



الجامعة الإسلامية - غزة
عمادة الدراسات العليا
كلية أصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

العقل بين الفرق الإسلامية قديماً وحديثاً

إعداد الطالب
أحمد محمود محمد عابد

إشراف الدكتور
سعد عبد الله عاشور

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

(طه: ١١٤)

﴿رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾

(القصص: ٢٤)

الإهداء

بدايةً أسأل الله ﷻ أن يكتب أجر هذا العمل المتواضع:
إلى من سكننا قلبي ولن أقدر على الوفاء بحقهما ما حييت إلى الغالبيين أبي وأمي.
وكل من علمني حرفاً في حياتي خاصةً مشايخي.
ورفقاء دربي وأحبتي وإخوتي.
وجامعتي الإسلامية.
وكلية الدعوة.
وجامعة الأزهر.
وإذاعة القرآن الكريم.
ومدرسة صلاح خلف.
وإلى كل مسلم غيور على دينه

إليهم جميعاً أهدي رسالتي هذه

الباحث

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه ملء السموات وملء الأرض وملء ما شاء ربنا من شيء بعد، ثم الصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين حبيبنا ونبينا محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم، أما بعد:

فانطلاقاً من قوله ﷺ: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْلَا دَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (لقمان: ١٤)، أتوجه بالشكر والتقدير إلى والدي العزيزين؛ لما أولياني من رعاية خاصة منذ طفولتي وحتى بعد زواجي.

كذلك أتقدم بالشكر والتقدير إلى زوجتي التي أعاننتني على هذا الطريق فصبرت معي على كل ما لاقيت من مشقة.

وانطلاقاً من قوله ﷺ: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧)، أرفع شكري وتقديري إلى الجامعة الإسلامية ممثلةً بالقائمين عليها والعاملين فيها فبارك الله ﷻ فيهم جميعاً.

وأخص بالشكر والتقدير كليتي الغراء كلية أصول الدين والعاملين فيها من أكاديميين وإداريين، وعلى رأسهم عميدها الدكتور/ محمد بخيت "حفظه الله".

والشكر موصول إلى المربي الأب الفاضل فضيلة الدكتور/ سعد عبد الله عاشور "حفظه الله ورعا"، لما ضحى معي بأنفس النفيس، فقبل البحث والباحث وصوب وسدد وتابع وأرشد، اللهم فاجزه خير ما جزيت مشرفاً عن باحث في بحثه.

وإلى من تفضلاً بقبول هذا البحث لتجويده وتحسينه وتقويمه فضيلة الأستاذ الدكتور/ جابر زايد السميري وفضيلة الدكتور/ أحمد جابر العمصي.

ومسك ختام شكري وتقديري إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في حياتي وفي رسالتي خاصة، وأخص منهم كلاً من الدكتور/ محمد نجم، والدكتور/ فؤاد حمادة، والشيخ فلاح الدلو؛ لما قدموه لي من مساعدات قيمة خاصة في إعارتي للمراجع والمصادر كما أخص أيضاً كلاً من الدكتور/ محمد عبد الواحد الذي أمدني بأكثر من نصف مكتبته، ولا أنسى الأستاذ موسوعية الكتب فضيلة الشيخ/ عبد اللطيف أبو هاشم، ذلك الذي أمدني بما عز وندر من المراجع والمصادر، والتي لولاها بعد الله ﷻ لما رأيت رسالتي النور، فجزاهم الله ﷻ كل خير، وجعل ذلك في ميزان حسناتهم يوم القيامة، اللهم آمين.

مقدمة

الحمد لله الذي خلق الوجود من عَدَمٍ، والحمد لله الذي كرم الإنسان وأكْتَبَه بالقلم، والصلاة والسلام على من فضله ربه على سائر الخلق والأمم، محمد بن عبد الله المؤيد بالوحي والحكم، وارضَ اللهم عن صحابته الميامين، وآل بيته الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، إنك القادر على ذلك يا رب العالمين، وبعد:

فإن الباري ﷻ كرم الإنسان على سائر خلقه فقال في كتابه الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء ٧٠)، فكان تكريم الله ﷻ للإنسان بالعقل.

فالعقل ملكة غريزية يقدر الإنسان من خلالها على التمييز والاختيار بين الأشياء المختلفة، وفقاً لما فطر عليه هذا العقل من حب للمنفعة ودفع للمضرة عن نفس صاحبه، وبجانب العقل عند الإنسان توجد الشهوة وهي في صراع مع العقل، فمن غلب عقله شهوته فهو أفضل من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فالبهائم خير منه.

والبشر متفاوتون فيما بينهم في مستوى الإدراك العقلي، لكن يوجد عندهم قدر مشترك من الفهم والإدراك لما جاءت به الأنبياء والرسل؛ ذلك لحاجتهم الماسة لمعرفة خالقهم، والغاية التي من أجلها خلقوا، قال ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات ٥٦). ومع وضوح دعوة الرسل وسهولتها فإننا نجد الكثير من الاختلاف في أتباعهم، ولو استقرنا ذلك الاختلاف بين أتباع الرسل لوجدنا مرجع ذلك إلى أمور منها تقديم العقل على الشرع عندهم.

وقد أخذ موضوع العقل مساحةً كبيرةً في الفكر الإنساني عامة، وخاصة في الفكر الإسلامي؛ لما لهذا الموضوع من علاقة مباشرة مع العقيدة بشتى أصولها وفروعها، من هنا أحب الباحث طرق باب هذا الموضوع، مستعيناً بالله ﷻ، مقتفياً لمنهج السلف في موقفهم من هذه المسألة، مسمىاً بحثه: "العقل بين الفرق الإسلامية قديماً وحديثاً".

أسباب اختيار الموضوع:

١- الكشف عن المنزلة الحقيقية للعقل، وهي التي أنزلها له الشارع ﷻ؛ حتى لا يتيه الإنسان في غيابات الضلال، وأن العقل للشرع كالنور للعين.

٢- نُصْرَة أهل الحق السلف الصالح في موقفهم المتمثل في وضع العقل الموضوع الذي وضعه له الشرع الحنيف، حيث إن خصومهم اتهموهم بأنهم معطلون للعقل.

٣- إظهار موقف الفرق الإسلامية المختلفة تجاه العقل ، وموقفهم من ادعاء تعارض النقل مع العقل.

٤- حب الاطلاع على التراث الكلامي لعلماء المسلمين، وإخراجه كدراسة موضوعية تبين موقع مساهمتهم في مظلة الفكر الإنساني.

٥- إثراء المكتبة الإسلامية بدراسة موضوعية تمكن قارئها من الاطلاع - بيسر وسهولة - على آراء الفرق الإسلامية في العقل وموقفهم منه.

أهداف الدراسة:

١- نيل الأجر والثواب من الله ﷻ، من خلال التعرف إلى العقيدة الصحيحة.

٢- التعرف إلى مفهوم العقل ومكانته عند الفرق الإسلامية.

٣- بيان موقف الفرق من تعارض العقل مع النقل وكيفية دفعهم لهذا التعارض المزعوم.

٤- إيضاح كيفية استخدام الفرق الإسلامية للعقل من خلال عرض بعض النماذج التطبيقية على استخدامهم للعقل.

الدراسات السابقة:

راسل الباحث مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، بخصوص هذا العنوان، فأفاد بعدم توفر معلومات عنه في قاعدة معلومات الرسائل الجامعية المتاحة له، لكن الدراسات والبحوث حول هذا الموضوع كثيرة متنوعة بصفة عامة في التراث الإسلامي ولا تكاد تنتهي؛ وذلك لما للعقل من أهمية كبيرة نص الشرع الحنيف عليها، لذا كثرت التصنيفات في هذا الموضوع من كتب، ودراسات علمية (ماجستير ودكتوراه)، ومقالات.

ويمكن القول: إن هذه المؤلفات تنقسم من حيث مضمونها إلى نوعين هما:-

النوع الأول: الكتب والدراسات العلمية العامة، وقد تناول مؤلفوها موضوع العقل بشكل عام أي مفهومه، وأنواعه، وقيمه في الكتاب والسنة، لكن هذه الدراسات لم تعالج موضوع العقل عند الفرق الإسلامية بشكل خاص، ومن هذه الدراسات ما يلي:

١- شرف العقل وماهيته: الحارث بن أسد المحاسبي.

٢- الإسلام والعقل: محمد جواد مغنية.

٣- الإسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي: صلاح الدين المنجد.

٤- قيمه العقل في الإسلام: محمد الصايم.

النوع الثاني: وهي الكتب والدراسات العلمية المتخصصة، وقد تميزت هذه الدراسات بتناول موضوع العقل عند فرقة محددة، من ذلك:

- ١- العقل عند المعتزلة: حسني زينة.
 - ٢- العقل عند الشيعة الإمامية: رشدي محمد عرسان عليان.
 - ٣- دور العقل عند الأشعرية: خالد محمود شريبتح.
 - ٤- العقل عند الأصوليين: علي بن سعد الضويحي.
- أو شخصية بعينها، ومن ذلك:
- ١- الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل: محمد إبراهيم الفيومي.
 - ٢- أبو بكر الرازي ومنزلة العقل في فلسفته: عبد اللطيف العبد.
 - ٣- أصول نظريه العقل عند الفارابي: أحمد فؤاد الالهواني.
 - ٤- العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي: عبد الستار الراوي.

منهجية الدراسة:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، ويتمثل ذلك في النقاط التالية:

- ١- التمهيد لكل فرقة، وذلك من خلال الحديث عن نشأتها وتطورها وتأثرها بغيرها من المدارس.
- ٢- استقراء المادة العلمية وجمعها في كل مسألة على قدر ما توافر للباحث من مراجع.
- ٣- التركيز قدر الاستطاعة على الإطار العام لكل فكرة داخل تلك المدارس، وفي ذلك محاولة لإبراز الاتفاق حول هذه الفكرة، مع التنويه على نقاط الاختلاف كلما اقتضت الضرورة ذلك.

أما عمل الباحث في البحث فكان يقوم على:

- ١- ضبط الآيات القرآنية التي وردت في الرسالة، مع بيان مواضعها بذكر اسم السورة ورقم الآية.
- ٢- عزو الأحاديث التي وردت في الرسالة، مع تخريجها من مظانها، وبيان حكم العلماء عليها ما أمكن، مع توثيقها في الحاشية بذكر الكتاب ورقم الحديث والجزء والصفحة.
- ٣- الترجمة لغير المشهورين من الأعلام - والشهرة مسألة نسبية- إذا كانت لترجمته فائدة في المسألة المذكورة.
- ٤- نقل أقوال العلماء المتعلقة بموضوع البحث مع عزوها إلى مصادرها الرئيسية.
- ٥- توثيق المعلومات حسب الأصول المتعارف عليها، مع مراعاة الأمانة العلمية

في النقل والتوثيق.

٦- إثبات المراجع في الحاشية بشكل تفصيلي أول مرة، وذلك بذكر اسم الكتاب ومؤلفه ومحققه إن وجد ودار النشر وبلد النشر وسنة النشر ورقم الطبعة والجزء والصفحة، وإذا تكرر النقل منه اكتفى الباحث بذكر اسم الكتاب والمؤلف والجزء والصفحة.

٧- إعداد الفهارس التوضيحية الخاصة بالموضوع وهي على النحو التالي:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث والآثار مرتباً معجمياً.
- فهرس المصادر والمراجع مرتباً معجمياً.
- فهرس الموضوعات.

ملخص الدراسة

أولاً الفصل الأول:

جاء الفصل الأول في مبحثين كمقدمة عامة للدراسة، تناول المبحث الأول تعريف العقل في اللغة والاصطلاح، وبحت العلاقة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي، ومن ثم بين حقيقة العقل واختلاف العلماء فيه، ثم ختم بذكر مرادفات العقل في القرآن الكريم؛ وذلك لاستكمال الفائدة المرجوة، كما تناول المطلب الثاني مدلولات العقل في القرآن والسنة.

أما المبحث الثاني: فقد تحدث عن منزلة العقل ومجالاته، ذلك من خلال ثلاثة مطالب:-

تناول المطلب الأول مكان وجود العقل واختلاف العلماء في ذلك، ثم تحدث عن علاقة الدماغ بالقلب، كما تحدث عن مجالات العقل وحدوده، فبين أن العقل محدود؛ وذلك؛ لأنه أسير الحواس من جهة، ومن جهة أخرى فالعقل عاجز عن إدراك بعض الظواهر الحسية.

وتناول المطلب الثاني مكانة العقل ومنزلته من النقل، وذلك ببيان أن العقل مناط التكليف، وهو الأداة التي يُفرق بها بين الإنسان والحيوان، كما أنه يعد وسيلة التفكير والاعتبار، وقد منحه الله ﷻ القدرة على النظر في معجزته الخالدة.

وقد أبرز المطلب الثالث دور العقل في تقرير مسائل الاعتقاد، وذلك من خلال بيانه لدور العقل في تقرير وجود الله ﷻ، ودوره أيضاً في تقرير وحدانية الله ﷻ.

ثانياً الفصل الثاني:

جاء الفصل الثاني في أربعة مباحث:

تناول المبحث الأول التعريف بأهل السنة والجماعة، فبين المطلب الأول معني السنة والجماعة في اللغة والاصطلاح، ثم تناول مصطلح أهل السنة والجماعة مضافاً إلى بعضه. وبين المطلب الثاني صفات أهل السنة والجماعة. أما المطلب الثالث فقد تناول تحقيق القول في مفهوم "أهل السنة والجماعة"، وذلك من خلال بيانه لسبب التسمية وذيوها ومشروعيتها وذكر المرادفات التي تطلق عليها.

وتناول المبحث الثاني العقل عند السلف، فبين المطلب الأول مفهوم العقل عند السلف، وبين المطلب الثاني مكانة العقل عند السلف من خلال تحريرهم للعقل من قيود التقليد ومن قولهم: إن حسن الأشياء وقبحها يعرف بالعقل، أما الثواب والعقاب فيعرفان بالشرع، وبين المطلب الثالث موقف السلف من تعارض العقل والنقل، وذلك من خلال بيان موقفهم من تعارض الأدلة النقلية بعضها مع بعض، ومن خلال بيانه لموقفهم من تعارض الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية، وبين المطلب الرابع نموذجين لاستخدام السلف للعقل، في النموذج الأول بين استخدام السلف للعقل في إثبات وجود الله ﷻ، وذلك من خلال عرضه لطريقتهم الشرعية والعقلية في ذلك، وفي النموذج الثاني تناول استخدام السلف للعقل في إثبات وحدانية الله ﷻ.

وتناول المبحث الثالث العقل عند الأشاعرة، فبدأ فيه الباحث بتمهيد تاريخي عن الأشاعرة، بين فيه علاقة الأشاعرة بالمدارس الفكرية المختلفة. ثم بين في المطلب الأول مفهوم العقل عند الأشاعرة. وبين في المطلب الثاني مكانة العقل عند الأشاعرة، وذلك من خلال بيانه لموقع الدليل العقلي من الدليل النقلية وللدور المناط بالعقل وهو النظر، فبين تعريف الأشاعرة للنظر وحكمه وطريق وجوبه وموضوعه، بين في المطلب الثالث موقف الأشاعرة من تعارض العقل والنقل، فناقش مسألة ظنية الأدلة النقلية ومسألة تأويلها إذا خالفت الأدلة العقلية، مبيناً موقف الأشاعرة من خبر الأحاد وأنه يوجب العمل دون العلم، وبين في المطلب الرابع نموذجين من استخدام الأشاعرة للعقل، حيث وضع النموذج الأول استخدام الأشاعرة للعقل في إثبات وجود الله ﷻ، ووضع النموذج الثاني استخدامهم للعقل في إثبات وحدانية الله ﷻ، وجاءت مناقشة الأشاعرة فيما ذهبوا إليه في نهاية كل نموذج؛ وذلك لإثراء الموضوع.

وتناول المبحث الرابع العقل عند الماتريديّة، فبدأ بتمهيد تاريخي عن الماتريديّة نشأتها وأعلامها، ثم بين المطلب الأول مفهوم العقل عند الماتريديّة. أما المطلب الثاني فقد بين مكانة العقل عند الماتريديّة، وذلك من خلال بيانه لإدراك العقل لضرورة

الدين، وأن العقل سبب للعلم مطلقاً. أما المطلب الثالث فقد بين موقف الماتريديّة من تعارض العقل مع النقل، وذلك من خلال بيانهم لركن المعارضة وشرطها وطريقة دفعها، ثم بيانه لموقفهم من تعارض الأدلة العقلية مع الأدلة الشرعية، خاصة موقفهم من الدلائل السمعية التي توهم التشبيه، وموقفهم من الاحتجاج بخبر الأحاد. أما المطلب الرابع فقد حيث وضح نموذجين من نماذج استخدام الماتريديّة للعقل، تناول النموذج الأول مسألة الاستواء، ووضح الثاني قضية أفعال العباد مع مناقشتهم في ذلك.

ثالثاً الفصل الثالث:

جاء الفصل الثالث في خمسة مباحث:

تناول المبحث الأول التعريف بأهل الأهواء والبدع، وذلك من خلال مطلبين، بين المطلب الأول التعريف بأهل الأهواء والبدع، وذلك بتعريف كل على حدة لغة واصطلاحاً، ثم بين العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لكل منهما، ثم التعريف بأهل الأهواء والبدع كمصطلح واحد مع بيان المراد بأهل الأهواء والبدع. وبين المطلب الثاني صفات أهل الأهواء والبدع، خاصة اتباعهم للهوى وتفرقهم وتكفير المخالفين.

وتناول المبحث الثاني العقل عند الصوفية، فبدأ بمقدمة تمهيدية تناول فيها أصل لفظ التصوف وتعريف الصوفية وبيان نشأتها، ثم بين المطلب الأول معنى العقل عند الصوفية، فبدأ ببيان معناه عند متصوفة أهل السنة، ثم بيانه عند صوفية الفلاسفة. وبين المطلب الثاني مكانة العقل عند الصوفية. أما المطلب الثالث فقد بين موقف الصوفية من تعارض العقل والنقل، وأخيراً بين المطلب الرابع نموذجين من نماذج استخدام الصوفية للعقل، الأول الاتحاد والطول عند الصوفية، والثاني وحدة الوجود عندهم، مع مناقشتهم في ذلك.

وتناول المبحث الثالث العقل عند الفلاسفة الإسلاميين، فبدأ بتمهيد تاريخي عن الفلاسفة، ثم بين المطلب الأول مفهوم العقل عند الفلاسفة. أما المطلب الثاني فقد بين مكانة العقل عند الفلاسفة من خلال بيانهم لإدراك العقل للمجردات وإدراكه للحق. ثم بين المطلب الثالث موقف الفلاسفة من تعارض العقل مع النقل خاصة التوفيق بين الفلسفة والدين بشكل عام، ثم التوفيق الخاص بين أدلة الشرع. وبين المطلب الرابع نموذجين من استخدام الفلاسفة الإسلاميين للعقل، الأول نظرية الفيض، والثاني قدم العالم، مع مناقشتهم في ذلك.

وتناول المبحث الرابع العقل عند المعتزلة والشيعة، فبدأ يبحث العلاقة بين الفرقتين. ثم بين المطلب الأول مفهوم العقل عند المعتزلة والشيعة. وبين المطلب

الثاني مكانة العقل عند المعتزلة والشيعة من خلال تقديمهم لحجة العقل على حجة النقل، ومسألة التحسين والتقبيح العقليين، وبين المطلب الثالث موقف المعتزلة والشيعة من تعارض العقل والنقل، وكيفية دفعهم للتعارض، مع بيان موقفهم من أخبار الآحاد، وبين المطلب الرابع نموذجين من نماذج استخدام المعتزلة والشيعة للعقل، ووضح النموذج الأول نفي المعتزلة لرؤية الباري ﷻ في الدنيا والآخرة، ووضح النموذج الثاني خلق الأفعال (حرية الإرادة الإنسانية)، وتمت مناقشتهم في ذلك.

وتناول المبحث الخامس العقل عند العقلانيين الجدد، فبدأ بمقدمة تمهيدية بينت العلاقة بين المدرسة العقلية الحديثة والقديمة (المعتزلة)، كما تحدثت عن نشأة المدرسة العقلية الحديثة، وعن المقصود بالمدرسة العقلية الحديثة. ثم بين المطلب الأول مفهوم العقل عند العقلانيين الجدد. وبين المطلب الثاني مكانة العقل عند العقلانيين الجدد، وذلك من خلال تقديمهم العقل على النقل، ثم دعوتهم لتطويع الدين وتجديده. وقد بين المطلب الثالث موقف العقلانيين الجدد من تعارض العقل والنقل، فوضح أن المقصود بالنقل عندهم هو القرآن وحده، ثم بين موقفهم من تعارض العقل والنقل، وموقفهم من السنة النبوية. وبين المطلب الرابع نموذجين من استخدام العقلانيين الجدد للعقل، ووضح النموذج الأول مفهوم الوحي عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، ووضح النموذج الثاني الملائكة عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، وقد تمت مناقشتهم في ذلك.

الخاتمة

تشتمل على أبرز النتائج، وأهم التوصيات، التي سيخلص إليها الباحث من خلال الدراسة.

ويبقى الجهد البشري رغم كل محاولات إتقانه جهداً قاصراً عن بلوغ رتبة الكمال، فما كان من توفيق فمن الله ﷻ، وما كان من خلل أو تقصير فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله ﷻ على كل حال.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

الفصل الأول

مفهوم العقل ومنزلته

المبحث الأول: التعريف بالعقل ومفهومه.

المبحث الثاني: منزلة العقل ومجالاته.

المبحث الأول

التعريف بالعقل ومفهومه ومدلولاته

المطلب الأول: العقل في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: مفهوم العقل في القرآن والسنة.

المبحث الأول

التعريف بالعقل ومفهومه

المطلب الأول: العقل في اللغة والاصطلاح

أولاً: معنى العقل في اللغة

أورد اللغويون أكثر من معنى للعقل، فذهب بعضهم إلى أنه اسم (مصدر)، وهو عندهم بمعنى الحجر والنهي.

"العين والقاف واللام أصلٌ واحد منقاس مطرد، يدلُّ عَظْمُه على حُبْسَة في الشَّيء أو ما يقارب الحُبْسَة. من ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَمِيم القَوْل والفِعْل، فالعَقْل: نقيض الجهل. يقال عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً، إذا عَرَفَ ما كان يجهله قبل، أو انزَجَرَ عَمَّا كان يفعلُه"^(١).

"سمِّي عقل الإنسان وهو تمييزه الذي به فارق جميع الحيوان عقلاً؛ لأنَّه يعقله، أي يمنعه من التورط في الهلكة"^(٢).

"العقل الحجر، والنهي ضد الحمق والجمع عقول... رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه..."

وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها... والعقل التثبيت في الأمور"^(٣).

"عَقْلُ الطَّبِي يَعْقِلُ عَقْولاً، أي امتنع؛ وبه سمِّي الوَعِلُ عاقلاً. ومنه المَعْقِل، وهو الملجأ. وعقل الدواء بطنه يعقله عقلاً، إذا أمسكه بعد استنطاقه"^(٤).

من خلال ما عرضه علماء اللغة نستطيع التعرف إلى معاني العقل على سبيل الإجمال، فالعقل مصدر عقل، وهو الحبس والمنع الحجر، والنهي، والربط، والإمساك، والحصن، والملجأ، والدية.

(١) معجم مقاييس اللغة - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - دار الفكر - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - ج ٤ - ص ٦٩. مادة (عَقْل).

(٢) تهذيب اللغة - أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري - تحقيق: محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١م - ط ١ - ج ١ - ص ١٦٠ - مادة (عَقْل).

(٣) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - دار صادر - بيروت - ب.ت - ط ١ - ج ١١ - ص ٤٦٥ - مادة (عَقْل).

(٤) تهذيب اللغة - أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري - تحقيق: محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١م - ط ١ - ج ١ - ص ١٦٠ - مادة (عَقْل).

ثانياً: معنى العقل في الاصطلاح.

أورد العلماء عدة تعريفات للعقل اصطلاحاً:

قال العلامة ابن زكريا الأنصاري^(١): العقل "غريزة يهياً بها لدرك العلوم النظرية، وقيل: إنه نور يقذف في القلب"^(٢).

قال أبو البقاء الكفومي^(٣): العقل هو "العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها...".

وقيل: "نور معنوي في باطن الإنسان يبصر به القلب - أي النفس الإنسانية - المطلوب أي ما غاب عن الحواس بتأمله وتفكره بتوفيق الله ﷻ بعد انتهاء درك الحواس، ولهذا قيل: بداية العقول نهاية المحسوسات"^(٤).

وقيل: "ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات"^(٥).

ويرى الجرجاني^(٦) أن العقل اسم صريح وليس صفة حيث قال: "والصحيح أنه جوهر

(١) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري الفاهري الأزهري القاضي الشافعي ولد سنة ٨٢٦هـ أخذ عن جماعة منهم البلقيني والقاياتي والشرف السبكي وابن حجر والزين رضوان وغيرهم وقرأ في جميع الفنون وأذن له شيوخه بالإفتاء والتدريس وتصدر وأفتى وأقرأ وصنف التصانيف منها فتح الوهاب شرح الآداب وغاية الوصول في شرح الفصول وشرح لشذور الذهب وله شروح ومختصرات في كل فن من الفنون واشتهرت مصنفاته وكثرت تلامذته وألحق الأحفاد بالأجداد وعمر حتى جاوز المائة أو قاربها ومات في يوم الجمعة رابع ذي الحجة سنة ٩٢٦هـ (انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - العلامة محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت - ب.ت - ج ١ - ص ٢٥٢، ٢٥٣).

(٢) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة - أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري - تحقيق: د. مازن المبارك - دار الفكر المعاصر - بيروت - ١٤١١هـ - ط ١ - ص ٦٧ - مادة (عقل).

(٣) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، صاحب الكليات كان من قضاة الأحناف عاش وولي القضاء في (كفه) بتركيا، وبالقدس، وببغداد وعاد إلى إستانبول فتوفي بها سنة ١٠٩٤هـ، ودفن في تربة خالد وله كتب أخرى بالتركية (الأعلام - خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي - دار العلم للملايين - ٢٠٠٢م - ط ١٥ - ج ٢ - ص ٣٨).

(٤) الكليات - أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي - تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ص ٩٧٨، ٩٧٩ - (فصل العين).

(٥) الإفصاح في فقه اللغة - حسين يوسف موسى، عبد الفتاح الصعيدي - دار الفكر العربي - ب.ت - ج ١ - ص ١٣٩ - مادة (عقل).

(٦) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني الملقب بابن الشريف، له التعريفات في مصطلح الفلسفة والعلوم طبعت باعتناء العلامة فلوغل الألماني في لايبسك ١٨٤٥م...، وله أيضاً الكبرى والصغرى في المنطق، وله أيضاً شرح الفرائض السراجية (توفي ٨١٦هـ ١٤١٣م) انظر بتصريف (اكتفاء القنوع بما هو مطبوع - أدورد فنديك - دار صادر - بيروت - ١٨٩٦م - ص ٢٠٢).

مجرد يدرك الفانيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة^(١).

والذي يترجح للباحث في هذه المسألة أن العقل مصدر بمعنى الصفة، أي أن العقل اسم صحيح، لكن المقصود عند إطلاقه هو صفة التعقل عند صاحبه فالعقل مصدر "يدل على معنى مجرد من الحدث فليس له جثة ولا يشغل حيزاً من الفراغ"^(٢)، وهذا بخلاف ما يراه الجرجاني الذي يؤكد أن العقل اسم صريح أي "يشغل حيزاً من الفراغ"^(٣)، وبذلك يكون العقل كيان مستقل عن جسم الإنسان وهو كلام غير صحيح.

ثالثاً: العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

يتضح من خلال بحث العلاقة الترابطية بين اللغة والاصطلاح، أن العقل في اللغة هو الحجر والنهي والحسن والذية والربط والحفظ والحبس، وكلها تدور حول معنى المنع، وكذلك العقل اصطلاحاً، يعقل النفس أي يمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع، فالعقل ضد الطبع أي التصرف العشوائي^(٤).

فالعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاح للعقل علاقة تكاملية بين الجانبين المادي والمعنوي، جاءت عبر مراحل تطور معنى العقل عند علماء اللغة، حيث ترى أن علماء اللغة قد ساروا مع التطور اللفظي لمعنى العقل، حيث أشاروا إلى الدلالة اللغوية بجانب الدلالة المعنوية والوظيفة الأخلاقية للعقل، فشملت هذه المعاني الجانبين: الجانب نظري وهو الفهم والإدراك والعلم، والجانب عملي في مجال الأخلاق وهو التمييز بين الخير والشر وحبس النفس عن الهوى.

وفي كلا الجانبين لا بد من الإمساك والضبط، سواء الضبط العملي أو الذهني، بجانب الضبط الأخلاقي، وهنا تتعدد الوظائف العقلية^(٥).

رابعاً: ماهية العقل.

لقد شغلت ماهية العقل وبيان حقيقته البحث العلمي وذلك؛ لأن المطلوب تحديد شيء داخل الإنسان لا يستطيع أن يراه أو يصفه، وفي الوقت نفسه يعجز عن إنكاره،

(١) التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - تحقيق: إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥هـ - ط ١ - ص ١٩٨.

(٢) فقه النحو والإعراب مقدمة تمهيدية - د. فؤاد رمضان أبو حمادة - بدون دار نشر - ١٩٩٩م - ص ١٣.

(٣) المصدر السابق - ص ١٣.

(٤) انظر: العقل الفلسفي في الإسلام - د. سعيد مراد - عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية - ٢٠٠٠م - ط ١ - ص ٣٥.

(٥) القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية - ط ١ - ١٤١٣هـ ، ١٩٩٣م - ص ٥٠.

بل إن الإنسان بدونه لا يساوي شيئاً^(١).

"إن الشيء يعقل أولاً ثم يحد"^(٢)، لذا فإنه من الطبيعي أن يختلف العلماء في تحديد ماهية العقل، وذلك حسب الموروث الثقافي والتحصيل المعرفي لكل منهم، بالإضافة إلى نظرهم إلى العقل من زاوية تتسجم مع منظومتهم الفكرية العامة وتفسيرهم لنظرية المعرفة الخاصة بكل منهم.

إن جوهر الخلاف بين العلماء في سبر ماهية العقل وتحديده يكمن في كون العقل جوهرًا أو أنه عرضٌ متعلقٌ بالنفس.

وفي هذا ينقسم العلماء إلى فريقين:

الفريق الأول: الفلاسفة الإسلاميون حيث ذهبوا إلى أن العقل: "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"^(٣)، وهو: "مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف"^(٤).

"والمشهور فيما بين الفلاسفة الإسلاميين استعمال الجوهر بمعنى الجسم الموجود القائم بنفسه... ومعنى القيام بنفسه أن يصح وجوده من غير محل يقوم به لا ما يستغني وجوده عن غيره"^(٥).

وهم يرون أن هذا التعريف مبين لماهية العقل وحقيقته؛ وذلك لأنهم يفرقون بين ماهية الشيء ووجوده، أي جوهره.

ولقد رد العلماء على اختلاف انتماءاتهم على قول الفلاسفة الإسلاميين وبينوا فساد قولهم بكون العقل جوهرًا وذلك من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن لفظة العقل في لغة العرب موضوعة لتمييز الفضائل من الرذائل، وهذا ما جاءت به الرسل ﷺ، ومصدق ذلك قوله ﷺ: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٢)، ومثل هذا في القرآن كثير، فصح أن العقل فعل النفس وهو عرض محمول فيها وقوة من قواها فهو عرض كيفية بلا شك^(٦).

-
- (١) انظر: قيمة العقل في الإسلام - محمد الصايم - مكتبة الزهراء - القاهرة - ١٩٨٨ - ص ١٠، ١١.
 - (٢) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - تحقيق: د. عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٩٨٨ م - ط ٢ - ص ٣٦٦.
 - (٣) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م - ط ٢ - ص ١١٣.
 - (٤) التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ١٩٧.
 - (٥) الكليات - أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي - ص ٣٤٦.
 - (٦) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري - مكتبة الخانجي - القاهرة - ب.ت - ج ٥ - ص ٤٥، ٤٦.

وأصل خطأ الفلاسفة الإسلاميين في هذه القضية هو حملهم معنى العقل في لغة اليونان على معناه في لغة العرب وهذا بَيِّن الفساد؛ لأن كل لغة لها خصوصيتها، فليس لأحد أن يسمي الجوهر القائم بنفسه عقلاً ثم يحمل عليه كلام النبي >؛ لأنه معلوم بالاضطرار لمن يعرف لغة النبي > والمسلمين الذين يتكلمون بلغته أن هذا ليس هو مراد النبي > في اسم العقل، فليس هذا مراد المسلمين باسم العقل، ولا يوجد ذلك في استعمال المسلمين وخطابهم...

ومن تدبر ما يوجد في كلام المسلمين عامتهم وخاصتهم، سلفهم وأئمتهم، وفقهائهم، ومحدثيهم، وصوفيتهم، ومفسريهم، ونحاتهم، ومتكلميهم، لم يجد في كلام أحد منهم لفظ العقل مقولاً على ما يزعمه هؤلاء من المتفلسفة^(١).

الوجه الثاني: أن تعريف الفلاسفة الإسلاميين للعقل قائم على التفرقة بين ماهية الشيء وعين وجوده، وهذه التفرقة إذا صحت ذهنياً وعقلاً فلن تصح واقعياً ووجوداً^(٢)؛ لأنهم يرون أن وجود الشيء غير حقيقته فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ويفارقها أخرى، ولو أنهم فسروا الماهية بما يكون في الأذهان، والوجود بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقلان، وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل، لكن توهموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعين مثل كونه حيواناً ناطقاً وحساساً ومتحركاً بالإرادة ونحو ذلك.

والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين، كل اسم يتضمن صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الاسم الآخر، فالعين في الخارج هو هو ليس هناك جوهران اثنان حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضاً بل هناك ذات وصفات^(٣).

فضلاً عن ذلك فإن العقل يوجب كون العاقل عاقلاً، والجواهر لا يجوز أن توجب حالاً لجملة الإنسان لأنها مادية فلا يجوز حلول الجوهر بالجوهر^(٤)؛ "وذلك لأن من

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية - أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني - تحقيق: د. موسى سليمان الدويش - مكتبة العلوم والحكم - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ط١ - ص ٢٥٤.

(٢) منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م - ص ٢٨.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل - أبو العباس نقي الدين أحمد بن عبد السلام بن تيمية - تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - ج ١ - ص ٢٨٨.

(٤) انظر: نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية) - د. عبد الكريم عثمان - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٣٩١هـ - ١٩٧١م - ص ٧٥-٧٦.

خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل دائماً ولا يفعل فهو فعل محض"^(١).
الوجه الثالث: أن الجوهر ثابت فلا يقبل التغيير فنقول "عقل أقوى من عقل، وأضعف
من عقل، وله ضد، وهو الحمق، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها، وإنما التضاد
في بعض الكيفيات فقط"^(٢).

كذلك ومن زاوية أخرى فإن كلمة العقل مصدر، ومعلوم أن المصدر لفظ يدل
على الحدث مجرداً عن الزمان والمكان، أي هو اسم لا وجود لذات له في الخارج،
فالحدث هو الأمر الذي يقوم به الفاعل ويظهر أثره من خلال العناصر المكونة لهذا
الحدث، ولكي نرى أثره لا بد من تتم عملية العقل بالتفكير، وبالتالي لا بد من توافر
العناصر المكونة لهذه العملية"^(٣).

الفريق الثاني: القائلون بكون العقل عرضاً من أعراض النفس، وفي ذلك يقول ابن
حزم: "وأما العقل فلا خلاف بين أحد له عقل سليم في أنه عرض محمول في
النفس"^(٤).

والمنضوون تحت هذا الرأي مختلفون في حد العقل. قال الغزالي: "وذهل
الأكثر عن كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة فصار ذلك سبب اختلافيهم،
ولكن الحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان فلا
ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد، بل يفرد كل قسم بالكشف عنه"^(٥).
الأول: وهو ما أخذ به "الإمام أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي"^(٦) وابن تيمية وابن

-
- (١) منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٢٨.
 - (٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل - علي بن أحمد بن حزم الظاهري - ج ٥ - ص ٤٥.
 - (٣) انظر: الإنسان والعقل - د. نايف معروف - دار الرشاد - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ص ١٧٧.
 - (٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل - علي بن أحمد بن حزم الظاهري - ج ٥ - ص ٤٥.
 - (٥) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - دار المعرفة - بيروت - ب.ت - ج ١ - ص ٨٥.
 - (٦) أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي شيخ الصوفية، صاحب التصانيف الزهدية يروي عن:
يزيد بن هارون، روى عنه: ابن مسروق، وأحمد بن القاسم، والجنيد وورد: أن الإمام أحمد أتى على
حال الحارث من وجه، وحذر منه قال أبا زرعة الرازي، وقد سئل عن المحاسبي وكتبه، فقال: إياك وهذه
الكتب، هذه كتب بدع وضلالات، عليك بالأثر تجد غنية، هل بلغكم أن مالكاً والثوري والأوزاعي صنّفوا
في الخطرات والوساوس؟ ما أسرع الناس إلى البدع! وقيل: هجره أحمد، فاخترى مدة ومات: سنة
٢٤٣هـ (انظر: سير أعلام النبلاء - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي - تحقيق:
شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٣هـ - ط ٩ - ج ٢٣،
ص ١٠٧، ١٠٨).

القيم وجمهور السلف"^(١)، وقالوا: إن العقل هو "الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية"^(٢)، وهو ما عبر عنه الحارث المحاسبي بقوله: إنه "غريزة وضعها الله ﷻ في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم إياه بالعقل منه"^(٣).

الثاني: وهو ما ذهب إليه بعض أهل الكلام بأن: "العقل علوم ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات"^(٤)، وهذه العلوم موجودة في ذات الطفل المميز كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وهذا المعنى صحيح في نفسه؛ لأن هذه العلوم موجودة ولكن الأمر الذي لا يقبل هو قصر العقل على هذه العلوم وإنكار الغريزة"^(٥).

الثالث: "علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبتة المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال: إنه غبي غمر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً"^(٦)؛ لأنها تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره"^(٧).

الرابع: "العمل بالعلم"^(٨) حيث تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سُمي صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان"^(٩).

والمقصود أن العقل يطلق على الأقسام الأربعة جميعاً، وأن هذه العلوم مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود،

-
- (١) منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٢٩.
 - (٢) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ١ - ص ٨٥.
 - (٣) العقل وفهم القرآن - أبو عبد الله الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي - تحقيق: حسين القوتلي - دار الكندي، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م - ط ٣ - ص ٢٠١، ٢٠٢.
 - (٤) البرهان في أصول الفقه - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني - تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب - الوفاء - المنصورة - مصر - ١٤١٨هـ - ط ٤ - ج ١ - ص ٩٥.
 - (٥) انظر: إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ١ - ص ٨٥.
 - (٦) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٥، ٨٦.
 - (٧) بغية المرتاد - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ص ٢٦٠.
 - (٨) المصدر السابق - ص ٢٦٠.
 - (٩) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ١ - ص ٨٦.

حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج، وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت، ومثاله: الماء في الأرض فإنه يظهر بحفر البئر ويجتمع ويتميز بالحس، لا بأن يساق إليها شيء جديد^(١).

ويمكن القول: إن هذه الأقسام الأربعة للعقل تمثل مراحل متكاملة لمفهوم العقل الذي أصله تلك الغريزة، وبذلك يصبح مفهوم العقل "وظيفة إدراكية يتعاون في أدائها جميع ملكات الإنسان المعرفية ما عرفناه وما لم نعرفه، فهو وظيفة يرتبط وجودها في الإنسان بوجود أدواتها الظاهرة والباطنة، وبمقدار ما تكسبه هذه الأدوات من الخبرة الزمنية ويحصل لها من النضج يكون مقدار العقل للأشياء أتم وأكمل وتعقلها أكثر نضجاً وأقرب إلى الصواب"^(٢).

خامساً: مرادفات العقل في القرآن:

وردت أنفاً معاني العقل في اللغة والاصطلاح والعلاقة بينهما، ولاستكمال الفائدة يجدر بيان مرادفات العقل في القرآن الكريم؛ وذلك لأن القرآن قد اهتم بالعقل أيما اهتمام يتضح ذلك من خلال نداءاته لأصحاب العقول بنعوت شتى، حيث وردت عدة مرادفات للعقل في القرآن الكريم وهي على النحو التالي:

١- **اللب:** "لب كل شيء ولبابه خالصة وخياره، وقد غلب اللب على ما يؤكل داخله ويرمى خارجه من الثمر"^(٣).

و"قولنا اللب: يفيد أنه من خالص صفات الموصوف به، والعقل يفيد أنه يحصر معلومات الموصوف به فهو مفارق له من هذا الوجه"^(٤).

وقد جاءت في القرآن الكريم في ست عشرة آية^(٥) منها قوله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (آل عمران: ١٩٠)، "أي لأصحاب العقول الخالصة عن شوائب الحس والوهم"^(٦).

(١) انظر المصدر السابق - ص ٨٦.

(٢) منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٣٠.

(٣) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١ - ص ٧٢٩.

(٤) معجم الفروق اللغوية - أبو هلال العسكري، والسيد نور الدين الجزائري - تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي - قم - ب.ت - ص ٤٦١.

(٥) (البقرة: ١٧٩، ١٩٧، ٢٦٩)، (آل عمران: ٧، ١٩٠)، (المائدة: ١٠٠)، (يوسف: ١١١)، (الرعد: ١٩)، (إبراهيم: ٥٢)، (ص: ٢٩، ٤٣)، (الزمر: ٩، ١٨، ٢١)، (غافر: ٥٤)، (الطلاق: ١٠).

(٦) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الأوسي البغدادي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ب.ت - ج ٤ - ص ١٥٦.

٢ - **الحلم:** قال ﷺ: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا﴾ (الطور: ٣٢) أي عقولهم، كذلك جاء نفس المعنى في السنة المطهرة أخرج الإمام مسلم في صحيحه من طريق عبد الله بن مسعود ﷺ كان رسول الله ﷺ يقول: "لِيَلِيَنِّي مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْلَامِ وَالنَّهْيِ"^(١)، أي ذوو الألباب والعقول، واحداها حلم بالكسر، وكأنه من الحلم والأناة والتثبت في الأمور^(٢).

وقد جاء الحلم بمعنى العقل مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله ﷺ: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ (الطور: ٣٢)، أحلامهم "جمع حلم وهو العقل، وهما من باب واحد من حيث المعنى؛ لأن العقل يضبط المرء فيكون كالبعير المعقول لا يتحرك من مكانه، والحلم من الحلم، وهو أيضاً سبب وقار المرء وثباته...، وفيه معنى لطيف وهو أن الحلم في أصل اللغة هو ما يراه النائم فينزل ويلزمه الغسل، وهو سبب البلوغ وعنده يصير الإنسان مكلفاً، وكان الله ﷻ من لطيف حكمته قرن الشهوة بالعقل، وعند ظهور الشهوة كمل العقل، فأشار إلى العقل بالإشارة إلى ما يقارنه وهو الحلم، ليعلم أنه نذير كمال العقل، لا العقل الذي به يحترز الإنسان تخطي الشرك ودخول النار، وعلى هذا ففيه تأكيد لما ذكرنا أن الإنسان لا ينبغي أن يقول كل معقول، بل لا يقول إلا ما يأمر به العقل الرزين الذي يصح التكليف"^(٣).

٣ - **النهي:** "النهي والنهيَةُ العقل بالضم، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح...، وسمي العقل نهيةً لأنه يُنتهى إلى ما أمر به ولا يعدى أمره"^(٤).

وقد جاءت في موضعين من سورة طه في قوله ﷺ: ﴿كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النَّهْيِ﴾ (طه: ٥٤) وفي قوله ﷺ: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النَّهْيِ﴾ (طه: ١٢٨) "أي لأهل العقول، والأقرب أن للنهية مزية على العقل، والنهي لا يقال إلا فيمن له عقل ينتهي به عن القبائح، كما أن لقولنا: أولو العزم مزية على أولي الحزم، فلذلك قال بعضهم: أهل الورع وأهل التقوى"^(٥).

(١) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - كتاب الصلاة - باب تسوية الصفوف وإقامتها - رقم الحديث ٤٣٢ - ج ١ - ص ٣٢٣.

(٢) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١٢ - ص ١٤٦.

(٣) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب - فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي - الكتب العلمية = بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط ١ - ج ٢٨ - ص ٢٢١.

(٤) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١٥ - ص ٣٤٧.

(٥) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢٢ - ص ١١٤.

والفرق بين النهى والعقل: "أن النهى هو النهاية في المعارف التي لا يحتاج إليها في مفارقة الأطفال ومن يجري مجراهم وهي جمع واحدها النهية ويجوز أن يقال إنها تفيد أن الموصوف بها يصلح أن ينتهي إلى رأيه، وسمي الغدير نهياً لأن السيل ينتهي إليه"^(١).

بينما "العقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل...، وسميت المعارف التي تحصر معلوماته عقلاً لأنها أوائل العلوم ألا ترى أنه يقال للمخاطب: اعقل ما يقال لك أي احصر معرفته لئلا يذهب عنك وخلاف العقل الحمق وخلاف العلم الجهل"^(٢).

٤- الحجر: جاءت مرة واحدة في قوله ﷺ: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ (الفجر: ٥) قال الطبري: "الذي حجر فإنه لذي حجر وذو عقل، يقال للرجل إذا كان مالكاً نفسه قاهراً لها ضابطاً إنه لذو حجر، ومنه قولهم: حجر الحاكم على فلان"^(٣) أي ضبطه وحبسه، عن ابن عباس ؓ في قوله ﷺ: ﴿قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ (الفجر: ٥)، قال: النهى والعقل"^(٤).

"والحجر: العقل؛ لأنه يحجر عن التهافت فيما لا ينبغي، كما سمي عقلاً ونهية؛ لأنه يعقل وينهى"^(٥).

٥- القلب: "القلب مضغة من الفؤاد معلقة بالنياط...، وسمي القلب قلباً لتقلبه، وسمي فؤاداً لتحركة على من يشفق عليه، قال الشاعر:

ما سَمِيَ القلبُ إلا من تقلَّبه
والرأي يُصرف بالإنسان أطواراً

وقد أطلق القرآن على العقل قلباً من ذلك قوله ﷺ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق:

٣٧) قال الطبري: "من كان له عقل من هذه الأمة، فينتهي عن الفعل الذي كانوا يفعلونه من

(١) معجم الفروق اللغوية - أبو هلال العسكري، والسيد نور الدين الجزائري - ص ٥٥٢.

(٢) المصدر السابق - ص ٣٦٧.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥ - ج ٣٠ - ص ١٧٤.

(٤) المصنف في الأحاديث والآثار - أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي - تحقيق: كمال يوسف الحوت - مكتبة الرشد - الرياض - ط ١ - ١٤٠٩ هـ - كتاب الأدب - باب فضل العقل على غيره - رقم الحديث ٢٥٩٤٧ - ج ٥ - ص ٢٦٦.

(٥) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي - تحقيق: عبد الرزاق المهدي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ب.ت - ج ٤ - ص ٧٥٠.

كفرهم بربهم، خوفاً من أن يحلّ بهم مثل الذي حل بهم من العذاب"^(١).

كذلك نجد السنة قد أطلقت على العقل قلباً، من ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: "أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً"^(٢)، "فوصف القلوب بالرفقة والأفئدة باللين، وكأن القلب أخص من الفؤاد في الاستعمال، ولذلك قالوا: أصبت حبة قلبه، وسويداء قلبه"^(٣).

وقد جاء ذكر القلب في القرآن الكريم في مائة واثنين وثلاثين آية^(٤)، تنوعت في وصف أحواله وذكر صفاته، بل نرى في بعض الآيات التقاءً بين العقل والقلب كما في قوله صلى الله عليه وآله: ﴿أَكَلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)، "فالمقصود منه ذكر ما يتكامل به ذلك الاعتبار؛ لأن الرؤية لها حظ عظيم في الاعتبار وكذلك استماع الأخبار فيه مدخل، ولكن لا يكمل هذان الأمران إلا بتدبر القلب؛ لأن من عاين وسمع ثم لم يتدبر ولم يعتبر لم ينتفع ألبتة ولو تفكر فيها وسمع لانتفع، فلهذا قال صلى الله عليه وآله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ كأنه قال: لا عمى في أبصارهم فإنهم يرون بها، لكن العمى في قلوبهم حيث لم ينتفعوا بما أبصروه"^(٥).

-
- (١) جامع البيان - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - ج ٢٦ - ص ١٧٧.
- (٢) صحيح البخاري - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي - تحقيق: د. مصطفى ديب البغا - دار ابن كثير - اليمامة - بيروت - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط ٣ - كتاب المغازي - باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن - رقم الحديث ٤١٢٧ - ج ٤ - ص ١٥٩٤.
- (٣) تهذيب اللغة - أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى - ج ٩ - ص ١٤٣.
- (٤) (البقرة: ٧، ١٠، ٧٤، ٨٨، ٩٣، ٩٧، ١١٨، ٢٠٤، ٢٢٥، ٢٦٠، ٢٨٣)، (آل عمران: ٧، ٨، ١٠٣، ١٢٦، ١٥١، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٧)، (النساء: ٦٣، ١٥٥)، (المائدة: ١٣، ٤١ مكرر، ٥٢، ١١٣)، (الأنعام: ٢٥، ٤٣، ٤٦)، (الأعراف: ١٠٠، ١٠١، ١٧٩)، (الأنفال: ٢، ١٠، ١١، ١٢، ٢٤، ٤٩، ٦٣م، ٧٠١)، (التوبة: ٨، ١٥، ٤٥، ٦٠، ٦٤، ٧٧، ٨٧، ٩٣، ١١٠، ١١٧، ١٢٥، ١٢٧)، (يونس: ٧٤، ٨٨)، (الرعد: ٢٨م)، (الحج: ١٢)، (النحل: ٢٢، ١٠٦، ١٠٨)، (الإسراء: ٤٦)، (الكهف: ١٤، ٢٨، ٤٨، ٥٧)، (الأنبياء: ٣)، (الحج: ٣٢، ٣٥، ٤٦م، ٥٣م، ٥٤)، (المؤمنون: ٦٠، ٦٣)، (النور: ٣٧، ٥٠)، (الشعراء: ٨٩، ١٩٤، ٢٠٠)، (القصص: ١٠)، (الروم: ٥٩)، (الأحزاب: ٤، ٥، ١٠، ١٢، ٢٦، ٣٢، ٥١، ٥٣، ٦٠)، (سبأ: ٢٣)، (الصافات: ٨٤)، (الزمر: ٢٢، ٢٣، ٤٥)، (غافر: ١٨، ٣٥)، (فصلت: ٥)، (الشورى: ٢٤)، (الجاثية: ٢٣)، (محمد: ١٦، ٢٠، ٢٤، ٢٩)، (الفتح: ٤، ١١، ١٢، ١٨، ٢٦)، (الحجرات: ٣م، ٧، ١٤)، (ق: ٣٣، ٣٧)، (الحديد: ١٦م، ٢٧)، (المجادلة: ٢٢)، (الحشر: ٢، ١٠، ١٤)، (الصف: ٥)، (المنافقون: ٣)، (التغابن: ١١)، (التحريم: ٤)، (المدثر: ٣١) (النازعات: ٨)، (المطففين: ١٤).
- (٥) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢٣ - ص ٤٠.

٦- الفؤاد: "الفؤاد القلب وجمعه أفئدة"^(١)، "وقد يُعَبَّرُ به عن العقل"^(٢)، "وسُمِّيَ الفؤاد لتفؤده أي لتوقده"^(٣).

يلاحظ أن بعض علماء اللغة لم يفرقوا بين القلب والفؤاد، بل عرفوا كلا منهما باللين، لكن الأمر فيه فرق دقيق ذكرناه آنفاً وهو أن القلوب توصف بالرقّة والأفئدة توصف باللين؛ وذلك "لأن الفؤاد: غشاء القلب، إذا رق نفذ القول فيه وخلص إلى ما وراءه، وإذا غلظ تعذر وصوله إلى داخله، وإذا صادف القلب شيئاً علق به إذا كان ليناً"^(٤).

وقد جاءت كلمة الفؤاد في القرآن الكريم خمس مرات^(٥) منها قوله ﷻ: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (هود: ١٢٠)، فالمعارف الإلهية لا بد لها من مستقبل وموجب فالمستقبل القلب ولن يحصل الانتفاع بسماع تلك الدلائل إلا إذا كان القلب كامل الاستعداد لقبول تلك المعارف، فلهذا السبب قدم الله ﷻ ذكر إصلاح القلب، وهو تثبيت الفؤاد، ثم لما ذكر صلاح حال القابل، أردفه بذكر الموجب، وهو مجيء هذه السورة المشتملة على الحق والموعظة والذكرى، وهذا الترتيب في غاية الشرف والجلالة^(٦).

-
- (١) مختار الصحاح - محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي - تحقيق: محمود خاطر - مكتبة لبنان - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ص ٢٠٥.
 - (٢) المصدر السابق - ص ٢٢٨.
 - (٣) كتاب العين - الخليل بن أحمد الفراهيدي - تحقيق: د مهدي المخزومي - د إبراهيم السامرائي - دار ومكتبة الهلال ب.ت - ج ٨ - ص ٧٩.
 - (٤) معجم الفروق اللغوية - أبو هلال العسكري، والسيد نور الدين الجزائري - ص ٤٣٣.
 - (٥) (هود: ١٢٠)، (الإسراء: ٣٦)، (الفرقان: ٣٢)، (القصص: ١٠)، (النجم: ١١).
 - (٦) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ١٨ - ص ٦٤.

المطلب الثاني مدلولات العقل في القرآن والسنة

أولاً: مدلولات العقل في القرآن

رغم اهتمام القرآن الكريم بالعقل اهتماماً بالغاً فإنه لم يرد في القرآن الكريم لفظ (العقل) مصدرًا بل كل ما ورد فيه هو صيغة الفعل (عقل) واشتقاقاته مثل: نعقل، يعقل، في الماضي والمضارع، والمفرد والجمع، وورد بعضها مسبوقةً بالحث على العقل أو الاستفهام أو الاستتكار أو النفي^(١).

يلاحظ أن صيغة الفعل (عقل) واشتقاقاته وردت في القرآن الكريم تسعاً وأربعين مرة^{(٢)(٣)} توزعت على النحو التالي:

١- صيغة الماضي ﴿عَقَلُوهُ﴾: جاءت مرة واحدة فقط في قوله ﷻ: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٧٥)، قال الزمخشري في قوله: "من بعد ما عقولوه: "من بعد ما فهموه وضبطوه بعقولهم"^(٤).

٢- أ- صيغة المضارع ﴿نَعْقِلُ﴾: جاءت مرة واحدة فقط في قوله ﷻ: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠)، قال الزمخشري: "نعقله عقل متأملين"^(٥).

ب - صيغة المضارع ﴿يَعْقِلُهَا﴾: جاءت أيضاً مرة واحدة فقط قال ﷻ: ﴿وَتِلْكَ

(١) انظر: الإسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي - د. صلاح الدين المنجد - دار الكتاب الجديد - بيروت - لبنان - ط٢ - ١٩٧٦م - ص ١٥.

(٢) (البقرة: ٤٤، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١، ٢٤٢)، (آل عمران: ٦٥، ١١٨)، (المائدة: ٥٨، ١٠٣)، (الأنعام: ٣٢، ١٥١)، (الأعراف: ١٦٩)، (الأنفال: ٢٢)، (يونس: ١٦، ٤٢، ١٠٠)، (هود: ٥١)، (يوسف: ٢، ١٠٩)، (الرعد: ٤)، (النحل: ١٢، ٦٧)، (الأنبياء: ١٠، ٦٧)، (الحج: ٤٦)، (المؤمنون: ٨٠)، (النور: ٦١)، (الفرقان: ٤٤)، (الشعراء: ٣٨)، (القصص: ٦٠)، (العنكبوت: ٣٥، ٤٣، ٦٣)، (الروم: ٢٤، ٢٨)، (يسن: ٦٢، ٦٨)، (الصافات: ١٣٨)، (الزمر: ٤٣)، (غافر: ٦٧)، (الزخرف: ٣)، (الجاثية: ٥)، (الحجرات: ٤)، (الحديد: ١٧)، (الحشر: ١٤)، (الملك: ١٠).

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - محمد فؤاد عبد الباقي - دار الحديث - القاهرة - ط٢ - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ص ٥٩٥.

(٤) الكشف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ١ - ص ١٨٤.

(٥) المصدر السابق - ج ٤ - ص ٥٨٣.

الأمثال نَصْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ ﴿العنكبوت: ٤٣﴾، قال الفخر الرازي: "وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ يَعْنِي حَقِيقَتَهَا"^(١) أي: يفهمها.

٣ - أ - صيغة الأفعال الخمسة ﴿تَعْقِلُونَ﴾: وقد تكررت أربعاً وعشرين مرة^(٢)، منها قوله ﷺ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وجاء معناها "لعلكم تعقلون أي: تتدبرون"^(٣).

ب - صيغة الأفعال الخمسة ﴿يَعْقِلُونَ﴾: وقد تكررت اثنتين وعشرين مرة^(٤)، منها قوله ﷺ: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِّضَ لُبَّهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤)، "لقوم يعقلون أي: يتدبرون"^(٥).

مما سبق نخلص إلى: "أن القرآن الكريم شغل كثيراً من آياته التي وصفت المؤمنين الذين آمنوا بربهم أنهم عقلاء يتدبرون آيات الله، ووصفت هؤلاء المنحرفين بأنهم قوم لا يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل"^(٦).

كما نلاحظ " أن الفعل (عقل)، قد استعمل في القرآن الكريم إما بمعنى الفهم والإدراك والعلم، وإما بمعنى التمييز بين الخير والشر وإمساك النفس عن الأمور القبيحة، وفي جميع هذه المواضع يلح القرآن إلحاحاً متواصلاً على استعمال العقل"^(٧).

(١) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢٥ - ص ٦٢.

(٢) (البقرة: ٤٤، ٧٣، ٧٦، ٢٤٢)، (آل عمران: ٦٥، ١١٨)، (الأنعام: ٣٢، ١٥١)، (الأعراف: ١٦٩)، (يونس: ١٦)، (هود: ٥١)، (يوسف: ٢، ١٠٩)، (الأنبياء: ١٠، ٦٧)، (المؤمنون: ٨٠)، (النور: ٦١)، (الشعراء: ٢٨)، (القصص: ٦٠)، (يسن: ٦٢)، (الصفوات: ١٣٨)، (غافر: ٦٧)، (الزخرف: ٣)، (الحديد: ١٧).

(٣) تفسير الجلالين - محمد بن أحمد المحلي - وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - دار الحديث - القاهرة - ط ١ - ص ١٥.

(٤) (البقرة: ١٦٤، ١٧٠، ١٧١)، (المائدة: ٥٨، ١٠٣)، (الأنفال: ٢٢)، (يونس: ٤٢، ١٠٠)، (الرعد: ٤)، (النحل: ١٢، ٦٧)، (الحج: ٤٦)، (الفرقان: ٤٤)، (العنكبوت: ٣٥، ٦٣)، (الروم: ٢٤، ٢٨)، (يسن: ٦٨)، (الزمر: ٤٣)، (الجاثية: ٥)، (الأحقاف: ٤)، (الحشر: ١٤).

(٥) تفسير الجلالين - محمد بن أحمد المحلي - وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - ص ٣٢١.

(٦) الفكر الإسلامي بين العقل والوحي - د. عبد العال سالم مكرم - دار الشروق - بيروت - ط ١ - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م - ص ١٢.

(٧) الإسلام والعقل - د. صلاح الدين المنجد - ص ١٨.

"لقد تنوع الخطاب القرآني في ذكر العقل ودلالاته ومعانيه؛ ليشمل كل فعل متعلق بالنظر والتأمل والاستنباط والتعلم والفقہ والبصر والتدبر، إلى غير ذلك مما يؤكد على استيعاب النص لكل معاني التفكير الإنساني"^(١).

وبالرجوع إلى هذه الدلالات والمعاني يتضح أن دلالات الفعل ومعانيه في القرآن قد جاءت على النحو التالي^(٢):

الوجه الأول: إعمال العقل كملكة فطرية فيما حوله من المخلوقات، منها:

قوله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤).

وقوله ﷻ: ﴿وَإِنِّي الْأَرْضِ قَطَعُ مَّتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٍ وَنَخِيلٍ صِنَوَانٍ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنَفْضُلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤).

يلاحظ أن هذه الآيات وغيرها قد جاءت لدعوة العقل للنظر والتفكير في الظواهر الطبيعية المختلفة من السموات والأرض وما فيهما، وهذه الدعوة عامة لجميع المكلفين؛ لأنها في مقدورهم، وقد جاءت على صيغة واحدة في تذييل الآيات هي قوله ﷻ: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، حيث تكررت ثماني مرات^(٣)، في صورة الإثبات والتقرير.

الوجه الثاني: إحاطة جوانب التفكير الإنساني بكل أبعاده، وهي على النحو الآتي:

١ - آيات تدعو إلى التبصر: فقد جاءت دعوة القرآن الكريم إلى النظر العقلي في

(١) العقل الفلسفي في الإسلام - د. سعيد مراد - ص ٤٤.

(٢) انظر: القرآن والنظر العقلي، فقد عالجت د. فاطمة إسماعيل - هذه القضية بصورة جيدة مفيدة، وقد اعتمد الباحث تقسيم الباحثة لما فيه من فائدة كبيرة مع مراعاة منهج البحث. (القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - ص ٦٤).

(٣) (البقرة: ١٦٤)، (الرعد: ٤)، (النحل: ١٢، ٦٧)، (العنكبوت: ٣٥)، (الروم: ٢٤، ٢٨)، (الجاثية: ٥).

الكثير من آياته^(١)، منها قوله ﷻ: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) قال الزمخشري: "الذين سلكوا الطريق السوي البرهاني الموصل إلى المعرفة فهم نظارون بعيون باصرة وأفهام نافذة، كلما رأوا آية عرفوا وجه تأملها فإزدادوا إيماناً مع إيمانهم وإيقاناً إلى إيقان"^(٢).

٢- آيات تدعو إلى التدبر: حيث جاءت دعوة القرآن للعقل بأن يتدبر ويتأمل في آياته في أربع آيات^(٣) من القرآن الكريم، واحدة منها خاصة بدعوة العقل في التفكير والتأمل في آيات القرآن، قال ﷻ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩)، "وأصل التدبر التأمل في عواقب الأمور، ثم استعمل في كل تأمل سواها كان نظراً في حقيقة الشيء وأجزائه أو سوابقه وأسبابه أو لواحقه و أعقابه"^(٤)، "وتدبر الآيات للتفكير فيها"^(٥).

الوجه الثالث: آيات تخاطب أصحاب العقول وهم أولو الألباب، فقد جاءت في القرآن الكريم في ست عشرة آية^(٦) كلها بمعنى (أصحاب العقول)، وقد جاءت في معرض المدح والثناء والتبجيل

(١) وردت مادة بصر في القرآن الكريم في مائة وثمانية وأربعين موضعاً وهي: (البقرة: ٧، ١٧، ٢٠، ٩٦، ١١٠، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٦٥)، (آل عمران: ١٣، ١٥، ٢٠، ١٥٦، ١٦٣)، (النساء: ٥٨، ١٣٤)، (المائدة: ٧١)، (الأنعام: ٤٦، ٥٠، ١٠٣، ١١٠، ١١٠٤، ١٧٩، ١٩٥، ١٩٨)، (الأعراف: ٤٧، ١٧٩، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣)، (الأنفال: ٣٩، ٧٢)، (يونس: ٣١، ٤٣، ٦٧)، (هود: ٢٠، ٢٤، ١١٢)، (يوسف: ٩٣، ٩٦، ٩٨، ١٠٨)، (الرعد: ١٦)، (إبراهيم: ٤٢)، (الحجر: ١٥)، (النحل: ٧٧، ٧٨، ١٠٨)، (الإسراء: ١، ١٢، ١٧، ٣٠، ٣٦، ٥٩، ٩٦، ١٠٢)، (الكهف: ٢٦)، (مريم: ٣٨، ٤٢)، (طه: ٣٥، ٩٦، ١٢٥)، (الأنبياء: ٣، ٩٧)، (الحج: ٤٦، ٦١، ٧٥)، (المؤمنون: ٧٨)، (النور: ٣٠، ٣١، ٣٧، ٤٣، ٤٤)، (الفرقان: ٢٠)، (النمل: ١٣، ٥٤، ٨٦)، (القصص: ١١، ٤٣، ٧٢)، (العنكبوت: ٣٨)، (لقمان: ٢٨)، (السجدة: ٩، ١٢، ٢٧)، (الأحزاب: ٩، ١٠)، (سبأ: ١١)، (فاطر: ١٩، ٣١، ٤٥)، (يسن: ٩، ٦٦)، (الصفافات: ١٧٥، ١٧٩)، (ص: ٤٥، ٦٣)، (غافر: ٢٠، ٤٤، ٥٦، ٥٨، ٦١)، (فصلت: ٢٠، ٢٢، ٤٠)، (الشورى: ١١، ٢٧)، (الزخرف: ٥١)، (الجاثية: ٢٠، ٢٣)، (الأحقاف: ٢٦)، (الفتح: ٢٤)، (الحجرات: ١٨)، (ق: ٨، ٢٢)، (الذاريات: ٢١)، (الطور: ١٥)، (النجم: ١٧)، (القمر: ٧، ٥٠)، (الواقعة: ٨٥)، (الحديد: ٤)، (المجادلة: ١)، (الحشر: ٢)، (المتحنة: ٣)، (التغابن: ٢)، (الملك: ٣، ٤، ١٩، ٢٣)، (القلم: ٥، ٤٣، ٥١)، (الحاقة: ٣٨، ٣٩)، (المعارج: ١١، ٤٤)، (القيامة: ٧، ١٤)، (الإنسان: ٢)، (النازعات: ٩)، (الانشقاق: ١٥).

(٢) الكشف - محمود بن عمر الزمخشري - ج٤ - ص٤٠٢.

(٣) (النساء: ٨٢)، (المؤمنون: ٦٨)، (ص: ٢٩)، (محمد: ٢٤).

(٤) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج٥ - ص٩٢.

(٥) الكشف - محمود بن عمر الزمخشري - ج٤ - ص٩٢.

(٦) (البقرة: ١٧٩، ١٩٧، ٢٦٩)، (آل عمران: ٧، ١٩٠)، (المائدة: ١٠٠)، (يوسف: ١١١)، (الرعد: ١٩)، (إبراهيم: ٥٢)، (ص: ٢٩، ٤٣)، (الزمر: ٩، ١٨، ٢١)، (غافر: ٥٤)، (الطلاق: ١٠).

لمن اتصف بهذه الصفة.

ومن الملاحظ أن هذا النداء وجه للمؤمنين خاصة، واقترن ببعض الصفات المتعلقة بهم، وهي على النحو التالي:

أولاً: صفة التذكر، وقد جاءت مرتبطة مع أولي الألباب في تسع آيات^(١)، منها قوله ﷺ: ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ٢٦٩).

ثانياً: صفة التقوى، واقتربت بأولي الألباب في أربع آيات^(٢) منها قوله ﷺ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩).

ثالثاً: صفة التفكير، وقد اقتربت بأولي الألباب في آية واحدة في قوله ﷺ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩٠-١٩١).

رابعاً: صفة الاعتبار، وقد اقتربت بأولي الألباب في آية واحدة في قوله ﷺ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (يوسف: ١١١).

خامساً: صفة الاستماع، وقد اقتربت بأولي الألباب في آية واحدة في قوله ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ١٨).

الوجه الرابع: آيات ذمت ونعت على الذين عطلوا عقولهم عن عملها:

جاءت مادة "عقل" في هذه الآيات وكذلك جميع المواد التي تعبر عن الوظائف العقلية الأخرى مثل التدبر والتفكير.... في صيغة الفعل المضارع المسبوق باستفهام إنكاري يحمل معنى التنديد والتعجب والإنكار، وذلك مثل قوله في نهاية الآيات: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾.

ومن هذه الآيات ما يدعو إلى التمييز بين الخير والشر والمقارنة والاختيار بين نعيم الدنيا ونعيم الآخرة، وهذه كلها عمليات عقلية تبرز دور العقل في الاختيار الصحيح^(٣).

وقد نعت كل تلك الآيات على أولئك المكذبين والمعاندين واستتكرت عليهم ذلك المنطق

(١) (البقرة: ٢٦٩)، (آل عمران: ٧)، (الرعد: ١٩)، (إبراهيم: ٥٢)، (ص: ٢٩، ٤٣)، (الزمر: ٩، ٢١)، (غافر: ٥٤).

(٢) (البقرة: ١٧٩، ١٩٧)، (المائدة: ١٠٠)، (الطلاق: ١٠).

(٣) القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - ص ٧٤.

السقيم الذي يبصرون به حقيقة الأشياء، والذي يجمعون من خلاله بين المتناقضات العقلية التي تعتبر في العرف مسلمات بديهية، والذي لا يميزون من خلاله بين الخير والشر، من ذلك قوله ﷺ: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٤٤)، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم، وسبب التعجب أنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل، فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء، ولهذا قال علي ﷺ: "قصم ظهري رجلان: عالم متهتك، وجاهل متنسك"^(١).

بل إن الآيات لم تقف عند النعي فحسب، بل بينت ووصفت حال المعطلين لعقولهم بأنهم شر الدواب قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢) ولم يقف عند تشبيههم بالدواب لعدم إعمالهم العقل فحسب، بل وصفهم أيضاً بالشرية وذلك "تحقيقاً لكمال سوء حالهم، فإن الأصم الأبكم كان له عقل ربما يفهم بعض الأمور ويفهمه غيره ويهتدي إلى بعض مطالبه، أما إذا كان فاقداً للعقل أيضاً فقد بلغ الغاية في الشرية وسوء الحال، وبذلك يظهر كونهم شر الدواب حيث أبطلوا ما به يمتازون عنها"^(٢).

ومن الطبيعي أن ينعي القرآن على أولئك المعطلين لعقولهم؛ لأن تكريم الإنسان إنما جاء من جهة العقل الذي به مناط التكليف فإذا ذهب هذا العقل تساوى الإنسان بالحيوان، بل أصبح أقل درجة كما أخبرنا الله ﷻ بقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ﴾ "في عدم الفقه والنظر للاعتبار والاستماع للتدبير، ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ من الأنعام عن الفقه والاعتبار والتدبير"^(٣)؛ لأنها تدرك من المنافع ما يدفعها لجلبه، ومن المضار ما يدفعها لتركه وتجنبه، وهؤلاء ليسوا كذلك، حيث لم يميزوا بين المنافع والمضار بل يعكسون الأمر فيتركون النعيم ويقدمون على العذاب الأليم^(٤).

ثانياً: مدلولات العقل في السنة النبوية.

ولو يممنا النظر إلى السنة النبوية لنبحث عن مدى استخدامها لمفردة العقل نجد الأمر أكثر صعوبة من البحث في القرآن الكريم، لكن من خلال استقراء معجم ألفاظ الحديث الشريف^(٥)، نجد أن السنة استخدمت مفردة العقل بصيغ كثيرة يمكن حصرها

(١) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٣ - ص ٤٤.

(٢) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٩ - ص ١٨٩.

(٣) الكشاف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ٢ - ص ١٦٩.

(٤) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٢٠ - ص ١٢٠.

(٥) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث - جمع فيه المستشرق فسك ورفقاؤه جميع ألفاظ الأحاديث النبوية التي وردت في الكتب التسعة - مكتبة بريل - لندن - ١٩٣٦م.

حسب المعنى في معنيين:

الأول: المعنى أو المفهوم اللغوي المستخدم لدى علماء اللغة، ومنه الحفظ والحبل و الربط والدية:

١- العقل بمعنى الحفظ: من ذلك ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من طريق "الزهري قال: أخبرني محمود بن الربيع رضي الله عنه...، أنه عقل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال وعقل مجة مجها من دلو كانت في دارهم"^(١)، عقل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي حفظ عنه ويؤكد هذا قوله: "عقل مجة مجها" أي حفظها؛ وذلك "لأنه كان صغيراً حين دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم دارهم وشرب ماء، ومج من ذلك الماء مجة على وجهه"^(٢).

٢- العقل بمعنى الحبل: ومن ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه من طريق أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تعاهدوا القرآن فوالذي نفسي بيده لهو أشد تقصياً من الإبل من عقلها"^(٣)، قال ابن حجر: "قوله في عقلها بضمين، ويجوز سكون القاف جمع عقال بكسر أوله وهو الحبل"^(٤).

٣- العقل بمعنى الربط: ومن ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه من طريق أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "بينما نحن جلوس مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد، دخل رجل على جمل فأناخه في المسجد، ثم عقله، ثم قال لهم: أيكم محمد صلى الله عليه وسلم؟"^(٥)، ومعنى عقله هنا ربطه.

٤- العقل بمعنى الدية: ومن ذلك ما أخرجه النسائي في سننه من طريق ابن عباس رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قتل في عمياً أو رمياً يكون بينهم بحجارة أو بالسياط أو ضرب بعضاً فهو خطأ وعقله عقل الخطأ"^(٦)، "وعقله عقل الخطأ: أي ديته دية

(١) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب الرقاق - باب العمل الذي يبتغي به وجه الله فيه - رقم الحديث ٦٠٥٩ - ج ٥ - ص ٢٣٦٠.

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري - بدر الدين محمود بن أحمد العيني - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ج ٢٣ - ص ٣٨.

(٣) الجامع الصحيح - كتاب فضائل القرآن - باب استنكار القرآن وتعاهده - رقم الحديث ٤٧٤٦ - ج ٤ - ص ١٩٢١.

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري - أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي - تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد بعد الباقي، محب الدين الخطيب - دار المعرفة - بيروت - لبنان - ب.ت - ج ٩ - ص ٨٢.

(٥) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب العلم - باب ما جاء في العلم وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ - رقم الحديث ٦٣ - ج ١ - ص ٣٥.

(٦) سنن النسائي الصغرى - أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي - تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة - مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ط ٢ - كتاب القسامة - باب من قتل بحجر أو سوط - رقم الحديث ٤٧٩٠ - ج ٨ - ص ٤٠ (قال الشيخ الألباني: صحيح).

الخطأ^(١).

الثاني: المعنى أو المفهوم الاصطلاحي، وقد جاء على قسمين:-

أ- الأحاديث التي جاءت فيها ألفاظ العقل على صيغة الفعل، وهي بمعنى الإدراك والفهم، ومن ذلك:

١- ما جاء بمعنى الإدراك والتمييز ومنه:

• ما أخرجه أبو داود في سننه من طريق علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "رفع القلم عن ثلاثة...، وعن المجنون حتى يعقل"^(٢)، أي يدرك ويميز.

• ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده من طريق عروة بن الزبير رضي الله عنه أن عائشة ل قالت: "لم أعقل أبواي قط إلا وهما يدينان الدين"^(٣)، أي لم أدرك وأميز.

٢- ما جاء بمعنى الفهم ومنه:

• ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده من طريق أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يا أبا ذر اعقل ما أقول لك: لعناق يأتي رجلاً من المسلمين خير له من أحدٍ ذهباً يتركه وراءه، يا أبا ذر اعقل ما أقول لك: إن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة، إلا من قال كذا وكذا، اعقل يا أبا ذر ما أقول لك: إن الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة أو إن الخيل في نواصيها الخير"^(٤)، اعقل أي افهم.

• ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده من طريق أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعيد الكلمة ثلاثاً لتعقل عنه"^(٥).

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود - محمد شمس الحق العظيم آبادي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٩٥م - ط ٢ - ج ١٢ - ص ١٨٢.

(٢) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - مع الكتاب: تعليقات كمال يوسف الحوت والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها - دار الفكر - ب.ت - كتاب الحدود - باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً - رقم الحديث ٤٣٩٨ - ج ٢ - ص ٥٤٤ - (قال الشيخ الألباني: صحيح).

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل - أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني - الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها - مؤسسة قرطبة - القاهرة - ب.ت - باقي مسند الأنصار من حديث عائشة ل رقم الحديث ٢٥٦٦٧ - ج ٦ - ص ١٩٨ - (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين).

(٤) مسند الإمام أحمد بن حنبل - مسند الأنصار من حديث أبي ذر - رقم الحديث ٢١٦١٠ - ج ٥ - ص ١٨١ - (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح وهذا إسناد ضعيف لجهالة أبي الأسود والنعمان الغفاريين).

(٥) الجامع الصحيح سنن الترمذي - محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين - الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها - دار إحياء التراث العربي - بيروت - كتاب المناقب - باب في كلام النبي صلى الله عليه وسلم - رقم الحديث ٣٦٤٠ - ج ٥ - ص ٦٠٠ - (قال الشيخ الألباني: حسن صحيح).

٣ - ما جاء على صيغة التفضيل، ومنه: ما رواه الإمام أحمد من طريق حذيفة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: "يقال إن في بني فلان رجلاً أميناً، حتى يقال للرجل: ما أجلده، وأظرفه، وأعقله، وما في قلبه حبة من خردل من إيمان!"^(١).
ب: الأحاديث التي جاءت فيها ألفاظ العقل على صيغة المصدر: والمراد بها العقل كملكة فطرية مميزة، من ذلك:

- ما أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين من طريق ماعز بن مالك رضي الله عنه الذي جاء للنبي ﷺ قائلاً: يا رسول الله إني زنيت وإني أريد أن تطهرني، فقال له النبي ﷺ: "ارجع" فرجع حتى أتاه الثالثة، فأتى رسول الله ﷺ قومه فسألهم فأحسنوا عليه الثناء، فقال: "كيف عقله؟ هل به جنون؟"، قالوا: لا والله، وأحسنوا عليه الثناء في عقله ودينه، وأتاه الرابعة فسألهم عنه فقالوا له مثل ذلك، فأمرهم فحفروا له حفرة إلى صدره ثم رجموه"^(٢).
- وما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من طريق ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ لأشج أشج عبد القيس: "إن فيك خصلتين يحبهما الله الحلم والأناة"^(٣)، أما "الحلم فهو العقل، وأما الأناة فهي التثبت وترك العجلة"^(٤).

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل - باقي مسند الأنصار - من حديث حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ - حديث رقم ٢٣٣٠٣ - ج ٥ - ص ٣٨٣ - (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين).

(٢) المستدرک على الصحيحين - محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري - تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١هـ - ١٩٩٠م - ط ١ - كتاب الحدود - رقم الحديث ٨٠٧٧ - ج ٤ - ص ٤٠٢ - (قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، فقد = احتج ببشير بن مهاجر).

(٣) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج - كتاب الإيمان - باب الأمر بالإيمان بالله ﷻ ورسوله ﷺ وشرائع الدين والدعاء إليه والسؤال عنه - حديث رقم ١٧ - ج ١ - ص ٤٨.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي - أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٩٢هـ - ط ٢ - ج ١ - ص ١٨٩.

المبحث الثاني

منزلة العقل ومجالاته

المطلب الأول: مكان العقل وأنواعه ومجالاته.

المطلب الثاني: مكانة العقل ومنزلته من النقل.

المطلب الثالث: دور العقل في تقرير مسائل الاعتقاد.

المبحث الثاني منزلة العقل ومجالاته

المطلب الأول مكان العقل وأنواعه ومجالاته

أولاً: مكان العقل

الخلاف بين العلماء في مكان وجود العقل - المقصود هنا مكان صفة التعقل - في الإنسان خلاف كبير تتباين فيه الآراء، لذا فإن الحديث في هذا المطلب ينقسم إلى مسألتين:

المسألة الأولى: مكان وجود العقل.

يمكن الحديث عن مكان وجود العقل من خلال الآتي:

أولاً: أقوال العلماء في مكان وجود العقل.

اختلف العلماء في مكان وجود العقل في جسم الإنسان على أربعة أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه أبو حنيفة وجماعة من الأطباء^(١)، أن "محل العقل هو الدماغ"^(٢)، أي "محل الرأس وهو مذهب أكثر الفلاسفة الإسلاميين"^(٣).
القول الثاني: ما ذهب إليه الشافعي وأكثر المتكلمين^(٤)، والمالكية^(٥)، والحنابلة^(٦) أن

(١) انظر: الكليات - أيوب بن موسى الحسيني الكفومي - ص ٦١٩.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - علاء الدين الكاساني - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٢م - ط ٢ - ج ٥ - ص ٢٧٦.

(٣) شرح ميارة الفاسي - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي - تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م - ط ١ - ج ٢ - ص ٤٨٩ ، ٤٩٠.

(٤) انظر: الكليات - أيوب بن موسى الحسيني الكفومي - ص ٦١٩.

(٥) انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل - أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي - دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨هـ - ط ٢ - ج ١ - ص ٢٣١.

(٦) انظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقى - أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي - تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م - ط ١ - ج ٣ - ص ٣٦٩.

محل العقل على الراجح هو القلب^(١)، قال محمد بن شهاب الدين الرملي^(٢): "وإن كان الأصح عندنا كأكثر أهل العلم أنه في القلب"^(٣).
 القول الثالث: أنه مشترك بين العقل والقلب^(٤).
 القول الرابع: أنه: "لا محل له"^(٥).

المسألة الثانية: تحقيق القول في هذه المسألة.

مما سبق يتضح لنا جلياً أن الشافعية والمالكية والحنابلة وأكثر المتكلمين يرجحون أن محل العقل هو القلب، وهذا ما تؤيده أدلة الكتاب والسنة النبوية.
 أولاً: القرآن الكريم.

لقد جاء ذكر القلب في القرآن الكريم في مائة واثنين وثلاثين آية، تنوعت في وصف أحواله وذكر صفاته، بل نرى في بعض الآيات التقاءً بين العقل والقلب، ومن ذلك:

١- قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)، قال الألوسي: "إن محل العقل القلب لا الرأس"^(٦)، وقال الرازي: "المقصود من قوله ﷻ: ﴿قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ العلم وقوله ﷻ: ﴿يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ كالدلالة على أن القلب آلة لهذا التعقل، فوجب جعل

(١) انظر: حاشيتي قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين - شهاب الدين أحمد ابن أحمد بن سلامة القليوبي - تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر - بيروت - لبنان - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ط ١ - ج ٤ - ص ١٣٩.

(٢) محمد بن أحمد بن حمزة شمس الدين الرملي: فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى. يقال له: الشافعي الصغير. نسبته إلى الرملة - من قرى المنوفية بمصر - ولد ٩١٩هـ بالقاهرة ولي إفتاء الشافعية وجمع فتاوى أبيه وصنف شروحاً وحواشي كثيرة، منها "عمدة الرابح" و"غاية البيان في شرح زبد ابن رسلان" توفي في القاهرة ودفن فيها ١٠٠٤هـ (انظر: الأعلام - خير الدين الزركلي - ج ٦ - ص ٧، ٨).

(٣) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ج ٧ - ص ٣٣٣.

(٤) انظر: الكليات - أيوب بن موسى الحسيني الكفومي - ص ٦١٩.

(٥) حاشيتا قليوبي وعميرة - أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي - ج ٤ - ص ١٣٩.

(٦) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ١٧ - ص ١٦٨.

القلب محلاً للتعقل، ويسمى الجهل بالعمى لأن الجاهل لكونه متحيراً يشبه الأعمى^(١).
وقال الشوكاني: "وأسند التعقل إلى القلوب؛ لأنها محل العقل، كما أن الأذان محل
السمع، وقيل: إن العقل محله الدماغ، فإن القلب هو الذي يبعث على إدراك العقل وإن
كان محله خارجاً عنه"^(٢).

٢- وقوله ﷺ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ
لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾
الأعراف: ١٧٩)، قال الرازي: إنهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم، وما كانوا يبصرون
ويسمعون ما يرجع إلى مصالح الدين؛ وذلك لكثرة الإعراض عن الدلائل وعدم
الالتفات إليها صاروا مشبهين بمن لا يكون له قلب فاهم ولا عين باصرة ولا أذن
سامعة^(٣).

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم يربط بين كل حاسة ووظيفتها كقوله ﷺ: ﴿أَلْهَمُّ
أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾
(الأعراف: ١٩٥)، قال الرازي: إن الله ﷻ "ذكر في هذه الآية أعضاء أربعة، وهي
الأرجل، والأيدي، والأعين، والآذان"^(٤)، وقد أودع ﷻ فيها "قوة بها تؤثر إذا أذن الله
ﷻ لها"^(٥)؛ وذلك للتنبيه على استخدامها على أحسن وجه.

