هو ما خلق حالة من الجدل والخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق. لكن ظلت رؤيتهم نحو الفاعلية المطلقة لله –تعالى– هي الحاكم لهم

في كل القضايا محل الخلاف، وقد حاول علماء الأشاعرة تقليل نقاط الخلاف من خلال توضيح بعض الإشكاليات محل النزاع والرد عليها، مما فند كثيرًا من تلك الإشكاليات، وقرَّب وجهات النظر فيها.

أهم نتائج البحث:

أولًا: المعتزلة:

١ – نشأت المعتزلة نشأة سياسية قبل ظهورها على يد واصل بن عطاء، وذلك في مرحلة الخلاف بين علي ومعاوية، فكانت المعتزلة الدينية التي أسست على يد واصل امتدادًا في ساحة الفكر للمعتزلة السياسية.

٢ – تعلق موقف المعتزلة من المعجزة تعلقًا وثيقًا بموقفهم من النبوات، حيث أثر ذلك بشكلٍ كبيرٍ على حدود المعجزة، وشروطها، ووجه دلالتها على النبوة عند المعتزلة

٣ – النبوة عند المعتزلة لطف إلهي، ويجب على الله تعالى بعثة الأنبياء؛ لما فيها صلاح المكلف، وكل ما فيه صلاح وجب على المكلِّف فعله.

٤ – على الرغم مما نقل من إجماع المعتزلة حول وجوب إرسال الرسل، فقد وجد فريق مخالف لهذا الإجماع، حيث استنكر فكرة الوجوب على الله تعالى، ونقل هذا عن أبي على الجبائي، وأبي هاشم من علماء المعتزلة.

٥ – انطلقت المعتزلة في القول بالوجوب في بعثة الأنبياء من فكرة التحسين والتقبيح الذاتيين، وتعلقها بأفعال الله تعالى، فبيان مصلحة الفعل أو مفسدته التي لم يستطع العقل إدراكها يكون للشرع دوره في تحديد مصلحة الفعل أو مفسدته، وعليه كانت الحاجة إلى إرسال الرسل واجبة لتعلقها بمصالح العباد.

٦ – الإطار الحاكم لفكر المعتزلة في النبوة هو تنزيه الله عن كل فعل قبيح يصدر عنه، لكن خطأهم في المنهج والاستدلال هو ما أثار الشبهات حول رؤيتهم، وعرَّض المذهب للانتقاد.

٧ – لم تستطع المعتزلة تحديد مفهوم الوجوب الذي قالوا به في بعثة الأنبياء؛ مما أوقعهم في التناقض، ومخالفة ما ذهب إليه جمهور الفرق الإسلامية في مسألة الوجوب، وهذا ما دفع مفكري المعتزلة للقول باتفاق علماء الأمة على وجوب البعثة.

٨ – الوجوب الذي قالت به المعتزلة في بعثة الأنبياء، هو وجوب تفضل وجود، لا وجب إلزام، فهو من باب كمال الحكمة الإلهية التي تستوجب الأفعال اللازمة لتحقيق هذا الكمال، فهو من مقتضى الحكمة الإلهية، وهذا ما قال به متأخرو المعتزلة، خاصة في مدرسة البصرة.

٩ – حصر المعتزلة دلالات النبوة في المعجزة، وذلك وفقا للمنهج العقلي الذي استخدمه المعتزلة في بيان دلالات نبوة الأنبياء.

١٠ – اتُّهمت المعتزلة بإنكار سائر معجزات النبي محمد – صلى الله عليه وسلم –، حيث حصرت معجزاته في القرآن، لكن هذا الاتجاه وجد عند قدماء المعتزلة، خاصة التيار المتشدد منهم، والاتجاه الحديث لمفكري المعتزلة ينتهج إثبات المعجزات النبوية كافة، سواء الحسية منها أو العقلية التي أوردها القرآن الكريم، وحملتها رواية السنة الصحيحة.

١١ – وضع المعتزلة والأشاعرة حدودًا وشروطًا للمعجزة توافقوا في بعضها، واختلفوا في بعض آخر، وقد بنى كل فريق رؤيته وفق منهجه المحدد والأسس التي عولوا عليها في رؤيتهم للنبوة بوجه عام والمعجزة على وجه الخصوص؛ مما خلق حالة من الاختلاف حول الحدود والشروط.

١٢ – بعض الخلافات التي وقعت بين المعتزلة والأشاعرة حول حد المعجزة وشروطها كانت خلافات شكلية، حيث تؤول بعض الشروط إلى بعض، ونتج ذلك عن عدم التفرقة بين ما يلزم للمعجزة لتحقيق ركنها، وبين ما يلزم لدلالتها على صدق مدعي النبوة.

١٣ – دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة عند المعتزلة هي الأصل لوقوع البعثة، وعليه فدلالة المعجزة تعلم وإن لم تقع البعثة، فهم يستدلون بمعرفة المعجزة على وقوع البعثة، وليس العكس.

١٤ – فرقت المعتزلة بين المعجزات التي تقترن بدعوي النبوة، وبين الأخرى التي تقع بعد إثبات النبوة، فالأولى تقع على وجه الإثبات والتحقيق، والثانية تقع على وجه التأكيد والتثبيت.

١٥ – أثبتت المعتزلة المعجزة على أساس العلاقة الحتمية بينها وبين النبوة، وهذا يتطلب ضرورة النظر في المعجزة، فهي الدليل الذي يقود إلى التصديق بالدعوة أو التكذيب بها.

١٦ – أثبتت المعتزلة الضرورة العقلية التي تنتجها المعجزة عند جريانها على يد مدعي النبوة، وذلك على اعتبار أن المعجزة سبب موجب لتصديق تلك الدعوة أو تكذيبها، فهي علة عقلية خلصت بالعقل إلى الحكم بالتصديق أو التكذيب.

١٧ – ذهب جمهور المعتزلة إلى القول بعدم خرق العادة على يد غير الأنبياء، ووجهتهم في ذلك أن ظهور الخارق للعادة على يد الصالحين أو السحرة والكهان من قبيل العبث الذي لا يجوز أن يصدر عن الله تعالى، ومن باب تجريد الأنبياء من أي شبهة تقدح في نبوتهم، ومحافظةً على معجزاتهم من النقض، أو الشك.

١٨ – أنكرت المعتزلة ظهور الكرامات على يد الأولياء، حيث حصرت المعجزة في الخارق للعادة، وخصصت المعجزة بإثبات دعوى النبوة، وقالوا بنوع من الكرامات أقل درجة من المعجزة، وأجازوا جريانه على يد الصالحين بشرط عدم خرقه للعادة.

١٩ – وجد تيار من متأخري المعتزلة مخالف لما ذهب إليه جمهورهم من المتقدمين بنفي كرامات الأولياء، حيث ذهب بعضهم إلى جواز وقوع الخارق للعادة على يد الصالحين من جهة العقل، غير أن السمع قد منع ظهوره على غير نبي، وذهب بعضهم الآخر إلى جواز ذلك من جهة العقل والسمع على حد سواء.

٢٠ – كان أولى بالمعتزلة القول بكرامات الأولياء على وجه لا يقدح في معجزات الأنبياء بالنقض، أو التشكيك، حيث كان في الإمكان حصر المعجزات بشروط تميزها عن الكرامات، وكذلك عدم نفي الكرامات التي جاءت بها النصوص الصريحة من الكتاب، والسنة الصحيحة.

ثانيًا: الأشاعرة:

١ – نشأت الأشاعرة بعد خروج "أبو الحسن الأشعري" من مذهب المعتزلة، وتعددت الأقوال حول سبب خروجه من المعتزلة، لكن ظلت فكرة عدم قدرة العقل الاعتزالي على مجاراة متطلبات الفكر والمعتقد الإيماني هي الأقوى والأولى بالقبول.

٢ – يدور منهج الأشاعرة، في مسألة النبوة حول فكرة الجواز، والتي تختلف تمامًا عما ذهب إليه المعتزلة من القول بالوجوب، حيث يرى الأشاعرة استواء مسألة الوجود مع عدمه في بعثة الأنبياء.

٣ – يعد الأشاعرة النبوة اختصاصًا من قبل الله –تعالى– لعبده لحمل رسالته، فهي من باب الفضل الذي منَّ الله به على عباده؛ رحمة بهم، وتفضلًا عليهم، ولطفًا من الخالق بالمخلوق.

٤ – على الرغم من قول الأشاعرة باللطف الإلهي في بعثة الأنبياء، وكونها رحمة بالعباد، إلا أنهم نفوا مسألة الغرض والعلة التي تتعلق بفعل الله –تعالى–، وذلك وفق مذهبهم القائم على أن أفعال الباري –تعالى– ليست معللة بالأغراض والمصالح، وهذا مخالف لما ذهب إليه المعتزلة بالقول بالعلة والمصلحة التي تتعلق بفعل الله –تعالى–.

٥ – أقام الأشاعرة مذهبهم على التفضل واللطف في التكاليف مع بطلان القول بالصالح والأصلح، ونفي التحسين والتقبيح الذاتي الذي يتوصل إليه من جهة العقل، وأن الحُسن والقُبح يتعلق بالشرع لا بالعقل، ووجوب شكر نعم المنعم مبعثه الشرع أيضا. وهو مخالف لما انتهجه المعتزلة في تلك المسألة، حيث جعلوا للعقل رتبة التقدم على الشرع، والشرع كاشف لما سبقه العقل في إدراكه.

٦ – تنوع منهج الأشاعرة في مسألة دلالة المعجزة على صدق النبوة بين قولين، حيث ذهب فريق منهم إلى القول بأن الدلالة على النبوة ليست محصورة في المعجزة، وهناك دلالات أخرى تقود إلى إثبات صدق مدعي النبوة من عدمه، بينما ذهب فريق آخر إلى حصر دلالة النبوة في المعجزة .

٧ – على الرغم من تعدد الدلالات على صدق مدعي النبوة عند فريق من الأشاعرة، فإن هذا الاتجاه قد قدَّم المعجزة عن باقي الدلالات النبوية، وجعلها الأصل في الباب نظرًا لمكانتها عندهم.

٨ – لا يلزم من أهمية دلالة المعجزة على النبوة ألا يكون في غيرها الدلالة، فالطبيعة العقلية للمخاطبين بالرسالة وتنوعها وفق تنوع الفئة المستهدفة من الخطاب يجعل التنوع في الدلالات أمرًا مطلوبًا، حيث تمثل مجتمعة دلائل يقينية للإيمان؛ وهذا لعلاقتها بالجانب العقلي والإدراكي للمخاطبين بالرسالة.

٩ – الحدود التي أفردها الأشاعرة للمعجزة لا تختلف كثيرًا عن باقي الحدود التي قال بها المعتزلة والأشاعرة معًا، حيث نجد في التعريف الواحد بعض الحدود التي تتضمنها حدود أخرى.

١٠ – خصص الأشاعرة المعجزة بكونها من صنع الله غير المقدور إتيانه من خلقه، هذا في بعض المعجزات وأما في بعضها الآخر فإن كانت من أفعال البشر فتكون قد خرجت عن حيز العادة إلى حيز عدم المقدرة البشرية على مقاربة هذا الفعل أو الإتيان بمثله .

١١- نظر الأشاعرة لخوارق العادات التي وقعت بعد ثبوت البعثة على كونها معجزات وآيات ظهرت على يد مدعي النبوة طالما وافقت دعواه، وهو مخالف لمنهج المعتزلة في تلك الجزئية، حيث عدَّتها المعتزلة أدلة تأكيد، وليست إثبات.

١٢ – وجه دلالة المعجزة على النبوة عند الأشاعرة هو التصديق، فهي دلالة عادية، حيث خرجت المعجزة على يد الأشاعرة من حيز الدلالة العقلية التي أحاطتها بها المعتزلة إلى حيز التصديق الفعلي، وهو كالتصديق بالقول، فهي تتنزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة.

١٣ – نفت الأشاعرة العلاقة بين السبب والحكم الناتج عنه، وعليه فقد رفضوا العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، فالتلازم بين الأسباب والمسببات هو تلازم عادي، وهذا ما أثر بدوره على رؤية الأشاعرة للمعجزة، حيث جعلت دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة دلالة عادية.

١٤ – نفت الأشاعرة في مختلف مراحل المذهب العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب وأن العلاقة بينهما علاقة اقتران في الواقع، وأن العادة هي من أوجدت هذا التلازم في الواقع، وعليه فقد قالت الأشاعرة بنظرية الاقتران العادي التي تقوم على التفرقة بين ما يعتقد سببًا، وما يعتقد نتيجة.

١٥ – إن نفي السببية في المنهج الأشعري كان حماية للمعجزة التي تلقى مكانة عظمى عند الأشاعرة في دلالتها على صدق مدعي النبوة، وذلك وفق منهجهم في الفاعلية المطلقة، فهي لا تكون إلا لله –تعالى– وحده، فهو المحدث الحقيقي لجميع الحوادث، وعليه فلا مجال للقول بالسببية أو العلة المؤثرة في الوجود لغيره –تعالى–.

١٦ – قالت الأشاعرة بجواز ظهور المعجزة على يد الصالحين، وهو ما عرف عندهم بالكرامة.

١٧ – أجرى الأشاعرة على الكرامة ما أجروه على المعجزة من كونها خاضعة للفاعلية المطلقة لله –تعالى–، وتتعلق بمشيئته وقدرته –تعالى–، وكما يوقع المعجزة لتأييد أنبيائه، فكذلك الكرامة لتأييد أوليائه.

١٨ – وحَّد الاشاعرة بين مكانة المعجزة ومكانة الكرامة من جهة الدلالة، ومن جهة التصديق، ومن جهة خرق العادة، ولم يضع الأشاعرة حدًّا فاصلًا بين الكرامة والمعجزة سوى الاقتران بدعوى النبوة.

١٩ – ترى الأشاعرة أن السحر كالمعجزة من ناحية جواز انخراق العادة له، وهو مبني عند الأشاعرة على فكرة الجواز المطلق لخرق العادة فكل ما خرق لنبي من العادات جاز أن يخرق لغيره من الصالحين، والسحرة، والكهان، ويظل الحدُّ الفاصل بينهم أن خوارق الأنبياء مقرونة بالتحدي.

٢٠ – إن فكرة الأشاعرة في الفصل بين المعجزة والسحر بمبدأ الاقتران بدعوى النبوة والتحدي قد قادت الأشاعرة لوضع شروط للسحر تخالف ما ذهب إليه السلف في تلك الجزئية؛ مما عرضهم للنقد، حيث لا يوجد فرق حقيقي بين آيات الأنبياء، وما يأتي به السحرة من العجائب.

٢١ – كان الأولى بالأشاعرة وضع حدٍّ فاصل بين المعجزة والسحر، يتعلق بالخارق للعادة نفسه حتى يخرجوا بعيدًا عن تلك الشبهات، ويظل السحر في منزلة أقل دلالة من المعجزة.

(١) معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م): (٢٥٩/٢).

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق (مرتضى، الزَّبيدي) تحقق: مجموعة من المحققين (دار الهداية): (٥٠٢/٢٨)

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م): (٤/ ١٦٩٨).

(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة: د أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل (عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م): (٧٦٤/١).

(٥)كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (دار الكتب العلمية بيروت -لبنان الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م): ص ١٠٤.

(٦) تاج العروس من جواهر القاموس: (٥٠٢/٢٨).

(٧) شرح الأصول الخمسة: ابن أبي هاشم، تحقيق: دكتور عبدالكريم عثمان،(القاهرة – مكتبة وهبة):ص٨٧.

(٨)مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري: ابن فورك، تحقيق: دانيال دماريه (لبنان ، بيروت، دار المشرق ١٩٨٧م):ص ٢٨٦.

(٩) التعريفات: ص ١٠٤.

(١٠) شرح الأصول الخمسة لابن هشام: ص٨٧.

(١١) مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك: ص ٢٨٦.

(١٢)القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد الفيروز آبادى، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م): ٥١٦/١.

(١٣) انظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، محمد بن أحمد السفاريني الأثري (مؤسسة الخافقين – دمشق، ١٩٨٢م): ج٢/ص٢٨٩.

(١٤)تاج العروس: الزَّبيدي: (٣٣٦/٣٣-٣٣٧).

(١٥) شرح العقيدة الطحاوية: محمد بن علاء الدين بن أبي العز الحنفي، تحقيق: د/ عبدالله التركي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ).ص٥٠٧.

(١٦)أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: محمد حسن عبد الغفار مصدر، الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net: (١٢/٣٨).

(١٧) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي(أبو منصور) فقيه متكلم أصولي أديب، ولد ببغداد ونشأ بها، وسكن نيسابور، وتوفي بأسفرايين سنة ٤٢٩هـ، من مؤلفاته: التكميل في الحساب، والفرق بين الفرق، وأصول الدين. معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، (مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٦١م): (٣٠٩/٥).

(١٨)أصول الدين: أبو منصور عبد القادر بن طاهر البغدادي، تحقيق: أحمد شمس الدين، (منشورات محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م): ص١٧.

(١٩) شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني: (دار المعارف النعمانية- باكستان -: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م): (٢ / ٢٠٣).

(٢٠)كتاب التعريفات: الجرجاني: ص ٢١٩.

(٢١) تبصرة الأدلة: النسفي: مخطوط دار الكتب المصرية – القاهرة – برقم (٤٢) ص٤٢٧ – ٤٢٩.

(٢٢) لا نجد حاجة لهذا التقيد في التعريف، خاصة أن المعجزة تعلقت بدعوى النبوة التي ترتبط بدار التكليف

(٢٣) لوامع الأنوار البهية: السفاريني: (٢/٢٩٠).

(٢٤) السابق نفسه:(٢/٢٩٠)

(٢٥) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة: عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين تحقق: فوقية حسين محمود (عالم الكتب – لبنان الطبعة: الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م): ص١٢٤.

(٢٦) أصول الدين – البغدادي – ص١٧١.

(٢٧) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي.كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره.ولي القضاء بالري، ومات فيها. له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن والمجموع في المحيط بالتكليف وشرح الأصول الخمسة والمغني في أبواب التوحيد والعدل... . الأعلام: الزركلي (دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر ، مايو ٢٠٠٢ م): (٣/٢٧٣)

(٢٨) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار :ص٥٦٨.

(٢٩)النبوات: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقق: عبد العزيز بن صالح الطويان (أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): (١/١٦٣).

(٣٠) وقد ذهب المقريزي في كتابه الخطط، إلى أن نشأة المعتزلة كانت ابتداءً من القرن الهجري الثاني، ويرى الفريق الآخر أن نشأة المعتزلة كانت في البصرة في الفترة من نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني، أي من سنة ٩٨هـ إلى ١١٠ هـ، وهذه السنة هي التي مات فيها الحسن البصري. انظر: أصل العدل عند المعتزلة: هاني إبراهيم يوسف، (دار الفكر العربي ، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٣م): ص١٦.

(٣١)فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام: غالب عواجي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ):ص ٣٢٣.

(٣٢) واصل بن عطاء متكلم عربي، مؤسس مدرسة المعتزلة، توفي سنة ١٣١هـ/٧٤٨م، عارض معلمه الحسن البصري بصدد مرتكبي الكبيرة. لقب بالغزال لتصدفه على فقيرات الغزل. له السبيل إلى معرفة الحق، والخطب في العدل والتوحيد. معجم الفلاسفة: جورج طرابيشي، (دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت – الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م): ص٧٢٩

(٣٣) الحسن بن يسار البصري ٢١ – ١١٠ هـ / ٦٤٢ – ٧٢٨ م، تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه .وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، وشب في كنف علي بن أبي طالب، واستكتبه الربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية، وسكن البصرة. وعظمت هيبته في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة. أخباره كثيرة، وله كلمات سائرة، وكتاب في فضائل مكة . توفي بالبصرة. الأعلام: الزركلي: (٢/٢٢٦).

(٣٤) وهذه الواقعة تفيد أن رجلًا دخل على الحسن البصري مجلسه، فقال: "يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟ فتفكر الحسن في ذلك،

وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء :أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة. الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (مؤسسة الحلبي): (١/٤٨).

(٣٥) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني :من فلاسفة الإسلام. كان إمامًا في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالأفضل. ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم، وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها. من كتبه الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، والإرشاد إلى عقائد العباد. الأعلام: الزركلي: (٦/٢١٥).

(٣٦) المعتزلة وموقف أهل السنة منهم: عواد بن عبدالله المعتق، (مكتبة الراشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ١٩٩٥م):ص ١٥، نقلًا عن دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية: د. عرفات عبدالحميد:ص٨٤.

(٣٧) المرجع السابق: ص١٦

(٣٨) هو أبو سعيد الحسن السكري، واسمه ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل، ولد بالجاهلية قبل البعثة النبوية بثلاث سنوات، عاش خمسا وثمانين سنه، أدرك حياة الرسول- صلى اله عليه وسلم – هاجر إلى البصرة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وهو من المتحققين بولاية الإمام على بن أبي طالب وشهد معه الجمل وصفين، وولى القضاء بالبصرة. ديوان أبي الأسود الدؤلي: أبو الأسود الدؤلي، تحقيق: محمد حسن ال ياسين، (منشورات دار ومكتبة الهلال – بيروت –١٩٩٨م): ص ٩ – ٢٨.

(٣٩) معبد بن عبدالله بن عليم الجهني البصري: أول من قال بالقدر في البصرة . سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما. حضر يوم التحكيم، وانتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه، وخرج مع ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف، وخرج وأقام بمكة، فقتله الحجاج سرا بعد تعذيبه. الأعلام: الزركلي: (٧/ ٢٦٤-٢٦٥)

(٤٠) هو عمرو بن عبيد بن باب مولى بني تميم، ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٤٤هـ. عاش في البصرة وعاصر واصل بن عطاء، فلما قام واصل بحركته انضم إليه وآزره، وإليه تنسب فرقة العمروية من المعتزلة. ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين الذهبي، (القاهرة، ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م): (٢/ ٢٩٥-٢٩٦).

(٤١) الإسلام وفلسفة الحكم: د. محمد عمارة، (دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٩م): ص١٥٦ – ١٧٨.

(٤٢) تاريخ الرسل والملوك: ابن جرير الطبري، تحقيق: متشيل جوهان دي غويه، (دار الفكر للطباعة والنشر ١٩٦٤م): (٦/٣٢٤).

(٤٣) المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم: ص١٨، نقلا عن دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية: ص ٨٨-٨٩.