لذلك فإن المقصر في ذلك يعد فاقداً لهذه الحواس على الرغم من وجودها معه
قال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا
يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ
الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

ثانياً: السنة النبوية.

لقد اهتمت السنة النبوية بالقلب بشكل لافت للنظر؛ وذلك لكون القلب موطن
الإيمان، وذلك لما أخرجه الإمام أحمد في مسنده من طريق أبي هريرة ﷺ قال: قال
رسول الله > يقول: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره التقوى ههنا

(١) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢٣ - ص ٤٠.

(٢) فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٣ - ص ٤٥٩.

(٣) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ١٥ - ص ٥٢.

(٤) المصدر السابق - ج ١٥ - ص ٧٥.

(٥) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٩ - ص ١٤٥.

وأشار بيده إلى صدره ثلاث مرات^(١) يقصد القلب.

كذلك بينت السنة النبوية أن مستقر العلم والمعرفة في القلب، قال البخاري: "إن المعرفة فعل القلب؛ لقول الله ﷻ: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٥)"^(٢)، فالعلم كما يقول الحسن البصري علمان:

- ١ - علم على اللسان فذلك حجة الله ﷻ على ابن آدم.
- ٢ - وعلم في القلب فذلك العلم النافع"^(٣)، وهو ما يقصده وهب بن منبه^(٤) بقوله:
"الحكمة تسكن القلب الوادع الساكن"^(٥).

والذي يؤكد ما سبق ما أخرجه البخاري في صحيحه من طريق عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله > قال: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"^(٦).

لقد "حُصَّ القلب بذلك لأنه أمير البدن، وبصلاح الأمير تصلح الرعية، وبفساده تفسد، وفيه تنبيه على تعظيم قدر القلب، والحث على صلاحه... ويستدل به على أن العقل في القلب"^(٧).

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل - أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني - مسند أبو هريرة رضي الله عنه - حديث رقم ٧٧١٣ - ج ٢ - ص ٢٧٧ (قال شعيب الأرنؤوط : إسناده جيد).

(٢) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب الإيمان - باب قول النبي > "أنا أعلمكم بالله" - ج ١ - ص ١٦.

(٣) انظر: سنن الدارمي - أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي - تحقيق: فواز أحمد زمرلي ، خالد السبع العلمي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٧هـ - ط ١ - كتاب المقدمة - باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله ﷻ - حديث رقم ٣٦٤ - ج ١ - ص ١١٤.

(٤) وهب بن منبه بن كامل بن سيج بن ذي كبار، وهو الأسوار الإمام، العلامة الإخباري القصصي، أبو عبد الله الإليناوي، اليماني الذماري الصنعاني مولده في زمن عثمان سنة ٣٤هـ رحل وحج أخذ عن ابن عباس والنعمان بن بشير، وجابر، وابن عمر يعد في التابعين أصله من فارس مات سنة ١١٤هـ بصنعاء ولاه عمر بن عبد العزيز قضاءها اتهم بالقدر، ورجع عنه وحبس في كبره وامتنح من كتبه "ذكر الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم"، "قصص الأنبياء" (سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٤ - ص ٥٤٤).

(٥) سنن الدارمي - أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي - كتاب المقدمة - باب صيانة العلم - حديث رقم ٥٨٠ - ج ١ - ص ١٥٢.

(٦) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب الإيمان - باب فضل من استبرأ لدينه - حديث رقم ٥٢ - ج ١ - ص ٢٨.

(٧) فتح الباري - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - ج ١ - ص ١٢٩.

قال النووي: "واحتج بهذا الحديث على أن العقل في القلب لا في الرأس... ومذهب أصحابنا وجماهير المتكلمين أنه في القلب... وبهذا الحديث، فإنه > جعل صلاح الجسد وفساده تابعاً للقلب، مع أن الدماغ من جملة الجسد، فيكون صلاحه وفساده تابعاً للقلب، فعلم أنه ليس محلاً للعقل"^(١).

المسألة الثالثة: أنواع العقل

ينقسم العقل إلى نوعين قال الإمام علي عليه السلام:

رأيت العقل نوعين	فمطبوع ومسموع
ولا ينفع المسموع	إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس	وضوء العين ممنوع" ^(٢)

فانواع الأول: العقل الغريزي المطبوع: أي الفطري الذي ولد به الإنسان.

والنوع الثاني: العقل المكتسب المسموع: وهو عبارة عن مجموع الخبرات والدراسات والمهارات التي اكتسبها الإنسان في الحياة"^(٣).

وفي هذا السياق يقول الجاحظ المعتزلي^(٤): "أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب...؛ وذلك أن العقل الغريزي آلة والمكتسب مادة"^(٥).

وهذا القول هو ما تؤيده أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية، وهذا ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني، حيث صنف ما ورد في القرآن الكريم من آيات العقل حسب نوع هذا العقل: من مطبوع غريزي، أو مسموع مكتسب"^(٦).

(١) صحيح مسلم بشرح النووي - يحيى بن شرف النووي - ج ١١ - ص ٢٩.

(٢) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء - أبو حاتم محمد بن حبان البستي - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م - ص ١٨.

(٣) انظر: قيمة العقل في الإسلام - محمد الصايم - ص ١٨.

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المعتزلي من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ينسب إلي كنانة وقيل أنه مولي لهم أخذ الاعتزال عن النظام له مصنفات كثيرة في التوحيد وإثبات النبوة والإمامة وفضائل الاعتزال وغير ذلك توفي سنة ٢٥٥هـ (انظر: طبقات المعتزلة - أحمد بن يحيى بن المرتضي - تحقيق: سوسنة ديقلد فلزر - بدون دار نشر - بيروت - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط ٢ - ص ٧٦، ٧٠).

(٥) مجموع رسائل الجاحظ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق: د. محمد طه الحاجري - دار النهضة - بيروت - ١٩٨٣م - ص ١٢٦.

(٦) انظر: الإسلام والعقل - د. صلاح الدين المنجد - ص ١٩.

فالنوع الأول أي العقل الغريزي: هو "كل موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل"^(١)، أخرج أبو داود في سننه من طريق علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل"^(٢).

والنوع الثاني أي العقل المكتسب: هو "كل موضع ذم الله صلى الله عليه وسلم فيه الكفار بعدم العقل"^(٣)، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١).

وتأكيداً على ترابط هذين النوعين حيث لا ينفع مسموع بلا مطبوع ولا ينفع مطبوع بلا مسموع نرى أن الفلاسفة الإسلاميين ومن سار على دربهم ما نفعتهم عقولهم المطبوعة من غير متابعتهم للأنبياء^(٤)، قال صلى الله عليه وسلم: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاءً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ٢٣).

ثانياً: مجالات العقل

اختلف العلماء في مجالات العقل وتحديد قدراته على فريقين: الفريق الأول: المعتزلة الذين حملوا لواء العقل وبالغوا في قدراته فأطلقوا له العنان في الكثير من المسائل:

- منها قدرته على الوصول إلى "معرفة الله صلى الله عليه وسلم بتوحيده وعدله"^(٥).
- ومنها "العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات... وهو من جملة كمال العقل"^(٦).

(١) المفردات في غريب القرآن - أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني - تحقيق: محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - لبنان - ب.ت - ص ٣٤٢.

(٢) سبق تخريجه ص ٢٢.

(٣) المفردات في غريب القرآن - الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني - ص ٣٤٢.

(٤) انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح - علي بن سلطان محمد القاري - تحقيق: جمال عيتاني - دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م - ط ١ - ج ٩ - ص ٢٦١.

(٥) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٨٨.

(٦) المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - تحقيق: عمر السيد عزمي - دار المصرية ب.ت - ص ٢٣٤.

أما حدوده التي لا يتعداها فتكمن في الشريعة النبوية التي لا يتطرق إليها العقل ولا يهتدي إليها فكر كمقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات^(١)، كما أنه "لا مدخل له - أي العقل - في الأحكام الخمسة"^(٢) وما ينتمي إليها من السببية والشرطية وهو الحكم الوضعي^(٣) «^(٤)».

لم يوفق المعتزلة بموقفهم القاضي بمنح العقل واستقلاله بمعرفة الله ﷻ بتوحيده وعدله؛ وذلك لأن قدرات العقل محدودة، يتضح ذلك من خلال الآتي:

أولاً: العقل أسير الحواس

إذا أردنا أن نحكم على العقل فلا بد من أن نعرف كيفية عمله، فالعقل لا يعمل إلا بتوافر العناصر المكونة لعملية التعقل "التفكير" وهي:

"أولاً: لا بد من واقع يكون موضوعاً للتفكير.

ثانياً: لا بد من انتقال هذا الواقع إلى الإنسان، وذلك عن طريق حاسة أو أكثر من الحواس الخمس عبر قنوات الإحساس.

ثالثاً: لا بد من دماغ يستقبل الواقع المحسوس.

رابعاً: لا بد من معلومات سابقة مخزونة في الدماغ لتفسير هذا الواقع الجديد؛ لكي يتمكن الإنسان من إصدار حكم ما حول هذا الواقع الموضوع"^(٥).

(١) انظر: الملل والنحل - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - تحقيق: محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٤هـ - ج ١ - ص ٨١.

(٢) يقصد بالأحكام الخمسة (الحكم التكليفي): وهو ما يقتضي طلب فعل، أو الكف عنه، أو التخيير بين الفعل والترك، وسمي بذلك لأن فيه كلفة على الإنسان، وينقسم إلى خمسة أقسام هي: التحريم، والكرهية، والندب، والإيجاب، والإباحة، وهي عند الأحناف سبعة أقسام: حيث زادوا سادساً بتقسيم الكراهة إلى كراهة تحريمية وأخرى تنزيهية، وزادوا سابعاً وهو الفرض. (الوجيز في أصول الفقه - د. عبد الكريم زيدان - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م - ص ٢٦ - ٢٩).

(٣) يقصد بالحكم الوضعي: هو ما يقتضي جعل شيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً، أو مانعاً، وسمي بذلك لأنه ربط بين شئين بالسببية، أو الشرطية، أو المانعية بوضع من الشارع، أي بجعل منه. (الوجيز في أصول الفقه - د. عبد الكريم زيدان - ص ٢٦).

(٤) الكلبيات - أيوب بن موسى الحسيني الكفومي - ص ٦١٩.

(٥) الإنسان والعقل - د. نايف معروف - سبيل الرشاد - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ط ١ - ص ١٧٨.

فالتعقل عملية معقدة تقع ضمن حدود مختلفة، الواقع^(١)، والحواس، والدماغ، والخبرات السابقة لذا قد يعجز العقل عن أداء وظيفته الطبيعية إذا لم يستعن بتلك الحواس^(٢) والتي قد تضلل حكم العقل في حال خطأها قال ابن القيم: "لا ريب أن البصر يعرض له الغلط ورؤية بعض الأشياء بخلاف ما هي عليه ويتخيل ما لا وجود له في الخارج"^(٣)، كذلك ومن زاوية أخرى بين النبي > أن إصدار الأحكام مرتبط بحالات الإنسان النفسية والاجتماعية؛ وذلك لأثرها على حكم العقل، أخرج الإمام مسلم في صحيحه من طريق عبد الرحمن بن أبي بكرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله > يقول: "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان"^(٤).

ولا يعني ذلك دعوة العقل إلى الجمود والخمول في التعرف إلى الله تعالى، ولكن المقصود هو أن يسلك العقل المنهج الصحيح في وظيفته فيعرف بقصوره عن إدراك كل شيء^(٥)، وذلك لأن الله تعالى جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ولم

(١) يقصد بالواقع: وهو كل شيء مادي أو أمر معنوي موجود يصلح أن يخبر عنه، ويمكن أن يقع تحت الحس: ذاته، أو وجوده، أو أثره، وينقسم إلى نوعين رئيسيين:

الأول: الواقع المادي: وهو ثلاث حالات:

أ - واقع مادي، كان قائماً في زمان ومكان ما ثم زالت ذاته فزال وجوده الحسي المباشر وبقي أثره، كالأمم والشعوب السالفة.

ب - نوع مادي ما زال قائماً ولكن لا نتمكن من الإحساس به إحساساً مباشراً فنكتفي بالحس غير المباشر له، وذلك عن طريق آثاره المتمثلة بما ينقله لنا بالتواتر.

ج - نوع مادي يتمثل بما هو قائم في لحظة التفكير كأن ن فكر في إنسان أو حيوان أو نبات أو شيء واقع تحت الحس المباشر.

الثاني: الواقع المعنوي المعقول: إذ هنالك أمور غير مادية بمعنى أنها لا تقع تحت الحس المباشر؛ لأنها لا تتمثل في نوات يمكن مشاهدتها أو سماعها كما هو الحال في أشياء الوجود المادية المختلفة، نحو مفهوم: العدل، والظلم، والكرم، والبخل. (الإنسان والعقل - د. نايف معروف - ص ١٧٨ - ١٨١).

(٢) انظر: بين الدين والمدنية - أبو الحسن علي الحسيني الندوي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م - ط١ - ص ١٥.

(٣) بدائع الفوائد - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد الحج - مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م - ط١ - ج٣ - ص ٢٠٠.

(٤) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج - كتاب الأفضية - باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان - رقم الحديث ١٧١٧ - ج٣ - ص ١٣٤٢.

(٥) انظر: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته - سيد قطب - دار الشروق - القاهرة - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م - ص ٩٨.

يجعل لها سبيلاً لإدراك كل مطلوب؛ لأنها لو كانت كذلك لاستوت مع الباري ﷻ في إدراك كل شيء^(١) لذلك ربط الله ﷻ العقل بالوحي على أيدي رسل كرام؛ لأنهم "أطباء أمراض القلوب، وإنما فائدة العقل وتصرفه، أن عرفنا ذلك، وشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعمى عن درك ما يدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين، فالإلى هنا مجرى العقل وعطاؤه وهو معزول عما بعد ذلك، إلا عن تفهم ما يليق به الطبيب إليه"^(٢).

ثانياً: عجز العقل عن إدراك بعض الظواهر الحسية.

ومما يؤكد محدودية العقل أيضاً عجزه عن تفسير العديد من الظواهر الحسية المشاهدة مثل: النفس الإنسانية، وحقيقة الضوء، وحقيقة المادة، "فلا يزال العلم يقف عاجزاً أمام كثير من حقائق الكون والطبيعة، لا يستطيع أن يقول فيها الكلمة الأخيرة... فإذا كان موقف العقل هكذا حيال النفس والضوء والمادة، وما في الكون المنظور وغير المنظور من أشياء، فكيف يتطلع إلى معرفة ذات الباري جل شأنه، ويحاول إدراك كنهه"^(٣)؟

لقد ثبت ضعف العقل البشري في إدراك الكثير من الحقائق لذا لا مجال له في إدراك ذات الباري ﷻ وصفاته وأسمائه وحكم أفعاله وأوامره ونواهيه وإنما يُتلقى ذلك من الوحي، وأما العقل فلا يقوده اجتهاده إلا لإثبات خالق لهذا الكون دون معرفة مفصلة عنه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولا تحسبن أن العقول لو تركت وعلومها التي تستفيدها بمجرد النظر عرفت الله ﷻ معرفة مفصلة بصفاته وأسمائه على وجه اليقين، فإن عامة من تكلم في هذا الباب بالعقل فإنما تكلم بعد أن بلغه ما جاءت به الرسل ﷺ، واستضاء بذلك، واستأنس به، سواء أظهر الانقياد للرسل ﷺ أو لم يُظهِر، وقد اعترف عامة الرؤوس منهم أنه لا ينال بالعقل علم جازم في تفاصيل الأمور الإلهية وإنما ينال به الظن والحسبان"^(٤).

(١) انظر: الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - المكتبة التجارية الكبرى - مصر - ب.ت - ج ٢ - ص ٣١٨.

(٢) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - تحقيق: محمد محمد جابر - المكتبة الثقافية - بيروت - لبنان - ص ٥٩.

(٣) العقائد الإسلامية - السيد سابق - دار الفكر - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ص ٣٧ - ٣٨.

(٤) الصارم المسلول على شاتم الرسول - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس - تحقيق: محمد

عبد الله عمر الحلواني ، محمد كبير أحمد شودي - دار ابن حزم - بيروت - ١٤١٧هـ - ط ١ - ج ٢

- ص ٤٥٩.

إن للعقل البشري مجالاً معيناً في ارتياد آفاق المجهول، ولكن وراء هذا المجال المعين ما لا قدرة لهذا العقل على ارتياده؛ لأنه لا حاجة به إلى ارتياده، وما لا حاجة له به في خلافة الأرض فلا مجال له إليه، ولا حكمة في إعانته عليه؛ لأنه ليس من شأنه، ولا داخلاً في حدود اختصاصه، وقد تكفل الله ﷻ ببيان القدر الضروري الذي يحتاج إليه الإنسان وبالقدر الذي يدخل في طاقته^(١).

فإن الله ﷻ جعل مهمة الرسول أن يبلغ، ويبين، وينبه العقل الإنساني إلى تدبر دلائل الهدى وموحيات الإيمان في الأنفس والآفاق، أما دور العقل فهو أن يتلقى عن الرسالة، ووظيفته أن يفهم ما يتلقاه عن الرسول، لا أن يكون حاكماً على الدين ومقرراته من حيث الصحة والبطلان، والقبول أو الرفض وذلك:

• لأنه لو كان له أن يرفضها بعد إدراك مدلولها؛ لأنه لا يوافق على هذا المدلول، أو لا يريد أن يستجيب له لاستحق العقاب من الله ﷻ على الكفر بعد البيان، فهو إذن ملزم بقبول مقررات الدين متى بلغت إليه عن طريق صحيح، ومتى فهم عقله ما المقصود بها وما المراد منها.

• ولأن هذه الرسالة تخاطب العقل بمعنى أنها توقظه وتوجهه، ودور العقل في هذا الصدد هو أن يفهم ما الذي يعنيه النص، وما مدلوله الذي يعطيه حسب معاني العبارة في اللغة والاصطلاح، وعند هذا الحد ينتهي دوره؛ لأن المدلول الصحيح للنص لا يقبل البطلان أو الرفض بحكم من هذا العقل، فهذا النص من عند الله ﷻ، والعقل ليس إلهاً يحكم بالصحة أو البطلان، وبالقبول أو الرفض لما جاء من عند الله ﷻ^(٢).

الفريق الثاني: أهل السنة والجماعة حيث وضحوا الأمر بكل جلاء فبينوا أن للعقل حدوداً حيث لا يمكنه أن يدرك كل مطلوب؛ لأن علم الله ﷻ لا يتناهى وعلم الإنسان يتناهى.

إن الإسلام يمنح العقل مجالاً واسعاً للعمل، هو أوسع مجال سليم للعقل منحه إياه نظام من النظم أو عقيدة من العقائد، وفي الوقت نفسه يمنع من مجالات بعينها ويحظر عليه التفكير فيها أو ينكر عليه حق التفكير، وهي أمور ثلاثة^(٣):

(١) انظر: في ظلال القرآن - سيد قطب - دار الشروق - بيروت - القاهرة - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م - ط ٧ - ج ٦ - ص ٣٧٣١.

(٢) انظر: في ظلال القرآن - سيد قطب - ج ٢ - ص ٨٠٦.

(٣) انظر: مذاهب فكرية معاصرة - د. محمد قطب - دار الشروق - القاهرة - ط ١ - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - ص ٥٣٣.

١- التفكير في ذات الله ﷻ، أخرج الطبراني في معجمه الأوسط من طريق سالم بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله >: "تفكروا في آلاء الله، ولا تتفكروا في الله" (١).

٢- التفكير في القدر، أخرج الحارث بن أبي أسامة والحافظ نور الدين الهيثمي في البغية من طريق عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله >: "إذا ذكر القدر فأمسكوا" (٢).

٣- التشريع من دون الله ﷻ، فقد قال الله ﷻ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

وقد عبر الدكتور عبد الحلیم محمود عن حدود العقل بشكل واضح حيث قال: "جاء الدين هادياً للعقل في مسائل معينة هي: أولاً: ما وراء الطبيعة: أي العقائد الخاصة بالله ﷻ وبرسله عليه السلام، وباليوم الآخر، وبالغيب الإلهي، على وجه العموم. ثانياً: في مسائل الأخلاق: أي الخير والفضيلة، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني ليكون الشخص صالحاً.

ثالثاً: في مسائل التشريع: الذي ينتظم به المجتمع وتسد به الإنسانية.

جاء الدين هادياً للعقل في هذه المسائل بالذات؛ لأن العقل إذا بحث فيها مستقلاً بنفسه فإنه لا يصل فيها إلى نتيجة يتفق عليها الجميع" (٣) لذا لم يترك الله ﷻ العقل يتيه في مهلوي الردى فحذر مما يضره وأرشده كذلك لما يصلحه فحدد له مجالات ومسارات يسير فيها ليعرف حقيقتها وينتفع بها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ومن هذه المجالات:

١- تدبر آيات الله القرآنية:

لقد أرسل الله ﷻ الرسل عليهم السلام لهداية الإنسان لخيري الدنيا والآخرة حتى لا يضل عن

(١) المعجم الأوسط - أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني - تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني - دار الحرمين - القاهرة - ١٤١٥هـ - ج ٦ - ص ٢٥٠ - رقم الحديث ٦٣١٩ (قال الشيخ الألباني: حسن) السلسلة الصحيحة - محمد ناصر الدين الألباني - مكتبة المعارف - الرياض - ب.ت - رقم الحديث ١٧٨٨ ج ٤ - ص ٣٩٥.

(٢) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي - اسم المحقق: د. حسين أحمد صالح الباكري - مركز خدمة السنة والسير النبوية - المدينة المنورة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ط ١ - باب النهي عن الكلام في القدر - رقم الحديث ٧٤٢ - ج ٢ - ص ٧٤٨ (قال الشيخ الألباني: صحيح) السلسلة الصحيحة - رقم الحديث ٣٤ - ج ١ - ص ٧٥.

(٣) الإسلام والعقل - د عبد الحلیم محمود - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٨م - ط ٣ - ص ١٨.

جادة الصواب، إذ إنه يعجز عن الإجابة على كثير من المسائل المتعلقة بما وراء الطبيعة، وكذلك لا يستطيع العقل البشري أن يضع قانوناً يسير عليه البشر؛ وذلك لمحدودية هذا العقل، وفي هذا تكريم لعقل الإنسان.

ولكي يُصدّقَ الناس هؤلاء الرسل ﷺ بعث معهم المعجزات، فكانت معجزة كل رسول مما برع به قومه، فلما برع قوم عيسى ﷺ في الطب كانت معجزته ﷺ إحياء الموتى، وكذلك لما برع العرب في اللغة كانت معجزة النبي > القرآن الكريم الذي تحدى به الإنس والجن على مر العصور والأزمان، وجاء هذا التحدي على أربع مراحل:

١- جاء التحدي بعشر سور منه كما في قوله ﷺ: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ (هود: ١٣).

٢- وجاء التحدي بالسورة الواحدة كما في قوله ﷺ: ﴿فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣).

٣- وجاء التحدي بالقرآن كما في قوله ﷺ: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨).

٤- وجاء التحدي بكلام من سورة واحدة كما في قوله ﷺ: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ (الطور: ٣٤)

والمقصود من هذا التحدي هو عجزهم عن "أن يأتوا بمثل هذا القرآن في بلاغته وحسن نظمه وتأليفه"^(١)، فهذا ليس في مقدورهم؛ لأن الله ﷻ أراد من هذه المعجزة الخلود، ولأن هذا الدين هو خاتم الديانات السماوية، لذا تكفل الله ﷻ بحفظ هذه المعجزة فقال ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

ولا يعني عجزهم عن محاكاة هذه المعجزة أنها جاءت مبهمّة لا يفهمونها، بل جاء الأمر من الله ﷻ بإعمال العقل في هذه المعجزة من حيث تدبرها وتعقلها فقال ﷻ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩)، فالخطاب في هذه الآية موجه للنبي > وعلماء أمتة على التغليب أي لتعملوا عقولكم فيتعظ به ذوو العقول الزاكية الخالصة من الشوائب^(٢)، الذين لا يقفون على ظاهر التلاوة فقط، بل يسبرون معانيه ويتأملون مبانيه ليحققوا من خلال ذلك:

١- معرفة التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة^(٣) التي اشتمل عليها هذا القرآن؛ لأنه كتاب هداية وإرشاد.

٢- معرفة أسرار التكوين والتشريع؛ لأن تلك المسائل مما لا يعرف إلا من جهة الشرع^(٤). وفي المقابل فإن الله ﷻ أنكر على أولئك الذين أعرضوا عن تدبر القرآن وفهم معانيه أشد

(١) الكشف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ٢ - ص ٦٤٧.

(٢) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٢٣ - ص ١٨٩.

(٣) انظر: الكشف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ٤ - ص ٩٢.

(٤) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٢٣ - ص ١٨٩.

الإنكار فقال ﷺ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، حيث أخبرهم أن سبب كفرهم هو "عدم تدبرهم في القرآن، فإنهم لو تدبروا معانيه لظهر لهم صدقه وآمنوا به وبما فيه"^(١)، لذا أخبرهم الله ﷻ أن تدبرهم لهذا القرآن وفهمهم لمعانيه زاجر وراذع لهم لكي لا يقعوا فيما وقعوا فيه من الموبقات^(٢).

٢- تدبر آيات الله الكونية:

لقد جاءت دعوة القرآن الكريم للتفكر في جميع مظاهر الكون المحسوسة، قال ﷻ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجملة: ١٣)، فالمتفكر في الكون وما فيه من نظام محكم، يصل بتفكره إلى الإيمان واليقين بالخالق ﷻ، وهذه صفة المؤمنين قال ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩١).

والمتفكر في السماوات والأرض وما فيهما من نظام محكم وخلق متقن أشد إيماناً من غيره؛ لأن الله ﷻ سيريه من خلال تفكره وتأمله الحق الذي لا اختلاف فيه قال ﷻ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣)، فقد ذكرت الآية أن التفكر في هذا الكون ينقسم إلى قسمين:-

الأول: التفكر في الآفاق: قال ﷻ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾ (فصلت: ٥٣)، أي "الآيات الفلكية والكوكبية وآيات الليل والنهار وآيات الأضواء والإضلال والظلمات...، وقد أكثر الله منها في القرآن"^(٣)، والهدف من ذلك هو أخذ العظة والعبرة قال ﷻ: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ (المؤمنون: ٢١)، فيعد هذا التفكر "مَعْبَرًا يُعْبَرُ بِهِ مِنَ الْجَهْلِ إِلَى الْعِلْمِ"^(٤).

الثاني: التفكر في الأنفس: قال ﷻ: ﴿وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ (فصلت: ٥٣)، أي "كيفية تكوُّن الأجنة في ظلمات الأرحام وحدوث الأعضاء العجيبة والتركيبات الغريبة"^(٥)، و"ما الإنسان مركب منه وفيه وعليه من المواد والأخلاق والهيئات العجيبة، كما هو مبسوط في علم التشريح الدال على حكمة

(١) فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج٣ - ص ٤٩٢.

(٢) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج٢٦ - ص ٧٤.

(٣) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج٢٧ - ص ١٢٠.

(٤) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج١٤ - ص ١٧٦.

(٥) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج٢٧ - ص ١٢٠.

الصانع ﷻ" (١).

إن الله ﷻ أودع هذه النفس العجائب الكثيرة التي لا يعرفها كثير من الناس، "والذي وقف على شيء منها فكلما ازداد وقوفاً على تلك العجائب والغرائب فصح بهذا الطريق" (٢) قوله ﷻ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ (فصلت: ٥٣)، والهدف من تفكر الإنسان في هذه النفس هو أن "تزلزل الشبهات عن قلوبهم ويحصل فيها الجزم والقطع بوجود الإله القادر الحكيم العليم المنزه عن المثل وال ضد" (٣)؛ لأن النفس أقرب إليهم من غيرها من المخلوقات، وهم أعلم وأخبر بها، لذلك "لو تفكروا فيها لعلموا وحدانية الله ﷻ" (٤).

والتفكر في الكون وما فيه من الدلائل العجيبة أعظم أثراً وأبلغ من التفكر في النفس قال ﷻ: ﴿لَخَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (غافر: ٥٧)؛ "لأن دلالته أعجب وشواهدا أعظم" (٥).

ثم إن دعوة القرآن للإنسان إلى التفكر في الكون والنفس بهدف الوصول إلى الإيمان تتضمن دعوته أيضاً للانتفاع من هذا التفكر بما يتوصل إليه من نتائج تنفعه وتيسر حياته، سواء على مستوى الكون الفسيح أو على مستوى النفس الإنسانية؛ وذلك لأن القرآن جاء لهداية العقل في الدنيا والآخرة.

٣- تدبر الماضي التاريخي:

إن تقدم الإنسان وتطوره مرهون بقدرته على الاستفادة من خبرات من سبقه، ومن ثم الإضافة عليها ليس فقط في الإنتاج المادي لمن قبله، بل لا بد أن تمتد تلك الاستفادة إلى تجارب التاريخ البشري؛ وذلك لأن التاريخ يحدثنا عن أمم بائدة كان لها من التقدم ما نعجز عن فهمه أو تفسيره رغم التقدم العلمي الذي نحياه الآن، وهذا ما بينه الله ﷻ حين قال ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الروم: ٩).

وهذه الدعوة التي أطلقها القرآن الكريم للسير في الأرض وسبر تاريخ الأمم السابقة، إنما

(١) تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي - تحقيق: مصطفى السيد محمد،

محمد السيد رشاد، محمد فضل العجاوي، علي أحمد عبد الباقي - مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ

للتراث - الجزيرة - ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م - ط١ - ج١٢ - ص٢٥٠.

(٢) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج٢٧ - ص١٢٠.

(٣) المصدر السابق - ج٢٧ - ص١٢٠.

(٤) المصدر السابق - ج٢٥ - ص٨٧.

(٥) المصدر السابق - ج٩ - ص١١٢.

لتحفيز العقل للنظر والتفكير وأخذ العظة والعبرة من تلك الأمم، قال ﷺ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (يوسف: ١١١)، "فالمقصود منها معرفة حكمة الله ﷻ وقدرته على ما قال" (١)، ومن ثم الاستفادة واستثمار هذه المعرفة في المحافظة على هذا التقدم من السقوط والاندثار.

ولا بد من التنويه على أن دراسة التاريخ بمعزل عن الشرع يحدث فجوة في البناء المعرفي حيث تستند تفسيرات الظواهر التاريخية أو الاجتماعية أو حتى الكونية إلى نظرة مادية تبتعد عن ربط الأسباب بمسببها الحقيقي وهو الله ﷻ، وبذلك يفقد الإنسان جانباً مهماً في النظرة العقائدية لهذه الظواهر، من ذلك:

١- **السنن التاريخية:** وهي التي حدثت في الماضي وانقضت فكانت جزءاً من التاريخ كإهلاك الله ﷻ الأمم بسبب تكذيبهم الرسل ﷺ قال ﷻ: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ١٣٩)، حيث بين الله ﷻ أن إصرار قوم عاد على تكذيب نبيهم هود ﷻ سبب في إهلاكهم (٢).

٢- **السنن الاجتماعية:** وهي تحدث في المجتمعات الإنسانية قاطبةً بغض النظر عن الزمان أو المكان الذي توجد فيه، وذلك كانتشار الظلم وغياب العدل بين الناس فهو سبب لهلاكهم قال ﷻ: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (الأنبياء: ١١)، أي "أن السبب في إهلاكهم تكذيبهم الرسل ﷺ" (٣)، فالظلم سبب لهلاك الأمم وانهارها، والعدل سبب لبقاء الأمم ودوامها.

٣- **السنن الكونية:** وهي القوانين التي تحكم الطبيعة بشكل عام، ولقد بينها الله ﷻ وأكد عليها في كثير من الآيات؛ وذلك لإعمال العقل فيها وذلك بإرجاع الأسباب إلى مسببها حتى لا يضل الإنسان عن الحق قال ﷻ: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِهِنَّ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢)، فالله ﷻ خلق الأرض التي هي مكانهم ومستقرهم الذي لا بد لهم منه، وخلق السماء التي هي كالقبة المضروبة والخيمة المطبنة على هذا القرار، ثم ما سواه ﷻ من شبه عقد النكاح بين المقلة والمظلة بإنزال الماء منها عليها، والإخراج به من بطنها أشباه النسل المنتج من الحيوان من ألوان الثمار رزقاً لبني آدم، والهدف من ذلك:

(١) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢ - ص ٨٠.

(٢) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ١٩ - ص ١١٢.

(٣) المصدر السابق - ج ١١ - ص ٨١.

أ- أخذ العبرة الموصلة إلى التوحيد والاعتراف بنعمة الخالق ﷻ فيقابلونها بالشكر .
 ب- التفكير في هذه المخلوقات التي لا يقدر أحد على إيجاد شيء منها فيثيقون عند ذلك أنه لا بد لها من خالق ليس مثلها، وأن هذا الخالق هو المستحق للعبادة^(١).
 فهذه المخلوقات كلها من صنع الله ﷻ لذا عليهم أن لا يجعلوها أنداداً لله ﷻ فيعطوها حجماً أكبر من حجمها الحقيقي.

٤- تدبر العواقب من خلال حسن النقد والتمييز:

إن الله ﷻ كرم الإنسان وميزه بالعقل عن سائر مخلوقاته، لذا يعد سلوك الإنسان سلوكاً غائباً؛ لأنه يقوم على تمييز الأمور بالتفكير فيها ونقدها وتدبر نتائجها قبل الإقدام عليها، وبهذا يختلف سلوك الإنسان عن سلوك غيره من الأحياء.
 إن الإنسان يفكر في كل ما يقوم به ويهدف من ذلك إما جلب مصلحة أو درء مفسدة، وبالتالي كان لا بد من تنظيم هذا السلوك حتى لا يتعارض في طلبه للمصلحة أو دفعه للمفسدة مع غيره فيحدث الخصام.

إن الإنسان يولد ولا يملك من المعرفة شيئاً، لكن الله ﷻ خلق له العقل الذي يتحصل على المعرفة من خلال الحواس الظاهرة والباطنة، فيميز بين الأشياء ويختار ما هو مناسب له، فالإنسان مسئول عن اختياره فيما أن يؤثر اللذة الآنية أو أن يختار العاقبة المحمودة التي تأتي بعد صبر ومعاناة، قال ﷻ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٠٩)، لقد أمرهم الله ﷻ بتدبر عاقبة من قبلهم سواء كانت عاقبة محمودة أم عاقبة سيئة، ثم حثهم ووجههم للتمييز بين العاقبتين؛ وذلك لاختيار العاقبة المحمودة المتمثلة في اختيار الدار الآخرة "لأنها الأصل فإنه ﷻ جعل الدنيا مزرعة الآخرة وكنزها المجاز إليها، وأراد من عباده أعمال الخير لينالوا حسن الخاتمة، وأما عاقبة الشر فلا اعتداد بها لأنها من نتائج تحريف الفجار"^(٢).

إن الله ﷻ حث الإنسان في الكثير من الآيات على أعمال عقله ليميز بين طريقي الخير والشر ومنحه القدرة على الاختيار، كما حثه أيضاً على استعمال العقل بالنقد والتمحيص لتلك العقائد الفاسدة؛ ليتوصل إلى الاعتقاد الصحيح كما فعل إبراهيم ﷺ حين جادل قومه في عبادتهم للأصنام فقال ﷻ: ﴿وَأَنْتُمْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُ لَهَا عَافِيَةً * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يُضُرُّونَ﴾ (الشعراء: ٦٩-٧٣)، لم يكتفِ

(١) انظر: الكشاف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ١ - ص ١٢٤.

(٢) المصدر السابق - ج ٨ - ص ٣١.

إبراهيم عليه السلام بالدعاء لقومه، بل جادلهم بالأدلة العقلية الناقذة لعقيدتهم الفاسدة، حيث وجه النقد لتلك الآلهة مبيناً "أن الغالب من حال من يعبد غيره أن يلتجئ إليه في المسألة ليعرف مراده إذا سمع دعاءه، ثم يستجيب له في بذل منفعة أو دفع مضرة، فقال لهم: فإذا كان من تعبدونه لا يسمع دعاءكم حتى يعرف مقصودكم، ولو عرف ذلك لما صح أن يبذل النفع أو يدفع الضرر فكيف تستجيزون أن تعبدوا ما هذا وصفه؟"^(١)، لقد عجزوا عن مواجهة هذا النقد فقاموا بالإحالة على حجة أخرى وهي تقليد آبائهم فقال عليه السلام: ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء : ٧٤)، وهذه الحجة أو هن من سابقتها، بل هي من "أقوى الدلائل على فساد التقليد ووجوب التمسك بالاستدلال، إذ لو قلنا الأمر فمدحنا التقليد وندمنا الاستدلال لكان ذلك مدحاً لطريقة الكفار التي ندّمها الله عليه السلام وندماً لطريقة إبراهيم عليه السلام التي مدحها الله عليه السلام"^(٢)، لذلك رد إبراهيم عليه السلام هذه الحجة فقال عليه السلام: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾ (الشعراء : ٧٥-٧٦) فالباطل لا يتغير قديماً أو حديثاً، وسواءً كان فاعلوه كثرة أو قلة، لذلك استثنى إبراهيم عليه السلام الإله الحق الذي يستحق العبادة^(٣) فقال عليه السلام: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء : ٧٧)، الذي بين إبراهيم عليه السلام صفاته التي جمع فيها جميع نعم الله عليه السلام وهي:

أولاً: قوله عليه السلام: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ (الشعراء : ٧٨)، فهذه كلمة جامعة لمنافع الدنيا والدين، حيث نعمة الخلق والإيجاد الباقية إلى الأمد المعلوم، ثم نعمة الهداية المتكررة في كل وقت وحين سواء كانت هداية في المنافع الدنيوية، وذلك بأن تحكم الحواس بتمييز المنافع عن المضار أو في المنافع الدينية وذلك بأن يحكم العقل بتمييز الحق عن الباطل والخير عن الشر، فبين بذلك أنه سبحانه هو الذي خلقه بسائر ما تكامل به خلقه في الماضي دفعة واحدة، وأنه يهديه إلى مصالح الدين والدنيا بضروب الهدايات في كل لحظة ولمحة.

ثانياً: قوله عليه السلام: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ (الشعراء : ٧٩)، حيث دخل في هذه الآية كل ما يتصل بمنافع الرزق؛ وذلك لأنه عليه السلام إذا خلق له الطعام وملكه، فلو لم يكن معه ما يتمكن به من أكله والاعتداء به نحو الشهوة والقوة والتميز لم تكمل هذه النعمة، وذكر الطعام والشراب ونبه بذكرهما على ما عداهما.

ثالثاً: قوله عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (الشعراء : ٨٠)، وهذه نتيجة للآية السابقة؛ لأن كثيراً من أسباب المرض يحدث بتفريط من الإنسان في مطعمه ومشربه مما يؤدي إلى اختلاف في

(١) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢٤ - ص ١٢٣.

(٢) المصدر السابق - ج ٢٤ - ص ١٢٣.

(٣) انظر: المصدر السابق - ج ٢٤ - ص ١٢٣.

طبيعة أخلاط الجسم فينتج عنها المرض، أما الصحة فتنتج عند بقاء هذه الأخلاط على اعتدالها، وبقاؤها على اعتدالها، إنما يكون بسبب قاهر يقهرها على الاجتماع، وعودها إلى الصحة إنما يكون أيضاً بسبب قاهر يقهرها على العود إلى الاجتماع والاعتدال بعد أن كانت بطباعها مشتاقة إلى التفرق والنزاع، فلهذا السبب أضاف الشفاء إليه ﷺ، وما أضاف المرض إليه لأنه مكروه والشفاء محبوب وهو من أصول النعم؛ وذلك لأن مقصود إبراهيم عليه السلام هو تعديد النعم.

رابعاً: قوله ﷺ: ﴿وَالَّذِي يُمَيِّنِي ثُمَّ يُحِينِي﴾ (الشعراء: ٨١) فالمراد منه الإمامة في الدنيا والتخلص من آفاتها وعقوباتها، والمراد من الإحياء المجازاة.

خامساً: قوله ﷺ: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الشعراء: ٨٢)، فهذا هو مطلوب كل عاقل وهو الخلاص من العذاب والفوز بالثواب.

فإبراهيم عليه السلام جمع في هذه الألفاظ جميع نعم الله ﷻ من أول الخلق إلى آخر الأبد في الدار الآخرة^(١).

لقد استخدم عليه السلام العقل الناقد في تفنيد حجج قومه الذين لم يصمدوا أمام نقده لضعف حجبتهم وقلة علمهم بهذا النقد المستند إلى العقل.

(١) المصدر السابق - ج ٢٤ - ص ١٢٤ - ١٢٥.

المطلب الثاني

مكانة العقل ومنزلته من النقل

إن الله ﷻ منح الإنسان نعماً كثيرة لا يمكن عدّها ولا حصرها فقال ﷻ: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (النحل: ١٨)، "أي إن تعدوا نعمه ﷻ الفائضة عليكم مما ذكر وما يذكر لا تطيقوا حصرها وضبط عددها"^(١)؛ وذلك لأن العلم بنعم الله ﷻ على سبيل التفصيل غير حاصل للعبد، لأن نعم الله ﷻ كثيرة وأقسامها وشعبها واسعة عظيمة، وعقول الخلق قاصرة عن الإحاطة بها^(٢)، قال ﷻ: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠)، فالظاهرة كل ما يعلم بالمشاهدة، كالبصر، والسمع، واللسان، وسائر الجوارح الظاهرة، أما الباطنة فهي ما لا تعلم إلا بدليل، كالقلب، والفهم، والعقل، أو لا تعلم أصلاً^(٣).

وأعظم نعمة أنعمها الله ﷻ على الإنسان بعد أن خلقه هي نعمة العقل الذي به يميز بين الخير والشر، لذلك يعد العقل هبة الله العظمى لهذا الإنسان، الذي أكرمه وميزه على سائر المخلوقات به، فالعقل هو المفتاح الذي تفتح به الأبواب الموصدة، فيدخل به الإنسان ساحة الإيمان بالله ﷻ الذي سخر له كل ما في السماوات والأرض، لذلك امتن الله ﷻ على الناس بهذا العقل، قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠)، قال ابن عباس رضي الله عنهما: "كرمهم سبحانه بالعقل"^(٤).

لقد اختلفت مواقف الناس من تحديد قيمة العقل وإبراز مكانته الحقيقية، فانقسموا إلى ثلاثة أصناف:

الأول: الذين أعلوا من مكانة العقل ووثقوا بقدراته فمنحوه سلطة مطلقة في الحكم على الأشياء، فكانت النتيجة اختلاف مذاهبهم، وكان الواجب عليهم "مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمساح والمهندسون؛ لأن آلتهم لا تدل إلا على عدد واحد وإلا على شكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق؛ لأن الأوائل قد وقفوهم من ذلك

(١) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ١٤ - ص ١١٨.

(٢) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢٠ - ص ١٢.

(٣) انظر: الكشاف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ٣ - ص ٥٠٦.

(٤) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ١٥ - ص ١١٧.

على أمر واحد، فما بالهم أكثر الناس اختلافاً لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين؟^(١).

والسبب في هذا الاختلاف اتباعهم الهوى قال ﷺ: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا﴾ (الفرقان: ٤٣) أي "أطاع هواه طاعة كطاعة الإله"^(٢).

الثاني: الذين تنكروا للعقل وأردوه في غيابة التعطيل فلم يُعْمَلُوهُ قال ﷺ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)، إن آلتهم صحيحة سالمة لا آفة فيها وإنما الآفة في قلوبهم وهي الآفة التي كل آفة دونها، كأنه يحثهم على إزالة المرض وينعى عليهم تقاعدهم عنها^(٣)؛ وذلك لأنهم ارتضوا أن يعيشوا حياةً بهيميةً، قال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

الثالث: الذين تحصنوا بما قال به الشرع الحنيف فكانوا على جادة الطريق فلم ينتهوا في مفازات الهوى والضلال، فعرفوا قدر الشرع وأهميته فاتبعوه، وعرفوا دور العقل فلم يعطلوه، فكانت مواقفهم على اختلاف وجودهم موحدة؛ وذلك لأنهم عرفوا مكانة العقل الحقيقية والتي بينها لهم الخالق ﷻ.

إن الباري ﷻ كرم العقل وأنزله منزلةً عظيمةً لم ولن يصل إليها المتشددون والزاعمون أنهم أهل العقل، وتتضح مكانة العقل ومنزلته من النقل من ثلاثة أوجه:
الوجه الأول: العقل مناط التكليف.

لم يُخْلَقِ الْإِنسَانُ عَبَثًا بَلَا حِكْمَةَ قَالَ ﷻ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَننَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥)، فحكمة الخلق هي: "أن نتعبكم ونكلفكم المشاق من الطاعات وترك المعاصي"^(٤)، فالغاية واضحة جلية بينها الله ﷻ في كتابه فقال ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، فالجن والإنس مطالبون بهذه الغاية على السواء؛ لأن الله ﷻ

(١) تأويل مختلف الحديث - أبو محمد الدينوري عبد الله بن مسلم بن قتيبة - تحقيق: محمد زهري النجار - دار الجيل - بيروت - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٢م - ص ١٤.

(٢) فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٤ - ص ٧٧.

(٣) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ١٧ - ص ١٦٧.

(٤) الكشف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ٣ - ص ٢٠٩.

"خلقهم على حالة صالحة للعبادة مستعدة لها حيث ركب ﷻ فيهم عقولاً وجعل لهم حواس ظاهرة وباطنة إلى غير ذلك من وجوه الاستعداد"^(١)، والتي عدها أمانةً عظيمةً حملها الإنسان من دون المخلوقات حيث قال ﷻ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢)، فالأمانة هي "التكليف وسُمِّيَ أمانةً لأن من قَصَرَ فيه فعليه الغرامة، ومن وفر فله الكرامة"^(٢).

فتكليف الله ﷻ للإنسان يعد تشريعاً له لما يترتب على وجوده المسئولية والمسئولة من الله ﷻ قال ﷻ: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦)، أي "أن صاحب السمع والبصر والفؤاد هو المسئول؛ لأن السؤال لا يصح إلا ممن كان عاقلاً"^(٣).

كما أسقط الله ﷻ المساءلة عن لا عقل له، أخرج أبو داود في سننه من طريق علي عليه السلام قال النبي >: "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق"^(٤)، فقد "اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف؛ لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة"^(٥)؛ لأنهم لا يملكون القدرة على الاختيار بين الحق والباطل، فهم يفتقدون أداة الفهم والإدراك وهي العقل، لذلك قال بعض السلف: "العقل حجة الله ﷻ على جميع الخلق؛ لأنه سبب التكليف"^(٦)، ويمكن بيان ذلك في الآتي:

أولاً: يعد العقل الأداة التي يُفَرَّقُ بها بين الإنسان والحيوان.

إن الفارق الرئيس بين الإنسان والحيوان: أن للإنسان إرادةً وهدفاً وتصوراً خاصاً للحياة يقوم على أصولها الصحيحة، المتلقاة من الله ﷻ خالق الحياة، فإذا فقد هذا كله فقد أهدم خصائص الإنسان المميزة لجنسه، وأهم المزايا التي من أجلها كرمه الله

(١) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٢٧ - ص ٢١.

(٢) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢٥ - ص ٢٠٢.

(٣) المصدر السابق - ج ٢٠ - ص ١٦٨.

(٤) سبق تخريجه ص ٢٢.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام - أبو الحسن علي بن محمد الأمدي - تحقيق: د. سيد الجميلي - دار الكتاب

العربي - بيروت - ١٤٠٤هـ - ط ١ - ج ١ - ص ١٩٩.

(٦) الانتصار لأصحاب الحديث - أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني - تحقيق: محمد بن حسين بن

حسن الجيزاني - مكتبة أضواء المنار - السعودية - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م - ط ١ - ص ٨٠.

ﷺ^(١)، وهي القوة العقلية والفكرية التي تهديه إلى معرفة الحق لذاته، والخير لأجل العمل به؛ لأن الإنسان أعطي القدرة على تحصيل هذه الفضائل بالعقل الذي وهبه له الله ﷻ، لكن الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضائل^(٢).

ثانياً: يعد العقل وسيلة التفكير والاعتبار.

إن الله ﷻ فرّق بين الإنسان والحيوان بالعقل، لذلك وجه الله ﷻ الخطاب للعقل؛ لأنه الوسيلة التي يدرك بها الحقائق ويعمل بمقتضاها ومن ثم يحصد النتائج. ولو دققنا النظر في الخطاب القرآني الموجه للعقل لوجدناه يرفع من قيمة العقل الذي جعله مناط التكليف، وذلك من خلال أمرين:

الأول: النعي الشديد للمعتلين لعقولهم.

لقد نعى القرآن الكريم في الكثير من آياته على من عطل وسيلة إدراكه وتفكيره؛ وذلك لأن تكريم الإنسان قد جاء بسبب هذه الملكة التي بها مناط التكليف، والتي تميزه عن العجاوات، فذهابها يتساوي الإنسان مع الحيوان.

ونظراً لأهمية هذه الوسيلة شدد الله ﷻ على من عطلها فوبخه ﷻ قائلاً: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، فقد شبه الله ﷻ المعتلين لعقولهم في عدم الفقه والنظر لأخذ العبرة بتلك العجاوات (الحيوانات) التي تدرك ما ينفعها فتندفع إليه وما يضرها فتفر منه، لكن هؤلاء القوم أقل وأحط درجةً من تلك العجاوات؛ لأنهم لم يميزوا بين المنافع والمضار بل يعكسون الأمر فيتركون النعيم ويقدمون على العذاب الأليم^(٣)، لذلك لم يقف الله ﷻ عند وصفهم بالدواب لعدم إعمالهم العقل فحسب، بل وصفهم أيضاً بالشرية فقال ﷻ: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَّا يُعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢)؛ وذلك تحقيقاً لكمال سوء حالهم، فإن الأصم الأبكم كان له عقل ربما يفهم بعض الأمور ويفهمه غيره ويهتدي إلى بعض مطالبه، أما إذا كان فاقداً للعقل أيضاً فقد بلغ الغاية في الشرية وسوء الحال، وبذلك يظهر كونهم شر الدواب حيث أبطلوا ما به يمتازون عنها^(٤).

(١) في ظلال القرآن - سيد قطب - ج ٦ - ص ٣٢٩٠

(٢) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ١٥ - ص ٥٣.

(٣) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٢٠ - ص ١٢٠.

(٤) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٩ - ص ١٨٩.

الثاني: الحث على إعمال العقل.

لقد جاءت آيات القرآن لترفع من قيمة العقل، وذلك من خلال الخطاب القرآني الذي حث الإنسان على إعمال عقله بالنظر والتفكير في مختلف المجالات لاستخلاص السنن والقوانين التي تحكم هذا الكون، ومن ثم الاستفادة من ذلك.

إن القرآن كرم العقل حين حثه على النظر في:

١- آفاق الكون، من ذلك قوله ﷺ: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١)

أمرهم "بالتفكير في ملكوت السموات والأرض وما فيهما من عجائب الآيات الإفاقية"^(١)، والتي سخرها لهم ليتفكروا فيها فقال ﷺ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ١٣)، فهذه دعوة للعقل للتأمل والتفكير في مظاهر الكون المختلفة؛ وذلك لأخذ العبرة والعظة المؤدية للإيمان قال ﷺ: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (المؤمنون: ٢١)، "أي لعبرة عظيمة"^(٢) توصلكم من خلال إعمال العقل فيها للإيمان بالله ﷻ.

٢- آفاق الأنفس، من ذلك قوله ﷺ: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ﴾ (الروم: ٨)، فهي أقرب إليهم

من غيرها لذلك قال ﷺ: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١)، "أي في ذواتكم آيات إذ ليس في العالم شيء إلا وفي ذات الإنسان له نظير يدل مثل دلالاته على ما انفرد به من الهيئات النافعة والمناظرة البهية والتركيبات العجيبة والتمكن من الأفعال البديعة واستنباط الصنائع المختلفة واستجماع الكمالات المتنوعة، وآيات الأنفس أكثر من أن تحصى"^(٣).

ولما كان سلوك الإنسان مبنياً على أفكاره وتصوراتهِ حثت آيات القرآن على إعمال ملكة التفكير ليتوصل الإنسان من خلالها للإيمان، كذلك نجد نعي القرآن الشديد على المعطلين لعقولهم؛ لأنهم بفقدائها يفقدون ما يميزهم عن العجماوات، بل يصبحون أقل منها درجة.

الوجه الثاني: العقل أحد الضروريات الخمس.

اقتضت حكمة الله ﷻ أن يتفاوت الناس فيما بينهم فقال ﷺ: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ

خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (الأنعام: ١٦٥)، "أي: خالف بين

(١) المصدر السابق - ج ١١ - ص ١٩٥.

(٢) المصدر السابق - ج ١٤ - ص ١٧٦.

(٣) المصدر السابق - ج ٢٧ - ص ٩.

أحوالكم فجعل بعضكم فوق بعض" (١)، في الشرف والعقل، والمال، والجاه، والرزق، والمقصد من هذا التفاوت هو ابتلاء المكلفين وامتحانهم (٢)، من خلال المنهج الذي أنزله على رسوله ﷺ فقال ﷺ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، "والقيام بالقسط أي بالعدل يشمل التسوية في أمور التعامل" (٣)؛ لينظم لهم حياتهم.

لقد جاء الدين لينظم حياة البشر فيما بينهم، وذلك من خلال مطالبة الشرع للناس بالمحافظة على مقاصد الدين وهي على ثلاثة أقسام:-

الأول: الضروريات.

الثاني: الحاجيات (٤).

الثالث: التحسينات (٥) (٦).

وهذه المصالح ليست سواء في الأهمية، فأولها بالرعاية: الضروريات، ثم الحاجيات، ثم التحسينات، ويزترتب على هذا وجوب رعايتها بهذا الترتيب (٧).

فأهم هذه المقاصد الضروريات وهي: "المصالح التي تتوقف عليها حياة الناس وقيام المجتمع واستقراره، بحيث إذا فاتت اختل نظام الحياة وساد الناس في هرج ومرج، وعمت أمورهم الفوضى والاضطراب ولحقهم الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة" (٨).

(١) معالم التنزيل - أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي - تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش - دار طيبة - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - ط ٤ - ج ٣ - ص ٢١٢.

(٢) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ١٤ - ص ١٢.

(٣) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٢٧ - ص ١٨٨.

(٤) الحاجيات: هي الأمور التي يحتاج إليها الناس لرفع الحرج والمشقة عنهم، وإذا فاتت لا يختل نظام الحياة ولكن يلحق الناس المشقة والعنت والضيق (انظر: الوجيز في أصول الفقه - د. عبد الكريم زيدان - ص ٣٨٠).

(٥) التحسينات: هي الأمور التي تجعل أحوال الناس تجري على مقتضى الآداب العالية والخلق القويم، وإذا فاتت لا يختل نظام الحياة، ولا يلحق الناس المشقة والحرج ولكن تصير حياتهم على خلاف ما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق والفترة السليمة (انظر: الوجيز في أصول الفقه - د. عبد الكريم زيدان - ص ٣٨١).

(٦) انظر: الموافقات في أصول الفقه - إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي - تحقيق: عبد الله دراز - دار المعرفة - بيروت - ب.ت - ج ٢ - ص ٨.

(٧) انظر: الوجيز في أصول الفقه - د. عبد الكريم زيدان - ص ٣٨٢.

(٨) المصدر السابق - ص ٣٧٩.

و مجموع هذه الضروريات خمس قال الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ورفعها مصلحة"^(١).

وقد "اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملائمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد"^(٢)، ومن هذه الأدلة:

أولاً: من الكتاب ما جاء في قوله ﷺ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمُ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَمُ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١، ١٥٢).

فقد نصت الآيات السابقة على حفظ الضروريات الخمس نصياً وضمنياً، ومن ذلك:

١- نصت الآيات على حفظ الدين من خلال تحريمها الشرك بالله ﷻ قال ﷺ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ (الأنعام: ١٥١).

٢- ونصت أيضاً على حفظ النفس من خلال تحريمها للقتل إلا بالحق، قال ﷺ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ﴾ (الأنعام: ١٥١)، وقال ﷺ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: ١٥١).

٣- ونصت أيضاً على حفظ النسل بتحريمها الاقتراب من الفواحش قاطبة ما ظهر منها وما بطن في قوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأنعام: ١٥١)، وقد بين الله ﷻ في آية أخرى أن من أعظم الفواحش هي فاحشة الزنا فقال ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّنى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢).

٤- ونصت كذلك على حفظ المال بتحريمها الاعتداء على مال اليتامى في قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا

(١) المستصفي في علم الأصول - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي

- دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣هـ - ط ١ - ص ١٧٤.

(٢) الموافقات في أصول الفقه - إبراهيم بن موسى الشاطبي - ج ١ - ص ٣٨.

مَالَ النَّبِيِّ إِلَّا بِالَّذِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ﴿١٥٢﴾ (الأنعام: ١٥٢)
 وأمرها بالوفاء بالكيل والميزان في قوله ﷺ: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

٥- وقد جاء حفظ العقل في هذه الآيات ضمناً وذلك من خلال قوله ﷺ: ﴿ذَالِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١)، حيث طلب الله ﷻ من المكلفين طلباً مؤكداً بإعمال عقولهم في تلك التكاليف الجليلة لأنها تعقل نفوسهم وتحبسها عن مباشرة القبائح المحرمة^(١)؛ وذلك لأن من فقد عقله لا يمكنه المحافظة على تلك الضرورات.

ثانياً: من السنة من ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه من طريق عبادة بن الصامت ﷺ: أن رسول الله > قال: "بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله ﷻ، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه، فبايعناه على ذلك"^(٢).
 فقد طلب النبي > في الحديث السابق أن يبايعه الصحابة ﷺ على حفظ هذه الضروريات وهي:

١- حفظ الدين حيث نهى النبي > عن الشرك فقال >: "بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً".
 ٢- حفظ النفس حيث نهى النبي > في هذا الحديث عن قتل الأولاد خشية الفقر فقال >: "ولا تقتلوا أولادكم"، وفي حديث آخر نهى النبي > عن القتل إلا بالحق فقال >: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق"^(٣).
 ٣- حفظ النسل حيث نهى النبي > عن الزنا فقال >: "ولا تزنوا... ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم".

٤- حفظ المال حيث نهى النبي > عن السرقة فقال >: "ولا تسرقوا".
 ٥- أما حفظ العقل فيؤخذ من مجموع حفظ تلك الضروريات؛ وذلك لأن من فقد عقله لا يخاطب بهذه التشريعات، كذلك نجد النبي > قد شدد في تحريم كل ما يذهب العقل أخرج الإمام مسلم في صحيحه من طريق عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال >: "كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام،

(١) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٨ - ص ٥٦.

(٢) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب الإيمان - باب حدثنا أبو اليمان - حديث رقم ١٨ - ج ١ - ص ١٥.

(٣) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج - كتاب الحدود - باب الحدود كفارات لأهلها - حديث رقم ١٧٠٩ - ج ٣ - ص ١٣٣٣.

ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة^(١).

"وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح"^(٢)، وهي ليست سواء في الأهمية، فأولها بالرعاية: حفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم حفظ النسب، ثم حفظ العقل، ثم حفظ المال^(٣)، وحفظ هذه الضروريات يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم^(٤).

وقد حافظت الشريعة الإسلامية على العقل كأحد الضروريات الخمس؛ وذلك لأن حياة الناس لا تستقيم إلا به، ومما يؤكد على عناية الشريعة بحفظ العقل أنها حرمت كل ما يفسده أو يدخل الخلل عليه، وهذه المفسدات تنقسم إلى قسمين:-
أولاً: مفسدات حسية:

وهي المفسدات المادية التي تحدث خللاً بالعقل فتسلبه قدرته على التمييز بين الأشياء عندما يتعاطاها كالخمر والمخدرات والمسكرات بجميع أنواعها.

لقد جاءت الشريعة الإسلامية لتحافظ على يقظة العقل ليبقى موصولاً بالله ﷻ، وليصبح العقل بهذه اليقظة عاملاً إيجابياً في نماء الحياة وتجدها، وفي صيانتها من الضعف والفساد، وفي حماية نفسه وماله وعرضه وحماية أمن الجماعة المسلمة وشريعته ونظامها من كل اعتداء، والفرد المسلم ليس متروكاً لذاته ولذاته؛ لأنه مطالب باليقظة الدائمة لينهض بهذه التكاليف، وحتى حين يستمتع بالطيبات فإن الإسلام يحتم عليه أن يكون يقظاً لهذا المتاع فلا يصبح عبداً لشهوة أو لذة، إنما يسيطر دائماً على رغباته فيلبيها تلبية المالك لأمره^(٥)، لذلك نجد القرآن الكريم والسنة النبوية قد حرما تلك المفسدات:

* فالدليل من القرآن الكريم قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠)، فكل ما يخامر العقل ويغويه من

(١) المصدر السابق - كتاب الأشرية - باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام - حديث رقم

٢٠٠٣ - ج ٣ - ص ١٥٨٧.

(٢) المستصفي في علم الأصول - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ص ١٧٤.

(٣) انظر: التقرير والتحرير في علم الأصول - ابن أمير الحاج - دار الفكر - بيروت - ١٤١٧هـ -

١٩٩٦م - ج ٣ - ص ٣٠٧.

(٤) الموافقات في أصول الفقه - إبراهيم بن موسى الشاطبي - ج ٢ - ص ٨.

(٥) انظر: في ظلال القرآن - سيد قطب - ج ٢ - ص ٩٧٧.

الأشربة يعد رجساً أي عملاً قبيحاً من تزيين الشيطان يجب اجتنابه^(١)؛ لما فيه من المفساد:
أ - المفساد الدنيوية: التي بينها الله ﷻ بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (المائدة: ٩١)، أي بسبب تعاطييهما؛ لأن السكران يقدم على كثير من القبائح ولا يبالي وإذا صحا ندم على ما فعل، والرجل قد يقامر حتى لا يبقى له شيء وتنتهي به المقامرة إلى أن يقامر بولده وأهله فيؤدي به ذلك إلى أن يصير أعدى الأعداء لمن قامره وغلبه، وهذه إشارة إلى مفسدهما الدنيوية^(٢).

ب - المفساد الدينية: وقد بينها الله ﷻ بقوله: ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١)، "ووجه صد الشيطان لهم بذلك عما ذكر أن الخمر لغلبة السرور بها والطرب على النفوس والاستغراق في الملاذ الجسمانية تلهي عن ذكر الله ﷻ وعن الصلاة، وأن الميسر إن كان اللاعب به غالباً انشردت نفسه ومنعه حب الغلب والقهر والكسب عما ذكر، وإن كان مغلوباً حصل له من الانقباض والقهر ما يحثه على الاحتيال لأن يصير غالباً، فلا يكاد يخطر بقلبه غير ذلك"^(٣).

* والدليل من السنة النبوية ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من طريق ابن عمر رضي الله عنهما قوله >: "كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة"^(٤)، فالإسكار هو علة التحريم، فكل شراب أسكر فهو حرام بإجماع المسلمين^(٥).

لذلك رتب الله ﷻ على شارب الخمر وما في حكمها عقوبة وهي الجلد، وقد ثبت ذلك في السنة، من ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه من طريق أنس بن مالك رضي الله عنه "أن النبي > ضرب في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين"^(٦)، فيجب تطبيق "الحد على من شرب قليلاً من المسكر أو كثيراً، ولا نعلم بينهم خلافاً في ذلك"^(٧).

(١) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٧ - ص ١٥، ١٦.

(٢) انظر: المصدر السابق - ج ٧ - ص ١٦.

(٣) انظر: المصدر السابق - ج ٧ - ص ١٦.

(٤) سبق تخريجه ص ٥٤.

(٥) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي - أبو زكريا يحيى بن شرف النووي - ج ١٣ - ص ١٤٨، ١٤٩.

(٦) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب الحدود - باب ما جاء في ضرب شارب الخمر حديث رقم ٦٣٩١ - ج ٦ - ص ٢٤٨٧.

(٧) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني - أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥هـ - ط ١ - ج ٩ - ص ١٣٦.

ثانياً: المفسدات المعنوية:

وهي المفسدات المتعلقة بالجانب الفكري للإنسان في شتى مرافق حياته العقديّة أو التعبدية، أو حتى نشاطه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والأخلاقي.

وهذه المفسدات أشدّ خطراً من سابققتها؛ لأن بقاءها يلزم الإنسان ويصعب عليه التخلص منها لأنها إن تمكنت من العقل أضلته وأفسدته، قال ﷺ: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف: ١٠٤)، "والأصل أن يقال: هو الذي يأتي بالأعمال يظنها طاعات وهي في أنفسها معاصٍ"^(١)، وسبب ذلك هو ضلال فكرهم وفساد عقولهم؛ لأنهم اتخذوا عقولهم وأهواءهم آلهة يتبعونها، قال ﷺ: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٣)، أي "من كان في طاعة الهوى في دينه يتبعه في كل ما يأتي ويذر لا يتبصر دليلاً ولا يصغي إلى برهان، فهو عابد هواه وجاعله إلهة"^(٢).

لذلك نعى الله ﷻ على من عطل عقله ولم يعمل في الوصول إلى الحق فقال ﷻ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤)، حيث "سجل ﷻ على ضلالهم البليغ بأن سلبهم العقول والأسماع، وشبههم في ضلالهم بالأنعام السائمة التي لا تسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون، بل هم أضل من الأنعام"^(٣). لذلك يجب أن يجعل الإنسان عقله وسيلة للوصول إلى الحق والمحافظة عليه من كل المفسدات سواء كانت حسية أو معنوية؛ ليحقق لنفسه ولغيره السعادة في الدنيا والآخرة.

الوجه الثالث: منحه القدرة على النظر في معجزته الخالدة

لقد جاءت معجزات الرسل ﷺ مناسبة للواقع والبيئة التي تعيش فيها أقوامهم، فكانت تأتي من نفس ما برعوا به من علوم؛ لتظهر لهم عجزهم عن محاكاتها رغم براعتهم في هذا الأمر لجرهم إلى الإيمان بالله ﷻ.

ولقد تميزت معجزة النبي ﷺ عن معجزات الرسل ﷺ بكونها عامّة لكل الناس، قال ﷻ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨)، كذلك تحدى الله ﷻ بهذه المعجزة الإنس والجن فقال ﷻ: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨).

(١) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢١ - ص ١٤٨.

(٢) الكشف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ٣ - ص ٢٨٧.

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان - عبد الرحمن بن ناصر السعدي - تحقيق: محمد بن صالح العثيمين - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ص ٥٨٤.

وهذا التحدي لا يعني عجز العقل أو توقفه عن فهم أو تحليل هذه المعجزة، بل "المراد نفي الإتيان... بكلام مماثل له فيما ذكر من الصفات الجليلة الشأن"^(١)؛ وذلك لأن الإسلام أراد للعقل أن ينطلق باحثاً في هذه المعجزة ليتفكر ويتأمل فيها، قال ﷺ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩).

وفي هذا تكريم للعقل ورفع من شأنه إذ منحه الله ﷻ القدرة على النظر والتفكير في معجزته الخالدة؛ لينال بذلك السعادة في الدنيا والآخرة من خلال:
أولاً: معرفة العقل لمقاصد العبادة وحكم التشريع^(٢) من ذلك:

١- مخاطبة الله ﷻ لأصحاب العقول لأخذ الثمرة الكامنة في العبادات من ذلك قوله ﷻ: ﴿الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحُجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٩٧)، أي "أنكم لما كنتم من أولي الألباب، كنتم متمكنين من معرفة هذه الأشياء والعمل بها، فكان وجوبها عليكم أثبت، وإعراضكم عنها أقبح"^(٣)، ويعد هذا من قبيل التشريف للعقل؛ إذ إن هذه المهمة كلف بها الإنسان دون غيره من المخلوقات.

٢- معرفة الحكمة من تشريع الأحكام والعمل على تطبيقها، من ذلك قوله ﷻ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)، فالمخاطبون هم "العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف، فإذا أرادوا الإقدام على قتل أعدائهم، وعلما أنهم يطالبون بالقود"^(٤)، صار ذلك رادعاً لهم؛ لأن العاقل لا يريد إتلاف غيره بإتلاف نفسه، فإذا خاف ذلك كان خوفه سبباً للكف والامتناع، إلا أن هذا الخوف إنما يتولد... ممن له عقل يهديه إلى هذا الفكر، فمن لا عقل له يهديه إلى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف، فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولي الألباب"^(٥).

(١) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ١٥ - ص ١٦٦.

(٢) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة - عثمان علي حسن - مكتبة الرشد - الرياض - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ج ١ - ص ١٦٩.

(٣) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٥ - ص ١٤٥.

(٤) معنى: (القود) القصاص وقتل القاتل بدل القتيل، (انظر: لسان العرب - ج ٣ - ص ٣٧٢).

(٥) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٥ - ص ٥٠.

ثانياً: التفكير في آلاء الله ﷻ والانتفاع بالذكر والموعظة^(١)، من ذلك:

١- كرم الله ﷻ العقل حين منحه القدرة على التفكير في آلاء الله ﷻ، وقصر ذلك على أصحاب العقول حين قال ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩٠ - ١٩١)، فهذه الدلائل والبراهين المبنوثة في الكون لا يعقلها إلا أهل العقول الصحيحة الخالصة عن شوائب النقص؛ لأن مجرد التفكير فيما قصه الله ﷻ في هذه الآية يكفي العاقل، ويوصله للإيمان الذي لا تزلزه الشبهه ولا تدفعه التشكيكات^(٢).

٢- كذلك "قصر الله ﷻ الانتفاع بالذكر والموعظة على أصحاب العقول"^(٣) فقال ﷻ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (يوسف: ١١١)، والمراد من الاعتبار العبور من الطرف المعلوم إلى الطرف المجهول، ولا يتم ذلك إلا من خلال العقل بالتأمل والتفكير في تلك القصص التي قصها الله ﷻ في القرآن الكريم^(٤).

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد - عثمان علي حسن - ج ١ - ص ١٦٩.

(٢) انظر: فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ١ - ص ٤١٠.

(٣) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد - عثمان علي حسن - ج ١ - ص ١٦٩.

(٤) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ١٨ - ص ١٨١.

المطلب الثالث

دور العقل في تقرير مسائل الاعتقاد

أنزل الله ﷻ العقل منزلةً عظيمةً حين جعله مناط التكليف، ثم كرمه حين حافظ عليه وجعله أحد الضروريات الخمس، وقد توج هذا التكريم حين منحه القدرة على النظر في معجزته الخالدة.

وجاء تكريم الله ﷻ لهذا العقل من منحه القدرة على الاستفادة مما يدرك من العلوم المختلفة، والتي تنقسم من حيث إدراك العقل لها إلى:

أولاً: العلوم الضرورية: وهي التي تحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكن نفيها عن النفس^(١)، ويتساوى فيها كل البشر، ولا يمكن التشكيك فيها، كعلم الإنسان بوجوده، وعلمه بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان^(٢)، وقد جادل الإسلام بهذه العلوم "أصحاب العقائد الفاسدة وحاكمهم إليها؛ لأنها قوانين فطرية، لا ينكرها إلا مكابر أو جاهل لا يتصور ما يقول"^(٣).

ثانياً: العلوم المكتسبة: وهي الاستفادة بالتعلم والاستدلال^(٤)، وينقسم العلم المكتسب إلى نوعين:

• **الأول:** نوع يختص العمل فيه للعقل، وهذا عادة يكون في العلوم المفصلة كالطبيعات والطب والصناعات.

• **الثاني:** يكون بالنظر في أدلة الشرع، وبذل الوسع لإقامة العبودية^(٥).

ويتفاوت الناس في هذا القسم من العلوم بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها وبطريق تحصيلها، وكذلك تتباين منازلهم حيث إن درجات الترقى فيه غير محصورة إذ معلومات الله ﷻ لا نهاية لها^(٦).

ثالثاً: العلوم الممتعة (أي علم الغيب): والغيب "كُلُّ ما غاب عنك من شيء"^(٧)، ولا يمكن للعقل أن يعلم هذا القسم إلا أن يخبر به أو يجعل له طريق إلى العلم به^(٨)، وينقسم هذا العلم إلى قسمين:

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٤٨.

(٢) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ٢ - ص ٣١٨.

(٣) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد - عثمان علي حسن - ج ١ - ص ١٧٧.

(٤) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ٣ - ص ١٦.

(٥) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد - عثمان علي حسن - ج ١ - ص ١٧٦.

(٦) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ٣ - ص ٨.

(٧) جامع البيان - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - ج ١ - ص ١٠٢.

(٨) انظر: الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ٢ - ص ٣١٨.

• **الأول: "الغيب النسبي":** وهو ما غاب عن الحواس في عالم الشهادة^(١)، وهو أنواع:

أ- ما كان في الماضي ولم نخبر به بأي طريقة، كما قال ﷺ: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقُصُّ عَلَيْكَ﴾ (غافر: ٧٨).

ب- ما كان في الحاضر إلا أننا لا نعرفه، كالتقدم العلمي في مجال لم نعرف سره، وكالروح والملائكة فهي موجودة ولا نعرفها.

ت- ما كان في المستقبل^(٢).

• **الثاني: "الغيب المطلق":** وهو ما لا سبيل للعقل إلى العلم به عن طريق الحواس بحال ما، أو هو ما استأثر الله ﷻ بعلمه وحجبه عن خلقه^(٣) كما قال ﷻ: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)، ويطلق الغيب في القرآن على معنيين:

أ- **العلم الإلهي:** الذي استأثر به عن سائر خلقه، ويستوي في ذلك الرسول والنبي والولي إلا من شاء ربك فيعلمه الله ﷻ ما شاء من علمه كيف شاء، كما قال ﷻ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

ب- **الذات الإلهية وصفاتها:** وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين عند كلامهم في قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣)، فمن الأقوال المرادة بالغيب في هذه الآية: "الله ﷻ... فهو غائب عن الأبصار، غير غائب بالنظر والاستدلال"^(٤)، وقد رفض البعض إطلاق الغيب على الله ﷻ^(٥).

"وعند التحقيق لا نجد خلافاً بين الرأيين، فأصحاب الرأي الأول يجيزون استعمال لفظ الغيب على الله ﷻ لغياب الخلق عنه، وأصحاب الرأي الثاني يرفضون ذلك؛ لأنه ﷻ ليس غائباً عن الخلق وإن كان الخلق غائبين عنه، وكلا الرأيين صحيح على هذا التفسير، فصارت المسألة خلافاً لفظياً فقط"^(٦).

(١) منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٤٤.

(٢) انظر: قيمة العقل في الإسلام - محمد الصايم - ص ٤٣.

(٣) منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٤٥.

(٤) الجامع لأحكام القرآن - أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي القرطبي - تحقيق: هشام سمير البخاري - دار عالم الكتب - الرياض - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م - ج ١ - ص ١٦٣.

(٥) انظر: منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٤٥، ٤٦.

(٦) المصدر السابق - ص ٤٧.

إن العقل يعمل في كل من العلوم الضرورية والمكتسبة ويقف عاجزاً عن العمل في العلم الغيبي الذي استأثر به الله ﷻ لنفسه، خاصةً في مسائل الاعتقاد التي لا تدرك العقول حقيقتها وكيفيةها، كصفات الله ﷻ وأفعاله، وحقائق اليوم الآخر وغير ذلك من أمور الغيب.

والعقل وإن لم يدرك هذه المسائل فهو لا يحيلها ولا يمنع إمكان وجودها؛ لأن عدم إدراكه لها نتيجة افتقاره إلى وسائل العلم بها، فالعلم بالشيء فرع عن تصويره، والتصور لا يقوم إلا على معطيات حسية، وهذا أمر متعذر بالنسبة لمسائل الغيب، والشريعة جاءت بمحارات العقول لا بمحالاتها^(١).

والله ﷻ لم يترك العقل حائراً في معرفة هذه المسائل، بل عرفه إياها عن طريق الوحي، حيث أكثر من ضرب الأمثلة العقلية لتقرير مسائل الغيب المختلفة لينبئ العقل على وجودها وليحثه على الإيمان بها.

وسيقصر الباحث في هذا المقام على مسألتين وهما:

المسألة الأولى: دور العقل في تقرير وجود الله ﷻ.

إن القضية الأساسية في القرآن الكريم هي قضية الوجدانية؛ وذلك لأن أكثر ارتداد الناس وكفرهم يرجع إلى هذا النوع من التوحيد، فإن أكثرهم في الماضي والحاضر يقرون بوجود الخالق ﷻ^(٢)؛ لأن الله ﷻ قد أخذ على كل البشر العهد والميثاق بأنه ربهم قال ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، لقد أخبر الله ﷻ "أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم، شاهدين على أنفسهم أن الله ﷻ ربهم ومليكنهم، وأنه لا إله إلا هو، كما أنه ﷻ فطرهم على ذلك وجبلهم عليه"^(٣)، قال ﷻ: ﴿فَأَوَّمُّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

وعلى الرغم من تمكن هذا العهد والميثاق في نفوس الناس وفطرهم فإن بعضهم قد أنكر وجود الخالق ﷻ، وسبب هذا الإنكار هو ما بينه النبي ﷺ في الحديث القدسي

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد - عثمان علي حسن - ج ١ - ص ١٧٨.

(٢) انظر: الإيمان: أركانه، حقيقته، نواقضه - د. محمد نعيم ياسين - مكتبة السنة - القاهرة - ١٤١٢هـ - ١٩٩١م - ط ١ - ص ١٥٩.

(٣) تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير - ج ٦ - ص ٤٣٣.

الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من طريق عياض بن جمار المجاشعي رضي الله عنه حيث قال الله تعالى: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتاتهم عن دينهم" (١)، "أي: استخفوهم فذهبوا بهم وأزالوهم عما كانوا عليه، وجالوا معهم في الباطل" (٢).

لقد جاء الخطاب القرآني "موجهاً لأقوام ينكرون وجود الخالق تعالى، وأقوام يشركون وأقوام يدينون بالتوراة والإنجيل ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة، وكانت دعوته للناس من أبناء العصر الذي نزل فيه وأبناء سائر العصور، فلزم فيه أن تكون أدلته وحججه عقلية تخاطب العقل في كل عصر، ولم تخرج أدلة القرآن عن توجيه العقول نحو النظر في المخلوقات جميعها بما فيها الإنسان ليري العقل فيها الأدلة والبراهين على وجود الله تعالى، وهي طريقة خالية من التعقيد؛ لأنها براهين من الواقع المحسوس" (٣).

والطريقة الشرعية التي بينها القرآن ونبه إليها العقول في إثبات الوجود الإلهي تتحصر في جنسين:

الأول: دليل الاختراع (الخلق): وهو ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء من الإنسان والحيوان والنبات والسموات والأرض (٤)، فهذه الأشياء مخترعة مخلوقة من قبل الله تعالى، وقد أكد الله تعالى على هذا المعنى في أول آية أنزلها على النبي صلى الله عليه وسلم (٥) حين قال تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق : ١).

ووجود هذه الأشياء على اختلاف أشكالها وأحجامها وطبيعتها عملها تدل دلالة واضحة أن لها خالقاً أوجدها؛ لأن "كل ما في الوجود فهو آية لله تعالى فإنه مفتقر إليه محتاج إليه لا بد له منه فيلزم من وجوده وجود الصانع" (٦)، حيث لا يعقل أن يوجد

(١) صحيح مسلم - أبو الحسن مسلم بن الحجاج - كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها - باب الصفات التي

يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار - رقم الحديث ٢٨٦٥ - ج ٤ - ص ٢١٩٧.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي - يحيى بن شرف النووي - ج ١٧ - ص ١٩٧.

(٣) القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - ص ١٦٠.

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي القرطبي - إشراف: د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ١٩٩٨م - ط ١ - ص ١١٨. (انظر: درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ٩ - ص ٣٢١، ٣٢٣).

(٥) انظر: القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - ص ١٦٢.

(٦) الرد على المنطقيين - أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - دار المعرفة - بيروت - ب.ت - ص ٢٥٢.

الشيء نفسه، وهذا دليل عقلي لا يختلف عليه اثنان، لذا نجد القرآن قد أقام الدليل على وجود الله ﷻ بصورة عقلية منطقية يقف أمامها أولئك المنكرون حائرين لا يجدون منفذاً للفرار من التسليم بوجود الخالق ﷻ، وذلك حين قال ﷻ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥)، ويمكن صوغ هذا الدليل بالقول: "أخلقوا من غير خالق خلقهم فهذا ممتنع في بداية العقول، أم هم خلقوا أنفسهم فهذا أشد امتناعاً، فعلم أن لهم خالقاً خلقهم وهو سبحانه ﷻ، وذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن لأحد إنكارها، فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه"^(١).

ولقد زادت الحجة وانقطع عليهم الطريق المنطقي عندما حصرهم أمام حجة عقلية أقوى من سابقتها في الدلالة على تسليمهم بها وعدم قدرتهم على معارضتها وذلك بقوله ﷻ: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ (الطور: ٣٦)، "أي: إن جاز لهم أن يدعوا خلق أنفسهم في تلك الحال فليدعوا خلق السماوات والأرض، وذلك شيء لا يمكنهم أن يدعوه بوجه، فهم منقطعون، والحجة لازمة لهم من الوجهين معاً، ثم قال ﷻ: ﴿بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ فذكر العلة التي عاقتهم عن الإيمان، وهي عدم اليقين الذي هو موهبة من الله ﷻ فلا ينال إلا بتوفيقه ﷻ"^(٢).

وللوقوف على إثبات وجود الله من خلال هذا الدليل يجب أن يقف المستدل على معرفة حقيقة الأشياء الموجودة؛ "لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع"^(٣) لقوله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٥).

الثاني: دليل العناية: وهو ما نبه العقل إليه من طرق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله^(٤).

(١) المصدر السابق - ص ٢٥٣.

(٢) الأسماء والصفات - أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي - تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي - مكتبة السوادي - جدة - ب.ت - ط ١ - ج ٢ - ص ٢٧١.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - ابن رشد الأندلسي - إشراف: د. محمد عابد الجابري - ص ١١٩.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص ١١٨.

فكل هذه الموجودات تنطق بلسان حالها أنها مخلوقة من قبل فاعل قاصد مرید فلا يمكن أن تُوجد الطبيعة كل هذه الأشياء صدفة^(١)، "إذ لو كانت الطبيعة هي الفاعلة لكان لا بد من أن يكون فعلها واحداً"^(٢)، والواقع المشاهد يظهر خلاف ذلك ويؤكد أن هذه المخلوقات على اختلاف أجناسها وتنوع ألوانها وتباين وظائفها تدل دلالة واضحة على أنها مخلوقة من قبل فاعل قاصد لذلك، وقد أكد القرآن الكريم على اختلاف هذه المخلوقات وتنوعها، ومن ذلك:

أ- **اختلاف النبات**، قال ﷺ: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنُونٌ وَعَيْرٌ صِنُونٌ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفْضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤)، وفي هذه الآية دلالة على بديع صنعه وعظيم قدرته ما لا يخفى على من له عقل، فإن القطع المتجاورة والجنت المتلاصقة المشتملة على أنواع النبات مع كونها تسقى بماء واحد وتتفاضل في الثمرات... يقطع من تفكر واعتبر ونظر نظر العقلاء أن السبب المقتضي لاختلافها ليس إلا قدرة الصانع الحكيم ﷻ؛ لأن تأثير الاختلاف فيما يخرج منها ويحصل من ثمراتها لا يكون في نظر العقلاء إلا لسببين:

١- إما اختلاف المكان الذي هو المنبت.

٢- أو اختلاف الماء الذي تسقى به.

فإذا كان المكان متجاوراً وقطع الأرض متلاصقة والماء الذي تسقى به واحداً لم يبق سبب للاختلاف في نظر العقل إلا تلك القدرة الباهرة والصنع العجيب، ولهذا قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤)، أي يعملون عقولهم بالتفكر في مخلوقات الله ﷻ ويأخذون منها العبر^(٣).

ب- **اختلاف الحيوان**، قال ﷻ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (النور: ٤٥)، فالله ﷻ ينه عباده إلى أنه خلق جميع الدواب التي على وجه الأرض من مادة واحدة لكن الخلقة مختلفة من أوجه كثيرة: فمنهم من يمشي على بطنه، ومنهم من يمشي على رجلين، ومنهم من يمشي على أربع، فاختلافها مع أن

(١) انظر: المصدر السابق - ص ١١٨.

(٢) القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - ص ١٦٥.

(٣) انظر: فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٣ - ص ٦٥.

الأصل واحد يدل على نفوذ مشيئة الله، وعموم قدرته^(١).

ج- اختلاف الجماد، قال ﷺ: ﴿أَمْ تَرَأَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ (فاطر: ٢٧)، فالله ﷻ يذكر "خلقه للأشياء والمتضادات، التي أصلها واحد، ومادتها واحدة، وفيها من التفاوت والفرق، ما هو مشاهد معروف، ليدل العباد، على كمال قدرته، وبديع حكيمته، فمن ذلك:

- ١- أن الله ﷻ أنزل من السماء ماءً، فأخرج به من الثمرات المختلفات، والنباتات المتنوعات، ما هو مشاهد للناظرين، والماء واحد، والأرض واحدة.
- ٢- الجبال التي جعلها الله ﷻ أوتاداً للأرض، تجدها جبلاً مشتبكة، بل جبلاً واحداً، وفيها ألوان متعددة، فيها جدد بيض أي: طرائق بيض، وفيها طرائق صفر وحمرة، وفيها غرابيب سود أي: شديدة السواد.

... والكل من أصل واحد ومادة واحدة، فتفاوتها دليل عقلي على مشيئة الله ﷻ، التي خصت ما خصت منها، بلونه، ووصفه، وقدرة الله ﷻ حيث أوجدها كذلك، وحكمته ورحمته، حيث كان ذلك الاختلاف، وذلك التفاوت، فيه من المصالح والمنافع... ما هو معلوم، وذلك أيضاً، دليل على سعة علم الله ﷻ... ولكن الغافل ينظر في هذه الأشياء وغيرها نظر غفلة، لا تحدث له تذكر^(٢).

فهذه الآيات وغيرها تدل على أن الخالق ﷻ قد أوجد هذه المخلوقات وفق حكمة أرادها قال ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، "أي أنا خلقنا كل شيء مقدرًا مرتباً على مقتضى الحكمة"^(٣)، فالله ﷻ لم يخلق شيئاً من غير تقدير، كما يرمي الرامي السهم فيقع في موضع لم يكن قد قدره، بل خلق الله ﷻ كما قدر... فالذي جاء قصيراً أو صغيراً فلاستعداد مادته، والذي جاء طويلاً أو كبيراً فلاستعداد آخر، فقال ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، "أي بقدر منا، فالصغير جاز أن يكون كبيراً، والكبير جاز خلقه صغيراً"^(٤).

-
- (١) انظر: تيسير الكريم الرحمن - عبد الرحمن بن ناصر السعدي - تحقيق: محمد بن صالح العثيمين - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ج ١ - ص ٥٧١.
 - (٢) المصدر السابق - ج ١ - ص ٦٨٨، ٦٨٩.
 - (٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل - أبو سعيد عبد الله بن عمر البضاوي - دار الفكر - بيروت - ب.ت - ج ٥ - ص ٢٧٠.
 - (٤) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢٩ - ص ٦٥.

وقد سخر الله ﷻ هذه المخلوقات كلها لبني البشر فقال ﷻ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجنائفة: ١٣) فالله ﷻ يخبر "عن فضله على عباده وإحسانه إليهم، بتسخير... ما في السماوات وما في الأرض...، وهذا شامل لأجرام السماوات والأرض، ولما أودع الله فيهما، من الشمس والقمر، والكواكب، والثوابت، والسيارات، وأنواع الحيوانات، وأصناف الأشجار والثمرات، وأجناس المعادن، وغير ذلك مما هو معد لمصالح بني آدم، ومصالح ما هو من ضروراته...، وجملة ذلك أن خلقها وتدبيرها وتسخيرها دال على نفوذ مشيئة الله ﷻ وكمال قدرته...، فهذه أدلة عقلية واضحة، لا تقبل ريباً ولا شكاً"^(١).

المسألة الثانية: دور العقل في تقرير وحدانية الله ﷻ.

إن الرسالة الخاتمة التي جاء بها النبي ﷺ قد جاءت لتعالج ما أفسده الناس حول قضية الوحدانية، والتي تنقسم بدورها إلى قسمين:
القسم الأول: وحدانية الخالق ﷻ، حيث اختلف الزاعمون بأن خالق الكون أكثر من واحد إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: تذهب إلى تعددية الخالق فتقول: بتدبير الكواكب السبعة وأزليتها وهم المجوس...، وتدخل النصارى معهم في وجه وهو قولهم: بالتثليث وأن خالق الخلق ثلاثة.
والفرقة الثانية: تذهب إلى ثنائية الخالق فتقول: بأن النور والظلمة هما من أوجدا هذا العالم، ومن القائلين بمثلهم الديصانية^(٢)، والمرقونية^(٣)...والمانيية^(٤)^(٥).

(١) تيسير الكريم الرحمن - عبد الرحمن بن ناصر السعدي - ج ١ - ص ٧٧٦.

(٢) الديصانية: أصحاب ديضان، وهو فرقة من فرق المجوس أثبتوا أصلين نوراً وظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً، وزعموا أن النور حي عالم قادر حساس، والظلام جامد عاجز جاهل. (معجم ألفاظ العقيدة - أبو عبد الله عامر عبد الله فالح - مكتبة العبيكان - الرياض - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - ط ١ - ص ١٧٧، ١٧٨).

(٣) المرقونية: طائفة من المجوس أثبتوا قديمين أصليين متضادين أحدهما النور والآخر الظلمة، وأثبتوا أصلاً ثالثاً وهو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فإن المتنافرين المتضادين لا يجتمعان إلا بجامع وقالوا: لجامع دون النور في الرتبة وفوق الظلمة وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم. (معجم ألفاظ العقيدة - عامر عبد الله فالح - ص ٣٧١).

(٤) المانوية: أتباع مانى بن ماش وهو مجوسي الأصل ابتدع ديناً ودعا إليه، وزعم أن صانع العالم اثنان أحدهما فاعل الخير وهو النور وثانيهما الشر وهو ظلمة، وهما قديمان لم يزاالا ولن يزاالا وهما مختلفان في النفس والصورة متضادان في الفعل والتدبير. (انظر: معجم ألفاظ العقيدة - عامر عبد الله فالح - ص ٣٥٦).

(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل - علي بن أحمد بن حزم الظاهري - ج ١ - ص ٣٧.

لقد رد القرآن الكريم على هذه المزاعم الكاذبة بالحجج العقلية التي لا تعطي لأصحابها إلا التسليم بوحديته ﷻ، حيث قال ﷻ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١)، فقد "بين الله ﷻ في هذه الآية الكريمة ثلاث مسائل:

الأولى: أنه لم يتخذ ولداً - عن ذلك علواً كبيراً.
الثانية: أنه لم يكن معه إله آخر - عن ذلك علواً كبيراً.
والثالثة: أنه أقام البرهان على استحالة تعدد الآلهة^(١) بقوله ﷻ: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١)، فتأمل هذا البرهان الباهر، بهذا اللفظ الوجيز الظاهر، الذي يضع العقل أمام ثلاثة أمور:

- ١- إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه.
 - ٢- وإما أن يعلو بعضهم على بعض.
 - ٣- وإما أن يكونوا تحت قهر ملك واحد يتصرف فيهم كيف يشاء، ولا يتصرفون فيه، بل يكون وحده هو الإله، وهم العبيد المربوبون المقهورون من كل وجه^(٢).
- فارتباط جميع المخلوقات بعضها ببعض حتى كأن العالم كله كرة واحدة^(٣)، وانتظام أمر العالم كله من أقوى الأدلة على أن مدبر هذا العالم هو إله واحد، فالعلم بأن وجود العالم عن صانعين متماتلين ممتنع لذاته مستقر في الفطر معلوم بصريح العقل بطلانه فكذا تبطل إلهية اثنين، فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية دالة مثبتة مستلزمة لتوحيد الإلهية^(٤).

القسم الثاني: وحدانية العبادة لله ﷻ، وهذا هو لب الدين وجوهره الحقيقي؛ لأن أكثر ارتداد الناس كان في هذا الباب، لأن الناس قد فطروا على الإقرار بالخالق ﷻ، لذلك قال ﷻ: ﴿وَلَعِنَ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ ﷻ﴾

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن - محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي - تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ج ٥ - ص ٣٥١.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية - ابن أبي العز الحنفي - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٣٩١هـ - ط ٤ - ص ٨٦.

(٣) انظر: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل - محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي - دار الكتاب العربي - لبنان - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - ط ٤ - ج ٣ - ص ٥٦.

(٤) انظر: شرح العقيدة الطحاوية - ابن أبي العز الحنفي - ص ٨٦.

(العنكبوت: ٦١)، فهم يقرون بأن الله ﷻ هو الخالق لكنهم يشركون معه تلك المعبودات المختلفة، وينقسم أصحاب هذا الاعتقاد الخاطئ إلى نوعين:-
النوع الأول: الذين أقروا بالخالق وعبدوا الأصنام وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله ﷻ في الدار الآخرة^(١)، وهذا ما حكاه الله ﷻ عنهم فقال ﷻ: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣).

لقد رد الله ﷻ على هذا الصنف من الكفار بحجة عقلية قوية وذلك لوجودهم على مر العصور والأزمان، من ذلك:
أولاً: محاجة إبراهيم عليه السلام لعبداء الأصنام.

لقد عاش إبراهيم عليه السلام في زمن فشا فيه الشرك وتعددت المعبودات والآلهة، فحاجَّهم عليه السلام بالحجج العقلية التي لا مفر من التسليم إلا بها، من ذلك محاجة إبراهيم عليه السلام لعبداء الأصنام.

لقد عرضت الآيات الكريمة من سورة الأنبياء لهذه المناظرة من خلال مشهدين:

* **المشهد الأول:** تناولت فيه الآيات اعتراض إبراهيم عليه السلام على تلك الأصنام التي تعبد من دون الله ﷻ قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٥١، ٥٢)، فأجابوه بالجواب الذي يتوكأ عليه المشركون في كل زمان قال ﷻ: ﴿قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٥٣)، لذلك بين لهم إبراهيم عليه السلام أن تقليدهم لأبائهم هو سبب خسرانهم قال ﷻ: ﴿قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٥٤، ٥٥).

* **المشهد الثاني:** تناولت فيه الآيات الحجة التي قصمت ظهور المشركين حين طالبهم بالتوجه بسؤال الصنم الأكبر عن حطم الأصنام التي تقف أمامه، فأيقظت هذه الكلمات عقولهم حيث تنبهوا إلى خطأهم فرجع بعضهم إلى بعض رجوع المنقطع عن حجته المتفطن لصحة حجة خصمه، قال ﷻ: ﴿قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ * وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ * فَجَعَلَهُمْ جُدَادًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ * قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ * قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَدُكُرُّهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ * قَالُوا فَاتُوا بِهِ عَلَىٰ عَيْنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ * قَالُوا أَأَنْتَ

(١) انظر: الملل والنحل - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - ج ٢ - ص ٢٣٦.

فَعَلَتْ هَذَا بِأَهْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٥٦﴾ (الأنبياء: ٦٣، ٥٦).

لقد بين لهم إبراهيم ﷺ أن هذه الأصنام ليس من شأنها النطق ولا دفع المضرة عن نفسها ولا تقدر على الإضرار بمن يضرها، لذلك يستحيل أن تكون مستحقة للعبادة، وهنا تيقن أولئك المشركون أنهم على خطأ كبير^(١)، قال ﷺ: ﴿فَرَجِعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ * ثُمَّ نَكِسُوا عَلَى رُؤُسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ * قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ * أَفَلَكُمْ وَلِيَاتٌ مِّنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنبياء: ٦٤، ٦٧).

ثانياً: محاجة النبي ﷺ لعبدة الأصنام.

لقد بينت الآيات الكريمة من سورة الأعراف الأدلة القاطعة على بطلان عبادة الأصنام، وذلك من خلال عرضها عبر مشهدين مترابطين:

المشهد الأول: قارنت فيه الآيات بين الإله المستحق للعبادة وبين تلك الأصنام وذلك من خلال ثلاثة دلائل يقينية لا يمكن لأحد معارضتها وهي:

١- بين لهم ﷺ أن المخلوق الذي لا يقدر على إيجاد شيء لا يستحق العبادة قال ﷺ: ﴿أَيُّ شَيْءٍ كُونُوا مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ﴾ (الأعراف: ١٩١).

٢- بين لهم ﷺ أن الإله الحق يجب أن يكون قادراً على إيصال النفع ودفع الضرر وهذه الأصنام ليست كذلك، بل لا تستطيع أن تدفع عن نفسها مكروهاً إن أراد أحد أن يكسرها لذلك لا يليق بالعاقل عبادتها، قال ﷺ: ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٢).

٣- بين لهم ﷺ أن من لا يستطيع إجابة دعوة الخير ولا يفصل حال من يخاطبه ممن يسكت عنه لا يصلح للإلهية، قال ﷺ: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُكُمْ سَوَاءَ عَلَيْكُمْ أَدْعُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ * إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٣، ١٩٤).

المشهد الثاني: قارنت فيه الآيات بين الإنسان الأكمل والأفضل حالاً وبين تلك الأصنام وذلك من خلال وجود القوى المحركة والمدركة في الإنسان وخلو الأصنام من هذه القوى، قال ﷺ: ﴿أَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ

(١) انظر: فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٣ - ص ٤١١، ٤١٥.

أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ اذْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ ﴿ (الأعراف: ١٩٥)، فالإنسان يفضل هذه الأصنام فكيف يليق بالأفضل أن يشتغل بعبادة الأخرس الذي لا يرجى منه فائدة ألينة لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة، لذلك بين لهم القرآن الكريم أن الواجب على كل عاقل أن يتوجه لله ﷻ بالعبادة؛ لأنه هو الذي يتولى تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا^(١)، قال ﷻ: ﴿إِنَّ وِلِيَّيَ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ * وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ * وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٦، ١٩٨).

النوع الثاني: أهل الكتاب من اليهود والنصارى، حيث تعددت شبهاتهم وكثرت افتراءاتهم على أنبيائهم ورسولهم، ولم يقف الأمر عند ذلك بل تجاوزوا الحد بمزاعمهم:

١- زعمت النصارى أن المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام هو الله تعالى الله ﷻ عما يقولون علواً كبيراً، وقد روى الله ﷻ مقاتلهم فقال ﷻ: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَاللَّهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٧)

٢- وزعمت النصارى أيضاً بأن المسيح ثالث ثلاثة، وهي ما تسمى بعقيدة التثليث، قال ﷻ: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٧٣).

٣- وزعمت اليهود والنصارى وعبدة الأصنام من العرب أيضاً بأن الله ﷻ ولداء، حيث زعمت اليهود بأن الله ﷻ ولداء، قال ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣٠)، وزعمت النصارى بأن المسيح ابن الله قال ﷻ: ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣٠)، كذلك زعم المشركون بأن الملائكة بنات قال ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَهُنَّ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى﴾ (النجم: ٢٧)، ثم زعموا أن الملائكة بنات الله، قال ﷻ: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ (النحل: ٥٧)، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وسينصب الحديث في هذه المسألة على الزعم الثالث؛ وذلك لاشتراك كل من اليهود والنصارى والمشركين فيه.

(١) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ١٥ - ص ٧٣، ٧٨.

فقد رد القرآن الكريم على كل هذه المزاعم وخصوصاً الادعاء بأن الله ﷻ ولداً، كما لخص لنا القرآن الرد على هذا الزعم في ثلاث نقاط:

١ - إن هذا الزعم باطل ولا دليل عليه.

لم يكن ادعاء النبوة محط إجماع بين هذه الفرق، وهو ما يؤكد أن ادعاءهم باطل لا أساس له من الصحة^(١)، قال ﷻ: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الصفات: ١٥١، ١٥٢)، "فبين ﷻ أن قولهم هذا هو من الإفك والافتراء من دون دليل ولا شبهة دليل^(٢)، قال ﷻ: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ﴾ (الكهف: ٥)، فهم يدعون ذلك ب"جهل مفرط وتوهم كاذب أو تقليد لما سمعوه من أوائلهم من غير علم"^(٣)، لذلك طالبهم الله ﷻ بإظهار الدليل على قولهم لبيكتهم، فقال ﷻ: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (يونس: ٦٨)، "أي: هل عندكم من حجة وبرهان يدل على أن الله ﷻ ولداً، فلو كان لهم دليل لأبدوه، فلما تحداهم وعجزوا عن إقامة الدليل، عُلِمَ بطلان ما قالوه، وأن ذلك قولٌ بلا علم"^(٤)، بل إن ادعاءهم بالنبوة لا يتعدى أفواههم، قال ﷻ: ﴿ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ (التوبة: ٣٠). "قال بعض أهل العلم: إن الله ﷻ لم يذكر قولاً مقروناً بذكر الأفواه والألسن إلا وكان قولاً زوراً"^(٥)، لذلك وبخهم الله ﷻ لعظم سوء مقالتهن، فقال ﷻ: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِذَا * تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ (مريم: ٨٩، ٩٠).

٢ - إن هذا الادعاء يقتضي معنىً باطلاً يتنافى مع الخالق ﷻ.

إن الادعاء بأن الله ﷻ ولداً يقتضي أن يكون هذا الولد جزءاً من أبيه وهذا المعنى باطل في ذاته؛ لأنهم يقرون بأن الله ﷻ هو الخالق لهذا الكون وحين يصفونه بالنبوة يتناقضون مع ما أقروه سلفاً؛ لأن هذه الصفة من صفات المخلوقين، قال ﷻ: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءاً إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾ (الزخرف: ١٥)، فهذا الادعاء لا يقبله العقل؛ لأن الخالق الحق ﷻ "لا يضاف إليه انقسام حقيقة ولا فرضاً ولا خارجاً ولا

(١) انظر: المصدر السابق - ج ١٦ - ص ٢٧، ٢٨.

(٢) فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٤ - ص ٤١٣.

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل - عبد الله بن عمر البيضاوي - ج ٣ - ص ٤٧٦.

(٤) تيسير الكريم الرحمن - عبد الرحمن بن ناصر السعدي - ج ١ - ص ٣٦٩.

(٥) فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٢ - ص ٣٥٣.

ذهناً ﷺ" (١).

ويضاف إلى ذلك أن إقرارهم بالله ﷺ خالق للسموات والأرض يلزمهم بالاعتراف أن يكون ما فيهما مخلوقه ﷺ وعبده ﷺ، إذ هو حادث بعدهما محتاج إليهما ضرورة" (٢).

٣- إن البنية تقتضي وجود تناسل وولادة جسدية.

وهذه الحجة من أقوى البراهين على بطلان ادعائهم؛ لأن الله ﷻ منزهة عن صفات النقص، قال ﷻ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣)، فالبنوة تحتاج الأبوة وهذا محال في حق الخالق ﷻ، قال ﷻ: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ * بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠٠، ١٠١)، فالمقصود من البنية ثلاثة احتمالات، هي:

أولاً: أن المراد بنسبة الولد إلى الله ﷻ أنه أحدثه على سبيل الإبداع من غير تقدم نطفة ووالد.

وهذا الاحتمال باطل ولا يصح؛ وذلك لأن النصارى وغيرهم يسلمون بأن الله ﷻ قد أبداع السموات والأرض من غير سابقة مادة ولا مدة، فلو كان إبداعه ﷻ لعيسى ﷺ يقضي بالأبوة له، لكان إبداعه للسموات والأرض يقضي بكونه أباً لهما، ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق، فثبت أن مجرد كونه مبدعاً لعيسى ﷺ لا يقتضي كونه والداً له.

ثانياً: أن كان المراد بنسبة الولد إلى الله ﷻ ما هو مألوف من كون الإنسان ولداً لأبيه.

وهذا الاحتمال باطل أيضاً من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن تلك الولادة لا تصح إلا ممن كانت له صاحبة وشهوة، وينفصل عنه جزء ويحتبس ذلك الجزء في باطن تلك صاحبة، وهذه الأحوال إنما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة، وكل ذلك على خالق العالم محال، وهذا هو المراد من قوله ﷻ: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾ (الأنعام: ١٠١)

(١) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٢٥ - ص ٦٩.

(٢) المصدر السابق - ج ٢٥ - ص ٦٩.

الوجه الثاني: أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادراً على الخلق والإيجاد والتكوين دفعة واحدة، فلما أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد، أما من كان خالقاً لكل الممكنات قادراً على كل المحدثات، فإذا أراد إحداث شيء قال له كن فيكون، ومن كان هذا الذي ذكرنا صفته ونعته، امتنع منه إحداث شخص بطريق الولادة، وهذا هو المراد من قوله ﷺ: ﴿وَوَخَّلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠١).

الوجه الثالث: وهو أن هذا الولد إما أن يكون قديماً أو محدثاً، وليس جائزاً أن يكون قديماً لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته، وما كان واجب الوجود لذاته كان غنياً عن غيره فامتنع كونه ولداً لغيره، فبقي أنه لو كان ولداً لوجب كونه حادثاً، فنقول: إنه ﷺ عالم بجميع المعلومات فيما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كمالاً ونفعاً أو يعلم أنه ليس الأمر كذلك، فإن كان الأول فلا وقت يفرض أن الله ﷻ خلق هذا الولد فيه إلا والداعي إلى إيجاد هذا الولد كان حاصلاً قبل ذلك، ومتى كان الداعي إلى إيجاد حاصلاً قبله وجب حصول الولد قبل ذلك، وهذا يوجب كون ذلك الولد أزلياً وهو محال، وإن كان الثاني فقد ثبت أنه ﷺ عالم بأنه ليس له في تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد مرتبة في الإلهية، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يحدثه ألبتة في وقت من الأوقات، وهذا هو المراد من قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠١).

الوجه الرابع: وهو أن يقال: الولد المعتاد إنما يحدث بقضاء الشهوة، وقضاء الشهوة يوجب اللذة، واللذة مطلوبة لذاتها، فلو صحت اللذة على الله ﷻ مع أنها مطلوبة لذاتها، وجب أن يقال: إنه لا وقت إلا وعلم الله ﷻ بتحصيل تلك اللذة يدعوه إلى تحصيلها قبل ذلك الوقت؛ لأنه ﷻ لما كان عالماً بكل المعلومات وجب أن يكون هذا المعنى معلوماً، وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يحصل تلك اللذة في الأزل، فلزم كون الولد أزلياً، وقد بينا أنه محال فثبت أن كونه ﷻ عالماً بكل المعلومات مع كونه ﷻ أزلياً يمنع من صحة الولد عليه، وهذا هو المراد من قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠١)، فثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن إثبات الولد لله ﷻ بناء على هذين الاحتمالين المعلومين.

ثالثاً: أن يكون المراد من ذلك مفهوماً مغايراً لهذين المفهومين.

إن إثبات الولد لله ﷻ بناء على احتمال ثالث فذلك باطل؛ لأنه غير متصور ولا مفهوم عند العقل، فكان القول بإثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير متصور خوضاً في محض الجهالة وأنه باطل، فهذا هو المقصود من هذه الآية ولو أن الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألة كلاماً يساويه في القوة

والكمال لعجزوا عنه^(١).

من هنا يمكن القول: أن آيات القرآن الكريم أدلة عقلية لكنها تمثل في نفس الوقت أدلة عقلية لا يمكن معارضتها وذلك لمن استخدم عقله في التفكير فيها ولا أدل على ذلك من نداءات القرآن الكريم المتكررة للعقل في التفكير في مخلوقات الله ﷻ ليتيقن بأن له خالقاً عظيماً كذلك رد القرآن الكريم على شبهات وافتراءات غير المؤمنين بوحداية الله ﷻ.

(١) انظر: التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ١٣ - ص ٩٧، ٩٨.

الفصل الثاني

العقل عند أهل السنة والجماعة

المبحث الأول: التعريف بأهل السنة والجماعة.

المبحث الثاني: العقل عند السلف.

المبحث الثالث: العقل عند الأشاعرة.

المبحث الرابع: العقل عند الماتريدية.

المبحث الأول

التعريف بأهل السنة والجماعة

المطلب الأول: مفهوم أهل السنة والجماعة.

المطلب الثاني: صفات أهل السنة والجماعة.

المبحث الأول

التعريف بأهل السنة والجماعة

المطلب الأول: مفهوم أهل السنة والجماعة

جاءت مفردات مصطلح "أهل السنة والجماعة" في أحاديث تحت على التمسك بالسنة تارةً وعلى التمسك بالجماعة تارةً أخرى، فمن الأحاديث التي دعت إلى التمسك بالسنة ما أخرجه أبو داود في سننه من طريق العرياض بن سارية رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: "إنه من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ"^(١).

أما الحث على التمسك بالجماعة فقد حثت عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فمن الآيات قوله ﷻ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، ومن الأحاديث ما أخرجه أبو داود في سننه من طريق معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: ألا إن رسول الله ﷺ قام فينا فقال: "ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة"^(٢).

ونظراً لأن مصطلح "أهل السنة والجماعة" لم يرد مضافاً في الكتاب والسنة، لذا ينبغي عند تعريف هذا المصطلح أن يؤخذ بالاعتبار تعريف كل من معنى "السنة"، ومعنى "الجماعة"، كل على حدة، ثم تعريف المصطلح بشقيه.

أولاً: معنى السنة.

أ - معنى السنة في اللغة:

وقد جاءت السنة في لغة العرب بمعان عدة، منها:

* **السيرة والطريقة:** قال ابن فارس: "السين والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطرادُه في سهولة، والأصل قولهم: سَنَنْتُ المَاءَ على وجهي أَسْنُهُ سَنًا، إذا أرسلته إرسالاً"^(٣)... "ومما اشتق منه السُّنَّة، وهي السِّيرة، وسُنَّة رسول الله ﷺ:"

(١) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي - كتاب السنة - باب لزوم السنة حديث رقم ٤٦٠٧ - ج ٢ - ص ٦١٠ (قال الشيخ الألباني: صحيح).

(٢) المصدر السابق - كتاب السنة - باب شرح السنة - حديث رقم ٤٥٩٧ - ج ٢ - ص ٦٠٨ (قال الشيخ الألباني: حسن).

(٣) معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - دار الفكر - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - ج ٣ - ص ٦٠.

سيرته...،

فأول راضٍ سنةً من يسيرها

والسنة السيرة حسنة كانت أو قبيحة... السنة الطريقة المحمودة المستقيمة^(١).

وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم، قال ﷺ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النساء: ٢٦)، أي يبين لكم أحوال تلك

الأمم وأخلاقهم الحميدة، بالإضافة لبيان شرائع الله ﷻ التي يحبها ويرضاها^(٢).

وقال ﷻ أيضاً: ﴿عَلِمْتُ نَفْسِي مَا قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ﴾ (الانفطار: ٥)، ومعنى ما قدم

وأخر: "ما أسلف من عمل خير أو شر، وأخر من سنة حسنة أو سيئة يعمل بها بعده"^(٣).

وقد ورد نفس المعنى في السنة النبوية ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من طريق جرير بن عبد الله ﷺ قال رسول الله ﷺ: "من سن في الإسلام سنةً حسنةً فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنةً سيئةً فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء"^(٤).

"وقد تكرر في الحديث ذكر السنة وما تصرف منها، والأصل فيه الطريقة والسيرة"^(٥).

* السنة بمعنى: البيان: "سن الأمر سناً إذا بينه وسن الله ﷻ أحكامه للناس بينها، وسن الله ﷻ سنةً بين طريقاً قويمًا"^(٦).

من ذلك قوله ﷻ: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢)، "سنة الله ﷻ للناس بينها، سن الله ﷻ سنةً أي بين طريقاً قويمًا"^(٧).

(١) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١٣ - ص ٢٢٠.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي - ج ٣ - ص ٤٨٠.

(٣) روح المعاني - أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٣٠ - ص ٦٣.

(٤) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج - كتاب الزكاة - باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر - حديث رقم ١٠١٧ - ج ٢ - ص ٧٠٤.

(٥) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١٣ - ص ٢٢٥.

(٦) تاج العروس من جواهر القاموس - محمد مرتضى الحسيني الزبيدي - ج ٣٥ - ص ٢٢٨.

(٧) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١٣ - ص ٢٢٥.

"والسنن: المذهب والطريق، وكذلك السنن: القصد الذي تُريدُه" (١).
 • السنة بمعنى: العادة: "والسنة: العادة أيضاً" (٢)، قال ﴿سُنَّةٌ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٧)، قال الرازي: "والمعنى أن ما أجرى الله ﷻ به العادة لم يتهياً لأحد أن يقلب تلك العادة" (٣).

ب: معنى السنة في الاصطلاح.

للسنة معانٍ اصطلاحية متعددة، وذلك بحسب الفن الذي ترد فيه، ولكن الذي يعيننا في هذا المقام، هو السنة عند علماء العقيدة، وهي عندهم على معنيين:

الأول: السنة بمعناها العام المشتمل على العقيدة والشريعة:

قال البربهاري (٤): "اعلم أن الإسلام هو السنة، والسنة هي الإسلام" (٥)، وقد ذهب ابن تيمية إلى نفس المعنى فقال: "السنة هي الشريعة وهي ما شرعه الله ﷻ ورسوله ﷺ من الدين" (٦)، وقال أيضاً: "ولفظ السنة في كلام السلف يتناول السنة في العبادات وفي الاعتقادات، وإن كان كثير ممن صنف في السنة يقصدون الكلام في الاعتقادات" (٧).

"والسنة هي الطريق المسلوك، فيشمل ذلك التمسك بما كان عليه ﷻ هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال، وهذه هي السنة الكاملة، ولهذا كان

(١) المحيط في اللغة - صاحب أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس الطالقاني - تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين - عالم الكتب - بيروت - لبنان - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م - ط ١ - ج ٨ - ص ٢٤٦.

(٢) المرجع السابق - ج ٨ - ص ٢٤٦.

(٣) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٢١ - ص ٢٠.

(٤) أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري شيخ الحنابلة، القدوة، الفقيه كان قوالاً بالحق، داعية إلى الأثر، لا يخاف في الله لومة لائم صحب المروزي، وصحب سهل بن عبد الله التستري وكان المخالفون يغلظون قلب السلطان عليه ثم لم تزل المبتدعة توحش قلب الرازي، حتى نودي في بغداد: لا يجتمع اثنان من أصحاب البربهاري، فاخفى، وتوفي مستتراً في رجب سنة ٣٢٨هـ عاش سبعة وسبعين سنة، وكان في آخر عمره قد تزوج بجارية (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢٩ - ص ٨٦، ٨٨).

(٥) شرح السنة - الحسن بن علي بن خلف البربهاري - تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني - دار ابن القيم - الدمام - ١٤٠٨هـ - ط ١ - ص ٢١.

(٦) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار - دار الوفاء - ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م - ط ٣ - ج ٤ - ص ٤٣٦.

(٧) المصدر السابق - ج ٢٨ - ص ١٧٨.

السلف قديماً لا يطلقون اسم السنة إلا على ما يشمل ذلك كله^(١).

وقال ابن تيمية: "إن السنة التي يجب اتباعها ويحمد أهلها وينم من خالفها هي سنة رسول الله ﷺ في أمور الاعتقادات وأمور العبادات وسائر أمور الديانات، وذلك إنما يعرف بمعرفة أحاديث النبي ﷺ الثابتة عنه في أقواله وأفعاله، وما تركه من قول وعمل، ثم ما كان عليه السابقون والتابعون لهم بإحسان"^(٢).

الثاني: السنة بالمعنى الخاص ويقصد بها العقيدة الصحيحة الثابتة:

لقد أخذ مفهوم السنة عند السلف - بعد ظهور الفرق وانتشار أهل الأهواء والبدع - منحىً جديداً أخص من الأول، فهو من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، فأخذ ينحى هذا المصطلح ليطلق على أمور الاعتقاد، قال ابن رجب: "وكثير من العلماء المتأخرين يخص اسم السنة بما يتعلق بالاعتقاد، أي أنها أصل الدين والمخالف فيها على خطر عظيم"^(٣).

فالسنة في عرفهم: "عبارة عما سلم من الشبهات في الاعتقادات خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر وفضائل الصحابة عليهم السلام"^(٤).

كما أن هذا المفهوم الجديد أطلق للتمييز بين المتمسكين بالسنة وبين أهل البدع، قال الشاطبي: "يطلق لفظ السنة... أيضاً في مقابلة البدعة فيقال: فلان على سنة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ"^(٥).

بل إن بعض علماء السلف أطلقوا على كتبهم المتعلقة بالعقائد السنة، قال ابن رجب: "وصنفوا في هذا العلم باسم السنة؛ لأن خطره عظيم والمخالف فيه على شفا هلكة"^(٦).

ومن أشهر أسماء علم العقيدة بجانب اسم السنة: الشريعة، وعلم الكلام، وأصول الدين، والفقهاء الأكبر، قال ابن تيمية: "وهذه العقائد التي يسميها هؤلاء الشريعة هي التي يسمي غيرهم

(١) جامع العلوم والحكم - عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - ط٧ - ص٢٦٣.

(٢) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج٣ - ص٣٧٨.

(٣) جامع العلوم والحكم - عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي - ص٢٦٣.

(٤) كشف الكربة في وصف حال أهل الغربية - أبو الفرج ابن رجب الحنبلي - تحقيق: د. أسامة محمد عبد

العظيم حمزة - دار الفتح - القاهرة - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ط١ - ص١٤.

(٥) الموافقات في أصول الفقه - إبراهيم بن موسى الشاطبي - ج٤ - ص٤.

(٦) كشف الكربة - أبو الفرج ابن رجب الحنبلي - ص١٤.

عامتها العقلية وعلم الكلام، أو يسميها الجميع أصول الدين، ويسميها بعضهم الفقه الأكبر، وهذا نظير تسمية سائر المصنفين في هذا الباب كتاب السنة كالسنة لعبد الله بن أحمد والخلال والطبراني...، ولخلق كثير صنفوا في هذه الأبواب وسموا ذلك كتب السنة ليميزوا بين عقيدة أهل السنة وعقيدة أهل البدعة" (١).

ولعلم العقيدة أسماء أخرى ترادفه، وتختلف هذه الأسماء بين أهل السنة وغيرهم، فمن مسميات هذا العلم عند أهل السنة العقيدة، التوحيد، السنة، أصول الدين، الفقه الأكبر، الإيمان، فهذه هي أشهر إطلاقات أهل السنة على علم العقيدة وقد يشترك معهم غيرهم في إطلاقها كـ بعض الأشاعرة، وهناك اصطلاحات أخرى تطلقها الفرق - غير أهل السنة - على هذا العلم، من أشهرها، علم الكلام، الفلسفة، التصوف، الإلهيات، ما وراء الطبيعة "الميتافيزيقيا" كما يسميها الفلاسفة أو من نحا نحوهم (٢).

ثانياً: معنى الجماعة.

أ - معنى الجماعة في اللغة.

جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: "الجيم والميم والعين أصل واحد، يدل على تضام الشيء، يقال: جمعت الشيء جمعاً" (٣).

و"جمع الشيء عن تفرقة يجمعه جمعاً وجمعه وأجمعه فاجتمع...، وجمعت الشيء إذا جنّت به من ههنا وههنا، وتجمع القوم اجتمعوا أيضاً من ههنا وههنا...، والجمع اسم لجماعة الناس، والجمع مصدر قولك: جمعت الشيء...، والجماعة عدد كل شيء وكثرته" (٤).

و"الجماعة العدد الكثير من الناس والشجر والنبات وطائفة من الناس يجمعها غرض واحد" (٥).

قال ابن تيمية: "الجماعة هي الاجتماع وضدها الفرقة، وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسماً لنفس القوم المجتمعين" (٦).

(١) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ١٩ - ص ٣٠٧.

(٢) انظر: مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها - د. ناصر

العقل - دار الوطن - الرياض - ١٤١٢هـ - ط ١ - ص ٥، ٧.

(٣) معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس - ج ١ - ص ٤٧٩.

(٤) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ٨ - ص ٥٣.

(٥) المعجم الوسيط - إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار - تحقيق: مجمع

اللغة العربية - ب.ت - ج ١ - ص ٢٨١.

(٦) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٣ - ص ١٥٧.

ب - معنى الجماعة في الاصطلاح.

اختلف العلماء في معنى الجماعة الاصطلاحية، ومرد ذلك يرجع لاختلافهم في تعيين المقصود من كلمة "الجماعة" التي وردت في الأحاديث النبوية المتعلقة بموضوع افتراق الأمة، ومن ذلك قوله ﷺ: "وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة"^(١).

وقد نقل الشاطبي أقوال العلماء في ذلك فقال: "اختلف الناس في معنى " الجماعة " المرادة في هذه الأحاديث على خمسة أقوال:-
أحدها: أنها السواد الأعظم من أهل الإسلام.
والثاني: أنها جماعة أئمة العلماء المجتهدين.
والثالث: أن الجماعة هي الصحابة رضي الله عنهم على الخصوص.
والرابع: أن الجماعة هي جماعة أهل الإسلام.
والخامس: ما اختاره الإمام الطبري من أن الجماعة: جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير"^(٢).

وعند التوفيق بين هذه الأقوال يلاحظ أنها تؤول إلى معنيين هما:

١- أن الجماعة هم من اتبعوا المنهج الرباني المستقيم الذي جاء به النبي ﷺ وينضم تحت هذا المعنى الأقوال الأربعة الأول فهي متقاربة المعنى تأتي من باب اختلاف التنوع.

فاجتماع العلماء و"اتفاقهم أقرب إلى الإجماع؛ لأنهم يجتمعون على سلوك المنهج المستقيم"^(٣) الذي عليه النبي ﷺ وصحابته الكرام رضي الله عنهم، وهذا ما يفسره الحديث الذي أخرجه الترمذي في سننه من طريق عبد الله ابن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "قالوا ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي"^(٤).

ومن فسر "الجماعة" بأنهم جماعة أئمة العلماء المجتهدين فيقصد بذلك العلماء

-
- (١) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني - حديث رقم ٤٥٩٧ - ج ٢ - ص ٦٠٨.
 - (٢) انظر مختصراً: الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - المكتبة التجارية الكبرى - مصر - ب.ت - ج ٢ - ص ٢٦٠، ٢٦٤. وانظر أيضاً: فتح الباري - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - ج ١٣ - ص ٣٧.
 - (٣) انظر: سنن ابن ماجه - محمد بن يزيد القزويني - تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي والأحاديث مذيلة بأحكام الشيخ الألباني عليها - دار الفكر - بيروت - ب.ت - ج ٢ - ص ١٣٠٣.
 - (٤) سنن الترمذي - محمد بن عيسى الترمذي السلمي - تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ب.ت - كتاب الإيمان - باب ما جاء في افتراق هذه الأمة - حديث رقم ٢٦٤١ - ج ٥ - ص ٢٦. (قال الشيخ الألباني: حسن).

المتمسكين بمنهج النبي ﷺ وهم أصحاب الحديث، ذهب إلى ذلك كل من: ابن المبارك، وأحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، والإمام البخاري...^(١)، وعلّة ذلك أنهم هم "الذين يتعاهدون مذاهب الرسول ويذبون عن العلم...، فقد جعل رب العالمين الطائفة المنصورة حراس الدين وصرف عنهم كيد المعاندين لتمسكهم بالشرع المتين واقتنائهم آثار الصحابة رضي الله عنهم والتابعين، فشأنهم حفظ الآثار وقطع المفاوز والقفار وركوب البراري والبحار في اقتباس ما شرع الرسول المصطفى، لا يعرجون عنه إلى رأي ولا هوى، قبلوا شريعته قولاً وفعلاً، وحرسوا سنته حفظاً ونقلًا حتى ثبتوا بذلك أصلها وكانوا أحق بها وأهلها، وكم من ملحد يروم أن يخلط بالشرعية ما ليس منها، والله عز وجل يذب بأصحاب الحديث عنها، فهم الحفاظ لأركانها والقوامون بأمرها وشأنها إذا صدف عن الدفاع عنها فهم دونها يناضلون: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (المجادلة: ٢٢)"^(٢).

ويلحق بهؤلاء العلماء عامة الناس الذين "اعتقدوا تصويب علماء السنة والجماعة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد، ورجعوا إليهم في معالم دينهم وقلدوهم في فروع الحلال والحرام، ولم يعتقدوا شيئاً من بدع أهل الأهواء الضالة"^(٣).

٢- المجتمعون على أمير شرعي على مقتضى الشرع فيدينون له بالسمع والطاعة، وهذا ما ذهب إليه ورجحه الطبري حيث قال: "والصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره، فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة"^(٤)، "فأمر ﷺ بلزومه ونهى عن فراق الأمة فيما اجتمعوا عليه من تقديمه عليهم"^(٥).

وبالرغم من كثرة النصوص الشرعية التي تحث على اجتماع الأمة، فقد ظهر هذا المعنى بشكل واضح في أواخر عهد الصحابة رضي الله عنهم، حيث اندلعت نار الفتنة التي أودت بالوحدة السياسية للدولة الإسلامية، لكن ما لبثت هذه الوحدة أن عادت في العام

(١) انظر: شرف أصحاب الحديث - أحمد بن علي بن ثابت البغدادي - تحقيق: د. محمد سعيد خطي = أوغلي - دار إحياء السنة النبوية - أنقرة - ب.ت - ص ٢٥-٢٧.

(٢) المصدر السابق - ص ١٠.

(٣) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية - أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - دار التراث - القاهرة - ب.ت - ص ٣٤١.

(٤) فتح الباري - أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - ج ١٣ - ص ٣٧.

(٥) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ٢ - ص ٢٦٤.

الذي تنازل فيه الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان ؓ "عام واحد وأربعين في شهر جمادى الأولى، وسمي "عام الجماعة" لاجتماع الناس على معاوية ؓ" (١)، "وكان معاوية ؓ أول ملوك الإسلام وخيرهم" (٢).

جاء تعدد آراء العلماء في هذه المسألة من باب اختلاف التنوع؛ فالسواد الأعظم هم المجتمعون على سلوك المنهج المستقيم الذي كان عليه النبي ﷺ وصحابته ؓ، والذي يمثل هذا المنهج هم العلماء المجتهدون ومن تبعهم من عامة الناس، وهؤلاء جميعاً متفقون على السمع والطاعة للأمر الشرعي تطبيقاً للحديث الذي أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من طريق أنس بن مالك ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة" (٣).

ثالثاً: مصطلح "أهل السنة والجماعة".

فمصطلح "أهل السنة والجماعة" يعني: "المتمسكين بكتاب الله ﷻ وسنة رسول الله ﷺ، وبما كان عليه الصدر الأول من الصحابة ؓ والتابعين وأئمة المسلمين في قديم الدهر وحديثه" (٤).

فهم المتمسكون والمجتمعون على منهج النبي ﷺ وطريقته فلم يغيروا ولم يبدلوا، "وما أحسن قول عبد الله بن مسعود ؓ حيث قال: من كان منكم مستتاً فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد ﷺ كانوا أفضل هذه الأمة وأبرها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوم اختارهم الله ﷻ لصحبة نبيه وإقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم ودينهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم" (٥).

-
- (١) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج٣٥ - ص١٩.
 - (٢) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول - حافظ بن أحمد الحكمي - تحقيق: محمد صبحي بن حسن الحلاق - دار ابن الجوزي - الدمام - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م - ط١ - ج٣ - ص١٣٨٠.
 - (٣) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب الأحكام - باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية - حديث رقم ٦٧٢٣ - ج٦ - ص٢٦١٢.
 - (٤) أثر الدعوة السلفية في توحيد المملكة العربية السعودية - د. حمود بن أحمد الرحيلي - مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - موقع الجامعة على الإنترنت (<http://www.iu.edu.sa/Magazine/index.htm>) - العدد ١٠٨.
 - (٥) شرح العقيدة الطحاوية - ابن أبي العز الحنفي - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٣٩١ - ط٤ - ص٤٣٠ - ٤٣٢.

ويمكننا القول بأن مفهوم: "أهل السنة والجماعة" يرتكز على قضية جوهرية مهمة هي قضية "المنهج"، فهم من حيث المنهج متمسكون بما كان عليه النبي ﷺ بشكل دقيق، وعن هذا الأصل يتفرع الأصل الثاني وهو الطريق الذي نُقِلَ من خلاله هذا المنهج، فكان على رأسهم "الصحابة" ﷺ وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين، ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، أو من اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها"^(١).

رابعاً: تحقيق القول في مفهوم "أهل السنة والجماعة"

أ- : مشروعية هذه التسمية.

يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن مشروعية هذه التسمية وجودها في المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي وهي: الكتاب العزيز، والسنة المطهرة، ثم ما ورد من أقوال الصحابة ﷺ وسلف الأمة.

أولاً: القرآن الكريم.

لقد أمر الله ﷻ بطاعة النبي ﷺ في كثير من الآيات، بل قرن طاعة النبي ﷺ بطاعته ﷻ فقال ﷻ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (النساء: ٨٠).

ورتب على عصيانه ومخالفته الضلال في الدنيا فقال ﷻ: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ (الأحزاب: ٣٦).

بل توعده ﷻ بالنار في الآخرة فقال: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (النساء: ١٤).

ثانياً: السنة النبوية.

وردت أحاديث كثيرة تناولت هذا المصطلح وحثت على التمسك بمضمونه، فكان اتباع النبي ﷺ وطاعته اتباعاً للقرآن الكريم وطاعة الله ﷻ.

وقد استمد "أهل السنة والجماعة" هذا الاسم من سنة النبي ﷺ، حيث أمرهم ﷺ بالمحافظة على سنته ﷺ، أخرج أبو داود في سننه من طريق العرياض بن سارية ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "عليكم بسنتي"^(٢)، كما أنهم التزموا أمره، أخرج الترمذي في

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل - علي بن أحمد بن حزم الظاهري - ج ٢ - ص ٩٠.

(٢) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني - كتاب السنة - باب لزوم السنة حديث رقم ٤٦٠٧ - ج ٢ - ص ٦١٠. (قال الشيخ الألباني: صحيح).

سننه من طريق الحارث الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وأنا آمركم بخمس الله أمرني بهن: السمع، والطاعة، والجهاد، والهجرة، والجماعة، فإنه من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه إلا أن يرجع"^(١).

وكذلك لم يخالفوا نهيه صلى الله عليه وسلم، أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من طريق ابن عباس رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية"^(٢).

ويطلق لفظ السنة أيضاً على من أثبت خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، قال ابن تيمية: "لفظ أهل السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة"^(٣).

وأهل السنة منهجهم معروف لا يتميزون بشعار أو اسم من اختراعهم، لذلك من التزم منهجهم عدّ منهم، قال ابن تيمية: "فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة"^(٤).

وهذا ما نجده أيضاً عند الإمام مالك حيث قال: "أهل السنة الذين ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمي، ولا قدري، ولا رافضي"^(٥).

ثالثاً: أقوال الصحابة والسلف.

فمن أقوال الصحابة رضي الله عنهم ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران: ١٠٦) قال: "تبيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسود وجوه أهل البدع والضلالة"^(٦).

وقال أيضاً: "النظر إلى الرجل من أهل السنة يدعو إلى السنة وينهى عن البدعة"^(٧).

(١) سنن الترمذي - محمد بن عيسى الترمذي - كتاب الأمثال - باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة - حديث رقم ٢٨٦٣ - ج ٥ - ص ١٤٨. (قال الشيخ الألباني: صحيح).

(٢) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب الفتن - باب سترون بعدي أموراً تتكرونها - حديث رقم ٦٦٤٦ - ج ٦ - ص ٢٥٨٨.

(٣) منهاج السنة النبوية - ج ٢ - ص ٢٢١.

(٤) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٣ - ص ٣٤٦.

(٥) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم - يوسف بن عبد البر النمري = القرطبي - دار الكتب العلمية - بيروت - ب.ت - ص ٣٥.

(٦) فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ١ - ص ٣٧١.

(٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة - أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي - تحقيق: د. أحمد سعد حمدان - دار طيبة - الرياض - ١٤٠٢هـ - ج ١ - ص ٥٥.

ومن أقوال التابعين ما نقله ابن كثير عنهم في تفسير قوله ﷺ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (طه: ٨٢)، قال سعيد بن جبير: ﴿ثُمَّ اهْتَدَى﴾ "أي استقام على السنة والجماعة، وروي نحوه عن مجاهد والضحاك وغير واحد من السلف"^(١).
ومن أقوال السلف ما قاله سفيان الثوري: "استوصوا بأهل السنة خيراً فإنهم غرباء"^(٢)، وقال أيضاً: "إذا بلغك عن رجل بالمشرق صاحب سنة وآخر بالمغرب فابحث إليهما بالسلام، وادع لهما"^(٣).

وتلخيص القول: إن أهل السنة والجماعة أينما كانوا فهم يشربون من عين واحدة هي منهاج النبي ﷺ، قال ابن تيمية: "ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل أن يخلق الله ﷻ أباً حنيفة ومالكاً والشافعي وأحمد، فإنه مذهب الصحابة ﷺ الذين تلقوه عن نبيهم، ومن خالف ذلك كان مبتدعاً عند أهل السنة والجماعة... وأحمد بن حنبل وإن كان قد اشتهر بإمامة السنة والصبر في المحنة، فليس ذلك لأنه انفراد بقول أو ابتدع قولاً، بل لأن السنة التي كانت موجودة معروفة قبله، علمها ودعا إليها، وصبر على من امتحنه ليفارقها، وكان الأئمة قبله قد ماتوا قبل المحنة"^(٤).
ب: مصطلحات ترادف مصطلح أهل السنة والجماعة.

استخدم أهل العلم في كتبهم مصطلحات مرادفة لمصطلح "أهل السنة والجماعة"، وتعد هذه المصطلحات شرعية؛ لأنها مقتبسة من الأدلة الشرعية، ومن هذه المصطلحات:

أولاً: الفرقة الناجية.

يُعد هذا المصطلح مرادفاً لمصطلح أهل السنة والجماعة فهذه الفرقة هي التي شهد لها النبي ﷺ بأنها على الحق المنجي من النار، أخرج ابن ماجه في سننه من طريق أنس ابن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة"^(٥)، وفي رواية أخرجه الترمذي في سننه من طريق عبد الله بن عمرو ﷺ

-
- (١) تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي - ج ٩ - ص ٣٥٨.
 - (٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة - هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي - ج ١ - ص ٦٤.
 - (٣) المصدر السابق - ج ١ - ص ٦٤.
 - (٤) منهاج السنة النبوية - ج ٢ - ص ٦٠٢.
 - (٥) سنن ابن ماجه - محمد بن يزيد الفزويني - كتاب الفتن - باب افتراق الأمم - حديث رقم ٣٩٩٣ - ج ٢ - ص ١٣٢٢. (في الزوائد: إسناده صحيح، رجاله ثقات، قال الشيخ الألباني: صحيح).

قال: قال رسول الله ﷺ: "ما أنا عليه وأصحابي"^(١).

قال ﷺ: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨١)، قال ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: "ومن الأمم ﴿أُمَّةٌ﴾ قائمة بالحق، قولاً وعملاً ﴿يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾ يقولونه ويدعون إليه، ﴿وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ يعملون ويقضون، وقد جاء في الآثار: أن المراد بهذه الأمة المذكورة في الآية، هي هذه الأمة المحمدية"^(٢).

فهذه "الآية تدل على أنه لا يخلو زمان ألبتة عمن يقوم بالحق ويعمل به ويهدي إليه، وأنهم لا يجتمعون في شيء من الأزمنة على الباطل"^(٣).

فأهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية التي تقوم بالحق وتعمل به وتدعو إليه، كذلك نجد العلماء يطلقون مصطلح الفرقة الناجية على مصطلح أهل السنة والجماعة، وهذا ما صرح به ابن تيمية فقال: "فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة"^(٤).

ثانياً: الطائفة المنصورة.

وهذا الوصف يبين أن هذه الطائفة تدافع وتقاتل الأعداء المتربصين بهذا الدين، وكيف لا تُتصر وهي تنافح وتدافع عن بيضة الإسلام وعقيدته الغراء، وقد ذكرها النبي ﷺ في أحاديث كثيرة.

وقد بين النبي ﷺ أن هذه الطائفة متمسكة ببيضة الدين ما شاء الله ﷻ لهذه الدنيا بالبقاء، أخرج الحاكم في مستدركه من طريق عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة"^(٥).

كما أن النبي ﷺ بين مكان وجود هذه الجماعة وهو بلاد الشام، فقد أخرج الإمام البخاري في صحيحه من طريق معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ

(١) سبق تخريجه ص ٨٤.

(٢) تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي - ج ٦ - ص ٤٦٥.

(٣) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ١٥ - ص ٦٠.

(٤) العقيدة الواسطية - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني - تحقيق: محمد بن عبد العزيز بن مانع - الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء - الرياض - ١٤١٢هـ - ٢ - ص ٥، ٦.

(٥) المستدرک على الصحيحين - أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري - تحقيق: مصطفى عبد

القادر عطا - مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١هـ -

١٩٩٠م - ط ١ - حديث رقم ٨٣٨٩ - ج ٤ - ص ٤٩٦. (قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد و لم

يخرجاه، قال الذهبي: صحيح).

يقول: "لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك... قال معاذ: وهم بالشأم"^(١).
ثالثاً: أهل الحديث.

وهذا المصطلح من أشهر ألقاب أهل السنة والجماعة، بل إنه المحبوب إليهم؛ لأنه الفارق بين أهل السنة الذين تمسكوا بسنة النبي ﷺ واعتصموا حولها، وبين من رد السنة وفارقها.

لذا نرى الخطيب البغدادي ينقل عن كل من ابن المبارك، وأحمد بن حنبل، وعلي بن المدني، والإمام البخاري^(٢)، أن المقصود من حديث النبي ﷺ والذي أخرجه ابن ماجه من طريق أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول ﷺ: "إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة"^(٣)، قال أحمد بن حنبل: "إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدري من هم"^(٤).

وقال القاضي عياض: "إنما أراد أحمد أهل السنة والجماعة ومن يعتقد مذهب أهل الحديث"^(٥).

"وإذا كانت سعادة الدنيا والآخرة هي باتباع المرسلين، فمن المعلوم أن أحق الناس بذلك هم أعلمهم بآثار المرسلين وأتبعهم لذلك، فالعالمون بأقوالهم وأفعالهم المتبعون لها هم أهل السعادة في كل زمان ومكان، وهم الطائفة الناجية من أهل كل ملة، وهم أهل السنة والحديث من هذه الأمة، فإنهم يشاركون سائر الأمة فيما عندهم من أمور الرسالة، ويمتازون عنهم بما اختصوا به من العلم الموروث عن الرسول ﷺ مما يجله غيرهم أو يكذب به"^(٦).

(١) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب المناقب - باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر - حديث رقم ٣٦٤٢ - ج ٣ - ص ١٣٣١.

(٢) انظر: شرف أصحاب الحديث - أحمد بن علي بن ثابت البغدادي - ص ٢٦ ، ٢٧.

(٣) سنن ابن ماجه - محمد بن يزيد القزويني - كتاب الفتن - باب افتراق الأمم - حديث رقم ٣٩٩٣ - ج ٢ - ص ١٣٢٢. (في الزوائد: إسناده صحيح، رجاله ثقات، قال الشيخ الألباني: صحيح)

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي - أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٩٢هـ ط ٢ - ج ١٣ - ص ٦٧ - انظر أيضاً: شرف أصحاب الحديث - أحمد بن علي بن ثابت البغدادي - ص ٢٥.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي - أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي - ج ١٣ - ص ٦٧.

(٦) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٤ - ص ٢٦.

رابعاً: السلف

يجدر بنا أن نعرف معنى السلف في اللغة والاصطلاح، ومن ثم نخرج على أقوال العلماء في هذا المصطلح:
أولاً: السلف في اللغة:

قال ابن فارس: "السين واللام والفاء أصلٌ يدلُّ على تقدُّمٍ وسبقٍ، من ذلك السلف: الذين مضوا، والقومُ السلف: المتقدمون"^(١).

ثانياً: السلف في الاصطلاح:

"المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام رضي الله عنهم وأعيان التابعين لهم بإحسان وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة، وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلفاً عن سلف، دون من رمي ببدعة، أو شهر بلقب غير مرضٍ مثل: الخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة، والجبرية، والجهمية، والمعتزلة، والكرامية"^(٢).

ثالثاً: السلف في القرآن والسنة:

جاءت كلمة (سلف) في القرآن في ثمانية مواضع كلها بمعنى الماضي والسبق الزمني منها قوله ﷻ: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ (الحاقة: ٢٤)، قال الرازي: "مَا أَسْلَفْتُمْ أَي قَدِمْتُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمُ الصَّالِحَةِ، وَمَعْنَى الْإِسْلَافِ فِي اللُّغَةِ تَقْدِيمُ مَا تَرْجُو أَنْ يَعُودَ عَلَيْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ كَالْإِقْرَاضِ وَمِنْهُ يُقَالُ: أَسْلَفَ فِي كَذَا إِذَا قَدِمَ فِيهِ مَالُهُ، وَالْمَعْنَى بِمَا عَمَلْتُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ"^(٣).

أما السنة المطهرة فقد وردت كلمة السلف فيها بنفس المعنى اللغوي وهو السابق الزمني والماضي، أخرج الإمام البخاري في صحيحه من طريق عائشة ل في حديثها مع فاطمة ل أنها قالت: "فإنه أخبرني - تعني النبي ﷺ - أن جبريل كان يعارضه بالقرآن كل سنة مرة، وأنه قد عارضني به العام مرتين، ولا أرى الأجل إلا قد اقترب، فاتقي الله واصبري، فإنني نعم السلف أنا لك"^(٤).

كما أخرج الإمام البخاري في صحيحه من طريق حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: يا

(١) معجم مقاييس اللغة - أبو الحسين أحمد بن فارس - ج ٣ - ص ٩٥.

(٢) لوامع الأنوار البهية - محمد بن أحمد بن سالم السفاريني - ج ١ - ص ٢٠.

(٣) التفسير الكبير - فخر الدين الرازي - ج ٣٠ - ص ١٠٠.

(٤) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب الاستئذان - باب من ناجى بين يدي الناس ومن لم يخبر بسر صاحبه فإذا مات أخبر به - حديث رقم ٥٩٢٨ - ج ٥ - ص ٢٣١٧.

رسول الله ﷺ أرأيت أشياء كنت أتحنث بها في الجاهلية من: صدقة، أو عتاقة، وصلة رحم، فهل فيها من أجر؟ فقال النبي ﷺ: "أسلمت على ما سلف من خير"^(١).

ولقد أكد النبي ﷺ على شرعية الانتساب إلى السلف مؤكداً على المعنى السابق من حيث سبق الزماني فقد أخرج الإمام البخاري في صحيحه من طريق عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"^(٢).

ولكن هذا سبق الزماني ليس له أي اعتبار إلا إذا كان على المنهج الذي سنه النبي ﷺ ونقله لنا عنه صحابته رضي الله عنهم، أخرج أبو داود في سننه من طريق العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "فعلیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ"^(٣).

رابعاً: أقوال العلماء في "السلف".

قال الأوزاعي: "عليك بآثار السلف وإن رفضك الناس"^(٤).

وقال أيضاً: "اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عما كفوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح، فإنه يسعك ما وسعهم"^(٥).

وقال الذهبي: "فإن أحببت يا عبد الله الإنصاف فقف مع نصوص القرآن والسنن، ثم انظر ما قاله الصحابة رضي الله عنهم والتابعون وأئمة التفسير في هذه الآيات، وما حكوه من مذاهب السلف، فإما أن تتطق بعلم، وإما أن تسكت بحلم"^(٦).

قال ابن تيمية: "لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه واعتزى إليه،

(١) المصدر السابق - كتاب الزكاة - باب من تصدق في الشرك ثم أسلم - حديث رقم ١٣٦٩ - ج ٢ - ص ٥٢١.

(٢) المصدر السابق - كتاب الشهادات - باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد - حديث رقم ٢٥٠٨ - ج ٢ - ص ٩٣٨.

(٣) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني - كتاب السنة - باب لزوم السنة حديث رقم ٤٦٠٧ - ج ٢ - ص ٦١٠. (قال الشيخ الألباني: صحيح).

(٤) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة - عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي - تحقيق: عبد الله يوسف الجديع - مكتبة الرشد - الرياض - ط ١ - ١٤٠٩هـ - ص ٤٥.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة - هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي - ج ١ - ص ١٥٤.

(٦) العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها - محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - تحقيق: أشرف بن عبد المقصود - مكتبة أضواء السلف - الرياض - ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م - ط ١ - ص ١٣.

بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق؛ فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقاً^(١).
من هنا يمكن القول: أن مصطلح أهل السنة والجماعة مصطلح مركب دلت
نصوص الكتاب والسنة على مشروعيته والضابط فيمن ينتسب لهذا الوصف هو
الالتزام بالمنهج الذي يدل عليه هذا المصطلح الذي له عدة مرادفات أهمها وأكثرها
شهرة السلف والذي قد دلت على مشروعيته نصوص الكتاب والسنة حتى أصبح أكثر
المصطلحات حياً لمن ينتسب إلى هذا المنهج بخلاف الفرق الأخرى التي تنتسب إلى
مؤسسيها ممن جاء بعد عصره ﷺ.

(١) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج٤ - ص ١٤٩.

المطلب الثاني صفات أهل السنة والجماعة

إن الله ﷻ خلق الناس أمةً واحدةً، وبعث فيهم الأنبياء والمرسلين ﷺ ليبينوا لهم المنهج الصحيح، قال ﷻ: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣).

وسبب اختلاف الناس وخروجهم عن تلك الوحدة هو ما جاء في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من طريق عياض بن جمار المجاشعي ﷺ عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه ﷻ قال: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، فاجتالهم الشياطين عن دينهم" (١).

فإنه ﷻ خلق الناس أمةً واحدةً وعلى فطرةٍ واحدة، ولكن من الناس من تتكبر الطريق وضل عن المنهج الصحيح الذي جاء به الرسل ﷺ، لكن الباري ﷻ يميز أمة النبي ﷺ بهذا الدين الكامل، وتميز أهل السنة والجماعة عن غيرهم من الفرق المنتسبة للإسلام والتي ذكرها النبي ﷺ في حديث الافتراق باتباع المنهج الذي تميزوا به عن غيرهم من الناس فكانوا شامةً بينهم، وكان الأخذ بهذا المنهج من أهم صفاتهم ولربما اشتهر معهم غيرهم في بعض مفرداته فكان القرب منهم والدخول في مفهومهم حسب شدة القرب من هذا المنهج أو البعد عنه.

وصفات أهل السنة والجماعة مستمدة من أصول منهجهم الذي يدينون به الله ﷻ، وهذه الصفات يلتزم بها أهل السنة والجماعة؛ لأنها أصول جامعة تدخل فيها كل خصال الإسلام، وما يتضمنه من أوامر ونواهٍ، وهي على النحو الذي حدده ابن تيمية: حيث قال: "فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة" (٢).

وستتناول هذه الصفات على الترتيب:

أولاً: تعظيمهم كلام الله ﷻ.

إن تعظيم كلام الله ﷻ وتقديسه والأخذ به واجب شرعي على كل مسلم؛ لأنه كله حق وعدل وصدق، قال ﷻ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٨٧)، وقال ﷻ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ (النساء: ١٢٢).

(١) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج - كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها - باب الصفات التي

يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار - حديث رقم ٢٨٦٥ - ج ٤ - ص ٢١٩٧.

(٢) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٣ - ص ٣٤٦.

وقد أكدت النصوص الشرعية على وجوب الأخذ بما جاء في القرآن الكريم فأوجبت طاعة الله ﷻ وحذرت من مخالفة أمره، قال ﷻ: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢).

وقال ﷻ: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣٢).

وقال ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنهُ وَأنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ (الأنفال: ٢٠).

ونرى أيضاً أن الله ﷻ رتب على طاعته صفة الإيمان فقال ﷻ: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١).

وجعل الله ﷻ لأهل طاعته الرحمة فقال ﷻ: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٢).

كما رتب ﷻ على عصيانه ومخالفة أمره بطلان العمل والأجر فقال ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٣).

ومن يخالف أمره ﷻ لا يلحقه إلا الفشل والضعف والفرقة، قال ﷻ: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: ٤٦).

أما نصوص السنة النبوية فقد أكثرت من الحث على تعظيم كلام الله ﷻ، وذلك بالإكثار من تلاوته أخرج الترمذي في سننه من طريق عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ألم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف"^(١).

يقدم أهل السنة والجماعة كلام الله ﷻ وهدى نبيه صلى الله عليه وسلم على ما سواهما، أخرج النسائي في سننه من طريق جابر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يقول: "أحسن الكلام كلام الله، وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم"^(٢).

قال ابن تيمية: "ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله ﷻ، وخير الهدي هدي محمد

(١) سنن الترمذي - محمد بن عيسى الترمذي - كتاب فضائل القرآن - باب ما جاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن ما له من الأجر - حديث رقم ٢٩١٠ - ج ٥ - ص ١٧٥ (قال الشيخ الألباني: صحيح).

(٢) سنن النسائي الصغرى - أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي - كتاب السهو - نوع آخر من الذكر بعد التشهد - حديث رقم ١٣١١ - ج ٣ - ص ٥٨. (قال الشيخ الألباني: صحيح الإسناد).

ﷺ، ويؤثرون كلام الله ﷺ على غيره من كلام أصناف الناس، ويقدمون هدي محمد ﷺ، على هدي كل أحد، ولهذا سمو أهل الكتاب والسنة، وسموا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هي الاجتماع، وضدها الفرقة، وإن كان "لفظ" الجماعة قد صار اسماً لنفس القوم المجتمعين" (١).

ثانياً: اتباعهم سنة النبي ﷺ.

لقد أمر الله ﷺ بطاعة نبيه ﷺ فجعل طاعة نبيه ﷺ من طاعته فقال ﷺ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (النساء: ٨٠).

وحث ﷺ على اتباع أمر النبي ﷺ ونهيه فقال ﷺ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٧).

ورتب الله ﷺ على طاعة نبيه ﷺ الرحمة فقال ﷺ: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (النور: ٥٦).

ورتب كذلك الهداية لمن يطيعه ﷺ فقال أيضاً: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤).

وأوجب ﷺ الكفر لمن خالف أمر النبي ﷺ فقال جل وعلا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

أما نصوص السنة فقد بينت مكانة السنة في كونها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، أخرج أبو داود في سننه من طريق المقدم بن معد يكرب ﷺ حيث قال رسول الله ﷺ: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، لا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه" (٢).

ولم يكتف النبي ﷺ بالحث على التمسك بسنته ﷺ، بل أضاف ﷺ سنة خلفائه الراشدين إلى سنته ليؤكد لنا أهمية الطريق والسند الذي نقل لنا هذا الدين، وفيه إشارة

(١) العقيدة الواسطية - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية - ص ٤٦، ٤٧.

(٢) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني - كتاب السنة - باب في لزوم السنة - حديث رقم ٤٦٠٤ - ج ٢ - ص ٦١٠. (قال الشيخ الألباني: صحيح).

لطيفة منه ﷺ إلى الصفة الثالثة لأهل السنة والجماعة وهي الإجماع، قال ابن تيمية: "ثم من طريقة أهل السنة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ باطناً وظاهراً، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، واتباع وصية رسول الله ﷺ"^(١)، أخرج أبو داود في سننه من طريق العرباض ﷺ قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله، كأن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا؟ فقال: "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة"^(٢).

وقد حذر النبي ﷺ من مخالفة أمره وترك سنته ﷺ، وكأنه ينظر بعين الغيب إلى افتراق الأمة وظهور البدعة التي تنادي بالتمسك بالكتاب دون السنة، بل تذهب بنبذ السنة وراء الظهر، أخرج الترمذي في سننه من طريق المقدم بن معد يكرب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته فيقول بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرمانه، وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله"^(٣).

فالتمسك بالسنة علامة فاصلة بين أهل الحق وأصحاب الزيغ والضلال، وقد نص العلماء على أن المحتج بالسنة المقدم لها على آراء الرجال فهو من أهل السنة، قال الإسفراييني: وليس في فرق الأمة أكثر متابعة لأخبار الرسول ﷺ وأكثر تبعاً لسنته من هؤلاء، ولهذا سموا أصحاب الحديث وسموا بأهل السنة والجماعة، وهذه صفة مختصة بهم؛ لأن جميع الخاص والعام من أهل الفرق المختلفة يسمونهم أهل السنة والجماعة، وكيف تليق بهم هذه الصفة التي ذكرها الرسول ﷺ؟! ومنها أنهم يستعملون في الأدلة الشرعية كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة والقياس، ويجمعون بين جميعها في فروع الشريعة، ويحتجون بجميعها، وما من فريق من فرق مخالفين إلا وهم يردون شيئاً من هذه الأدلة، فبان أنهم أهل النجاة باستعمالهم جميع أصول الشريعة دون

(١) العقيدة الواسطية - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ص ٤٦.

(٢) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني - كتاب السنة - باب في لزوم السنة - حديث رقم ٤٦٠٧ - ج ٢ - ص ٦١٠. (قال الشيخ الألباني: صحيح).

(٣) سنن الترمذي - محمد بن عيسى الترمذي - كتاب العلم عن رسول الله ﷺ - باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ - حديث رقم ٢٦٦٤ - ج ٥ - ص ٣٨. (قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه. قال الشيخ الألباني: صحيح).

تعطيل شيء منها^(١).

ثالثاً: اعتمادهم الإجماع مصدراً من مصادر التشريع.

والإجماع هو المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي، ويكون اللجوء إليه في غياب النص القرآني أو الدليل النبوي، ودليل هذه الصفة ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده من طريق أبي بصرة الغفاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها"^(٢).

وقد رد الشاطبي الإجماع إلى أصل وجوده وهو الكتاب والسنة فقال: "فالكتاب والسنة هو الطريق المستقيم، وما سواهما من الإجماع وغيره فناشئ عنهما، هذا هو الوصف الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم، وهو معنى ما جاء في الرواية الأخرى من قوله صلى الله عليه وسلم: "وهي الجماعة"^(٣)؛ "لأن الجماعة في وقت الإخبار كانوا على ذلك الوصف"^(٤).

وعلى الرغم من أهمية هذا الأصل عند أهل السنة والجماعة فهو لا يرقى في رتبته على من سبقه من الأصول؛ لأن من أنكر أصلاً مما سبق لا يعد مسلماً، لكن إنكار الإجماع يعد بدعة غير مخرجة من الملة، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: "إذ لا شك في أن البدع يصح أن يكون منها ما هو كفر كاتخاذ الأصنام لتقريبهم إلى الله زلفى، ومنها ما ليس بكفر كالقول بالجهة عند جماعة وإنكار الإجماع وإنكار القياس وما أشبه ذلك"^(٥).

وهذه صفة ثانية تميز بها أهل السنة والجماعة عن غيرهم من الفرق، قال ابن تيمية: "والإجماع هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين، وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق

(١) انظر: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة - أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني - تحقيق: كمال يوسف الحوت - عالم الكتب - لبنان - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - ط١، ص ١٨٦.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل - أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني - مسند القبائل - حديث أبي بصرة الغفاري رضي الله عنه - حديث رقم ٢٧٢٦٧ - ج ٦ - ص ٣٩٦. (قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره وهذا إسناد ضعيف لإبهام الراوي عن أبي بصرة).

(٣) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني - حديث رقم ٤٥٩٧ - ج ٢ - ص ٦٠٨. سبق تخريجه.

(٤) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ٢ - ص ٢٥٢.

(٥) المصدر السابق - ج ٢ - ص ١٩٧.

بالدين والإجماع الذي ينضبط، هو ما كان عليه السلف ، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة^(١).

ويعد الإجماع أصلاً من أصول أهل السنة والجماعة، بل هو صفة تميزهم عمّن سواهم، قال الإسفراييني في بيان أصول منهج أهل السنة والجماعة: "إنهم يستعملون في الأدلة الشرعية كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة والقياس، ويجمعون بين جميعها في فروع الشريعة ويحتجون بجميعها، وما من فريق من فرق مخالفيهم إلا وهم يردون شيئاً من هذه الأدلة، فبان أنهم أهل النجاة باستعمالهم جميع أصول الشريعة دون تعطيل شيء منها"^(٢).

من هنا يمكن القول: أن أهل السنة والجماعة قد استقوا منهجهم من أصول الشرع الحنيف فأعملوا نصوص الكتاب ولم يناقضوها لأنهم يعظمونها ويقدمونها على عقولهم كذلك ينطبق هذا الموقف على سنة النبي ﷺ والتي احتلت عندهم المكانة الرفيعة فضحوا في سبيل خدمتها بالغالي والنفيس وذلك لتتقيتها من شوائب الوضع والتدنيس فعملوا بنصوصها ولم يردوا شيئاً منها على أساس مبتدع كذلك تميز منهج أهل السنة والجماعة بالأخذ بالإجماع خاصة إجماع القرون المفضلة.

(١) العقيدة الواسطية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ص ٤٧.

(٢) التبصير في الدين - طاهر بن محمد الإسفراييني - ص ١٨٥ ، ١٨٦.

المبحث الثاني

العقل عند السلف

المطلب الأول: مفهوم العقل عند السلف.

المطلب الثاني: مكانة العقل عند السلف.

المطلب الثالث: موقف السلف من تعارض العقل والنقل.

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام السلف للعقل.

المبحث الثاني العقل عند السلف

المطلب الأول: مفهوم العقل عند السلف

احتدت الخلافات الفكرية في القرن الثالث الهجري، فتصدى لها علماء السلف وصدحوا بالحق، وتميزت إجاباتهم عما استجدَّ من القضايا بما يلي:

١- اقتضاب الإجابة وقصرها متأثرين بعهد النبوة.

٢- اقتصارهم على الكتاب والسنة.

وهذا ما نلاحظه في قضية كقضية العقل التي شغلت حيزاً كبيراً عند كثير من الفرق بينما كانت إجابة السلف مقتضبةً، وهذا لا يعنى تفوق الآخرين عليهم بل يدل على كثرة فقه السلف بتمسكهم بالكتاب والسنة، فعلى سبيل المثال نجد الشافعي يقول: "العقل آلة التمييز"^(١)، كذلك نجد الإمام أحمد بن حنبل يقول: "العقل غريزة"^(٢)، وهذا ما أثبتته الحارث المحاسبي في "مائة العقل" حيث عرّف العقل بقوله: "هو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله، لا يقدر أن يصفه بجسمية ولا بطول ولا بعرض ولا طعم ولا شم ولا مجسة ولا لون ولا يعرف إلا بأفعاله"^(٣).

لقد توسع الحارث في إجابته عن معنى العقل بعكس الإمام أحمد وذلك تماشياً مع منهجه الفكري الكلامي، لذلك حذر الإمام أحمد من الحارث المحاسبي؛ لأنه "كان ينتسب إلى قول ابن كلاب وأتباعه"^(٤)^(٥).

-
- (١) الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - ج ١ - ص ٣٧١.
 - (٢) ذم الهوى - أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن الجوزي - تحقيق: مصطفى عبد الواحد - ١٩٦٢م - ص ٥.
 - (٣) مائة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه - أبو عبد الله الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي - تحقيق: حسين القوتلي - دار الكندي، دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨هـ - ط ٢ - ص ٢٠٤.
 - (٤) أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، رأس المتكلمين في زمانه، أخذ عنه الكلام داود الظاهري، والحارث المحاسبي، وكان يلقب كلاباً لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه، وأصحابه هم الكلابية لحق بعضهم أبو الحسن الأشعري، وكان يرد على الجهمية وربما وافق المعتزلة وكان يقول بأن القرآن قائم بالذات بلا قدرة ولا مشيئة، من مصنفاته "كتاب الصفات"، وكتاب "خلق الأفعال"، و "كتاب الرد على المعتزلة" (سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٤ - ص ٥٤٤).
 - (٥) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ٢ - ص ٦.

وهذا لا يعنى رد كل ما جاء به الحارث المحاسبي؛ وذلك لأن كل يؤخذ منه ويرد عليه^(١)، وهذا ما يؤكد ابن تيمية عند ذكره لمعنى العقل عند الإمام أحمد فإنه يجمع بين الإمام أحمد والحارث المحاسبي فيقول: "قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما: إن العقل غريزة"^(٢).

إن تعريف السلف للعقل بكونه غريزة لا يعنى "الغرائز الدنيا في الإنسان"^(٣)، فمقصود السلف من كون العقل غريزة "أنه خلق ابتداءً وليس باكتساب"^(٤)، فالعقل مولود مع كل إنسان والناس يتفاوتون فيه ويطلب من كل إنسان من العمل على قدر ما أعطاه الله ﷻ من العقل^(٥).

والقارئ لتراث السلف في هذه المسألة يجد أن العقل عندهم أقرب إلى أن يكون وظيفة إدراكية يتعاون في أدائها جميع ملكات الإنسان المعرفية^(٦)، فالعقل في الأصل مصدر: عقل يعقل عقلاً، مثل لفظ السمع فإنه في الأصل مصدر: سمع يسمع سمعاً، ثم يعبر بهذه الألفاظ عن القوى التي يحصل بها الإدراك^(٧)، والذي يرتبط وجودها في الإنسان بوجود أدواتها الظاهرة والباطنة وبمقدار ما تكسبه هذه الأدوات والقوى من الخبرة الزمنية ويحصل لها من النضج يكون مقدار العقل للأشياء أتم وأكمل وتعقلها أكثر نضجاً وأقرب إلى الصواب^(٨).

إن السلف عندما يناقشون مخالفيهم إنما ينتصرون للحق لا لأنفسهم، لذلك نجدهم يأخذون بالحق ولا يرفضونه حتى ولو كان عند مخالفيهم، فهذا هو منهجهم، وهذا ما نراه في تعريفهم للعقل كما ذهب ابن تيمية إلى أن العقل يطلق على أربعة أمور: الأول: "علوم ضرورية يفرق بها بين المجنون الذي رفع القلم عنه، وبين العاقل الذي جرى عليه القلم، فهذا مناط التكليف.

-
- (١) كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس - إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني - دار إحياء التراث العربي - ب.ت - ج ٢ - ص ١١٩.
 - (٢) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٩ - ص ٢٨٧.
 - (٣) منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٣٠.
 - (٤) بغية المرتاد - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ص ٢٥٨.
 - (٥) انظر: شرح السنة - أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري - تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني - دار ابن القيم - الدمام - ١٤٠٨هـ - ط ١ - ص ٣٧.
 - (٦) انظر: منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٣٠.
 - (٧) انظر: بغية المرتاد - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ص ٢٥٢.
 - (٨) انظر: منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٣٠.

الثاني: علوم مكتسبة تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره، فهذا أيضا لا نزاع في وجوده وهو داخل فيما يحمد بها عند الله من العقل ومن عدم هذا نم وإن كان من الأول، وما في القرآن من مدح من يعقل ونم من لا يعقل يدخل فيه هذا النوع.

الثالث: العمل بالعلم يدخل في مسمى العقل أيضا بل هو من أخص ما يدخل في اسم العقل الممدوح.

وهذان النوعان - العلوم المكتسبة، والعمل بالعلم - لم ينازع الأولون في وجودهما ولا في أنهما يسميان عقلاً، ولكن قالوا: كلامنا في العقل الذي هو مناط التكليف للفرق بين العاقل والمجنون، وهذان لا يدخلان في ذلك فالنزاع فيهما لفظي.

الرابع: الغريزة التي بها يعقل الإنسان^(١).

(١) المصدر السابق - ص ٢٦٠.

المطلب الثاني مكانة العقل عند السلف

قام منهج السلف في تعاملهم مع العقل على الوسطية والاعتدال، فقد عرفوا ما أعطاه الله ﷻ للعقل من مساحة يتحرك خلالها ليؤدي وظيفته التي أرادها الله ﷻ منه، للعمل بالنصوص الشرعية، وفهم مقاصدها ومعرفة دلالاتها، وهذا من شأنه أن يحرر العقل من أسر التقليد وغل العادات حتى يكون في مستوى المكانة التي وضعه فيها الإسلام الحنيف^(١)، والتي تتضح من خلال الآتي:

أولاً: تحرير العقل من قيود التقليد مع الحفاظ على ضوابط الشرع الحنيف.

فقد "رفع الوحي من قيمة العقل وحث على التعقل، وأثنى على العقلاء"^(٢)، فقال ﷻ: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ١٧، ١٨).

وكذلك رفعت السنة من قيمة العقل وصاحبه، أخرج الترمذي في سننه من طريق أبي أمامة رضي الله عنه قال: ذكر لرسول الله ﷺ رجلان: أحدهما عابد والآخر عالم فقال ﷻ: "فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم"، ثم قال رسول الله ﷻ: "إن الله وملائكته وأهل السموات والأرض حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليصلون على معلم الناس الخير"^(٣).

وقد التزم السلف بما ثبت من نصوص الشرع الحنيف؛ وذلك لأن من أهم مميزات منهجهم تعظيمهم لنصوص الشرع الحنيف والالتزام بها والوقوف عند حدودها، فلم يزيدوا عليها أو ينقصوا منها^(٤)، وعلى الرغم من أصالة هذا المنهج فقد قام خصوم للسلف رضي الله عنهم باتهامهم بأنهم: "أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال وأنهم

(١) انظر: العقل عند الأصوليين (عرض ودراسة) - د. علي بن سعد الضويحي - مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها - مطابع جامعة أم القرى - المجلد ١٢ - العدد ٢٠ - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ص ٥٥٢.

(٢) علم التوحيد عند أهل السنة والجماعة المبادئ والمقدمات - محمد يسري - ٢٠٠٤م - ط ١ - ص ٢٠٩.

(٣) سنن الترمذي - محمد بن عيسى الترمذي - كتاب العلم - باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة - حديث رقم ٢٦٨٥ - ج ٥ - ص ٥٠. (قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب) (قال الشيخ الألباني: صحيح).

(٤) انظر: منهج التلقي والاستدلال بين السنة والمبتدعة - أحمد بن عبد الرحمن الصويان - دار السليم - ١٩٩٩م - ط ٢ - ص ٣١، ٣٣.

ينكرون حجة العقل، وربما حكي إنكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم^(١).

الرد على هذه الشبهة:

لقد ذم الله ﷺ التقليد^(٢) في غير موضع من كتابه كما في قوله ﷺ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠)، وهذا في القرآن كثير يُذَمُّ فيه من أعرض عما أنزله الله ﷺ ووقع بتقليد الآباء^(٣).

كذلك نجد أن النبي > حذر من التقليد، أخرج الترمذي في سننه من طريق حذيفة ابن اليمان ﷺ قال: قال رسول الله >: "لا تكونوا إمعة^(٤)"^(٥)، وقد روى الطحاوي في شرح مشكل الآثار عن عبد الله بن مسعود ﷺ قولاً قريباً من هذا المعنى فقال ﷺ: "اغد عالماً أو متعلماً، ولا تغد إمعة فيما بين ذلك"^(٦).

وقد سار علماء السلف على هذا المنهاج فذموا التقليد ورفضوه رفضاً قاطعاً؛ وذلك؛ لأن التقليد ليس بعلم فقد ذمه الله ﷺ في غير ما آية في القرآن الكريم، ولذلك تتابعت كلمات الأئمة المتقدمين على النهي عنه^(٧)، من ذلك ما روي عن كل من:

-
- (١) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٤ - ص ٥٥.
 - (٢) التقليد: عبارة عن إبتاع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه (انظر: التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ٩٠).
 - (٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: طه عبد الرعوف سعد - دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣م - ج ٢ - ص ١٨٨.
 - (٤) الإمعة: هو الذي يتابع كل ناعق؛ لأنه لا رأي له يرجع إليه، فهو المقلد الذي يجعل دينه تابعاً لدين غيره بلا رؤية ولا تحصيل برهان (انظر: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي - أبو العلا محمد عبد الرحمن المباركفوري - دار الكتب العلمية - بيروت - ب.ت - ج ٦ - ص ١٢٣).
 - (٥) سنن الترمذي - محمد بن عيسى الترمذي - كتاب البر والصلة - باب ما جاء في الإحسان والعفو - حديث رقم ٢٠٠٧ - ج ٤ - ص ٣٦٤. (قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه).
 - (٦) شرح مشكل الآثار - أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م - ط ١ - ج ١٥ - ص ٤٠٨.
 - (٧) الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام - محمد ناصر الدين الألباني - دار المعارف - الرياض - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م - ط ١ - ص ٧٢.