(٤٤) التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: عبدالرحمن بدوي، (مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٤٠م): ص ١٩٠-١٩١.

(٤٥) مستشرق مجري ولد سنة ١٨٥٠م ومات سنة ١٩٢١م، درس في بودابست وعمل أستاذًا بجامعتها، وتنقل دارسًا وباحثًا بين بلاد كثيرة، أقام بالقاهرة ودرس على شيوخ الأزهر، له بحوث ومؤلفات منها: الظاهرية ومذهبهم وتاريخهم، دراسات إسلامية، ومحاضرات في الإسلام. الموسوعة العربية الميسرة: لجنة من العلماء والباحثين العرب، بإشراف: محمد شفيق غربال، (دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م): ص٦٦٨.

(٤٦) المعتزلة: زهدي جار الله، (مطبعة مصر، القاهرة،١٣٦٦هـ-١٩٤٧م): ص ٣.

(٤٧) أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري: عبدالحليم بليغ، (دار النهضة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٨م): ص٥ .

(٤٨) هو أبو الحسن على بن اسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي ردة عامر بن أبي موسى الأشعري ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ. تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري: ابن عساكر ،(مطبعة القدس ، دمشق ١٣٤٧هـ): ص٣٥.

(٤٩) حيث ينتسب أبو الحسن الأشعري إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه، وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه، فقال عمرو :أين أجد أحدا أحاكم إليه ربي .فقال أبو موسى :أنا ذلك المتحاكم إليه فقال عمرو: أو يقدّر على شيئا ثم يعذبني عليه؟ قال :نعم .قال عمرو :ولم؟ قال :لأنه لا يظلمك. فسكت عمرو، ولم يحر جوابا. الملل والنحل: الشهرستاني: (٩٤/١)

(٥٠) الملل والنحل: الشهرستاني: (٩٤/١)

(٥١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة الجبائية . (له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى جبى)من قرى البصرة (اشتهر في البصرة، ودفن بجبى. له تفسير حافل مطول، رد عليه الأشعري. الأعلام: الزركلي: (٢٥٦/٦).

(٥٢) الملل والنحل: الشهرستاني: (٩٣/١).

(٥٣) وقد نقل السبكي هذه الواقعة بشيء من التفصيل فقال: سأل الشيخ رضى الله عنه أبا علي فقال: أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة: مؤمن، وكافر، وصبي؟ فقال: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة، فقال الشيخ: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا، يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها، قال الشيخ: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمَتُّك قبل أن تنتهى إلى سن التكليف، قال الشيخ: فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله، فانقطع الجبائي. طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحل(هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ): (٣٥٦/٣).

(٥٤) وقد نقل أحمد أمين روايات أخرى تبين الخلاف الذي وقع بين الأشعري والجبائي، مما يؤكد تعدد الوقائع والمسائل الخلافية التي كتبت نهاية الأشعري في منهج الاعتزال، حيث قال: " إن رجلًا سأل الجبائي هل يجوز أن يسمى الله عاقلا، فقال الجبائي: لا؛ لأن العقل مشتق من العقال، والعقال بمعنى المنع، والمنع على الله محال. فقال الأشعري: فعلى قياسك هذا لا يسمى الله حكيما؛ لأن الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة من الخروج." وعليه فقد تعددت الوقائع والخلافات بين الأشعري والجبائي. ظهر الإسلام: أحمد أمين: (٦٨/٤-٦٩).

(٥٥) تبين كذب المفتري: ابن عساكر: ص ٣٨.

(٥٦) حيث ساق أحمد أمين العديد من الأسباب التي رأي فيها دافع لترك الأشعري لمنهج لاعتزال، وإن كنا نرى في كثير من تلك الأسباب تفتقد لعنصر الأقناع أو القبول: يراجع في ذلك . ظهر الإسلام: أحمد أمين: (٤/ ٦٦)

(٥٧) هو أحمد محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان ...الشيباني، المروزي، ثم البغدادي، أحد الأئمة الأعلام، إمام أهل السنة، وأحد الأئمة الأربعة، رحل رحلات كثيرة لطلب العلم. صنف المسند، والزهد، والرد على الزنادقة، وغيرها، ولد سنة ١٦٤هـ وتوفى ٢٤١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي تحقيق:

مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (مؤسسة الرسالة ، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م): (١١/ ١٧٧ وما بعدها).

(٥٨) الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن الأشعري تحقيق: د. فوقية حسين محمود، (دار الأنصار – القاهرة – الطبعة: الأولى، ١٣٩٧هـ): ص ٢٠.

(٥٩) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام: أبو الحسن الأشعري، تعليق: الاب رتشرد مكارثي (مطبعة مجلس دائرة المعارف- حيدر آباد ، الهند ، الطبعة الثانية): المقدمة والمرقمة برقم ص٨٨.

(٦٠) ويدور مفهوم اللطف الإلهي عند المعتزلة حول فكرة الاختيار التي توكل للمكلف، فيعرف الملاحمي بأنه: " ما يختار عنده المكلف الطاعة، أو يقرب منها مع تمكنه في الحالين، " وهو نفسه الاتجاه الذي سلكه القاضي عبدالجبار في وضع مفهوم للطف الإلهي، فقال: هو " كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار، أو إلى ترك القبيح". الفائق في أصول الدين: ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي، تحقيق: ويلفرد مادلونك ومارتن مكدمرت (المعهد الإيراني للفلسفة، ومعهد الدراسات الإسلامية جامعة برلين الحرة الطبعة الأولى ٢٠٠٧م): ص٢٥١، شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار: ص ٥١٩.

(٦١) الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٣٠٠.

(٦٢) شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٤.

(٦٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبدالجبار، تحقيق: محمود الخضيري، والدكتور محمود محمد قاسم، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م): ٥/٩٧ – الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٣٠٠.

(٦٤) المقصود بدوائر المعارف "كتب شاملة تتصل بمجموعة المعارف الإنسانية، ويسهم في تصنيفها على الغالب مجموعة من العلماء المتخصصين، ويتبع في تصنيفها أسلوب الترتيب الهجائي، ويحرص أصحابها على عرض المعلومات التي يقدمونها في منهج علمي، ويكون في كل بحث منها في أغلب الأحيان مذيلًا بكشاف يشتمل على المصادر والمراجع التي اعتمد عليها الباحث في إعداد بحثه". مع المكتبة العربية دراسة في أمهات المصادر والمراجع المتصلة بالتراث: عبدالرحمن عطية (بيروت – دار الأوزاعي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٤م): ص١٧.

(٦٥) أبو هاشم المعتزلي ٢٤٧ – ٣٢١ هـ ، ٨٦١- ٩٣٣ م ، وهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت "البهشمية " نسبة إلى كنيته "أبي هاشم " Kوله مصنفات في "الشامل" في الفقه، و "تذكرة العالم ، "و "العدة " في أصول الفقه . الأعلام: للزركلي: (٤/٧).

(٦٦) دائرة المعارف الإسلامية: مادة أبو علي الجبائي وأبو هاشم: (٩/ ٢٦٣٠-٢٦٣١).

(٦٧) الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٢٩٨.

(٦٨) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار: ص ٥٦٤.

(٦٩) غاية المرام في علم الكلام: أبو الحسن سيد الدين علي الآمدي تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة): ص٣١٨.

(٧٠) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: د محمد يوسف موسى (القاهرة مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ،١٩٥٠م): ص ٣٠٦.

(٧١) التمهيد في أصول الدين: أبو المعين النسفي، تحقيق: د. عبدالحي قابيل (دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٧م): ص٤١-٤٢.

(٧٢) السعد التفتازاني (٧١٢ – ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ – ١٣٩٠ م) وهو: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان)، وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس، كانت في لسانه لكنة، من كتبه (تهذيب المنطق)، و (المطول) و (المختصر) و (مقاصد الطالبين) في الكلام، و (شرح مقاصد الطالبين)، و (إرشاد الهادي) نحو، و (شرح العقائد النسفية): الأعلام للزركلي ٢١٩/٧.

(٧٣) شرح المقاصد، السمعيات: ص٦-٧.

(٧٤) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد: برهان الدين إبراهيم اللقاني (نسخه مصورة من إدارة المخطوطات والمكتبات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية المملكة العربية السعودية): (ل ٨٠ ب).

(٧٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: فخر الدين الرازي، (بيروت ، دار الفكر ١٩٩٢م):ص١٥١.

(٧٦) مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة،(وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م): (٣٨/٢).

(٧٧) مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور: (٣٨/٢).

(٧٨) طرق الكشف عن مقاصد الشارع: الدكتور نعمان جغيم، (دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن الطبعة: الأولى، ١٤٣٥ هـ – ٢٠١٤ م): ص١٤٦.

(٧٩) شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٥.

(٨٠) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبدالجبار: (٧/١٤).

(٨١) المحيط بالتكاليف: القاضي عبدالجبار، جمع: الحسن بن أحمد بن مثوية، تحقيق: عمر السيد عزام (الدار المصرية للتأليف والترجمة): ص٢٥٤.

(٨٢) شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٤ – ٥٦٥.

(٨٣) المصدر السابق: ص ٥٦٤.

(٨٤) المصدر السابق: ص١٣١ – ١٣٢.

(٨٥) يسلم الأشاعرة أن للفعل حسنًا وقبحًا، بمعنى أنه منشأ للمصلحة أو المفسدة، وإنما ينكرون الحسن والقبح على معنى أن يكون الثواب والعقاب مرتبط بذلك الوجه، بحيث لا يصح في العقل أن يتخلف الثواب والمدح عما فيه مصلحة، والعقاب والذم عام فيه مفسدة؛ إذ لا يرون أن الأمر بما فيه فساد والنهي عما فيه صلاح يخل بوصف الحكمة؛ لأن الحكمة في صفات الباري ليست في مذهبهم رعاية المصالح والمفاسد، بل هي اتصافه بصفات العلم والإرادة وغيرها من صفات الكمال. الموافقات: أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م): (٢٨/٣) و مجموع الفتاوى: (١٢٥/١).

(٨٦) المواقف في علم الكلام: عبدالرحمن بن أحمد الإيجي ،(القاهرة ، مكتبة المتنبي): ص ٣٢٣.

(٨٧)النبوات: ابن تيمية: (٤٥٢/١).

(٨٨) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ص٢٥٨.

(٨٩) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد: اللقاني: (ل ٨١ ب).

(٩٠) انظر في الأدلة التي ساقها الأشاعرة: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين أبو المعالى الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى (القاهرة ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ): ص ٢٨٩، نهاية الإقدام في علم الكلام: الشهرستاني، تحقيق: د أحمد فريد المزيدي (بيروت – دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ): ص ٤٠٦-٤١٠ ، شرح المقاصد: التفتازاني: (٣٣١/٤).

(٩١) هو ركن الدين محمود الملاحمي الخوارزمي ٥٣٦ هـ، من أعلام الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته كتاب طبقات المعتزلة: ابن المرتضى، تحقيق: سوسنة ديفلد، (فلزر بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧م):ص.١١٩

(٩٢) الفائق في أصول الدين: ص٢٩٨.