١- الإمام أبي حنيفة النعمان حيث كان يقول: لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي.

٢- وكان الإمام مالك يقول: ما من أحدٍ إلا ومأخوذٌ من كلامه ومردودٌ عليه إلا رسول الله >.

٣- وكان الشافعي يقول: إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط، وقال يوماً للمزني: يا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين، وكان يقول: لا حجة في قول أحدٍ دون رسول الله > وإن كثروا.

٤- وكان الإمام أحمد يقول أيضاً: ليس لأحدٍ مع الله ورسوله كلام وقال أيضاً لرجل: لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة^(١).

فقد رفض السلف التقليد سواءً في الأخلاق أو الاعتقادات أو العبادات^(٢)، وقالوا: بعدم جواز الفتوى بالتقليد؛ لأن التقليد "ليس بعلم والفتوى بغير علم حرام، ولا خلاف بين الناس أن التقليد ليس بعلم وأن المقلد لا يطلق عليه اسم عالم"^(٣)؛ وذلك؛ لأن اسم العلم إنما يطلق على ما في كتاب الله ﷺ وسنة رسول الله >، "لا على ما لهج به أهل التقليد والعصبية من حصرهم العلم على ما دون من كتب الرأي المذهبية مع مصادمة بعض ذلك لنصوص الأحاديث النبوية"^(٤).

إن علماء السلف يدركون أن الناس متفاوتون في العلم لذا قالوا: إن من عجز عن معرفة الدليل فهو الذي يجب عليه التقليد، كما أن العالم نفسه قد يضطر أحياناً إلى التقليد في بعض المسائل حين لا يظفر فيها بنص عن الله ورسوله ولم يجد فيها سوى قول من هو أعلم منه فيقلده اضطراراً، كما صنع الإمام الشافعي في بعض المسائل^(٥)، ولهذا قال ابن القيم: "وهذا فعل أهل العلم وهو الواجب فإن التقليد إنما يباح للمضطر،

(١) انظر: عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد - أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي - تحقيق: محب الدين الخطيب - المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٨٥هـ - ص ٣٢.

(٢) انظر: تحفة الأحوذى - محمد عبد الرحمن المباركفوري - ج ٦ - ص ١٢٣.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد - دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣هـ - ج ١ - ص ٤٥.

(٤) إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار - صالح بن محمد بن نوح العمري الشهير بالفلاني - دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٨هـ - ص ٢٦.

(٥) انظر: الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام - محمد ناصر الدين الألباني - ص ٨٢.

وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع مقدرته على المذكي، فإن الأصل أن لا يقبل قول الغير إلا بدليل، فجعل المقعدة حال الضرورة رأس أموالهم^(١).

وقد رفض السلف اتهامهم بالتقليد ومعاداة العقل وإنكار عمله بالنظر والاعتبار والتفكر؛ لأن هذه الفرية تخالف منهجهم الذي يسير مع القرآن الكريم، فلا يعرف عن أحد من السلف أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ "النظر والاستدلال" فأنكر السلف ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم، فاعتقد خصومهم أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال، ومثال ذلك: ما وضعه أهل الكلام من مصطلح "أصول الدين" على كلامهم فإذا أنكر السلف ذلك قال المبطل: قد أنكروا "أصول الدين" وهم لم ينكروا ما يستحق أن يسمى أصول الدين، وإنما أنكروا ما سماه هؤلاء أصول الدين، وهي أسماء سموها هم وآباؤهم بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، فالدين ما شرعه الله ﷻ ورسوله > وقد بين أصوله وفروعه، ومن المحال أن يكون الرسول > قد بين فروع الدين دون أصوله، فهكذا لفظ النظر والاعتبار والاستدلال^(٢).

لقد وقف السلف مع الشريعة حين أطلقت للعقل العنان للنظر والاعتبار في آفاق الكون والنفس حيث أمرته بذلك، قال ﷻ: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١)، و قال ﷻ: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١).

وفي المقابل توقفوا عما نهى عنه الشرع لكي لا يتجاوز العقل حدوده فلا يتيه في غيابات الضلال، أخرج الطبراني في معجمه من طريق عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله >: "تفكروا في آلاء الله، ولا تتفكروا في الله"^(٣).

كذلك جعل السلف العقل تابعاً للنقل لا يعارضه في حكم، ولا يستقل عنه بتصوير، بل يستتير بنوره ويهتدي بهداه^(٤)، وهذا ما أكدوا عليه من خلال موقفهم من قضية التحسين والتقيح العقليين.

(١) إعلام الموقعين - ابن قيم الجوزية - ج ٢ - ص ٢٦٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٤ - ص ٥٦.

(٣) سبق تخريجه ص ٣٦.

(٤) انظر: العقل عند الأصوليين - د. علي بن سعد الضويحي - ص ٥٥٢.

ثانياً: قول السلف إن حسن الأشياء وقبحها يعرف بالعقل، أما الثواب والعقاب فيعرفان بالشرع.

يطلق الحسن والقبيح على معانٍ ثلاثة:

١- الحسن ما وافق الطبع، كإنقاذ الغريق، والقبيح ما نافرته، كاتهام الأبرياء.

٢- الحسن صفة كمال نحو العلم حسن، والقبيح صفة نقص نحو الجهل قبيح.

٣- الحسن ما يوجب المدح، والقبيح ما يوجب الذم.

فالأولان عقليان إجماعاً والثالث شرعي لا يعلم ولا يثبت إلا بالشرع^(١)، "فهو محل النزاع"^(٢)؛ وذلك لكون "الفعل متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً"^(٣).

وبناءً على ذلك اختلفت أقوال المدارس الإسلامية في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو ما ذهب إليه المعتزلة من أن حسن الأشياء وقبحها والثواب والعقاب عليها يعرف من جهة العقل، فقالوا: إن "وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل"^(٤)، "ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً"^(٥)، "فليس لأحد أن يقول إنما يُحتَاجُ إلى السمع ليفصل العاقل بين الحسن والقبيح"^(٦)؛ وذلك لأن "النهي الوارد عن الله يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه"^(٧).

القول الثاني: وهو ما ذهب إليه الأشاعرة من أن حسن الأشياء وقبحها والثواب والعقاب عليها يعرف من جهة الشرع فقط، فقالوا: "القبيح عندنا ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه... ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها"^(٨)؛

(١) انظر: الذخيرة - شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي - تحقيق: محمد حجي - دار الغرب - بيروت - ١٩٩٤م - ج ١ - ص ٧١.

(٢) شرح مختصر الروضة - أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري - تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - مؤسسة الرسالة - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط ١ - ج ١ - ص ٤٠٣، ٤٠٤.

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي - علي بن عبد الكافي السبكي - تحقيق: جماعة من العلماء - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٤هـ - ط ١ - ج ١ - ص ١٣٥.

(٤) شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٥٦٥.

(٥) المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١ - ص ٢٣٤.

(٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل - أبو الحسن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي - تحقيق: د. عبد الحلیم النجار - أ. محمد علي النجار - ب. ت - ج ١٤ - ص ١٥٣.

(٧) المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ٢ - ص ٢٥٤.

(٨) المواقف - عضد الدين الإيجي - ج ٣ - ص ٢٦٨.

لأن "العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً"^(١)، إن "الحسن ما وافق الأمر من الفعل، والقبيح ما وافق النهي من الفعل، وليس الحسن حسناً من قبل الصورة، ولا القبيح قبيحاً من قبل الصورة"^(٢)؛ وذلك لأن "جميع قواعد الشرع تدل على أن الحسن: ما حسنه الشرع وجوزّه وسوغه، والقبيح: ما قبحه الشرع وحرّمه"^(٣).

القول الثالث: ما ذهب إليه السلف من أن حسن الأشياء وقبحها يعرف من جهة العقل، أما الثواب والعقاب فيعرفان بالشرع، حيث فرق السلف بين تمييز العقل للحسن والقبيح وبين ما يتعلق بالحسن والقبيح من صفات تترتب على ذلك التمييز؛ وذلك لأن الحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:-

الأولى: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك وهذا مما غلط فيه المعتزلة.

الثانية: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

الثالثة: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه ولا يكون المراد فعل المأمور به؛ لأن الحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به^(٤).

وهذا موقف متوسط بين الفريقين حيث "هدى الله ﷻ أهل السنة الذين هم وسط في المقالات والنحل لما اختلف الفريقان فيه من الحق بإذنه"^(٥)، فقد وافق السلف كلاً من المعتزلة والأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح في وجوه وخالفوهم في أخرى من ذلك:

أولاً: موافقة السلف المعتزلة في إدراك العقل للحسن والقبيح، ومن أدلتهم قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - تحقيق: أحمد فريد المزدي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م - ط١ - ص ٢٠٨.

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر - عالم الكتب - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م - ط١ - ص ٧٦.

(٣) المصدر السابق - ص ٧٤.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٨ - ص ٣٤٣، ٣٤٦.

(٥) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم الجوزية - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ج ٢ - ص ٣٧٩.

أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ (الأعراف: ٢٨)، فقد احتج الكفار بأن ارتكابهم للفاحشة تقليداً لأبائهم، وأن فعل آبائهم مستند إلى أمر من الله ﷻ، لذا جاء إنكار الله ﷻ عليهم؛ وذلك لأنه ﷻ لا يأمر بالفاحشة، فهم لا يستندون في ادعائهم إلى قول صحيح^(١).

كذلك فإن معرفة قبح الفاحشة مستقر في فطر الناس وهذا ما أخبر به الله ﷻ عن قوم لوط +، قال ﷻ: ﴿وَلَوْ طَأَّ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: ٨٠)، "فدل على أنها كانت فاحشةً عندهم قبل أن ينهاهم، بخلاف قول من يقول ما كانت فاحشة ولا قبيحة ولا سيئة حتى نهاهم عنها، ولهذا قال لهم: ﴿أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ وَتَقَطُّعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ﴾ (العنكبوت: ٢٩)، وهذا خطاب لمن يعرفون قبح ما يفعلون"^(٢).

لقد بنى كلُّ من السلف والمعتزلة هذه النقطة على مسألة أخرى وهي إثبات الحكمة اللائقة بالله ﷻ والتي لا يشابهه فيها أحد، وكذلك إثبات الغاية من أفعاله ﷻ، فالفعل يحمل في طياته حكمة ما قال ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّنى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢)، فالنهى عن الزنا معلل بكونه قبيحاً يؤدي إلى النار^(٣).

وخالفوهم في إثباتهم الإيجاب والتحريم على الله ﷻ، الذي أدى بهم لإثبات شريعة عقلية، حجرت على الله ﷻ الخروج عنها، فأوجبوا عليه ﷻ أن يفعل بكل شخص ما هو الأصح له^(٤).

ثانياً: موافقة السلف للأشاعرة في "أن الحجة إنما تقوم على العباد بالرسالة وأن الله ﷻ لا يعذبهم قبل البعثة"^(٥)، ومن أدلتهم قوله ﷻ: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥)، "فالآية ظاهرة في أنه لا بد من الشرع وإرسال الرسل ﷺ وأن العقل لا يغني عن ذلك"^(٦)؛ لأن الله ﷻ لا يعذب أحداً إلا بعد رسول^(٧)، ونظائر هذه الآية في القرآن كثيرة منها قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم - إسماعيل بن عمر بن كثير - ج ٦ - ص ٢٨٠.

(٢) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية - ج ١١ - ص ٦٨٠.

(٣) فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٣ - ص ٢٢٣.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة - ابن قيم الجوزية - ج ٢ - ص ٣٨٠.

(٥) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٣٧٩.

(٦) روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألويسي - ج ٦ - ص ١٨.

(٧) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية - ج ١١ - ص ٦٧٥.

حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴿٥٩﴾
(القصص: ٥٩)، فقد قررت هذه الآية ومثيلاتها أن إهلاك الأمم لا يكون بعلم الله ﷻ المسبق، بل بإصرارهم على الكفر بعد تأكيد الحجة عليهم ببعث الرسل ﷺ إليهم^(١).

وخالفوهم في تسويتهم بين الأفعال التي خالف الله ﷻ بينها فجعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً وركب في العقول والفطر التفرقة بينهما^(٢)، كقوله ﷻ: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص: ٢٨)، ووجه الإنكار بها عليهم واضح؛ لأن من ظن بالله ﷻ أنه يساوي بين الصالح والفاجر، فقد ظن ظناً قبيحاً جديراً بالإنكار، وقد بين ﷻ هذا المعنى، في غير هذا الموضع، وذنم حكم من يحكم به^(٣)، وذلك في قوله ﷻ: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءَ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (الجن: ٢١).

وخالفوهم أيضاً في تجويز كل فعل ممكن ينتزعه عنه ﷻ إذ لا يليق بغناه وحمده وكماله ما نزه نفسه عنه وحمد نفسه بأنه لا يفعله كقولهم: إنه يحب الكفر والفسوق والعصيان ويرضاه من فاعله^(٤)، كقوله ﷻ: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (الحجرات: ٧).

إن المعتزلة سلبت الخالق ﷻ كمال ملكه، وقام الأشاعرة بسلبه كمال حكمته، والطائفتان سلبتاه كمال حمده أما أهل السنة الوسط فأثبتوا كمال الملك والحمد والحكمة، واستولوا على محاسن المذاهب وتجنبوا أرواها ففازوا على غيرهم^(٥).

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - ج ١٣ - ص ٣٠٢.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة - ابن قيم الجوزية - ج ٢ - ص ٣٧٩.

(٣) انظر: أضواء البيان - محمد الأمين الشنقيطي - ج ٦ - ص ٣٤٤.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة - ابن قيم الجوزية - ج ٢ - ص ٨٠.

(٥) انظر: المصدر السابق - ج ٢ - ص ٨٠.

المطلب الثالث

موقف السلف من تعارض العقل والنقل

بنى السلف موقفهم في هذه المسألة على منهجهم المعظم لنصوص الشرع الحنيف، وقد ظهر ذلك جلياً في تعاطيهم مع هذه المسألة بشقيها:
الأول: موقفهم من تعارض الأدلة النقلية بعضها مع بعض.

وقد انقسم الناس في هذه المسألة إلى قسمين:-

القسم الأول: وهو ما عليه عامة المتكلمين، حيث قالوا: بجواز التعارض بين الأدلة في نفس الأمر، لكنهم يتفاوتون في ذلك:

١- فقد ذهب قوم إلى جوازه في القطعيات^(١).

٢- وذهب آخرون إلى جوازه في الأدلة الظنية دون القطعية^(٢).

٣- وذهب فريق ثالث إلى "أنه جائز عقلاً ممتنع شرعاً"^(٣).

القسم الثاني: وهم السلف الذين قالوا: إن دين الله ﷻ كامل والرسول ﷺ مبلغ ومبين والكتاب والسنة يصدق بعضه بعضاً^(٤)، فلا تتناقض فيهما ولا اختلاف لقوله ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، ومما يدل على هذا المعنى من السنة ما أخرج الإمام أحمد في مسنده من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷻ: "يا قوم بهذا أهلكت الأمم من قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتب بعضها ببعض إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً بل يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه"^(٥)، قال ﷻ: ﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩)، فهذه الآية وما أشبهها صريحة في الرد

(١) المسودة في أصول الفقه - عبد السلام، وعبد الحليم، وأحمد بن عبد الحليم آل تيمية - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - دار المدني - القاهرة - ب.ت - ص ٣٩٩.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام - أبو الحسن علي بن محمد الأمدي - ج ٣ - ص ٨٩.

(٣) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - تحقيق: محمد سعيد البدري - دار الفكر - بيروت - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط ١ - ص ٤٥٩.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٥ - ص ١٧٧.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل - مسند عبد الله بن عمرو ﷻ - رقم الحديث ٦٧٠٢ - ج ٢ - ص ١٨١ (قال شعيب الأرنؤوط: صحيح وإسناده حسن).

إلى كتاب الله ﷺ وإلى سنة نبيه ﷺ^(١)؛ "لأن السنة بيان لمراد الله ﷻ من القرآن تفصيلاً لما أجمله وتبييناً لما سكت عنه وتفسيراً لما أبهمه"^(٢)، قال ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣، ٤)، فالنبي ﷺ "لا يخالف كتاب الله ﷻ وأنه بَيِّنَ عن الله ﷻ معنى ما أراد الله ﷻ"^(٣)؛ لقوله ﷺ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، فإن "كل ما سن رسول الله ﷻ مع كتاب الله ﷻ من سنة فهي موافقة كتاب الله ﷻ في النص بمثله، وفي الجملة بالتبيين عن الله ﷻ والتبيين يكون أكثر تفسيراً من الجملة"^(٤)، أخرج الإمام أحمد في مسنده من طريق المقدم بن معد يكرب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه"^(٥).

إن موقف السلف في هذه المسألة يقوم على نفي التعارض والاختلاف بين نصوص الكتاب بعضها مع بعض أو بين نصوص الكتاب والسنة، أو حتى بين نصوص السنة نفسها فلا يوجد "حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه"^(٦).

فإذا تقرر هذا فعلى الناظر في الشريعة بحسب هذه المقدمة أمران:

أحدهما: أن ينظر إليها بعين الكمال.

والثاني: أن يوقن أنه لا تضاد بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النبوية ولا بين أحدهما مع الآخر، بل الجميع جار على منهج واحد، ومنظم إلى معنى واحد...؛ لأن الله ﷻ قد شهد له أن لا اختلاف فيه^(٧).

(١) انظر: الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ٢ - ص ٦٣.

(٢) إعلام الموقعين - ابن قيم الجوزية - ج ٢ - ص ٣٢٩.

(٣) جماع العلم - أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥هـ - ب.ت - ط ١ - ، الطبعة: الأولى ٨٥ / ١

(٤) الرسالة - أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي - تحقيق: أحمد محمد شاكر - القاهرة - ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م - ص ٢١٢.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل - أحمد بن حنبل - مسند الشاميين - حديث المقدم بن معد يكرب الكندي - رقم الحديث ١٧٢١٣ - ج ٤ - ص ١٣٠ - (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الصحيح غير عبد الرحمن بن أبي عروف الجرشي فمن رجال أبي داود والنسائي وهو ثقة).

(٦) زاد المعاد في هدي خير العباد - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت - الكويت - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م - ط ١٤ - ج ٤ - ص ١٤٩.

(٧) انظر: الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ٢ - ص ٦٤.

الثاني: موقفهم من تعارض الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية.

نفى السلف تعارض الأدلة النقلية فيما بينها، وهم أيضاً ينفون تعارض الأدلة النقلية مع العقلية لسببين:

الأول: لأن النقل والعقل في الإنزال أخوان، وفي معرفة الأحكام شقيقان، وكما لا يتناقض الكتاب في نفسه فالعقل الصحيح لا يتناقض في نفسه ولا يتناقض الكتاب والعقل فلا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة ولا دلالة الأقيسة الصحيحة ولا دلالة النص الصريح والقياس الصحيح، بل كلها متصادقة متعاضة متناصرة يصدق بعضها بعضاً ويشهد بعضها لبعض^(١).

الثاني: لأن الله ﷻ جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب^(٢)، فالعقل يحتاج إلى النقل لتبنيه وإرشاده في حالة الغفلة عن بعض العلوم الضرورية^(٣)، ويحتاج في العلم النظري الذي تتفاوت فيه منازل الناس وتباين - على الرغم من ثبات المعلومات في نفسها - إلى مخبر بحقائقها في أنفسها لرفع الخلاف بين النظار؛ لأن العقل عاجز عن هذه المهمة^(٤)، أما العلم الغيبي فهو محتاج فيه إلى النقل؛ لأنه يقف عاجزاً أمام العلم الغيبي الذي استأثر به الله ﷻ لنفسه.

لذا قدم السلف النقل على العقل فجعلوا النقل متبوعاً والعقل تابعاً له، "فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل"^(٥).

أما المتكلمون فهم يجيزون تعارض الأدلة النقلية فيما بينها وهم يجيزون أيضاً تعارض الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية، والأساس الذي بنى عليه المتكلمون قولهم بتعارض الأدلة العقلية مع الأدلة النقلية هو: "أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع"^(٦)، وقد تابعت الصوفية المتكلمين في عدم الاستدلال بالنقل، لكنهم ذهبوا إلى الكشف بدلاً من العقل الذي قال به المتكلمون فقالوا: "الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه

(١) انظر: إعلام الموقعين - ابن قيم الجوزية - ج ١ - ص ٣٣١.

(٢) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ٢ - ص ٧٠.

(٣) انظر: المصدر السابق - ج ٢ - ص ٣٢١.

(٤) انظر: المصدر السابق - ج ٢ - ص ٣١٩.

(٥) الموافقات في أصول الفقه - إبراهيم بن موسى الشاطبي - ج ١ - ص ٨٧.

(٦) معالم أصول الدين - فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي - تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد - دار

الكتاب العربي - لبنان - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ص ٢٥.

نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه^(١).

وهذا الأساس الذي بنوا عليه رأيهم أساس باطل؛ لأنهم مختلفون في الكتاب متفقون على مفارقتة بما أصلوه من أصول ابتدعوها وجعلوها الإمام الذي يجب اتباعه^(٢)، فقال الفلاسفة والمتكلمون: إذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل، بينما قالت الصوفية: إذا تعارض الذوق والوجد والكشف وظاهر الشرع قدمنا الذوق والوجد والكشف...، فكل فرقة جعلت لها قانوناً تحاكم به دين الله ﷻ^(٣).

وهذا المنهج مخالف لمنهج السلف الذين "يجعلون كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، فيثبتون ما أنبأه الله ﷻ ورسوله ﷺ، وينفون ما نفاه الله ﷻ ورسوله ﷺ...، ولا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفى باطله، بخلاف كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ فإنه حق يجب قبوله وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه"^(٤).

فقد صاغ المتكلمون تعارض الدليل النقلي مع الدليل العقلي بصيغة قانون ساروا عليه، قال الرازي: "اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

١- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

٢- وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.

٣- وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على محمد ﷺ.

٤- ولو جوزنا القدر في الدلائل العقلية القطعية لصار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدر

(١) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ١ - ص ١٠٤.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ١ - ص ٧٧.

(٣) انظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: محمد حامد الفقي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - ط ٢ - ج ٢ - ص ٧٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ١ - ص ٧٦.

لتصحيح النقل يفضي إلى القبح في العقل والنقل معاً وإنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله ﷻ، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات^(١).

لقد تصدى علماء السلف لهذا القانون فبينوا بطلانه، ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية، قال ابن قيم الجوزية: "من أراد معرفة هذا فليقرأ كتاب شيخنا وهو بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح، فإنه كتاب لم يطرق العالم له نظير في بابيه، فإنه هدم فيه قواعد أهل الباطل من أسها، فخرت عليهم سقوفه من فوقهم، وشيد فيه قواعد أهل السنة والحديث وأحكمها ورفع أعلامها وقررها بمجامع الطرق التي تقرر بها الحق من العقل والنقل والفطرة والاعتبار، فجاء كتاباً لا يستغنى عنه من نصح نفسه من أهل العلم، فجزاه الله ﷻ عن أهل العلم والإيمان أفضل الجزاء، وجزى العلم والإيمان عنه ذلك"^(٢).

إن المتكلمين أقاموا قانونهم على ثلاث مقدمات باطلة:

الأولى: ثبوت تعارض الدليل العقلي مع الدليل النقلية.

الثانية: انحصار التقسيم فيما ذكروه من الأقسام الأربعة.

الثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة، واعتماد القسم الرابع وهو تقديم العقل على النقل^(٣).

فقد صاغ ابن تيمية بطلان هذه المقدمات في أروع بيان، وذلك في كتابه درء التعارض، وسيقتصر الباحث هنا على إيراد ما يخص المقدمات التي يقوم عليها هذا القانون، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: بطلان التعارض بين الدليل العقلي مع الدليل النقلية.

"إذا تعارض النقل والعقل:

• إما أن يريد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ.

(١) أساس التقديس في علم الكلام - أبو عبد الله الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي -

مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ط١ - ص١٣٠.

(٢) طريق الهجرتين وباب السعادتين - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: عمر بن

محمود أبو عمر - دار ابن القيم - الدمام - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م - ط٢ - ص٢٤٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج١ - ص٧٨.

- وإما أن يريد به الظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقاً.
- وإما أن يريد به أن أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً.

وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً، فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح لكونه عقلياً خطأ^(١).

ثانياً: بطلان زعمهم انحصار التقسيم فيما ذكروه من الأقسام الأربعة.

حاول المتكلمون حصر قانونهم في أربعة أقسام تلزم قارئها أن يتوصل إلى النتيجة التي وضعوها سلفاً، وهذا ما بين بطلانه ابن تيمية حيث قال: "إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم، وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم.

فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً أو الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه"^(٢).

ثالثاً: بطلان الأقسام الثلاثة واعتماد القسم الرابع وهو تقديم العقل على النقل.

اعتمد المتكلمون على أن العقل هو أصل للنقل ولا يجوز تقديم النقل؛ لأن ذلك يقدح في أصله وهو العقل، وهذا قول باطل؛ لأن مراد هذا الكلام لا يخلو من احتمالين:

الأول: أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر.

وهذا "لا يقوله عاقل؛ فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع وبغيره هو ثابت؛ سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها، فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه...، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ليس موقوفاً على وجودنا فضلاً على أن يكون موقوفاً على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا...، فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه ولا معطياً له صفة لم تكن له ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابع له ليس مؤثراً فيه"^(٣).

(١) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٦، ٨٧.

(٢) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٨.

الثاني: أن العقل أصل في علمنا بصحة النقل ودليل على صحته.

وهذا القول أيضاً لا يخلو من احتمالين:

الأول: أن يعني بالعقل الغريزة التي فينا.

وهذا الاحتمال لم يريده ويمتنع أن يريده؛ "لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له، فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً فيمتنع أن تكون منافية له معارضة له"^(١).

الثاني: أن يعني بالعقل العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة.

"من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته؛ لأن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله ﷻ أرسله، مثل: إثبات الصانع، وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك.

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ولا بغير ذلك...، وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدر فيه قدحاً في أصل السمع وهذا بين واضح، وليس القدر في بعض العقليات قدحاً في جميعها، كما أنه ليس القدر في بعض السمعيات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها.

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ولا من فساد هذه فساد تلك فضلاً عن صحة العقليات المناقضة للسمع"^(٢).

ومن زاوية أخرى يجب تقديم السمع على العقل عند التعارض؛ "لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به"^(٣)، لذلك يمكن الرد على ادعاء المتكلمين بأن "العقل مركزي الشرع ومعدله فإذا قدم الشرع

(١) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٩.

(٢) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٩، ٩٠.

(٣) المصدر السابق - ج ١ - ص ١٣٨، ١٣٩.

عليه كان قدحاً فيمن زكاه وعدله فيكون قدحاً فيه"^(١)، وذلك بنقض قانونهم ومعارضة هذا القانون بنظيره فيقال: "إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ورفعهما رفع للنقيضين وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ"^(٢)، وهذا ما قرره بعض المتكلمين حين قال: "يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ﷺ ومعاني كلامه"^(٣).
من هنا يقدم السلف دليلاً آخر على بطلان شبهة تقديم العقل على النقل، انطلاقاً مما يقرره المتكلمون أن العقل يدل على صدق الرسول ﷺ، فلو بطلت هذه الدلالة ولم نصدق الشرع ونقدمه لأصبح العقل محط شك فلا نثق به ولا نصدقه؛ لأنه هو الذي يدلنا على صدق الرسول، وبذلك لا يمكن تقديمه على النقل، وبالتالي لا يبقى إلا تقديم النقل على العقل.

(١) المصدر السابق - ج ١ - ص ١٣٨، ١٣٩.

(٢) المصدر السابق - ج ١ - ص ١٧٠، ١٧١.

(٣) المصدر السابق - ج ١ - ص ١٣٨.

المطلب الرابع

نماذج تطبيقية لاستخدام السلف للعقل

التزم السلف بمنهجهم القائم على تعظيم نصوص الشرع الحنيف، وأن العقل تابع للنص لا يتقدمه في كل قضايا العقيدة التي تكلموا فيها وقرروها، فقد اعتمدوا في ذلك على آي القرآن الكريم وما صح من نصوص السنة النبوية، ثم عضدوا ذلك بحجج العقل؛ لأن العقل عندهم تابع للنقل خلافاً لمنهج المتكلمين القائم على تقديم العقل على النقل.

والسلف إذ يخالفون منهج المتكلمين فإنهم لم يرفضوا العقل، بل خاطبوا به من اعتادت نفسه النظر الطويل في الأمور الدقيقة ولم تفرح نفسه بالأدلة ذات المقدمات القليلة، فمثل هذا قد تستعمل معه الطرق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته^(١). وفي هذا المقام سيقنصر الباحث على إيراد نموذجين على استخدام السلف للعقل في تقرير مسائل الاعتقاد وهما:

النموذج الأول: استخدام السلف للعقل في إثبات وجود الله ﷻ.

إن طرق إثبات الصانع كثيرة لا تكاد تحصى^(٢)، لكن السلف اقتصروا في ذلك على طريقتين:

أولاً: الطريقة الشرعية: ذهب ابن تيمية - مقررًا لمذهب السلف - إلى أن الدليل الذي يستدل به على وجود الله ﷻ ينبغي أن يتوافر فيه شرطان^(٣):

١- أن يكون شرعياً استدل به الشارع وأمر أن يستدل به.

٢- أن يكون عقلياً؛ لأن صحته لا تعلم إلا بالعقل^(٤).

ولعل ابن تيمية قد تأثر في هذه المسألة بابن رشد الذي نقض طرق الفلاسفة والمتكلمين في إثبات وجود الله ﷻ^(٥)، وبين أن الطريقة الصحيحة لإثبات وجود الله ﷻ هي "الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرتهم إلى الإقرار بوجود الباري ﷻ...، فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله ﷻ

(١) انظر: الرد على المنطقيين - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ص ٢٥٥.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٢ - ص ١٥٨.

(٣) انظر: الأصول الفكرية للمناهج السلفية - خالد عبد الرحمن العك - ص ١٣٢.

(٤) انظر: النبوات - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ص ٥٢.

(٥) انظر: ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات - محمد خليل هراس - المطبعة

اليوسفية - طنطا - ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م - ط ١ - ص ٨١.

الناس منها إلى معرفة وجوده، ونيهم على ذلك، بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله ﷺ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ (الأعراف: ١٧٢)"^(١).

فقد اعتمد السلف في هذه المسألة على نصوص الكتاب والسنة؛ وذلك لأنها أدلة شرعية استدل بها الله ﷻ وأمر أن يستدل بها، ومن زاوية أخرى تعتبر أدلة عقلية؛ لأن العقل يستدل بها، فهي لا تنافيه.

ثانياً: **الطريقة العقلية**: وهي الطريقة المعتمدة على تقرير العقل لإثبات الصانع وتنقسم إلى قسمين:-

الأول: استنتاج نصوص الشرع للأدلة العقلية دون الإشارة إليها.

سقط من بعض الباحثين^(٢) سهواً أن السلف لا يعتدون بالعقل، ولم يؤمنوا "بكفايته واستقلاله في مسائل الدين حتى ما كان منها أصلاً لغيره، مثل الإيمان بوجود الله ﷻ وعلمه وقدرته ونحو ذلك، وأن كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يبتكر من عنده شيئاً من الأدلة والبراهين...؛ لأنها لا تستند في رأيه إلى نص ديني"^(٣).

إن هذا القول - غير المقصود - فيه بعض القصور؛ وذلك لأن السلف لم يلغوا عمل العقل مطلقاً بل أنزلوه المنزل الصحيح الذي أنزله الله ﷻ له، فجعلوه تابعاً للنص لا يتقدمه، وهذا ما قصده الباحث لكنه لم يوفق بقوله: "إن كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يبتكر من عنده شيئاً من الأدلة والبراهين...؛ لأنها لا تستند في رأيه إلى نص ديني"^(٤).

من الممكن حمل هذا الكلام على محمل إيجابي وهو ما قصده الباحث، لكن الأمر في هذا المقام يحتاج إلى إيضاح؛ وذلك؛ لأن السلف ينطلقون من منهج القرآن الذي حثهم على إعمال العقل، وهذا ما نلاحظه في منهجهم في الرد على الخصوم والذي قد برعوا فيه بشكل ملحوظ.

صحيح أن عامة السلف كرهوا الخوض في علم الكلام؛ لأنه لا ينبني على نص

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - ابن رشد الأندلسي - ص ١١٨، ١٢١.

(٢) كمحمد خليل هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ص ٨٢.

(٣) ابن تيمية السلفي - محمد خليل هراس - ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق - ص ٨٢.

شرعي، لكنهم في الوقت نفسه لم يجمدوا ويتركوا الذب عن دين الله ﷺ أمام الآخرين بحجة عدم وجود الدليل الشرعي، ولو افترضنا هذه المقولة لفسد دين الناس بشكل ملحوظ لكن الواقع يشهد بغير هذا؛ لأن السلف انبروا للرد على الخصوم وبرعوا في ذلك بشكل لا نظير له مستدين إلى الدليل الشرعي وتارة إلى الدليل العقلي المحض، وذلك كلما اقتضت الضرورة مع كل من فسدت فطرته واحتاج إلى دواء بمنزلة السفسطة^(١).

لقد بين السلف أن الطريق العقلي المحض يستخدم مع الذين اعتادت أنفسهم النظر في الأمور الدقيقة، ولم تقنع عقولهم بما يعرفه جمهور الناس؛ لحبهم التميز عن غيرهم في معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات، فمثل هؤلاء قد تستعمل معهم الطرق الكلامية المنطقية وغيرها؛ لمناسبتها لعاداتهم، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً^(٢).

لقد برع السلف في إثبات وجود الله ﷻ بالطرق العقلية المستنبطة من الدليل الشرعي بشكل يدحض فيه كل شبه المخالفين من ذلك:

أولاً: إثباتهم وجود الله ﷻ من خلال استنطاقهم لقوله ﷻ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥).

استنطق السلف من هذه الآية الدليل العقلي "المتضمن لإقامة الحجة بأقرب طريق وأصح عبارة"^(٣)، فقد ذهبوا إلى أن الآية تتضمن دليلاً قوياً على إثبات وجود الله ﷻ ولا يمكن معارضة هذا الدليل ولا رده؛ وذلك لأنها حصرت احتمالات الخلق والإيجاد بين ثلاثة احتمالات وهي:

الأول: أن المخلوقات قد وجدت من غير خالق وهذا ممتنع في بداهة العقول.

الثاني: أن هذه المخلوقات هي التي أوجدت أنفسها وهذا أشد امتناعاً من الأول.

الثالث: أن هذه المخلوقات قد وجدت من قبل موجد لها وهو الله ﷻ^(٤).

(١) انظر: جامع الرسائل - أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - تحقيق: د. محمد رشاد سالم - دار العطاء - الرياض - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - ط ١ - ج ١ - ص ١٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ٩ - ص ٢١٣.

(٣) الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب ابن قيم الجوزية - تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله - دار العاصمة - الرياض - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م - ط ٣ - ج ٢ - ص ٤٩٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ٩ - ص ٢١٢.

إن قضية الخلق والإيجاد لا تخلو من احتمال من هذه الاحتمالات، وقد ثبت امتناع الاحتمالين الأوليين وهما وجود المخلوقات من غير خالق كما امتنع إيجاد المخلوقات نفسها، فنبت أن لهذه المخلوقات خالقاً حكيماً وهو الله ﷻ.

ثانياً: ابتكار السلف أدلة عقلية جديدة.

كان للسلف ن السبق في ابتكار الأدلة العقلية على إثبات الصانع، لكن ما يميز هذه الأدلة اقتداؤها بمنهج النبي ﷺ في جزالة اللفظ وقلة الكلمات، من ذلك:

- "سأل بعض الدهرية الشافعي: ما الدليل على الصانع؟ فقال: ورقة الفرصاد^(١) طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا: نعم، قال: فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم^(٢)، ويأكلها النحل فيخرج منها العسل، والشاة فيخرج منها البعر، وتأكلها الطباء فينعقد في نوافجها المسك، فمن الذي جعلها لذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا ذلك وآمنوا على يديه، وكانوا سبعة عشر.
- وسئل أبو حنيفة: عن الصانع فقال: الوالد يريد الذكر، فيكون أنثى، وبالعكس فيدل على الصانع.

- وتمسك أحمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها، ظاهرها كالفضة المداية، وباطنها كالذهب الإبريز، ثم انشقت الجدران، وخرج من القلعة حيوان سميع بصير، فلا بد من الفاعل، عنى بالقلعة البيضة، وبالحيوان الفرخ^(٣).

إن هذه الأدلة وغيرها تدل على أن السلف استخدموا العقل في إثبات وجود الله ﷻ، وفي غير ذلك من مسائل العقيدة.

النموذج الثاني: استخدام السلف للعقل في إثبات وحدانية الله ﷻ.

تميز منهج السلف في تعامله مع هذه القضية بالشمول الذي تعامل به القرآن الكريم معها، فالقرآن وضح قضية التوحيد ب"الأدلة العقلية التي ذكرها الله ﷻ في كتابه"^(٤)، والتي منها قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢).

-
- (١) الفرصاد: شجرة التوت انظر: لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ٢ - ص ١٨، مادة توت
 - (٢) الإبريسم: ضرب من الخز وقيل هي ثياب الحرير، وقال السحام: اللين من الخز والریش والقطن ونحو ذلك (انظر: المخصص - أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيده - تحقيق: خليل إبراهيم جفال - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م - ط ١ - ج ١ - ص ٣٨٤.
 - (٣) اللباب في علوم الكتاب - أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي - ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م - ط ١ - ج ١ - ص ٤١٤.
 - (٤) منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٣ - ص ٢٨٨.

استدل السلف بهذه الآية وغيرها من الآيات على وحدانية الله ﷻ، وكان فهمهم لهذه الآيات أكمل من فهم المتكلمين الذين اقتصروا على توحيد الربوبية الذي لم يختلف فيه البشر، فبين السلف أن هذه الآيات تدل على ما هو أكمل وأعظم من هذا وهو توحيد الألوهية وهو موضوع دعوة الرسل ﷺ للخلق؛ لأن توحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية^(١).

إن الأدلة الشرعية عند السلف هي في نفسها أدلة عقلية، وهذا ما يؤكد ابن تيمية الذي نقض أدلة المتكلمين على التوحيد، وبين أنها مع كونها أدلة عقلية صحيحة فلا تعتبر من أدلة القرآن^(٢).

لقد أقام ﷻ البرهان على بطلان تعدد الآلهة^(٣)، بقوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)؛ لأنه لو قدر وجود إلهين لفسد التدبير؛ لأن أحدهما إن أراد شيئاً والآخر ضده كان أحدهما عاجزاً ففتفسدان، ويقع الهلاك على من فيهما بوقوع التنازع بالاختلاف الواقع بين الشركاء، لذلك نزه الله ﷻ نفسه وأمر العباد أن ينزهوه عن ذلك^(٤)، وهذا ما يسمى عند المتكلمين بدليل التمانع الذي أثبتوا من خلاله توحيد الربوبية.

فقد برهن السلف من خلال هذه الآية على وحدانية الله ﷻ، وبينوا أن مقصود المتكلمين في تقريرهم لدليل التمانع من خلال هذه الآية صحيح، وكاف في إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين الذي هو توحيد الربوبية ولكنه قاصر عن توحيد الألوهية^(٥)؛ وذلك لأن؛ المتكلمين اقتصروا على تقرير دليل التمانع حال الاختلاف كما سبق.

وأوضح السلف أن المتقدمين من المتكلمين كالأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وغيرهما قد أحاطوا بدليل التمانع في الحالتين^(٦):

- حالة الاختلاف وهذا ما اقتصر عليه المتأخرون وانتقدهم فيه السلف.
- حالة الاتفاق، والتي من خلالها يبرهن السلف على وحدانية الله ﷻ في الربوبية

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ٩ - ص ٣٤٤.

(٢) انظر: ابن تيمية السلفي - محمد خليل هراس - ص ٨٨، ٨٩.

(٣) انظر: فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٣ - ص ٤٠٢.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - ج ١١ - ص ٢٧٩.

(٥) ابن تيمية السلفي - محمد خليل هراس - ص ٨٨.

(٦) انظر: منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٣ - ص ١٨٠.

والألوهية، فقد ذهبوا إلى أن وجود اتفاق إلهين في الإرادة يستلزم عجز كل منهما؛ لأنه لو فرض ربان فلا يخلو الأمر من احتمالين:

• إما أن يكون كل منهما قادراً مستقلاً بنفسه.

• أو لا يكون قادراً إلا بالآخر^(١).

فقد حصر السلف طريقة تصرف كل إله بإرادته حال الاتفاق، ثم ناقشوا كل احتمال على حدة، فذهبوا إلى الافتراض الثاني وهو كونه قادراً بالآخر ممتنعاً لذاته باتفاق العقلاء؛ لأنه مقتضٍ للدور^(٢)، فلزم أن الرب لا بد أن يكون قادراً بنفسه.

وإذا افترضنا كونه قادراً بنفسه فهذا لا يخلو من احتمالات:

• أن يريد خلاف ما يريده الآخر، وهذا اختلاف يقتضي التنازع.

• أن يريد ويفعل ما يريده الآخر، وهذا يظهر عجزهما وهو ممتنع لنفسه.

• أن يكون أحدهما لا يقدر حتى يقدر الآخر، فهذا ممتنع لذاته.

• أن لا يقدر أحدهما إلا بإقدار الآخر له، فهذا يقضي كون كل منهما مانعاً ممنوعاً^(٣).

وقد أثنى السلف على هذه الطريقة العقلية الصحيحة التي تبرهن على توحيد الربوبية، لكنهم بينوا أن هذه الطريقة ليست هي طريقة القرآن في تقرير توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية...، وتقرير ذلك بتقدير محذوف في الآية ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، أي وما فسدتا فليس فيهما آلهة إلا الله ﷻ، ولقد أعرض الله ﷻ عن ذكر هذا التقدير لعلم المخاطبين به ولأن ذكره تطويل بلا فائدة، وهذه طريقة القرآن وطريقة الكلام الفصيح البليغ بل وطريقة عامة الناس في الخطاب يذكرون المقدمة التي تحتاج إلى بيان ويتركون ما لا يحتاج إلى بيان^(٤).

وخلاصة القول: إن المقصود في هذه الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله ﷻ؛ لأن صلاح الخلق لا يكون إلا بوجود معبود واحد لذاته وهو الله ﷻ، وما سوى الله ﷻ لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة، فإنه ﷻ هو

(١) انظر: المصدر السابق - ج ٣ - ص ١٨١.

(٢) الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ويسمى الدور المصرح كما يتوقف (أ) على (ب) وبالعكس أو بمراتب ويسمى الدور المضمّر كما يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (أ) (انظر: التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ١٤٠).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية - ج ٣ - ص ١٨٢، ١٨٣.

(٤) انظر: المصدر السابق - ج ٣ - ص ١٨٠، ١٨٨.

المعبود المحبوب لذاته^(١).

كما أن القرآن قرر هذا الدليل بأكمل من ذلك واعتبر في ذلك بقوله ﷻ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١)، فهذه الآية ذَكَرَ فيها برهانين يقينيين على امتناع أن يكون مع الله ﷻ إله آخر^(٢):

البرهان الأول: ذهاب كل إله بما خلق.

فقد نفت مقدمة الآية ادعاء المشركين البنوة أو مشاركة الله في الإلهية، ثم بينت بطلان هذا الادعاء وعواقبه من خلال النتيجة الحتمية لمثل هذا الادعاء ألا وهي الاختلاف، لذلك لما لم نرَ هذا الاختلاف ثبت بطلان هذا الادعاء.

كما استنبط السلف من هذه الآية أعظم البراهين العقلية على إثبات وحدانية الله وذلك من خلال نظرية الخلق والإيجاد، والتي تقضي بأن ما في الكون مخلوق لعلة مستقلة قادرة على هذا الخلق والإيجاد.

لذلك إذا افترضنا جدلاً ادعاء المشركين الباطل أن موجد هذا الكون أكثر من علة، فهذا الادعاء يوصلنا إلى نقطة الارتكاز التي قامت عليها نظرية الخلق وهي قدرة كل علة على الخلق والإيجاد.

لذلك إذا افترضنا أن خالق الكون أكثر من علة، فهذا يقضي وجود أكثر من قدرة في عملية الخلق، وهذه القدرة لا تخرج عن هذه الاحتمالات:

• أن يحتاج أحدهما غيره في جعله قادراً^(٣).

وهذا الاحتمال ممتنع لأن الذي يجعله قادراً:

١- إما أن يكون مخلوقاً له وهذا ممتنع، كما يمتنع أن يكون المخلوق خالقاً للخالق.

٢- وإما إن كان قديماً واجباً بنفسه مثله فهذا يقضي:

- إن كانت قدرته من لوازم ذاته لا يحتاج فيها إلى غيره فقد ثبت المدعى.

- وإن كان يحتاج فيها إلى غيره فلم يكن قادراً حتى يجعله ذلك الآخر قادراً وهذا

دور ممتنع^(٤).

(١) انظر: المصدر السابق - ج ٣ - ص ٢٠٢.

(٢) انظر: ابن تيمية السلفي - محمد خليل هراس - ص ٨٨، ٨٩.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ٩ - ص ٣٥٩.

(٤) انظر: المصدر السابق - ج ٩ - ص ٣٥٩.

• أن لا يكون كل منهما قادراً حتى يجعله الآخر قادراً وهذا أيضاً ممتنع^(١).

إذا ثبت امتناع أن يحتاج كل منها إلى غيره في القدرة، كما ثبت امتناع أن يكون كل منهما قادراً حتى يجعله الآخر قادراً، لذلك كان لا بد للخالق أن يستقل بالفعل وهذا يمنع أن يكون غيره فاعلاً ومشاركاً له فيه^(٢)، وبذلك نصل إلى النتيجة التي قررها القرآن الكريم وهي انفراد كل إله بما خلق؛ لأنه لا يحتاج فيه إلى غيره، كذلك يلزم أن لا يحتاج مخلوق هذا إلى مخلوق هذا؛ لأن ذلك يوجب حاجة كل منهما إلى الآخر، وأنه لا يقدر أن يفعل إلا مع فعل الآخر، ويكون فعل كل منهما مستلزماً لفعل الآخر ملزوماً له، والملزوم لا يوجد بدون لازمه، فيلزم العجز عن الانفراد بالفعل، وذلك ينفي القدرة التي هي من لوازم الربوبية^(٣).

إذا ثبت "أن الإله لا بد أن يكون قادراً مستقلاً بالقدرة على الفعل لا يحتاج في كونه قادراً إلى غيره"^(٤)

البرهان الثاني: وهو لزوم علو بعضهم على بعض.

وهذه الفرضية تترتب على سابقتها، بحيث لو كان في العالم خالقان فهذا يقضي أن يطلب كل واحد منهما الانفراد بالإلهية، وبالتالي تبطل إلهية المغلوب؛ لأن الافتراض بوجود أكثر من إله يقضي عدة احتمالات:

* أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر وهذا ممتنع؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله مع كونه فعل الأول.

* أن تترتب قدرة كل منها على إجازة الآخر له وهذا ممتنع؛ لأن ذلك يستلزم أن لا يكون أحدهما قادراً فيمتنع أن يكون كل منهما قادراً على الاستقلال.

* أن يكونا قادرين على مفعول واحد وهذا ممتنع أيضاً، فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعول واحد لا بطريق استقلال أحدهما ولا بطريق اشتراكهما فيه، وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادراً.

* أن يكونا متماثلين في القدرة وهذا ممتنع؛ لأنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل لزم امتناع الفعل وانتفاء القدرة عن كل منهما.

وإن لم يمكنه ذلك لزم أن لا يكون قادراً على ما يقدر عليه الآخر، إذ لو كان

(١) انظر: المصدر السابق - ج ٩ - ص ٣٦٠.

(٢) انظر: المصدر السابق - ج ٩ - ص ٣٦٠.

(٣) انظر: المصدر السابق - ج ٩ - ص ٣٦١.

(٤) انظر: المصدر السابق - ج ٩ - ص ٣٥٩.

قادراً عليه لأمكنه فعله وذلك ممتنع.

وإذا لم يكن قادراً على ما يقدر عليه الآخر لم تكن قدرته مثل قدرته؛ فإن المثليين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ويقوم مقامه.

وإذا امتنع تماثل القدرتين وجب كون أحدهما أقدر من الآخر، وحينئذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف.

وهذا معنى قوله ﷺ: ﴿وَلَعَلَّآ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١)^(١).

فتبين امتناع وجود قادرين مستقلين، وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر مستقل، وأنه لا يكفي وجود قادر غير مستقل، ولا يجوز وجود قادرين مستقلين، فعلم أن القادر على الخلق واحد لا يجوز أن يكون اثنان قادران على الخلق سواء اتفقا أو اختلفا وهو المطلوب^(٢).

وقد بسط ابن تيمية منهج السلف في تقرير وحدانية الله ﷻ، حتى ذهب بعض الباحثين إلى القول: "ومن الحق أن نقول: إننا لم نجد من سبق ابن تيمية إلى تفسير تلك الآية، وتقرير ما فيها من الأدلة على التوحيد على هذا النحو من البسط والبيان"^(٣).

مما يلاحظ في هذا المقام أن السلف استخدموا العقل لتقرير مسائل الاعتقاد من خلال استنتاجهم للنص الشرعي والذي يعد في الأساس دليلاً شرعياً عقلياً، حيث نراهم يعرضون آراء المخالفين ويثنون على الحق الذي فيها، ثم يصححون ما فيها من قصور تماشياً مع منهجهم الذي قد حاز من أخذ به الفوز والفلاح.

(١) انظر: المصدر السابق - ج ٩ - ص ٣٦١.

(٢) انظر: المصدر السابق - ج ٩ - ص ٣٦١، ٣٦٦.

(٣) ابن تيمية السلفي - محمد خليل هراس - ص ٩١.

المبحث الثالث

العقل عند الأشاعرة

المطلب الأول: مفهوم العقل عند الأشاعرة.

المطلب الثاني: مكانة العقل عند الأشاعرة .

المطلب الثالث: موقف الأشاعرة من تعارض العقل والنقل.

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام الأشاعرة للعقل.

المبحث الثالث العقل عند الأشاعرة

إن فهم مواقف الأشاعرة في القضايا المختلفة يرجع إلى الإحاطة بتاريخ هذه المدرسة ومدى تفاعلها مع المدارس الأخرى؛ لأن "التاريخ يخبرنا عن الماضي لنفهم الحاضر ونخطط للمستقبل"^(١).

لقد انبثق المذهب الأشعري من رحم المدرسة الاعتزالية، فجاء أبو الحسن الأشعري في أواخر القرن الثالث الهجري يعلن الرجوع عن الاعتزال^(٢)، إلى ما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته^(٣)، لكن الأشعري انحاز إلى "عبد الله بن سعيد الكلابي"^(٤)، والهارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية...، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة^(٥).

لقد اختلف الباحثون في سبب تحول الأشعري عن المعتزلة وخروجه بمذهب جديد^(٦)، وسبب هذا الاختلاف يرجع إلى ما يحكيه أتباعه من كتاب الفرق والطبقات

(١) مجلة البيان - مقال: صور من تاريخ الطغيان - د. محمد عابد باخظمه - المنتدى الإسلامي - لندن - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - العدد ٦٤ - ص ١٠٨.

(٢) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام - د. حسن محمود الشافعي - مكتبة وهبة - القاهرة ١٤١١هـ - ١٩٩١م - ط ٢ - ص ٨٧.

(٣) الإبانة عن أصول الديانة - أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري - تحقيق: د. فوقية حسين محمود - دار الأنصار - القاهرة - ١٣٩٧هـ - ط ١ - ج ٢ - ص ٢٠.

(٤) أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، وربما وافقهم أخذ عنه الكلام: داود الظاهري وقيل: إن الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضاً وكان يلقب: كلاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته وأصحابه هم الكلابية، لحق بعضهم أبو الحسن الأشعري، وكان يرد على الجهمية وهو أقرب المتكلمين إلى السنة، وكان يقول: بأن القرآن قائم بالذات بلا قدرة ولا مشيئة وهذا ما سبق إليه أبداً، قاله في معارضة من يقول بخلق القرآن وصنف في التوحيد، وإثبات الصفات، من كتبه: كتاب (الصفات)، وكتاب (خلق الأفعال)، وكتاب (الرد على المعتزلة) توفي سنة ٢٤٥هـ (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢٠ - ص ٢٠٨، ٢٠٩).

(٥) الملل والنحل - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - ج ١ - ص ٩٣.

(٦) انظر: نشأة الأشعرية وتطورها - د. جلال محمد عبد الحميد موسى - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م - ط ١ - ص ١٧١.

من قصص موضوعة، الغرض منها إضافة نوع من القداسة على ذلك التحول^(١)، لكن المحققين يرجعون أسباب هذا التحول إلى الحالة السياسية والفكرية السائدة في عصر الأشعري، حيث اشتد العداء بين المعتزلة وخصومهم إلى أن وصل ذروته بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، فنفر الناس من المعتزلة لدورهم في ذلك، علاوة على آرائهم التي صادمت النقل^(٢)، فجعلت الدين قضايا عقلية وبراهين منطقية جامدة^(٣).

كذلك اقتصر خصوم المعتزلة وهم الفقهاء والمحدثون على التفقه في الدين بدلائله وحججه من التفسير والحديث والإجماع والقياس، وحاربوا علم الكلام إلى حد أنهم كانوا لا يعتبرون المتكلمين علماء^(٤).

لقد ولد هذا النزاع عند الأشعري الدافع القوي لجمع شمل الأمة "فسعى أولاً للإصلاح بين الفريقين من الأمة بإرجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل"^(٥).

ويرى بعض الباحثين أن الأشعري كان ينوي هذا التحول وهو يدرس على أبي علي الجبائي، فقد كان يطمح أن يقود أهل السنة كما فعل الإمام أحمد بن حنبل في محنة خلق القرآن، وذلك بالجمع بين الفقه والحديث وبين علم الكلام وهو موقف جديد؛ لأن السابقين عليه حاربوا علم الكلام فخالفهم في أنه درس علم الكلام على أيدي المعتزلة وأفاد منهم كثيراً، فلما تحول لأجل الهدف الأكبر وهو الحفاظ على العقيدة والدفاع عنها رسم طريقاً يرضي العامة والخاصة ويجمع الكلمة ولا يفرقها^(٦).

لذلك يرى بعض الباحثين أن المدرسة الأشعرية قد مرت في عدة مراحل، وقد اختلف الباحثون والمحققون في هذه المراحل، لكن الباحث هنا سيعتمد على المنعطفات الفكرية الكبرى التي رسمت خطوطاً مميزة في تاريخ هذه المدرسة:

المرحلة الأولى: نشأة المذهب وصياغته.

وتمتد هذه المرحلة من المؤسس أبي الحسن الأشعري الذي حارب المعتزلة، إلى

(١) انظر: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة - د. علي عبد الفتاح المغربي - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ط٢ - ص٢٦٩.

(٢) انظر: دور العقل عند الأشعرية - رسالة ماجستير: خالد محمود أحمد شريتح - إشراف أ.د. أفرام البعلبكي - جامعة القديس يوسف - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - ص٤.

(٣) انظر: نشأة الأشعرية وتطورها - د. جلال محمد عبد الحميد موسى - ص١٨٧.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص١٨٦، ١٨٨.

(٥) تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري - علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي - تحقيق: حسام الدين القدسي - دار الفكر - دمشق - ١٣٩٩هـ - ط٢ - ص١٥.

(٦) انظر: نشأة الأشعرية وتطورها - د. جلال محمد عبد الحميد موسى - ص١٨٨.

أبي بكر الباقلاني الذي "زاد المذهب الأشعري وضوحاً وبياناً"^(١)، حيث زاد على الأشعري استخدام الناحية العقلية في البرهنة على أمور العقيدة^(٢)، مما قربه قليلاً من المعتزلة.

ويمكن القول: "إن أهم أثر خلفه الباقلاني في تطوير المذهب الأشعري هو هذا النسق المنهجي لموضوعات علم الكلام، وقد احتذى حذوه معظم من جاء بعده من متكلمي الأشاعرة"^(٣).

المرحلة الثانية: محاربة الفلاسفة.

وتمتد هذه المرحلة من إمام الحرمين أبي المعالي الجويني الذي زاد المذهب بياناً ووضوحاً وتأييداً مع وضعه لقواعد وأسس ثابتة جعلت المذهب يصمد أمام كل الآراء المخالفة، ولم يكن الجويني عالم كلام فحسب بل كان مدافعاً عن فقه الشافعي، وبذلك أصبح المذهب الأشعري على أيدي الجويني ثابت الأركان فقهاً وكلاماً^(٤).

لقد كان اهتمام الأشاعرة قبل الجويني موجهاً ضد المعتزلة، لكن الجويني غير هذا المسار موجهاً إياه إلى ما هو أشد خطراً وهم الفلاسفة، والثابت أنه لم ينتصر عليهم لقلّة بضاعته في ذلك، كما يذكر أنه انعطف بالفكر الأشعري ليقترّب من الصوفية^(٥).

وقد آنت جهود الجويني في تغيير مسار المذهب الأشعري أكلها عند الإمام الغزالي حيث أرسى قواعد التصوف السني الذي التزمت به معظم الطرق الصوفية، كما حدد مصير الفلسفة فأبطلها فلم تقم للفلاسفة بعد الغزالي قائمة كما كانت من قبله^(٦)، "فكانت ثقافته خصبة متنوعة عميقة شاملة"^(٧)، الأمر الذي حقق للمذهب النصر الكامل مما جعل توجيه الفكر الإسلامي في الفقه والتصوف وعلم الكلام يستمر خلال القرون الثلاثة التي أعقبت الغزالي^(٨).

(١) المصدر السابق - ص ٣٢٠.

(٢) انظر: نشأة الأشعرية وتطورها - د. جلال محمد عبد الحميد موسى - ص ٣٦٢.

(٣) في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين) - د. أحمد محمود صبحي - دار النهضة العربية - بيروت - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط ٥ - ج ٢ - ص ٩٣.

(٤) انظر: نشأة الأشعرية وتطورها - د. جلال محمد عبد الحميد موسى - ص ٤١٠ ، ٤١١.

(٥) في علم الكلام - د. أحمد محمود صبحي - ج ٢ - ص ١٦٣ ، ١٦٤.

(٦) انظر: في علم الكلام - د. أحمد محمود صبحي - ج ٢ - ص ١٦٦ ، ١٦٧.

(٧) انظر: المصدر السابق - ج ٢ - ص ١٦٦.

(٨) انظر: نشأة الأشعرية وتطورها - د. جلال محمد عبد الحميد موسى - ص ٤٥٦ ، ٤٥٧.

المرحلة الثالثة: التأثر بالفلاسفة

بدأت على يدي الرازي مرحلةً جديدةً نوعياً في تطور علم الكلام وهي اقترابه من الفلسفة، وقد عرف هذا الطور في مسيرة علم الكلام بـ"كلام المتأخرين"^(١)، حيث اختط الرازي في علم الكلام منهجاً وإن لم يكن مستحدثاً إلا أنه عدل فيه منهج سابقه، وتميزت معالم هذا المنهج في:

١- التوسع في المقدمات والمصطلحات الفلسفية.

٢- الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون تقديم فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية.

وهكذا نجد أن لدى الرازي مضموناً أشعرياً في قالب فلسفي^(٢)، ويعد هذا المنعطف مؤشراً خطيراً في فكر الأشاعرة حين خرجوا عن منهج شيخهم المؤسس حيث استخدموا سلاح عدوهم في كثير من الأحيان بحجة الدفاع عن العقيدة.

وقد كانت هذه النقطة في الفكر الأشعري بداية النهاية، حيث جاء بعد الرازي عضد الدين الإيجي الذي يمثل ذروة ما بلغه الفكر الأشعري من التطور والذي لم يتمكن أي متكلم أشعري من أن يزيد عليه فضلاً عن أن يجاريه، ثم بدأ الفكر من بعده في التدهور حيث بدأ عصر الشروح والحواشي إذ عقم الفكر أن يأتي بجديد. وجدير بالذكر أن الإيجي يعد ممثلاً للفكر الأشعري أكثر من الرازي؛ وذلك لأنه لم يغلب الفلسفة على علم الكلام كما فعل الرازي الذي خلط الفلسفة والمنطق بعلم الكلام، وأصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة^(٣).

(١) الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف - أرثور سعدييف، توفيق سلوم - دار الفارابي - بيروت - لبنان - ٢٠٠٠م - ط١ - ص٣٦.

(٢) في علم الكلام - د. أحمد محمود صبحي - ج ٢ - ص٢٧٩، ٢٨١.

(٣) انظر: المصدر السابق - ج ٢ - ص٣٥٨.

المطلب الأول مفهوم العقل عند الأشاعرة

يذهب بعض العلماء قديماً وحديثاً إلى أن معنى العقل عند أبي الحسن الأشعري "هو العلم"^(١)، لكن الأمر خلاف ذلك للتالي:

١- لأنه لم يؤثر في كتب الأشعري المطبوعة والتي يحيل المحدثون إليها تعريفاً صريحاً للعقل.

٢- إن ما يذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين هي أقوال أئمة المعتزلة، ودليل ذلك أنهم - أي المعتزلة - قد بحثوا معنى العقل ضمن مسألة البلوغ، حيث قال الأشعري: "واختلف الناس في البلوغ، فقال قائلون: لا يكون البلوغ إلا بكمال العقل، ووصفوا العقل فقالوا منه علم الاضطرار...، وهذا قول أبي الهذيل"^(٢)، كذلك يقول مستكماً أقوال المعتزلة: "والعقل عندهم هو العلم...، والقائل بهذا القول محمد بن عبد الوهاب الجبائي"^(٣).

والاحتمال الأقرب إلى الصواب في هذه المسألة هو تبني أبو الحسن الأشعري لمعنى العقل عن شيخه المحاسبي في مائة العقل بأنه: "غريزة"^(٤)؛ وذلك لشدة قربه من الحارث وأهل السنة، علاوة على ذلك شدة عدائه للمعتزلة والرد عليهم.

وإذا نظرنا إلى معنى العقل عند شيوخ الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري نجد تباين المعاني؛ ومرجع ذلك تأثر هؤلاء بالمدارس الفكرية المختلفة، فالعقل عند القاضي أبي بكر الباقلاني هو: "بعض العلوم الضرورية التي يختص بها العقلاء، نحو: العلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود، وأن الاثنين أكثر من الواحد، فمن حصل له هذه العلوم كان عاقلاً مكلفاً"^(٥)، وهذا ما اختاره الجويني في الإرشاد عن طريق السبر حيث قال: "ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة

(١) الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - ج ١ - ص ٣٧٠، انظر: الموافق - عضد الدين

الإيجي - ج ٢ - ص ٨٦، انظر: القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - ص ٥٢.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري - تحقيق: هلموت ريتز - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ب.ت - ط ٣ - ص ٤٨.

(٣) المصدر السابق - ص ٤٨٠، ٤٨١.

(٤) مائة العقل - الحارث المحاسبي - ص ٢٠١.

(٥) انظر: التقريب والإرشاد الصغير - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو

زنيدي - مؤسسة الرسالة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط ١ - ج ١ - ص ١٩٦، ١٩٧.

اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث والقدم"^(١)، ثم نصب على هذا القول الأدلة:

• فبين أن العقل من جملة العلوم الضرورية لـ "استحالة الاتصاف به، مع تقدير الخلو من جميع العلوم الضرورية"^(٢).

• كما أنه وضح أن العقل لا يطلق على كل العلوم الضرورية فقال: "وليس العقل جملة العلوم الضرورية؛ فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه، فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية وليس كلها"^(٣).

إن ما ذهب إليه الباقلاني والجويني من كون العقل علوماً ضروريةً يفرق بها الإنسان بين وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات يؤكد على أنهما "يركزان على قدرة العقل على التمييز بين الأشياء والحكم عليها أي على الوظيفة وتطبيقها على الأحكام العقلية التي تستند إلى العلوم الضرورية"^(٤).

لكن ما لبث الجويني أن انقلب على هذه الحقيقة في كتابه البرهان "واعترض على مذهب القاضي واستدل على فساد مذهبه"^(٥)، حيث قال الجويني: قال القاضي أبو بكر: العقل من العلوم...، والذي ذكره فيه نظر"^(٦)، ثم اختار الجويني تعريفاً آخر فقال: "قالقدر الذي يحتمل هذا الموضوع ذكره أنه صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات"^(٧).

لقد تباينت تعريفات شيوخ الأشاعرة للعقل، بل قد تباينت تعريفات العقل عند الواحد منهم كالجويني، وهذا ما أقر به الإمام الغزالي حين قال: "اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته"^(٨).

إن هذا الاختلاف والتباين دفع الغزالي إلى الوقوف أمام هذه المسألة ليحققها فيزيل الإشكال الذي نشأ بين الناس فيها، وفي هذا المعنى يقول: وذهل الأكترون عن

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني - تحقيق:

أسعد تميم - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - لبنان - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط١ - ص٣٧.

(٢) المصدر السابق - ص٣٦.

(٣) المصدر السابق - ص٣٦، ٣٧.

(٤) القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - ص٥٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - ج١ - ص٣٧٠.

(٦) البرهان في أصول الفقه - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ج١ - ص٩٥.

(٧) المصدر السابق - ص٩٦.

(٨) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج١ - ص٨٥.

كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم، والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان:

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية.

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين وهو أيضاً صحيح في نفسه؛ لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلٌ ظاهرٌ، وإنما الفاسد أن تتكرر تلك الغريزة ويقال: لا موجود إلا هذه العلوم.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبتة المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال: إنه غبي غمر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سُمِّيَ صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان^(١).

إن موقف الغزالي في هذه المسألة ينبني على الجمع بين الآراء المختلفة متجاهلاً الانتصار على الخصم؛ ليرسم لنا صورة متكاملة عن العقل، وقد حقق بذلك هدفه حيث قال: "والمقصود أن هذه الأقسام الأربعة موجودة، والاسم يطلق على جميعها، ولا خلاف في وجود جميعها إلا في القسم الأول - وهو رأي جمهور السلف كالإمام أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وابن تيمية وابن القيم -، والصحيح وجودها بل هي الأصل"^{(٢)(٣)}.

(١) انظر: المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٦.

(٣) ملاحظة: اعتمد الباحث في إيراد آراء الأشاعرة على نوي الآراء المختلفة؛ وذلك لضمان عدم التكرار وللإختصار.

المطلب الثاني مكانة العقل عند الأشاعرة

إن بحث مكانة العقل عند الأشاعرة من الصعوبة بمكان؛ لأنهم يرون أنفسهم الأمة الوسط بين المدارس الإسلامية المختلفة، خاصة في قضية العقل، حيث نجد التباين الواضح في هذه المشكلة عند متكلمي الإسلام:
فالاتجاه الأول: يقرر أصحابه أن العقل يتقدم على الشرع وهو اتجاه المعتزلة.
والاتجاه الثاني: يرى أصحابه تقرير سلطة للشرع وحدها ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما جاء به الشرع، ويمثل هذا الاتجاه بعض الحشوية والظاهرية ومن هنا نحوهم.
والاتجاه الثالث: يتوسط بين هذين الطرفين، فيجعل الشرع متقدماً على العقل، ولكنه مع ذلك يجعل للعقل مدخلاً في فهم الشرع، وهو اتجاه أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية^(١).

ومن جهة أخرى نجد صعوبة هذه المسألة في تباين مواقف الأشاعرة في بعض المسائل؛ ومرجع ذلك تأثرهم ببعض المدارس الفكرية الأخرى، لذلك سنتناول مكانة العقل عند الأشاعرة من زاويتين وهما:
الأولى: موقع الدليل العقلي من الدليل النقلی.

أنزل الأشاعرة العقل منزلة عظيمة حين جعلوه أحد الأدلة التي يعتمد عليها في الإدراك، وهذا ما يلاحظ من خلال تقسيمهم للدليل إلى ثلاثة أنواع:-
الأول: "عقلي محض"^(٢)، وهو ما لا يدرك إلا بالعقل^(٣)، كصحة الصحيح واستحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء عليه وعلى إثبات صانعه وتوحيده، وكذلك يدل العقل على أنه لا واجب على أحد قبل ورود الشرع^(٤).
الثاني: "سمعي محض"^(٥)، وهو ما "يدرك بالسمع لا غير"^(٦)، كالأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة فطريق معرفته ورود الخبر، كذلك العلم بنعيم الجنة أو عذاب النار فطريقه الخبر، كذلك بيان ما يجوز إطلاقه على الله ﷻ من الأسماء

-
- (١) علم الكلام وبعض مشكلاته - د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - دار الثقافة - القاهرة - ب.ت - ص ١٥٤.
 - (٢) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٨.
 - (٣) انظر: البرهان في أصول الفقه - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ج ١ - ص ١١٠.
 - (٤) انظر: أصول الدين - أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - ط ٢ - ص ٢٠٢.
 - (٥) الإحكام في أصول الأحكام - أبو الحسن علي بن محمد الأمدي - ج ١ - ص ٢٨.
 - (٦) البرهان في أصول الفقه - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ج ١ - ص ١١٠.

فطريقه الشرع دون العقل^(١).

الثالث: "مركب من الأمرين"^(٢)، أي يجوز إدراكه بهما جميعاً، "كجواز الرؤية، وخلق الأفعال، والقدر فما يقع من هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يمتنع اشتراك السمع والعقل فيه"^(٣).

ومن الواضح مما سبق أن العقل عند الأشاعرة يتخذ موقعاً متقدماً بين الأدلة باعتباره دليلاً مستقلاً، بل يضاف إلى جانب الدليل النقلية في القسم الثالث، وهذا يدل دلالة واضحة على مدى اهتمام الأشاعرة بالعقل لدرجة أنهم قابلوه مع الأدلة النقلية.

ولم يقف الأشاعرة عند هذا الحد بل رفعوا من قيمة دليل العقل على دليل النقل فذهبوا إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين^(٤)، بل يجب ترجيح دليل العقل على دليل النقل؛ لأن "ترجيح النقل على العقل يقتضي القدر في العقل المستلزم للقدر في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة"^(٥).

ويلاحظ على ما سبق أن الأشاعرة لم يلتزموا تقديم النقل على العقل، بل قدموا العقل ومجدوه ومنحوه سلطةً كبيرةً ظهرت جلياً عندما بحثوا قضية النظر وأول ما يجب على المكلف.

الثانية: الدور المناط بالعقل.

بحث الأشاعرة موضوع النظر بشكل مستفيض ينم عن اهتمامهم الكبير به؛ وذلك لأنه عمل العقل الذي من خلاله يتوصل إلى معرفة العقائد، ويمكن تناول هذا الموضوع من وجهة نظر الأشاعرة من خلال المسائل الآتية:

أولاً: تعريف الأشاعرة للنظر:

عرف الباقلاني النظر بأنه: "علم استدلال لا يحصل إلا عن استتفاف الذكر والنظر وتفكر بالنظر والعقل"^(٦)، وقد بين الباقلاني أن الاستدلال هو "نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس"^(٧).

(١) انظر: أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ٢٠٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام - علي بن محمد الأمدي - ج ١ - ص ٢٨.

(٣) البرهان في أصول الفقه - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ج ١ - ص ١١٠.

(٤) انظر: المواقف - عضد الدين الإيجي - ج ١ - ص ٢٠٥.

(٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - للإمام فخر الدين محمد بن عمر

الخطيب الرازي - مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ب.ت - ص ٥١.

(٦) الإنصاف فيما يجب اعتقاده - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - ص ٢٤.

(٧) المصدر السابق - ص ٢٥.

وقد عرف الجويني النظر "بالفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن"^(١).

أما الإيجي فقد عرف النظر "بملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره"^(٢).

إن ما يلاحظ على هذه التعريفات أنها تركز على الثمرة الناتجة عن عمل العقل الوظيفي، الذي من خلاله يستنبط ما غاب عن الحواس وما لا يعد من العلم الضروري، أي أنهم يركزون على العلم الاستدلالي الاستنباطي الذي يبرز عمل العقل، وبالتالي تظهر قيمة العقل ومكانته من خلال ما يناط به من عمل، وهذا ما يظهر من خلال بحثهم لحكم النظر وطريق وجوبه وموضوعه.

ثانياً: حكم النظر وطريق وجوبه عند الأشاعرة.

عند جمهور الأشاعرة "النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله ﷻ واجبان"^(٣)؛ لأن النظر "شروط صحة الإيمان"^(٤)، بل هو "أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة، وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعاً"^(٥).

لكن الأشاعرة اختلفوا في الطريق الموجب للنظر هل هو نقلي؟ أم عقلي؟ وهنا يظهر جلياً تأثير بعضهم بالمدارس الفكرية المختلفة.

١- **الطريق النقلي:** ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن طريق النظر نقلي، قال الجويني: و"اتفق عليه أهل الحق: أنه لا يدرك وجوب واجب حكم التكليف عقلاً، ومدارك موجبات التكليف الشرائع"^(٦)، لذلك نرى الرازي يرد على من تأثر من الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة فيقول: طريق "وجوب النظر سمعي خلافاً للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية"^(٧).

ودليل الأشاعرة من النقل ينقسم إلى:

أولاً: الاستدلال بما جاء في الكتاب والسنة، فمن أدلة الكتاب التي استدلوا بها:

- قوله ﷻ: ﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (يونس: ١٠١).
- وقوله ﷻ: ﴿ فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ (الروم: ٥٠).

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ٢٥.

(٢) الموافق - عضد الدين الإيجي - ج ١ - ص ١٢١.

(٣) الشامل في أصول الدين - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني - تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار - دار المعارف - الإسكندرية - ١٩٦٩ - ص ١١٥.

(٤) أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ٢٦٩.

(٥) شرح المقاصد في علم الكلام - سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني - دار المعارف النعمانية - باكستان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - ط ١ - ج ١ - ص ٤٥.

(٦) الشامل في أصول الدين - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ١١٥.

(٧) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - فخر الدين الرازي - ص ٤٦.

فقد أمر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والأمر للوجوب^(١).

ومن الأدلة التي استدلوها بها من السنة قوله ﷺ: "لقد نزلت علي الليلة آية ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها"، قوله ﷺ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠)^(٢).

ثانياً: الإجماع^(٣)^(٤)، وفي هذا يقول الجويني: "الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع...، إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله ﷻ...، ولا يقدر في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية"^(٥).

إن كلام الجويني في انعقاد إجماع الأشاعرة على وجوب النظر على الرغم من وجود بعض الأشاعرة ممن يذهبون إلى القول: بأن المعرفة ضرورية يؤكد لنا قضية تأثر الأشاعرة بالمدارس الفكرية المختلفة، وهذا ما سيأتي في الطريق الثاني الذي اعتمده الأشاعرة في قضية وجوب النظر.

٢- **الطريق العقلي:** وهو المعتمد عند من تأثر من الأشاعرة بالمعتزلة، يقول البغدادي: "وقال أبو العباس القلانسي^(٦)، ومن تبعه من أصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل"^(٧).

صحيح أن الأشاعرة يصرحون بأن اعتمادهم في هذه المسألة على الدليل النقلية وهو الإجماع المستند إلى الشرع، قال الجويني: "فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من

(١) الموافق - عضد الدين الإيجي - ج ١ - ص ١٤٨.

(٢) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان - أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م - ط ٢ - ج ٢ - ص ٣٨٦. (قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم).

(٣) الإجماع: في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على أمر ديني والعزم التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد (انظر: التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ٢٤).

(٤) انظر: الموافق - عضد الدين الإيجي - ج ١ - ص ١٤٨.

(٥) الشامل في أصول الدين - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ١١٩، ١٢٠.

(٦) "أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن الأشعري...، وهو من جملة العلماء الكبار الإثبات" (تبيين كذب المفتري - علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر - ص ٣٩٨)، يرى ابن تيمية أنه من "أبتاع ابن كلاب...، وهو أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل (درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ١ - ص ١٤٩)، تاريخ ولادة القلانسي غير محدد على وجه الدقة؛ وذلك لأن كتب التراجم لم تهتم بترجمته كثيراً، وكذلك تاريخ وفاته.

(٧) أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ٢٥٦.

جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري ﷻ^(١)، لكنهم يرفقون بجانب الدليل النقلي الدليل العقلي، وهذا ما نراه جلياً عند الجويني في نفس الموضوع السابق حيث يقول: "واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب"^(٢).

إن الواقع يظهر عند بعض الأشاعرة تفضيلهم الدليل العقلي؛ لأنه لا يعطي إلا نتائج مقطوعاً بصدقها بخلاف الأدلة النقلية التي تحتل التأويل، قال الجويني: "وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدلت بها، وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة، بل هي محمولة على ظواهرها، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب"^(٣).

وبذلك يوافق الأشاعرة المعتزلة في مسألة وجوب النظر على كل مكلف، لكنهم اختلفوا في طريقة وجوبه، فأوجب المعتزلة النظر من خلال مبدأ التحسين والتقيح العقليين؛ وذلك لأن "العلم بأصول المقدمات والواجبات والمحسنات ضروري وهو من جملة كمال العقل"^(٤)، بينما يثبت الأشاعرة وجوب النظر بالدليلين النقلي والعقلي؛ وذلك لأنهم يرون أن "الحسن: ما حسنه الشرع وجوزة وسوغه، والقبيح: ما قبحه الشرع وحرمه، ومنع منه"^(٥).

ثالثاً: موضوع النظر عند الأشاعرة.

اهتم الأشاعرة بالعقل وأنزلوه مكانة متقدمة بين الأدلة وكان من مظاهر اهتمامهم به أنهم أوجبوا عليه النظر والتفكر والاستدلال، وكان إيجابهم لذلك مستند إلى الشرع، فالشرع مقدم على العقل من حيث إنه الدليل على إيجاب النظر، بينما العقل مقدم على الشرع من حيث إن العقل هو المدخل لفهم الشرع.

وعلى الرغم من ذلك فالأشاعرة يرون أن للعقل مجالات لا يمكنه إدراكها إلا من خلال النقل كالأحكام الشرعية والقضايا الغيبية، قال الجويني: "ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب"^(٦)؛ وذلك لأن "وجوب الأفعال وحظرها

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ٣١.

(٢) المصدر السابق - ص ٣١.

(٣) الشامل في أصول الدين - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ١٢٠.

(٤) المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - تحقيق: عمر السيد عزمي - الدار المصرية ب.ت - ص ٢٣٤.

(٥) الإنصاف فيما يجب اعتقاده - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي - ص ٧٦.

(٦) الشامل في أصول الدين - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ١١٥.

وتحريمها على العباد لا يعرف إلا من طريق الشرع^(١)، وهم بذلك يوافقون المعتزلة الذين يرون أن حجة الكتاب والسنة جاءت لتعرف الناس التعبد والعبادة فقط^(٢)، بينما يتوصل من خلال العقل لمعرفة الله ﷻ.

إن معرفة الله ﷻ عند الأشاعرة نظرية؛ لأنه ﷻ "غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة"^(٣)، وهم بهذا القول يوافقون المعتزلة الذين يرون أن معرفة الله ﷻ لا تتال إلا بحجة العقل، وأن الأصل فيها أن الله ﷻ لا يعرف ضرورة^(٤).

وكذلك تعد هذه المعرفة واجبة على كل مكلف حيث "ذهب المحققون - من الأشاعرة - إلى أن أول واجب عليه - أي المكلف -... معرفة الصانع"^(٥)، وطريق هذه المعرفة لا يتم إلا من خلال "النظر والاستدلال المؤدي إلى المعرفة بالله ﷻ وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته"^(٦)، لذلك نرى الأشاعرة لا يؤيدون التقليد في العقيدة على الرغم من اختلافهم في هذه المسألة إلى عدة أقوال:

الأول: عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد، فيكون المقلد كافراً.

الثاني: الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً، أي سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا.

الثالث: الاكتفاء به مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر، وإلا فلا عصيان.

الرابع: إن قلد الكتاب والسنة القطعية صح إيمانه لاتباعه القطعي، ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم.

الخامس: الاكتفاء به من غير عصيان مطلقاً؛ لأن النظر شرط كمال، فمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الأولى.

السادس: أن إيمان المقلد صحيح ويحرم عليه النظر.

(١) أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ٢٤.

(٢) انظر: رسائل في العدل والتوحيد - مجموعة من الأئمة - اختارها وقدم لها: سيف الدين الكاتب - دار مكتبة الحياة - بيروت - ب.ت - كتاب أصول العدل والتوحيد - للقاسم بن إبراهيم الرسي - ص ١٢٣.

(٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي - ص ٣٣.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٨٨، ٨٩.

(٥) الشامل في أصول الدين - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ١٢٠.

(٦) أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ٢١٠.

والقول الحق الذي عليه المعول من هذه الأقوال هو القول الثالث^(١).
ومن الأمور التي يجعلها الأشاعرة موضع نظر العقل واستدلاله "العلم بحدوث العالم...،
ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية"^(٢)، كذلك يعد النظر والاستدلال أساس ثبوت الشرع،
قال البغدادي: "وإنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر؛ لأن صحة الشريعة مبنية على صحة
النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال"^(٣).
إن ما يلاحظ على مكانة العقل عند الأشاعرة، أنهم اهتموا بالعقل أيما اهتمام، وذلك من
خلال احتلاله مرتبةً متقدمةً بين الأدلة، ومن خلال الدور المناط به بالنظر والاستدلال على
معرفة الله ﷻ، وثبوت الشرع، والعلم بحدوث العالم... مع محاربة التقليد، والتأكيد على تقدم
الشرع في وجوب النظر، مع ملاحظة التفاوت بين الأشاعرة في تأثرهم بالمدارس الأخرى.

(١) انظر حاشية: شرح جوهرة التوحيد المسماة إتحاف المرید بجوهرة التوحيد - للعلامة عبد السلام بن
إبراهيم اللقاني - ومعه النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد للمرحوم محمد محيي الدين عبد الحميد -
دار الفلاح - حلب - أقيول - ١٤١١هـ - ١٩٩٠م - ط١ - ص ٣٦، ٣٧.

(٢) أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ١٤.

(٣) المصدر السابق - ص ١٤، ١٥.

المطلب الثالث

موقف الأشاعرة من تعارض العقل والنقل

برزت ثقة الأشاعرة بالعقل من خلال الموقع الذي أنزلوه إياه من الدليل النقلي ومن خلال الدور المناط به، لذلك نجد الأشاعرة يرفعون من شأن النظر العقلي، وينكرون على خصومهم الاقتصار على النقل فقط، قال الغزالي: "وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر"^(١).

لقد عول الأشاعرة على العقل في كثير من القضايا...، وقدموه على النقل لأنهم قالوا: بتعارض العقل مع النقل، فقدموا العقل "لأنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر"^(٢)، فالعقل أصل للنقل فلو كذبنا العقل لكننا كذبنا أصل النقل، إذاً لا بد من ترجيح دليل العقل^(٣).

إن الأشاعرة حين يذهبون إلى القول: بتعارض الأدلة فهم بذلك يؤكدون على موقفهم المعظم للعقل، وهذا يظهر من خلال صياغتهم العقلية للقانون الكلي لمبدأ التعارض الذي قد صاغه الرازي فقال: "اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.
- وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.
- وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.
- وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل.

لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ.

ولو صار القدر في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً، غير مقبول القول،

(١) الاقتصاد في الاعتقاد - حجة الإسلام أبو حامد محمد الغزالي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م - ط١ - ص٣.

(٢) المصدر السابق - ص٣، ٤.

(٣) انظر: المحصول في علم الأصول - لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي - تحقيق: طه جابر فياض العلواني - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ١٤٠٠هـ - ط١ - ج١ - ص٥٧٢، ٥٧٣.

ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا ثبتت هذه الأصول، وخرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت: أن القدر في العقل لتصحیح النقل، يفضي إلى القدر في العقل والنقل معاً، وإنه باطل^(١).

فقد أقام الرازي قانونه السابق على أساسين:

الأساس الأول: ظنية الأدلة النقلية يوجب تقديم الأدلة العقلية.

ذهبت المعتزلة وجمهور الأشاعرة إلى أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين^(٢)، غير أن هذا القول: يصح إطلاقه على متأخري الطائفتين، فأما المتقدمون فلا يظن بهم هذا؛ وذلك لاشتباه ما توهموا أنه دليل عقلي لا يخفى على المخاطبين الأولين فتوهموا أنه قرينة صحيحة، أو لاشتباه معاني بعض الآيات عليهم، فظنوا أنها صريحة فيما ذهبوا إليه، وأنها قرينة صحيحة توجب تأويل ما يخالفها، وقل عالم إلا وقد خالف بعض النصوص^(٣).

إن الأشاعرة حين يقولون: إن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، فهذا يعني أن ترجيح النقل على العقل محال؛ لأن العقل أصل للنقل فلو كذبنا العقل لكننا كذبنا أصل النقل، إذاً لا بد من ترجيح دليل العقل^(٤)؛ وذلك لأن "الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية ظني، فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن"^(٥).

وعلى الرغم من نفي الأشاعرة إفادة اليقين للأدلة النقلية في المسائل العقلية العقديّة، كصفات الله ﷻ، فإنهم يتمسكون بها في الأحكام الشرعية الفرعية^(٦)، "أو في حكايات أحوال الأنبياء ﷺ والكفار والوعاظ والأمثال وما لا يعظم خطر الخطأ فيه"^(٧).

فقد بين الأشاعرة طرق رفع التناقض في الأحكام الشرعية الفرعية في بحوثهم المتعلقة بأصول الفقه^(٨)، لكنهم سلكوا في المسائل العقديّة طريقاً خاصاً وهو ما سيبينه الباحث في الأساس الثاني.

(١) أساس التقديس في علم الكلام - فخر الدين الرازي - ص ١٣٠.

(٢) انظر: المواقف - عضد الدين الإيجي - ج ١ - ص ٢٠٥.

(٣) انظر: القائد إلى العقائد - عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني - المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ط ٣ - ص ١٨٥.

(٤) انظر: المحصول في علم الأصول - فخر الدين الرازي - ج ١ - ص ٥٧٢، ٥٧٣.

(٥) المصدر السابق - ج ١ - ص ٥٤٧، ٥٤٨.

(٦) المواقف - عضد الدين الإيجي - ج ١ - ص ٢١٠.

(٧) إجماع العوام عن علم الكلام - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - تحقيق: صفوت جودة أحمد - دار الحرم للتراث - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م - ط ١ - ص ٤٧، ٤٨.

(٨) انظر: البرهان في أصول الفقه - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ج ٢ - ص ٧٥٢.

الأساس الثاني: تأويل الأدلة النقلية إذا خالفت الأدلة العقلية.

مما يلاحظ على الأشاعرة أنهم لم ينفوا الاستدلال بالأدلة النقلية مطلقاً بل تمسكوا فيها في المسائل الفقهية العملية ووضعوا لما ظهره التعارض قواعد وحلولاً دونوها في كتب أصول الفقه، لكنهم رفضوا الاستدلال بالأدلة النقلية في المسائل العقدية، لأنها مسائل لا تحتاج إلا إلى اليقين الذي لا يتحقق إلا من خلال الأدلة العقلية، لذلك ذهبوا في رفع التناقض الحاصل فيها إلى التأويل أو التفويض، وهذا ما أكده الرازي في نهاية قانونه حيث قال: "هذه الدلائل النقلية: إما أن يقال: إنها غير صحيحة.

أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم إلى الله ﷻ، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"^(١).

إن الطريق الذي سلكه الأشاعرة لرفع التناقض بين العقل والنقل في المسائل العقدية يتمثل بعدم الاعتماد على الأدلة النقلية؛ لأنها لا تفيد اليقين، وهذا ما يلاحظ على كل من:

أولاً: الآيات القرآنية: حيث استخدموا فيها إما:
أ - تأويل الآيات القرآنية.

ذهب الأشاعرة إلى أن التأويل هو: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة"^(٢).

فأكد الأشاعرة على شرعية استخدامهم للتأويل خاصة في صفات الله ﷻ الفعلية وهي "ما تعلق بمشيئة الله ﷻ وقدرته: كالاستواء، والنزول، والمجيء، والعجب، والضحك، والرضى..."^(٣)؛ لأن "هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها...، اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل"^(٤)؛ لأن هذه الأدلة "ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما إجمالاً ويفوض تفصيلها إلى الله ﷻ كما هو رأي من يقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)،

(١) أساس التقديس في علم الكلام - فخر الدين الرازي - ص ١٣٠.

(٢) التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ٧٢.

(٣) الإيمان - د. محمد نعيم ياسين - ص ٢٠.

(٤) أساس التقديس في علم الكلام - فخر الدين الرازي - ص ١٣٠.

وعليه أكثر السلف، كما روي عن الإمام مالك: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة، وإما تفصيلاً كما هو رأي طائفة فنقول:

- الاستواء الاستيلاء نحو قد استوى عمرو على العراق.
- والعنذية بمعنى الاصطفاء والإكرام، كما يقال: فلان قريب من الملك.
- ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر: ٢٢)، أي أمره.
- ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠)، أي يرتضيه فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال.
- ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (الملك: ١٦)، أي حكمه أو سلطانه أو ملك موكل بالعذاب وعليه فقس^(١).

إن ما ذهب إليه الأشاعرة من تأويل آي القرآن الكريم بحجة أنها ظواهر ظنية لا يرقى إلى الصواب؛ وذلك من وجهين:

الوجه الأول: فساد معنى التأويل أصلاً؛ لأن المعنى الذي اعتمده المتكلمون محدث لم يستخدمه علماء اللغة إلا بعد القرن السابع الهجري، وقد نقله ابن منظور عن ابن الأثير الذي نقله بدوره عن المتكلمين.

إذاً نسبة هذا المعنى إلى لغة العرب مشكوك فيها؛ لأن معنى التأويل عند العرب معلوم، وقد جاء على معنيين:

* المرجع والمصير: فالتأويل من: "أول يُؤوّل تأويلاً، وثلاثيه: آل يؤول، أي رجع وعاد"^(٢).

* تفسير الكلام: "التأويل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"^(٣).

الوجه الثاني: فساد مذهب المتكلمين؛ لأنهم بهذا المعنى الجديد للتأويل عطلوا النصوص وتلاعبوا بها فنفوا حقائق الأسماء، وجمعوا بين محاذير أربعة:

الأول: اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ المحال الباطل، ففهموا التشبيه أولاً ثم انتقلوا منه إلى:

المحذور الثاني: وهو التعطيل فعطلوا حقائقها بناءً منهم على ذلك الفهم الذي يليق بهم ولا يليق بالرب ﷻ.

(١) الموافق - عضد الدين الإيجي - ج ٣ - ص ٣٢.

(٢) تهذيب اللغة - أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى - ج ١٥ - ص ٣٢٩. (مادة: أول)

(٣) المصدر السابق - ج ١٥ - ص ٣٢٩.

المحذور الثالث: نسبة المتكلم الكامل العلم الكامل البيان التام النصح إلى ضد البيان والهدى والإرشاد.

المحذور الرابع: تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرمتها^(١).

ب - تفويض العلم إلى الله ﷻ.

التفويض هو: "رد الأمر إلى الله ﷻ والتبرؤ من الحول والقوة"^(٢)، وهذا ما أقر به الأشاعرة عند العدول عن التأويل، قال الرازي: "وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم إلى الله ﷻ، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"^(٣)، والتي يرجع أصلها إلى الوقف عند قوله ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)، فمن وقف عند هذه الآية فوض أمر المتشابهات إلى الله ﷻ، وهو ما عليه أكثر السلف، كما روي عن أحمد: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة^(٤)، لكن من لم يقف ذهب إلى القول: بالتأويل وهو ما ذهب إليه الأشاعرة.

ثانياً: الأحاديث النبوية الشريفة.

تمثل موقف الأشاعرة من السنة النبوية في التفريق بين الأحاديث، حيث اعتمدوا على الأحاديث المتواترة، بينما فرقوا بين أخبار الآحاد الموجودة في كتب السنة:

• حيث أولوا الأحاديث الموجودة في الصحاح، قال الجويني: "وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلق، كيف وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله، إلا أن نخوض فيه مسامحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً لأوجب العلم"^(٥).

• وقد ردوا أخبار الآحاد الموجودة في غيرها من كتب السنة في أمور الاعتقاد؛ لأن ذلك حكم بالمظنون واعتماد عليه^(٦).

إن موقف الأشاعرة من أخبار الآحاد لم يعتمد على عدد الرواة، بل اعتمدوا في ذلك على أساس مغاير وهو إيجاب العلم، قال الباقلاني: "إن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواء عندهم

(١) الصواعق المرسله - ابن قيم الجوزية - ج ١ - ص ٢٩٦، ٢٩٧.

(٢) التعاريف - محمد عبد الرؤوف المناوي - ص ١٩٥.

(٣) أساس التقديس في علم الكلام - فخر الدين الرازي - ص ١٣٠.

(٤) انظر: المواقف - عضد الدين الإيجي - ج ٣ - ص ٣٢.

(٥) الشامل في أصول الدين - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ٥٦١.

(٦) انظر: إجماع العوام عن علم الكلام - أبو حامد الغزالي - ص ٤٨.

رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد^(١).
وقد انقسم الأشاعرة في إيجاب خبر الآحاد للعلم إلى قولين:
الأول: خبر الآحاد يوجب العمل دون العلم.

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن أخبار الآحاد لا توجب العلم بمعنى أننا لا نأخذ منها أمور الاعتقاد؛ لكنها توجب العمل أي يصح الاستدلال بها في الأمور العملية، لكن ذلك مرهون بـ:

- **صحة الإسناد والمتن** قال البغدادي: "وأخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم"^(٢).
- **عدم وجود المعارض**، قال الباقلاني: "وهذا الخبر لا يوجب العلم بل يوجب العمل إن كان ناقله عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه"^(٣).

الثاني: خبر الآحاد يوجب العمل والعلم بشروط.

ذهب الجويني والإيجي من الأشاعرة إلى القول: بأن أخبار الآحاد توجب العلم بشرط ثبوت قرائن الصدق، حيث قال الجويني: "لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به"^(٤)، وهذا ما أكد عليه الإيجي حين قال: "إن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم... قلنا أن نختر أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرائن"^(٥).

إن المتأمل لكتب الأشاعرة يجد أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي؛ لأنهم لم يقبلوا خبر الآحاد، غير أن قيد الجويني لإفادة خبر الآحاد العلم بثبوت القرائن الدالة على صدقه مما يتعذر وجوده فكان خلافهم لفظياً، ثم إننا لم نجد في كتبهم عقائد أثبتوها بشيء من أحاديث الآحاد^(٦).

-
- (١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط ١ - ص ٤٤١، ٤٤٢.
 - (٢) أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ١٢.
 - (٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - ص ٤٤١، ٤٤٢.
 - (٤) البرهان في أصول الفقه - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ج ١ - ص ٣٧٤.
 - (٥) المواقف - عضد الدين الإيجي - ج ٣ - ص ٤٠٠.
 - (٦) انظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة (رسالة دكتوراه) - منيف عايش مزرم العتيبي - إشراف: د. أحمد سعد حمدان الغامدي - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م - ج ١ - ص ٢٩٢.

ومما يدل على وجوب الأخذ بخبر الأحاد:

أولاً: ما جاء في كتاب الله ﷻ.

- قوله ﷻ: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢).
- وقوله ﷻ: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ (الحجرات: ٩).

لفظ "طائفة" يتناول الواحد فما فوقه ولا يختص بعدد معين، وهو منقول عن ابن عباس وغيره^(١).

ثانياً: من السنة النبوية.

والأحاديث في هذا الباب كثيرة سيقصر الباحث على مثالين:

- أخرج الإمام البخاري في صحيحه من طريق حذيفة ؓ قال: جاء أهل نجران إلى النبي ﷺ فقالوا: ابعت لنا رجلاً أميناً فقال: "لأبعثن إليكم رجلاً أميناً حق أمين"، فاستشرف لها الناس، فبعث أبا عبيدة بن الجراح^(٢).
- أخرج الإمام البخاري في صحيحه من طريق عبد الله بن عمر ؓ قال: "بيننا الناس بقاء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة"^(٣).

(١) فتح الباري - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - ج ١٣ - ص ٢٣٤.

(٢) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي - كتاب المغازي - باب قصة أهل نجران - رقم الحديث ٤١٢٠ - ج ٤ - ص ١٥٩٢.

(٣) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي - أبواب القبلة - باب ما جاء في القبلة ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة - رقم الحديث ٣٩٥ - ج ١ - ص ١٥٧.

المطلب الرابع

نماذج تطبيقية لاستخدام الأشاعرة للعقل

النموذج الأول: استخدام الأشاعرة للعقل في إثبات وجود الله ﷻ.

فقد "اتفق الأشاعرة مع المعتزلة والفلاسفة أيضاً على أن الإيمان بوجود الله ﷻ لا يكون إلا باستخدام العقل والاعتماد عليه، وهكذا تتميز المدارس الكلامية بسمية واضحة عن أهل الظاهر^(١) الذين يقررون أن العقل لا دخل له في الإيمان بأصل العقائد جميعها، أي بوجود الله ﷻ، بل ذلك مرجعه في رأيهم إلى الوحي وحده"^(٢).

إن الأشاعرة إذ يرون أن الإيمان بوجود الله ﷻ لا يكون إلا بالعقل فإنهم يتخذون في إثبات ذلك طريقاً مشهوراً بني على بيان أن العالم^(٣) "إما جوهر أو عرض، وقد يستدل بكل واحد منهما، بإمكانه أو بحدوثه"^(٤).

إن الاستدلال على الخالق من وجهة نظر الأشاعرة مبني على إثبات حدوث العالم، لكن هذا الإثبات أيضاً ينبني على إثبات حدوث مكونات العالم التي حصرها الأشاعرة في الجواهر والأعراض.

وقد عرف الأشاعرة الجوهر بكل ذي حجم متحيز، بينما العرض هو المعنى القائم بالجواهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت...^(٥)، أي أن العرض أقل درجة من الجوهر، لذلك اتخذ الأشاعرة المدخل لإثبات الجواهر، وهذا ما يؤكد الجويني بقوله: حدوث الجواهر ينبني على أصول منها:

١- إثبات الأعراض.

٢- إثبات حدوثها.

٣- إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

(١) تنسب الطائفة الظاهرية لأبي سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، الملقب بالظاهري سميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس كان داود أول من جهر بهذا القول. وهو أصبهاني الأصل سكن بغداد وانتهت إليه رئاسة العلم فيها مولده في الكوفة سنة ٢٠١هـ توفي في بغداد سنة ٢٧٠هـ (انظر: الأعلام - خير الدين الزركلي - ج ٢ - ص ٣٣٣).

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام - ابن رشد - تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط ٣ - ص ١١.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - ابن رشد الأندلسي - إشراف: د. محمد عابد الجابري - ص ١٠٣.

(٤) المواقف - عضد الدين الإيجي - ج ٣ - ص ٧.

(٥) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ص ٣٩.

٤- إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

فإذا ثبتت هذه الأصول، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحادث حادث^(١).

فهذه طريقة الأشاعرة في إثبات حدوث العالم ليتوصلوا من خلالها لإثبات وجود الله ﷻ، لذلك نرى الأشاعرة يعمدون إلى هذه الأصول ويقيمون الأدلة العقلية، من ذلك:
أولاً: إثبات الأشاعرة للأعراض:

استدل الأشاعرة على إثبات الأعراض بالتغير الحاصل عليها، حيث لا يصح بقاء العرض متعلقاً في الجسم زمانين^(٢)^(٣)؛ لأننا لو افترضنا ثبوت تلك الأعراض لذاتها لأصبحت ثابتة في الجوهر لاستحال تغيرها وهذا باطل^(٤)، لأن ثبوت الأجسام والأعراض معلوم بالمشاهدة^(٥)، وذلك لأن كل عاقل يعلم "ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال"^(٦)، فثبت بذلك وجود تلك الأعراض.

ثانياً: إثبات حدوث هذه الأعراض:

يعد إثبات حدوث الأعراض امتداداً طبيعياً لإثباتها أصلاً، فدليل حدوثها ينبني على التغير القائم في ذات الجوهر؛ وذلك لأنه لا يقبل عرضين متضادين في آن واحد، وهذا ما يجده الإنسان في نفسه بالمشاهدة^(٧).

ثم إن قيام هذه الأعراض بالجوهر كان معدوماً، ثم وجد وهذا الإيجاد إما أنه محال أو ممكن، وباطل أن يكون محالاً لأن المحال لا يوجد قط، فثبت بذلك أنه ممكن أن يوجد لكن بوجود مرجح له لأنه لا يعقل أن يوجد لذاته، وبالتالي يثبت أن كل جسم

(١) انظر: المصدر السابق - ص ٤٠.

(٢) أي أن زوال العرض متعلق بحلول العرض التالي له؛ وذلك لأن البقاء صفة فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض، ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه؛ لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز. (انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي - ص ١١٤.

(٣) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - ص ٢٧.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص ٢٨.

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م - ط ١ - ص ١٩.

(٦) المصدر السابق - ص ٢١.

(٧) انظر: المصدر السابق - ص ٢١.

لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث^(١).
ثالثاً: إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

إن إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض قائم على كونها - أي الجواهر - لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان زائدان على الجوهر، فلو قلنا: هذا جوهر متحرك أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا: هذا الجوهر ليس بمتحرك، صدق قولنا، وإن كان الجوهر باقياً ساكناً، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه^(٢).

كما أننا لو افترضنا قدم الأعراض المتعلقة بالجواهر لأصبح الجوهر محلاً للجمع بين المتناقضين وهذا محال، فثبت بذلك تناوب الأعراض الحادثة في الجوهر الحادث، قال الجويني: "والدليل على حدوث هذه الأعراض: ما هي عليه من التنافي والتضاد، فلو كانت قديمة كلها لكانت لم تزل موجودة، ولا تزال كذلك، ولوجب متى كانت الحركة في الجسم أن يكون السكون فيه، وذلك يوجب كونه متحركاً في حالة سكونه، وميتاً في حال حياته، وفي بطلان ذلك دليل على طروق السكون بعد أن لم يكن، وبطلان الحركة عند مجيء السكون"^(٣).

رابعاً: إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

يتضح مما سبق أن الأعراض حادثة ومتغيرة ومتناوبة الحلول في الجوهر، ومعنى ذلك أن كل عرض حال في الجوهر مسبوق بعرض غيره، وحدثت الأعراض وتناوبها دليل على حدوث الجواهر؛ وذلك لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، لأننا لو افترضنا قدم العالم مع أنه لا يخلو من الحوادث، لثبتت حوادث لا أول لها وهذا محال؛ لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال^(٤).

وقد أثبت الأشاعرة حدوث الجواهر من خلال الأعراض الحالة فيها، ثم صعدوا درجة فأثبتوا حدوث العالم وذلك من خلال إثباتهم حدوث مكوناته - الجواهر والأعراض -؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ثم صعدوا درجة ثانية فأثبتوا أن للعالم خالقاً من خلال إثباتهم لحدوث العالم، لأن "الطارئ بعد عدمه، والمعدوم بعد

(١) انظر: المصدر السابق - ص ٢١.

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ٢١، ٢٢.

(٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي - ص ٢٨.

(٤) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ص ٢٤.

وجوده محدث باتفاق؛ لأن القديم لا يحدث ولا يعدم، ولا يبطل^(١)، وبذلك يثبت أن للعالم خالقاً وهو الله ﷻ.

وذهب متقدمو الأشاعرة لإثبات وجود الله ﷻ بدليل الجواز: وهو إمكانية وجود العالم على صورة معاكسة لما هو عليه الآن، وقد هذب الجويني هذا الدليل فقال: "والدليل على أن العالم له صانع: أنه قد صح حدوث العالم...، والحادث جائز الوجود إذا يجوز تقدير وجوده بدلاً عن عدمه ويجوز تقدير عدمه بدلاً عن وجوده، فلما اختص بالوجود الممكن بدلاً عن العدم الجائز افتقر إلى مخصص وهو الصانع ﷻ...، فوضح بذلك أن مخصص العالم صانع مختار موصوف بالافتقار والاختيار"^(٢).

وقد بين ابن تيمية أن طريقة الاستدلال بدليل الجواز طريقة صحيحة لا تنافي الأدلة النقلية التي دل عليها الكتاب العزيز، من ذلك قوله ﷻ: ﴿أَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٥)

وقوله ﷻ: ﴿أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (إبراهيم: ١٩).

فهاتان الآيتان وغيرهما تبين أن الله ﷻ قادر على خلق الأشياء بهذه الصفة أو بنقيضها، من خلال "الإرادة المخصصة لمفعول دون مفعول وبما دل على ما في المفعولات من الحكمة المقصودة وبالأمرين جميعاً...، وهذه الطريقة التي سلكها أبو المعالي والرازي وغيرهما صحيحة أيضاً توجب العلم اليقيني بكونه مريداً مختاراً^(٣).

كذلك يبين ابن تيمية أن القائل بدليل الجواز "لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة، بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الإرادة بطريق الأولى وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضاً ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه.

وإذا كان كذلك فقولنا: إن ما سوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز ممكن من نفسه وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه، وذلك لا ينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض، فهذه المقدمة التي

-
- (١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - ص ٢٨.
 - (٢) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني - تحقيق: فوقية حسين محمود - عالم الكتب - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط ٢ - ص ٩٠، ٩٢.
 - (٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية - أحمد عبد الحليم بن تيمية - تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم - مطبعة الحكومة - مكة المكرمة - ١٣٩٢هـ - ط ١ - ج ١ - ص ٢٢٢.

ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها"^(١).

لقد أنصف ابن تيمية الأشاعرة في دليل الجواز، لكنه بين فساد دليلهم القائم على الجوهر الفرد، وذلك من عدة وجوه أهمها^(٢):

أولاً: دليل مبتدع لا أصل له في الشرع.

إن استدلال الأشاعرة على وجود الله ﷻ بدليل الحدوث ليس من "الطرق الشرعية التي نبه الله ﷻ عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها"^(٣)؛ وذلك لأن "الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر، قد جمعت وصفين: أحدهما: أن تكون يقينية.

والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات"^(٤).

ودليل الحدوث عند الأشاعرة لم يُبْنِ على طرق شرعية يقينية، لذلك لم نجد الرسول ﷺ ولا الصحابة رضي الله عنهم ولا التابعين ولا أئمة المسلمين، قد بنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتقائه...، ولا ربطوا بذلك حكماً علمياً ولا عملياً^(٥)؛ وذلك لأن "هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء بل فاسدة في نفس الأمر امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفاً على طريق فاسدة ولو قدر صحتها علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله ﷻ وصدقوا رسوله ﷺ بغير هذه الطريق"^(٦).

ثانياً: هذا الدليل تكليف بما لا يطاق.

كما أن طريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث العالم من خلال إثبات الجوهر وأعراضه طريقة لا يكاد يدركها كثير من أهل الجدل فضلاً عن الجمهور^(٧)؛ وذلك لأنها "جمعت بين هذين الوصفين معاً:

- أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها.
- ولا هي مع هذا برهانية.

(١) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ٩ - ص ١١١، ١١٢.

(٢) اقتصر الباحث في هذه الردود على هذين الردين نظراً لعدم الإطالة، وللحفاظ على منهجية البحث.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - ابن رشد الأندلسي - ١٠٣.

(٤) المصدر السابق - ص ١١٦.

(٥) بيان تلبس الجهمية - أحمد عبد الحليم بن تيمية - ج ١ - ص ٢٨٣.

(٦) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ١ - ص ٩٩.

(٧) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - ابن رشد الأندلسي - ١٠٣.

فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور^(١)؛ لما فيها من "التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلاً عن العامة، ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق"^(٢).

كما أن خطر هذه الطريقة يكمن في نفي صفات الرب مطلقاً كما فعلت المعتزلة، أو تأويل بعضها كما فعل الأشاعرة؛ وذلك "لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال، ولهذا التزموا القول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله ﷻ في الآخرة وعلوه على عرشه إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم، فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله ﷻ لعباده"^(٣).

والأمر الذي يدعو إلى الغرابة أن الأشاعرة "إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة، وهم دائماً إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة.

وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائماً يتناقضون فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة"^(٤).

النموذج الثاني: استخدام الأشاعرة للعقل في إثبات وحدانية الله ﷻ.

قَصَرَ المتكلمون - المعتزلة والأشاعرة - في التوحيد فظنوا أن كمال التوحيد هو توحيد الربوبية، ولم يصعدوا إلى توحيد الإلهية الذي جاءت به الرسل ﷺ ونزلت به الكتب^(٥)؛ "لظنهم أن هذا النوع من التوحيد هو التوحيد المطلوب؛ ولهذا يقررون الدلالة على أن خالق العالم واحد، وذلك عن طريق دليل التمانع"^(٦).

(١) المصدر السابق - ص ١٠٥.

(٢) المصدر السابق - ص ١٠٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ١ - ص ٤١.

(٤) المصدر السابق - ج ١ - ص ٣٢٦.

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٣ - ص ٢٩٤.

(٦) أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد - رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

الإسلامية - إعداد الطالب: منيف عايش مرزم العتيبي - إشراف أ.د. أحمد سعد الغامدي - جامعة أم

القرى - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م - ج ٢ - ص ٥٣٩.

وقد بنى المتكلمون دليل التمانع على ما جاء في كتاب الله ﷻ مثل قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، "لكن المعتزلة والأشاعرة استنبطوا دليلهم من هذه الآية بطريقة خاصة، وتابعهم الماتريدي في ذلك، وإن جنح في أحد براهينه إلى مسلك عقلي...، وهو أن دقة صنع العالم دليل على وجود إله واحد، أما الآخرون فاقتصروا على دليل واحد مشهور"^(١)، وهو دليل التمانع الذي قرره كل من المعتزلة والأشاعرة بمعنى واحد مع اختلاف تعبيراتهم عنه.

قال الفخر الرازي في تقرير هذا الدليل: "لو قدرنا إلهين لكان أحدهما إذا انفرد صح تحريك الجسم منه، ولو انفرد الثاني يصح منه تسكينه فإذا اجتمعما وجب أن يبقىا على ما كانا عليه حال الانفراد، فعند الاجتماع يصح أن يحاول أحدهما التحريك والثاني التسكين.

فإما أن يحصل المرادان وهو محال.

وإما أن يمتنعا وهو أيضاً محال؛ لأنه يكون كل واحد منهما عاجزاً وأيضاً المانع من كل واحد من تحصيل مراده حصول مراد الآخر والمعلول لا يحصل لا مع علتة، فلو امتنع المرادان لحصلا وذلك محال.

وأما أن يمتنع أحدهما دون الثاني وذلك أيضاً محال؛ لأن الممنوع يكون عاجزاً والعاجز لا يكون إلهاً، ولأنه لما كان كل واحد منهما مستقلاً بالإيجاد لم يكن عجز أحدهما أولى من عجز الآخر.

فثبت أن القول بوجود إلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة فكان القول به باطلاً^(٢).

إن مفهوم التوحيد عند المتكلمين يقتصر على توحيد الربوبية المبني على دليل التمانع، لكن هل هذا هو مفهوم التوحيد عند السلف؟

إن مفهوم التوحيد عند السلف يختلف عما هو عند المتكلمين، ويتلخص ذلك في مسألتين:

المسألة الأولى: مناقشة المتكلمين في مفهومهم للتوحيد.

يزعم المتكلمون أن قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، يدل على التوحيد، ويتضاعف خطؤهم عندما يحاولون استنباط دليل التمانع منها، وهنا يظهر تعسف المتكلمين وتملحهم؛ لأن^(٣)، ما يتكلفه

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة - د. محمود قاسم - ص ٣١ ، ٣٢.

(٢) معالم أصول الدين - فخر الدين الرازي - ص ٧٩ ، ٨٠. (شرح الأصول الخمسة - ص ٢٧٨ وما بعدها).

(٣) أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة - منيف عايش مرزم العتيبي - ج ٢ - ص ٥٥٨.

المتكلمون من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية لا يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية.

أما كونه لا يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهاناً، وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرّون على فهم ما يقولون من ذلك فضلاً عن أن يقع لهم به اقتناع^(١).

وقد بين السلف في هذا المقام قصور فهم المتكلمين لمفهوم التوحيد من زاويتين:
الزاوية الأولى: أن دليل التمانع عند المتكلمين قاصر.

بنى المتكلمون دليل التمانع على فكرة الاختلاف بين إلهين، لكنهم أغفلوا حالهم عند الاتفاق على خلق العالم، وبالتالي فلا يوجد اختلاف بينهما ولا تمناع أصلاً فيهدم أهم أساس يقوم عليه هذا الدليل وهو التمانع الناشئ عن الاختلاف^(٢)!!

لذا كان تقرير ابن تيمية لدليل التمانع جامعاً مانعاً، حيث أكد على الحق الذي يوجد في مفهوم المتكلمين لدليل التمانع فقال: "إذا قدر ربان متمائلان فإنه يجوز اختلافهما فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر، وحينئذ:

- إما أن يحصل مراد أحدهما،
- أو كليهما،
- أو لا يحصل مراد واحد منهما.

والأقسام الثلاثة باطلة فيلزم انتفاء الملزوم

أما الأول فلأنه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين، وأن يكون الشيء الواحد حياً ميتاً متحركاً ساكناً قادراً عاجزاً إذا أراد أحدهما أحد الضدين وأراد الآخر الضد الآخر.

وأما الثاني فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما لزم عجز كل منهما، وذلك يناقض الربوبية...

وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ مراده هو الرب القادر والآخر عاجزاً ليس برب فلا يكونان متمائلين^(٣).

وأضاف ابن تيمية أيضاً "أن التمانع وارد بين الإلهين في حال الاختلاف وحال

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - ابن رشد الأندلسي - ص ١٢٥.

(٢) انظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة - منيف عايش مرزم العتيبي - ج ٢ - ص ٥٣٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ٩ - ص ٣٥٥.

الاتفاق، بل هو في حال الاتفاق أبلغ^(١)؛ لأن هذا الفرض لا يخلو من أحد هذه الأوجه:

الوجه الأول: أن تتعلق إرادة كل منهما بالآخر

قال ابن تيمية: "إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، لزم أن لا يكون واحد منهما قادراً إلا إذا جعله الآخر قادراً، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر"^(٢)، لذلك إن لم يكن قادر فوقهما يرجح كفة أحدهما فحينئذ نقع في دائرة الفاعلين والعلل وهذا محال ممتنع في صريح العقل، فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر^(٣).

الوجه الثاني: أن يستقل كل منهما بإرادة عن الآخر.

قال ابن تيمية: "وأما إذا فرضا مستقلين وفرض كل منهما مستقلاً بخلق العالم فهذا أظهر امتناعاً؛ لأن استقلال أحدهما يمنع أن يكون له فيه شريك، فكيف إذا كان الآخر مستقلاً به، فتقدير استقلال كل منهما يقتضي أن يكون كل منهما فعله كله وأن لا يكون واحد منهما فعل منه شيئاً فيلزم اجتماع النقيضين مرتين، ولهذا امتنع أن يكون مؤثران تامان مستقلان يجتمعان على أثر واحد... وهذا كله مما يعرف امتناعه ببديهة العقل بعد تصوره"^(٤).

الوجه الثالث: أن يشتركا بالإرادة.

قال ابن تيمية: بعض الناس يتصور أن "المشتركين من الناس في فعل من الأفعال، والمشتركين لا يفعل أحدهما جميع ذلك الفعل، ولا كانت قدرته حاصلة بالاشتراك، بل بالاشتراك زادت قدرته، وكان كل منهما يمكنه حال الانفراد أن يفعل شيئاً من الأشياء، ويريد خلاف ما يريد الآخر، وإذا أراد خلافه فإن تقاومت قدرتهما تمناعاً فلم يفعل شيئاً، وإن قوي أحدهما قهر الآخر، وإن لم يكن لأحدهما قدرة حال الانفراد لم تحصل له حال الاجتماع إلا من غيرهما مع أن هذا لا يعرف له وجود، بل المعروف أن يكون لكل منهما حال الانفراد قدرة ما فتكمل عند الاجتماع.

وأيضاً فالمشتركان في الفعل والمفعول لا بد أن يتميز فعل كل منهما عن الآخر، لا يكون الشيء الواحد بعينه مشتركاً فيه، بحيث يكون هذا فعله والآخر فعله فإن هذا ممتنع... فلو كان ربان لكان مخلوق كل واحد منهما متميزاً عن مخلوق الآخر كما قال ﷺ: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١)، فذكر ﷺ

(١) أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة - منيف عايش مرزم العتيبي - ج ٢ - ص ٥٦٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ٩ - ص ٣٥٦.

(٣) انظر: المصدر السابق - ج ٩ - ص ٣٥٦، ٣٥٧.

(٤) منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٣ - ص ٣١١.

وجوب امتياز المفعولين، ووجوب قهر أحدهما للآخر كما تقدم تقريره، وكلاهما ممتنع.

فهذه الطرق وأمثالها مما يبين بها أئمة النظار توحيد الربوبية، وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرون إلى معرفة توجيهها وتقريرها^(١).

الزاوية الثانية: أن هذه الآية تتضمن مفهومي الربوبية والألوهية معاً.

حصر المتكلمون إثبات التوحيد في دلالة الآية السابقة، وزعموا أنها إنما تدل على نفي الشركة في الربوبية، وأنها تنفي أن يكون للعالم خالقان^(٢)، وهذا مفهوم قاصر للآية وللتوحيد الذي أراده الله ﷻ من عباده ومن جهة أخرى؛ لأن "التوحيد الذي أمر الله ﷻ به العباد هو توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية بأن يعبد الله ﷻ وحده لا يشركون به شيئاً فيكون الدين كله لله...، كما قد بين القرآن هذا التوحيد في غير موضع"^(٣).

المسألة الثانية: بيان الاعتقاد الحق في هذه المسألة.

تميز منهج السلف في تعاملهم مع هذه القضية بالشمول الذي تعامل به القرآن الكريم معها، فالقرآن وضع قضية التوحيد ب"الأدلة العقلية التي ذكرها الله ﷻ في كتابه"^(٤)، فقال ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢).

"قال كثير من الناس في معنى الآية: إنها دليل على التمانع الذي أورده الأصوليون...، وهذا الدليل إن سلمنا صحته فلفظ الآية لا يطابقه بل الظاهر من اللفظ استدلال آخر أصح من دليل التمانع وهو أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا لما يحدث بينهما من الاختلاف والتنازع في التدبير وقصد المغالبة"^(٥).

ومما يؤكد على هذا المعنى وأن هذه الآية استدلال على استحالة وجود آلهة غير الله ﷻ أن المشركين لم يكونوا ينكرون أن الله ﷻ هو خالق السماوات والأرض، قال ﷻ: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزمر: ٣٨).

(١) المصدر السابق - ج ٣ - ص ٣١٢.

(٢) انظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة - منيف عيش مرزم العتيبي - ج ٢ - ص ٥٥٨.

(٣) منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ٣ - ص ٢٨٩، ٢٩٠.

(٤) منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ٣ - ص ٢٨٨.

(٥) التسهيل لعلوم التنزيل - محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبی - دار الكتاب العربي - لبنان -

فهذه الآية مسوقة لإثبات الوجدانية لا لإثبات وجود الصانع إذ لا نزاع فيه عند المخاطبين، ولا لإثبات انفراده بالخلق إذ لا نزاع فيه كذلك، ولكنها منتظمة على ما يناسب اعتقادهم الباطل لكشف خطئهم وإعلان باطلهم^(١).

ومما يؤكد على صحة هذا المعنى أيضاً تفريق ابن تيمية بين مطلوب هذه الآية ومطلوب دليل التمانع الدال على وحدانية الرب ﷻ فإن التمانع يمنع وجود المفعول ولا يوجب فساده بعد وجوده^(٢)، بينما جاءت الآية لتوضح "بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله ﷻ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله ﷻ لا يصلح فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة فإنه، سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب خالق بمشيئته... ولهذا قال الله ﷻ في فاتحة الكتاب: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥) وقدم اسم الله ﷻ على اسم الرب في أولها حيث قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢) فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته وهو الغاية والمعين وهو البارئ المبدع الخالق"^(٣).

يتبين لنا مما سبق أن استدلال المتكلمين بقوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، على إثبات وجود الله ﷻ لم يكن موفقاً وذلك لأنها تشتمل على معنى أعظم وهو توحيد الألوهية الذي يتضمن توحيد الله ﷻ في ربوبيته، وتوحيده في أسمائه وصفاته، وليس العكس، فإن توحيد العبد لله في ربوبيته لا يعني أنه يوحد في ألوهيته"^(٤).

(١) انظر: التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية - تونس - ١٩٨٤م - ج ١٧ - ص ٣٩.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم - أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق: محمد حامد الفقي - مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - ١٣٦٩هـ - ط ٢ - ج ١ - ص ٤٦١.

(٣) منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٣ - ص ٣٣٤، ٣٣٥.

(٤) الإيمان - د. محمد نعيم ياسين - ص ١٢.

المبحث الرابع

العقل عند الماتريديّة

المطلب الأول: مفهوم العقل عند الماتريديّة.

المطلب الثاني: مكانة العقل عند الماتريديّة.

المطلب الثالث: موقف الماتريديّة من تعارض العقل والنقل.

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام الماتريديّة للعقل.

المبحث الرابع العقل عند الماتريديّة

تُنسَبُ الماتريديّة إلى مؤسسها "محمد بن محمد بن محمود أبي منصور الماتريدي"^(١)، وترجع نسبته "إلى محلة من حائط سمرقند، يقال لها (ماتريت)، ويقال بالدال أيضاً: (ما تريد)"^(٢).

احتل الماتريدي في الفكر الإسلامي منزلةً عظيمةً؛ إذ إنه يمثل عند أصحابه الأحناف "رئيس أهل السنة"^(٣)، وكذلك الأشاعرة يجلونه ويقدرونه ويعتبرونه إماماً من أئمة أهل السنة والجماعة كإمامهم أبي الحسن الأشعري^(٤)، يَظْهَرُ ذلك حين يقسم الأشاعرة أصحاب المذاهب بينهم وبين الماتريديّة "فالمالكية كافة، وثلاثة أرباع الشافعية، وثالث الحنفية، وقسم من الحنابلة، على الطريقة الأشعرية، والثلاثان من الحنفية على الطريقة الماتريديّة في ديار ما وراء النهر، وبلاد الترك والهند والصين وما والاها"^(٥)، وما زالت هذه المدرسة حية في تلك البلاد إلى يومنا هذا، وهي تمثل مذهب أهل السنة في البلاد التي لا يكون فيها أهل السنة أي السلف، فهم أهل سنة في تلك البلاد، وهذا بالمعنى العام لأهل السنة والجماعة.

ومن مظاهر إجلال الماتريديّة لشيخهم أيضاً ما أطلقوه عليه من ألقاب تدل على قدره وعلو منزلته عندهم منها، "إمام الهدى والدين...، إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين"^(٦)، و"الإمام الزاهد"^(٧).

-
- (١) تاج التراجم في طبقات الحنفية - أبو الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السوداني - تحقيق : محمد خير رمضان يوسف - دار القلم - دمشق - سوريا - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ط١ - ص٢٤٩.
 - (٢) الأنساب - أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني - تحقيق : عبد الله عمر البارودي - دار الفكر - بيروت - ١٩٩٨م - ط١ - ج٥ - ص١٥٥.
 - (٣) الجواهر المضية في طبقات الحنفية - أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي - مير محمد كتب خانة - كراتشي - ب.ت - ج٢ - ص٥٦١.
 - (٤) انظر: تبیین كذب المفتری - علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر - ص١٩. (انظر أيضاً: الروضة البهية في ما وقع بين الأشاعرة والماتريديّة - أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن - حيدر آباد - الهند - ١٣٢٢هـ - ط١ - ص٣، ٤).
 - (٥) تبیین كذب المفتری - علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر - ص١٦.
 - (٦) طبقات المفسرين - أحمد بن محمد الأدنه وي - تحقيق : سليمان بن صالح الخزي - مكتبة العلوم - والحكم - السعودية - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - ط١ - ص٦٩.
 - (٧) كنز الوصول إلى معرفة الأصول (المشهور بأصول البزدوي) - علي بن محمد البزدوي الحنفي - جاويد بريس - كراتشي - ب.ت - ص٣٧٨.

لقد احتلت الماتريديّة منزلةً رفيعةً في الفكر الإسلامي، إلا أن الباحثين لم يقدموا إجابات شافية حول نشأة الماتريديّة وتطورها وانتشارها^(١)؛ وذلك لأنها لم تحظ "باهتمام المؤلفين في الملل والنحل أو التاريخ أو الطبقات والتراجم أو العقائد"^(٢)، ويمكن إرجاع ذلك للأسباب التالية:

- ١- "أن الماتريدي عاش في بلاد ما وراء النهر بعيداً عن العراق مركز العالم الإسلامي في ذلك الوقت"^(٣).
 - ٢- لم تجد الماتريديّة أي قوةٍ سياسيةٍ تدعمها في عصورها الأولى^(٤) كما دُعمت المعتزلة^(٥) والأشعرية^(٦).
 - ٣- عدم ارتحال الماتريدي إلى المراكز العلمية في العالم الإسلامي، إذ لو زار تلك البلاد والتقى بعلمائها وناظر فيها، لاشتهر وعرف وذكر في تواريخ تلك المدن^(٧)، ولوجد له فيها تلاميذ من مختلف أنحاء العالم كالأشاعرة^(٨).
 - ٤- "تلعب المذاهب الفقهية دوراً رئيساً في نشر الآراء الاعتقادية، والمذهب الأشعري قد نصره مذهبان فقهيان هما مذهب: المالكية والشافعية، بينما شاعت آراء الماتريدي على يد علماء المذهب الحنفي فحسب"^(٩)، هذا بالإضافة إلى "تأخر عهد تأليف الحنفية في طبقات علماء مذهبهم"^(١٠).
- وعلى الرغم من قلة المعلومات التي توفرها المصادر التاريخية حول نشأة الماتريديّة وتطورها، فإنها تؤكد أن الماتريديّة قد انتشرت في بلاد ما وراء النهر،

-
- (١) انظر: الماتريديّة (دراسةً وتقويماً) - أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي - دار العاصمة - الرياض - المملكة العربية السعودية - ١٤١٣هـ - ط ١ - ص ١٠٤.
 - (٢) الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ٧٩.
 - (٣) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - تحقيق: د. فتح الله خليف - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية - ب.ت - (المقدمة) ص ١٠.
 - (٤) انظر: الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ٨٣.
 - (٥) انظر: المعتزلة - د. زهدي جار الله - المؤسسة العربية - بيروت - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م - ص ١٦٦.
 - (٦) انظر: أبو منصور الماتريدي (حياته وآراؤه العقديّة) - بلقاسم الغالي - دار التركي - تونس - ١٩٨٩م - ص ٤٣.
 - (٧) انظر: الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ٨٣، ٨٤.
 - (٨) انظر: أبو منصور الماتريدي - بلقاسم الغالي - ص ٤٣.
 - (٩) المصدر السابق - ص ٤٣.
 - (١٠) الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ٨٤.

وكان من أشهر رجالها: أبو اليسر البزدوي^(١)، وأبو المعين النسفي^(٢)، ونجم الدين عمر النسفي^(٣)، ونور الدين الصابوني^(٤)، والكمال ابن الهمام^(٥)، وملا علي القاري^(٦).

-
- (١) أبو اليسر هو محمد بن محمد بن الحسين البزدوي...، وكان إمام الأئمة على الإطلاق ملاً المشرق والمغرب بتصانيفه في الأصول والفروع وكان قاضي القضاة بسمرقند توفي ببخاري في رجب سنة ٤٩٣هـ رحمه الله ﷺ. (الجواهر المضية - أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي - ج ٢ - ص ٢٧٠).
- (٢) أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن محمد النسفي الفقيه الحنفي المتوفى سنة ثمان وخمسائة، ويعتبر أبو المعين النسفي من أكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدي، وهو بين الماتريدية كالباقلاني والغزالي بين الأشعرية (انظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين - إسماعيل باشا البغدادي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ج ٦ - ص ٤٨٧).
- (٣) عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن لقمان النسفي السمرقندي كان إماماً فاضلاً متقناً صنّف في كل نوع من التفسير والحديث، مات سنة سبع وثلاثين وخمس مائة عن خمس وسبعين سنة (لسان الميزان - أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند - مؤسسة الأعلمي للطبوعات - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ط ٣ - ج ٤ - ص ٣٢٧).
- (٤) الإمام نور الدين أبو محمد أحمد بن محمود بن بكر الصابوني توفي وقت صلاة المغرب من ليلة الثلاثاء سادس عشر صفر سنة ثمانين وخمس مائة ودفن بمقبرة القضاة السبعة ببخاري (الجواهر المضية - أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي - ج ١ - ص ١٢٤).
- (٥) محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الكمال ابن الهمام السيواسي الأصل ثم القاهري الحنفي ولد سنة ٧٩٠ تسعين وسبع مائة قال السخاوي في حقه إنه عالم أهل الأرض ومحقق أولى العصر مات في يوم الجمعة سابع رمضان سنة إحدى وستين وثمان مائة بمصر وحضر السلطان فمن دونه وتأسف الناس على فقده ولم يخلف بعده مثله (البدر الطالع - محمد بن علي الشوكاني - ج ٢ - ص ٢٠١، ٢٠٢).
- (٦) الشيخ ملا علي قاري بن سلطان بن محمد الهروي الحنفي ولد بهراة ورحل إلى مكة واستقر بها وأخذ عن جماعة من المحققين كابن حجر الهيتمي قال العصامي في وصفه: الجامع للعلوم النقلية والعقلية والمتضلع من السنة النبوية لكنه امتحن بالاعتراض على الأئمة لا سيما الشافعي والإمام مالك لهذا تجد مؤلفاته ليس عليها نور العلم ومن ثمة نهى عن مطالعتها كثير من العلماء والأولياء انتهى وأقول: هذا دليل على علو منزلته فإن المجتهد شأنه أن يبين ما يخالف الأدلة الصحيحة ويعترضه سواء كان قائله عظيماً أو حقيراً وكان وفاة صاحب الترجمة سنة أربع عشرة وألف (انظر: البدر الطالع - محمد بن علي الشوكاني - ج ١ - ص ٤٤٥، ٤٤٦).

المطلب الأول

مفهوم العقل عند الماتريديّة

على الرغم من قلة المعلومات الواردة عن نشأة الماتريديّة وتطورها، فإن المتابع لمفهوم العقل عندهم يجد تأثيرهم الواضح ببعض المدارس الفكرية المعاصرة لهم، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية بحثهم للعقل ضمن نظرية المعرفة.

تميزت نظرية المعرفة عند الماتريديّة بتعدد طرق الحصول عليها، وفي ذلك يقول الماتريدي: "السبيل التي يُوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء، العيان، والأخبار، والنظر"^(١)، يقصد بذلك الحواس والأخبار والعقل.

ويلاحظ أن الماتريدي يعبر عن العقل بأحد بأفعاله وهو النظر، وذلك لأن العلم لا يحصل للإنسان إلا إذا استعمل عقله"^(٢)، فالعقل "لا يعرف في البشر إلا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره ما يصلح له في عاقبته"^(٣)، لذا حين عرف الماتريدي العقل قال عنه: "يجمع بين المُتَمَع، ويفرق بين الذي حقه التفريق، وهو الذي سمته الحكماء العالم الصغير"^(٤).

وهذا لا يعد تعريفاً للعقل، بل هو وصف لبعض فعال العقل، وهو ما يسميه علماء الكلام بالعلوم الضرورية التي لا يخلو منها أي عاقل، بل لا يجوز التشكيك فيها؛ وذلك لأن الماتريديّة تعدّها من "العلوم الآلية كالمنطق"^(٥)، قال أبو المعين النسفي: "العلم الثابت ببديهية العقل علم ضروري كعلم الحواس، فإن العلم بأن كل شيءٍ أعظم من جزئه وأن جزأه أصغر من كله ضروري، فإن زيدا بكليته أعظم من يده وحدها إذ في كله يده وزيادة، ويده أصغر من كله...، حتى إن شيئا من الشبه والشكوك لا يعتريه، ولو أراد تشكيك نفسه في ذلك لعجز ولعرف من نفسه أنه مكابر كما في العلم الحاصل بالحواس"^(٦).

(١) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٧.

(٢) حاشية الكفوي على العصام على شرح العقائد النسفية - أبو الفضل محمود بن الحاجي سليمان بن عبد الله الكفوي - دار الطباعة العامرية - القسطنطينية - ١٢٧٤هـ - ص ٩٠

(٣) أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ١٦٥.

(٤) انظر: التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٤.

(٥) حاشية الكفوي على العصام على شرح العقائد النسفية - محمود بن الحاجي سليمان الكفوي - ص ٩٠

(٦) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - تحقيق: أ.د. حسين آتاي - نشرات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية - أنقرة - ١٩٩٣م - ج ١ - ص ٢٧، ٢٨.

يلاحظ على تعريف الماتريدي للعقل تأثره بعلماء الكلام، كذلك يظهر تأثره بالفلاسفة وإن لم يكن هذا التأثير قوياً، إلا أنه يظهر جلياً عند خلفه كأبي اليسر البزدوي حين عرف العقل بأنه: "نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب يتأمله بتوفيق الله ﷻ"^(١).

يتضح أن البزدوي ينطلق في تعريفه للعقل من صلب نظرية المعرفة عند الماتريدي، وذلك حين يجعل المعرفة المكتسبة من الحواس الظاهرة أول مراتب المعرفة التي بنهايتها تبدأ الحواس الباطنة بالإدراك فتدرك "الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدات"^(٢)، وتتوزع الكليات من الجزئيات المحسوسة عبر أربع مراحل متعاقبة وهي:

١- الاستعداد لهذا الانتزاع.

٢- علم البديهيات (أي العلم الضروري) على وجه يوصل إلى النظريات.

٣- علم النظريات.

٤- استحضارها بحيث لا تغيب.

وهذا نهايته يسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف^(٣)، ويمكن القول: إن "العقل عند الأكثر قوة بها إدراك الكليات للنفس... والقوة هي المراد بالنور في قول الحنفية: إن العقل نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس"^(٤).

إن تأثر البزدوي بالفلاسفة ظاهر جلي في هذه المسألة، وهذا ما صرح به شارح كتابه في أصول الفقه، حيث يذهب إلى اعتماد معنى العقل عند الفلاسفة، قال شارح التلويح: "اعلم أن مما ذكرنا من تعريف العقل أورده مشايخنا في كتبهم ومثله

(١) أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ١٦٥.

(٢) شرح العقائد النسفية - للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - تحقيق: د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ص ٢٠.

(٣) انظر: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه - الشرح للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - والتنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام عبد الله بن مسعود المحبوبي - ضبطه: الشيخ/ زكريا عميرات - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م - ط ١ - ج ٢ - ص ٣٢٧، الحاشية الأولى شرح التفتازاني.

(٤) فتح الغفار بشرح المنار (المعروف: بمشكاة الأنوار في أصول المنار) - زين الدين إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي - وعليه بعض حواشي الشيخ عبد الرحمن البجراوي الحنفي المصري - مراجعة الأستاذ الشيخ: محمود أبو دقيقة - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م - ط ١ - ج ٢ - ص ٨٦.

بالشمس...، وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة^(١).
ويلاحظ أيضاً أن الماتريديّة لم تتأثر بالمتكلمين والفلاسفة فحسب، بل كذلك تأثرت
بالسلف، وهذا ما ظهر في تعريف ملا علي القاري للعقل حيث قال: "العقل: غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات"^(٢)، والقاري إذ يعرف العقل بأنه غريزة
لا يخرج عن سياق نظرية المعرفة عند شيوخه؛ إذ إنه يؤكد على أهمية المعرفة
الحسية المكتسبة للمعرفة من خلال سلامة آلتها وهي الحواس، كذلك لا ينسى التأكيد
على تلك العلوم الضرورية "كأن يعلم أن الشيء لا يخلو من وجود وعدم، وأن
الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم، وأنه من المحال اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل
من الاثنين، ومثل هذا لا يجوز أن ينتقي عن العاقل مع سلامة حواسه وكمال عقله،
فإذا صار عالماً بهذه المدركات الضرورية فهو عاقل"^(٣).

ومن القضايا المتعلقة بهذه المسألة والتي خالف فيها الماتريديّة المعتزلة قضية
تفاوت قدرات العقل، حيث ذهب الماتريديّة إلى أن العقل "خلق متفاوتاً، يعني أن العقل
متفاوت في أفراد الإنسان حدوثاً وبقاءً، أما حدوثاً فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة
في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه، فكلما كان البدن أعدل
وبالوحد الحقيقي أشبه، كانت النفوس الناطقة الفائضة عليه أكمل وإلى الخيرات أميل
وللكمالات أقبل، وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور، وإن كان
بالعكس فبالعكس"^(٤)، فعقل "الأنبياء ﷺ لا يكون كعقل الأولياء عند أهل السنة
والجماعة، وعقل الأنبياء ﷺ لا يكون كعقل نبينا محمد ﷺ، بخلاف ما قالت
المعتزلة: الناس كلهم سواء في العقول"^(٥).

بناءً على هذه المسألة قسم الماتريديّة العقل الإنساني من حيث التفاوت في

التفاضل إلى نوعين:

الأول: العقل الكامل وهو عقل البالغ.

-
- (١) شرح التلويح على التوضيح - للإمام سعد الدين مسعود بن عمر النفتازاني - ج ٢ - ص ٣٢٧.
 - (٢) تحفة الأعلالي على شرح العلامة على بن سلطان محمد القاري المسمى ضوء المعالي على المنظومة
المسماة بدء الأمالي في التوحيد - أبو الحسن علي بن عثمان الأوشي - المطبعة الميمنية - مصر
١٣٠٩هـ - ص ٤٦.
 - (٣) تحفة الأعلالي - أبو الحسن علي بن عثمان الأوشي - ص ٤٦.
 - (٤) فتح الغفار - بابن نجيم الحنفي - ج ٢ - ص ٨٦.
 - (٥) بحر الكلام في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - اسم الناسخ أحمد الدلنجاي -
مخطوط: موقع جامعة الملك سعود (<http://makhtota.ksu.edu.sa>) - ص ٣، ٤.

الثاني: العقل القاصر وهو عقل الصبي^(١).

ورتبوا على ذلك اعتماد السن الشرعي للتكليف وهو البلوغ، قال ابن نجيم الحنفي: لما "تفاوتت العقول في الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص قد بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف، فقدّر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه"^(٢)، لذا تعلق أحكام الشرع بأدنى درجات كمال العقل واعتداله، فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقننا: إن خبر الصبي ليس بحجة؛ لأن الشرع لما لم يجعله ولياً في أمر دنياه، ففي أمر الدين أولى، وكذلك المعتوه^(٣).

(١) انظر: منار الأنوار في أصول الفقه - أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي - مخطوط معهد

الثقافة والدراسات الشرقية - جامعة طوكيو - اليابان - (www.al-mostafa.com) - ص ٤٠.

(٢) فتح الغفار - بابن نجيم الحنفي - ج ٢ - ص ٨٦.

(٣) انظر: أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ١٦٥.

المطلب الثاني مكانة العقل عند الماتريديّة

لعل الحديث عن مكانة العقل عند الماتريديّة يتشابه إلى حد كبير مع المدارس الكلامية الأخرى كالمعتزلة والأشاعرة، لذا وقع خلاف كبير بين الباحثين المعاصرين حول مدى هذا التشابه، فمنهم من يرى أن منهج الماتريديّة يوافق منهج الأشاعرة قلباً وقالباً، ومنهم من يرى أنه يوافق منهج المعتزلة، وبعضهم يرى أن الماتريديّة وسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وهناك من يرى أن الأشاعرة وسط بين الماتريديّة والمعتزلة، ويرجع هذا الاختلاف إلى التداخل بين هذه المدارس، حيث انطلقت في مناهجها من أصل واحد، وهو جعل العقل أساساً لمعرفة العقيدة^(١)، مع مراعاة خصوصية كل مدرسة.

إن المدقق في مكانة العقل عند الماتريديّة يجدها مكانةً رفيعةً اكتسبها العقل من صلب نظرية المعرفة عندهم، فكان المتأخر مكاناً المتقدم مكانةً، حيث يقع العقل في المرتبة الثالثة في طرق الحصول على المعرفة بعد الحس والخبر، لكنه من حيث المكانة التي يحتلها في هذه النظرية يتقدم عليهما؛ لأنه الأصل في معرفة كل من "الحس والخبر، وذلك فيما يبعد من الحواس أو يلف، وفيما يرد من الخبر أنه في نوع ما يحتمل الغلط أو لا"^(٢).

إن مكانة العقل عند الماتريديّة تتضح في الخبر أكثر منه في الحس؛ لأن المعرفة الحسية موجودة عند كل البشر والتشكيك فيها لا يقره عاقل، أما المعرفة التي طريقها الخبر كمعرفة الله ﷻ والعلم بوحديته والعلم بأن المعجزة دالة على النبوة فهذه الأمور لا تعرف شرعاً بل عقلاً^(٣)؛ لاختلاف الناس فيها، لذا احتاجت إلى اليقين المبني على البرهان العقلي الذي لا يقبل الشك، ومن هنا تبرز مكانة العقل عند الماتريديّة، ويمكن تناولها من خلال زاويتين:

الزاوية الأولى: إدراك العقل لضرورة الدين.

تميزت نظرية المعرفة عند الماتريديّة بنوع من العمق الذي يسبر حقائق الأشياء للوصول إلى اليقين الذي لا يتطرقه الشك، وهذا ما يُرى جلياً في فكرهم العقدي الذي

(١) انظر: الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ١٣٣، ١٣٥.

(٢) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٩.

(٣) انظر: فتح الغفار - ابن نجيم الحنفي - ج ٢ - ص ٨٧.

يؤكد على احتياج الإنسان للدين "كضرورة اجتماعية لقيام المجتمع"^(١)، "إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه، وأصل يلزمهم الفرع إليه"^(٢).

لقد سبقت الماتريدية علماء الاجتماع عندما بينت أن الدين ضرورة اجتماعية من خلال إقامتها الدليل السمعي والعقلي على ذلك، ومن هنا تبرز وتتميز مكانة العقل في فكر الماتريدية.

وقد يظن بعضهم للوهلة الأولى أن الماتريدية تقصد بالدليل السمعي الدليل الشرعي، سواءً من الكتاب أو السنة، وهذا غير صحيح؛ إذ إنها تقصد بذلك التاريخ البشري على مر العصور، حيث "لا يخلو بشر من انتحاله مذهباً يعتمد عليه ويدعو غيره إليه"^(٣)، سواء كان الداعي إلى هذا الدين ملوك الأرض وذلك لتسوية أمورهم عليه وتأليف ما بين قلوب رعيّتهم به، أو الذين ادعوا الرسالة والحكمة^(٤).

أما تقرير الماتريدية للدليل العقلي فقد أقامته على أساس بقاء العالم وقيامه على مقتضى الحكمة؛ لأن خلق العالم للفناء ليس بحكمة، كذلك لو صدرت أفعال العقلاء على غير مقتضى الحكمة لكانت قبيحة، لذا لا يمكن أن يكون العالم - الذي العقل جزء منه - مؤسساً على غير الحكمة أو مجعولاً عبثاً، فثبت بذلك إنشاء العالم للبقاء لا للفناء^(٥).

حَمَلَ الدليل العقلي أنف الذكر في طياته مكانة العقل الحقيقية عند الماتريدية، وذلك من خلال إدراك العقل للحكمة والتعليل في وجود الأشياء، فكون العالم مخلوقاً للبقاء يقتضى أن يكون العقل الذي هو جزء منه مخلوقاً للبقاء أيضاً، وهذا يعني ضرورة قيام الحياة الإنسانية وفق الحكمة؛ وذلك لضمان استمراريتها على الأرض، ولن تتأتى هذه الاستمرارية إلا إذا عاش الإنسان في مجتمع مترابط، وهذا ما أكده الماتريدي عندما تحدث عن ضرورة الدين لتوحيد المجتمع، سواء تحت راية الملوك أو من ادعوا الرسالة، ولكي يتحقق هذا الأمر لا بد أن يدرك العقل أمرين:

الأمر الأول: إدراك العقل حكمة الخلق؛ ليتسنى له بذلك الاستدلال على الخالق ﷻ، وتحقق ذلك لا يكون إلا من خلال استعمال العقل بالتأمل والنظر في المخلوقات

(١) إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية - د. علي عبد الفتاح المغربي - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط١ - ص٥٨.

(٢) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص٤.

(٣) المصدر السابق - ص٤.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص٤.

(٥) انظر بتصرف: المصدر السابق - ص٤، ٥.

وإدراك الحكمة من إنشائها، قال الماتريدي: "لا بد من معرفة ما في الخلق من الحكمة، إذ لا يجوز فعل مثله عبثاً وما فيه من الدلالة على من أنشأه أو على كونه بنفسه أو حدّث أو قدّم، وكل ذلك مما لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر"^(١).

الأمر الثاني: إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها، حيث تعتبر هذه المسألة أساس المنظومة الأخلاقية التي تنظم حياة البشر، إذ إن كل منهم يريد لنفسه الأصلح من الأشياء، ولن يحصل عليه إلا إذا أدرك محاسن الأشياء ومساوئها وما قبح من الأفعال وما حسن منها^(٢).

ولكي تنتظم حياة البشر لا بد من ضابط يحكم الحسن والقبح، لذا فرق الماتريدي بين باعثي الحسن والقبح:

الأول: الطبع: حيث خلق الله ﷻ "البشر على طبائع تميل إلى الملاذ الحاضرة وتدعو صاحبها إليه، وتزينها في عينه بما ركب فيه من الشهوات إلى ما إليه مثل طبعه، وهي تنفر عما فيه ألمه وتعبه...، وما حسنته الطبيعة وقبحته هو في حد الانقلاب والتغير من حال إلى حال"^(٣)، وهذا يوقع الخلاف والشقاق بين البشر، لذلك احتاج البشر إلى ضابط ثابت لا يتغير بتقلب الأحوال لتستقيم حياة البشر.

الثاني: العقل: إن ما حسنه العقل وقبحه ليس له زوال ولا يتغير من حال إلى حال لذلك جعل الله ﷻ العقول حجة، إذ أجرى قلمه على أهلها، وإن شاركوا في الطباع غيرهم ممن ليست لهم عقول سليمة، وألزم أهلها اتباع ما أراهم العقل حسنه، كما أنه "لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ورد الشرع أم لا"^(٤) وذلك لأن "في قوى العقول الوقوف على جمل المحاسن والمساوئ دون أعيانها"^(٥)؛ وهم بذلك يقفون موقفاً وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة، حيث توافق الماتريديّة المعتزلة في "أن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً، وأن العقل قد يستقل بمعرفتهما"^(٦)، لكنهم نفوا "ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من

(١) المصدر السابق - ص ١٠.

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ١٠، ١١.

(٣) المصدر السابق - ص ٢٢٣.

(٤) المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة - لكمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام - مطبعة السعادة - مصر - ١٣٤٧هـ - ط ١ - ص ٢٦.

(٥) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٣١، ٢٣٢.

(٦) أبو منصور الماتريدي حياته وأراؤه العقدية - بلقاسم الغالي - دار التركي - تونس - ١٩٨٩م - ص ٧٣.

القول بوجوب الأصلح" (١)، فموقف العقل في القضيتين متباين، فهو عند المعتزلة مصدر وحاكم، وعند الماتريديّة آلة للبيان، وسبب للحكم (٢)، كذلك يوافق الماتريديّة الأشاعرة "في أن تعيين الأحكام تتفرد به الشريعة، وأن التكليف لا يكون إلا بعد الرسالة" (٣).

على الرغم من ذلك الاتفاق بين الماتريديّة وكل من المعتزلة والأشاعرة، فإن الماتريديّة اختلفت في إدراك العقل لحكم الله ﷻ على قولين:

القول الأول: يترأسه أبو منصور الماتريدي. حيث ذهب "إلى أن حكم الله ﷻ يجزم به في بعض الأفعال دون بعض قبل ورود السمع" (٤)، "كوجوب الإيمان بالله ﷻ وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه وتصديق النبي ﷺ وهو معنى شكر المنعم...، فالموجب هو الله ﷻ والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة اطلاعه على الحسن والقبح الكائنين في الفعل" (٥).

القول الثاني: ما ذهب إليه أئمة بخارى. من "أن العقل لا يقضي بما أدركه من حسن الفعل وقبحه بحكم الله ﷻ فيه إلا بعد ورود الشرع" (٦)، "فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة" (٧)؛ وذلك لأن العقل يحتاج إلى البيان ممن له العلم بحقيقة كل فرد من أفراد تلك الجمل أنه من جملة المحاسن، أو من جملة القبائح؛ ليحمل العقل صاحبه على الإقدام على المحاسن والانتهاز عن القبائح؛ لأنه لو لم يكن للعقول وقوف على أعيان الجنسين لما استطاع العقل الوصول إلى مباشرة الفعل أو الانتهاز عنه، وذلك ليس بحكمة، فلا بد من البيان الوارد في حق كل عين، وليس ذلك إلا الشرع والذي يؤيد ذلك كله: أن وجوب الشكر مودع في العقول؛ لما فيه من الحسن، وحظر الكفران كذلك، وليس في قوى العقول الوقوف على قدر النعم، وما يوازئها من الشكر، فلا بد

(١) المسائرة- محمد بن عبد الواحد ابن الهمام - ص ٢٦.

(٢) أبو منصور الماتريدي - بلقاسم الغالي - ص ٧٣.

(٣) المصدر السابق - ص ٧٣.

(٤) الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ١٥١.

(٥) المسائرة- محمد بن عبد الواحد ابن الهمام - ص ٢٧، انظر أيضاً شرح كتاب الفقه الأكبر - للإمام الهمام الملا علي القاري الحنفي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ط ١ - ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٦) الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ١٥١.

(٧) المسائرة- محمد بن عبد الواحد ابن الهمام - ص ٢٧، انظر أيضاً شرح كتاب الفقه الأكبر - الملا علي القاري الحنفي - ص ٢٠٧، ٢٠٨.

من الشرع الوارد ببيان ذلك؛ ليمكن العاقل من أداء ما كلف بأدائه والامتناع عما منع عن تعاطيه^(١).

الزاوية الثانية: العقل سبب للعلم مطلقاً.

تعد "الحواس والأخبار والعقول من أسباب المعارف"^(٢) عند الماتريديّة، إلا أن أهم هذه الأسباب العقل؛ لأنه "الأصل...، في علم الحس والخبر"^(٣)، لذا يعد العقل عماد نظرية المعرفة عند الماتريديّة؛ نظراً " لكونه مفضياً إلى العلم"^(٤)، وذلك من خلال "التأمل والتفكير في حال الشيء"^(٥)، حيث تتوقف عملية الإدراك العقلي على "ثلاثة أمور:

- التوجه نحو المطلوب.
- تحديق العقل نحوه طلباً لإدراكه.
- تجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة"^(٦).

يلاحظ أن عملية الإدراك فعل مركب مركز حول المدرك الذي من خلال إدراك العقل له يحصل العلم به، لذلك ذهبت الماتريديّة إلى أن "العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو نظرياً وسواء كان في الإلهي أو في الطبيعي أو في الرياضي أو في غير ذلك"^(٧).

تتضح هذه المنزلة العظيمة التي أنزلها الماتريديّة للعقل بشكل أكبر حين يترجمونها وينزلونها أرض الواقع في أول الواجبات على المكلف، وهو معرفة الله ﷻ فيقررون "أن معرفة الله ﷻ موقوفة على النظر"^(٨)؛ لأننا إذا افترضنا "أن أول الواجبات كالنظر لو لم يكن عقلياً للزم إفحام الأنبياء ﷺ، وإذا وجب عقلاً وجب

(١) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٣١، ٢٣٢.

(٢) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ج ١ - ص ٣٤

(٣) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٩.

(٤) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ج ١ - ص ٣٠.

(٥) رسالة في حدود الألفاظ المستعملة في أصول الفقه - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - مخطوط:

موقع مخطوطات الأزهر الشريف مصر (www.alazharonline.org) رقم النسخة: ٣٤١٧٢٢ -

ص ١.

(٦) التقرير والتحرير في علم الأصول - ابن أمير الحاج - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

- ط ٢ - ج ١ - ص ٤٩

(٧) حاشية الكفوي على العصام - أبو الفضل محمود بن الحاجي الكفوي - ص ٩١.

(٨) تيسير التحرير - محمد أمين المعروف بأمرير بادشاه - دار الفكر - بيروت - ب.ت - ج ٤ - ص ٢٤٥.

الإيمان عقلاً؛ لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح^(١).

وذهبت الماتريديّة إلى "أن معرفة الله ﷻ واجبة بالعقل"^(٢)، واستدلّت على ذلك بقوله ﷻ: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦)؛ لأن "السمع والبصر لا يستغنيان عن العقل؛ لأن السمع يسمع الحق والباطل، والبصر يبصر الحق والباطل، ولا يمكن التمييز بينهما إلا بالعقل"^(٣)، "فلو لم يكن العقل حجة لتعطل السمع والبصر، فإذا مدار المعارف بالتحقيق على العقل"^(٤).

واتفقت الماتريديّة مع المعتزلة والأشاعرة في وجوب معرفة الله ﷻ، لكنها اختلفت مع الأشاعرة في طريق وجوبها، فالأشاعرة يقررون أن معرفة الله ﷻ إنما تجب بالدليل السمعي، لكن الماتريديّة توافق المعتزلة في كون الدليل العقلي هو الموجب لمعرفة الله ﷻ؛ وذلك لأن الإيجاب العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين^(٥).

والإتفاق بين الماتريديّة والمعتزلة في كون العقل موجباً لمعرفة الله ﷻ لا يعني التوافق بين الفريقين، فالمعتزلة تقرر أن الموجب هو العقل، أما الماتريديّة فتقرر أن العقل آلة المعرفة والموجب هو الله ﷻ في الحقيقة لكن بواسطة العقل، بمعنى لا يوجب الله ﷻ شيئاً من الفرائض والواجبات بدون العقل، بل بشرط أن يكون العقل موجوداً، وعلى هذا يحمل قول أبي حنيفة: لو لم يبعث الله ﷻ رسولاً لوجب على الخلق معرفة الله ﷻ بعقولهم، أي معرفة الله ﷻ واجبة على الخلق بسبب عقولهم، والموجب هو الله ﷻ على الحقيقة^(٦).

إذاً الفرق بين الماتريديّة والمعتزلة في كون العقل مستقلاً بالوجوب عند المعتزلة وعند الماتريديّة لا يستقل، لكن ثمرة الخلاف تظهر بينهما في الصبي العاقل^(٧)، بل إن الماتريديّة نفسها انقسمت في هذه المسألة على قولين:

الأول: ما ذهب إليه أبو منصور الماتريدي موافقاً للمعتزلة: أن معرفة الله ﷻ واجبة

(١) المسائرة - محمد بن عبد الواحد ابن الهمام - ص ٢٨.

(٢) الروضة البهية - أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن - ص ٣٦.

(٣) البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين - للإمام نور الدين الصابوني - تحقيق: د. فتح الله خليف - دار المعارف - مصر - ١٩٦٩م - ص ١٥٠.

(٤) الروضة البهية - أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن - ص ٣٨.

(٥) انظر: المصدر السابق - ص ٣٥.

(٦) انظر: المصدر السابق - ص ٣٦، ٣٧.

(٧) انظر: المصدر السابق - ص ٣٧.

على الصبي^(١) "العاقل الذي يناظر في وحدانية الله ﷻ"^(٢)، وبذلك يؤكدون ضمناً وجوب معرفة الله ﷻ قبل إرسال الرسل ﷺ مستأنسين بقول أبي حنيفة: "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى في خلق السموات والأرض وفي خلق نفسه وسائر خلق ربه...، ولو لم يبعث الله ﷻ رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم"^(٣)، "أي معرفة الله ﷻ واجبة على الخلق بسبب عقولهم، والموجب هو الله ﷻ على الحقيقة"^(٤).

الثاني: ما ذهب إليه بعض البخاريون^(٥) موافقةً للأشاعرة: أنه لا تعلق لحكم الله ﷻ بفعل المكلف قبل بعثة رسول الله ﷻ وتبليغه حكم الله ﷻ في ذلك، ونفوا وجوب الإيمان عن الصبي العاقل^(٦)، "وحينئذ يكون الصبي معذوراً عندهم إذا مات بدون التصديق"^(٧)؛ لأنهم حملوا المروي عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة... وهذا الحمل لا يخفى عدم تأنيه في العبارة الثانية وهي قوله: لو لم يبعث الله ﷻ رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم"^(٨).

لكن ابن الهمام رجح في هذه المسألة حمل الوجوب في قول أبي حنيفة السالف على معنى ينبغي أي ينبغي عليهم معرفته بعقولهم^(٩)، فالوجوب هنا محمول على المعنى "العرفي وأن الواجب عرفاً بمعنى الذي ينبغي أن يفعل وهو الأليق والأولى"^(١٠).

وثمره الخلاف بين الأشاعرة والماتريديّة تظهر في حق "من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذوراً أو يجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعاً أم

-
- (١) انظر: شرح كتاب الفقه الأكبر - الملا علي القاري الحنفي - ص ٢٠٨.
- (٢) تيسير التحرير - محمد أمين المعروف بأمرير بادشاه - ج ٢ - ص ١٥١.
- (٣) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ١٤٩.
- (٤) انظر: الروضة البهية - أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن - ص ٣٦، ٣٧.
- (٥) البخاريون: جماعة منسوبون إلى بخارى (انظر: المؤلف والمختلف - أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني - تحقيق: موفق عبد الله بن عبد القادر - دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ط ١ - ج ١ - ص ٢٨٤).
- (٦) انظر: تيسير التحرير - محمد أمين المعروف بأمرير بادشاه - ج ٢ - ص ١٥١.
- (٧) الروضة البهية - أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن - ص ٣٧.
- (٨) المصدر السابق - ص ٣٨.
- (٩) انظر: التقرير والتحبير - ابن أمير الحاج - ج ٢ - ص ١٢١.
- (١٠) الروضة البهية - أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن - ص ٣٨.

لا؟ عندنا لا يكون معذوراً^(١) ويعذب لوجوب شرط الوجوب وهو العقل وهو كذا عند المعتزلة، أما عند الأشاعرة فلا يعذب لانتفاء شرط الوجوب وهو السماع من الشارع^(٢).

وإذا كان واجباً على الصبي ومن لم تبلغه دعوة الوحي عند الماتريديّة معرفة الله ﷻ والإيمان به، إذا ينبغي التطرق لحكم التقليد.

ورفضت الماتريديّة التقليد في الدين؛ لأنّ "الناس مختلفو المذاهب في النحل في الدين، متفقون على اختلافهم على كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق، والذي عليه غيره باطل، على اتفاق جملتهم من أن كلاً منهم له سلف يقلد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده"^(٣)، قال صاحب بدء الأمالي:

وما عُذر لذي عقلٍ بجهلٍ بخلاقِ الأسافل والأعالي^(٤)

بل ذهبت الماتريديّة إلى أبعد من ذلك حين حكمت "بعضيان تارك الاستدلال فيما يتعلق بالإيمان"^(٥) بالله ﷻ، بل جعلته "في مشيئة الله ﷻ كسائر العصاة، إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه وصار عاقبة أمره إلى الجنة"^(٦).

خصّصت الماتريديّة هذا الحكم بمعرفة الله ﷻ؛ لأنه "قلّ أن يرى مقلد في الإيمان بالله ﷻ، إذ كلام العوام في الأسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته"^(٧)، وليس شرطاً "أن يعرف كل المسائل بالدليل العقلي، ولكن إذا بني اعتقاده على قول الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة أنه صادق فهذا القدر كافٍ في صحة إيمانه"^(٨).

-
- (١) بحر الكلام - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٠.
 - (٢) انظر: الروضة البهية - أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن - ص ٣٨، ٣٩.
 - (٣) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ١، ٢.
 - (٤) بدء الأمالي - أبو محمد علي بن عثمان بن محمد الأوشي - مخطوط: مكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز (<http://staff.uqu.edu>) - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية - ص ٥.
 - (٥) شرح كتاب الفقه الأكبر - الملا علي القاري الحنفي - ط ١ - ص ٢١٧.
 - (٦) تحفة الأعالي - أبو الحسن علي بن عثمان الأوشي - حاشية ص ٤٦.
 - (٧) المسائرة - الكمال ابن الهمام - ص ٥٢، ٥١.
 - (٨) شرح كتاب الفقه الأكبر - الملا علي القاري الحنفي - ص ٢١٧.

المطلب الثالث

موقف الماتريديّة من تعارض العقل مع النقل

لعل الباحث في موقف الماتريديّة من تعارض العقل مع النقل يجد صعوبةً في رسم موقفهم من هذه القضية، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى خلو كتب الماتريديّة من قانون تعارض الأدلة كما هو موجود عند عامة المتكلمين.

لكن يمكن تحديد موقف الماتريديّة من تعارض العقل مع النقل ورسم صورة متكاملة من وجهة نظرهم حول هذه القضية من خلال زاويتين:

الزاوية الأولى: موقفهم من تعارض الأدلة بصورة عامة

تؤكد الماتريديّة ابتداءً كغيرها من المدارس الإسلامية "أن التعارض ليس بأصل"^(١)، إذ الأصل عدم وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية بمعنى تناقض هذه الأدلة، لقوله ﷺ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، فحجج "الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضعاً ولا تتناقض؛ لأن ذلك من أمارات العجز والحدث، تعالى الله ﷻ عن ذلك"^(٢).

ولم تقف الماتريديّة عند هذا الحد الذي لا يختلف عليه اثنان، بل جوزت وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية^(٣)، وأرجعت سبب ذلك إلى "جهاننا بالناسخ من المنسوخ"^(٤)، لذا بينت الماتريديّة أن "الأصل في الباب طلب ما يدفع التعارض"^(٥). وأوضحت الماتريديّة السبيل الذي يدفع من خلاله التعارض بين الأدلة الشرعية وذلك بالترجيح بين هذه الأدلة^(٦)، لذا اتسمت بحوثهم في هذا المجال بالتوافق لسيرهم على منهج واضح، حيث تتحدد ملامحه من خلال الآتي:

أولاً: بيانهم لركن المعارضة.

ذهبت الماتريديّة إلى أن الأساس الذي تبني عليه قضية المعارضة هو "تقابل الحجتين على السواء"^(٧)، "لا خيرية لأحدهما"^(٨) بمعنى أن تكون الحجتان متماثلتين في

(١) أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ٢٠٠.

(٢) المصدر السابق - ص ٢٠٠.

(٣) انظر: منار الأنوار - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي - ص ٤٤.

(٤) أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ٢٠٠.

(٥) المصدر السابق - ص ٢٠٠.

(٦) انظر: فتح الغفار - بابن نجيم الحنفي - ج ٣ - ص ٥٧.

(٧) أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ٢٠٠.

(٨) منار الأنوار - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي - ص ٤٥.

الدرجة، لذا اقتصت بذلك حجج الكتاب والسنة، فكانت المعارضة بين آيتين أو قراءتين في آية أو بين سنتين أو سنة وآية... أما بين قياسين أو قولي الصحابة رضي الله عنهم فلا^(١).

ثانياً: بيانهم لشرط المعارضة.

فشرط المعارضة عند الماتريديّة هو "اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم، مثل: التحليل، والتحریم، وذلك أن التضاد لا يقع في محلين لجواز اجتماعهما، مثل النكاح يوجب الحل في محل والحرمة في غيره، وكذلك في وقتين، لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين، مثل حرمة الخمر بعد حلها"^(٢).

ثالثاً: بيانهم لطريقة دفع المعارضة.

اختلفت الماتريديّة في كيفية دفع التعارض فقيل: الوقف أو التخيير، لكن جمهور الماتريديّة يذهب إلى صحة الترجيح بين الأدلة^(٣)، لذا إذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل إلى الترجيح، فالنص المتأخر ناسخ إن عرف التاريخ، وإلا وجب المصير إلى دليل آخر أو التوقف^(٤)، بمعنى آخر إذا وقعت المعارضة بين آيتين وجب المصير إلى السنة، لكن إذا وقعت المعارضة بين سنتين فالمصير إلى نوعين، إما القياس أو أقوال الصحابة رضي الله عنهم على الترتيب في الحجج إن أمكن^(٥)، "وعند العجز يجب تقرير الأصول"^(٦).

ومن الجدير بالذكر أن الماتريديّة نفت وقوع التعارض بين الآية والسنة المتواترة، لكنها ذهبت إلى المصير إلى خبر الأحاد إن وجد مثل هذا التعارض، كما أنها نفت وقوع التعارض بين الإجماع ودليل آخر قطعي^(٧).

يتضح مما سبق أن القواعد التي سارت عليها الماتريديّة لدفع التعارض الناشئ بين الأدلة الشرعية تتسم بالوضوح والثبات العامل الذي قارب بين آراء شيوخهم الفقهيّة، لكن الأمر يختلف بصورة ملحوظة في بحثهم لقضايا الاعتقاد، خاصة التي قد يظهر فيها تناقض ظاهري بين الأدلة الشرعية مع الأدلة العقلية، وهذا ما سيوضحه الباحث في الزاوية الثانية.

(١) انظر: أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ٢٠١.

(٢) المصدر السابق - ص ٢٠٠.

(٣) انظر: فتح الغفار - ابن نجيم الحنفي - ج ٣ - ص ٥٧.

(٤) انظر: المصدر السابق - ج ٣ - ص ٥٨.

(٥) أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ٢٠٠.

(٦) منار الأنوار - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي - ص ٤٥.

(٧) انظر: قمر الأقطار لنور الأنوار في شرح المنار - محمد عبد الحليم اللكنوي - تحقيق: محمد عبد السلام

شاهين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٤هـ - ١٩٩٥م - ط ١ - ج ٢ - ص ٤٨.

الزاوية الثانية: موقفهم من تعارض الأدلة العقلية مع الأدلة الشرعية.

يمكن للباحث فهم موقف الماتريديّة من تعارض العقل مع النقل من خلال أمرين:

الأول: موقفهم من الدلائل السمعية التي توهم التشبيه.

وثق الماتريديّة في العقل بصورة كبيرة فجعلوه المتأخر مكاناً المتقدم مكاناً كما مرّ آنفاً، فهو حجة الله ﷻ بالإضافة لكونه من أسباب المعارف، لذا كان من المحال أن تتناقض حجج العقل مع حجج النقل لأنها "كلها حجج الله ﷻ، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل بما أخذ الحجج ومقاديرها، والله ﷻ حكيم لا يجوز عليه السفه عالم لا يجهل"^(١).

وعلى الرغم من نفي الماتريديّة للتعارض بين حجج الكتاب والسنة في أنفسها وبيانها لسبل دفع هذا التعارض فإنها خالفت تلك القواعد، عندما ردت على تعلق خصومها بالدلائل السمعية من نحو قوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، فذهبت إلى أن التمسك بظاهر هذه الآية وما شابهها يلزم منه المحال لتشبيهه الله ﷻ بالملك الكائن على السرير، وهذا محال مندفع بأية التنزيه القطعية وهي قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) فعلم أن الآيات التي توهم التشبيه معدولة عن ظواهرها، لئلا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الخبير، فيجب صرف كل آية إلى ما يليق بالربوبية ولا يناقض حجة الله ﷻ العقل^(٢).

اعتبرت الماتريديّة "الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التي يوهّم ظاهرها التشبيه وكون البارئ ﷻ جسماً متبعضاً متجزئاً"^(٣) أدلة ظنية يجب صرفها "إلى ما يليق بالربوبية ولا يناقض حجة الله ﷻ العقل"^(٤)، ولا يعارض الأدلة القطعية القائمة على التنزيهات^(٥) مخالفين في ذلك ما وضعوه من القواعد التي يدفع بها التعارض وهو المسير إلى دليل أقل درجة عند تساوي الحجّتين في الدرجة الواحدة.

اختلفت الماتريديّة حول الواجب في هذه الآيات والأحاديث^(٦) وذلك على رأيين:

الأول: ما ذهب إليه السلف "إيثاراً للطريق الأسلم"^(٧) وهو "قبولها وتصديقها وتفويض تأويلها إلى الله ﷻ مع تنزيهه عما يوجب التشبيه"^(٨)، كما قال الإمام مالك: الاستواء

(١) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٧١.