(٩٣) وهي مدرسة من مدارس الاعتزال في العراق، وقد تأسست في حدود الربع الأخير من القرن الثاني الهجري، ومؤسس هذه المدرسة هو بشر بن المعتمر (٢١٠هـ)، وقد عرف عن هذه المدرسة قلة الجرأة على اقتحام القضايا الفلسفية المعقدة مقارنة بمدرسة البصرة، واكتفت بالتعليق أو الاختلاف أو التوسع في القضايا التي أثارها البصريون، وقد غلب عليهم الميول نحو التشيع المعتدل، ومن أشهر رجالها -(تمامة بن أشرس (٢١٣هـ)، أحمد بن أبي دؤاد (٢٤٠هـ)، وأبو الحسن الخياط (٣٠٠هـ): انظر: المعتزلة بين موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي: عبدالرحمن سالم، إشراف وتقديم: دكتور محمود حمدي زقزوق (القاهرة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٧م): ص ٨٧١-٨٧٢.

(٩٤) أوائل المقالات في المذاهب المختارات: المفيد، تحقيق: مهدي محقق (طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٧٢هـ): ص١٦.

(٩٥) وتعد هذه المدرسة هي الأم في الفكر الاعتزالي، حيث ارتبطت نشأتها بواصل بن عطاء (١٣١ هـ)، وترجع نشأتها إلى أوائل القرن الثاني الهجري، واليها يعود الفضل في تأصيل مذهب الاعتزال، ويغلب على رجالها الغوص وراء المعاني، والنزعة إلى التجديد الفكري وإثارة قضايا جديدة على الفكر الإسلامي، ومن أشهر رجالها: العلاف (٢٢٦ هـ)، والنظام (٢٣١ هـ)، وأبو علي الجبائي (٣٠٣ هـ). انظر: المعتزلة بين موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي: عبدالرحمن سالم: ص٨٦٩-٨٧٠.

(٩٦)العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ: صالح بن المهدي المقبلي (دمشق، مكتبة دار البيان ،دت) ص٢٢٨ – ٢٣٠.

(٩٧) عقيدة الأشاعرة دراسة نقدية لمنظومة جوهرة التوحيد لبرهان الدين اللقاني: حسان ابراهيم الرديعان،(الرياض – دار التوحيد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ٢٠١٣م): ص٣٤٠.

(٩٨) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي: (١/١٤٠).

(٩٩)دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: أبو بكر البيهقي، تحقق: د. عبد المعطي قلعجي، (دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث الطبعة: الأولى – ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م): ص١٢.

(١٠٠)المنقذ من الضلال: أبو حامد الغزالي الطوسي، بقلم: الدكتور عبد الحليم محمود (دار الكتب الحديثة، مصر): ص١٨٥.

(١٠١) تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري): أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م): (٢ /٢٩٤ – ٢٩٧)، وانظر: أصول الدين عند الامام الطبري: طه محمد نجا رمضان، إشراف: د/مصطفي محمد حلمي، (دار الكيان للطبع ، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥م): ص٣٧٨.

(١٠٢) الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل: أبو محمد عبد القادر الجيلاني، (دار الألباب، دمشق، سوريا): (١ / ٧٥)

(١٠٣) الركوة: إناء للماء وجمعها ركاء وركوات: مختار الصحاح ص١٠٧.

(١٠٤) رواه البخاري رقم ٣٥٧٦.

(١٠٥) الغنية: الجيلاني: (١ / ٧٥).

(١٠٦) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز: ١/١٥٢-١٥٣. وانظر في تفصيل ذلك: شرح العقيدة الأصبهانية: أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، تقديم: حسنين مخلوف، (دار الكتب الإسلامية، القاهرة): ص(٨٨-١٠٥).

(١٠٧) هو ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي، أمه هند بنت أبي كثير بن عبد العزى هو أحد من اعتزل عبادة الأوثان وطلب الدين وقرأ الكتب، وامتنع من أكل ذبائح الأوثان. الوفي بالوفيات: الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى(دار إحياء التراث – بيروت عام النشر:١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م) : (٢٥٧/٢٧).

(١٠٨) هو أصحمة، ملك الحبشة، معدود في الصحابة - رضي الله عنهم.- وكان ممن حسن إسلامه، ولم يهاجر، ولا له رؤية، فهو تابعي من وجه، صاحب من وجه.وقد توفي في حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- فصلى عليه بالناس صلاة الغائب. سير أعلام النبلاء: الذهبي، : (٤٢٨/١).

(١٠٩)حدائق الأنوار ومطالع الأسرار في سيرة النبي المختار: محمد بن عمر بن مبارك الحميري، الشهير بـ «بَحْرَق» تحقيق: محمد غسان نصوح (دار المنهاج – جدة الطبعة: الأولى - ١٤١٩ هـ):ص١٧٥.

(١١٠) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم الأصبهاني، (دار الكتاب العربي –بيروت – الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ): (١١٥/١).

(١١١) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدأ الوحي إلى الرسول (٧)،(٨/١). ومسلم. كتاب الجهاد (١٧٧٤)، وأحمد في مسنده ، مسند بني هاشم، باب مسند عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب، حديث (٢٣٧٠): (١٩٨/٤).

(١١٢) شرح الاصبهانية: ابن تيمية ص١٤٨

(١١٣) أصول الدين عند الامام الطبري ص٣٧٧

(١١٤) تفسير الطبري: (٦ / ٤٣٤)

(١١٥) الغنية لطالبي طريق الحق: الجيلاني: (١ / ٧٤)

(١١٦) رواه البخاري: رقم ٧٢٧٤ ومسلم رقم ١٥٢

(١١٧) التفسير الكبير: لابن تيمية: تحقيق د/ عبدالرحمن عميرة(دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى:(٢/ ١٥٤).

(١١٨) فتح الباري: ابن حجر: باب علامات النبوة: (٦ / ٦٧٣)

(١١٩) لمحات من الفكر الكلامي: د/ حسن محمود الشافعي، (مطبعة العمرانية، الجيزة، ١٤١٣هـ): ص٣٣٣ وانظر: أصول الدين عند الامام الطبري: ٣٧٥

(١٢٠) انظر: الارشاد إلى قواطع الأدلة: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: أسعد تميم – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت: ص٢٧٨: والنبوات: لابن تيمية: تصحيح: محمد حامد الفقي (مكتبة السنة المحمدية): ص٣٤

(١٢١) انظر: شرح الأصبهانية: ابن تيمية: تقديم حسنين مخلوف(دار الكتب الإسلامية – القاهرة: ص٨٨ وما بعدها

(١٢٢) التنبؤات: القاضي عبدالجبار، ضمن المغني في أبواب التوحيد والعدل: ص١٥٠

(١٢٣) وقد وافق المعتزلة في هذا الاتجاه كثير من المتكلمين، فمن السلفية ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية، تحقيق: إبراهيم سعيداي، (مكتبة الراشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ): ص١٢٠، وكذا على ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: أحمد شاكر، (وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة، الرياض ١٤١٨هـ):ص١٠٩ ومن الأشاعرة: إمام الحرمين الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ص ٣٣١، وكذا الباقلاني: التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود الخضيري، (دار الفكر العربي – القاهرة):ص١١٤، وكذا الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح الفرد جيوم،(مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة): ص٤٤٧، ومن الماتريدية: ميمون النسفي: بحر الكلام: ص٢٠٢، أبو الثناء محمود بن زيد الدمشقي الحنفي: التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: عبدالمجيد تركي،(دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٥م): ص٩٠.

(١٢٤) ومن ذلك الزيدية راجع في ذلك: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد: يحيى بن حمزه: (٤٤٥/٢) وكذلك الأشاعرة: الإرشاد: الجويني: ص٣٣١.

(١٢٥) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز:ص١٢٠.

(١٢٦)إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام :من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظامي نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام، وفيها تكفير له وتضليل. أما شهرته بالنظام فأشياعه يقولون: إنها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون: إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة .وفي كتاب الفرق بين الفرق أن النظام عاشر في زمان شبابه قومًا من الثنوية، وقوما من السمنية وخالط ملاحدة الفلاسفة، وأخذ عن الجميع. وفي شرح الرسالة الزيدونية أن النظام لم يخل من سقطات عدت عليه لكثرة إصابته. وفي لسان الميزان أنه متهم بالزندقة، وكان شاعرًا أديبًا بليغًا. الأعلام: للزركلي: (٤٣/١).

(١٢٧) ظهر الإسلام: أحمد أمين: ص٦١٤.

(١٢٨) تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة الدينوري، (المكتب الاسلامي – مؤسسة الإشراق الطبعة: الطبعة الثانية– ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م): ص٧٠-٧١

(١٢٩) مذاهب الإسلاميين: عبدالرحمن بدوي (دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٩٧٩م) : (٢١٣/١)

(١٣٠) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، تقديم نعيم زرزور، (بيروت، المكتبة العصرية صيدا، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م): (١٧٩/١)

(١٣١) فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ): (٦/ ٥٨٢)

(١٣٢) يعد من أعلام الطبقة السادسة في طبقات المعتزلة. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلامين: أبو القاسم البلخي، تحقيق: فؤاد السيد (الدار التونسية ١٩٧٤م):ص٧١

(١٣٣) عباد من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلامين:ص٧١

(١٣٤) الفرق بين الفرق: البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد ،(المكتبة العصرية ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م): ١٦٢

(١٣٥) تثبيت دلائل النبوة: القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين المعتزلي (ت ٤١٥هـ) (دار المصطفى – شبرا– القاهرة).

(١٣٦) الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٣٢٨

(١٣٧) يراجع في ذلك: حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة: د عبدالله بن محمد القرني، بحث مقدم لمؤتمر إعجاز القرآن الكريم الذي تقيمه كلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية بالمملكة الأدنية الهاشمية ٢٠٠٥/٨/٢٥م: ص٣

(١٣٨) المواقف في علم الكلام: للإيجي، (عالم الكتب، بيروت): ص٣٥٦-٣٥٧.

(١٣٩) شرح المقاصد: التفتازاني: (٢ / ١٨٣)

(١٤٠)جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مقدمة التفسير): أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، (توزيع: دار التربية والتراث ، مكة المكرمة): (١/٥)

(١٤١) المواقف: الايجي: ص٣٥٧.

(١٤٢) العقيدة الإسلامية وأسسها: عبدالرحمن حسن: ص٣٢٦

(١٤٣) وقد ذكر الله تعالى علم أهل الكتاب بتلك البشارات وأنها حجة عليهم في آيات كثيرة كما في قوله تعالى: [أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٩٧] أَنَّ [الشعراء:١٩٧]، وقوله تعالى: [وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ] [الرعد:٤٣]، وقوله تعالى: [وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ ۖ] [الأنعام:١١٤]، وغير ذلك في آيات كثيرة، تدل على حجية هذه الدلالة وظهورها. فكيف يقال مع ذلك إنها لا تستقل بالدلالة، وإنها ترد تكميل دلالة المعجزة على النبوة؟. وكذلك الأمر في دلالة أحوال النبي – ρ – على نبوته، فإنها من أوضح الدلالات، وحال الأنبياء لا يمكن أن يلتبس بحال غيرهم؛ لأن النبوة أشرف الفضائل، فمن ادعاها فلا بدّ أن يكون من أفضل الناس، وهذا إذا كان نبيًا صادقًا، أو يكون من أشر الناس، وهذا إذا كان مدعيًا كاذبًا، وحال النبي الصادق لا يمكن أن يشتبه بحال المتنبئ الكاذب، بل حال كل منهما فرقان واضح على الصدق والكذب. فكيف يقال مع ذلك إن هذه الدلالة ليست إلا مكملة لدلالة المعجزة، وإنها لا تدل على النبوة على جهة الاستقلال؟. انظر: حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة: د / عبدالله محمد القرني: ص١١ وما بعدها.