(٢) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٠، ١٦١.

(٣) شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ٣٥.

(٤) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦١.

(٥) شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ٣٥.

(٦) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٧٢.

(٧) شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ٣٥.

(٨) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ٤٨.

معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب، واختار إمامنا الأعظم، وكل ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات... فلا يؤولون...، كما قال به الخلف^(١).

الثاني: "ما اختاره المتأخرون، دفعاً لمطاعن الجاهلين"^(٢)، وهو "قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله ﷻ موافقاً لاستعمال أهل اللسان"^(٣)، فيقبل "التأويل إذا كان المعنى الذي أول به قريباً من تخاطب العرب"^(٤)، فما "كان من ذلك لا يحتمل سوى الظاهر إلا تأويلاً واحداً ملائماً للتوحيد ودلائله قطع على كونه مراداً لله ﷻ، وما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما ثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها بكونه مراداً لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك، فامتنعوا عن الشهادة على الله ﷻ عند انعدام الدليل الموجب للعلم، وقالوا نعلم أن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر"^(٥).

وقد فضل بعض الماتريديّة مذهب السلف؛ وذلك لأن مذهبهم "أسلم، أي لأنهم لم يخوضوا في التأويل وما سلم إلا من سلم الله ﷻ ولرسوله ﷺ، وأعلم، أي لأن ذلك في الحقيقة من كمال ذكائهم، وأحكم، أي أتقن، وفيه رد على من قال: إن مذهب الخلف أعلم"^(٦)، ومع ذلك بررت الماتريديّة التأويل إذا كانت الحاجة تدعو إليه "الخلل في فهم العوام"^(٧).

الثاني: موقفهم من الاحتجاج بخبر الآحاد.

اتفقت الماتريديّة مع عامة المتكلمين على أن "ما علم يقيناً يجب العمل به واعتقاده، وما ثبت ظاهراً وجب العمل به ولم يجب اعتقاده"^(٨)، وهم بذلك يقصدون خبر الآحاد؛ لأنه لا يفيد إلا الظن^(٩)، فلا يبلغ القدر الكافي في إيجاب العلم^(١٠)؛ وذلك "للعروض الشبهة في كونه خبر الرسول

(١) مخطوط: بدء الأمالي - أبو محمد علي بن عثمان بن محمد الأوشي - ص ١٠.

(٢) شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ٣٥.

(٣) انظر: البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ٤٨.

(٤) شرح كتاب الفقه الأكبر - الملا علي القاري الحنفي - ص ٦١.

(٥) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٧٣.

(٦) تحفة الأعالي - لأبو الحسن علي بن عثمان الأوشي - ص ٢٢.

(٧) شرح كتاب الفقه الأكبر - الملا علي القاري الحنفي ص ٦١.

(٨) أصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - ص ٣٧١.

(٩) انظر: فتح الغفار - ابن نجيم الحنفي - ج ٢ - ص ٨٦.

(١٠) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٩.

ﷺ^(١)، فهو "لا يوجب علماً يقينياً وهو مذهب أكثر العلماء وجميع الفقهاء"^(٢)، عند الماتريديّة. وعلى الرغم من رفض الماتريديّة للاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد فإنّها أقرت بوجود العمل به^(٣)؛ "لإفادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرائطه، وهي كافية لوجوب العمل دون علم اليقين"^(٤)، ولعل السبب في قبول الماتريديّة لخبر الآحاد في العمل دون العلم أنه "لو رد خبر الواحد لتعطلت الأحكام"^(٥).

ومع قبول الماتريديّة لخبر الآحاد في العمل دون الاعتقاد إلا أنّها ميزت بين أخبار الآحاد على حسب الموضوع الذي بحثته، فذهبت إلى اعتبار خبر الآحاد حجة إذا كان متعلقاً بحقوق الله، أما إن كان متعلقاً بحقوق العباد مما فيه إلزام محض فذهبت إلى الالتزام بشرائط الأخبار^(٦).

وعلى الرغم من تمييز الماتريديّة بين أخبار الآحاد في موضوع العمل، فإنّها لم تحتج "بأحاديث الآحاد في الأحكام الشرعية مطلقاً، بل حتى يكون الحديث مقبولاً لديهم يجب أن يكون موافقاً لقواعدهم وأصولهم التي قرروها"^(٧)، فلا "عمل إلا عن علم بالنص، فلا يجب"^(٨) العمل بخبر الآحاد.

بمعنى آخر قامت الماتريديّة بمحاكمة الأحاديث النبوية أمام أصولها وقواعدها، فلم تقبلها إذا خالفت تلك القواعد ولم تفرق بين هذه الأحاديث، يؤكد ذلك ما قاله البيهقي: "كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله، ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه"^(٩).

وكلام البيهقي السابق عام في كل الأحاديث، لكنه عاد ليؤكد على هذا الموقف بالنسبة لخبر الآحاد حتى لو كان الرواية من الصحابة ﷺ، فإنه ترد أخبارهم إذا

-
- (١) شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ١٩.
 - (٢) فتح الغفار - بابن نجيم الحنفي - ج ٢ - ص ٨٦.
 - (٣) منار الأنوار - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي - ص ٣٩.
 - (٤) فتح الغفار - بابن نجيم الحنفي ج ٢ - ص ٨٦.
 - (٥) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٨٧.
 - (٦) انظر: منار الأنوار - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي - ص ٤٢.
 - (٧) الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ١٧٨.
 - (٨) منار الأنوار - أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي - ص ٣٩، ٤٠.
 - (٩) أصول البيهقي - علي بن محمد البيهقي الحنفي - ص ٣٧٣.

خالفنا أصول الماتريديّة، قال البزدوي: "الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابي مخالفاً لقول أصحابنا فإن كان لا يصح في الأصل كفيينا مؤنة جوابه، وإن كان صحيحاً في مورده فقد سبق ذكر أقسامه، إلا أن أحسن الوجوه وأبعدها عن الشبه أنه إذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله"^(١).

ويمكن القول: إن الماتريديّة لم تخرج عن الإطار العام لموقف المتكلمين من تعارض العقل مع النقل، إذ إنها قدمت الحجج العقلية على النقلية، وأكدت على هذا الموقف من خلال تأويلها للحجج النقلية التي قد توهم التشبيه مع ردها لخبر الأحاد، بل زادت على المتكلمين بشكل خاص رد الأحاديث التي تخالف الأصول والقواعد التي وضعها شيوخ مذهبهم.

بالإضافة إلى ذلك يمكن القول أيضاً: إن الماتريديّة لم توفق في رسم صورة متكاملة حول قضية التعارض، بل اضطرت نظرتها إلى هذه المسألة لقصورها في وضع قانون للتعارض من جهة الاعتقاد، ولعدم سيرها على تلك القواعد التي وضعتها لتعارض الأدلة الشرعية في أمور الفقه، بالإضافة إلى تشتت آراء شيوخها وعدم إجماعهم حول رأي محدد في قضية الدلائل السمعية التي قد توهم التشبيه.

(١) المصدر السابق - ص ٣٧٤.

المطلب الرابع

نماذج تطبيقية لاستخدام الماتريديّة للعقل

اعتمدت الماتريديّة في تقريرها لمسائل الاعتقاد على الأدلة القطعية القائمة على التنزيه^(١)، سواء كانت آيات محكمات لا تحتمل التأويل أو الدلائل العقلية التي لا احتمال فيها^(٢)، لذا "لا يجوز إبطال هذه الدلائل...، المحكمة دفعاً للتناقض عن دلائل الحكيم ﷺ"^(٣).

انطلقت الماتريديّة من هذه القاعدة إلى الدلائل السمعية التي اعتبرتها من المتشابهات، وأوجبت "صرف كل آية إلى ما يليق بالربوبية ولا يناقض حجة الله ﷻ العقل ولا يعارض قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)"^(٤) وهذا ما يرى من خلال بحثهم لقضايا الاعتقاد بصفة عامة، ويظهر بشكل خاص من خلال بحثهم لصفات الباري ﷻ.

من هنا سيقنصر الباحث على نموذجين اثنين ليرز من خلالهما دور العقل عند الماتريديّة في تقرير مسائل الاعتقاد وهما:

النموذج الأول: موقف الماتريديّة من مسألة الاستواء.

أثبت الله ﷻ لنفسه صفة الاستواء على العرش في سبعة مواضع من كتابه العزيز، وتعد صفة الاستواء من أكثر الصفات الفعلية التي كثر فيها الكلام والبحث عند الماتريديّة، حتى أن ابن الهمام أفرد لها في المسائرة بأصل مستقل، وعامة الماتريديّة يبحثونها تحت مسألة نفهم للمكان عن الله ﷻ"^(٥).

ذهبت الماتريديّة إلى أن "تعلق الخصوم بالدلائل السمعية من نحو قوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)...، باطل لأنهم إن تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم المحال...، والمحال مندفع فالشرع لا يرد به، فعلم أن الآيات كلها معدولة عن ظواهرها"^(٦) إلى ما يوافق الدلائل المحكمة^(٧).

(١) انظر: شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ٣٥

(٢) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٣٨.

(٣) المصدر السابق - ص ٢٣٩.

(٤) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٠.

(٥) الماتريديّة - أحمد الحربي - ص ٣١٤.

(٦) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦١.

(٧) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٣٨، ٢٣٩.

وانطلقت الماتريديّة من آية التنزيه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) والتي نفى الله ﷻ فيها عن نفسه أي نوع من المماثلة مع خلقه، سواء "المشابهة أو المساواة أو المشاكلة أو المضاهاة"^(١) لتأول الاستواء، وذلك على عدة معان منها:

• "الاستيلاء كما يقال: استوى فلان على كورة كذا بمعنى استولى عليها"^(٢) "ومنه قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران"^(٣)

• "العلو والارتفاع كقوله ﷻ: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ (المؤمنون: ٢٨)"^(٤) وهو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة.

• "التمام والكمال ومنه قوله ﷻ: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ (القصص: ١٤).

• والاستقرار ومنه قوله ﷻ: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ (هود: ٤٤)"^(٥).

وأكدت الماتريديّة على بيان أحقيتها في تأويل الاستواء محتجةً على خصومها ببطلان الاستدلال بالدليل إذا تطرق له الاحتمال^(٦)، بمعنى آخر لا يجوز لخصوم الماتريديّة إجراء الآية على ظاهرها وإرغام غيرهم على قبول ما ذهبوا إليه لأن الآية تحتمل أكثر من معنى وبالتالي لا توجد أحقية، لفريق دون الفريق الآخر في تحديد المعنى المراد وتعيينه بشكل مطلق^(٧).

وبينت الماتريديّة أن الاختلاف في تأويل الاستواء على عدة معان ليس اختلاف تضاد بل هو اختلاف تنوع، وسببه اختلاف السلف في "الألفاظ التي يطلقونها فيها، كل ذلك اختلاف منهم في العبارة مع اتفاقهم في المعنى أنه ﷻ ليس بمتكّن في مكان"^(٨).

وقد ارتكزت الماتريديّة في إقامتها للأدلة العقلية على نفى الاستواء على مبدأ تنزيه الباري ﷻ عن مماثلة أي شيء من خلقه ويمكن تلخيص هذه الأدلة في الآتي:

- (١) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢٠.
- (٢) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٧٢.
- (٣) بدء الأمالي - أبو محمد علي بن عثمان بن محمد الأوشي - ص ١١.
- (٤) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٧٢.
- (٥) بدء الأمالي - أبو محمد علي بن عثمان بن محمد الأوشي - ص ١١.
- (٦) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ٤٦.
- (٧) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٤٠.
- (٨) المصدر السابق - ص ٢٤٠.

الدليل الأول: تنزيه الله ﷻ عن التمكن في مكان.

ذهبت الماتريديّة إلى استحالة وصف القديم ﷻ بالتمكن في المكان لأن إثبات المكان للقديم ﷻ نوع من مماثلة القديم ﷻ بخلقه^(١)، كما يعد إثبات المكان للقديم إثبات لأمارات الحدوث فيه، وينتج عن هذا القول عدة معان باطلة وهي:
أولاً: بطلان حاجة القديم للمحدث.

اتفقت الماتريديّة مع خصومها على إحداث القديم للمكان^(٢)، وأنه ﷻ "كان ولا مكان وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان"^(٣)، "وإذا كان كذلك علم يقيناً أنه لم يكن متمكناً في الأزّل في مكان لاستحالة التمكن في العدم، فلو صار متمكناً بعد وجود المكان لصار متمكناً بعد أن لم يكن متمكناً"^(٤).

بالإضافة إلى أن وصف القديم ﷻ بالتمكن في المكان إثبات لحاجته إلى ما به قراره^(٥)، "فلا يجوز أن يقال انتقل إلى العرش لأن الانتقال من صفات المخلوقين وأمارات المحدثين والله ﷻ منزّه عن ذلك، ولأن من قال بالاستقرار على العرش فلا يخلو إما أن يقول بأنه مثل العرش أو العرش مثله أو هو أكبر من العرش أو العرش أكبر منه، وأيّما قال: فقائله كافر لأنه جعله محدوداً"^(٦).

ثانياً: بطلان المماسّة والملاقة في حق القديم.

يمكن إلحاق هذا المعنى بالمعنى السابق؛ وذلك لأن التمكن في المكان يقتضي ملاقة ومماسّة هذا المكان، "وإذا كان الله ﷻ غير متمكن في الأزّل ولا مماس للعرش فلو تمكن بعد ما خلق المكان لتغير عما كان عليه ولحدثت فيه مماسّة، والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحدث، وهو مستحيل على الله ﷻ"^(٧)، كما أن "قيام المماسّة بذات بدون قيام مماسّة أخرى بذات أخرى محال، ولو جاز هذا لجاز أن يكون جسم مماساً لما ليس بذات، وهذا خروج عن المعقول، وكذا الاجتماع على هذا"^(٨).

(١) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢٠.

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ٢٢٠.

(٣) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٦٩.

(٤) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢٠.

(٥) انظر: التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٦٩.

(٦) بحر الكلام في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٠.

(٧) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٥٩.

(٨) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢١.

ثالثاً: بطلان تجزؤ القديم وتناهيه.

إن من المعاني الباطلة التي يتضمنها الادعاء بتمكن القديم ﷺ في المكان هو تجزؤ وتبعض القديم ﷺ وتناهيه وذلك لأن "العرش جسم محدث محدود متناه" (١) "متبعض متجزئ" (٢) والقديم ﷺ بخلاف لذلك.

إن القول بتمكن القديم ﷺ على العرش ينتج لنا احتمالات باطلة منها:

- إما أن يكون أكبر من ساحة العرش وهذا يوجب كونه متبعضاً متجزئاً (٣)، "لاقي كل جزء من ساحة العرش جزء منه وفضل أجزاء آخر كثيرة لم تلاق العرش وقد مر أن القول بتجزئته مناف للتوحيد فكان القول بالمكان منافياً للتوحيد" (٤).
- "وإما مثل ساحة العرش لم ينقص منها ولم يفضل عليها" (٥)، وهذا باطل لأنه يثبت المماثلة بين الله ﷻ وبين المخلوقات، كما يثبت هذا القول كون القديم ﷺ محدوداً متناهياً حيث كان على قدر ساحة العرش والعرش محدود متناه (٦).
- "وإما أن يكون أصغر من العرش" (٧) "قلا بد أن يكون متناهياً والتناهي من أمارات الحدث" (٨).

رابعاً: أنه ﷺ شيء واحد والواحد لا يتمكن إلا في مكان واحد، فلو كان في مكان لكان في جزء واحد ويكون مثلاً لذلك الجزء...، فيكون هو ﷺ على قدر جزء لا يتجزأ من العرش وهذا محال (٩).

الدليل الثاني: تنزيه الله ﷻ عن التحيز في جهة.

وأما الدليل العقلي الثاني الذي قدمته الماتريديّة لتأويل الاستواء فلا يتعلق بالعرش بشكل مباشر، بل هو من لواحقه حيث نفت به الماتريديّة ثبوت الجهة لله ﷻ بالطريقة التي أولت فيها الاستواء.

(١) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢٢.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٠.

(٣) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٠.

(٤) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢٢.

(٥) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٠.

(٦) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢٢.

(٧) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٠.

(٨) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ٤٥.

(٩) تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢٣.

ذهبت الماتريديّة إلى أن "وجوده ﷺ في سائر الجهات محال" (١) تعالى ﷻ "عن الإحاطة والخلول إذ هذه مخلوقات له وهو غني عنها في الأزل" (٢)، فلو كان القديم ﷻ متحيزاً في الأزل لكان متجزئاً، وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو يساوى الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيّاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً، وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى لأنهما إما حدود وأطراف للأمكنة: أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء (٣).

وأكدت الماتريديّة أن نفي الجهات عن القديم ﷻ ليس إخباراً عن عدمه؛ وذلك لأن نفي الجهات عنه هو نفي ما يستحيل عليه أن يكون في جهة منه، لأن من نفي نفسه عن الجهات لا يكون ذلك إخباراً عن عدمه، لأنه يستحيل أن يكون من نفسه بجهة منه، فكذا نفي القديم ﷻ عن الجهات (٤).

كذلك أكدت الماتريديّة أن "القول بالجهة باطل أيضاً؛ لأن وجوده ﷻ في سائر الجهات محال وتخصيص بعض الجهات لا يكون إلا بمخصص" (٥)، لأنه لو جاز أن يكون محدوداً بجهة لجاز أن يكون محدوداً بجميع الجهات، وإذا جاز هذا ثم جاز تلاقيه للأجسام المحدثة من هذا الجانب جاز أيضاً من تلك الجهات، وبذلك يحاط بكل الأجسام بل يصبح أصغر منها وكل ذلك كفر وهذيان (٦).

كما يظهر بطلان القول بالجهة من جانب آخر وهو "أن من كان بجهة من الشيء لا بد وأن يكون بينهما مسافة مقدرة" (٧)، بمعنى آخر لو كان القديم ﷻ بجهة من العالم لكان بينه وبين العالم مسافة مقدرة قد تكون هذه المسافة أزيد منه أو أنقص، وتعيين قدر من ذلك لا بد له من مخصص يخصه (٨).

كذلك بينت الماتريديّة أنه لا تمّح في وصف القديم ﷻ بالفوقية من حيث

(١) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ٤٧.

(٢) نور المعالي شرح بدء الأمالي في أصول الدين - أبو محمد علي بن عثمان بن محمد الأوشي -

مخطوط: معهد الثقافة والدراسات الشرقية - جامعة طوكيو - اليابان - (www.al-mostafa.com)

- ص ٦.

(٣) شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ٣٣.

(٤) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٥.

(٥) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ٤٧.

(٦) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٢٥.

(٧) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ٤٧.

(٨) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٥.

الجهة^(١)، وذلك لأن "رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء تعبد محض كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة ووضع الوجه على الأرض عند السجود وإن لم يكن ﷻ في الكعبة ولا تحت الأرض"^(٢)، "ولله ﷻ أن يتعبد عباده بما شاء ويوجههم حيث شاء، وإن ظن من يظن أن رفع الأبصار إلى السماء لأنه الله ﷻ من ذلك الوجه، إنما هو كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض بما يضع وجهه في الصلاة ونحوها، على أن السماء هي محل ومهبط الوحي ومنها أصول بركات الدنيا فرفع إليها البصر لذلك"^(٣).

يلاحظ مما سبق أن الماتريديّة اعتمدت في تأويلها للاستواء ونفي الجهة عن الله ﷻ على آية التنزيه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، ومن ثم أوجبت صرف المعنى الحقيقي للاستواء إلى معان قد يحتملها اللفظ؛ وذلك دفعاً للتناقض بين دلائله ﷻ.

إن ما قدمته الماتريديّة من معانٍ للاستواء لم يقل بها "أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة ﷺ والتابعين، بل أول من قال ذلك الجهميّة والمعتزلة"^(٤)، حيث أولوا الاستواء وقد خالفوا بذلك أهل الأديان حيث اجتمعت اليهود والنصارى على أن الله ﷻ على العرش، لذلك ذم السلف الجهميّة والمعتزلة وقالوا: الجهميّة أشرف قولاً من اليهود والنصارى^(٥)، حتى أن "ابن المبارك قال: لأن أحكي كلام اليهود والنصارى أحب إلي من أن أحكي كلام الجهميّة"^(٦)، وليت شعري أن الماتريديّة التزموا ما قالوه في الرد على الجهميّة والمعتزلة، وذلك حين قال أبو المعين النسفي: "وأى ضرورة دعتهم إلى ذلك ولم يرد به نص لا من الكتاب ولا الأحاديث المشهورة، فإن الواجب علينا عند انعدام النص صيانة هذا المعنى عن اللفظ الوحش"^(٧).

لقد أكد أهل اللغة أن الاستواء بمعنى العلو والارتفاع، "يقول: استوتيت فوق الدابة،

-
- (١) انظر: البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ٤٧.
 - (٢) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ١٦٤.
 - (٣) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٧٦، ٧٧.
 - (٤) العين والأثر في عقائد أهل الأثر - عبد الباقي بن عبد الباقي المواهبي الحنبلي - تحقيق: عصام رواس قلنجي - دار المأمون للتراث - دمشق - ١٩٨٧م - ط ١ - ص ١١١.
 - (٥) انظر: خلق أفعال العباد - أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البخاري - تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة - دار المعارف السعودية - الرياض، ١٣٩٨ - ١٩٧٨م - ص ٣١.
 - (٦) الرد على الجهميّة - أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي - تحقيق: بدر بن عبد الله البدر - دار ابن الأثير - الكويت - ١٩٩٥م - ط ٢ - ص ٢٦.
 - (٧) التبصرة - ٢٢٦.

وعلى ظهر الدّابة، أي: علوّته... ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (البقرة: ٢٩) عَمَدٍ وَقَصَدَ إِلَى السَّمَاءِ" (١).

لقد كان معلوماً للسلف علماً ظاهراً (٢) "أن الله ﷻ في السماء دون الأرض" (٣)، ومن أنكر ذلك يعد كافراً، قال أبو حنيفة: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر لأن الله ﷻ يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥) وعرشه فوق سماواته (٤)، وفي هذا يقول الأوزاعي: "كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله ﷻ فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته ﷻ" (٥).

أما قول الإمام مالك: "الاستواء معلوم يعني في اللغة (٦)، وفي رواية أخرى قال: "الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" (٧)، فالمراد من قوله: "الاستواء غير مجهول أي غير مجهول الوجود لأن الله ﷻ أخبر به وخبره صدق يقيناً لا يجوز الشك فيه ولا الارتياب فيه فكان غير مجهول لحصول العلم به...، وقولهم الكيف غير معقول؛ لأنه لم يرد به توقيف، ولا سبيل إلى معرفته بغير توقيف، والوجود به كفر؛ لأنه رد لخبر الله ﷻ وكفر بكلام الله ﷻ ومن كفر بحرف متفق عليه فهو كافر فكيف بمن كفر بسبع آيات ورد خبر الله ﷻ في سبعة مواضع من كتابه والإيمان به واجب لذلك، والسؤال عنه بدعة لأنه سؤال عما لا سبيل إلى علمه ولا يجوز الكلام فيه ولم يسبق في ذلك في زمن رسول الله ق ولا من بعده من أصحابه ﷺ" (٨).

(١) تهذيب اللغة - أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى - ج ١٣ - ص ٨٥.

(٢) العين والأثر - عبد الباقي المواهبي - ص ١١١.

(٣) العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها - الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي - تحقيق: أشرف بن عبد المقصود - مكتبة أضواء السلف - الرياض - ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م - ط ١ - ص ١٣٤.

(٤) المصدر السابق - ص ١٣٦.

(٥) المصدر السابق - ص ١٣٦.

(٦) المصدر السابق - ص ٢٦٧.

(٧) ذم التأويل - أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - تحقيق: بدر بن عبد الله البدر - الدار السلفية - الكويت - هـ - ط ١ - ص ١٣.

(٨) المصدر السابق - ص ٢٦.

النموذج الثاني: موقف الماتريديّة من أفعال العباد

أكدت الماتريديّة على أن "الله ﷻ خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان"^(١)، "لا يوجد لها إلا الله ﷻ سواء كان الموجد عيناً أو عرضاً وعلى هذا كانت الصحابة والتابعون رضي الله عنهم"^(٢).

واستدلّت الماتريديّة على أن الله ﷻ خالق لأفعال العباد بأدلة نقلية وعقلية كثيرة منها:
أولاً: الأدلة النقلية:

اعتمدت الماتريديّة في تقريرها لخلق الله ﷻ أفعال العباد على الأدلة النقلية من الكتاب والسنة من ذلك:

• "قوله ﷻ: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٣، ١٤)، فلو لم يكن ﷻ خالقاً لما يجهر ويخفى لم يكن ليحتج به على علمه"^(٣).

• "قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) والآية خارجة مخرج التمدح، ولا تمدح إلا بما لا يساويه وفي إخراج فعل غيره عن تخليقه إزالة التمدح؛ لأنه يصير في التقدير كأنه قال: خالق كل شيء هو فعله أو خالق كل شيء ليس بفعل لغيره، ويساويه في هذا عندهم كل ما دب ودرج، وهذا باطل"^(٤).

• "وقوله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات: ٩٦)،...، فيكون المراد من الآية...، والله خلقكم وعملكم.

• ونص عليه رسول الله ﷺ فيما أخرجه الحاكم في مستدركه من طريق حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله ﷻ خالق كل صانع وصنعه"^(٥)^(٦).

ثانياً: الأدلة العقلية:

اعتمدت عامة الماتريديّة في تقرير خلق الله ﷻ لأفعال العباد على الدليل النقلية، بل إنها قدمته على الدليل العقلي، قال أبو المعين النسفي: "فمن جاوز عن الحقيقة -

(١) شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ٥٤.

(٢) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ١١١.

(٣) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٢٥٤.

(٤) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٨٢.

(٥) المستدرک - محمد بن عبد الله الحاكم - حديث رقم ٨٦ - ج ١ - ص ٨٥ (قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه").

(٦) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ١١٢.

التي دلت عليها النصوص الشرعية- فعليه الدليل ويدل على صحة ما قلناه^(١)، من أدلة العقل ما يلي:

أولاً: الخلق يقتضي أمرين وهما:

• علم الخالق بالمخلوق.

أكدت الماتريديّة "أن إثبات قدرة التخليق للعبد محال"^(٢)، مفترضةً جواز خلق الإنسان لفعله، "فيستوي فيه إمكان الوجود والعدم، فلا يترجح الوجود على العدم إلا بمخصص هو واجب الوجود، وهو الله ﷻ...، لأن العبد متى كان قادراً على إيجاد الحركة في نفسه فنقول: هل يقدر الله ﷻ على إيجاد السكون في نفسه - أي نفس العبد - في تلك الحالة أم لا؟

• إن قلت: يقدر لزوم اجتماع الضدين.

• وإن قلت: لا يقدر لزوم تعجيز الله ﷻ.

وكلاهما محال^(٣) وذلك لأن "من شرط قدرة التخليق ثبوت العلم للخالق بالمخلوق، بدليل قوله ﷻ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (المالك: ١٤)...، ثم الخلق لا علم لهم بكيفية الاختراع والإخراج من العدم إلى الوجود وكذا لا علم لهم بما يخرج عليهم فعلهم من المقادير والأحوال"^(٤).

• قدرة الخالق على الاختيار.

وإذا كان العلم شرطاً للقدرة على التخليق كذلك الاختيار في إحداث الفعل^(٥) من خاصة التخليق لأن "الفعل يخرج على حسب إرادة الخالق، ثم إرادة الكافر أن يخرج كفره حسناً وإرادة الماشي أن يوجد مشيه غير متعب ولا مؤذ ولم يوجد على حسب مرادهما، فدل أن الفعل ما وجد بقدرتهما وإيجادهما ولا وجه إلى القول بالوجود بلا موجد لما فيه من تعطيل الصانع ﷻ فدل أنه وجد بإيجاد الله ﷻ"^(٦).

-
- (١) بحر الكلام في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٣١.
 - (٢) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٨٢.
 - (٣) البداية من الكفاية في النهاية - للإمام نور الدين الصابوني - ص ١١٣.
 - (٤) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٨٣.
 - (٥) انظر: شرح العقائد النسفية - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - ص ٥٥.
 - (٦) التمهيد لقواعد التوحيد - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٢٨٣، ٢٨٤.

ثانياً: إثبات خلق الإنسان لفعله يؤدي إلى محالين:

• تعجيز الصانع ﷻ ومنعه عن الفعل:

لأن "الله ﷻ قادر على أن يخلق في يد زيد حركة، ولو خلق زيد فيها سكوناً لم يبق لله ﷻ فيه قدرة تخليق الحركة، لما فيه من الإحالة، فكانت قدرته ثابتة بشرط ألا يعجزه العبد عن ذلك بتخليقه السكون، ولا يمنعه، وهذا محال"^(١).

• تعدد الخالقين:

"لو كان العبد خالقاً لفعله لوقع التشابه بين فعله وفعل الله ﷻ، إذ لكل واحد منهما إخراج من العدم إلى الوجود، والإخراج والمخرج، والإيجاد والموجد عندهم واحد والله ﷻ نفى ذلك بقوله ﷻ: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ (الرعد: ١٦)"^(٢) "وفي ذلك لزوم القول بخالق سواه"^(٣)، "ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشريك لله ﷻ في الخالقية ومن ادعى الشريك مع الله ﷻ في الخالقية يكفر يدل على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢)"^(٤).

"وقول الماتريدية بأن الله ﷻ خالق أفعال العباد خيرها وشرها هو من القول الحق الذي دل عليه السمع والعقل، وهو قول أهل السنة والجماعة"^(٥)، "نص على ذلك سائر الأئمة، وليس بين أهل السنة في ذلك اختلاف، ولهذا قال يحيى بن سعيد القطان شيخ الإمام أحمد: ما زلت أسمع أصحابنا يقولون: أفعال العباد مخلوقة، وقد سئل الإمام أحمد عن أفاعيل العباد مخلوقة هي؟ فقال: نعم"^(٦).

(١) المصدر السابق - ص ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق - ص ٢٨٨.

(٣) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ٢٣٠.

(٤) بحر الكلام في أصول الدين - أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - ص ٣١.

(٥) الماتريدية - أحمد الحربي - ص ٤٤٠.

(٦) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ١٢ - ص ٤٢٩.

الفصل الثالث

العقل عند أهل الأهواء والبدع

المبحث الأول: التعريف بأهل الأهواء والبدع.

المبحث الثاني: العقل عند الصوفية.

المبحث الثالث: العقل عند الفلاسفة الإسلاميين.

المبحث الرابع: العقل عند المعتزلة.

المبحث الخامس: العقل عند العقلانيين الجدد.

المبحث الأول

التعريف بأهل الأهواء والبدع

المطلب الأول: المراد بأهل الأهواء والبدع.

المطلب الثاني: صفات أهل الأهواء والبدع.

المبحث الأول

التعريف بأهل الأهواء والبدع

المطلب الأول: أهل الأهواء والبدع في اللغة والاصطلاح

المسألة الأولى: تعريف الأهواء لغة واصطلاحاً

أولاً: تعريف الأهواء لغة:

قال ابن فارس: "الهاء والواو والياء: أصلٌ صحيح يدلُّ على خلوٍّ وسقوط، أصله الهواء بين الأرض والسماء، سميّ لخلوّه، قالوا: وكلُّ خالٍ هواء، قال الله ﷻ: ﴿وَأَفْتَدَتْهُمْ هَوَاءٌ﴾ (إبراهيم: ٤٣)، أي خالية لا تعي شيئاً"^(١).

"وهوى وهوى وانهوى: سقط...، وهويته إذا ألقبته من فوق، وقوله ﷻ: ﴿وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى﴾ (النجم: ٥٣)...، أي أسقطها فهوت أي سقطت"^(٢)

"والهوى مقصور هوى النفس والجمع الأهواء وهوى أحب"^(٣) "وإذا أضفته إليك قلت هواي...، قال اللغويون: الهوى محبة الإنسان الشيء وغلبته على قلبه...، هذا الشيء هوى إلي من كذا أي أحب إلي، قال ﷻ: ﴿فَجَعَلْ أَفْتِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ (إبراهيم: ٣٧)، أي تميل...، تهوهم...، تسرع إليهم"^(٤).

يتضح مما سبق أن معاني الهوى تدور حول الخلو - أي فراغ الشيء - والسقوط، كذلك ميل النفس وحبها للأشياء وإسراعها إليها، فهوى النفس مأخوذ من المعاني "جميعاً، لأنه خالٍ من كل خير، ويهوي بصاحبه فيما لا ينبغي، قال الله ﷻ في وصف نبيه ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ (النجم: ٣)"^(٥).

ثانياً: تعريف الهوى اصطلاحاً

قال الزمخشري: مجاوزة الحق والإعراض عن الأدلة واتباع الشبه^(٦).

قال الألوسي: هو الباطل الموافق للنفس الذي لم يدع إليه سوى الشهوة، ولم يقم

(١) معجم مقاييس اللغة - أبو الحسين أحمد بن فارس - ج ٦ - ص ١٥ (مادة هوى).

(٢) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١٥ - ص ٣٧٢، ٣٧٣ (مادة هوا).

(٣) مختار الصحاح - محمد بن أبي بكر الرازي - ص ٢٩٣ (مادة ه و ي).

(٤) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١٥ - ص ٣٧٣، ٣٧٤.

(٥) معجم مقاييس اللغة - أبو الحسين أحمد بن فارس - ج ٦ - ص ١٦.

(٦) انظر: الكشاف - محمود بن عمر الزمخشري - ج ١ - ص ٦٩٩.

عليه حجة^(١).

قال الشاطبي: هم من "اتبعوا أهواءهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك"^(٢).

قال ابن تيمية: كل "من خرج عن موجب الكتاب والسنة من العلماء والعباد يجعل من أهل الأهواء، كما كان السلف يسمونهم أهل الأهواء؛ وذلك أن كل من لم يتبع العلم فقد اتبع هواه، والعلم بالدين لا يكون إلا بهدى الله ﷻ الذي بعث به رسوله ﷺ"^(٣).

ويمكن القول: إن الهوى اصطلاحاً ضد الهدى: وهو الإعراض عن الأدلة الشرعية، إما موافقة للشهوة أو اتباعاً للشبه منتصراً لها صاحبها بإقامة الحجة على صحتها.

ثالثاً: العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي:

يدور المعنى اللغوي للهوى حول الخلو والسقوط إلى أسفل، ومن معانيه المتعلقة بالنفس أيضاً المحبة والميل إلى الشيء، كذلك يدور المعنى الاصطلاحي للهوى حول الميل عن الأدلة الشرعية لما يوافق الشهوة أو الشبه بدون دليل صحيح.

ومن هنا يمكن القول: إن المعنى الاصطلاحي مستنبط من المعنى اللغوي الذي هو أعم وأشمل من المعنى الاصطلاحي؛ وذلك لأن صاحب الهوى خالٍ من الحجة القوية الصحيحة، فهو لا يستند في قوله إلى العلم الشرعي، بل يقدم شهوته وشبهته، لذا قال الله ﷻ عنه: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ (القصص: ٥٠)، فأضل الناس "من اتبع هواه بغير هدى من الله ﷻ، أي لا أحد أضل منه بل هو الفرد الكامل في الضلال"^(٤).

كما يمكن القول: إن الهوى "يهوى بصاحبه إلى النار"^(٥)؛ وذلك لافتقاره لهدى الله وخلو جعبته من الحجج القوية، ومما يؤكد ذلك أن القرآن لم يذكر الهوى إلا في

(١) انظر: روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الألوسي - ج ٦ - ص ٢١١.

(٢) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ٢ - ص ١٧٦.

(٣) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ١٨ - ص ١٣٣.

(٤) فتح القدير - محمد بن علي بن محمد الشوكاني - ج ٤ - ص ١٧٨.

(٥) الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - ج ٦ - ص ٢٥٢.

معرض الذم^(١)، بل رتب القرآن لصاحب الهوى العذاب الشديد، قال ﷺ: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ
الهُوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ
الْحِسَابِ﴾ (ص: ٢٦).

المسألة الثانية: تعريف البدعة لغةً واصطلاحاً

أولاً: البدعة لغةً:

أورد ابن منظور لمعنى البدعة ستة معان وهي:

- **البدء والإنشاء:** "بَدَعَ الشَّيْءَ يَبْدَعُهُ بَدْعًا وَابْتَدَعَهُ: أَنْشَأَهُ وَبَدَأَهُ وَبَدَعَ الرَّكِيَّةَ اسْتَنْبَطَهَا وَأَحْدَثَهَا"^(٢).
- **الأول:** "وَالْبَدِيعُ وَالبِدْعُ: الشَّيْءُ الَّذِي يَكُونُ أَوَّلًا، وَفِي التَّنْزِيلِ ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: ٩)، أَي مَا كُنْتُ أَوَّلَ مَنْ أُرْسِلَ قَدْ أُرْسِلَ قَبْلِي رُسُلٌ كَثِيرٌ"^(٣).
- **والبدعةُ الحدَثُ:** "وَالْبِدْعَةُ الحَدَثُ وَمَا ابْتَدَعَ مِنَ الدِّينِ بَعْدَ الإِكْمَالِ"^(٤).
- **الاختراع:** "وَأَبْدَعْتُ الشَّيْءَ اخْتَرَعْتَهُ لَا عَلَى مِثَالٍ"^(٥).
- **الخلق:** ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧)، أَي خَالَقَهَا وَمُبْدِعُهَا فَهُوَ سَبْحَانَهُ الخَالِقُ المُخْتَرَعُ لَا عَن مِثَالٍ سَابِقٍ"^(٦).
- **الجديد:** "وَسِقَاءٌ بِدِيعٍ: جَدِيدٌ"^(٧).

ثانياً: البدعة اصطلاحاً:

اختلفت تعريفات العلماء للبدعة نظراً لتعدد مناهجهم في النظر إليها، فمنهم من قصرها على العبادات فقط، ومنهم من توسع في ذلك فشملت العبادات والعادات معاً^(٨)،

(١) الباب في علوم الكتاب - أبو حفص عمر بن علي الدمشقي - ج ٧ - ص ٤٦٧.

(٢) لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - ج ١ - ص ٢٢٩ (مادة: بدع).

(٣) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٢٩.

(٤) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٢٩.

(٥) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٣٠.

(٦) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٣٠.

(٧) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٣٠.

(٨) انظر: الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ١ - ص ٣٧.

وقد نتج عن هذا الاختلاف اختلاف في تقسيم البدعة والحكم عليها^(١)، لكن يمكن حصر تعريفات العلماء للبدعة حسب المنهج المتبع في قسمين:

الأول: البدعة هي إحداث أمر بعد عصر النبي ﷺ.

- ذهب العز ابن عبد السلام إلى أن البدعة: "فعل ما لم يعهد في عصر رسول الله ﷺ"^(٢)
- وذهب المناوي^(٣) إلى أن البدعة: "ما أحدث بعد الصدر الأوّل ولم يشهد له أصل من أصول الشرع"^(٤).

- وهذا التعريف يقترب من تعريف ملا علي القاري الذي ينسبه لابن عمر رضي الله عنهما حيث يقول: "البدعة ما أحدث بعده ﷺ ولو كان حسناً"^(٥).

الثاني: البدعة إحداث أمر مخالف للكتاب والسنة بقصد التدين.

- ذهب ابن رجب إلى أن المراد بالبدعة: "ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، وأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعاً وإن كان بدعة لغة"^(٦).
- قال ابن تيمية: "البدعة ما خالفت الكتاب والسنة أو إجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات"^(٧).

(١) انقسم العلماء في الحكم على البدعة وتقسيمها إلى فريقين: الأول: كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن رجب والجرجاني والشُّمْنِيّ والشاطبي وغيرهم، ويرى هذا الفريق البدعة في مقابل السنة فهي مذمومة على الإطلاق، أما الفريق الثاني: كالعز ابن عبد السلام والحافظ ابن حجر والمناوي وملا علي القاري وغيرهم فإنهم يرون أن البدعة تطلق على كل ما أحدث بعد عصر النبي ﷺ سواء أكانت في العبادات أم العادات، وسواء أكانت محمودة أم مذمومة، وبذلك فهي منقسمة عندهم إلى: "بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة، والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة"، (قواعد الأحكام في مصالح الأنام - أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي - تحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي - دار المعارف - بيروت - لبنان - ب.ت - ج ٢ - ص ١٧٣).

(٢) المصدر السابق - ج ٢ - ص ١٧٢.

(٣) هو الإمام عبد الرعوف المناوي شارح الجامع الصغير شرحه شرحاً بسيطاً وشرحاً مختصراً وشرح الشهاب وشرح آداب القضاء وطبقات الصوفية وغير ذلك توفي سنة ١٠٢٩ تسع وعشرين وألف أو في التي بعدها ولم أقف له على ترجمة مبسطة (انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - العلامة محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت - ب.ت - ج ١ - ص ٣٥٨).

(٤) التيسير بشرح الجامع الصغير - الإمام الحافظ زين الدين عبد الرعوف المناوي - مكتبة الإمام لشافعي - الرياض - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م - ط ٣ - ج ١ - ص ٢٧.

(٥) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح - علي بن سلطان محمد القاري - ج ٣ - ص ٤٤٨.

(٦) جامع العلوم والحكم - ابن رجب الحنبلي - ص ٢٦٦.

(٧) مجموع الفتاوى - ج ١٨ - ص ٣٤٦.

- قال الجرجاني: "البدعة هي الفعلة المخالفة للسنة...، وهي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون رضي الله عنهم ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي^(١)."
- قال الشُّمْنِيُّ^(٢): "بأنها ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة واستحسان وجعل ديناً قويمًا وصراطاً مستقيماً"^(٣).
- قال الإمام الشاطبي: هي "طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية"^(٤).

يمكن القول: إن تعريفات العلماء للبدعة انبثقت من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وإن كل بدعة ضلالة"^(٥)، لذا جاءت تعريفاتهم للبدعة متقاربة إلى حد ما؛ وذلك لأنها تعبر عن مضمون واحد وهو الإحداث على غير مثال سابق.

ويلاحظ أن القسم الأول من تعريفات العلماء للبدعة جاء تعريفاً وصفاً لها، حيث قصر الفريق الأول معنى البدعة على عامل الزمن، ومعلوم أن بعض البدع الاعتقادية كالتقديرية حدثت في عهد الصحابة رضي الله عنهم، كما يلاحظ تغليب المعنى اللغوي على الاصطلاحي وهو إحداث أمر ما ليس له أصل في الشرع، بينما ركزت تعريفات القسم الثاني على مضمون البدعة سواء كانت في الاعتقاد أو العمل، لكن أجود هذه التعريفات تعريف الشاطبي؛ لكونه جامعاً لكل أنواع البدع سواء العملية أو الاعتقادية، ولكونه مانعاً من دخول البدع اللغوية والمخترعات الحضارية وغيرها في التعريف.

(١) التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ٦٢.

(٢) تقي الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي الشمني القسطنطيني الحنفي المحدث الأصولي المتكلم النحوي برع في كثير من العلوم منها الفقه والحديث والتفسير والكلام والنحو والأصول ولد بالإسكندرية في رمضان سنة إحدى وثمانمائة (انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - لبنان - صيدا - ب. ت - ج ١ - ص ٣٧٥).

(٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق - زين الدين ابن نجيم الحنفي - دار المعرفة - بيروت - ب. ت - ط ٢ - ج ١ - ص ٣٧٠.

(٤) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ١ - ص ٣٧.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل - مسند الأنصار من حديث أبي ذر رضي الله عنه - رقم الحديث ١٧١٨٤ - ج ٤ - ص ١٢٦ (قال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح ورجاله ثقات).

ثالثاً: العلاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي.

يدور معنى البدعة في اللغة حول إحداث أمر ما على غير مثال سابق، وبذلك يكون السبق لأصحابه، فهو أول من أوجده سواء كان ممدوحاً أو مذموماً، بينما يدور المعنى الاصطلاحي حول إحداث أمر في الدين الغاية منه التعبد، سواء كان بالنقص منه أو الزيادة عليه.

ومن هنا يمكن تحديد العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وذلك من خلال الآتي:
أولاً: يعد المعنى اللغوي أعم وأشمل من المعنى الاصطلاحي؛ وذلك لأنه جاء مطلقاً في الإحداث، في حين قيد المعنى الاصطلاحي بالإحداث في الشرع.
ثانياً: البدعة في اللغة قد تكون ممدوحةً أو مذمومةً، بينما في الاصطلاح لا تكون إلا مذمومة؛ وذلك لأنها تتضمن في طياتها اتهام الشرع بالقصور.

ثالثاً: "قد يكون الفعل بدعة في اللغة، ولا يكون بدعة في الشرع، كأن يأتي في النصوص الحث على فعل ما، فلا يتحقق فعله إلا بعد انقطاع التشريع وموت الرسول ﷺ إما لعدم تيسر فعله أو لوجود علة مانعة من فعله زمان التشريع، فهو في حق أول من فعله بدعة لغوية؛ لأن إحداثه على غير مثال سابق، ولا يكون بدعة شرعية لدلالة النصوص على مشروعيته... كجمع القرآن في عهد أبي بكر ﷺ وصلاة التراويح في عهد عمر ﷺ" (١).

المسألة الثالثة: تعريف أهل الأهواء والبدع كمصطلح واحد

يمكن تعريف مصطلح أهل الأهواء والبدع بالقول: هم من أحدثوا في الدين ما لم يُشرِّعه الله ﷻ بقصد التدين موافقاً للشهوة والهوى منتصرين لرأيهم بالأدلة والحجج المرجوحة.

المسألة الرابعة: المراد بأهل الأهواء والبدع.

يمكن القول: بأن السلف "يجعلون أهل البدع هم أهل الأهواء" (٢) لا فرق بينهم، وهم "المخالفون في أصول الدين" (٣)، لذا "كان السلف يعدون كل من خرج عن الشريعة

-
- (١) موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع - د. إبراهيم بن عامر الرحيلي - مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية - ١٤١٥هـ - ط١ - ج١ - ص٩٣.
 - (٢) الاستقامة - أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق: د. محمد رشاد سالم - جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة - ١٤٠٣هـ - ط١ - ج١ - ص٢٥٤.
 - (٣) أصول الدين - جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي - تحقيق: عمر وفيق الداعوق - دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان - - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ط١ - ص٣٠٣.

في شيء^(١) من "مسائل الاعتقاد الخبرية ومسائل الأحكام العملية"^(٢) من أهل الأهواء والبدع، ومع ذلك يعدونهم من أهل القبلة^(٣) "كالخوارج والروافض والقدرية والجهمية، وكالذين يتعبدون بالرقص والغناء في المساجد، والذين يتعبدون بحلق اللحي وأكل الحشيشة وأنواع ذلك من البدع التي يتعبد بها طوائف من المخالفين للكتاب والسنة"^(٤)، كذلك يعد أهل الكلام أيضاً من جملة أهل الأهواء والبدع^(٥).

لكن بعض الباحثين المحدثين يرى أنه على الرغم من التداخل بين المصطلحين، فإنه يمكن التمييز بين المراد بكل منهما فيذهب إلى أن مصطلح أهل الأهواء يطلق على البدع الاعتقادية التي لا يدركها إلا أهل العلم، وهم كل من خالف السنة والجماعة من:

• أصحاب السيف الخارجين على أئمة المسلمين وجماعتهم: كالخوارج والبلغاة والمنازعين للأئمة.

• وأهل الكلام والبدع والجدل والخصومات: كالخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة والمعتزلة والجهمية...، كما يدخل في مسمى الأهواء كل من سار على نهج هذه الفرق وأصولها أو أحدث مناهج تخالف السنة والجماعة...، أما مصطلح أهل البدع فله عند أهل العلم إطلاقان:

الأول: إطلاق (عام) حيث تطلق كلمة أهل البدع على كل أهل الأهواء السابق ذكرهم.

الثاني: (خاص) حيث تطلق كلمة أهل البدع على أصحاب البدع العملية والتي تدركها العامة والخاصة: كأصحاب التوسلات البدعية والصوفية الطرقية وبدع الأذكار والمشاهد والمزارات ونحو ذلك^(٦).

ويمكن القول: إن أهل الأهواء من حكموا آراءهم وهواهم في النصوص، أو أخذوا من النصوص ما يوافق هواهم.

أما أهل البدع فهم من أحدثوا بعض العبادات سواء كانت قولية أو اعتقادية ليتقرب بها إلى الله ﷻ، فأصبحت عند بعضهم تضاهي الشرعية.

-
- (١) الاستقامة - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ١ - ص ٢٥٤.
 - (٢) جامع الرسائل - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ٢ - ص ٢٠٥.
 - (٣) انظر: التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ٥٧.
 - (٤) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ١٨ - ص ٣٤٦.
 - (٥) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام - أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي - تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية - عالم المكتب - الرياض - السعودية - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م - ط ١ - ص ٤٢.
 - (٦) انظر: دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها - ناصر بن عبد الكريم العقل - كنوز أشبيليا - الرياض - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م - ط ٢ - ج ١ - ص ٢٩، ٣٣.

المطلب الثاني صفات أهل الأهواء والبدع

إن "أهل الأهواء والبدع علامات كثيرة تظهر عليهم ويُعرفون بها، وقد أخبر الله ﷺ عنهم في كتابه، كما أخبر عنهم رسول الله ﷺ في سنته؛ وذلك تحذيراً للأمة منهم، ونهياً عن سلوك مسلكهم"^(١). وسيقتصر الباحث على أهم صفاتهم وهي كالتالي:

أولاً: اتباع الهوى:

لم يذكر القرآن الكريم كلمة الهوى إلا في معرض الذم؛ وذلك لأنه سبب البعد عن الطريق الحق الذي أراده الله ﷻ من عباده، لذا حذر من اتباع الهوى بشكل عام، فقال ﷻ: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (القصص: ٥٠)، فمن اتبع هواه فهو "من أضل الناس، حيث عرَضَ عليه الهدى والصرط المستقيم، الموصول إلى الله ﷻ وإلى دار كرامته، فلم يلتفت إليه ولم يُقبل عليه، ودعاه هواه إلى سلوك الطرق الموصلة إلى الهلاك والشقاء، فاتبعه وترك الهدى"^(٢).

ولم يقف القرآن الكريم عند هذا التحذير العام من اتباع الهوى بل وجه تحذيره الخاص للنبي ﷺ ليؤكد على خطورة هذا الأمر، فقال ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨)، لقد "نهى الله ﷻ نبيه ﷺ في هذه الآية الكريمة عن اتباع أهواء الذين لا يعلمون...، ومعلوم أنه ﷺ لا يتبع أهواء الذين لا يعلمون، ولكن النهي المذكور، فيه التشريع لأئمة"^(٣).

لقد تابع السلف القرآن الكريم في التحذير من اتباع الهوى. قال أبو قلابة^(٤): "لا تجالسوا أصحاب الأهواء ولا تجادلوهم، فإني لا آمن أن يغمسوكم في الضلالة، أو يلبسوا عليكم في الدين بعض ما لبس عليهم"^(٥)؛ وذلك لأن صاحب الهوى لا يستحضر ما لله ﷻ ورسوله ﷺ، بل يرضى إذا حصل ما يرضى هواه ويغضب إذا حصل ما يغضب هواه مستنداً إلى شبهة يعتقد

(١) الوجيز في عقيدة السلف الصالح - عبد الله بن عبد الحميد الأثري - وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٢هـ - ط ١ - ص ١٤٤.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان - عبد الرحمن بن ناصر السعدي - ص ٦١٨.

(٣) أضواء البيان - محمد الأمين الشنقيطي - ج ٧ - ص ١٩٩.

(٤) أبو قلابة عبد الله بن زيد الجرهمي من عباد أهل البصرة وزهادهم يروى عن أنس بن مالك ومالك بن الحويرث روى عنه أيوب وخالد مات بالشام سنة أربع ومائة (الثقات - أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي - تحقيق: السيد شرف الدين أحمد - دار الفكر - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م - ط ١ - ج ٥ - ص ٢، ٣).

(٥) كتاب القدر - أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض الفريابي - تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم - دار ابن حزم - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط ١ - ص ٢٤٧.

أنها السنة وأنه على الحق المبين^(١).

وقد بين الله ﷺ أن منهج أهل الأهواء والبدع قائم على الظن والخرص، فهو لا يستند إلى العلم والبرهان الصحيح، قال ﷺ: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، فمن "بنى حججه على الخرص والظن فهو مبطل"^(٢)، وذلك لأن الظن كما يقول الله ﷻ: ﴿لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم: ٢٨) قال ابن القيم: "الكلام في الدين نوعان: أمر وخبر فما عارض الأمر كان من باب الهوى الذي يأمر به الشيطان والنفس، وما عارض الخبر كان من باب الظن والخرص الذي هو أكذب الحديث وهؤلاء لا تجدهم إلا وقد جمعوا بين الأمرين فهم في الإرادات تابعون لأهوائهم، وفي الاعتقادات تابعون لظنونهم، قال ﷻ: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِّنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣)"^(٣).

إذاً يقوم منهج أهل الأهواء والبدع كما بينه القرآن الكريم على مجرد الخرص والظن بلا أدلة علمية صحيحة، وبذلك فتح هذا المنهج الباب أمام معارضة القرآن والسنة الصحيحة وردهما وذلك ليسلم لأصحاب الهوى آراؤهم التي اعتقدوها.

ثانياً: الفرقة.

أمر الله ﷻ عباده المؤمنين بالالتفاف حول كتابه العزيز لأنه "عصمة لمن تمسك به ونجاة لمن تبعه"^(٤)، حيث قال ﷻ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، أي "ولا تتفرقوا عن دين الله ﷻ وعهده الذي عهد إليكم في كتابه من الائتلاف والاجتماع على طاعته ﷻ وطاعة رسوله ﷺ والانتهاء إلى أمره"^(٥)، "متابعين للهوى والأغراض المختلفة"^(٦).

لقد حظي موضوع الاعتصام حول دين الله ﷻ باهتمام في السنة النبوية، وذلك لأهمية هذا الموضوع، لذا حث النبي ﷺ على الاعتصام بحبل الله ﷻ، فقال ﷻ: "إن الله يرضى لكم... أن تعتصموا بحبل الله جميعاً"^(٧)، لقد رافق هذا الحث التحذير الشديد

(١) انظر: منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ٥ - ص ١٧٦.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان - عبد الرحمن بن ناصر السعدي - ص ٢٧٨.

(٣) الصواعق المرسله - ابن قيم الجوزية - ج ٤ - ص ١٢١٠.

(٤) المستدرک - محمد بن عبد الله الحاكم - حديث رقم ٢٠٤٠ - ج ١ - ص ٧٤١. (قال الحاكم: هذا حديث

صحيح الإسناد و لم يخرجاه).

(٥) جامع البيان - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - ج ٤ - ص ٣٤.

(٦) الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - ج ٤ - ص ١٥٩.

(٧) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج - كتاب الأفضية - باب النهي عن كثرة المسائل من غير

حاجة - رقم الحديث ١٧١٥ - ج ٣ - ص ١٣٤٠.

اللهجة من الافتراق والاختلاف ، لذا قال رسول الله ﷺ: "إن بني إسرائيل افتقرت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة"^(١).

ولم يقف الأمر عند مجرد التحذير فحسب، بل تعداه إلى بيان سبب هذا الاختلاف، وهو متابعة الهوى، وهذا ما بينه حديث جابر بن عبد الله ﷺ حين قال: "كنا عند النبي ﷺ فخط خطأً وخط خطين عن يمينه وخط خطين عن يساره ثم وضع يده في الخط الأوسط فقال: هذا سبيل الله ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (الأنعام: ١٥٣)"^(٢)، فالصراط المستقيم هو سبيل الله ﷻ الذي دعا إليه وهو السنة والسبيل هي سبل اختلاف الحائدين عن الصراط المستقيم، وهم أهل البدع وليس المراد سبل المعاصي؛ لأن المعاصي من حيث هي معاص لم يضعها أحد طريقاً تسلك دائماً على مضاهاة التشريع، وإنما هذا الوصف خاص بالبدع المحدثات"^(٣). قال ابن عطية: "هذه الآية تعلم أهل الأهواء والبدع والشذوذ في الفروع وغير ذلك من أهل التعمق في الجدل والخوض في الكلام هذه كلها عرضة للزلل ومظنة لسوء المعتقد"^(٤).

إذاً يعد الهوى سبباً للفرقة والاختلاف في الدين، وهذه هي سمة أهل الأهواء والبدع، لذا إذا نظرت إليهم "رأيتهم متفرقين مختلفين شيعاً وأحزاباً، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد"^(٥). قال الإمام أحمد: "أهل الأهواء فهم مخالفون للكتاب، مختلفون في الكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب"^(٦).

ثالثاً: تكفير المخالفين.

أكد الشرع الحنيف على الوحدة حول كتاب الله ﷻ؛ لأنه كما قال ﷻ: ﴿لَا يَأْتِيهِ

(١) سبق تخريجه ص ٩٩.

(٢) سنن ابن ماجه - محمد بن يزيد القزويني - كتاب فضائل الصحابة والعلم - باب اتباع سنة رسول ﷺ - حديث رقم ١١ - ج ١ - ص ٦. (قال الشيخ الألباني : صحيح).

(٣) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ج ١ - ص ٥٧.

(٤) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي - تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد - دار الكتب العلمية - لبنان - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط ١ - ج ٢ - ص ٣٦٤.

(٥) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة - أبو القاسم إسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي = الأصبهاني - تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي - دار الراجعية - السعودية - الرياض - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - ط ٢ - ج ٢ - ص ٢٣٩.

(٦) تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير - ج ١٤ - ص ١٣٥.

الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿فصلت: ٤٢﴾، كما بين الله ﷻ "أنه حافظ له من أن يزداد فيه أو ينقص أو يتغير منه شيء أو يبدل" (١)، قال ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

فدين الله ﷻ محفوظ عن الزيادة والنقصان، وهو منزله عن التناقض والاختلاف، قال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، إذاً الاختلاف في دين الله ﷻ محال لذا برأ الله ﷻ رسوله ﷺ عن ذلك حين قال ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٥٩)، قال قتادة: "هم اليهود والنصارى" (٢)، قال ابن كثير: "الظاهر أن الآية عامة في كل من فارق دين الله ﷻ وكان مخالفاً له...، كأهل الملل والنحل والأهواء والضلالات، فإن الله ﷻ قد برأ رسوله ﷺ مما هم فيه" (٣)؛ وذلك لأن كلاً منهم "يأخذ من الشريعة شيئاً، ويجعله دينه، ويدع مثله" (٤)، فلا "تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد، يبدع بعضهم بعضاً، بل يرتقون إلى التكفير، يكفر الابن أباه، والرجل أخاه، والجار جاره، تراهم أبداً في تنازع وتباغض واختلاف، تتقضي أعمارهم ولما تتفق كلماتهم" (٥)، "فهم بمنزلة اليهود والنصارى حين كفر بعضهم بعضاً...، قال ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: ١١٣)" (٦).

"وهذه حال أهل البدع...، يظلمون الأمة ويعتدون عليهم إذا نازعواهم في بعض مسائل الدين، وكذلك سائر أهل الأهواء فإنهم يبتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم فيها" (٧)، "وهؤلاء كل منهم يرد بدعة الآخرين ولكن هو أيضاً مبتدع فيرد بدعة ببدعة وباطلاً بباطل" (٨). "أما أهل العلم

(١) أضواء البيان - محمد الأمين الشنقيطي - ج ٢ - ص ٢٥٥.

(٢) جامع البيان - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - ج ٨ - ص ١٠٥.

(٣) تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير - ج ٥ - ص ٤٥٨.

(٤) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان - عبد الرحمن بن ناصر السعدي - ص ٢٨٢.

(٥) الحجة في بيان المحجة - أبو القاسم الأصبهاني - ج ٢ - ص ٢٣٩.

(٦) التبصير في الدين - طاهر بن محمد الإسفراييني - ص ١٨٦.

(٧) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ١٧ - ص ٣١١، ٣١٢.

(٨) المصدر السابق - ج ١٦ - ص ٩٦.

والإيمان: فهم على نقيض هذه الحال، يجعلون كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ هو الأصل الذي يعتمد عليه، وإليه يرد ما تنازع الناس فيه، فما وافقه كان حقاً وما خالفه كان باطلاً، ومن كان قصده متابعتة من المؤمنين وأخطأ بعد اجتهاده الذي استفرغ به وسعه غفر الله ﷻ له خطأه، سواء كان خطؤه في المسائل العلمية الخبرية أو المسائل العلمية، فإنه ليس كل ما كان معلوماً متيقناً لبعض الناس يجب أن يكون معلوماً متيقناً لغيره^(١).

من هنا يمكن القول: أن الجامع لأهل الأهواء والبدع هو إعراضهم عن النصوص الشرعية وإتباعهم للهوى فلكل واحد منهم هوى يقوده فلا يجتمعون على أمر واحد فهم في انشطار دائم فهم مختلفون في أنفسهم مخالفون لشرع ربهم يكفر بعضهم بعضاً تراهم شيعاً وأحزاباً لا تعد ولا تحصى.

(١) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ١ - ص ٢٧٧.

المبحث الثاني

العقل عند الصوفية

المطلب الأول: مفهوم العقل عند الصوفية.

المطلب الثاني: مكانة العقل عند الصوفية.

المطلب الثالث: موقف الصوفية من تعارض العقل والنقل.

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام الصوفية للعقل.

المبحث الثاني العقل عند الصوفية

إن أي محاولة لفهم العقل عند الصوفية ستكون منقوصة ومبتورة ما دامت لم تأت في سياقها الصحيح؛ وذلك لأن الصوفية لا تعد مدرسة متجانسة الأفكار، بل إن شئت فقل هي مدارس شديدة التباين، ليس على صعيد المدرسة الواحدة فحسب، بل على صعيد كل صوفي وحده، لذا كان لزاماً على الباحث أن يبين بعض الحقائق التاريخية عن هذه المدرسة.

أولاً: أصل لفظ التصوف:

"إن كلمة تصوف من الكلمات التي تعددت تعريفاتها ومفاهيمها، ويرجع ذلك إلى تداولها بين الديانات المختلفة والحضارات الإنسانية على مر العصور التاريخية"^(١).

لم تدخل كلمة تصوف في قاموس اللغة العربية ولم تجر على ألسنة العرب في الجاهلية^(٢)، كما لا يوجد لها أصل في كتاب الله ﷻ وسنة ورسوله ﷺ^(٣)، لذا "اختلف الناس كثيراً في تحديد المصدر الذي دخلت منه كلمة التصوف أو الصوفية إلى العربية"^(٤)، قال ابن تيمية: "لفظ الصوفية لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك"^(٥)، "وهذا يعنى أن كلمات التصوف والصوفي والصوفية والمتصوفة...، لم ينطق بها فم قبل هذا الوقت، فهي إذاً كلمة دخيلة على الإسلام"^(٦).

تعددت آراء العلماء - حتى المتصوفة منهم - "في المعنى الذي أضيف إليه الصوفي، فإنه من أسماء النسب، كالقرشي والمدني"^(٧)، فقالت طائفة: "سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها...، وقال قوم: وإنما سموها صوفية لأنهم في

(١) المذاهب الصوفية ومدارسها - عبد الحكيم عبد الغني قاسم - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٩٩٩م - ط ٢ - ص ٢٥.

(٢) انظر: التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام - عبد الكريم الخطيب - دار الفكر العربي - ١٩٨٠م - ط ١ - ص ٧٣.

(٣) المذاهب الصوفية ومدارسها - عبد الحكيم عبد الغني قاسم - ص ٢٥.

(٤) التصوف والمتصوفة - عبد الكريم الخطيب - ص ٧٥، ٧٦.

(٥) الصوفية والفقراء - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - قدم لها د. محمد جميل غازي - دار المدني - جدة - ب.ت - ص ١٣.

(٦) التصوف والمتصوفة - عبد الكريم الخطيب - ص ٨٣.

(٧) الصوفية والفقراء - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ص ١٣.

الصف الأول بين يدي الله ﷻ بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه، وقال قوم: إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، وقال قوم: إنما سموا صوفية للبسم الصوف^(١).

"وأليق الأنساب بالصوفية، نسبتهم إلى الصوف، من حيث صحة هذا النسب لغةً ثم من حيث صحته معنى^(٢)؛ وذلك لأن كل الأسانيد التي ذهب الباحثون إليها في أصل التصوف إنما هي مجرد آراء أو روايات ومنقولات ليس لها أساس ثابت، وإن كان الغالب أن الصوفية قد اتخذوا لباس الصوف والخرقة شعاراً لهم حتى صاروا يعرفون به^(٣).

ثانياً: تعريف الصوفية:

والم يقتصر الخلاف بين الباحثين على الأصل الذي تعود إليه تسمية الصوفي، بل إن تحديد التصوف هو مجال اختلاف كبير أيضاً حتى عند الصوفية أنفسهم، بحيث نجد تحديدات لا حصر لها ظهرت على السنة الشيوخ والأقطاب الصوفية، وهي تختلف عن بعضها البعض إن بالشكل أو بالجوهر^(٤).

لكن ما يمكن إيراد في هذا المقام من تعريف للتصوف هو "التخلي عن الدنيا وعزوف النفس عنها وترك الأوطان ولزوم الأسفار ومنع النفوس حظوظها وصفاء المعاملات وصفوة الأسرار وانسراح الصدور وصفة السُّبُاق"^(٥)، وهو بمعنى آخر "السير في طريق الزهد والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها وأخذ النفس بأسلوب من النقشف وأنواع من العبادة والأوراد والجوع والسهر في الصلاة أو تلاوة أوراد، حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي ويقوى فيها الجانب النفسي أو الروحي، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم سعياً إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس كما يقولون وإلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها، وهو ما يعبرون عنه بمعرفة الحقيقة"^(٦).

-
- (١) التعرف لمذاهب أهل التصوف - أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي - ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط١ - ص ٩، ١٠.
 - (٢) التصوف والمتصوفة - عبد الكريم الخطيب - ص ٨٢.
 - (٣) الصوفية في نظر الإسلام (دراسة وتحليل) - سميح عاطف الزين - دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان - دار الكتاب المصري - القاهرة ج م ع - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط٣ - ص ٢٢.
 - (٤) المصدر السابق - ص ٢٣.
 - (٥) التعرف لمذاهب أهل التصوف - أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي - ص ١٨.
 - (٦) أعضاء على التصوف دراسة موضوعية تحليل ونقد من وجهة النظر الإسلامية والفكرية - د. طلعت غنام - عالم الكتب - القاهرة - ب.ت - ص ٢٧، ٢٨.

ثالثاً: نشأة الصوفية:

ويكاد يجمع الدارسون قديماً وحديثاً على أن التصوف الإسلامي كان وليد حركة الزهد التي وجدت في البصرة والكوفة^(١)، فقد نشأ التصوف بين المسلمين "كظاهرة إنسانية تأثرت وأثرت وأفادت من الثقافات السابقة عليها وأثرت فيمن جاء بعدها من متصوفة وعلماء لاهوت"^(٢)، لذا يعد "إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول...، على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فما لا يخلو من فائدة أن التعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه ونمت في كنفه، وهكذا استطاع الباحثون المحدثون أن يلمسوا في التصوف الإسلامي كثيراً من خصائص العكوف عند رهبانية النصارى وطائفة كبيرة من المصطلحات الفلسفية اليونانية المنقولة عن السريانية"^(٣).

ولإيضاح ذلك يمكننا المرور سريعاً على بعض المراحل التاريخية التي مرت بها الصوفية

مع بيان المؤثرات الأجنبية فيها:

المرحلة الأولى: نشأة التصوف هي التي تسمى بمرحلة الزهد، وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريين^(٤)، ويسمى البعض بالمرحلة العملية، حيث "كانت البذرة الأولى لفكرة التصوف هي الزهد...، والاحتفاظ بالتوازن بين النزعة المادية والروحية فلا تطغى إحداها على الأخرى"^(٥)، "وكان بين أصحاب الرسول ﷺ من اقتدى به في إجهاد نفسه في العبادة والتوجه إلى الله ﷻ، وكان الرسول ﷺ يشجعهم على ذلك وينهى فقط عن أمرين:

١- التشبه بالرهبانية.

٢- ترك ما أحل الله ﷻ من الطعام والشراب والنكاح"^(٦).

(١) من قضايا التصوف في الكتاب والسنة - د. محمد السيد الجليند - دار قباء - القاهرة - ٢٠٠١م - ط٤ - ص ٣١.

(٢) التصوف الإسلامي (الطريق والرجال) - د. فيصل بدير عون - مكتبة سعيد رأفت - عين شمس - ١٩٨٣م - ص ٤٢.

(٣) التصوف - ماسينيون، مصطفى عبد الرزاق - ترجمة: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان - دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة - بيروت - لبنان - ١٩٨٤م - ط١ - ص ٤٨.

(٤) مدخل إلى التصوف الإسلامي - د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٩م - ط٣ - ص ١٧.

(٥) معالم الفلسفة الإسلامية (نظرات في التصوف والكرامات) - محمد جواد معنية - مكتبة الهلال - بيروت - ١٩٨٢م - ط٢ - ص ٩٥.

(٦) العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي - محمد تقي المدرسي - دار البيان العربي - بيروت - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط٣ - ص ١٤٢.

ومن الجدير ذكره في هذا المقام أن البعض قد يظن "أن التصوف هو الزهد؛ وذلك لأن الصوفية غالباً ما يحتقرون الدنيا ويستصغرونها وهذا غير صحيح، فالزهد شيء والتصوف شيء آخر"^(١)؛ وذلك لأن المتصوفة أنفسهم يعتبرون الزهد مقاماً من مقامات الطريق الذي لا بد للمتصوف من سلوكه قبل أن يعد من زمرة المتصوفة، فالتصوف اسم جامع لمعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات كثيرة لا يكون الرجل بدونها صوفياً وإن كان زاهداً^(٢).

ومن الفروق الجوهرية بين الاثنين أنهما وإن اشتركا في كونهما زيادة على العبادة المشروعة، إلا أن الزهد زيادة كمية، بينما التصوف زيادة كيفية أو إضافات نوعية إلى العبادة المشروعة^(٣)، بمعنى آخر يعتبر "الزهد والعبادة سلوكاً عملياً أولاً وقبل كل شيء ولم يكن إطاراً نظرياً أو فكراً خالصاً كالتصوف؛ وذلك لأن الدين الإسلامي دين عمل دين يحارب الرهينة"^(٤).

المرحلة الثانية: هي مرحلة التدوين، وتبدأ هذه المرحلة منذ القرن الثالث للهجرة، حيث أصبحت فكرة التصوف طريقاً للمعرفة^(٥)، فاتجهت عناية الصوفية من "الناحية العملية التي تقوم على المجاهدات والرياضات"^(٦) إلى "الكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، وغلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم وعملهم، فصار التصوف على أيديهم علماً للأخلاق الدينية، ونشأ من ذلك كله علم للصوفية يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، له لغته الاصطلاحية الخاصة التي لا يشارك الصوفية فيها غيرهم ويحتاج فهم مراميها إلى جهد غير قليل"^(٧).

ومن الجدير ذكره أن أولى بواكير التأثير بالعناصر الأجنبية قد بدأت في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ التصوف، وذلك على يد أبي يزيد البسطامي^(٨)، يث انتقلت فكرة التصوف من نظرية الإلهام والإلقاء في القلب إلى نظرية اتحاد الإنسان بالله وجعلها حقيقة واحدة، وعلى يد

(١) موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة - علي بن السيد أحمد الوصيفي - دار الإيمان - الإسكندرية - ٢٠٠٢م - ص ٤١.

(٢) انظر: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري - د. محمد بركات البيلي - دار النهضة العربية - ١٩٩٣م - ص ٥٦.

(٣) انظر: المصدر السابق - ص ٥٦.

(٤) التصوف الإسلامي - د. فيصل بدير عون - ص ٤٣.

(٥) انظر: معالم الفلسفة الإسلامية - محمد جواد معنية - ص ٩٥.

(٦) الصوفية في نظر الإسلام - سميح عاطف الزين - ص ٢٩.

(٧) مدخل إلى التصوف الإسلامي - د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - ص ١٧.

(٨) أبو يزيد البسطامي: هو طيفور بن عيسى بن سروشان (وكان جده سروشان هذا مجوسياً، فأسلم)... ولطيفور أخوان هما آدم وعلي كانا زاهدين و عابدين ، وصاحبي أحوال وهو من أهل بسطام - بلد على طريق نيسابور - ومات سنة إحدى وستين ومائتين، وقيل: سنة أربع وثلاثين ومائتين. (انظر: طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص ٢٥).

الحلاج^(١)...، انتقلت هذه الفكرة إلى حلول الله بالإنسان، وسائر المخلوقات^(٢).

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة التأصيل السني. وتبدأ من القرن الخامس الهجري حين اتجه الإمام الغزالي إلى التصوف، فلم يقبل منه إلا ما كان متمشياً تماماً مع الكتاب والسنة، ومنذ القرن السادس الهجري أخذ نفوذ التصوف السني في العالم الإسلامي يزداد، وظهر صوفية كبار كونوا لأنفسهم طرقاً لتربية المريدين، منهم: السيد أحمد الرفاعي^(٣)، والسيد عبد القادر الجيلاني^(٤)، وظهر في القرن السابع الهجري شيوخ آخرون ساروا على نفس الطريق أبرزهم أبو الحسن الشاذلي^(٥)....، ويعتبر تصوفهم أيضاً امتداداً لتصوف الغزالي السني^(٦).

(١) أبو مغيث الحسن بن منصور الحلاج وهو من أهل بيضاء وفارس ونشأ بواسط والعراق وصحب الجنيد وأبا الحسين النوري وعمراً المكي والقوطي وغيرهم والمشايخ في أمره مختلفون رده أكثر المشايخ ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التصوف وقبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء...، قتل ببغداد بباب الطاق يوم الثلاثاء لست بقين من ذي القعدة سنة تسع وثلاثمائة. (طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص ١٠٢، ١٠٣)

(٢) معالم الفلسفة الإسلامية - محمد جواد معنية - ص ٩٦.

(٣) أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن يحيى بن حازم بن علي بن رفاعة الزاهد الكبير المشهور الرفاعي البطائحي المغربي الأصل ولد في المحرم سنة خمسمائة وتخرج على يد خاله الشيخ منصور الزاهد، قال ابن خلكان، كان رجلاً صالحاً شافعيّاً فقيهاً انضم إليه خلق من الفقراء وأحسنوا فيه الاعتقاد وهم الطائفة الرفاعية ويقال لهم الأحمدية والبطائحية نسبةً إلى البطائح وهي عدة قرى مجتمعة في وسط الماء بين واسط والبصرة وعن الشيخ أحمد أنه قال: سلكت كل الطرق الموصلة فما رأيت أقرب ولا أسهل ولا أصلح من الافتقار والذل والانكسار فقيل له: يا سيدي فكيف يكون؟ قال: تعظم أمر الله ﷻ وتشفق على خلق الله ﷻ وتقدي بسنة سيدك رسول الله ﷺ توفي في جمادى الأولى سنة ثمان وسبعين وخمسمائة (انظر: طبقات الشافعية - أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة - تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان - عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٧هـ - ط ١ - ج ٢ - ص ٥، ٦).

(٤) أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح عبد الله ابن جنكي دوست الجبلي الحنبلي شيخ بغداد مولده بجيلان في سنة إحدى وسبعين وأربع مئة وقدم بغداد شاباً فتنقه على أبي سعد المخرمي، قال السمعاني: كان عبد القادر من أهل جيلان إمام الحنابلة وشيخهم في عصره أحكم الأصول والفروع والخلاف وسمع الحديث وقرأ الأدب واشتغل بالوعظ إلى أن برز فيه ثم لازم الخلوة والرياضة والمجاهدة والسياسة والمقام في الخراب والصحراء ثم إن الله ﷻ أظهره للخلق وأوقع له القبول العظيم وأظهر الله ﷻ الحكمة على لسانه وصنف في الأصول والفروع عاش الشيخ عبد القادر تسعين سنة وانتقل إلى الله ﷻ في عاشر ربيع الآخر سنة إحدى وستين وخمس مئة وشيخه خلق لا يحصون ودفن بمدرسته رحمه الله ﷻ. (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢٠ - ص ٤٣٩، ٤٥٠).

(٥) أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم الشاذلي، المغربي، الزاهد، نزيل الإسكندرية، وشيخ الطائفة الشاذلية، وشاذلة: قرية إفريقية وقد انتسب في بعض مؤلفاته في التصوف إلى علي بن أبي طالب، وهذا نسب مجهول لا يصح ولا يثبت، وهو رجل كبير القدر، كثير الكلام على المقام له شعر ونثر فيه متشابهات، وعبارات، يتكلف له في الاعتذار عنها وكان الشاذلي ضريراً، وللخلق فيه اعتقاد كبير وكانت وفاته بصحراء عيذاب وهو قاصد الحج، فدفن هناك في أوائل ذي القعدة سنة ٦٥٦هـ (انظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام - شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط ١ - ج ٤٨ - ص ٢٧٣، ٢٧٤).

(٦) مدخل إلى التصوف الإسلامي - د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - ص ١٨.

المرحلة الرابعة: مرحلة التصوف الفلسفي، وتبدأ من القرن السادس الهجري حيث جاءت "مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة، فجاءت نظرياتهم بين بين ، لا هي تصوف خالص ولا هي فلسفة خالصة، نذكر من هؤلاء السهروردي^(١) والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي^(٢) وابن الفارض^(٣)، وابن سبعين^(٤) ومن هنا نحوهم في التصوف وواضح أنهم قد استفادوا من عديد من المصادر والآراء الأجنبية كالفلسفة اليونانية خصوصاً مذهب

(١) شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي كان يتوقد ذكاءً إلا أنه قليل الدين مزدرياً للعلماء مستهزئاً ظهر للعلماء منه زندقة وانحلال فعملوا محضراً بكفره وسيرهو إلى صلاح الدين وخوفه من أن يفسد عقيدة ولده فبعث إلى ولده بأن يقتله بلا مراجعة فخيره السلطان فاختر أن يموت جوعاً لأنه كان له عادة بالرياضة فممنع من الطعام حتى تلف وعاش ستاً وثلاثين سنة (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢١ - ص ٢٠٧، ٢٠٨، وانظر أيضاً: شذرات الذهب في أخبار من ذهب - عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي - تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط - دار ابن كثير - دمشق - ١٤٠٦هـ - ج ٤ - ص ٢٩٠).

(٢) محيي الدين بن عربي محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله العربي الشيخ أبو بكر الطائي الحاتمي الأندلسي المرسي قال الذهبي: ولد في رمضان سنة ستين وخمسمائة بمرسيه... له مصنفات كثيرة منها الفتوحات المكية وتفسير القرآن العظيم المسمى بالإجمال والتفصيل وكتاب الفصوص قال الذهبي: من أبدأ تواليفه كتاب (الفصوص)، فإن كان لا كفر فيه، فما في الدنيا كفر، نسأل الله العفو والنجاة، فواغوثاه بالله! قال العز الدين ابن عبد السلام عن ابن العربي: شيخ سوء، كذاب، يقول بقدوم العالم، ولا يحرم فرجا وكانت وفاته في دمشق الشام في شهر شوال سنة ٦٣٨هـ ودفن في تربة بني الركي في محلة الصالحية (انظر: طبقات المفسرين - أحمد بن محمد الأدنه وي - ص ٢٣٠، ٢٣١، وانظر أيضاً: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢٣ - ص ٤٩).

(٣) عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي الحموي الأصل المصري المولد والدار والوفاة المعروف بابن الفارض صاحب الاتحاد الذي قد ملأ به قصيدته التائية قال المنذري: إن لم يكن في تلك القصيدة صريح الاتحاد الذي لا حيلة في وجوده، فما في العالم زندقة ولا ضلال توفي بالقاهرة يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢هـ وله ست وخمسون سنة (انظر: وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان = أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان - تحقيق: إحسان عباس - دار الثقافة - لبنان - ب.ت - ج ٣ - ص ٤٥٥، وانظر أيضاً: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢٢ - ص ٣٦٩).

(٤) أبو محمد المرسي عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين القرشي، المخزومي، الصوفي كان صوفياً على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم وله كلام كثير في العرفان على طريق الاتحاد والزندقة، وذكره الشريف عز الدين فقال: له تصانيف عدة ومكانة مكيئة عند جماعة من الناس وأقام بمكة سنين عديدة وسمعت أن ابن سبعين فصد يديه وترك الدم يخرج حتى تصفى، ومات والله أعلم بصحة ذلك وكان موته بمكة في الثامن والعشرين من شوال، سنة ٦٦٩هـ وله خمس وخمسون سنة (ج ٤٩ - ص ٢٨٣، ٢٨٧).

الأفلاطونية المحدثة^(١).

إذاً يمكن القول: إن التصوف قد مر بعدة مراحل تأثر خلالها بمؤثرات أجنبية نتج عنها في نهاية المطاف لونا من التصوف وهما:

أولاً: التصوف السني الذي أرسى قواعده الغزالي، فأسس مدرسة له ساهمت في نشر الإسلام وخدمة المسلمين في كثير من البلاد الإسلامية، لهذا كتب الله ﷺ لهذا اللون من التصوف البقاء إلى يومنا هذا.

ثانياً: التصوف الفلسفي والذي تأثر بمؤثرات خارجية من فلسفات شرقية وغربية، لهذا لم يلق رواجاً كبيراً بين عامة المسلمين، بل حاربه العلماء والفقهاء في كل عصر ومصر.

(١) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي - د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - ص ١٩.

المطلب الأول مفهوم العقل عند الصوفية

تباينت آراء الصوفية في معنى العقل، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى اختلاف مشاربهم الفكرية، فهم متأثرون إما بأهل السنة وإما بالفلاسفة، كما أنهم يتفاوتون في تعريفهم للعقل حتى على المستوى الواحد الذي ينتمون إليه. وسيبين الباحث معنى العقل عند الصوفية من خلال الآتي:

أولاً: العقل عند متصوفة أهل السنة.

قال سري السقطي^(١): "العقل: ما قامت به الحجة على مأمور ومنهي"^(٢).
وقال أحمد بن عاصم الأنطاكي^(٣): العقل: ما عرفك نعم الله ﷻ عليك، وأعانك على شكرها، وقام بخلاف الهوى"^(٤).
وقال أبو عمرو الزجاجي^(٥): "العقل الصحيح هو الذي يستحسن محاسن الشريعة ويستقبح ما تستقبحه"^(٦).

(١) أبو الحسن سري بن المفلس السقطي يقال: إنه خال الجنيد وأستاذه، صحب معروف الكرخي، وهو أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الأحوال، وهو إمام البغداديين وشيخهم في وقته... مات سنة إحدى وخمسين ومائتين (طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - تحقيق: أحمد الشرباصي - دار الشعب - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ط٢ - ص١٩).

(٢) طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص٢٠.

(٣) أبو عبد الله أحمد بن عاصم الأنطاكي، وقيل كنيته: أبو علي من أقران بشر بن الحارث والسري والحارث المحاسبي ويقال: إنه رأى الفضيل بن عياض مات ٢٣٩هـ (طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص٤٤) قال ابن حبان: "أحمد بن عاصم الأنطاكي أبو عبد الله من عباد أهل النحر ما له كثير حديث يرجع إليه كان يجالس أبا إسحاق الفزاري ويوسف بن أسباط روى عنه أحمد بن أبي الحواري (التقاة - أبو حاتم محمد بن حبان - ج٨ - ص٢٠).

(٤) طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص٤٤.

(٥) أبو عمرو محمد بن إبراهيم بن يوسف بن محمد الزجاجي، نيسابوري الأصل صحب أبا عثمان والجنيد والنوري ورويما وإبراهيم الخواص دخل مكة وأقام بها وصار شيخها والمنظور إليه فيها حج قريباً من ستين حجة... توفي سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة (طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص١٤٨، ١٤٩).

(٦) طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص١٤٩.

وقال جعفر بن محمد الخلدی^(١): "العقل ما يبعدك عن مراتع الهلكة"^(٢).