(١٤٤) المواقف: الإيجي: ص (٣٥٧). وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. للرازي: ص٣١٠.

(١٤٥) نبذ من مقاصد الكتاب العزيز – العز بن عبدالسلام، تحقيق: أيمن عبدالرازق الشوا ، (مطبعة الشام – الطبعة الأولى ١٩٩٥ م): ص٣٩ – الإمام في بيان أدلة الأحكام: العز بن عبدالسلام: تحقيق: رضوان مختار غريبه (دار البشائر الإسلامية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٧ م): ص١٦٣ – ١٦٤.

(١٤٦) بداية السول في تفضيل الرسول – ρ – العز بن عبدالسلام: تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني – (المكتب الاسلامي – بيروت): ص ٣٩ – ٤١.

(١٤٧) شرح العقيدة الأصفهانية: ابن تيمية، تحقيق: د محمد عودة (طبعة دار المنهاج بالرياض):ص٥٣٧

(١٤٨) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: للقاضي أبي بكر الباقلاني، تعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث: بدون طبعه ص٥٤.

(١٤٩) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات: للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق: مكارثي، المكتبة الشرفية،بيروت١٩٥٨م.: ص٣٨.

(١٥٠) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين: الجويني، طبعة (مكتبة الخانجي): ص٢٧٨

(١٥١) أصول الدين: البغدادي: ص١٧٣ وانظر: حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة: د / عبدالله محمد القرني: ص٨ وما بعدها

(١٥٢) شرح المقاصد: للتفتازاني، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، (عالم الكتب، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م): ١٩/٥.

(١٥٣) الأصفهاني (٦١٦ - ٦٨٨ هـ = ١٢١٩ - ١٢٨٩ م) وهو: محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلماني، أبو عبد الله، شمس الدين الأصفهاني: قاض، من فقهاء الشافعية بأصبهان. يذكر أنه من سلالة أبي دلف العجلي. ولد وتعلم بها. وكان والده نائب السلطنة. ولما استولى العدو على أصبهان رحل إلى بغداد ثم إلى الروم. ودخل الشام بعد سنة ٦٥٠، فولي قضاء (منبج)، ثم توجه إلى مصر وولي قضاء قوص، فقضاء الكرك. واستقر آخر أمره في القاهرة مدرسًا، وتوفي بها. له كتب، منها: (شرح المحصول للرازي)، و (تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد)، و(القواعد) في أصول الفقه والدين والمنطق والجدل، و (غاية المطلب) في المنطق، (العقيدة الأصفهانية) التي شرحها ابن تيمية. انظر: الأعلام ، للزركلي ، ٧ /٨٧

(١٥٤) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية،: ص٨٨

(١٥٥) الفرق بين المعجزة والكرامة: الباقلاني: تحقيق مكارثي: بيروت المكتبة الشرقية – ١٩٥٨ م ص٩٤

(١٥٦) الفرق بين المعجزة والكرامة: ص٩٤

(١٥٧) فرقة كلامية، تنتسب لأبي منصور الماتريدي المتوفى سنة (٣٣٢هـ)، وتعتمد على استخدام البراهين والأدلة العقلية والكلامية، في محاجة خصومها من المعتزلة والجهمية. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية: محمد أبو زهرة، (دار الفكر العربي – القاهرة): ص ١٦٧

(١٥٨) مقدمة التوحيد – محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت ٣٣٣): تحقيق: د/ فتح الله خليفة – دار الجامعت المصرية – الاسكندرية: ص١٨٨ – ١٨٩

(١٥٩) أصول الدين البغدادي: ص٩٧

(١٦٠) تبصرة الأدلة: النسفي: ص٢٨٦ – التمهيد في الرد علي الملحدة والمعطلة: أبو بكر الباقلاني، تحقيق: محمود الخضيري،(دار الفكر العربي، القاهرة): ص٤٤- ٤٦

(١٦١) التوحيد: أبو الحسن محمد الماتريدي، تحقيق: د/فتح الله خليف،(دار الجامعات المصرية، الإسكندرية): ص١٧٦

(١٦٢) شرح المقاصد: للتفتازاني: ١٩/٥. وانظر: حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة: د / عبدالله محمد القرني: ص١٠ وما بعدها

(١٦٣)شرح المقاصد: (١٩/٥). والحقيقة أن ما ذكره من الاحتمال لا ينفي الاستدلال بالبشارات السابقة. وأنه يلزمه – مع التسليم بما ذكره من الاحتمال– أن يقول: إن البشارات السابقة دليل على النبوة، لكن من لا نبي قبله بشر به لا يدخل في هذا العموم، فلا ينقض أصل الاستدلال بالبشارات السابقة على النبوة.

(١٦٤) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار: ص ٥٦٨-٥٧١

(١٦٥) نهاية الوصول في دراية الأصول: صفي الدين محمد الهندي، تحقيق: د. صالح بن سليمان اليوسف – د. سعد بن سالم (المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ م): (٢١١٧/٥)

(١٦٦) الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص ٣٠٦

(١٦٧) الإنصاف للباقلاني: ص(٥٤).

(١٦٨) شرح المقاصد للتفتازاني: (١١/٥). فأما لفظ العادة فالأصل فيه إذا أطلق أن يراد به السنة المعتادة المنتظمة للمخلوقات وفق تدبير الله تعالى، وكل مخلوق فله في خلقه وتدبيره سنة جارية قدرها له، وفق ضوابط ثابتة محددة لا يتجاوزها. وانظر: حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة: د / عبدالله محمد القرني: ص١٨

(١٦٩) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: الجويني، طبعة (مؤسسة الكتب الثقافية):ص٢٦١-٢٦٦

(١٧٠) رسالة في حقيقة المعجزة ودلالتها على صدق من ادعى النبوة: شمس الدين أحمد ابن كمال باشا، الرسالة السادسة عشر، ضمن مجموعة الرسائل،(الناشر أحمد جودت، طبع في مطبعة إقدام بدار الخلافة العلية سنة ١٣١٦هـ): ص١٤٠

(١٧١) الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار، تحقيق: عبدالكريم عثمان، (مكتبة الناشر– مصر– الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م): ص٥٧١ ، ص٦٩١

(١٧٢) الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٣١١

(١٧٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبدالجبار: (٢٣٦/١٥)

(١٧٤) المصدر السابق: (٢٣٩/١٥)

(١٧٥) حيث ذهب متأخرو المعتزلة أمثال أبي الحسين البصري وأصحابه بجواز ظهور المعجزة على يد الكاذب، لكون المعجزة تعلقت بصدق المدعي ولولا صدقه لما نقض الله له العادة " وهذا التعلق ثابت في دعوى الكاذب وهو لولا كذبه في دعواه لما أظهر الله تعالى المعجز على العكس مما دعا الله تعالى به" الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٣٢٤

(١٧٦) شرح المواقف: الجرجاني، (دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٨م): (٢٤٦/٨-٢٤٨)

(١٧٧)البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر: الباقلاني: ص١٤-١٥

(١٧٨) المصدر السابق: ص٨

(١٧٩) النبوات: ابن تيمية: (٢١٦/١)

(١٨٠) أصول الدين للبغدادي ص ١٧٦-١٧٧.

(١٨١) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر: الباقلاني: ص١٦-١٧

(١٨٢) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة: للجويني: ص(١١٠).

(١٨٣) أراد الأشاعرة الذين نفوا عن الله تعالى العلة في أفعاله.

(١٨٤) النبوات: لابن تيمية:(٢/٩٥٨- ٩٥٩).
(١٨٥) الرد على المنطقيين: ابن تيمية، (دار المعرفة، بيروت، لبنان): ص٣٩١
(١٨٦) سوف نتناوله بالتفصيل في المطلب القادم
(٥) أبكار الأفكار في أصول الدين: للآمدي، تحقيق: د. أحمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م: ٤/٤١.
(١٨٨) نهاية الإقدام في علم الكلام: للشهرستاني، صححه: الفرد جيوم، ليدن: ص٤٣٩.
(١٨٩) أبكار الأفكار في أصول الدين: للآمدي: (٤/٥٧). وانظر: حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة: د/عبدالله محمد القرني: ص١٨وما بعدها.
(١٩٠) البيان. للباقلاني: ص(٤٧- ٤٨).
(١٩١) النبوات: ابن تيمية: (١/٥٤٢)
(١٩٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم الأندلسي (مكتبة الخانجي – القاهرة): (٥/٥)
(١٩٣) المواقف: الإيجي: ص٣٤٠
(١٩٤) الإرشاد: الجويني: ص٣١٤
(١٩٥) المصدر السابق: ص٣١٤
(١٩٦) المصدر السابق: ص٣١٥
(١٩٧) شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، أبو عبدالله محمد بن يوسف السنوسي، (مصر – مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ ١٩٣٦م): ص٤٥٤
(١٩٨) ميزان النبوة المعجزة: جمال الحسيني أبو فرحة، (دار الأفاق العربية – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م):ص ٣٧
(١٩٩) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبدالجبار: (١٥/٢٣٩)
(٢٠٠) رسالة في حقيقة المعجزة ودلالتها على صدق مدعي النبوة: ابن كمال: (١/١٤٨)
(٢٠١) السابق نفس الموضع
(٢٠٢) النبوات: ابن تيمية، طبعة(أضواء السلف): (٢/٨٨٤)
(٢٠٣) المغني (التنبؤات والمعجزات): القاضي عبدالجبار: (١٥/١٤٨)
(٢٠٤) المغني: القاضي عبدالجبار: (١٥/٢١٤)
(٢٠٥) شرح الأصول الخمسة: القاضي عدالجبار:ص٥٧١
(٢٠٦) النبوات: ابن تيمية: (٢/ ٧٣٧)
(٢٠٧) المغني: (١٥/١٦٨)
(٢٠٨) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: الجويني: ص٣٢٤
(٢٠٩) الملل والنحل: الشهرستاني: (١/١٠٢)
(٢١٠) الإرشاد: ص ٣٢٤-٣٢٥

(٢١١) نقل شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في التهذيب عن شيخه المفيد أنه قال: إن أبا الحسن الهاروني كان أولًا شيعيًا قائلا بالإمامة، ثم لما التبس عليه أمر التشيع بسبب كثرة اختلاف الإمامية ووجد أخبارهم متناقضة متعارضة بغاية الكثرة والشدة، رجع عنه وصار شافعيًا. مختصر التحفة الاثني عشرية: الألوسي، تحقيق: محب الدين الخطيب،(القاهرة، الطبعة السلفية ١٣٧٣هـ):ص١٩٠

(٢١٢) المستصفى في أصول الفقه: الغزالي، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م): (٦/١)

(٢١٣) المستصفى في أصول الفقه: الغزالي: (٦/١)

(٢١٤) أصول الدين: البغدادي، (تركيا، مطبعة الدولة استانبوا، الطبعة الأولى ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م): ص ١٧٨ - أبكار الأفكار في أصول الدين: الامدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، (القاهرة، طبعة دار الكتب والوثائق المصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م): (٢٥/٤)

(٢١٥) المواقف: عضد الدين الإيجي، (مكتبة المتنبي –القاهرة): ص٣٤١-٣٤٢

(٢١٦) شرح العقيدة الأصفهانية: ابن تيمية: ص٢١٨

(٢١٧) المواقف: الإيجي: ص٣٤٢

(٢١٨) النبوات: ابن تيمية: (٢/ ٨٨٤)

(٢١٩) المغني: القاضي عبد الجار: (٧٩/١٥)

(٢٢٠) المصدر السابق:(١٤٧/١٥)

(٢٢١) الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٣٠٥

(٢٢٢) يدور المدلول اللغوي لكلمة السبب في اللغة حول عدة معانٍ، فيقصد به كل ما تسبب به إلى الوصول إلى المطلوب، وهو كل ما يتوصل به إلى شيء غيره. جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ٢٠٠م): (١٥٧/٢١)- لسان العرب: ابن منظور، (دار صادر، بيروت ، الطبعة الثالثة١٤١٤هـ): (٤٥٨/١)

(٢٢٣) يدور معني العلة في اللغة حول الشيء الذي يغير من حال إلى حال، قال الزبيدي: " والعلة بالكسر: معني يحل بالمحل فيتغير به حال المحل، ومنه سمى المرض علة؛ لأنه بحلوله يتغير الحال من القوة إلى الضعف. وتأتي العلة بمعنى السبب. تاج العروس: الزبيدي: (٤٧/٣٠)، (٣٢/٨) – مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، (دار الفكر ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م): (١٤/٤)، لسان العرب: ابن منظور: (٣٦٧/٩)

(٢٢٤) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، وهو أحد شيوخ المعتزلة، ولد سنة (٤٦٧هـ) وتوفي (٥٣٨هـ)، وهو من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر من قرى خوارزم(من مصنفاته: الكشاف، أساس البلاغة، المفصل، المقامات، الجبال والأمكنة والمياه . الأعلام: الزركلي: (١٧٨/٧)

(٢٢٥)الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري، (دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة ٣، ١٤٠٧هـ):ص٤٩٧

(٢٢٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبدالجبار، تحقيق: د. توفيق الطويل، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة): (٩٩/٨)

(٢٢٧)البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين الزركشي،(دار الكتبي، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٤م):(٧/ ١٤٤)

(٢٢٨) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار،: ص٢٧٣

(٢٢٩) يعرف الجرجاني التوليد بقوله: " هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد... والأعراض، والطعوم، والروائح، وغيرها، تقع متولدة في الجسم من فعل الغير، كما إذا كان أسبابها من فعله". التعريفات: الجرجاني: ص ٦٨ و ص ٤٥، التوقيف على مهمات التعاريف: عبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي، (عالم الكتب – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ١٩٩٠م): ص١١٣

(٢٣٠) شرح الأصول الخمسة: ص ٣٨٩

(٢٣١) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبدالجبار، تحقيق: محمد النجار: (٩١/١١)

(٢٣٢) المجموع في المحيط بالتكاليف: القاضي عبدالجبار، تصحيح: الأب جين يوسف اليسوعي، (المطبعة الكاثوليكية، بيروت): (٣٥١/١)

(٢٣٣) التعريفات: ص١١٧

(٢٣٤) المستصفى: الغزالي، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م): ص٧٥

(٢٣٥) البحر المحيط: الزركشي: (١٤٧/٧)

(٢٣٦)مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: ابن فورك، تحقيق: دانيال جيمارية، (دار المشرق، بيروت، ١٩٧٨م): ص ١٣١

(٢٣٧) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل: الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م): ص٤٣

(٢٣٨) تهافت الفلاسفة: الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، (دار المعارف – القاهرة – الطبعة الثامنة): ص ١٥٤

(٢٣٩) والأشاعرة حينما نفوا السببية، فسروا التأثير الناتج من وجود السبب أنه حدوث للمسبب عند السبب وذلك بقدرة الله عز وجل ، وعليه فوجود التقدم والتأخر بين الأسباب والمسببات إنما يعود لإرادة الله؛ لذا عول الأشاعرة في أدلتهم العقلية في إثبات الصانع بدليل التقدم والتأخر، وقد ذكر الباقلاني ذلك بقوله: " ويدل على ذلك علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض، وتأخر بعضها على بعض،.... دليل على أنه له مقدمًا قدمه وجعله في الوجود مقصورًا على مشيئته". تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل: الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م): ص٤٣

(٢٤٠) البرهان في أصول الفقه: الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م): (١٥٤/٢)

(٢٤١) تهافت الفلاسفة: الغزالي: ص ١٥٤

(٢٤٢) تهافت الفلاسفة: الغزالي: ص ١٥٤

(٢٤٣) حقيقة المعجزة: عبدالله بن محمد القرني: ص٩

(٢٤٤) الكشف عن منهاج الأدلة: محمد عابد الجبري، (مركز دراسات الوحدة العربية، مؤلفات ابن رشد، الطبعة الأولى): ص١٦٦

(٢٤٥) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: ابن قيم الجوزية تحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، (دار عطاءات العلم (الرياض) – دار ابن حزم (بيروت) الطبعة: الثالثة، ١٤٤٠ هـ – ٢٠١٩ م): (١٣٠٩/٣)

(٢٤٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم: (١٦٥/٤)

(٢٤٧) تهافت التهافت: ابن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، (الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠١٧م): ص٧٨٦/٢

(٢٤٨) هو الشيخ مصطفى صبري التوقادي، ولد في مدينة توقات في الأناضول عام ١٢٨٦هـ ١٨٦٩م وتولى منصب المشيخة الإسلامية في الدولة العثمانية عام ١٩١٩م، توفي في مصر عام ١٩٥٤م تاركا مؤلفات كثيره أهمها: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين. الأعلام: الزركلي: (٢٣٦/٧)

(٢٤٩) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين: مصطفى صبري، (دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة الثانية ١٤٠١هـ ١٩٨١م): (١٨/٣)

(٢٥٠) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين: مصطفى صبري: (١٨/٣-١٩)

(٢٥١) عباس محمود العقاد، أديب ومفكر وصحفي مصري، ولد في أسوان عام ١٣٠٦هـ ١٨٨٩م اعتمد العقاد على ذكائه وصره في تلقي العلم والمعرفة حتى أصبح صاحب ثقافة موسوعية، له مؤلفات كثيرة ومتنوعة، توفى عام ١٩٦٤م. معجم أعلام المورد ص ٢٨٧

(٢٥٢) الفلسفة القرآنية: عباس محمود العقاد، (منشورات المكتبة العصرية – بيروت): ص٢٣

(٢٥٣) الدكتور على سامي النشار مفكر وعالم أشعري، ولد سنة ١٣٣٥هـ ١٩١٧م في القاهرة، درس في كلية الآداب على كبار أساتذة الفلسفة والمستشرقين، واهتم بدراسة نشأة الفلسفة الإسلامية في كتابه المشهور: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام.

(٢٥٤)مناهج البحث عند مفكري الإسلام: على سامي النشار، (دار النهضة، بيروت، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م):ص١٥٦

(٢٥٥) يدور مفهوم الكرامة في اللغة حول معنى الإكرام، على اعتبار أن صاحب الكرامة يكرم بتلك الكرامات، فعرفها ابن منظور بقوله: "والكرامة اسم يوضع للإكرام"، وجاءت في المعجم الوسيط بمفهوم الأمر الخارق للعادة، فقيل: " الكرامة الأمر الخارق للعادة غير المقرون بالتحدي ودعوى النبوة، يظهره الله على أيدي أوليائه" . لسان العرب: ابن منظور: (٥١٢/١٢)، المعجم الوسيط: (٧٨٤/٢)

(٢٥٦) يدور معنى الولي في اللغة حول الناصر والمحب، يقول ابن منظور: " الولي هو الناصر ..الصديق والناصر.. التابع والمحب" و جاء في المعجم: "الولاية: القرابة، ويقال: القوم عليه ولاية يد واحدة يجتمعون في الخير والشر" والولي: كل من ولي أمرًا، أو قام به، والنصير، والمحب، والصديق " وأما في الاصطلاح فيدور حول معنى القرب من الله تعالى بالطاعات، فيسير العبد على معرفة بربه، حيث خصه اللقاني بهذا، فقال: الولي عرفًا: هو العارف بالله تعالى

وبصفاته حسب الإمكان.. وأن يكون عارفًا بأصول الدين حتى يفرق بين الخلق والخالق". لسان العرب: ابن منظور:(١٥/ ٤٠٦)، المعجم الوسيط: (١٠٥٨/٢)، شرح النظم على الجوهرة: برهان الدين اللقاني، تحقيق: مروان حسن البجاوي، (دار البصائر – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م): (٩١٧/٢-٩٢٠)

(٢٥٧) حيث نقل الأشعري هذا القول عن جمهور المعتزلة، فقال: " قالت المعتزلة إلا بشر بن المعتمر وطوائف منهم: إن الولاية من الله سبحانه للمؤمنين مع إيمانهم، وكذلك عداوتهم للكافرين مع كفرهم، والولاية عندهم الأحكام الشرعية والمدح وإحداث الألطف والعداوة ضد ذلك، وكذلك قالوا في الرضا والسخط". مقالات الإسلامين واختلاف المصلين: الأشعري، (المكتبة العصرية – بيروت – ١٤١١هـ ١٩٩٠م): (٣٢٨/١)

(٢٥٨) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري، (دار المعرفة – بيروت): (٣٩١/٢)

(٢٥٩) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار: ص ٧٠٠ -٧٠١

(٢٦٠) تفسير أبي على الجبائي: محمد بن عبدالوهاب الجبائي، تحقيق: د. خضر محمد، (دار الكتب العلمية –بيروت – الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م): ص ١٢٧

(٢٦١) المغني في أبواب التوحيد: (١٨٩/١٥)

(٢٦٢) المصدر السابق : (١٥ /٢٤١-٢٤٣) بتصرف

(٢٦٣) النبوات: ابن تيمية: ص ١٩

(٢٦٤) أشار اللقاني إلى إجماع أهل السنة حول الكرامة فقال: " يجب عليك أيها المكلف أن تعتقد حقيقة كرامات الأولياء بمعنى جوازها ووقوعها، كما هو الحق عند جمهور أهل السنة" وكذا نقل السنوسي كون جواز الكرامات هو مذهب الجمهور فقال: " وذهب جمهور المسلمين على جواز كرامات الأولياء". شرح النظم على الجوهرة: اللقاني: (٩١٢/١)، العقيدة الوسطى وشرحها: السنوسي، تحقيق: السيد يوسف أحمد،(دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م): ص٣٣٩

(٢٦٥) وهذا الرأي ذكره أبو الحسين البصري وأضافه إلى أبي بكر بن الإخشاد. الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٣٢١-٣٢٢

(٢٦٦) الفائق في أصول الدين: الملاحمي: ص٣١٨

(٢٦٧) التعريفات: الجرجاني: ص ١٨٤

(٢٦٨) شرح بدء الأمالي: أحمد بن علي الرازي، تحقيق: أبي عمرو الحسيني بن عمرو، (دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م): ص٢٨٧