يلاحظ أنه "لا خلاف بين الصوفية - متصوفة أهل السنة - في أن العقل يختص بالنظر والتلقين والتميز بين الخطأ والصواب والأمر والنهي"^(٣)، وهم بذلك يؤكدون على وظيفة العقل الإدراكية للوصول إلى غايتهم التي يسعون إليها من خلال تصوفهم بضبط السلوك الإنساني حسب الشريعة، يؤكد ذلك قولهم بأن: "أصل العقل الصمت، وباطن العقل كتمان السر، وظاهر العقل الاقتداء بالسنة"^(٤).

إن تعبيرات الصوفية السابقة عن العقل لا ترقى لتعريف العقل بشكل دقيق، إذ إنها تعبر عن وظيفة العقل التي يراها الصوفي من وجهة نظره، يفسر هذا البون الواضح بين تلك التعبيرات وبين تعريفي الحارث المحاسبي والغزالي للعقل، فالعقل عند المحاسبي: "غريزة وضعها الله ﷻ في أكثر خلقه"^(٥)، وهو بذلك يوافق الإمام أحمد بن حنبل، لكننا لو نظرنا إلى الإمام الغزالي نجد أن العقل عنده يطلق بالاشتراك على أربعة معان، ويرفض إطلاق تعريف واحد للعقل، فالعقل عنده يطلق على:

أولاً: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم.

ثانياً: العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

ثالثاً: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال.

رابعاً: قوة الغريزة التي تنتهي إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة^(٦).

يتبين مما سبق تأثر المتصوفة المتقدمين بالمنهج السني في تعريفهم للعقل، حتى جاء الغزالي ليحقق المسألة على طريقة المتكلمين، وليؤسس بعدها علم التصوف السني مقابل التصوف الفلسفي.

(١) أبو محمد جعفر بن محمد بن نصير الخواص الخلدی بغدادی المولد والمنشأ صحب الجنيد والنوري وروبويا وغيرهم من مشايخ الوقت وكان المرجع إليه في علوم القوم كان من أفتى المشايخ وأجلهم وأحسنهم قولاً حج قريباً من سنتين حجة وتوفي ببغداد سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة (انظر: طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص ١٤٩، ١٥٠)

(٢) طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص ١٥١.

(٣) معجم ألفاظ الصوفية - د. حسن الشرفاوى - مؤسسة مختار - القاهرة - ١٩٩٢م - ط ٢ - ص ٢١٢.

(٤) طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص ٦٠.

(٥) العقل وفهم القرآن - الحارث المحاسبي - ص ٢٠١.

(٦) انظر: إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ١ - ص ٨٥، ٨٦.

ثانياً: العقل عند صوفية الفلاسفة.

يذهب المتصوفة المتأثرون بالفلسفة إلى أن العقل يطلق على ثلاثة معانٍ أو ثلاث مراتب، وذلك على النحو التالي:

أولاً: "العقل الأول"^(١)، وهو ما سماه ابن عربي "بالحقيقة المحمدية الكلية"^{(٢)(٣)}، أما السهروردي فقد سماه "نور الأنوار"^(٤)، وقد سماه أبو حيان التوحيدي "العقل الفعال"، وهو الشبه الفاعل"^(٥). وعلى الرغم من اختلافهم في التسمية فإنهم مجمعون على نفس المعنى.

فالعقل الأول عندهم "نور مجرد"^(٦). قال ابن عربي: العقل "جوهر فرد قائم بنفسه"^(٧)، ويعد في عرفهم "محل الشكل العلمي الإلهي في الوجود؛ لأنه القلم الأعلى ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ"^(٨)، "فيأخذ العلم عن الله ﷻ بلا واسطة لا يحتاج إلى تعليم معلم ولا إخبار مخبر، بل ما أراده من العلم أخذه عن الحق ﷻ بلا واسطة"^(٩)؛ وذلك لأن الله ﷻ تجلى له بذاته فأفاض عليه المعلومات كلها فعلمه متعلق

-
- (١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م - ط ١ - ص ١٦٣.
 - (٢) شرح مشكلات الفتوحات المكية - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - تحقيق: د. يوسف زيدان - دار الأمين - القاهرة - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - ط ١ - ص ٧٣.
 - (٣) الحقيقة المحمدية الكلية "هي أول موجود أوجده الله ﷻ في حضرة الغيب، وليس عند الله ﷻ من خلقه موجود قبلها ولكن هذه الحقيقة لا تعرف بشيء" (قاموس المصطلحات الصوفية، دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفا من كلام خاتم الأولياء - أيمن نور - دار قباء - القاهرة - ٢٠٠٠م - ص ٥٦).
 - (٤) مجموعة مصنفات شيخ إشراق - شهاب الدين يحيى السهروردي - تحقيق: هنري كربين - طهران - ١٣٧٣هـ - ص ٢٠٠.
 - (٥) المقابسات - أبو حيان التوحيدي - تحقيق: حسن السندي - دار سعاد الصباح - الصفا - الكويت - ١٩٩٢م - ط ٢ - ص ٢٨٩.
 - (٦) مجموعة مصنفات شيخ إشراق - شهاب الدين يحيى السهروردي - ص ٢٠١.
 - (٧) الدرر البيضاء يليه عقيدة أهل الإسلام - محيي الدين بن عربي - تحقيق: د. محمد زينهم محمد عزب - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط ١ - ص ١٤.
 - (٨) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - ص ١٦٤.
 - (٩) قاموس المصطلحات الصوفية (دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفا من كلام خاتم الأولياء) - أيمن حمدي - دار قباء - القاهرة - ٢٠٠٠م - ص ٧٧، ٧٨.

بجميع المعلومات إلا علمه بالله ﷻ^(١)، "ولا يصل إلى هذا العقل إلا العارف بالله الكامل"^(٢)، ويزعمون أن هذا الإنسان الكامل هو النبي ﷺ، مستدلين على ذلك بالحديث الموضوع: "لما خلق الله ﷻ العقل"^(٣)، والحديث الباطل: "أول ما خلق الله ﷻ روح نبيك يا جابر"^(٤)، ومنها الحديث الصحيح الذي أخرجه الترمذي في سننه من طريق عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "أول ما خلق الله ﷻ القلم"^(٥)، "فوجه الجمع بين هذه الأحاديث الثلاثة أن يكون المراد بجمعها واحداً"^(٦).

ثانياً: وقد سماه الجيلي "العاقلة"^(٧)، أما التوحيدي فسماه العقل الإنساني، وتارة أخرى سماه هيولانياً^(٨)^(٩).

وهو عندهم جوهر فرد ويمثل العاقلة: أي المدركة النورية التي ظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الأول^(١٠). والفرق بينه وبين العقل الأول أن العقل الأول تتكشف له الأشياء ويحكم فيها فلا يستعصي عليه شيء، أما العقل الثاني وهو العقل الكلي فهو محجوب عن الحضرة الإلهية ولم يحط بشيء من أسرارها، إلا أن حقائق الكون مكشوفة له لكن بنور إلهي قذف فيه فيحكم في الأشياء بما يريد، تارة ينفذ مراده وتارة يستعصي عليه مراده.

والعقل الكلي في هذه المرتبة يزن الأشياء فيعرف عواقبها وما تؤول إليه فهو من أكبر المطالب وأعلاها، وهذا العقل يشترك فيه المؤمن والكافر، فقد يؤتي هذا العقل الثاني بعض الكفرة بدوام مخالفتهم لهوى نفوسهم وارتقابهم للحضرة الإلهية، ولكنه

-
- (١) الدرر البيضاء يليه عقيدة أهل الإسلام - محيي الدين بن عربي - ص ١٤.
 - (٢) قاموس المصطلحات الصوفية - أيمن حمدي - ص ٧٨.
 - (٣) مشكاة المصابيح - محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي - تحقيق: تحقيق محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط ٣ - كتاب الآداب - باب السلام - حديث رقم ٥٠٦٤ - ج ٣ - ص ٩٨. (قال الشيخ الألباني: موضوع).
 - (٤) السلسلة الصحيحة - محمد ناصر الدين الألباني - ج ١ - ص ٨٣٠ (قال الألباني: باطل).
 - (٥) سنن الترمذي - محمد بن عيسى الترمذي السلمي - كتاب القدر - باب ١٧ - حديث رقم ٢١٥٥ - ج ٤ - ص ٤٥٧. (قال الشيخ الألباني: صحيح).
 - (٦) شرح مشكلات الفتوحات المكية - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - ص ٧٤.
 - (٧) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - ص ١٦٤.
 - (٨) الهبولي: قوة موضوعة لحمل الصورة المنفصلة (انظر: رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١١٤).
 - (٩) انظر: المقابسات - أبو حيان التوحيدي - ص ٢٨٩.
 - (١٠) انظر: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - ص ١٦٤.

استدراج لهم إلى ما يريد بهم من إهلاكهم في الآخرة^(١) .

ثالثاً: "العقل المعاش وهو النور الموزون بالقانون الفكري، فهو لا يدرك إلا بآلة الفكر"^(٢)؛ ليدير "أمر الدنيا وظواهرها من الشهوات والعكوف عليها وحب الراحة والانهماك في متابعة الهوى والفرار من كل ما يناقض هذه الأمور، وهذا العقل يشترك فيه الآدمي والبهائم"^(٣)، لذا يتجه في إدراكه إلى العقل الكلي فقط ولا طريق له إلى العقل الأول^(٤).

ولا يقف الأمر عند هذا الحد في معنى العقل عند صوفية الفلاسفة، بل نجد لوناً آخر من تعريف العقل عند ابن سبعين والذي وجه سهام نقده اللاذعة لكل من تقدمه بأسلوب يتنافى مع أخلاق الصوفي^(٥)؛ وذلك لأن "العقل بنظره ليس أداة معرفة وحسب، بل إنه أيضاً من أصل إلهي...، وكونه كذلك يتصل مباشرة بأصله دونما صلة ودونما واسطة"^(٦).

ويسلك في التعبير عن "مذهبه...، لتقريبه من الأذهان المخاطبة على طريقة يسميها بتركيب الحروف"^(٧)، فيقول في معنى العقل: "فالعقل عند المقرب المحقق الواصل، وهذا المشار إليه بعد الهوية، وهذا المشار إليه بعد الآنية، وهو المقطوع عند كذا، وهو الموصول عند كذا، وعنه الممتد للام السلف، وعنها المقصورة عن كاف التلف، وفصيح، و و و، وصريح، ها ها ها، وإذا سطر قدر، وإذا نطق أمر، فاعلم

(١) انظر: قاموس المصطلحات الصوفية - أيمن حمدي - ص ٧٩.

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - ص ١٦٤.

(٣) قاموس المصطلحات الصوفية - أيمن حمدي - ص ٧٩.

(٤) انظر: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - ص ١٦٤.

(٥) وجه ابن سبعين سهام نقده لكل من الفقهاء والسلف والأشاعرة وفلاسفة المسلمين وفلاسفة اليونان فانقدهم جميعاً نقداً لاذعاً وسفه أحلامهم وقد أثر الباحث تجنب نقل هذا النقد لكن انظر إلى مثال ليس مع أعدائه ولكن لبعض أوليائه من التصوف وهو الإمام الغزالي الذي يمثل تياراً صوفياً لا يستهان به قال عنه: "وأما الغزالي فلسان دون بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد، مرة صوفي، وأخرى فليسوف، وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محير، وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خبط العنكبوت، وفي التصوف كذلك، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك" (انظر: بد العارف - عبد الحق ابن سبعين - تحقيق: د. جورج كتوره - دار الأندلس - دار الكندي - بيروت - ١٩٧٨م - ط ١ - ص ١٣٦، ١٤٩).

(٦) انظر: مقدمة التحقيق لكتاب بد العارف - عبد الحق ابن سبعين - ص ١٣.

(٧) الوحدة المطلقة عند ابن سبعين - محمد ياسر شرف - دار الرشيد - الجمهورية العراقية - ١٩٨١م - ص ١٤٧.

العقل على هذه الطريقة، ولا تلتفت إلى غيرها^(١). وهي طريقة رمزية في التعبير، ولعله يبتغي منها إخفاء اعتقاده الباطل حتى لا يلاحق عليه^(٢).

من هنا يمكن القول: أن العقل عند فلاسفة الصوفية ينقسم إلى ثلاثة مراتب: العقل الأول، والعاقلة، والعقل المعاش، اختلفوا في تسميتها لكنهم اتفقوا على معناها وقد استقى فلاسفة الصوفية معاني هذه العقول من أحاديث موضوعية، كما يلاحظ على المتأخرين منهم كابن سبعين استخدامهم للغة الرمزية وذلك خوفاً من ملاحقتهم.

(١) بد العارف - عبد الحق ابن سبعين - ص ١٤٩.

(٢) انظر حاشية: منهج الأشاعرة في العقيدة - د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي - دار الحجاز - القاهرة - ب. ت - ص ١٤٣.

المطلب الثاني مكانة العقل عند الصوفية

لعل الاعتقاد السائد لدى كثير من العامة وبعض الخاصة أن الصوفية تقف موقفاً معادياً للعقل، ولعل هذا الاعتقاد مبرر في بعض جوانبه، خاصة عندما نقرأ ما كتبه الصوفية من خلال نظريتهم المعرفية عن أسباب محدودية العقل وقصوره.

إن من الصعوبة بمكان الحديث عن مكانة العقل عند الصوفية، فهم يقرون بصعوبة هذا الأمر؛ لأنهم يقيدونه تارةً ويمجدونه تارةً أخرى. قال التوحيدي: "والكلام في العقل مضطرب جداً خاصة إذا ترنم بتمجيده"^(١)، واضطراب الصوفية في تحديد مكانة العقل بشكل واضح، ينبع من وقوفهم بين مطرقة أصولهم الفكرية، وسنديان فضل العقل الذي لا يمكن إنكاره على الإطلاق، قال التوحيدي: "انظر إلى من فقده - أي العقل - ولم يوهب له شيء منه، كيف يرفض ويُخذل، ويُعادي ويُستزذل، ويُهرب منه، ويستوحش من قربه وكلامه، وحتى الذي قد ولده وفصل منه ويجري مجراه"^(٢).

تتحدد مكانة العقل عند الصوفية من خلال حديثهم عن نظرية المعرفة خاصة، ووسائل هذه المعرفة، وكيفية الوصول إلى غاية المعرفة التي يجمع عليها الصوفية أنها معرفة الله ﷻ؛ لأنها "أول فرض افترضه الله ﷻ على خلقه"^(٣).

تميزت نظرية المعرفة لدى الصوفية باقتباسها أسماء مراتبها أو درجاتها من القرآن الكريم^(٤)، يقول القشيري: "علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، هذه عبارات عن علوم جلية...، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف"^(٥).

وتعد هذه الدرجات محطات يرتقى فيها الصوفي أثناء سيره إلى معرفة الله ﷻ. لكن الملاحظ أن العقل عند الصوفية يحتل مرتبة علم اليقين، وهي أدنى مرتبة من

(١) المقابسات - أبو حيان التوحيدي - ص ٢٣٥.

(٢) المصدر السابق - ص ٢٣٤.

(٣) الرسالة القشيرية - أبو القاسم عبد الكريم القشيري - تحقيق: د. عبد الحلیم محمود، محمود بن الشريف

- مطبعة حسان - القاهرة - ١٩٧٢م - ج ١ - ص ٣٠.

(٤) قال ﷻ: ﴿حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الواقعة: ٩٥)، وقوله: ﴿عِلْمُ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٥)، وقوله: ﴿عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٧).

(٥)

(٥) الرسالة القشيرية - أبو القاسم عبد الكريم القشيري - ج ١ - ص ٢٦٦.

مراتب نظرية المعرفة عندهم^(١)، وهذا لا يعني التقليل من شأن العقل؛ لأن الصوفية ترى أن النفوس "دلت على وجود الحق ﷻ بالأدلة العقلية بل بضرورة العقل يعلم وجود الباري ﷻ؛ ثم دلت على توحيد هذا الموجود الذي خلقها وأنه من المحال أن يوجد واجب الوجود لنفسه ولا ينبغي أن يكون إلا واحداً"^(٢)، فالمعرفة "أول فرض افترضه الله ﷻ على عباده"^(٣)، وهي "لا تحصل إلا بتقدم شرائطها وهو النظر الصائب"^(٤).

إن الصوفية حين يعترفون بالعقل فإنهم لا يريدون به أي عقل على إطلاقه، بل يشترطون استنشاء هذا العقل بالإيمان، لذا عد العقل عندهم من وسائل المعرفة بل من أنوارها، وهو خط مواز وليس مناقضاً لاتجاه الإيمان^(٥)؛ وذلك لأن "الشرع لا يأتي بما هو ممتنع في العقل جواز مجيئه فهذا لا يجوز، وإنما يأتي بما هو واجب فيه فيؤكدده، وذلك كشكر المنعم ﷻ ومعرفته والإقرار بإحسانه، وعدله ورحمته والامتناع من كفره وجدد نعمته وإحسانه فهذا واجب بالعقل...، والسمع يؤكدده"^(٦).

إذاً ليس من الصحيح ما يشيع بين الباحثين أن الوجدان أو البصيرة أو الحدس هو أداة المعرفة لدى الصوفية فقط؛ لأن الفحص الدقيق يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة قد لا تقتصر على أداة واحدة أو ملكة واحدة لدى الصوفي^(٧)، يؤكد ذلك قول ابن عربي: "إن مآخذ العلوم من طرق مختلفة: وهي السمع والبصر والشم واللمس والطعم والعقل"^(٨)، وهذا الترتيب لم يأت اعتباراً؛ إذ إن الصوفية تعد الحواس مصادر المعرفة العقلية^(٩). ولم تقف الصوفية عند جعل العقل في أدنى مراتب نظرية المعرفة، بل سعت

-
- (١) انظر: الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ٣ - ص ٧٩.
 - (٢) الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ٤ - ص ٣١٣.
 - (٣) المقدمة في التصوف - أبو عبد الرحمن السلمي - تحقيق: د. يوسف زيدان - دار الجيل بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - ط ١ - ص ٣٠.
 - (٤) الرسالة القشيرية - أبو القاسم عبد الكريم القشيري - ج ١ - ص ٤٤٧.
 - (٥) انظر: أضواء على التصوف - د. طلعت غنام - ص ١٤٦، ١٤٩.
 - (٦) بد العارف - عبد الحق ابن سبعين - ص ١٠٥.
 - (٧) أضواء على التصوف - د. طلعت غنام - ص ١٤٥.
 - (٨) الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ٣ - ص ٣٤٣.
 - (٩) انظر: المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة - ناجي حسين جودة - دار عمار - عمان - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط ١ - ص ١٤١.

لتقييد هذا العقل وحصر أدائه في "دائرة اختصاصية لا يتعداها"^(١)، فالله ﷻ "قد أعطى كل شيء خلقه، فأعطى السمع خلقه فلا يتعدى إدراكه وجعل العقل فقيراً إليه...، وكذلك القوة البصرية جعل العقل فقيراً إليها...، لا يعرف (أي العقل) شيئاً...، إلا بواسطة هذه القوى وفيها من العلل ما فيها"^(٢)، لذا لم يحبذ الصوفية المعرفة العقلية لذاتها، بل على ضرورة تطبيقها دون أن يصرفهم ذلك عن اللجوء إلى الله ﷻ واللوذ به^(٣).

إذاً لا يمكن للعقل أن "يتناول إلى الإحاطة بالعلم والنفوذ إلى الخارج والخروج من دائرة الإمكان"^(٤)، فهو آلة مخلوقة محدثة مركبة لإقامة العبودية لا لإدراك الروبوتية، ومن عجز عن إدراك أشياء في نفسه مخلوقة فيه، مثل النوم وأحوال القلب وطبائع النفس والروح، ولا يعرف حقيقة العقل الذي يدعي أنه يعرف به كل شيء، فمن باب أولى أن لا يكون له سبيل إلى إدراك ما هو أعلى منه، بل الصواب التسليم للحكم والاستسلام للرب ﷻ والرجوع إلى الحق^(٥).

وعلى الرغم من تأكيد المتصوفة لمحدودية العقل وتقييده بالعالم المحسوس، فإنهم يؤكدون احتياج الصوفي للمعارف العقلية^(٦)؛ لإدراكهم أن حججهم لا تجدي كثيراً مع من لا يسلم بغير وجود عالم المحسوس^(٧)، لذا فالصوفي محتاج إلى "علم القياس والنظر والاحتجاج على المخالفين، وهو علم الجدل وإثبات الحجة على أهل الأهواء والبدع"^(٨).

-
- (١) الطاهور المدار على قلوب الأبرار - السيد محمد ماضي أبو العزائم - دار الكتاب الصوفي - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط٣ - ص ١٠١.
- (٢) الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ٤ - ص ٣١٧، ٣١٩.
- (٣) مقدمة في التصوف - صهيب سمران - دار المعرفة - دمشق - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ط ١ - ص ٣٦.
- (٤) المثنوي العربي - بديع الزمان النورسي - تحقيق: إحسان قاسم الصالحي - دار سوزلر - القاهرة - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ط ١ - ص ٢٢٥.
- (٥) انظر: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب - أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي - تحقيق: د. أحمد عبد الرحيم السايح - مركز الكتاب - القاهرة - ب. ب. ت - ص ٧٣.
- (٦) انظر: إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ٣ - ص ١٧.
- (٧) انظر: المعرفة الصوفية - ناجي حسين جودة - ص ١٤٣.
- (٨) اللمع - أبو نصر السراج الطوسي - تحقيق: د. عبد الحلیم محمود، طه عبد الباقي سرور - دار الكتب - مصر - مكتبة المتنبي - بغداد - ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م - ص ٤٥٦.

يتضح لنا مما سبق أن الصوفية حصرت عمل العقل في عالم المحسوس؛ "لأنه قد تدرب على إدراك المحسوسات والتعامل معها"^(١)، لكنها أكدت في ذات السياق أن "وراء العقل طوراً آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها - الإنسان - الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً آخر، العقل معزول عنها"^(٢).

لقد أكدت الصوفية على أهمية تلك القوة؛ لأنها قد تعطي الإنسان "من العلم بالله ما لا تعطيه الأدلة العقلية، بل تحيله قولاً واحداً"^(٣)؛ وذلك لأن "وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة"^(٤).

إن "القلب هو القوة التي وراء طور العقل"^(٥)، فهو أداة المعرفة فوق العقلية في نظرية المعرفة الصوفية، لذا نجد الصوفية يميزون بين عمل كل من الحس والعقل والقلب، "فالحس يدرك المحسوسات، والعقل يدرك الخواص في الكائنات، أما معاني ما فوق المادة فتدركها النفس - الروح الملكية - وهي التي تؤمن بالغيب ولو لم يساعدها العقل"^(٦)؛ لأنه "محجوب عن الخوض في هذا المستوى من المعرفة القلبية الخالصة...، أما القلب فإنه يتسع لإدراك حقائق الأشياء جميعها المحسوس وغير المحسوس"^(٧).

يحتل القلب المرتبة الأساسية في نظرية المعرفة الصوفية؛ لأنه "لا ينسى الخالق عز وجل مهما عطل العقل نفسه وأهمل عمله، بل حتى لو أنكر نفسه، فالوجدان يبصر الخالق عز وجل ويراه ويتأمل فيه ويتوجه إليه"^(٨).

إن أحوال الموحد عند الصوفية لا تدرك بالنظر والقياس؛ لأن الله عز وجل خصه بقوة من عنده فوق قوة العقل والحس وهو القلب^(٩)، "فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجاً إليها"^(١٠)، لذلك يذهب الصوفية إلى القول بأن: "من لم يشهد

(١) من قضايا التصوف - د. محمد السيد الجليند - ص ٩٦.

(٢) المنقذ من الضلال - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ص ٥٣.

(٣) الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ٤ - ص ٣١٥.

(٤) المنقذ من الضلال - أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي - ص ٩.

(٥) الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ٤ - ص ٣٢٣.

(٦) الطاهور المدار على قلوب الأبرار - السيد محمد ماضي أبو العزائم - ص ١٠١.

(٧) من قضايا التصوف - د. محمد السيد الجليند - ص ٩٦.

(٨) المثوي العربي - بديع الزمان النورسي - ص ٢٢٥.

(٩) بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب - الحكيم الترمذي - ص ٧٢.

(١٠) إحياء علوم الدين - أبو حامد الغزالي - ج ٣ - ص ١٧.

التجليات بقلبه ينكرها بعقله؛ فإن العقل يقيد، وغيره من القوى إلا القلب فإنه لا يقيد، وهو سريع التقلب في كل حال"^(١).

من هنا يمكن القول: أن نظرية المعرفة عند الصوفية تنقسم إلى ثلاثة درجات استقت تسميتها من القرآن الكريم وقد احتل العقل أدنى هذه الدرجات فهو مقيد بالحواس فلا يتعداها لأنها أي الحواس مصادر المعرفة العقلية والتي يحتاجها الصوفي مع من لا يسلم بغير وجود الحواس.

(١) الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ٤ - ص ٣٢٢.

المطلب الثالث

موقف الصوفية من تعارض العقل والنقل

يعد الحديث عن موقف الصوفية^(١) من تعارض العقل مع النقل في بعض جوانبه استكمالاً لمكانة العقل عندهم؛ وذلك لأن الصوفية تحصر العقل في أدنى مراتب نظرية المعرفة لديهم، وبالتالي تعد المعرفة فوق العقلية أكمل وأعظم من المعرفة العقلية.

من هنا يمكن القول: إن فهم موقف الصوفية من تعارض العقل مع النقل يندرج ضمن نظرية المعرفة، خاصةً موقفهم من علوم الشريعة الإسلامية.

لقد مر آنفاً أن الصوفية أثبتت معرفةً فوق طور العقل وفضلتها على المعرفة العقلية، ولعل سبب هذا التفضيل يرجع إلى طريقة حصولهم على هذه المعرفة، سئل أبو يزيد البسطامي "بأي شيء وجدت هذه المعرفة؟ فقال: ببطن جائع، وبدن عار"^(٢). "فالجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"^(٣) يعد في نظر الصوفية طريقاً للحصول على المعرفة فوق العقلية، والتي أخذوها على حد تعبير البسطامي عن الله ﷻ مباشرة، حيث يقول: "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"^(٤)!

وللقارئ أن يتساءل في هذا المقام عن ذلك العلم الذي فضلته الصوفية على علوم العقل.

العلم في عرف الصوفية ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

أولاً: علم العقل: وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل...، ولهذا يقولون في النظر منه صحيح وفساد. **ثانياً: علم الأحوال:** ولا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدها ولا يقيم على معرفتها دليلاً البتة، فهذه العلوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويزوقها.

ثالثاً: علوم الأسرار: وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروح يختص به النبي ﷺ والولي^(٥).

(١) سيركز الباحث في هذا المقام على موقف الصوفية الفلسفية ويمثلهم في ذلك محيي الدين بن عربي وذلك لأن الصوفية السنية لا تخرج في موقفها عن موقف الإمام الغزالي الأشعري.

(٢) طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن السلمي - ص ٢٦.

(٣) المصدر السابق - ص ٤٩.

(٤) الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ١٣٨.

(٥) انظر: الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ١٣٨، ١٤٠.

يتضح مما سبق أن علوم الشريعة من وجهة نظر الصوفية تحتل أدنى درجات العلم، وهي علم العقل الذي يحكم عليه بالصحة والفساد من جهة النظر، بينما نجدهم قد أحاطوا علمي الأحوال والأسرار بهالة من التقديس والعصمة، فلا يتطرق إليها الخطأ؛ لأن "العارف أخذ من الله ﷻ كشافاً أو من اللوح مطالعةً، ثم أخذ من النبوة بواسطة الحق واللوح على بصيرة من ربه"^(١)، لذا ينبغي أن لا نرد علوم صاحب الأحوال والأسرار؛ لأنهم يأتون بأسرار وحكم من أسرار الشريعة مما هي خارجة عن قوة الفكر والكسب، ولا تنال أبداً إلا بالمشاهدة والإحكام^(٢).

إن تفضيل الصوفية لعلوم الأحوال والأسرار يقودنا مباشرة إلى فهم موقفهم من تعارض العقل مع النقل، فهم يثبتون هذا التعارض يقول ابن عربي: "وردت أخبار كثيرة مما تحيلها العقول...، مما يجب الإيمان به، ولا يقبله العقل"^(٣)، وذلك لأن هذه الأخبار توهم التشبيه والتجسيم فهي مصروفة إلى غير الوجه الذي يعطيك التشبيه والتمثيل^(٤).

وقد بينت الصوفية أن طريقة دفع هذا التعارض تقوم على ثلاث درجات، أو إن صح التعبير فإنهم انقسموا في دفع التعارض إلى ثلاثة آراء، وهي:
الرأي الأول: وهم الذين وافقوا أهل السنة في عقائدهم كالإمام الغزالي ومن سار على دربه بتعظيم الشريعة. قال ابن عربي: "وطائفة من المنزهة أيضاً وهي العالية وهم من أصحابنا فرغوا قلوبهم من الفكر والنظر...، فقامت هذه الطائفة المباركة الموقفة...، فقالت: حصل في نفوسنا تعظيم الحق بحيث لا نقدر أن نصل إلى معرفة ما جاءنا من عنده بدقيق فكر ونظر، فأشبهت هذه الطائفة المحدثين السالمة عقائدهم حيث لم ينظروا ولا تأولوا ولا صرفوا، بل قالوا: ما فهمناه، فقال: أصحابنا بقولهم"^(٥).

الرأي الثاني: وقد ذهب أصحابه إلى تقديم الكشف عند تعارض العقل مع النقل. يقول ابن عربي: "ثم انتقلوا عن مرتبة هؤلاء بأن قالوا: لنا أن نسلك طريقة أخرى في فهم هذه الكلمات وذلك بأن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري...، فعندما كان منهم الاستعداد

(١) التجليات الإلهية مع تعليقات ابن سودكين (المسمى: كشف الغايات في شرح ما اكتتفت عليه التجليات) -

محيي الدين بن عربي - تحقيق: عثمان اسماعيل يحيي - مركز دانشكاهي - طهران - ١٣٠٨هـ -
١٩٨٨م - ص

(٢) انظر: الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ١٤١، ١٤٢.

(٣) المصدر السابق - ج ٣ - ص ٣٣٦.

(٤) انظر: المصدر السابق - ج ٢ - ص ٦٨، ٧١.

(٥) الفتوحات المكية - محيي الدين بن عربي - ج ٢ - ص ٧٣.

تجلى الحق لهم معلماً فأطلعهم تلك المشاهدة على معاني هذه الأخبار والكلمات دفعة واحدة...، ولم يصح لهم عند هذا الكشف والمعاينة أن يجهلوا خبراً من الأخبار التي توهم التشبيه، ولا أن يبقوا ذلك الخبر منسحباً على ما فيه من الاحتمالات النزيهة من غير تعيين، بل يعرفوا الكلمة والمعنى النزيه الذي سيقى له فيقصرها أي الكلمة التي توهم التشبيه على ما أريدت له^(١).

الرأي الثالث: وهؤلاء أعظم درجة من السابقين فهم أصحاب الأسرار المعصومون فيما يزعمونه. قال ابن عربي: "وطائفة أخرى منا أيضاً ليس لهم هذا التجلي، ولكن لهم الإلقاء والإلهام واللقاء والكتابة، وهم معصومون فيما يلقي إليهم بعلامة عندهم لا يعرفها سواهم، فيخبرون بما خوطبوا به وما ألهموا به وما ألقى إليهم"^(٢).

"وللإنصاف فإن تقدم الذوق على الشريعة لم يكن من نهج المتقدمين المشهورين باتباع طريقة السلف ومنهج أهل السنة"^(٣). قال ابن تيمية: "والشيخ عبد القادر ونحوه من أعظم مشايخ زمانهم أمراً بالترام الشرع والأمر والنهي وتقديمه على الذوق"^(٤).

إذاً يمكننا القول: إن الصوفية تثبت تعارض العقل مع النقل لكنها قدمت علوم الأحوال والأسرار التي زعمتها على علوم الشريعة، وهذا ما عبر عنه ابن القيم بقوله: "قال أصحاب الذوق والكشف والوجد: إذا تعارض الذوق والوجد والكشف وظاهر الشرع، قدمنا الذوق والوجد والكشف"^(٥).

إن اعتماد الصوفية على علوم الأحوال والأسرار وهي ما تسمى في عرفهم بالتجلي والإلهام واللقاء أمر في غاية الغرابة؛ وذلك لأن "العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله ﷻ مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها"^(٦)، إذاً على ذوق من تعتمد إذا كانت هذه الأذواق مختلفة ليس فقط بين رجالات الصوفية، بل قد تكون مختلفة على مستوى الصوفي نفسه، وذلك بحسب درجة صفائه ورقبه في درجات العلم المزعوم لديهم؟

"إن اعتماد الصوفية على الذوق دون النقل والعقل أمر في غاية العجب؛ وذلك

(١) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٧٣، ٧٤.

(٢) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٧٥.

(٣) موازين الصوفية - علي بن السيد أحمد الوصيفي - ص ٥٠.

(٤) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ١٠ - ص ٤٨٨.

(٥) مدارج السالكين - ابن قيم الجوزية - ج ٢ - ص ٧٠.

(٦) فصوص الحكم - محيي الدين بن عربي - تعليق: أبو العلا عفيفي - دار إحياء الكتب العربية -

١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م ج ١ - ص ١٠٧.

لأن النقل والعقل ما جعلاً إلا طريقاً إلى توحيد الله ﷻ ورضاه، فالنقل ضابط والعقل خادم، وإذا كان النقل والعقل طريقين إلى الله ﷻ بهذه الكيفية فما يجب احتقارهما ونبذهما، إذا كان مقصود التصرف هو الوصول إلى الله ﷻ، ولو قدر أن الصوفية يصلون حقيقة إلى توحيد الله ﷻ بالذوق كما يزعمون فهذا شيء طيب، ولكن ما الداعي إلى محاربة النقل والعقل إذا وصلاً إلى نفس النتيجة بدون الذوق؟^(١).

إن "الذوق والوجد أمر باطن والعمل دليل عليه ومصداق له، كما أن الريب والشك والنفاق أمر باطن والعمل دليل عليه ومصداق له، فالأعمال ثمرات العلوم والعقائد"^(٢)، لذا "إذا رأيت المتكلم المبتدع، يقول: دعنا من النقل ومن العقل، وهات الذوق والوجد، فاعلم أنه إبليس قد ظهر بصورة بشر، أو قد حل فيه"^(٣).

من هنا يمكن القول: أن الصوفية قد اختلفت في موقفها من تعارض العقل مع النقل فقد تابعت الصوفية السنية ممثلة بمدرسة الإمام الغزالي أهل السنة في هذه المسألة كذلك ابتدعت الصوفية الفلسفية طرق جديدة لدفع هذا التعارض تارة بالذوق وهو ما سموه بعلم الأحوال وهو الدرجة الثانية في مراتب العلم عندهم وتارة أخرى بالإلهام والنفث وهو ما سموه بعلم الأسرار وهو الدرجة الثالثة في مراتب العلم والتي لا يصلها إلا خاصة الخاصة منهم.

-
- (١) موازين الصوفية - علي بن السيد أحمد الوصيفي - ص ٥٠.
 - (٢) مدارج السالكين - ابن قيم الجوزية - ج ٣ - ص ٩٢.
 - (٣) سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٤ - ص ٤٧٢.

المطلب الرابع

نماذج تطبيقية لاستخدام الصوفية للعقل

على الرغم من تدني مكانة العقل عند الصوفية بإثبات عجزه وحصر عمله في دائرة الحواس وإثبات معرفة فوق طور العقل، فإنها لم تستطع تجاهل العقل، إما لاستخدامه في الرد على المخالفين^(١)، أو في تقريرها لمسائل الاعتقاد، وهذا ما سيظهر للقارئ جلياً من خلال النموذجين التاليين:

النموذج الأول: الاتحاد والحلول^(٢) عند الصوفية.

أخذ الحلاج مساحةً كبيرةً من الجدل الفكري قديماً وحديثاً، ولم يزل هذا الجدل غير محسوم لدى الكثير ممن يسировون على منهج الذوق والسلوك والذي يتميز بطابعه الفردي، فهو منهج غامض المعالم ولا يقوم على أسس موضوعية تتفق مع المنهج العلمي^(٣).

ولعل تعاطف هؤلاء يرجع إلى اعتقادهم بأن الحلاج شهيد للتصوف، وهذا غير صحيح. قال ابن تيمية: "الحلاج قتل على الزندقة التي ثبتت بإقراره وبغير إقراره...، والذي قتل به ما استفاض عنه من أنواع الكفر، وبعضه يوجب القتل، فضلاً عن

(١) انظر: للمع - أبو نصر السراج الطوسي - ص ٤٥٦.

(٢) يقسم ابن تيمية الحلول والاتحاد إلى أربعة أقسام:-

الأول الحلول الخاص: وهو قول النسطورية من النصارى ونحوهم ممن يقول إن اللاهوت حل في الناسوت وتدرج به كحلول الماء في الإناء وهذا قول من وافق هؤلاء النصارى من غالبية هذه الأمة كغالبية الرافضة الذين يقولون: إنه حل بعلي بن أبي طالب وأئمة أهل بيته وغالبية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ومن يعتقدون في الولاية أو في بعضهم: كالحلاج ويونس والحاكم ونحو هؤلاء.

الثاني الاتحاد الخاص: وهو قول يعقوبية النصارى وهم أخبث قولاً وهم السودان والقبط يقولون: إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء وهو قول من وافق هؤلاء من غالبية المنتسبين إلى الإسلام.

الثالث الحلول العام: وهو القول الذي ذكره أئمة أهل السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين وهو قول غالب متعبدة الجهمية؛ الذين يقولون: إن الله بذاته في كل مكان.

الرابع الاتحاد العام: وهو قول الملاحدة الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى.

(٣) انظر: ابن تيمية والتصوف - د. مصطفى حلمي - دار الدعوة الإسكندرية - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م -

جميعه"^(١). وقد يعترض بعضهم على فتوى ابن تيمية السابقة بدعوى تحامله على الحلاج، لكن الحقيقة بخلاف ذلك، بدليل نبذ بعض الصوفية المعاصرين للحلاج، هذا بالإضافة لتكفير أكثر المتكلمين له سواء من الأشاعرة أو المعتزلة^(٢).

لم يكن الحلاج أول من نادى بفكرة الحلول، بل سبقه إلى ذلك الشيعة السبئية التي قالت: بأن علياً صار إلهاً بحلول روح الإله فيه^(٣)، لكنه جهر "بمعتقد الحلولي هذا وهو في كامل قواه العقلية، وكان أجراً من عبر عنه"^(٤) في كتابه المشهور المسمى بالطواسين، والذي يمثل إرهابات مذهب وحدة الوجود لابن عربي بعده، إذ تبرز فيه الاصطلاحات الغامضة وأفكار الحلول التي يلبسها أثواباً من الرموز^(٥).

لعل الدافع وراء التعبير بتلك الاصطلاحات الغامضة والرموز غير المفهومة هو الخوف من إثارة حفيظة العامة والخاصة ضد أصحاب هذا التيار^(٦)، ولعل البعض يدعى أن كلام الحلاج محمول على غير ما يفهم منه من الحلول والاتحاد، وأننا لن نستطيع فهم كلامه؛ لأننا لا نتمتع بتلك الملكة التي كتب بها ذلك الكلام^(٧). لذا أثار الباحث أن يثبت في هذا المقام شهادة شاهد من أهلها، حيث نجد الدكتور فيصل عون صاحب كتاب (التصوف الإسلامي: الطريق والرجال) والذي يدافع فيه عن الحلاج ويؤرخ لفكرة الحلول عنده بمراحل ثلاثة:

أولاً: مرحلة الصراع.

وهنا يؤكد الدكتور عون "أن طريق الاتحاد بالله ﷻ عند الحلاج لم يكن ممهداً أو مفروشاً بالورود، بل كان طريقاً شاقاً مليئاً بالأشواك "الحجب"، وكان على الحلاج أن يجاهد نفسه أكثر ما تكون المجاهدة"^(٨)، وهذا ما يؤكده البغدادي فيما نقله عن الحلاج حيث يقول: "من هذب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافات حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ فيه روح الإله الذي حل في عيسى ابن مريم، ولم

(١) مجموع الفتاوى - ج ٣٥ - ص ١٠٨.

(٢) انظر بتصريف: الفرق بين الفرق - أبو منصور عبد القاهر الإسفرائيني - ص ٢٧٩.

(٣) انظر: ابن تيمية والتصوف - د. مصطفى حلمي - ص ١٩٩.

(٤) موازين الصوفية - علي بن السيد أحمد الوصيفي - ص ٢٠٠.

(٥) انظر: ابن تيمية والتصوف - د. مصطفى حلمي - ص ٢٠٣.

(٦) انظر حاشية: منهج الأشاعرة في العقيدة - د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي - ص ١٤٣.

(٧) انظر: التصوف الإسلامي - د. فيصل بدر عون - ص ١٧٥.

(٨) التصوف الإسلامي - د. فيصل بدر عون - ص ١٦٩.

يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله ﷻ^(١).

يؤكد الدكتور عون أن هذه المرحلة قد استغرقت فترة طويلة لدى الحلاج، حيث تردد بين الناسوتية وبين اللاهوتية، بين كونه فرداً وبين سعيه نحو المطلق والاتحاد به، ويستدل على ذلك بدعاء الحلاج الذي يسأل الله ﷻ فيه أن يأخذ بيده وأن لا يدعه حائراً ضائعاً بين هذا وذاك^(٢). قال الحلاج: "أسألك بنور وجهك الذي أضأت به قلوب العارفين؛ وأظلمت منه أرواح المتمردين، وأسألك بقدسك الذي تخصصت به عن غيرك، وتفردت به عن سواك، أن لا تسرحني في ميادين الحيرة، وتتجيني من غمرات التفكير، وتوحشني عن العالم، وتؤنسني بمناجاتك يا أرحم الراحمين"^(٣).

ثانياً: مرحلة الضياع.

وتتداخل هذه المرحلة بسابقتها في بعض الجوانب خاصة المجاهدة والترقي الروحي، وهذا ما يؤكد الدكتور عون حيث يقول: "وبعد أن أضحت مرآة قلب الحلاج صافية، وأضحى قلبه خالياً إلا عن الله ﷻ وذكره، وبعد أن خلع عنه رداء الناسوتية جانباً، وطرق باب اللاهوتية في هذه الليلة الظلماء أو ما يطلق عليها الغراب الأسود، نجد الحلاج بعد أن غادر الدار وعزم على السفر ووصل إلى باب الحبيب، لكنه لا يعرف إن كان سوف يفتح له الباب أم لا، يعبر تعبيراً صادقاً عن هذه الحالة التي لم يعد فيها (هو هو) ولم يعد فيها (لا هو) في هذه المرحلة، لم يعد ثمة وجود للحلاج، كما أنه لم يتحد بعد بالحبيب، بدأت الصواعق الإلهية تحرق جسده، ولذلك نراه يقول في أحد الميادين العامة أمام جمع غفير من الناس^(٤): "أيها الناس أغيثوني من الله ﷻ - ثلاث مرات - فإنه اختطفني مني، وليس يرديني علي، ولا أطيق مراعاة تلك الحاضرة، وأخاف الهجران فأكون غائباً محروماً، والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصول"^(٥).

ثالثاً: مرحلة الاتحاد والفناء.

وهي المرحلة الثالثة والأخيرة والتي سعى إليها الحلاج منذ فجر شبابه الروحي، مرحلة الاتحاد والفناء، هنا يدخل إلى الحاضرة الإلهية بعد أن هيا نفسه لذلك، وهنا

(١) الفرق بين الفرق - أبو منصور عبد القاهر الإسفرائيني - ص ٢٨١.

(٢) التصوف الإسلامي - د. فيصل بدر عون - ص ١٧٠.

(٣) أخبار الحلاج - علي بن أنجب الساعي البغدادي - تحقيق: موفق فوزي الجبر - دار الطليعة الجديدة - دمشق - سوريا - ١٩٩٧م - ط ٢ - ص ٧٠.

(٤) التصوف الإسلامي - د. فيصل بدر عون - ص ١٧٠.

(٥) أخبار الحلاج - علي بن أنجب الساعي البغدادي - ص ٧٠، ٧١.

أيضاً تدخل فيه الحضرة الإلهية، هنا حيث لا أنا ولا أنت.

لقد فعل الحلاج ما نصح به غيره، ترك الدنيا لأهلها، ولم يرض أن تكون الآخرة هي شغله الشاغل، إنه طمع منذ البداية لا في الدار الآخرة، بل في صاحب الدار، وها هو يعانق المالك^(١):

فأنا الحق حق للحق حق لابس ذاته فماتم فرق^(٢)

"وفي موضع آخر يقول الحلاج"^(٣): "يا إله الآلهة، ويا رب الأرباب ويا من ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، رد إليّ نفسي؛ لئلا يفتتن بي عبادك، يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين (أنيتي وهويتك) إلا الحدث والقدم.

"ويؤكد هذا الاتحاد مع الله ﷻ في موضع آخر بقوله: "أيها الناس إنه يحدث الخلق تلطفاً فيتجلى لهم، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة، ولولا ستره لفتنوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين، لكني ليس يستتر عني لحظة، فأستريح حتى استهلك ناسوتيتي في لاهوتيته، وتلاشي جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثر ولا وجه ولا خبر"^(٤).

إذاً يتبين مما سبق أن الحلاج صاحب عقيدة حلولية ولا يمكن إنكار ذلك، ولا يخفى على أحد أن عقيدة الطول والاتحاد عقيدة غريبة عن الإسلام وأهله، فهي ذات أصول نصرانية^(٥)، كما لا يعقل أيضاً اعتذار البعض عن الحلاج وأمثاله بالقول: إننا لا نستطيع أن نحكم الحس والعقل في هذه الأمور بحجة التطور الروحي الذي وصل إليه أولئك الناس، وعدم فهمنا للغتهم الرمزية التي يعبرون بها عن هذا التطور^(٦).

تعد هذه الحجة من باب عذر أفبح من ذنب؛ وذلك لأنها تحمل في طياتها خبثاً عظيماً يقضي بهدم الشريعة الغراء. يقول الغزالي: "إن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من

(١) انظر: التصوف الإسلامي - د. فيصل بدر عون - ص ١٧١.

(٢) الحلاج الأعمال الكاملة (التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات، الديوان) - أبو مغيث الحسن بن منصور الحلاج - جمع: قاسم محمد عباس - مكتبة الإسكندرية - ٢٠٠٢م - ط ١ - ص ٣١٥.

(٣) انظر: التصوف الإسلامي - د. فيصل بدر عون - ص ١٧١.

(٤) المصدر السابق - ص ٧١.

(٥) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٢ - ص ٣١١.

(٦) انظر: التصوف الإسلامي - د. فيصل بدر عون - ص ١٧٥.

دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضاً من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنما قصد أصحابها الإغراب؛ لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له، وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم^(١).

لقد أوضح الغزالي أن "الذي يمكن أن يصل إليه الصوفي في حال مجاهداته ورياضته"^(٢)، "هو قرب العبد من ربه ﷻ في الصفات التي أمر فيها بالاعتداء والتخلق بأخلاق الربوبية...، لا بمعنى طلب القرب بالمكان"^(٣)، فإن كان طلب القرب بالمكان باطل، فالزعم بحلول الإله في هذا الإنسان ظاهر البطلان؛ وذلك لأن الله "ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل؛ لأن العرض ما يحل في الجسم، فكل جسم فهو حادث لا محالة ويكون محدثه موجوداً قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الأزل وحده وما معه غيره ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده؟"^(٤).

النموذج الثاني: وحدة الوجود عند الصوفية.

وحدة الوجود "نظرية فلسفية عقلية تلغي الثنائية بين الله ﷻ والعالم، وتجعل الوجود واحداً لا فرق فيه بين العالم العلوي والعالم السفلي"^(٥)، ويعد الناس في هذه المقولة عالية على ابن عربي؛ وذلك لأنه "لم يكن لوحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته، والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده"^(٦)، فبذلك استحق ابن عربي شرف السبق بهذا الكفر البواح وتحقق فيه قول النبي ﷺ حيث أخرج الإمام مسلم في صحيحه من طريق جرير رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من سن في الإسلام سنة سيئة، فعمل بها

(١) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ١ - ص ٣٧.

(٢) الصوفية في نظر الإسلام - سميح عاطف الزين - ٤١١.

(٣) إحياء علوم الدين - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ج ٤ - ص ٣٠٦.

(٤) المصدر السابق - ج ١ - ص ١٠٧.

(٥) الحلاج النائر الروحي في الإسلام - د. محمد جلال شرف - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٠م - ص ٥٠.

(٦) مقدمة فصوص الحكم - تعليق أبو العلا العفيفي - ج ١ - ص ٢٥.

بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء^(١).

لقد تابع ابن عربي في مذهبه "ابن سبعين، وابن الفارض، والقونوي^(٢)، والششتري^(٣) والتلمساني^(٤) وأمثالهم ممن يقول: إن الوجود واحد"^(٥)، مع اختلافهم في التعبير عن مضمون هذه الفكرة. لذا "يحسن ألا نهتم بجزئيات المذهب ولا بفروعه...، ويجب أن نقصد إلى أصول المذهب لنبين تهاافتها وخروجها عن المنطق السليم وعمّا جاء به الدين القويم، وإذا تم لنا هدم الأساس الذي بني عليه المذهب فلا ضير بعد ذلك أن يقيم ابن عربي - أو من تابعه - مذهباً خاصاً في وحدة الوجود أو الولاية الخاتمة؛

(١) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج - كتاب العلم - باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة - حديث رقم ١٠١٧ - ج ٢ - ص ٧٠٤.

(٢) أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف الرومي الصدر القونوي، الصوفي على مذهب أهل الوحدة شيخ الاتحادية بقونية صاحب الشيخ محيي الدين ابن العربي له تصانيف في السلوك على مذهبه، من ذلك كتاب "النفحات الإلهية" وكتاب "تحفة الشكور" وكتاب "مفتاح غيب الجمع والوجود"، و"تفسير الفاتحة"، وكتاب "النصوص"، و"فكوك النصوص"، وغير ذلك توفي في سنة ثلاث وسبعين وستمائة (انظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام - شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - ج ٥٠ - ص ٩٢، ٩٣).

(٣) علي بن عبد الله النميري الششتري عروس الفقراء، لابس العباة الخرقية من أهل ششتر، قرية من عمل وادي آش معروفة، له علم وعمل بالحكمة، ومعرفة بطريق الصوفية، وله تقدم في النظم والنثر له كتاب "العروة الوثقى في بيان السنن وإحصاء العلوم وما يجب على المسلم أن يعمل ويعتقده إلى وفاته" وله "المقاليد الوجودية في أسرار إشارات الصوفية" وله "الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة" و"المراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية، والرسالة العلمية"، وغير ذلك توفي يوم الثلاثاء سابع عشر صفر عام ثمانية وستمائة، ودفن بمقبرة دمياط (انظر: الإحاطة في أخبار غرناطة - أبو عبد الله بن سعد بن أحمد السلماني (لسان الدين ابن الخطيب) - تحقيق: د. يوسف علي طويل - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م - ط ١ - ج ٤ - ص ١٧٢، ١٨٣).

(٤) عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي الشيخ الأديب البارع التلمساني كان كوفي الأصل وكان يدعى العرفان ويتكلم على اصطلاح القوم قال قطب الدين اليونيني: رأيت جماعة ينسبونه إلى رقة الدين والميل إلى مذهب النصيرية وكان حسن العشرة كريم الأخلاق له حرمة ووجاهة من مصنفاته شرح الأسماء الحسنی "وشرح منازل السائرين" و"شرح مواقف النفري" وقال الشيخ أثير الدين: المذكور أديب ماهر جيد النظم تارة يكون شيخ صوفية وتارة كاتب وتارة مجرد...، وكان منتحلاً في أقواله وأفعاله طريقة ابن عربي وتوفي بدمشق في سنة تسعين وستمائة ودفن بمقابر الصوفية (انظر: فوات الوفيات - محمد بن شاکر بن أحمد الكتبي - تحقيق: علي محمد بن يعوض الله، عادل أحمد عبد الموجود - دار الكتب العلمية - بيروت - ٢٠٠٠م - ط ١ - ج ١ - ص ٤٥٦، ٤٦٠).

(٥) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية - ج ٢ - ص ٣٦٤.

لأن فساد ذلك يعلمه كل مسلم من أول نظرة، فضلاً عن أن المذهب كله لا أساس له في عقل ولا دين"^(١). لذا سيقصر الباحث في هذا المقام على بيان الأدلة العقلية على نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي.

استند ابن عربي على نظرية وحدة الوجود كما يقول ابن تيمية إلى أصليين:
الأول: أن المعدوم شيء ثابت في العدم"^(٢).

"أول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام: أبو يعقوب الشحام المعتزلي"^(٣) شيخ أبي علي الجبائي وتبعه عليها طوائف من القدرية المبتدعة من المعتزلة والرافضة"^(٤).
وتعد "هذه المسألة من أمهات المسائل الكلامية، إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها...، القول بزيادة الوجود على الماهية"^(٥).

أخذ ابن عربي هذا القول وبنى عليه أول أصل من مذهبه في وحدة الوجود فقال:
"إن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه...، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود والمعدود منه عدم ومنه وجود؛ فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل"^(٦)، أي أن العقل يعطي الممكنات المعدومة صفة الوجود؛ وذلك لأن "عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل، وأي الحكمين المعقولين وقع ذلك الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته"^(٧)، بمعنى آخر أن حكم الممكن في العقل يدور بين الوجود والعدم، لذا اعتبر العدم شيئاً لجواز تحققه في الوجود.

ينطلق ابن عربي من هذا المبدأ القاضي بكون الأشياء المعدومة ثابتة في وجودها بحكم العقل إلى الحكم عليها بالعدم، وبذلك فهو لا يفرق بين الخالق والمخلوق، بل يعتقد أنهما وحدة واحدة لا فرق بينهما إلا من خلال إفاضة الخالق على المخلوق صفة الوجود، والتي يحتاجها الخالق ليظهر بها. يقول ابن عربي في ذلك: "ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجوداً، فإن ثبت أن الوجود للحق لا

(١) من قضايا التصوف - د. محمد السيد الجليند - ص ١٧٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٢ - ص ١٤٣.

(٣) أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام من أصحاب أبي الهذيل وإليه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته وله كتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن عاش ثمانين سنة ومات سنة ٢٨٠هـ (طبقات المعتزلة - أحمد بن يحيى بن المرتضى - ص ٧١، ٧٢)

(٤) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٢ - ص ١٤٣.

(٥) الموافق - عضد الدين الإيجي - ج ١ - ص ٢٦٥.

(٦) فصوص الحكم - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ٧٦، ٧٧.

(٧) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٢.

لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق، وإن ثبت أنك الموجود، فالحكم لك بلا شك، وإن كان الحاكم الحق فليس له إلا إفاضة الوجود عليك، والحكم لك أو عليك، فلا تحمد إلا نفسك، ولا تدم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود؛ لأن ذلك له لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود"^(١).

على الرغم من ضلال المعتزلة في هذه المسألة فإنها كانت أوفر حظاً من ابن عربي^(٢)؛ وذلك لأن الدافع الحقيقي لهم هو التنزيه المطلق لله ﷻ، لذلك لم يكفرهم الإمام الغزالي كما كفر الفلاسفة في هذه المسألة^(٣).

لقد بحثت المعتزلة هذه المسألة ضمن علم الله ﷻ، وذهبت إلى "أن المعلومات أجمع لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات، فإما أن تكون لها صفة الوجود وهو المعبر عنه بالموجود، وإما أن لا تكون لها صفة الوجود، وهو المعبر عنه بالمعدوم"^(٤). فالذي "قصده المعتزلة هو تقسيم الحادث المعلوم إلى موجود ومعدوم، وهذا الموجود ينتهي إلى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد الذي تفسر به فكرة الخلق من العدم"^(٥).

لقد أثبتت المعتزلة أن الله ﷻ منفرد بالخلق، وأنه "خلق لهذه الأشياء الثابتة في العدم وجوداً ليس هو وجود الرب ﷻ"^(٦)، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن عربي الذي يذهب إلى القول: بأن الله ﷻ من "حيث الوجود عين الموجودات"^(٧)، فهو "الحاوي لكل وجود الظاهر بصورة كل موجود"^(٨).

الثاني: "أن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه"^(٩).

انفرد أصحاب وحدة الوجود "عن جميع مثبتة الصانع من المسلمين واليهود

-
- (١) فصوص الحكم - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ٨٣.
 - (٢) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ١١ - ص ٢٤١.
 - (٣) انظر: الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة - د. وجیه أحمد عبد الله - دار الوفاء - الإسكندرية - ب.ت - ص ٣٥.
 - (٤) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض - الحسن بن متويه النجراني - تحقيق: د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون - دار الثقافة - القاهرة - ١٢٩٤هـ - ١٩٧٥م - ص ٣٣، ٣٤.
 - (٥) الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة - د. وجیه أحمد عبد الله - ص ٣٥.
 - (٦) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ١١ - ص ٢٤١.
 - (٧) فصوص الحكم - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ٧٦.
 - (٨) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٧.
 - (٩) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ٢ - ص ١٦٠.

والنصارى والمجوس والمشركين^(١)، بالزعم بأن الله ﷻ "من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات...، وليست إلا هو"^(٢)، "فالحق المنزه هو الخالق المشبه وإن كان قد تميز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق كل ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة"^(٣)؛ وذلك لأنهم يعتبرون "أن الحق يغتذي بالخلق، لأن وجود الأعيان مغتذ بالأعيان الثابتة في العدم، ولهذا يقول: بالجمع من حيث الوجود وبالفروق من حيث الماهية والأعيان"^(٤)؛ وذلك لأن "كل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات"^(٥).

بمعنى آخر يعتبر الخالق في نظر ابن عربي ظلاً لوجود العالم؛ وذلك لأن حقيقة الظل واحدة مهما اختلفت صورته. وفي ذلك يقول ابن عربي: "فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق اسم الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق؛ لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم"^(٦)، "فالواحد الحق ﷻ - والله المثل الأعلى - بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها، فهو ﷻ يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة، ومن غير أن يمنع الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها"^(٧).

لم يقف ابن عربي على أن الخالق ظل العالم، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، وذلك حين قرر أن "العالم متوهم ما له وجود حقيقي"^(٨)، فهو خيال، بل أنكر وجودنا الذي نحسه في ذاتنا، وذلك حين قال: "اعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال، فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من

-
- (١) المصدر السابق - ج ٢ - ص ١٦٠.
 - (٢) فصوص الحكم - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ٧٦.
 - (٣) المصدر السابق - ج ١ - ص ٧٨.
 - (٤) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٢ - ص ١٦٠.
 - (٥) فصوص الحكم - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ١٠٣.
 - (٦) المصدر السابق - ج ١ - ص ١٠٣.
 - (٧) الدرر الفاخرة - عبد الرحمن جامي - تحقيق: أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح، أ.د. أحمد عبده عوض - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م - ط ١ - ص ١٧.
 - (٨) فصوص الحكم - محيي الدين بن عربي - ج ١ - ص ١٠٣.

حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه"^(١).

لقد انتظم كلام ابن عربي في إنكار وجود الحق تارة وإنكار خلقه لمخلوقاته تارة أخرى، فهو منكر للرب الذي خلق، فلا يقر برب ولا بخلق، ومنكر لرب العالمين، فلا رب ولا عالمون مربوبون، إذ ليس إلا أعيان ثابتة ووجود قائم بها، فلا الأعيان مربوبة ولا الوجود مربوب، ولا الأعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق^(٢).

ومع هذا الكفر البواح الذي يظهر من كلام ابن عربي، فإن ابن تيمية يرى أنه - أي ابن عربي - أقرب أصحابه إلى الإسلام؛ وذلك "لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيراً، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو كثير الاضطراب فيه"^(٣)، كما أنه في "مواضع كثيرة يفرق بين الظاهر والمظاهر"^(٤).

(١) المصدر السابق - ج ١ - ص ١٠٤.

(٢) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٢ - ص ١٦٠.

(٣) المصدر السابق - ج ٢ - ص ١٤٣.

(٤) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٤٧٠.

المبحث الثالث

العقل عند الفلاسفة الإسلاميين

المطلب الأول: مفهوم العقل عند الفلاسفة.

المطلب الثاني: مكانة العقل عند الفلاسفة .

المطلب الثالث: موقف الفلاسفة من تعارض العقل والنقل.

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام الفلاسفة للعقل.

المبحث الثالث

العقل عند الفلاسفة الإسلاميين

"لم يكن للعرب قبل اتصالهم بالحضارات اليونانية فلسفة معينة، حتى إن كلمة فلسفة... ليست كلمةً عربيةً وإنما هي من الدخيل"^(١)، و"لم تستعمل كلمة فلسفة عند اليونان إلا منذ القرن السادس قبل الميلاد...، ويرجح بعض الباحثين أن أقدم سفر يوناني توجد فيه كلمة فلسفة بمعنى الرغبة في المعرفة (كتاب هيرودوت)"^(٢)، "فكلمة فلسفة ليست عربية الأصل"^(٣) فهي مشتقة من "اسمها وهو حب الحكمة؛ لأن فلاسوف هو مركب من فلا وهي محب ومن سوفيا وهي الحكمة"^(٤).

لا يوجد للفلسفة تعريف اصطلاحي "متفق عليه عند كل المفكرين في كل العصور، بل لها تعريفات مختلفة باختلاف المذاهب الفكرية والعصور المختلفة، وذلك راجع إلى طبيعة العملية الفلسفية نفسها"^(٥)؛ وذلك لأن "كل عصر من العصور التي مرت بها الفلسفة كان الفلاسفة يتناولون موضوعاً خاصاً يتفق وطابع هذا العصر، بل إن هذا الموضوع كان يختلف في العصر الواحد باختلاف الفلاسفة أنفسهم، وتباين نزعاتهم في التفكير، ووجود عوامل خاصة تجعلهم يتجهون إلى جهة معينة في البحث"^(٦). لذا سيقصر الباحث على تعريف الفلسفة لدى بعض الفلاسفة الإسلاميين، ومن هذه التعريفات:

١- "علم الأشياء بحقائقها"^(٧).

٢- وقيل: "العلم بالموجودات بما هي عليه موجودة"^(٨).

٣- وقيل: "التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية"^(٩).

-
- (١) تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان - ١٩٨١م - ص ١٤.
 - (٢) في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية - د. محمد نعيم السيد، د. عوض الله جاد حجازي - دار الطباعة المحمدية بالأزهر الشريف - القاهرة - ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م - ط ٢ - ص ٨.
 - (٣) في الفلسفة الإسلامية - د. محمد نعيم السيد، د. عوض الله جاد حجازي - ص ٧.
 - (٤) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١٧٢.
 - (٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - د. مصطفى شاهين - دار الثقافة - ١٤١١هـ - ١٩٩١م - ص ١٦.
 - (٦) في الفلسفة الإسلامية - د. محمد السيد نعيم، د. عوض الله جاد حجازي - ص ١٠.
 - (٧) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٩٧.
 - (٨) الجمع بين رأبي الحكيمين - أبو نصر الفارابي - تحقيق: د. ألبير نصري نادر - دار الشرق - بيروت - لبنان - ١٩٨٦م - ط ٢ - ص ٨٠.
 - (٩) التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ٢١٦.

هذا عن معنى الفلسفة، أما عن نشأتها فقد تعددت وجهات النظر في ذلك، حيث يرى بعض المؤرخين أن الفلسفة ليست إلا تراثاً شرقياً ورثه اليونان عن الشرقيين القدماء من المصريين والفرس وغيرهم، في حين يقصر البعض الآخر ابتكار الفلسفة على اليونان فقط، معللاً ذلك بأن ما وجد لدى تلك الأمم من تراث عقلي وفكري إنما هو بضع معارف مختلطة بالدين والأساطير في الألوهية والنفس والعلم الأخرى، حيث كانت معالجتهم لهذه المسائل بالبداهة والخيال لا بالعقل والاستدلال^(١).

وهذا كلام غير مسلم به على إطلاقه؛ لأن الإنسان متدين بطبعه، وبذلك تكون الفلسفة قد "نشأت منذ نشأة الإنسان...؛ لأن كلاً منا فليسوف شاء أم كره"^(٢)، فجهاننا بما لدى الأقدمين من علوم لا يعني نفيها، فآثارهم تدل على علو ثقافتهم، وما حكّمنا على أن "الفلسفة اليونانية أعمق الثقافات بحثاً وأبعدها غوراً وأوسعها موضوعاً وأكثرها تمثيلاً مع المنطق"^(٣)، بالنسبة لما كان سائداً في عصر اليونان، إلا لأنها قد دونت "استناداً إلى اختبارات واستنتاجات عقلية دقيقة، دفعهم إليها ميلهم الفطري إلى معرفة ما يحيط بهم...، ووالى المفكرون على تعاقب الأجيال إضافة حلقات إلى تلك السلسلة"^(٤).

كذلك تعددت وجهات نظر الباحثين حول تسمية هذه الفلسفة، "إما أن نسميها فلسفة عربية أو فلسفة إسلامية"^(٥). يقول الدكتور صليبا: "ونحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية...، فليس المقصود بعروبة هذه الفلسفة أنها مدينة للجنس العربي وحده، وإنما المقصود بها انتماؤها إلى الثقافة العربية"^(٦)، بهذا يخرج صليبا نفسه من دائرة التعصب الجنسي. لكن التساؤل الذي يطرح نفسه: لماذا لم يسمها صليبا فلسفة إسلامية طالما أنه يؤكد في موضع آخر أنه "لا مشاحة في الأسماء"^(٧)؟

لعل الادعاء بأنها فلسفة إسلامية ردة فعل على المتكلمين بالعربية من غير المسلمين، وهذا الرأي لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق؛ لأن تقدمها وسعة انتشارها لم

(١) انظر: في الفلسفة الإسلامية - د. محمد نعيم السيد، د. عوض الله جاد حجازي - ص ٢٥.

(٢) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها - عبده الشمالي - دار صادر - بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - ط ٥ - ص ٥.

(٣) في الفلسفة الإسلامية - د. محمد نعيم السيد، د. عوض الله جاد حجازي - ص ٣٢.

(٤) دراسات في تاريخ الفلسفة - عبده الشمالي - ص ٥.

(٥) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - د. إبراهيم مذكور - دار المعارف - مصر - ١٩٧٦م - ط ٣ - ج ١ - ص ٢٣.

(٦) تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ١٠، ١١.

(٧) تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ١١.

يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية... كذلك فإننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامي أو الفلسفي في أول نشأته عند المسلمين، فنجدها موضوعات إسلامية بحتة، يثور الجدل حولها إما في مواجهة المنحرفين أو المعترضين على الدين^(١).

"وإذا انتفى كل ذلك فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات فلسفة إسلامية لاعتبار واحد، هو أن الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم"^(٢).

لم تكن الفلسفة الإسلامية إلا حلقة في سلسلة متعاقبة من الإضافات الفكرية الفلسفية لعدة حضارات وثقافات متعددة، كالهندية والفارسية والمصرية، وغيرها من حضارات الشرق، لكنها تأثرت بشكل مباشر بالفلسفة اليونانية والتي انتقلت إلى بلاد الشرق عبر مرحلتين:

الأولى: انتقلت الفلسفة اليونانية إلى الشرق بفضل فتوحات الإسكندر، حيث نتج عن هذه الفتوحات تأسيس مدرسة الإسكندرية ومدرسة أنطاكية اللتين نقل منهما السريان ثقافة اليونان إلى مدارس نصيبين والرها وحران.

الثانية: لما فتح العرب بلاد الروم والفرس استعانوا بالنساطرة واليعاقبة وبعلماء مدرسة حران على نقل الكتب الفلسفية من اليونانية أو السريانية إلى العربية^(٣)، لكن "نقل كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية لم يجر اتفاقاً ولا اعتباطاً، وإنما كان سياسة للدولة وحباً بالعلم من الأفراد"^(٤)، يظهر ذلك من تاريخ نقل هذه العلوم والذي مر عبر عصرين متتاليين:

أولاً: العصر الأموي: "تعد هذه الفترة التي استغرقت حوالي ستين عاماً الفترة الأولى في تاريخ حركة الترجمة من السريانية إلى العربية... تمثلت في تشجيع خالد بن زيد النقلة لكي ينقلوا كتب الصنعة... كذلك نقلت كتب الطب على عهد عمر بن عبد العزيز"^(٥).

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات، الفرق الإسلامية وعلم الكلام، الفلسفة الإسلامية - أ.د. محمد علي أبو ريان - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ٢٠٠٠م - ط٤ - ج١ - ص٧، ٨.

(٢) في الفلسفة الإسلامية - د. إبراهيم مذكور - ج١ - ص٢٣.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص٩٥، ٩٦.

(٤) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون - عمر فروخ - دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - ١٩٨١م - ط٣ - ص٢٧٣.

(٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - أ.د. محمد علي أبو ريان - ج١ - ص٧٤.

ثانياً: **العصر العباسي:** و"تنقسم حركة النقل والترجمة في العصر العباسي إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: (١٣٦هـ ، ١٩٨هـ) "أي من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد...، يلاحظ على هذه الفترة أنه قد بُدئ فيها نقل الكتب العلمية في الهندسة والرياضة والطب والفلك كذلك نقلت فيها كتب المنطق"^(١).

المرحلة الثانية: (١٩٨هـ ، ٣٠٠هـ) "وهي تمثل عصر المأمون، حيث ازدهرت حركة الترجمة، وازداد النشاط العلمي وترجمة الكتب في كل من العلوم والأخلاق والفلسفة والنفسيات، بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب...، نقل في هذه المرحلة كتب فلك وطب ومنطق وفلسفة إلهية"^(٢).

المرحلة الثالثة: (٣٠٠هـ ، ٣٥٠هـ) ترجمت فيها كتب أرسطو المنطقية والطبيعية مع العناية بترجمة كتب الشروح على الفلسفات القديمة كأفلاطون وغيره"^(٣).

تعددت بواعث نقل علوم اليونان في العصر الأموي عن العصر العباسي، ففي الوقت الذي كان فيه النقل في العصر الأموي يتسم بكونه عملاً فردياً موجهاً لما يحتاجه الناس، حيث ترجمت "كتب الرياضيات والفلك لتعيين مواقيت الصوم والصلاة والحج وإلى كتب الطب لصالح أبدانهم"^(٤)، نجد في العصر العباسي أن الترجمة أصبحت سياسة دولة، وذلك لعدة أسباب منها:

١- "استتباب الأمن وشيوع الحرية، حيث تميز العصر العباسي الأول بخمود جذوة الحروب وانقضاء عهد الفتوحات وتعزيز الخلفاء لحرية الفكر"^(٥)، حيث أدى ذلك إلى احتكاك العرب بغيرهم من الأمم، من هنا أدرك العرب أن عند تلك الأمم ثقافات يحسن الاستفادة منها لتنظيم حياتهم"^(٦).

٢- "كان للعناصر المثقفة التي امتزجت بالعرب النصيب الأوفر من التأثير في توجيه الفكر وإنضاجه...، خاصة في مناقشات الفرق والبدع وما اصطبغت به من ألوان لاهوتية"^(٧)، ففرضت على المسلمين التسليح بهذه العلوم من أجل مخاطبة أصحابها.

بقي القول: إن الترجمة كانت تحت إشراف الدولة بشكل مباشر، وهذا إن دل فإنما

(١) المصدر السابق - ج ١ - ص ٧٥، ٧٧.

(٢) المصدر السابق - ج ١ - ص ٧٨، ٨١.

(٣) المصدر السابق - ج ١ - ص ٨٤، ٨٦.

(٤) تاريخ الفكر العربي - عمر فروخ - ص ٢٧٤.

(٥) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية - عبده الشمالي - ص ١٥٤.

(٦) انظر: تاريخ الفكر العربي - عمر فروخ - ص ٢٧٠.

(٧) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية - عبده الشمالي - ص ١٥٤.

يدل "على تفهم العرب للحركة العظيمة التي كانوا يقومون بها"^(١)، يدل على ذلك تاريخ ترجمتهم للعلوم، حيث بدأوا بترجمة كتب الطب والرياضيات والطبيعيات والفلك، حتى إذا انتهوا منها اتجهوا نحو كتب الإلهيات، معرضين بشكل واضح عن ترجمة كتب الأدب؛ لاشتمالها على الأساطير التي ينفر منها الطبع العربي، بالإضافة إلى شعور العرب بالافتقار الذاتي في ميدان الأدب^(٢).

هذا عن ترجمة الفلسفة ودخولها لبلاد المسلمين، أما عن اشتغال المسلمين بها فقد مرت بدورين:

دور النقل: كان في العصر العباسي الأول^(٣)،

ويبدأ من القرن الثاني الهجري إلى القرن الثالث الهجري، أي العصر العباسي الأول الذي لم يظهر فيه فليسوف حقيقي؛ لأن النقلة لكثرة اشتغالهم بالنقل لم يؤلفوا إلا القليل من الكتب...، ما وصل منها لا يدل على أن لأصحابها مذاهب فلسفية خاصة يمتازون بها على غيرهم.

دور الإنتاج: فقد بدأ في القرن الثالث الهجري وامتد إلى القرن الثامن الهجري أي من الكندي^(٤) إلى ابن خلدون^(٥)^(٦)، ويرى بعض المؤرخين تصنيف فلاسفة الإسلام حسب

(١) تاريخ الفكر العربي - عمر فروخ - ص ٢٧٣، ٢٧٤.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ١٠٩.

(٣) انظر: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - محمد لطفي جمعه - المكتبة العلمية - ١٣٤٥هـ - (المقدمة ص: س).

(٤) يعقوب بن إسحاق الكندي (ولد ١٨٥هـ وتوفي في بغداد سنة ٢٥٢هـ) من ولد الأشعث بن قيس أمير العرب كان رأساً في حكمة الأوائل ومنطق اليونان والهيئة والتنجيم والطب وغير ذلك لا يلحق شأوه في ذلك العلم المتروك وله باع أطول في الهندسة والموسيقى، كان متهماً في دينه بخيلاً ساقط المروءة كان يلقب بفليسوف العرب لأنه أول مسلم عربي تعمق في درس العلوم والفلسفة اليونانية كما وصف أيضاً بأنه واضع حجر الأساس في صرح الفلسفة العربية...، ولولاه لما راجت الفلسفة في الإسلام ولا كان لغيره فيها مجال ولا مقال وذلك لأنه قام "بتعريب المصطلحات الفلسفية اليونانية وجعلها مطاوعة للغة العربية متمشية مع أساليبها واشتقاقاتها (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ١٢ - ص ٣٣٨، دراسات في تاريخ الفلسفة - عبده الشمالي - ص ٢٢٢، تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ١٣١، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - د. مصطفى شاهين - ص ٨٠).

(٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الأشبيلي المالكي المعروف بابن خلدون ولد يوم الأربعاء أول شهر رمضان سنة ٧٣٢هـ بمدينة تونس ونشأ بها وطلب العلم وسمع من الوادي أشي وغيره برع في كثير من العلوم ومهر في الأدب والكتابة صنف التاريخ الكبير في سبع مجلدات ضخمة أظهرت فيه فضائله وأبان فيه عن براعته وتوفي يوم الأربعاء سنة ١٠٨٩هـ وله ٧٦ سنة (انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب - عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الحنبلي - ج ٧ - ص ٧٦، ٧٧).

(٦) انظر: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - محمد لطفي جمعه - ص ١٢٩.

المكان الذي عاشوا فيه وبالتالي يضعونهم تحت قسمين:
الأول: فلاسفة المشرق الإسلامي: وهم الذين عاشوا في العصر العباسي الثاني والثالث
ومن أشهرهم الكندي والفارابي^(١) وابن سينا^(٢).
الثاني: فلاسفة المغرب العربي: "درج قدامى المؤرخين على أن يطلقوا اسم المغرب
جغرافياً على الأندلس وإفريقية الشمالية وليبيا، ويتوسعون أحياناً فيتناول جنوبي إيطاليا
وصقلية"^(٣). ومن الجدير ذكره أن سلسلة الفلاسفة "لم تتقطع...، في الشرق إلا لتظهر
في الغرب"^(٤)، حيث "اتصلت الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي بنظيرتها في

(١) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التركي ولد بفاراب سنة ٢٦٠هـ الحكيم
المشهور، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وهو أكبر فلاسفة المسلمين كان
يعرف اللسان التركي وقد أحكم العربية بالعراق، ولقي متى بن يونس صاحب المنطق فأخذ عنه وسار
إلى حران فلزم بها يوحنا بن جيلان النصراني ثم اشتغل بعلم الحكمة رحل إلى مصر والشام له تصانيف
مشهورة من ابتغى الهدى منها ضل وحاد وهو أول من حمل المنطق اليوناني تاماً منظماً إلى العرب
حتى سمي المنطقي والمعلم الثاني بعد أرسطو وهو "أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام قام في الفلسفة
العربية بالدور الذي قام به أفلوطين في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة أربي على الكندي وغيره من السابقين
في تهذيب صناعة المنطق وكشف أسرارها" توفي بدمشق ٣٣٩هـ (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن
أحمد الذهبي - ج ١٥ - ص ٤١٨، تاريخ الفكر العربي - عمر فروخ - ص ٣٥٣، تاريخ الفلسفة العربية
- د. جميل صليبا - ص ١٣٧، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - د. محمد عبد الرحمن مرحبا
- منشورات عويدات - بيروت - ١٩٨٣م - ط ٣ - ص ٣٧٥).

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الفيلسوف ولد في بخارى ٣٧٠هـ - كان أبوه
من دعاة الإسماعيلية - صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق وهو رأس الفلاسفة الإسلامية له
كتاب الشفاء وغيره وهو ثالث فلاسفة الإسلام ظهوراً لقب بالرئيس وهو لقب يشير إلى رئاسته في العلم
الفلسفي بالذات تأثر إلى درجة كبيرة بالفارابي ومع ذلك لم يقيد نفسه بمذهب فلسفي واحد بل كان متخيراً
لذا كان تأثيره في تاريخ الفلسفة أعمق وأبعد وسبب ذلك أنه لم يقلد أرسطو فأقام بذلك صرحاً فلسفياً على
أساس مزدوج من العلم اليوناني والحكمة الشرقية الأمر الذي كتب لفلسفته الانتشار بين الناس فلم يقتصر
أثره على الشرق بل امتد إلى الغرب أيضاً وقد كفره الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال مات بهمدان
سنة ٤٢٨هـ (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ١٧ - ص ٥٣٢، تاريخ الفكر
الفلسفي في الإسلام - د. مصطفى شاهين - ص ١٧٥، تاريخ الفكر العربي - عمر فروخ - ص ٤٠٧،
تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ٢١٧، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - د.
محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٤٧٧، ٤٧٨).

(٣) دراسات في تاريخ الفلسفة - عبده الشمالي - ص ٥٩٤.

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ٤٣٩.

الشرق عن طريق رحلات العلماء من المغرب إلى المشرق^(١). ومن نافلة القول: إن فلاسفة المغرب قد تأثروا بالفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أرسطو، كما تأثروا بفلاسفة المشرق خاصة الفارابي، وهو لم يسلموا بما ورد من آراء عند السابقين عليهم، بل أعملوا المنهج النقدي في كل ما وقع تحت أيديهم من كتب الفلسفة^(٢). ومن أشهر فلاسفة المغرب ابن باجه^(٣)، وابن طفيل^(٤)، ابن رشد^(٥).

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - د. مصطفى شاهين - ص ٢٥٥.

(٢) العقل الفلسفي في الإسلام - د. سعيد مراد - ص ١١٨.

(٣) أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ السرقسطي فيلسوف الأندلس كان يضرب به المثل في الذكاء وآراء الأوائل والطب والموسيقى ودقائق الفلسفة نسبة أبو نصر القيسي إلى التعطيل ومذهب الحكماء والفلاسفة وانحلال العقيدة ولقد بالغ ابن خاقان في أمره وجاوز الحد فيما وصفه به من هذه الاعتقادات الفاسدة كان أول الفلاسفة العقليين أخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة ثم أقامها على أساس من الرياضيات والطبيعات وتكمن شهرته في المبادئ الفلسفية التي وضعها وفي الإلهيات وهو ينحو منحى الفارابي ويعنى بالسياسة المدنية والعلم الإلهي والمنطق ويندر أن يفترق مذهبه عن مذهب المعلم الثاني وهو أول أندلسي أحاط بفلسفة المشارق وعلومهم وعالج أهم قضاياها وحاول نشرها بين الخاصة فكان أستاذاً وكانوا له تلاميذ ومن معينه استقى ابن طفيل وابن رشد توفي في رمضان سنة ٥٣٣ هـ وقيل في سنة ٥٢٥ هـ مسموماً في باننجان بمدينة فاس (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢٠ - ص ٩٦، تاريخ الفكر العربي - عمر فروخ - ص ٦٠٧، دراسات في تاريخ الفلسفة - عبده الشمالي - ص ٦٠٨، ٦٠٩).

(٤) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد ابن طفيل القيسي ولد سنة ٤٩٤ هـ في وادي آش، وتعلم الطب في غرناطة، وخدم حاكمها، ثم أصبح طبيباً للسلطان أبي يعقوب يوسف بالأندلس من آثاره: رسالة حي بن يقظان، أسرار الحكمة المشرقية، ورسالتان في الطب يتفرد ابن طفيل في الفلسفة العربية بأسلوبه القصصي وبشارك سابقه في معظم الآراء الفلسفية والصوفية والطبية والفلكية تميزت فلسفته بالفلسفة المادية وهو يرمز في كتاباته لم يبق من مؤلفات ابن طفيل إلا رسالة حي بن يقظان وهي تتسم بالروح =الإشراقية وهو أول فيلسوف إسلامي صب الفلسفة في قالب قصصي فهذه القصة الخيالية تعد بحق نوعاً من الطوبى العقلية التي قلدها ونسج على منوالها كثيرون من كتاب الإفرنج ومفكريهم توفي سنة ٥٨١ هـ بمراكش وحضر السلطان جنازته (انظر: الأعلام - خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي - دار العلم للملايين - ٢٠٠٢م - ط ١٥ - ج ٦ - ص ٢٤٩، دراسات في تاريخ الفلسفة - عبده الشمالي - ص ٦٤٢، تاريخ الفكر العربي - عمر فروخ - ص ٦٢٤، ٦٢٥، العقل الفلسفي في الإسلام - د. سعيد مراد - ص ١٠٩، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - محمد لطفي جمعة - ص ١٠٥).

(٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي يلقب بابن رشد الحفيد ولد سنة ٥٢٠ هـ برع في الفقه والطب ثم أقبل على علوم الأوائل وبلاياهم، حتى صار يضرب به المثل في ذلك وولي قضاء قرطبة، لما كان المنصور صاحب المغرب بقرطبة، استدعى ابن رشد، واحترمه كثيراً، ثم =

المطلب الأول

مفهوم العقل عند الفلاسفة

لعبت مقالة العقل في تاريخ الفلسفة دوراً عظيماً خاصةً عند الفلاسفة الإسلاميين، حيث شغلت كلمة العقل في فكرهم حيزاً كبيراً، دليل ذلك مؤلفاتهم التي حملت اسم العقل بشكل مباشر، فقد حرر كل من الكندي والفارابي (رسالة في العقل)^(١)، كما لم يفت ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام الحديث عن مفهوم العقل.

لكن قبل الشروع ببيان مفهوم العقل عند الفلاسفة الإسلاميين، يجدر التنبيه على أن الفلاسفة الإسلاميين قد توسعوا في استخدام مفردة العقل بشكل لا مثيل له عند المدارس الإسلامية الأخرى، حتى إنهم أطلقوا اسم العقل مضافاً لمراتب نظرية الفيض - نظرية العقول - التي يفسرون بها صدور الموجودات عن الخالق ﷻ^(٢).