(٢٦٩) الإرشاد: الجويني: ص٣١٦

(٢٧٠) الإشارة في أصول الكلام: فخر الدين الرازي، تحقيق: محمد صبحي العابدي، (مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م): ص ٢٨٧

(٢٧١) الإرشاد: الجويني:ص٣١٩

(٢٧٢) المصدر السابق: ص٣١٩

(٢٧٣) كتاب الأربعين في أصول الدين: فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، (دار الجيل الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ٢٠٠٤م): (٢/٣٧٧)

(٢٧٤) هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير : مجتهد، من بيت الإمامة في اليمن. يلقب بالمؤيد بالله ابن المتوكل على الله. أصيب بمحن كثيرة من الجهلاء والعوام. له نحو مئة مؤلف، ذكر صديق حسن خان أن أكثرها عنده في الهند. ولد بمدينة كحلان، ونشأ وتوفي بصنعاء. من كتبه توضيح الأفكار، شرح تنقيح الأنظار . الأعلام: الزركلى: (٦/٣٨)

(٢٧٥)إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق :عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين. نشأ في إسفرايين – بين نيسابور وجرجان – ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب الجامع في أصول الدين، ورسالة في أصول الفقه. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، ودفن في إسفرايين. الأعلام: الزركلي: (١/٦١)

(٢٧٦) الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف: محمد بن اسماعيل الصنعاني، تحقيق: عبدالرازق ابن عبد المحسن العباد، (دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ): ص ٧١-٧٢

(٢٧٧) الإنصاف في حقيقة الأولياء: الصنعاني: ص٧٤

(٢٧٨) هداية المريد: اللقاني: (ل ١٤٠ – ١٤٢)

(٢٧٩) النبوات: ابن تيمية: (١/١٣١-١٣٣)

(٢٨٠) يراد بالسحر هي تلك الاعمال التي يأتي بها الكهان فتسحر عيون الناس، جاء في لسان العرب" وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره، فكأن الساحر لما أرى الباطل في صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته، قد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه، "كما يستخدم لفظ السحر بمعنى الاستمالة يقول ابن حجر: "كل من استمال شيئًا فقد سحره" كما يأتي بمعنى الأخذة " وهي التي تأخذ العين حتى تظن كما تري وليس الأصل على ما ترى"، وعليه فقد عرف في الاصطلاح بمعنى التمويه والخداع. يقول الجصاص: السحر: اسم لكل أمر خفي سببه، وتخيل على غير حقيقته، ويجرى مجرى التمويه والخداع" هذا واعتبره البعض شبيهًا بالخارق للعادة حيث عرفه الألوسي بقوله: " أمر غريب يشبه الخارق يجري فيه التعليم، ويستعان على تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح" . لسان العرب: ابن منظور: (٤/٣٤٨)، فتح الباري: ابن حجر العسقلاني، (دار المعرفة – بيروت – ١٣٧٩هـ):(١/٢٢٢)، أحكام القرآن: أبوبكر أحمد الجصاص، تحقيق: محمد قمحاوي، (دار إحياء التراث العربي – بيروت – ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م): (١/٥١)، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني: الألوسي، (دار إحياء التراث العربي – بيروت): (١/٣٣٨)

(٢٨١) الخطاب الأشعري: سعيد بن سعيد العلوي، (دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م): ص ١٣٠ – ١٣٢

(٢٨٢) مجموع الفتاوى: ابن تيمية: (١/٣١٢)

(٢٨٣) هذا وقد أضاف الأشاعرة بعض الشروط التي تميز بين المعجزة والسحر وتتلخص شروطهم في أمرين:

أولهما: أن المعجزة من النبي لا بدّ أن تكون مقرونة بدعوى النبوة، بخلاف الساحر فإنه لا يمكنه ذلك.

وثانيهما: استحالة معارضة معجزة النبي بخلاف ما يأتي به الساحر، فإنه لا بد أن يعارض. وقد اهتموا بتقرير ذلك، وأطالوا القول في تفاصيله؛ لأهمية دلالة المعجزة على النبوة، ولأنه لا يمكن تقرير دلالتها إلا بتقرير أنه لا يلزم أن تكون دلالتها راجعة إلى أمر تختص به، وإنما إلى ما يقترن بها من الشروط. دلالة المعجزة على صدق النبوة عند الأشاعرة: د. عبدالله بن محمد القرني، (مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م): ص ٣٧

(٢٨٤) الخطاب الأشعري: سعيد العلوي: ص ١٣٥- ١٣٧

(٢٨٥) دلالة المعجزة على صدق النبوة عند الأشاعرة: د. عبدالله بن محمد القرني: ص ٣٧

(٢٨٦) النبوات: ابن تيمية: (٤٨٥/١)

(٢٨٧) حيث أفرد الباقلاني كتابًا خاصا لهذه المسألة حاول من خلاله الرد على تلك الإشكالية ببيان الفوارق بين المعجزة والسحر ،وأطلق عليه:" البيان عن الفرق بين المعجزات، والكرامات، والحيل، والكهانة، والسحر " ، حيث ذكر فيه هذه الإشكالية ثم أجاب عنها بما يكفي في دفع ذلك الإشكال، ومما قاله في ذلك:" فإن قال قائل: فإذا أجزتم أن يكون من عمل السحر ما يفعل الله سبحانه عنده سقم الصحيح وموته، ويفعل أيضا عنده بغض المحب وحب المبغض، وبغض الوطء والعجز عن الوطء، بالربط والشد الذي يعمله السحرة، والصعود في جهة العلو على خيط أو بعض الآلة، فما الفصل بين هذا وبين معجزات الرسل؟ وكيف تنفصل مع ذلك المعجزات من السحر، ويمكن الفرق بين النبي والساحر؟ أوليس لو قال نبي مبعوث: أنا أصعد على هذا الخيط نحو السماء، وأدخل جوف هذه البقرة وأخرج، وإنني أفعل فعلاً أفرق به بين المرء وزوجه، وأفعل فعلًا أقتل به هذا الحي، وأسقم هذا الصحيح، فيسقم ويموت عند فعلي، كان يكون ذلك لو ظهر على يده آية له ودليلًا على صدقه؟ فما الفصل إذًا على هذا بين السحر والمعجز؟ يقال له: جواب هذا قريب، وذلك أننا قد بينا أن من حق المعجز ألا يكون معجزا حتى يكون واقعا من فعل الله – سبحانه وتعالى –، على حد خرق عادة البشر مع تحدي الرسول – ﷺ – بالإتيان بمثله، وتقريع مخالفه بتعذر مثله عليه، فمتى وجد الشيء الذي ينفرد الله سبحانه بالقدرة عليه، على حد العادة، على غير تحدي نبي به، واحتجاج لنبوته بظهوره، لم يكن معجزًا،... فإذا كان ذلك كذلك، خرج السحر عن أن يكون معجزًا مشابهًا لآيات الرسل، وإن كان ما يظهر عند فعل الساحر من جنس بعض معجزات الرسل وما يفعله الله تعالى عند تحديهم" انظر: ...البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات. للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق: مكارثي، (المكتبة الشرقية –بيروت – ١٩٥٨م): ص(٩٣- ٩٤).

المصادر والمراجع

- الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن الأشعري تحقق: د. فوقية حسين محمود، (دار الأنصار – القاهرة – الطبعة: الأولى، ١٣٩٧هـ)
- أبكار الأفكار في أصول الدين: الامدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، (القاهرة، طبعة دار الكتب والوثائق المصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م)
- أحكام القرآن: أبوبكر أحمد الجصاص، تحقيق: محمد قمحاوي، (دار إحياء التراث العربي – بيروت – ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م)
- أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري: عبدالحليم بليغ، (دار النهضة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٨م)
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين أبو المعالى الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى (القاهرة ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ) وكذا نسخة ، تحقيق: أسعد تميم، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٩٨٥م)
- الإشارة في أصول الكلام: فخر الدين الرازي، تحقيق: محمد صبحي العابدي، (مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م)
- أصل العدل عند المعتزلة: هاني إبراهيم يوسف، (دار الفكر العربي ، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٣م)
- أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : محمد حسن عبد الغفار مصدر، الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net
- أصول الدين عند الامام الطبري: طه محمد نجا رمضان، إشراف: د/مصطفي محمد حلمي، (دار الكيان للطبع ، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥م)
- أصول الدين: أبو منصور عبد القادر البغدادي، تحقيق: أحمد شمس الدين، (منشورات محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م)
- أصول الدين: البغدادي، (تركيا، مطبعة الدولة استانبوا، الطبعة الأولى ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م)
- الأعلام: خير الدين الزركلي، (دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر ٢٠٠٢ م)
- الامام في بيان ادلة الاحكام : العز بن عبدالسلام: تحقيق: رضوان مختار غريبه (دار البشائر الإسلامية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٧ م)
- الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف: محمد بن اسماعيل الصنعاني، تحقيق: عبدالرازق ابن عبد المحسن العباد، (دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ)
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: للقاضي أبي بكر الباقلاني، تعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث
- أوائل المقالات في المذاهب المختارات: المفيد، تحقيق: مهدي محقق (طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٧٢هـ)
- البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين الزركشي، (دار الكتبي، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٤م)
- بداية السول في تفضيل الرسول – ρ – العز بن عبدالسلام: تحقيق: محمد ناصر الدين الالباني – (المكتب الاسلامي – بيروت)
- البرهان في أصول الفقه: الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م)
- البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات. للقاضي أبي بكر للباقلاني، تحقيق: مكارثي، (المكتبة الشرقية –بيروت – ١٩٥٨م)
- تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق (مرتضى، الزَّبيدي) تحقق: مجموعة من المحققين (دار الهداية)
- تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري): أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م)

- تاريخ الرسل والملوك: ابن جرير الطبري، تحقيق: متشيل جوهان دي غويه، (دار الفكر للطباعة والنشر ١٩٦٤م)
- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية: محمد أبو زهرة، (دار الفكر العربي، القاهرة)
- تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة الدينوري، (المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق الطبعة: الطبعة الثانية- ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)
- تبصرة الأدلة: أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، مخطوط دار الكتب المصرية، القاهرة، برقم (٤٢)
- تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري: ابن عساكر ،(مطبعة القدس ، دمشق ١٣٤٧هـ)
- تثبيت دلائل النبوة: القاضى عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين المعتزلي (ت ٤١٥هـ) (دار المصطفى - شبرا- القاهرة).
- التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: عبدالرحمن بدوي، (مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٤٠م
- تفسير أبي على الجبائي: محمد بن عبدالوهاب الجبائي، تحقيق: د. خضر محمد، (دار الكتب العلمية –بيروت – الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م)
- التفسير الكبير: لابن تيمية: تحقيق د/ عبدالرحمن عميرة – دار الكتب العلمية بيروت – الطبعة الأولى
- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل : الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م)
- التمهيد في أصول الدين: أبو المعين النسفي، تحقيق: د عبدالحي قابيل (دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٧م)
- التمهيد في الرد علي الملحدة والمعطلة: أبو بكر الباقلاني، تحقيق: محمود الخضيري،(دار الفكر العربي، القاهرة)
- تهافت التهافت: ابن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، (الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠١٧م) ، وكذا نسخة: (دار المعارف – القاهرة – الطبعة الثامنة)
- التوحيد: أبو الحسن محمد الماتريدي، تحقيق: د/فتح الله خليف،(دار الجامعات المصرية، الإسكندرية)
- التوقيف على مهمات التعاريف: عبد الرؤف بن تاج العارفين الحدادي، (عالم الكتب – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ١٩٩٠م)
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مقدمة التفسير): أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، (توزيع: دار التربية والتراث ، مكة المكرمة)
- جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ٢٠٠م): (١٥٧/٢١)- لسان العرب: ابن منظور، (دار صادر، بيروت ، الطبعة الثالثة١٤١٤هـ)
- حدائق الأنوار ومطالع الأسرار في سيرة النبي المختار: محمد بن عمر بن مبارك الحميري، الشهير بـ «بَحْرَق» تحقيق: محمد غسان نصوح (دار المنهاج – جدة الطبعة: الأولى - ١٤١٩ هـ)
- حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة: د عبدالله بن محمد القرني، بحث مقدم لمؤتمر إعجاز الق ان الكريم الذي تقيمه كلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية بالمملكة الأدنية الهاشمية ٢٠٠٥/٨/٢٥م
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم الأصبهاني، (دار الكتاب العربي –بيروت – الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ
- الخطاب الأشعري: سعيد بن سعيد العلوى، (دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعبة الأولى، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م)
- دراسة في أمهات المصادر والمراجع المتصلة بالتراث: عبدالرحمن عطية (بيروت – دار الأوزاعي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٤م)
- دلالة المعجزة على صدق النبوة عند الأشاعرة: د. عبدالله بن محمد القرني، (مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: أبو بكر البيهقي، تحقق: د. عبد المعطي قلعجي،(دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث الطبعة: الأولى - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م)
- ديوان أبي الأسود الدؤلي: أبي الأسود الدؤلي، تحقيق: محمد حسن ال ياسين، (منشورات دار ومكتبة الهلال – بيروت -١٩٩٨م)

- رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام: أبي الحسن الأشعري، تعليق: الاب رتشرد مكارثي (مطبعة مجلس دائرة المعارف- حيدر آباد ، الهند ، الطبعة الثانية)
- رسالة في حقيقة المعجزة ودلالتها على صدق من ادعى النبوة: شمس الدين أحمد ابن كمال باشا، الرسالة السادسة عشر، ضمن مجموعة الرسائل،(الناشر أحمد جودت، طبع في مطبعة إقدام بدار الخلافة العلية سنة ١٣١٦هـ)
- روح المعاني في تفسير القران الكريم والسبع المثاني: الألوسي، (دار إحياء التراث العربي – بيروت)
- سير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (مؤسسة الرسالة ، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)
- شرح الأصول الخمسة : القاضي عبدالجبار، تحقيق: عبدالكريم عثمان (مكتبة وهبة ، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٦م)
- شرح الأصول –الخمسة: القاضي عبدالجبار، تحقيق: عبدالكريم عثمان، (مكتبة وهبة، الطبعة الثانية١٩٨٨م)
- شرح العقيدة الأصبهانية: أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، تقديم: حسنين مخلوف، (دار الكتب الإسلامية، القاهرة) وكذا نسخة : تحقيق: د محمد عودة (طبعة دار المنهاج بالرياض) وكذا نسخة: تحقق: محمد بن رياض الأحمد
(المكتبة العصرية – بيروت ، الطبعة: الأولى - ١٤٢٥هـ)
- شرح العقيدة الطحاوية: محمد بن أبي العز الحنفي تحقيق: د/ عبدالله التركي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ،)
- شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني: (الناشر د المعارف النعمانية: سنة النشر ١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، وكذا نسخة، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م
- شرح المواقف: الجرجاني ،(دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٨م)
- شرح النظم على الجوهرة: اللقاني: العقيدة الوسطى وشرحها: السنوسي، تحقيق: السيد يوسف أحمد،(دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م)
- شرح النظم على الجوهرة: برهان الدين اللقاني، تحقيق: مروان حسن البحاوي، (دار البصائر – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م)
- شرح بدء الأمالي: أحمد بن علي الرازي، تحقيق: أبي عمرو الحسيني بن عمرو، (دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م)
- شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، أبو عبدالله محمد بن يوسف السنوسي، (مصر – مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ ١٩٣٦م)
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية : أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (حقيق: أحمد عبد الغفور عطار (دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)
- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي تحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحل(هجر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ)
- طبقات المعتزلة: ابن المرتضى، تحقيق: سوسنة ديفلد، (فلزر بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧م)
- طرق الكشف عن مقاصد الشارع : الدكتور نعمان جغيم، (دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن الطبعة: الأولى، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م)
- عقيدة الأشاعرة دراسة نقدية لمنظومة جوهرة التوحيد لبرهان الدين اللقاني: حسان ابراهيم الرديعان،(الرياض - دار التوحيد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ٢٠١٣م)
- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ: صالح بن المهدي المقبلي (دمشق، مكتبة دار البيان ،دت)
- غاية المرام في علم الكلام : أبو الحسن سيد الدين علي الآمدي تحقق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة)
- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل: أبو محمد عبد القادر الجيلاني، (دار الألباب، دمشق، سوريا)
- الفائق في أصول الدين: ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي، تحقيق: ويلفرد مادلونك وم
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ)

- الفرق بين الفرق: البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد ،(المكتبة العصرية ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م)
- الفرق بين المعجزة والكرامة: الباقلاني: تحقيق مكارثي: بيروت المكتبة الشرقية – ١٩٥٨ م
- فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام: غالب عواجي، (مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ)
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين: أبو القاسم البلخي، تحقيق: فؤاد السيد (الدار التونسية ١٩٧٤م)
- الفلسفة القرآنية: عباس محمود العقاد، (منشورات المكتبة العصرية – بيروت)
- القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد الفيروز آبادى، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م)
- كتاب الأربعين في أصول الدين: فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، (دار الجيل الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ٢٠٠٤م)
- كتاب التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني، (دار الكتب العلمية بيروت –لبنان الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م)
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري، (دار المعرفة – بيروت) وكذا نسخة، (دار الكتاب العربي – بيروت –الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ)
- الكشف عن منهاج الأدلة: محمد عابد الجبري، (مركز دراسات الوحدة العربية، مؤلفات ابن رشد، الطبعة الأولى)
- لمحات من الفكر الكلامي: د/ حسن محمود الشافعي، (مطبعة العمرانية، الجيزة، ١٤١٣هـ)
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة : عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين تحقق: فوقية حسين محمود (عالم الكتب – لبنان الطبعة: الثانية، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م)
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية : شمس الدين، أبو العون محمد السفاريني (مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق الطبعة: الثانية – ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م)
- مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري : ابن فورك، تحقيق : دانيال دماريه (لبنان ، بيروت – دار المشرق ١٩٨٧م)
- المجموع في المحيط بالتكاليف: القاضي عبدالجبار، تصحيح: الأب جين يوسف اليسوعي، (المطبعة الكاثوليكية، بيروت)
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: فخر الدين الرازي، (بيروت ، دار الفكر ١٩٩٢م)
- المحيط بالتكاليف : القاضي عبدالجبار، جمع: الحسن بن أحمد بن مثوية، تحقيق: عمر السيد عزام (الدار المصرية للتأليف والترجمة)
- مختصر التحفة الإثنى عشرية: الألوسي، تحقيق: محب الدين الخطيب،(القاهرة، الطبعة السلفية ١٣٧٣هـ)
- مذاهب الإسلاميين : عبدالرحمن بدوي (دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٩٧٩م)
- المستصفى في أصول الفقه: الغزالي، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م)
- المعتزلة بين موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي : عبدالرحمن سالم، إشراف وتقديم: دكتور محمود حمدي زقزوق (القاهرة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٧م)
- المعتزلة وموقف أهل السنة منهم: عواد بن عبدالله المعتق، (مكتبة الراشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ١٩٩٥م)
- المعتزلة: زهدي جار الله، (مطبعة مصر، القاهرة،١٣٦٦هـ–١٩٤٧م)
- معجم الفلاسفة: جورج طرابيشي، (دار الطليعة للطباعة والنشر– بيروت – الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م)
- معجم اللغة العربية المعاصرة : د أحمد مختار عبد الحميد عمر ، بمساعدة فريق عمل (عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م)
- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، (مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٦١م)
- معجم مقاييس اللغة : أحمد بن فارس تحقق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م)

- المغني (التنبؤات والمعجزات): القاضي عبدالجبار، تحقيق: محمود الخضري، محمود قاسم(الدر المصرية ١٩٦٥م)
- المغني في أبواب التوحيد والعدل : القاضي عبدالجبار، تحقيق: محمود الخضيري والدكتور محمود محمد قاسم، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م)، وكذا نسخة، تحقيق: د. توفيق الطويل، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة)
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة : ابن قيم الجوزية تحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، (دار عطاءات العلم (الرياض) – دار ابن حزم (بيروت) الطبعة: الثالثة، ١٤٤٠ هـ – ٢٠١٩ م)
- مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، تحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة،(وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م)
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، تقديم نعيم زرزور، (بيروت، المكتبة العصرية صيدا، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م)، وكذا نسخة: (المكتبة العصرية – بيروت – ١٤١١هـ ١٩٩٠م)
- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: ابن فورك، تحقيق: دانيال جيمارية، (دار المشرق – بيروت – ١٩٧٨م
- مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، (دار الفكر ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م)
- مقدمة التوحيد – محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت ٣٣٣): تحقيق: د/ فتح الله خليفة – دار الجامعة المصرية – الاسكندرية
- الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (مؤسسة الحلبي)
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام: على سامي النشار، (دار النهضة – بيروت – ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م)
- المنقذ من الضلال: أبو حامد الغزالي الطوسي، بقلم: الدكتور عبد الحليم محمود (دار الكتب الحديثة، مصر)
- الموافقات: أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، تحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م)
- المواقف في علم الكلام : عبدالرحمن بن أحمد الإيجي ،(القاهرة ، مكتبة المتنبي)
- الموسوعة العربية الميسرة : لجنة من العلماء والباحثين العرب، بإشراف: محمد شفيق غربال، (دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م)
- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين: مصطفى صبري، (دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة الثانية ١٤٠١هـ ١٩٨١م)
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين الذهبي، (القاهرة، ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م)
- ميزان النبوة المعجزة: جمال الحسيني أبو فرحة، (دار الأفاق العربية – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م)
- نبذ من مقاصد الكتاب العزيز – العز بن عبدالسلام، تحقيق: ايمن عبدالرازق الشوا ، (مطبعة الشام – الطبعة الأولى ١٩٩٥ م)
- النبوات: تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية، تحقق: عبد العزيز بن صالح الطويان، (أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)
- نهاية الإقدام في علم الكلام: الشهرستاني، تحقيق: د أحمد فريد المزيدي (بيروت – دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ)
- نهاية الوصول في دراية الأصول: صفي الدين محمد الهندي، تحقق: د. صالح بن سليمان اليوسف – د. سعد بن سالم (المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ م)
- هداية المريد شرح جوهرة التوحيد: برهان الدين إبراهيم اللقاني (نسخه مصورة من إدارة المخطوطات والمكتبات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية المملكة العربية السعودية)
- الوفي بالوفيات: الصفدي، تحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى(دار إحياء التراث – بيروت عام النشر:١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م)
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد ابن خلكان، تحقق: إحسان عباس(دار صادر – بيروت)