=تقم عليه بعد لأجل الفلسفة من مؤلفاته شرح كتاب النفس وكتاب في المنطق وكتاب تلخيص الإلهيات وتلخيص ما بعد الطبيعة قال ابن حمويه: لما دخلت البلاد، سألت عن ابن رشد، فقيل: إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب، لا يدخل إليه أحد؛ لأنه رفعت عنه أقوال ردية، ونسبت إليه العلوم المهجورة، يعد ابن رشد من أكبر فلاسفة الإسلام بل أكبر فلاسفة العصور الوسطى في الشرق والغرب وفلسفته فلسفة عقلانية الطابع فهو مؤسس مذهب الفكر الحر ترجمت مؤلفاته إلى لغات مختلفة فانتشرت في أوروبا وقد بلغ من شهرته أن اليهود عدوه منهم وادعاه بعض المسيحيين ولم ينتزل المسلمون انتسابه إليهم كان أوسع فلاسفة الإسلام قولاً في موضوع ما بعد الطبيعة وفي صلة الحكمة بالشريعة فهو أكثر إبداعاً من أسلافه جميعاً وأقدر على التحكم بقوانين المنطق وتطبيقها وذلك في معالجة قضية الجمع بين الفلسفة والدين فقد عالجهما بوضوح وعمق كما يعد ابن رشد خاتمة الفلاسفة فلم تقم للمذاهب الفلسفية باللغة العربية قائمة من بعده مات محبوباً بداره بمراكش، في أواخر سنة ٥٩٥هـ (انظر: محمد بن أحمد الذهبي ج ٢١ - ص ٣٠٩، ٣١٠، العقل الفلسفي في الإسلام - د. سعيد مراد - ص ١٢٣، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - محمد لطفي جمعه - ص ١١٢، ١١٣، دراسات في تاريخ الفلسفة - عبده الشمالي - ص ٦٩٠، تاريخ الفكر العربي - عمر فروخ - ص ٦٥٨، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية - عبده الحلو - دار الفكر اللبناني - بيروت - لبنان - ١٩٩٥م - ط ١ - ص ٣٨٧، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٧٦٢، ٧٦٣، تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ٤٣٩).

(١) منها رسالة الكندي في العقل والتي تعد الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة معنى العقل عندهم طبعته ضمن

رسائل الكندي الفلسفية تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - دار الفكر العربي - ص ٣٥٣، ٣٥٨.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة - أبو نصر الفارابي - تحقيق: د. ألبير نصري نادر - دار الشرق -

بيروت - لبنان - ١٩٨٦م - ط ٢ - ٦١.

جاء في رسالة الحدود للكندي أن العقل: "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"^(١)،
ويعد هذا التعريف الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة الإسلاميون نظرياتهم حول مفهوم
العقل.

فقد أجمع الفلاسفة الإسلاميون على أن العقل جوهر "قائم بنفسه"^(٢)، أي أنه مصدر
وليس صفة، معنى ذلك أنهم يثبتون للعقل "ماهية مجردة في ذاتها"^(٣)، مستقلة عن جسم
الإنسان ومفارقة له^(٤)، وهذا ما أكده ابن طفيل في قصة حي بن يقظان، عندما تكلم
عن وسيلة إدراك حي بن يقظان لواجب الوجود، حيث قال: "وقد تبين أن هذا الموجود
الواجب الوجود بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات، فإذا لا سبيل إلى إدراكه
إلا بشيء ليس بجسم ولا قوة في جسم، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام، ولا
هو داخل فيها ولا خارج عنها، ولا متصل بها ولا منفصل عنها"^(٥).

إن القول بجوهرية العقل: يقضي استقلال العقل عن بدن الإنسان، بمعنى آخر لا
يعتبر العقل قوة من قوى النفس الإنسانية^(٦)؛ وذلك لأنه جوهر مستقل "غير مخالط
للبدن"^(٧).

لكن البعض قد يتساءل إذا كان مفهوم العقل عند الفلاسفة جوهرًا مستقلاً عن
البدن، فماذا عن تلك المعاني التي يوردها الفلاسفة كالكندي في رسالة العقل^(٨) وابن
سينا في حدوده^(٩)؟

يمكن الإجابة عن هذا التساؤل من خلال النقطتين التاليتين:

-
- (١) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١٦٥.
 - (٢) المصدر نفسه - ص ١٦٦.
 - (٣) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - دار العرب - القاهرة -
١٩٨٩م - ط ٢ - ص ٧٩.
 - (٤) انظر: تلخيص كتاب النفس - أبو الوليد ابن رشد - تحقيق: الفرد. ل. عبري - المكتبة العربية - القاهرة
- ١٩٩٤م - ص ١٢٤.
 - (٥) فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان - د. عبد الحليم محمود - الدار المصرية - القاهرة - ١٩٧٨م -
ط ٢ - ص ١٥٨.
 - (٦) انظر: الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا - د. مرفت عزت بالي - دار الجيل - بيروت - ١٤١٤هـ -
١٩٩٤م - ط ١ - ص ٣٠٤.
 - (٧) تلخيص كتاب النفس - أبو الوليد ابن رشد - ص ١٢٥.
 - (٨) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٣٥٣.
 - (٩) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٧٩، ٨١.

أولاً: ما أورده الكندي في رسالة العقل "أن العقل على أنواع أربعة:
الأول منها: العقل الذي بالفعل أبداً.

والثاني: العقل الذي بالقوة وهو للنفس.

والثالث: العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل.

والرابع: العقل الذي نسميه الثاني وهو يمثل العقل بالحس"^(١).

ويمكن القول: إن ما أورده الكندي في رسالة العقل لا يعد تعريفاً للعقل وسبب ذلك:

أولاً: المشهور عن الكندي أنه "كان في أوائل عصر الترجمة يعمل على وضع
المصطلح العربي المقابل للمصطلح اليوناني"^(٢)، وبالتالي لا يعقل أن الكندي أغفل هذه
المعاني في رسالة الحدود التي ذكر فيها حد العقل.

ثانياً: يصرح الكندي في مقدمة رسالة العقل أن هذه المعاني هي "رأي...، قدما
اليونانيين"^(٣)، إذاً ليست هي رأيه ثم يردف القول: "إن رأي أرسطاليس في العقل: أن
العقل على أنواع أربعة"^(٤)، بهذا يتضح أن حد العقل ما ذكره في رسالة الحدود أنه
جوهر، أما ما ذكره في رسالة العقل فهو ذكر لأنواع العقل.

لكن الجدير بالذكر "أن أرسطو أكد بنوعين من العقل - فعال ومنفعل - فكانت عند
الإسكندر ثلاثة - الهيولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل - لكن الكندي عرض لنا
نظرية العقل بوجه نظر مخالفة...، حيث إنه أثبت أربع درجات للعقل...، فالاحتمال
الأرجح لهذه القسمة ترجع إلى أن الكندي كان قد اطلع على أحد الشراح المتأخرين"^(٥)
لأرسطو.

ثالثاً: ما ذكره الكندي في رسالة العقل يعد تفسيراً وتوضيحاً لمعنى جوهرية العقل،
ويمكن تسمية ذلك بنظرية الإدراك والتي "أثرت في جميع الفلاسفة الذين جاءوا
بعده"^(٦)، كالفارابي وابن سينا الذي قسم العقول "إلى العقل الهيولاني، العقل بالملكة،
العقل المستفاد، والعقل الفعال، هذه التسمية وهذه القسمة للعقول ترجع إلى الكندي"^(٧)،
والذي بين فيها نظرية الإدراك، وهي على النحو التالي:

(١) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٣٥٣.

(٢) منزلة الكندي في الفلسفة العربية - د. محمد الجبر - دار دمشق - دمشق - ١٩٩٣م - ط ١ - ص ٧٥.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٣٥٣.

(٤) المصدر السابق - ص ٣٥٣.

(٥) انظر: منزلة الكندي في الفلسفة العربية - د. محمد الجبر - ص ٧٤.

(٦) تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ١٣٠.

(٧) انظر: منزلة الكندي في الفلسفة العربية - د. محمد الجبر - ص ٧٥.

الأول: "العقل الذي بالفعل أبداً"^(١)، ويسمى بالعقل الأول الذي هو علة لجميع العقول والمعقولات؛ وذلك لأنه نوعية الأشياء^(٢)، "فهو جوهر مغاير في وجوده للعقول الأخرى"^(٣).

الثاني: "العقل الذي بالقوة وهو للنفس"^(٤)، حيث استفادته النفس من العقل الأول؛ لأنه - أي عقل القوة - لا يخرج إلى الفعل بذاته بل بآخر، وبذلك تكون النفس عاقلة بالقوة^(٥)، "مثل العين في حالة تغميضها أو إعراضها عن المبصر فإنها تكون مدركة بالقوة، ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل"^(٦).

الثالث: "العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل"^(٧)، وذلك إذا باشرت النفس العقل الأول أصبحت عاقلة بالفعل، فإذا اتحدت الصورة العقلية بها أصبح العقل والمعقول شيئاً واحداً من جهة النفس^(٨).

ويمكن التفريق بين العقل الذي بالقوة والعقل الذي بالفعل في كون "العقل الذي بالقوة أقدم في الشخص بالزمان، وأما على الإطلاق فالعقل الذي بالفعل متقدم على الذي بالقوة بجهتي التقدم معاً، أعني بالزمان وبالسببية"^(٩).

الرابع: "فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل"^(١٠)، فهو مستفاد من العقل الأول، والفرق بينه وبين العقل الثالث أن النفس قد حازت على العقل الثالث، وبالتالي تستعمله متى شاءت كالكتابة في الكاتب فهي له معدة ممكنة متى شاء استعملها، أما الرابع فهو في الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل^(١١)، "مثل العين في حالة، فتحها واستقبالها للمبصر تكون مدركة بالفعل، ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك"^(١٢).

(١) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٣٥٣، ٣٥٤.

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ٣٥٦، ٣٥٧.

(٣) انظر: منزلة الكندي في الفلسفة العربية - د. محمد الجبر - ص ٧٤.

(٤) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٣٥٣.

(٥) انظر: المصدر السابق - ص ٣٥٦.

(٦) فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان - د. عبد الحلیم محمود - ص ١٥٩.

(٧) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٣٥٣.

(٨) انظر: المصدر السابق - ص ٣٥٦، ٣٥٨.

(٩) تلخيص كتاب النفس - أبو الوليد ابن رشد - ص ١٣٠.

(١٠) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٣٥٨.

(١١) انظر: المصدر السابق - ص ٣٥٨.

(١٢) فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان - د. عبد الحلیم محمود - ص ١٥٩.

تعد هذه النظرية والتي طرحها الكندي في رسالته التي ألفها في العقل لب نظرية الفلاسفة الإسلاميين في تفسير عملية الإدراك، التي يقوم بها العقل، مع التنبه على أن هناك فروقاً ليست بالهينة بين كل واحد منهم، فعلى سبيل المثال: تقوم نظرية ابن سينا على أسس معرفية نفسية، تفسر الإدراك والاتصال والفيض، وتعتمد على الصور المجردة عن المادة^(١)، بينما تعتمد نظرية ابن باجه على فكرة التفاضل بين العقول والمعقولات بين الناس على أساس من التجريد الخالص عن المادة والحس^(٢).

ثانياً: ما أورده ابن سينا في حدوده.

يقرر ابن سينا أن مفهوم العقل مختلف فيه بين الناس، لذا أورد ابن سينا معاني العقل عند الجمهور^(٣)، ثم انتقل ليورد بعد ذلك معاني العقل عند الفلاسفة، فيقول: وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان:

١- العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم فقال: ما معناه أن هذا العقل هو التصورات والتصديقات الخالصة للنفس بالفطرة، والعلم ما حصل بالاكتساب، ومنها العقول المذكورة في كتاب النفس فمن ذلك:

٢- العقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مضمونة.

٣- العقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل، فمن ذلك:

٤- العقل الهولاني وهي قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات مجردة عن المواد.

٥- العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلاً.

٦- العقل بالفعل وهو استكمال النفس في صورة ما أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلاها وأحصرها بالفعل.

٧- العقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مترسخة في النفس على سبيل أصول من خارج.

٨- العقول الفعالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً (فقد العقل الفعال)، أما من جهة ما هو عقل فهو أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها، لا بتجريد غيرها

(١) انظر: العقل الفلسفي في الإسلام - د. سعيد مراد - ص ١٣٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه - ص ١٤١.

(٣) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٧٩.

عن المادة وعن علائق المادة، هي ماهية كل موجود، وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيلاني من القوى إلى الفعل بإشرافه عليه^(١).

يمكن القول: إن ابن سينا لم يورد تعريفاً جامعاً مانعاً للعقل يعبر به عن رأيه الشخصي ولا عن رأي الفلاسفة أيضاً، بل يلاحظ على ما أورده من معاني العقل ما يلي:

أولاً: إن ما نقله ابن سينا عن صاحب كتاب البرهان لا يعد تعريفاً للعقل، بل يعد وصفاً للمعرفة الحاصلة في النفس.

ثانياً: لا يمكن اعتبار العقل العملي والعقل النظري تعريفاً للعقل؛ وذلك لأن ابن سينا نفسه يعتبرهما قوى النفس الناطقة^(٢).

ثالثاً: يعتبر كل من: العقل الهيلاني، والعقل بالمكلة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، قوى العقل النظري، والتي تفسر من وجهة نظر ابن سينا نظرية الإدراك التي يتابع فيها الكندي.

رابعاً: يعتبر المعنى الثامن وهو معنى العقل الفعال أقرب المعاني لتعريف العقل عند الفلاسفة، لكنه لا يختص بالإنسان، بل هو العقل الأول الذي يفيض المعرفة على العقول الأخرى.

لقد رفض السلف مفهوم العقل عند كل من الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين ولهم في ذلك حجة ظاهرة من ذلك:

أولاً: رفض السلف مفهوم الفلاسفة الإسلاميين للعقل بكونه "جوهرًا بسيطاً مدركاً للأشياء بحقائقها"^(٣)، لما يترتب على هذا المفهوم من غلط يتمثل في الآتي:

١- إن المفردات التي استخدمها الفلاسفة الإسلاميون في تعريفهم للعقل ليست إلا مفردات يونانية لم يستخدمها العرب من قبلهم قاطبةً، لذا لا يجوز حمل كلام اليونان أصحاب العقائد الوثنية على كلام النبي ﷺ ولا على كلام صحابته ن؛ وذلك؛ لأن العقل في لغة المسلمين من أولهم إلى آخرهم ليس ملكاً من الملائكة ولا جوهرًا قائمًا بنفسه بل هذه من لغة اليونان، ومن المعلوم أن حمل كلام الله ﷻ أو كلام رسول الله ﷺ على ما لا يوجد في لغته التي خاطب بها أمته ولا في

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٧٩، ٨١.

(٢) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٣٣.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١٣.

لغة أمته وإنما توجد في لغة أمة لم يخاطبهم بلغتهم ولم تتخاطب أمته بلغتهم فهذا يبين^(١) سبب غلطهم، فلفظ العقل في لغة المسلمين ليس هو لفظ العقل في لغة هؤلاء اليونان؛ فإن العقل في لغة المسلمين يراد به الغريزة التي جعلها الله ﷻ في الإنسان يعقل بها، وأما العقل عند اليونان فهو جوهر قائم بنفسه كالعقل، وليس هذا مطابقاً للغة الرسل ﷺ والقرآن^(٢).

٢- إن الفلاسفة الإسلاميين قد بنوا مفهومهم للعقل على بعض الأحاديث الموضوعية، من ذلك: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "لما خلق الله العقل قال له: قم، فقام، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: اقعُد، فقعُد، ثم قال: ما خلقت خلقاً هو خير منك، ولا أفضل منك، ولا أحسن منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أعرف، وبك أعتاب، وبك الثواب، وعليك العقاب"^(٣)، وهذا الاستدلال لم يسعفهم؛ لأن مراد الفلاسفة الإسلاميين ينبني على أن العقل أعظم المخلوقات بعد الباري ﷻ، فهو عندهم المبدع الذي أبدع ما سواه؛ وذلك؛ لأنه جوهر قائم بنفسه، والاستدلال بهذا الحديث ونحوه على إرادة هذا المعنى من أعظم الضلال وأبعد الباطل والمحال^(٤)؛ وذلك؛ لأن "المستدلين بهذه الأحاديث على قول المتفلسفة لم يفهموا كلام الكاذبين الواضعين للحديث، بل حرفوا معناها كما حرفوا لفظها، فإذا كان هذا حالهم في الحديث الذي استدلوا به فكيف في غيره فتبين أن استدلالهم باطل قطعاً"^(٥).

٣- إذا أردنا أن نفهم السبب الحقيقي لرفض السلف لمفهوم العقل عند الفلاسفة الإسلاميين، فلا بد لنا من سبر تلك الأحداث التي عاشوها، حيث خاض السلف معركة شرسة ضد الفلسفة؛ وذلك لأن نبرة التقديس للفلسفة اليونانية كانت قويةً لدرجة تنزيهها عن الخطأ، ومن ثم تأويل كل ما يعارضها من الشرع لصالحها، وتلك مشكلة كبرى عاشها السلف دفاعاً عن قداسة النص القرآني^(٦).

(١) انظر: بغية المرئاد - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ص ٢٥١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ١١ - ص ٢٣١.

(٣) مشكاة المصابيح - محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي - كتاب الآداب - باب السلام - حديث رقم ٥٠٦٤ - ج ٣ - ص ٩٨. (قال الشيخ الألباني: تكلم فيه بعض العلماء، "موضوع")

(٤) بغية المرئاد - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ص ٢٤٥.

(٥) المصدر السابق - ص ٢٥١.

(٦) انظر: منهج السلف بين العقل والتقليد - د. محمد السيد الجليند - ص ٢٩.

ثانياً: لقد رفض السلف مفهوم المتكلمين للعقل بكونه "علوماً ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات"^(١)؛ وذلك؛ لأنهم لم يضبطوا فيما بينهم تلك العلوم فهم مختلفون في تحديدها.

فالقول إن العقل هو: كل العلوم ضرورية باطل في ذاته؛ "لأن هذا يؤدي إلى أن الأخرس والأطرش والأكمه ليسوا بعقلاء؛ لأنهم لا يعلمون المشاهدات والمسموعات والمدركات التي تعلم باضطرار لا باستدلال"^(٢)، "فاستبان بذلك أن العقل من العلوم الضرورية وليس كلها"^(٣)، وهو ما يقرره المتكلمون.

لقد بنى المتكلمون على هذا الأساس الفرق بين العاقل والمجنون، ومن هنا حجَّهْمُ السلف في قولهم؛ لأنه كما يفرق بين العاقل والمجنون بالعلوم الضرورية، يفرق أيضاً بينهما بالعمل الذي يختص به العقلاء من جلب المنفعة ودفع المضرة، فليس جعل العقل اسماً للعلوم الضرورية بأولى من جعله اسماً للأعمال الضرورية التي لا يخلو العاقل منها.

لذلك نجد المتكلمين ينحصرن بين احتمالين:

الأول: جعلوا أعمال العقلاء داخلةً في مسمى العقل بطل قولهم؛ لأنه من جنس العلم فقط.

الثاني: وإن قالوا: إن أفعال العقلاء دليل على العلم الذي هو عقل وكذلك أفعال المجانين دليل على فوات هذه العلوم، فحينئذ قد صار العقل يستلزم أموراً ليست داخلة في مسماه فلا يمتنع حينئذ أن يقال: هو الغريزة المستلزمة لهذه العلوم كما قلتم هو العلوم المستلزمة لهذه الأعمال^(٤).

(١) البرهان في أصول الفقه - عبد الملك بن عبد الله الجويني - ج ١ - ص ٩٥.

(٢) بغية المراتد - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ص ٢٧٠.

(٣) المصدر السابق - ص ٢٧١.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص ٢٧٣، ٢٧٤.

المطلب الثاني مكانة العقل عند الفلاسفة

إذا أردنا أن نتعرف إلى مكانة العقل عند الفلاسفة الإسلاميين، فلا بد لنا أن نضع أولاً نصب أعيننا حقيقة لا يمكن بدونها فهم مكانة العقل عند الفلاسفة الإسلاميين، وهي نشأة الفلسفة الأولى، فقد "نبئت الفلسفة اليونانية في غير البيئتين العربية التي نزل فيها الإسلام، فكانت ثقافة وافدة على هذه البيئة، وقد وفدت على البيئة الإسلامية بمصطلحاتها التي تختلف في هذا المجال مع مصطلحات العرب ولغة القرآن"^(١).

فالفلسفة كيان مستقل بذاته، مختلف في طبيعته عن الدين، وما سطرته أقلام الفلاسفة المسلمين في موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين خير دليل على هذا الاختلاف الواضح، لذا يعد الحديث عن مكانة العقل عند الفلاسفة الإسلاميين استكمالاً لما سبق من الحديث عن مفهوم العقل. وسيتناول الباحث مكانة العقل عند الفلاسفة الإسلاميين من خلال الزاويتين التاليين:

الزاوية الأولى: إدراك المجردات.

تحددت مكانة العقل عند الفلاسفة الإسلاميين من خلال بيانهم لوظيفة العقل وهي عملية الإدراك^(٢)، والتي قد حازت مساحةً كبيرةً في بحوثهم، حتى إنها أصبحت تمثل لب نظرية المعرفة عند الفلاسفة الإسلاميين، والتي تنبني على نوعين من المعارف:

١- **المعرفة الحسية:** أوّل الفلاسفة الإسلاميين المعرفة الحسية اهتماماً بالغاً، حتى إن القارئ لبعض كتبهم يلاحظ عمق ما سطرته أقلامهم فيها، وإن كانوا متأثرين بفلاسفة اليونان في كثير من الجوانب، وقد يرجع سبب هذا الاهتمام بالمعرفة الحسية إلى نشأة الفلسفة؛ وذلك لأن من عرف ذاته التي بين جنبيه يمكنه بعد ذلك أن ينطلق لمعرفة ما حوله من الأشياء، هذا بالإضافة إلى كون هذه المعرفة مقدمة أساسية لمعارف العقل.

ومما يدل على أهمية هذه المعرفة أيضاً ما ذهب إليه الكندي من تقسيم الوجود الإنساني إلى وجودين:

أ- الوجود العقلي.

ب- الوجود الحسي^(٣): المتمثل بالحواس الخمس، والتي يشترك فيها من حيث أهمية وجودها له كل من الإنسان والحيوان على حد سواء، وأهم هذه الحواس اللمس

(١) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - د. عبد الرحمن بن زيد الزبيدي - ص ٣٠٣.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١٦٥.

(٣) انظر: رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١٠٦.

الذي هو أول الحواس، ولا بد منه لكل حيوان؛ وذلك لأن تركيب الحيوان الأول من الكيفيات الملموسة^(١).

على الرغم من اشتراك الإنسان مع الحيوان في الحواس الخمس والتي يسميها الفلاسفة القوة المدركة التي في الظاهر، فإنهم ميزوا الإنسان بخمس حواس باطنية تقابل تلك الحواس، وهي: "الحس المشترك، والمتصورة، والمتخيّلة، والمتذكرة، والمتوهمة"^(٢).

لم يثق الفلاسفة بالمعرفة الحسية؛ وذلك لأنها "لا تدرك شيئاً إلا جسماً، أو ما هو في حكم الجسم"^(٣)، ومعلوم أن الأجسام في تغير دائم بحسب الأحوال الخارجية المحيطة بها^(٤)، ومع هذا فقد اهتم الفلاسفة بهذه المعرفة؛ "لأنها الدليل على الوجود الخارجي، ومعنى هذا أن الإدراك المباشر الذي يأتيه به الحس هو طريق التيقن من وجود الشيء، فالمعرفة الحسية إذن هي الخطوة الأولى في عملية المعرفة"^(٥).

٢ - المعرفة العقلية:

برز اهتمام الفلاسفة بالمعرفة العقلية بشكل ملحوظ من خلال تقسيمهم لقوى النفس الإنسانية إلى:

أ- **العقل العملي**: وهو قوة "معدة نحو العمل"^(٦)، "يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية"^(٧)؛ "يُميز بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل، وما يحسن ويقبح في الأمور الجزئية، ويستكمل في الإنسان بالتجارب والعادات"^(٨)، فالغاية منه "حصول رأي لأجل عمل"^(٩).

ب- **العقل النظري**: وهو "قوة معدة نحو النظر والفعل الخاص بالنفس"^(١٠)، "له

(١) انظر: كتاب الشفاء - أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا - ص ٦٨

(٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٢٥.

(٣) فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان - د. عبد الحليم محمود - ص ١٥٧.

(٤) انظر: رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١٠٦.

(٥) الكندي فلسفته منتخبات - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٤٧.

(٦) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٣٣.

(٧) الشفاء - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات - ١٩٨٨ م - ص ٢٠٥.

(٨) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٣٣.

(٩) المصدر السابق - ص ١٠٥.

(١٠) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٣٣.

حاجة ما إلى البدن وإلى قواه...، بل قد يستغني بذاته^(١)، "الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط مثل علم التوحيد"^(٢)، يختص بطلب "الخير بما هو خير ويهرب عن الشر بما هو شر"^(٣)، كما يتعلق عمله بالتفريق بين الصدق والكذب، والواجب والممتنع والممكن^(٤).

إن أهميه هذا العقل تنبع من وظيفته الأساسية، إذ إنه "يجرد الأشياء التي تسمى العلوم الانتزاعية"^(٥)، "فالأشياء كلية وجزئية: أعني بالكلية الأجناس للأنواع والأنواع للأشخاص، وأعني بالجزئي الأشخاص للأنواع"^(٦)، فالحس يدرك الوجود الحسي، والعقل يدرك الوجود العقلي الكلي أي المعقولات.

أوضح الفلاسفة الإسلاميون قيمة الإنسان الحقيقية، حين جعلوا أخص صفاته هي "تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد...، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحقيقية"^(٧)، لذا من عجز "عن إدراك المعقولات وعن القول بوجودها تبعاً لذلك، فليس معنى ذلك أنها غير موجودة، بل معناه ضعف الإدراك وعجزه"^(٨)؛ "لأن من طلب تمثيل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل عمي عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيئة الواضحة لنا في شعاع الشمس"^(٩).

الزاوية الثانية: إدراك الحق.

بدأ الفكر على أيدي اليونانيين يجمع شتات نفسه، ويعي ذاته بإزاء موضوعه، ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة، وذلك حين بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري، فبينوا وظيفة هذا العقل والقصد منه، فاستغلوه أعظم استغلال بعيداً عن

- (١) الشفاء - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٢٠٥.
- (٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ١٠٥.
- (٣) تلخيص كتاب النفس - أبو الوليد ابن رشد - ص ١٣٣، ١٣٤.
- (٤) انظر: الشفاء - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٢٠٤.
- (٥) تلخيص كتاب النفس - أبو الوليد ابن رشد - ص ١٣٥.
- (٦) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١٠٧.
- (٧) الشفاء - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ٢٠٣.
- (٨) الكندي فلسفته منتخبات - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٤٧.
- (٩) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١١٠.

سلطة الآلهة والقوى الخفية والسحرية والخرافات والأساطير^(١)، ففسروا ظهور الكون بتفسير عقلي بحت، لدرجة أنهم ألخوا هذا العقل، فجعلوه خالق هذا الكون ضمن نظرية الفيض التي يفسرون بها صدور الكثرة عن الواحد^(٢).

لكن لما انتقلت الفلسفة اليونانية إلى البلاد الإسلامية، وجد الفلاسفة الإسلاميون أنفسهم بين منهجين مختلفين، الشريعة المستمدة علومها من الوحي السماوي الذي لا يخطئ والتي لا يجرؤون على معاداتها، وبين ما تبنيه من نظريات فلسفية مستندة إلى العقل الموروث من بيئة وثنية.

من هنا يمكن القول: إن مصير الفلسفة وقف أمام طريقين مهمين:

الأول: أن يرفع الفلاسفة الإسلاميون راية الاستقلال عن الدين الإسلامي، وبذلك يتابعون الوثنية اليونانية، وهذا ما لم يحدث.

الثاني: أن يوفقوا بين الفلسفة وبين ما جاء به الوحي السماوي، وهنا وقفوا أمام مسألتين هامتين:

الأولى: التوفيق بين الفلسفة والدين.

والثانية: إثبات المعارف الإلهية.

بدايةً أثبت الفلاسفة الإسلاميون طريقين للمعرفة متابعاً لسلفهم اليونانيين:

"الأول: يحصل بالحواس الظاهرة والباطنة.

والثاني: يتم بالاستدلال والاستنباط والبرهان"^(٣).

لكنهم أثبتوا أيضاً طريقاً ثالثاً، ميزهم عن الوثنية وانتسبوا به إلى الإسلام، وهي المعارف الإلهية.

أطلق الكندي على المعرفة الإلهية "العلم الإلهي"^(٤)، أما ابن سينا فقد سمي هذه

المعرفة "بالعلم الأعلى"^(٥)؛ لأنه أشرف العلوم على الإطلاق، لكن هذا العلم "غير ميسر

لكل أحد بل يختص الله ﷻ به من يشاء من عباده"^(٦)، ولا يمكن الوصول إليه إلا من

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٧٤، ٧٥.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة - أبو نصر الفارابي - ص ٦١.

(٣) الكندي فلسفته منتخبات - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - منشورات عويدات - بيروت - ١٩٨٥م - ط ١

- ص ٥٠.

(٤) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١١٢

(٥) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ١٠٥.

(٦) الكندي فلسفته منتخبات - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٤٩.

خلال طريق واحد، هو طريق الوحي، وذلك لأن لكل علم منهجه^(١)، لكن الجدير بالذكر في هذا المقام أن الفلاسفة الإسلاميين استخدموا العلوم الفلسفية في إثبات ذلك متابعين في ذلك فلاسفة اليونان.

لعل الدافع الذي أوصل اليونانيين إلى ما وصلوا إليه من علوم عقلية هو البحث عن الحق واتباع الحقيقة، لذا لو دققنا النظر في مفهوم العقل والفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين لوجدنا بينهما ترابطاً وثيقاً وقوياً قوامه إدراك الحق والحقيقة، فالفلسفة "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"^(٢)، بينما يعتبر العقل وسيلة الحصول على هذه الحقيقة؛ إذ إنه "مدرك للأشياء بحقائقها"^(٣)، ويزداد هذا الترابط وضوحاً إذا علمنا أن غاية الفيلسوف من عملية التفلسف هي إصابة الحق من أجل العمل به^(٤).

وأشرف أنواع الحق التي يبتغيها الفيلسوف في معرفة "الفلسفة الأولى... علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلة أشرف من علم المعلول"^(٥)، يقصدون بذلك معرفة الله ﷻ؛ "لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وعلم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل ÷...، فإن الرسل الصادقة ÷ إنما أتت بالإقرار بربوبية الله ﷻ وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها، فواجب إذاً التمسك بهذه القنينة النفيسة عند نوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية الجهد"^(٦).

وإدراك هذه الأمور لا يكون إلا من خلال العقل، وما قصة حي بن يقظان^(٧) إلا

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١١٢.

(٢) المصدر السابق - ص ٩٧.

(٣) المصدر السابق - ص ١٦٣.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص ٩٧.

(٥) المصدر السابق - ص ٩٨، ١٠١.

(٦) المصدر السابق - ص ١٠٤، ١٠٥.

(٧) تعتبر قصة حي بن يقظان من القصص الفلسفية الخيالية ذات الأبعاد المتعددة وهي تحكي قصة طفل صغير عاش بين الحيوانات إلى أن كبر ووصل بتفكيره إلى معرفة الحقائق الكونية الكبرى ثم ما لبث إلى أن التقى بأبسال ذلك الصوفي المتدين الذي هرب من ضعف تدين العوام ثم تعرف على علوم حي بعد أن علمه اللغة فقام أبسال بإقناع حي بن يقظان للسفر معه إلى بلاده لدعوة الناس للتدين لكنهم لم يستجيبوا لدعوة حي وأبسال فرجعا إلى تلك الجزيرة النائية ليتعبدا فيها.

دليل واضح على كون العقل مستقلاً بدرك هذه الأمور، بل إن الفلسفة أسمى من الشريعة وأوضح من وجهة نظر ابن طفيل؛ وذلك لأن آسال الذي عاش في ظلال الوحي يقر بتفوق حي الذي عاش منعزلاً عن العمران، معملاً عقله في هذا الكون للوصول إلى الحقائق التي يقر بها آسال نفسه، إذاً الفيلسوف في غنى عن الشريعة، والعقل يقود إلى السعادة الكاملة المطلقة^(١).

لقد تابع الفلاسفة الإسلاميون فلاسفة اليونان في كون العقل "هو مصدر المعرفة لا منازع، فالكون خاضع لقانون ثابت ولنظام شامل فهو كل منطقي وتفسيره بالعقل وحده"^(٢).

من هنا يمكن القول: إن الفلاسفة يقدمون العقل في موضوع معرفة الله ﷻ، لكن الجدير بالذكر أنهم في هذه المسألة قد خالفوا المتكلمين من حيث اعتبار أول واجب على المكلف، فقد اعتبر المتكلمون أن أول واجب على المكلف هو النظر، أما الفلاسفة فقد ذهبوا إلى أبعد من هذا بكثير، وذلك حين اعتبروا أنه من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله ﷻ وسائر الموجودات بالبراهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها...، فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر، فيعرف هذه الأشياء التي تنتزل من منزلة الآلات من العمل"^(٣).

-
- (١) انظر: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها - عبده الشمالي - ص ٦٤١.
- (٢) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام - د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي - مكتبة المؤيد - المملكة العربية السعودية - ١٤١٤هـ - ١٩٩٢م - ط١ - ص ٣٧٣.
- (٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - أبو الوليد ابن رشد - تحقيق: د. محمد عمارة - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٩م - ط٣ - ٢٤.

المطلب الثالث

موقف الفلاسفة من تعارض العقل مع النقل

أدرك الفلاسفة الإسلاميون الاختلاف الواضح بين الفلسفة والدين، لذا عمدوا لسياسة التوفيق بين الفلسفة والدين دون استثناء^(١)، لكن "يجب ألا يغيب عن أذهاننا أن مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة لا تؤدي ضرورة إلى اتفاق الدين والفلسفة"^(٢).

شغلت مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة أذهان الفلاسفة الإسلاميين بشكل كبير، لذا يمكن الحديث عن هذه المسألة لدى الفلاسفة الإسلاميين من خلال الزاويتين التاليتين:

أولاً: التوفيق العام: ويقصد به "الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين"^(٣)، وتعد هذه المسألة من أوائل المسائل التي شغلت أذهان الفلاسفة الإسلاميين، حيث "حاول كل فيلسوف مسلم التوفيق بين الحكمة والشريعة"^(٤)، لكن هذه المحاولات مرت بمرحلتين:

المرحلة الأولى: "الإشارة والتلميح"^(٥)، ويمثل هذه المرحلة فلاسفة الشرق أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا، ولم تكن محاولة هؤلاء في التوفيق بين الفلسفة والدين إلا ضرباً من التقريب بين الإسلام والفلسفة، لكنه تقريب تغلب عليه الإشارة والتلميح^(٦).

فالكندي وهو أول فلاسفة الإسلام ظهوراً تطرق لهذه القضية ضمن رسالته المشهورة في الفلسفة الأولى، حيث أكد على أن مفهوم الفلسفة هو "علم الأشياء بحقائقها"^(٧)، وهذا لا يتناقى مع مفهوم الدين؛ لأن علم الأشياء بحقائقها هو "علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وعلم كل نافع...، وهو الذي أتت به الرسل ÷...، فإن الرسل الصادقة ÷ إنما أتت بالإقرار بربوبية الله ﷻ وحده، وبلزوم الفضائل

(١) انظر: القرآن والنظر العقلي - فاطمة إسماعيل - ص ٢٦٩.

(٢) موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام - د. الطبلاوي محمود السيد - مطبعة الأمانة - مصر - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ط ١ - ص ٢٠١.

(٣) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - د. عاطف العراقي - دار المعارف - ١٩٩٢م - ط ٥ - ص ١٦٧.

(٤) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٧٤٠.

(٥) المصدر السابق - ص ٧٤٠.

(٦) انظر: المصدر السابق - ص ٧٤٠.

(٧) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ٩٧.

المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها، فواجب إذاً التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية الجهد^(١)؛ وذلك لأن هدف "الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق"^(٢).

من هنا انطلق الكندي ليقرر أن خصوم الفلسفة مضطرون لدراساتها؛ "وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب.

فإن قالوا: إنه يجب، وجب طلبها عليهم.

وإن قالوا: إنه لا يجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً.

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها.

فواجب إذاً طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها باضطرار عليهم"^(٣).

أما الفارابي وابن سينا فقد أكدا توافق الفلسفة مع الدين، لكنهما اختلفا في تعليل اختلاف الفلسفة عن الدين، ففي الوقت الذي أرجع فيه الفارابي الاختلاف بين الفلسفة والدين إلى "مبادئ الرأي التي يستعملانها في استنباط الرأي والصواب في العملية الجزئية"^(٤)، نجد ابن سينا في تعقيبه على أقسام العلوم الحكمية يقرر "أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها - أي الفلسفة - ثم يزيغون عن منهاج الشرع، إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم، لا أن الصناعة نفسها توجبها فإنها بريئة منه"^(٥).

المرحلة الثانية: "التفصيل والتدليل"^(٦)، ويمثل هذه المرحلة فلاسفة المغرب العربي خاصة ابن طفيل وابن رشد.

فلو نظرنا إلى ابن طفيل في قصة حي بن يقظان، والتي غلب على أقواله فيها بعض التفصيل والتصريح، ولوجدنا محاولته للتقريب بين الفلسفة والدين أكثر عمقاً من ذي قبل، مع أنه لم يواجه المشكلة مواجهة مباشرة^(٧).

(١) رسائل الكندي الفلسفية - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - ص ١٠٤، ١٠٥.

(٢) المصدر السابق - ص ٩٧.

(٣) المصدر السابق - ص ١٠٥.

(٤) كتاب الحروف - أبو نصر الفارابي - تحقيق: محسن مهدي - دار الشرق - بيروت - لبنان - ١٩٩٠م - ط ٢ - ص ١٣٣.

(٥) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - ص ١١٨.

(٦) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٧٤٠.

(٧) انظر: المصدر السابق - ص ٧٤٠.

أما الناظر لابن رشد والذي كان إماماً في هذا الباب، فإنه يرى التوافق التام بين الفلسفة والشريعة؛ وذلك لأن "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة...، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة"^(١).

آمن ابن رشد بهذه الفكرة، لذا اتسمت معالجته لهذه القضية بالوضوح التام، وذلك بإقامة الأدلة على ذلك، حيث أفرد لها كتابين، حدد في الأول - وهو فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - المشكلة وعالجها ورسم أبعادها من الوجهة النظرية البحتة، وفي الكتاب الآخر - وهو الكشف عن مناهج الأدلة - فصلها وخاض في جزئياتها من الوجهة التطبيقية^(٢).

أكد ابن رشد على وجوب دراسة الفلسفة متابعاً للكندي الذي قدم الدليل العقلي على ذلك، لكن ابن رشد تفوق على الكندي في بيانه أن الشرع نفسه يوجب دراسة الفلسفة، وذلك من خلال حثه على النظر العقلي في الموجودات. قال ابن رشد: "الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها...، وقد حث على معرفة الله ﷻ وسائر موجوداته بالبرهان"^(٣)، "وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعيةً إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ﷻ، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"^(٤)، "فعل الفلسفة ليس أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع...، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم...، والشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل"^(٥).

ثانياً: التوفيق الخاص: ويقصد به "التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذلك من فلاسفة اليونان وبين ما أخبرنا به الدين"^(٦)، ويعد ابن رشد خير ممثل لهذا الضرب من التوفيق. لذا سيقصر الباحث على آراء ابن رشد في هذه المسألة، مركزاً على موقفه من وقوع التعارض بشكل عام، مع بيان طريقة دفعه لهذا التعارض.

(١) فصل المقال - أبو الوليد ابن رشد - ص ٦٧.

(٢) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - ص ٧٤٠، ٧٤١.

(٣) فصل المقال - أبو الوليد ابن رشد - ص ٢٣، ٢٤.

(٤) المصدر السابق - ص ٣١، ٣٢.

(٥) المصدر السابق - ص ٢٢.

(٦) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - د. عاطف العراقي - ص ١٦٧.

يقرر ابن رشد وقوع التعارض بين أدلة الكتاب والسنة، فيقول: "أما تعارض أدلة السمع...، فموجود في الكتاب والسنة"^(١)، لكنه يؤكد أيضاً وقوع التعارض، ليس فقط بين آيات الكتاب أو أحاديث السنة فحسب، بل "ربما ظهر في الآية الواحدة التعارض"^(٢)، "كذلك تلتقى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة"^(٣)، "وإذا كان هذا التعارض موجوداً، وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل"^(٤).

إذا كانت أدلة الشرع متعارضة في نفسها، ووجب دفع هذا التعارض على ما يوجبه العقل وذلك بتأويلها، فكذلك لا يخلو الأمر من تعارض بين الفلسفة والدين وطريقة دفعه التأويل لذلك ألف ابن رشد كتابه المشهور "فصل المقال".

ويمكن القول: إن ابن رشد في تحريره لفكرة تعارض الفلسفة مع الدين، ينطلق من إيمانه المطلق بأن دراسة الفلسفة واجبة على المكلف، قبل النظر الذي يعده المتكلمون أول واجب على المكلف، فهي "تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل"^(٥)، لذا "إذا أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرف به.

فإن كان قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستتبطها الفقيه بالقياس الشرعي.

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله"^(٦). كما يؤكد ابن رشد هذا المعنى بقوله: "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول"^(٧).

يدافع ابن رشد عن شرعية ما ذهب إليه، من تأويل لنصوص الشرع إذا تعارضت مع الفلسفة، بعقده مقارنة بين ما يفعله الفقيه في دفعه التعارض بين أدلة الشرع وبين

(١) الكشف عن مناهج الأدلة - أبو الوليد ابن رشد - ص ١٨٦.

(٢) المصدر السابق - ص ١٨٦.

(٣) المصدر السابق - ص ١٨٧.

(٤) المصدر السابق - ص ١٩٥.

(٥) فصل المقال - أبو الوليد ابن رشد - ص ٢٤.

(٦) المصدر السابق - ص ٣٢.

(٧) المصدر السابق - ص ٣٣.

ما يفعله الفيلسوف، فيقول: "إذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؛ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني"^(١).

يلاحظ أن ابن رشد يقرر أن طريقة دفع التعارض بين أدلة الشرع نفسها، أو بين أدلة الشرع والأدلة اليقينية الفلسفية تكون بالتأويل الموافق للأدلة العقلية اليقينية. ويجدر التنبيه على أن ابن رشد قد أولى قضية التأويل اهتماماً بالغاً في كتابيه: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة؛ وذلك لبيان كيفية دفع التعارض الحاصل بين الأدلة اليقينية الفلسفية وبين أدلة الشرع.

لا يسلم موقف ابن رشد هذا أمام النقد الفاحص لأن تأويل ابن رشد للنصوص "لا يكاد يختلف عن قانون التأويل الذي نص عليه الغزالي في كتابه "قانون التأويل"...، فأين الفارق بين ما يسميه ابن رشد برهان نعتز به ونعتمد عليه ويسمى قول خصومه أساليب سفسطائية جدلية غير برهانية"^(٢).

من جانب آخر يمكن القول: أن ابن رشد وقع فيما عابه على المتكلمين؛ وذلك حين نقض تأويلاتهم بكونها محدثة وليس لها أساس في الكتاب والسنة، فإذا كان المتكلمون أخطأوا فابن رشد مثلهم؛ لأنه قد أخفق في تحديد الظواهر الشرعية التي يجب تأويلها عن الضوابط التي حددها المتكلمون لتأويلاتهم، ومن ثم جاء تأويله مطابقاً لتأويلهم^(٣)

ومن هنا يمكن القول: إن إقرار الفلاسفة بوجود تعارض بين الفلسفة والدين أدى بهم إلى محاولة التقريب بين المنهجين، فاقترحت محاولاتهم الأولى على التوفيق العام ورفع العتب عن المشتغلين بالفلسفة، إلى أن جاء ابن طفيل فرسم طريقاً توفيقياً قوامه الحجة لكنه لم يخرج عن الإطار التوفيقي العام بشكل كبير.

أما، ابن رشد فقد اتسمت معالجته لهذه القضية بالقوة والبرهان؛ وذلك لأنه انتقل بهذه القضية من مجرد التوفيق والتقريب العام بين الفلسفة والدين، إلى التوفيق الخاص بين قضايا الفلسفة وقضايا الدين، منطلقاً من اعتقاده أن الفلسفة مقدمة ضرورية لدراسة هذا الدين وفهمه، فهي تفوق علم الكلام الظني الدلالة؛ لأنها يقينية بدلائلها.

(١) فصل المقال - أبو الوليد ابن رشد - ص ٣٢، ٣٣.

(٢) ظاهرة التأويل في فكر ابن رشد دراسة وتقويماً - د. جابر بن زايد السميري - مجلة الجامعة الإسلامية - غزة - فلسطين - ٢٠٠٣م - - المجلد ١١ - العدد ١ - ص ٢٤.

(٣) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥، ٢٦.

المطلب الرابع

نماذج تطبيقية لاستخدام الفلاسفة للعقل

كانت جهود الفلاسفة الإسلاميين منصبةً على التوفيق بين الفلسفة والدين، سواء كان هذا التوفيق بشكله العام أي الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة، أو بشكله الخاص، والقاضي بالتوفيق بين قضايا العقيدة الإسلامية وما أخذته الفلاسفة من معتقدات وثنية عن اليونان، كالقول بقدوم العالم وغيرها من المعتقدات الوثنية.

قد يكون للفلسفة باعتبارها تفسيراً شاملاً للكون علاقة بالدين الذي يبحث هو الآخر في الكون والأشياء، ولكن من حيث إنها مخلوقات صادرة من خالق^(١). ومن هنا يمكن القول: إن نشأة الكون وعلاقته بالخالق ﷻ شغلت حيزاً كبيراً في الفكر الإنساني، خاصة في الفكر الفلسفي البعيد عن هدى الوحي السماوي.

أرق هذا الموضوع عقول الفلاسفة على مر التاريخ، وعلى هذا يمكن القول: إن الفلسفة ما نشأت إلا لحل هذا اللغز المحير لعقول البشرية التي تبتغي في غير الوحي هديها، ولن تصل إلي شيء في نهاية المطاف، قال ﷻ: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: ١٩)، فلا الفلاسفة ولا غيرهم شهد ذلك الموقف، لذا لن يتمكن أحد من الإجابة عن تلك الأسئلة التي تدور في خلد كل منا، إلا من شهد ذلك الخلق، وهذا غير متيسر لأحد، لذا يجب التسليم في هذا الموضوع للخالق ﷻ الذي صدر عنه ذلك الفعل. ومن هنا سيتطرق الباحث لتفسير الفلاسفة لنشأة العالم من خلال النموذجين التاليين:

النموذج الأول: كيفية صدور العالم عن الخالق ﷻ "نظرية الفيض".

لم يستطع الفكر اليوناني أن يتصور قضية إيجاد العالم المحسوس من العدم؛ وذلك لأنه عالج هذه القضية على الصعيد الطبيعي، بينما عولجت هذه المسألة في العالم الإسلامي داخل نطاق العقيدة الدينية، فلما جاء فلاسفة الإسلام عمدوا للتوفيق بين مقتضيات العقل وبعض الضروريات الدينية، فكانت فكرة الصدور أو الفيض حلاً أمثل من وجهة نظرهم^(٢).

(١) انظر: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام - د. الطبلاوي محمود السيد - مطبعة الأمانة - مصر - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ط ١ - ص ٢٠١.

(٢) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي - د. زينب عيفي - دار الوفاء - الإسكندرية - ٢٠٠٢م - ص ٣١٥.

"يكاد يتفق معظم الباحثين على أن الفارابي هو أول من قال بالفيض في الإسلام"^(١)، "وهو متأثر إلى حد ما في هذا المجال بمدرسة الإسكندرية...، ومن المرجح أن الفارابي قد استفاد في صياغته لهذه النظرية، بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس وبطليموس الفلكي، بالإضافة إلى أفلوطين، نقول مزجاً لأننا لا نجد في أفكار أرسطو وحده، أو أفكار بطليموس على حدة، أو في مذهب أفلوطين، ما يسمح بالقول بنظرية الفيض على الصورة الفارابية، ودليلنا على ذلك أن ابن رشد فيلسوف المغرب العربي، والذي تأثر بأرسطو تأثراً كبيراً، قد نقد القول بالفيض على الصورة التي وجدت عند الفارابي وعند ابن سينا"^(٢).

"لقد كان ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين اعتنقوا آراء الفارابي في الفيض...، ولا يزيد ابن سينا على آراء أستاذه إلا كثرة الاستطراد والشروح وعرض الفكرة في صورة مختلفة"^(٣)، "ومع أن القول بالفيض قد افتتن به عدد لا بأس به من الفلاسفة، فإنه لم يسلم من الهجوم والإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالي...، كما أن الفيلسوف المغربي ابن رشد لم يأخذ به، وانتقد الفارابي وابن سينا في اعتمادهم عليه في تفسير الخلق"^(٤). لذا سيتناول الباحث هذه القضية من خلال الزوايا التالية:
أولاً: الأسس التي بني عليها الفيض.

يسعى أصحاب نظرية الفيض لتفسير صدور الموجودات عن الأول "الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات...، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو"^(٥).

ترتكز نظرية الفيض في تفسيرها لصدور الموجودات عن الأول وهو الله ﷻ إلى عدة أسس:

الأساس الأول: الموجودات: والتي تعد لب نظرية الفيض، و"التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره"^(٦)، "فكل وجود للشيء فإما واجب، وإما غير واجب، فالواجب هو

(١) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي - د. زينب عفيفي - ص ٣١٨.

(٢) ثورة العقل في الفلسفة العربية - د. محمد عاطف العراقي - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٨م - ط٤ - ص ١٠٩.

(٣) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي - د. زينب عفيفي - ص ٣٤١، ٣٤٢.

(٤) المصدر السابق - ص ٣١٧.

(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة - أبو نصر الفارابي - ص ٥٥.

(٦) المصدر السابق - ص ٥٥.

الذي يكون له دائماً، وكل ذلك إما له بذاته، وإما له بغيره" (١).

يقسم أصحاب نظرية الفيض الموجودات إلى ثلاثة أنواع: -

النوع الأول: "هو الواجب بذاته، وهو المبدأ الأول، أي الله ﷻ" (٢).

النوع الثاني: "هو الممكن بذاته، ويشتمل على جميع الأشياء التي لا يترجح فيها العدم على الوجود، أي أن من طبيعتها أن توجد، وأن لا توجد" (٣)، أي "العالم قبل أن يوجد" (٤).

النوع الثالث: هو الممكن بذاته الواجب بغيره، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات (٥)، "أو هو العالم بعد أن وجد" (٦).

يلاحظ على أصحاب الفيض أنهم أثبتوا أولاً وجود الواجب بذاته وهو الله ﷻ، ثم أثبتوا للعالم وجودين:

الأول: الممكن بذاته، وهذا لا خلاف فيه.

الثاني: الممكن بذاته الواجب بغيره.

وهذا يعني أن صدور العالم عن الله ﷻ ضرورة حتمية، "كالنور مثلاً لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره، أي نتيجة حتمية لعلته الشمس" (٧).

فالعالم لا يفيد الأول كمالاً وليس غايةً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته، لذلك لا يعد وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي هو بجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة (٨).

الأساس الثاني: التعقل: بمعنى أن تعقل الإله لشيء يعني إيجاداً وإبداعاً، "فالعقل الأول يلزم عنه بما يعقل عن الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة

(١) عيون الحكمة - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - تحقيق: عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات

- الكويت - دار القلم - بيروت - لبنان - ١٩٨٠م - ط٢ - ص ٥٥.

(٢) من أفلاطون إلى ابن سينا (محاضرات في الفلسفة العربية) - د. جميل صليبا - دار الأندلس -

١٤٠١هـ - ١٩٨١م - ط٢ - ص ٨٦.

(٣) المصدر السابق - ص ٨٥.

(٤) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي - د. زينب عفيفي - ص ٣٢٦.

(٥) من أفلاطون إلى ابن سينا - د. جميل صليبا - ص ٨٥.

(٦) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي - د. زينب عفيفي - ص ٣٢٦.

(٧) المصدر السابق - ص ٣٢٦.

(٨) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة - أبو نصر الفارابي - ص ٥٥، ٥٦.

الفلك الأقصى وكمالها هي النفس...، وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى تنتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا"^(١).

إذاً "المطلب الرئيس في نظرية الفيض هذه هو فكرة العلم، بمعنى أن الله ﷻ متى علم شيئاً تحقق وجوده باعتبار أن علمه لذاته علة لوجود سائر الأشياء"^(٢)، "الموجودات أو الكائنات (العالم) قد خرجت إلى حيز الوجود؛ لأن الله ﷻ قد عقل ذاته، وهذا العقل أو العلم هو القوة التي تخلق كل شيء، فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاق، إذ إن الشيء يوجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهي، وينتج عن ذلك أن الفيض هو في آن واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق"^(٣).

الأساس الثالث: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

"إن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد"^(٤)، "معنى ذلك أن الأول واحد من جميع الوجوه، فإذا صدر عنه وجود وجب أن يكون هذا الوجود واحداً، مثال ذلك: أن الإله لا يبدع إلا العقل الأول؛ لأنه واحد، ولأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد"^(٥)، "فالصادر عنه يتصف بالأحادية تجنباً من الوقوع في التعدد، والذات الحقيقية هي واحدة لا يجوز صدور الكثرة عنها...، لأن الفعل الوجودي لله ﷻ أعني فعل الإيجاد الإلهي لا يتعدد؛ لأنه فعل بسيط وعدم تعدده دلالة على أحديته"^(٦).

لكن "فكرة الكثرة (عند أصحاب نظرية الفيض) متأدية من تعقل الصادر الأول لذاته وتعقله لوحديته، بمعنى آخر: أن انقسام الفعل هنا من حيث كونه انقساماً مجازياً يؤدي إلى الكثرة...، بينما هو بالإضافة إلى الله ﷻ واحد لا ينقسم"^(٧).

ثانياً: كيفية صدور الموجودات (نظرية الفيض).

قامت نظرية الفيض لتفسر صدور العالم عن الواحد ﷻ، لكنها ارتكزت في تفسيرها لهذا الصدور إلى صفة العلم، بمعنى آخر: أن الله ﷻ عندما تعقل وفكر في

(١) النجاة في المنطق والإلهيات - أبو الحسين علي بن سينا - ج ٢ - ص ١٣٧.

(٢) فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي - د. جعفر آل ياسين - ص ١٧٨.

(٣) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي - د. زينب عفيفي - ص ٣٣٨.

(٤) النجاة في المنطق والإلهيات - أبو الحسين علي بن سينا - تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة - دار الجيل - بيروت - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط ١ - ج ٢ - ص ١٣٦.

(٥) من أفلاطون إلى ابن سينا - د. جميل صليبا - ص ٨٦.

(٦) فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي - د. جعفر آل ياسين - دار الأندلس - لبنان - ١٩٨٠م - ص ١٧٩.

(٧) المصدر السابق - ١٧٩.

نفسه صدر عنه ضرورة العقل الأول فقط، "يفيض من الأول وجود الثاني"^(١)؛ وذلك لأن الواحد بِحَيْثُ لا يصدر عنه إلا واحد، وإنما الكثرة من وجهة نظرهم تأتي بعد العقل الأول. قال الفارابي: "فهذا الثاني هو أيضاً غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول...، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث؛ وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى"^(٢).

تتبنى نظرية الفيض على إثبات عشرة عقول، "كل واحد من العشرة يعقل ذاته ويعقل الأول"^(٣)، وبهذا العقل تصدر الأجرام السماوية.

ثالثاً: نقض نظرية الفيض.

وجه كثير من علماء السلف والكلام وحتى بعض الفلاسفة أنفسهم سهام النقد لنظرية الفيض، قال الغزالي: "البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بِحَيْثُ بالإرادة فضول وطمع في غير مطمع...، وهذه حماقة"^(٤) بل "ما ذكرتموه (أي الفلاسفة) تحكيمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه، لاستدل به على سوء مزاجه"^(٥).

أكد الفلاسفة على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والكثرة راجعة إلى اختلاف القوى الفاعلة، أو اختلاف الآلات، أو اختلاف المواد، أو بتوسط العقل المجرد الذي يعرف نفسه ويعرف مبدأه، وبالتالي يحصل عقل آخر وهكذا^(٦).

بين الغزالي بطلان هذا الزعم، بل أكد استحالته وتناقضه في نفسه، إذ لا يصدر عن الواحد حسب زعمهم إلا واحد، وبهذا يستحيل كون العالم فعلاً لله؛ لأن المبدأ الأول واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون العالم فعلاً لله بموجب أصلهم^(٧).

كما أن زعمهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، يقضي بوجوب كون الموجودات آحاداً؛ لأن كل واحد منها علةٌ لواحد آخر فوقه، وعلةٌ لآخر تحته، وليس

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة - أبو نصر الفارابي - ص ٦١.

(٢) المصدر السابق - ص ٦١.

(٣) المصدر السابق - ص ٦٨.

(٤) تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - تحقيق: د. سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - ١٣٩٢هـ -

١٩٧٢م - ط ٨ - ص ١٥٣، ١٥٤.

(٥) المصدر السابق - ص ١٤٦.

(٦) انظر: المصدر السابق - ص ١٤٣.

(٧) انظر: المصدر السابق - ص ١٤٣.

الأمر كذلك؛ لأن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولي، وكذلك الفلك، فكيف وجدت هذه المركبات؟^(١).

وبهذا التساؤل يضع الغزالي الفلاسفة في مأزق لا مفر منه، فإن أجابوا بأن المركب صادر من علة واحدة بطل قولهم؛ لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد. وإن قالوا: إن المركب صادر من علة مركبة بطل قولهم أيضاً؛ لأن هذا يقضي بالالتقاء، وهو باطل؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(٢).

نبتعت دوافع الغزالي في نقد نظرية الفيض من إيمانه المطلق بقدره الله ﷻ. قال الغزالي: "فلتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء ﷺ وليصدقوا فيها؛ إذ العقل ليس يحيلها وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية"^(٣) لكن إذا نظرنا لدوافع ابن رشد في نقده بل دحضه آراء الفلاسفة الذين قالوا بالفيض كالفارابي وابن سينا، فقد كان هدفه من ذلك أساساً الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً إلى القول بالفيض^(٤)، لذا وصف ابن رشد هذه النظرية بالخرافات، وذلك حين قال: "والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا؛ لأنهم أول من قال هذه الخرافات"^(٥)، "وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة وليست جارية على أصولهم"^(٦).

النموذج الثاني: قدم العالم:

لعله من الصعب الفصل بين نظرية الفيض والقول بقدم العالم؛ وذلك للترابط الوثيق بين هاتين المقولتين لاشتراكهما في العديد من الجوانب، لذلك تعددت وجهات نظر الباحثين أيهما أساس للثاني. لذا ذهب بعض الباحثين إلى "أن القول بالقدم يستلزم القول بالفيض"^(٧)، لكن بعض الباحثين يؤكد أن نظرية الفيض هي التي قادت الفلاسفة

(١) انظر: المصدر السابق - ص ١٤٤.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - ص ١٤٤.

(٣) تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - ص ١٥٤.

(٤) انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - د. عاطف العراقي - ص ٢٠١.

(٥) تهافت التهافت - أبو الوليد محمد بن رشد - تحقيق: د. سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة -

١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م - ط ٣ - ج ١ - ص ٤٠٠، ٤٠١.

(٦) المصدر السابق - ج ١ - ص ٤٠٢.

(٧) في فلسفة ابن سينا - د. محمود ماضي - ص ٧٨.

للقول بالقدم^(١). وفي هذا المقام سيتناول الباحث القول بقدم العالم من خلال الزوايا التالية:

أولاً: تقرير الفلاسفة للقول بقدم العالم:

سعى الفلاسفة منذ القدم لتفسير وجود الكون على أساس عقلي بعيداً عن الأساطير والخرافات، لكن عقولهم حارت في هذه المسألة التي "لا تزال حتى الآن معضلة الفلسفة الكبرى"^(٢)؛ وذلك لبعدهم عن الوحي السماوي الذي يؤكد لنا فكرة الوجود من عدم، والتي يرفضها الفلاسفة لصالح القول بقدم العالم.

"إن القول في قدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والقول بالعلّة الأولى، إنما شهر بعد أرسطوطاليس؛ لأنه خالف القدماء صريحاً، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهاناً، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه"^(٣)، لكننا إذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندي، فإننا نستطيع القول: بأن الكندي قد قال بالحدوث دون غيره من الفلاسفة الذين عاشوا بعده، فالفارابي يقول بقدم العالم، وابن سينا ارتضى لنفسه القول بالقدم، وكذلك فعل ابن طفيل وابن رشد^(٤)، إلا أنهما - أي الفارابي وابن سينا - لم يقولوا بقدم العالم كما قال به أرسطو، بل غيرا آراءه بما أضافاه إليها من مبادئ...، ليجعلها مطابقةً لأصول الدين...، لكنهما لم ينجحا في عملهما هذا"^(٥).

يؤكد أصحاب القول بقدم العالم "أن العالم قديم باعتباره المطلق، والخلق حالة عرضية هي ظهوره أو انبثاقه للحواس، أي أن العالم محدث ودون سبق زمان، أو أنه قديم بالزمان، حادث في الوقوع"^(٦)، "فالعالم ليس له بدء زمني، أي لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، كما يتكون البيت مثلاً، أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان. والزمان حادث عن حركة الفلك. فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمني. ويصح بذلك أنه يكون عن إبداع الباري ﷻ، إياه دفعةً واحدةً بلا زمان وعن حركته حدث الزمان"^(٧). "قالإبداع هو أن يكون من الشيء وجود

(١) الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي - د. زينب عفيفي - ص ٣٥٤.

(٢) انظر: من أفلاطون إلى ابن سينا - د جميل صليبا - ص ٨١.

(٣) الملل والنحل - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - ج ٢ - ص ١٤٨.

(٤) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - د. عاطف العراقي - ص ١٣٧.

(٥) من أفلاطون إلى ابن سينا - د جميل صليبا - ص ٨٢.

(٦) في فلسفة ابن سينا - د. محمود ماضي - ص ٦١.

(٧) الجمع بين رأيي الحكيمين - أبو نصر الفارابي - ص ١٠١.

لغيره، متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان^(١)، "لذلك صار وجود ما يوجد عنه - أي الخالق - غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"^(٢)، "هذا مثل ما تقول: حركت يدي تحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول: تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي، وإن كانا معاً في الزمان، فهذه بعديّة بالذات"^(٣).

ثانياً: دليل الفلاسفة على قدم العالم:

استدل الفلاسفة على قدم العالم بعدة أدلة، سيقترن الباحث على "أقوى أدلتهم"^(٤)؛ وذلك منعاً للإطالة وهو:

بطلان صدور الحادث عن القديم:

يقوم دليل الفلاسفة على قدم العالم على أساسين:

الأول: قدم الفعل الإلهي: وذلك "لأن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود في جميع صفاته"^(٥)؛ "لأن ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل، فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له، وجب أن يكون فاعلاً دائماً، أما إن كانت فاعليته ممكنة، احتاج في فاعليته إلى سبب آخر...، وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك"^(٦).

الثاني: بطلان وجود مرجح: حيث أكد الفلاسفة على قدم فعل القديم تنزيهاً لله ﷻ عن النقص الذي قد يلحق به - من وجهة نظرهم -، لذلك يستحيل صدور حادث عن القديم؛ لأن العالم قديم لعلته، وهي الواجب الوجود بذاته^(٧)، لأننا إذا فرضنا أن العالم وجد بعد أن لم يكن موجوداً حيث أوجده الخالق في الوقت الأصح لإيجاده^(٨)، وهذا يقتضي وجود إرادة متجددة ترجح الفعل على عدمه، وهذا لا يجوز في حق واجب الوجود؛ لوجوب بقاء حاله على صفة واحدة مستمرة على نهج واحد^(٩).

(١) الإشارات والتنبيهات - ج ٣ - ص ٩٥.

(٢) السياسة المدنية - أبو نصر الفارابي - تحقيق: د. فوزي مري نجار - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٦٤م - ط ١ - ص ٤٨.

(٣) الإشارات والتنبيهات - ج ٣ - ص ٨٧، ٨٨.

(٤) تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - ص ٩٦.

(٥) الإشارات والتنبيهات - ابن سينا - ج ٣ - ص ١٠٨.

(٦) شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات - ابن سينا - ج ٣ - ص ١٠٨.

(٧) تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - ص ٢٣١.

(٨) انظر: شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات - ابن سينا - ج ٣ - ص ١٠٩.

(٩) انظر: الإشارات والتنبيهات - ابن سينا - ج ٣ - ص ١٠٩، ١١٠.

ثالثاً: نقد الدليل.

يمكن القول: إن دليل الفلاسفة على بطلان صدور الحادث عن القديم حمل في طياته الإثبات والنفي، بمعنى أنهم أثبتوا وجهة نظرهم القاضية بقدوم العالم عن طريق إثباتهم لقدم الفعل الصادر عن واجب الوجود، بينما نفوا وجود مرجح لصدور العالم عن واجب الوجود بعد أن لم يكن موجوداً، وهو في مضمونه رد على مخالفهم ممن يثبتون حدوث العالم، من هنا سيتناول الباحث مناقشة دليل الفلاسفة السابق من خلال الزاويتين التاليتين:

الأولى: مناقشة قولهم بقدوم الفعل الإلهي:

تلقى الفلاسفة على أثر هذه المقولة الوثنية سهام النقد سواء من علماء السلف أو علماء الكلام الذين يثبتون حدوث العالم، فقد تنوعت أدلة هؤلاء العلماء في نقض مزاعم الفلاسفة. قال الماتريدي: "الدليل على حدث الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة...، الخبر...، وعلم الحس...، وعلم الاستدلال"^(١).

تعددت ردود مثبتي حدوث العالم على الفلاسفة القائلين بقدومه بين الأدلة الشرعية المتفق عليها بينهم، كقوله ﷺ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢)، وبين الأدلة الحسية المستمدة من الكون المشاهد، حيث أكد هؤلاء العلماء على فكرة تعاقب الأحوال، "فكل محسوس لا يخلو عن اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة...، من اجتماع وتفرق وحركة وسكون وخبيث وطيب وحسن وقبيح وزيادة ونقصان، وهن حوادث بالحس والعقل، إذ لا يجوز اجتماع الضدين، فنثبت التعاقب وفيه الحدث"^(٢).

كما أن القول بقدوم الفعل الإلهي يقضي بلزوم "دوام جميع الموجودات بدوام الباري ﷻ"^(٣)، أي ثباتها على حالة واحدة فقط، وبذلك "لا يحدث في العالم حادث، وهو خلاف المشاهدة والمعقول وباطل باتفاق بني آدم كلهم"^(٤).

أما أدلة العلماء الاستدلالية فكثيرة، لكنها تدور حول فكرة الحركة والسكون، فلو افترضنا أزلية الكون لكان في الأزل إما:

- ساكناً.
- أو متحركاً.

(١) التوحيد - أبو منصور الماتريدي - ص ١١، ١٢.

(٢) المصدر السابق - ص ١٢، ١٣.

(٣) معالم أصول الدين - فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي - ص ٤٤.

(٤) مجموع الفتاوى - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - ج ٦ - ص ٣٣٥.

والقسمان باطلان.

فلو كان أزلياً فلا بد أن يكون في حيز:

• فإن كان مستقراً فيه فهو الساكن.

• وإن كان منتقلاً إلى حيز آخر فهو المتحرك.

ومحال تحركه لوجه:

الأول: أن ماهية الحركة الانتقال من حالة إلى حالة، وهذه الماهية تقتضي كونها

مسيوقة بالغير والأزل عبارة عن نفي المسبوق بالغير، والجمع بينهما محال.

الثاني: أنه إن لم يحصل في الأزل شيء من الحركات فكلها أول، وإن حصل فإن لم

يكن مسبوقةً بشيء آخر فهو أول الحركات، وإن كان مسبوقةً بشيء آخر كان الأزلي

مسيوقاً بغيره وهو محال.

الثالث: إن كل واحد من تلك الحركات إذا كان حادثاً كان مسبوقةً بعدم لا أول له، فتلك

العدمات بأسرها مجتمعة في الأزل، فإن حصل معها شيء من الموجودات لزم كون

السابق مقارناً للمسبق وهو محال.

أما لو كان السكون أزلياً فلا يخلو أن:

• يتمتع زواله.

• أو لا يتمتع زواله.

وبذلك لا يكون أزلياً.

فالأزلي:

• إن كان واجباً لذاته وجب أن يتمتع عدمه.

• وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى المؤثر الواجب لذاته قطعاً للدور والتسلسل.

ولا يمكن أن يكون المؤثر فاعلاً مختاراً؛ لأن الفاعل المختار يفعل بواسطة القصد

والاختيار، وهذه علامة المحدث، لذا فالأزلي يتمتع أن يكون فعلاً للفاعل المختار.

وإن كان ذلك المؤثر موجباً:

• فإن كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب

دوام ذلك الأثر.

• وإن كان موقوفاً على شرط فذلك الشرط لا بد:

○ أن يكون واجباً لذاته.

○ أو موجباً لواجب لذاته.

فحينئذ تكون العلة وشرط تأثيرها واجباً لذاته، فوجب دوام المعلول، فثبت أن هذا

السكون لو كان أزلياً لامتنع زواله^(١).

الثانية: مناقشة نفيهم الترجيح بلا مرجح:

أكد الفلاسفة على أن صدور العالم عن الله ﷻ هو صدور ضرورة، فالعالم قديم بقدم علته؛ لأن القول: إنه لم يكن ثم كان يقتضي وجود مرجح، وهنا يبرز التساؤل: ما هو ذلك المرجح، ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟

ذهب مثبتو حدوث العالم إلى "أن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه...، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة"^(٢) المطلقة التي لا يحيط بها شيء.

فحدوث العالم متعلق بالإرادة القديمة التي تختار وتحدد الوقت الذي توجد فيه الحوادث، "دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها"^(٣)، "فالحوادث تحدث بالإرادة القديمة الأزلية من غير تجدد أمر من الأمور"^(٤)، فالله رب كل شيء وخالقه لا رب غيره، لذا لا يمكن أن تكون بعض هذه الحوادث صادرة بإرادته، وبعضها بغير إرادته، بل الجميع بإرادته، وحينئذ فالإرادة الأزلية القديمة:

• إما أن تكون مستلزمة لمقارنة مرادها لها.

• وإما أن لا تكون كذلك.

فإن كان الأول لزم أن يكون المراد ولوازمه قديماً أزلياً والحوادث لازمة لكل مراد مصنوع، فيجب أن تكون مرادة له، وأن تكون قديمة أزلية؛ إذ التقدير أن المراد مقارن للإرادة، فيلزم أن تكون جميع الحوادث المتعاقبة قديمة أزلية، وهذا ممتنع لذاته. وإن قيل: إنه أراد القديم بإرادة قديمة، وأراد الحوادث المتعاقبة عليه بإرادات متعاقبة قيل:

أولاً: كون الشيء مراداً يستلزم حدوثه، بل وتصور كونه مفعولاً يستلزم حدوثه، فإن مقارنة المفعول المعين لفاعله ممتنع في بداية العقول.

ثانياً: إن جاز أن يكون له إرادات متعاقبة دائمة النوع لم يمتنع أن يكون كل ما سواه حادثاً بتلك الإرادات، فالقول حينئذ بقدم شيء من العالم قول بلا حجة أصلاً.

ثالثاً: إن الفاعل الذي من شأنه أن يفعل شيئاً بعد شيء بإرادات متعاقبة يمتنع قدم شيء

(١) انظر: معالم أصول الدين - فخر الدين الرازي - ص ٤١، ٤٣.

(٢) تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - ص ٩٦.

(٣) في فلسفة ابن سينا - د. محمود ماضي - ص ٦٦.

(٤) منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ١ - ص ١٠٥.

معين من إراداته وأفعاله، وحينئذ فيمتنع قدم شيء من مفعولاته، فيمتنع قدم شيء من العالم.

رابعاً: إذا قدر أنه في الأزل كان مريداً لذلك المعين كالفلك إرادة مقارنة للمراد، لزم أن يكون مريداً للوازمه إرادة مقارنة للمراد؛ فإن وجود الملزوم بدون اللازم محال، واللازم له نوع الحوادث وإرادة النوع إرادة مقارنة له في الأزل محال لامتناع وجود النوع كله في الأزل^(١).

وبذلك يتبين لنا أن صدور العالم كان بمحض إرادة الله ﷻ، وذلك في الوقت الذي أراه حسب علمه الأزلي الأسبق، وبهذا يبطل قول الفلاسفة بقدم العالم، سواء استتدوا في ذلك إلى قدم الفعل الإلهي، أو أبطلوا فكرة الترجيح المستندة إلى الإرادة الإلهية الأزلية.

(١) انظر: منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - ج ١ - ص ١٠٤، ١٠٥.

المبحث الرابع

العقل عند المعتزلة

المطلب الأول: مفهوم العقل عند المعتزلة.

المطلب الثاني: مكانة العقل عند المعتزلة.

المطلب الثالث: موقف المعتزلة من تعارض العقل والنقل.

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام المعتزلة للعقل.

المبحث الرابع العقل عند المعتزلة

العلاقة بين المعتزلة والشيعة

ليس للفكر أسوار يقف خلفها مكبل اليدين، بل من الطبيعي عند تلاقي الأفكار في مكان ما أن يحدث التأثير و التأثير بينها، وفي علاقة المعتزلة بالشيعة اعتبار مهم في التأثير والتأثر الحاصل بينهما وهو اعتبار المكان الذي جمعهما.

فالمعتزلة تنقسم إلى مدرستين وهما:

أولاً: مدرسة البصرة: وهي مهد المعتزلة الأول، وقد أنجبت أبرز رجالات المعتزلة أمثال: واصل بن عطاء^(١) مؤسس الفرقة، وعمرو بن عبيد^(٢)... ويرجع الفضل لهذه المدرسة في صياغة الأصول الخمسة "التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي"^(٣)، وقد اتسمت علاقة المعتزلة البصريين بالشيعة بصفة عامة بالعداء والخصومة الشديدة، خاصة في الأصول الاعتقادية مع الشيعة الإمامية، كذلك لم تتأثر مدرسة البصرة بالتشيع الزيدي على الرغم من أخذ الشيعة الزيدية أصولهم الكلامية من المعتزلة^(٤)، ويُرجع بعض الباحثين بداية تأثر الزيدية بالمعتزلة إلى مرحلتين وهما:

المرحلة الأولى: ميل الزيدية إلى المعتزلة: وكان متقدماً وسببه^(٥) تفضيل واصل بن

(١) أبو حذيفة واصل بن عطاء المخزومي مولاها الغزال ولد سنة ٨٠هـ بالمدينة كان يلثغ بالراء غنياً، وهو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، طرده الحسن عن مجلسه لما قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر فانضم إليه عمرو، واعتزلا حلقة الحسن، فسموا المعتزلة، له مؤلف في التوحيد، وكتاب (المنزلة بين المنزلتين) قيل: مات سنة ١٣١هـ (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ١٠ - ص ٧٤).

(٢) أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري كبير المعتزلة وأولهم، قال النسائي: ليس بثقة وقال ابن المبارك: دعا إلى القدر، فتركوه قال معاذ بن معاذ: سمعت عمراً يقول: إن كانت: ﴿بَتَّ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ﴾ في اللوح المحفوظ، فما لله على ابن آدم حجة له كتاب (العدل)، (والتوحيد)، وكتاب (الرد على القدرية)، يريد السنة قال الخطيب: مات بطريق مكة، سنة ثلاث وقيل: سنة أربع وأربعين ومائة (وانظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ١١ - ص ١٣٠).

(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد - أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط - تحقيق: محمد حجازي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ١٩٨٨م - ص ١٩٠.

(٤) انظر: في علم الكلام - د. أحمد محمود صبحي - ج ١ - ص ٢٥٩ - ٢٦١.

(٥) انظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة - عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي - دار الأندلس الخضراء - جدة - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط ١ - ص ٤٠٥ - ٤١٨.

عطاء لعلي بن أبي طالب ﷺ على عثمان بن عفان ﷺ، حتى إنهم سموه شيعياً^(١)، وكذلك القول: بتلمذ واصل بن عطاء على يد محمد بن الحنفية ﷺ، ومع ذلك لم يظهر على واصل أي أثر من آثار التشيع^(٢).

ثم أصبحت العلاقة بين الزيدية والمعتزلة علاقة تبادلية بسبب النزعة الإقليمية على فكر الفريقين، فقد كَوَّنَ بشر بن المعتمر الكوفي فرعاً للمعتزلة في بغداد، ومعروف أن الكوفة سادها التشيع مقتصدًا وغالياً، علاوةً على الصراع الفكري بين البصرة والكوفة^(٣)، وأطلق على معتزلة بغداد اسم "متشعبة المعتزلة"^(٤)، وظلت الصلة بين الفريقين قائمة إلى أن انهارت المعتزلة عندئذٍ، وقامت الزيدية بعمل عظيم، وهو الاحتفاظ بمؤلفات المعتزلة والحفاظ على تراثهم^(٥).

المرحلة الثانية: التأثير الفعلي والصلة القوية بين الفرقتين: وهو مرتبط بظهور أئمة الزيدية الذين تتلمذوا على أيدي شيوخ المعتزلة، ودليل ذلك تتلمذ زيد بن علي ﷺ على يد واصل بن عطاء رأس المعتزلة، فاقتبس منه الاعتزال، وصار أصحابه كلهم: معتزلة^(٦)، حيث أخذوا أصولهم عن المعتزلة حذو القذة بالقذة، بل إنهم يعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت^(٧).

ثانياً: مدرسة بغداد: وهي فرع المعتزلة المنافس للمدرسة الأم، ومن أهم رجالها بشر بن المعتمر الكوفي الأصل مؤسس فرع بغداد، وثمامة بن الأشرس، وأبو موسى المردار، وجعفر بن مبشر الثقفي، وجعفر بن حرب الهمداني، وأبو جعفر الاسكافي، وآخرون. ويرجع لمدرسة بغداد الفضل في التأثير في الشيعة الزيدية والإمامية بسبب تشيعهم.

ولمواقف البغداديين أثر كبير في تاريخ المعتزلة، فهم من قضى عليها فرقةً وخلصها فكراً، فهم وغيرهم من المعتزلة - وهم الداعون لحرية الرأي والفكر - يقولون بخلق القرآن، لكنهم باستعدادهم للدولة على مخالفتهم لإجبارهم على القول بخلق القرآن

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٦٧.

(٢) انظر: في علم الكلام - د. أحمد محمود صبحي - ج ١ - ٢٦٠.

(٣) انظر: المصدر السابق - ص ٢٦١.

(٤) الانتصار - عبد الرحيم بن محمد الخياط - ص ١٥٦.

(٥) أصل العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط ١ - ص ٣٠.

(٦) انظر: الملل والنحل - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - ج ١ - ص ١٥٥.

(٧) انظر: المصدر السابق - ج ١ - ص ١٦٢.

جعلهم يدفعون الثمن غالباً - وربما لا يزالون يدفعونه -، لقد حدد هذا الموقف مصيرهم ونهايتهم وما لحقهم من سوء المقالة.

كذلك خُذت أفكار المعتزلة من خلال تشيعهم، مع أن البصريين كانوا أعمق فكرياً وأعظم رجلاً^(١).

وقد أرجع الشيخ عبد اللطيف الحفطي^(٢) أسباب تبني الزيدية لآراء المعتزلة إلى عدة أسباب وهي:

١- ظهور نزعة التشيع في أقوال بعض رجال المعتزلة.

٢- تتلمذ كثير من أئمة وعلماء الزيدية على أيدي شيوخ المعتزلة.

٣- انتقال بعض المعتزلة إلى المذهب الزيدي.

٤- الانفتاح الذي تميزت به الزيدية.

٥- ثناء بعض أئمة وعلماء الزيدية على المعتزلة.

٦- احتفاظ الزيدية بكتب المعتزلة بعد سقوطها^(٣).

أما عن تأثير الشيعة الإمامية بالمعتزلة فهذا مما لا يمكن إنكاره لأمرين وهما:

الأول: إشارة كتب الفرق إلى تأثير الإمامية بالمعتزلة، وأخذها بعض أصولهم، وأن هذا التأثير صار في المتأخرين منهم^(٤)، فقد كانت المعتزلة على خصومة شديدة معهم في الأصول بين تنزيه المعتزلة وتشبيه الإمامية^(٥)، فكان "بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض مثل: بنان بن سمعان الذي كان يثبت لله ﷻ الأعضاء والجوارح، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، ويونس بن عبد الرحمن القمي، وأبو جعفر الأحول الذي كان يدعى شيطان الطاق، وهؤلاء رؤساء علماء الروافض"^(٦).

"فهذه القضية دليل على أن ما هو موجود عند متأخري الإمامية من القول

(١) انظر: في علم الكلام - د. أحمد محمود صبحي - ج ١ - ص ٢٦٢، ٢٦٣.

(٢) الشيخ عبد اللطيف بن عبد القادر الحفطي صاحب كتاب تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة أسبابه ومظاهره وأصل هذا الكتاب رسالة ماجستير تقدم بها صاحبها لجامعة الإمام محمد بن سعود وقد أجيبت هذه الرسالة بتقدير ممتاز في شهر المحرم ١٤١٩ هـ.

(٣) انظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة - عبد اللطيف بن عبد القادر الحفطي - ص ٤١١ - ٤١٨.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص ٤٦٢.

(٥) انظر في علم الكلام - د. أحمد محمود صبحي - ج ١ - ص ٢٦٠.

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي - تحقيق: علي سامي النشار - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٢ هـ - ص ٦٣-٦٤.

بالتعطيل إنما هو دخيل عليهم، وأنهم أخذوه كما هو عن المعتزلة^(١).

قال الأشعري وهو يحكى مقالة الشيعة: "وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج، وهؤلاء قوم من متأريهم، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه"^(٢).

وقال الشهرستاني: "وكانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم، ولما تمادى الزمان اختلفت كل فرقة منهم طريقة، فصارت الإمامية بعضها معتزلة، إما وعيدية وإما تفضيلية، وبعضها إخبارية إما مشبهة وإما سلفية"^(٣).

الثاني: إن المتأمل في حال الشيعة عموماً في أول نشأتها يلحظ أنه لم يكن عندهم من البدع إلا التشيع لآل البيت، فهذه القضية شغلهم الشاغل، ثم صارت عند المتأخرين أحد أصولهم، مع إضافة عقائد أخرى لم تكن عند المتقدمين منهم، وهي في أغلبها عقائد اعترالية^(٤).

قال ابن تيمية: "فإن جميع ما يذكره هؤلاء الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل كابن النعمان والموسوي الملقب بالمرتضى، وأبي جعفر الطوسي، وغيرهم، هو مأخوذ من كتب المعتزلة، بل كثير منه منقول نقل المسطرة، وبعضه قد تصرفوا فيه، وكذلك ما يذكرونه من تفسير القرآن في آيات الصفات والقدر ونحو ذلك...، لا ينقل عن قدماء الإمامية من هذا حرف واحد لا في الأصول العقلية ولا في تفسير القرآن"^(٥).

قال الشيخ الحفظي: وإذا كان ثبوت تأثير المعتزلة في الإمامية هو الصحيح والمتحقق الذي لا يمكن دفعه وردّه، فلا بد أن يكون هذا التأثير نتيجة أسباب أدت إليه. وتتلخص هذه الأسباب في الآتي:

١- النزعة الشيعية التي ظهرت في كثير من شيوخ المعتزلة، وهذا السبب تشترك فيه كل

فرق الشيعة الذين تأثروا بالمعتزلة.

٢- انقلاب بعض المعتزلة المنتشيعين من الزيدية إلى الإمامية.

٣- استيلاء المتأخرين من الإمامية من عقائد المتقدمين.

(١) تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة - عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي - ص ٤٦٤.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - أبو الحسن الأشعري - ص ٣٥.

(٣) الملل والنحل - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - ج ١ - ص ١٦٥.

(٤) انظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة - عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي - ص ٤٦٣.

(٥) منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ج ٣ - ص ٥، ٧.

- ٤- دخول كثير من الزيدية إلى الإمامية وحملهم كثيراً من عناصر مذهبهم المعتزلي.
- ٥- المصلحة المشتركة في اتحاد الشيعة مع المعتزلة في سبيل وقف المد الأشعري.
- فهذه هي الأسباب التي أدت إلى تأثر الإمامية الاثنى عشرية بالمعتزلة^(١).
- "ومع ذلك بقي الاعتزال محصناً بفضل نزعة العقلية ضد غيبيات التشيع الإمامي كالاعتقاد بالوصية والنور الإلهي في أصلاب الأئمة...، ومن ثم كان تشيع معتزلة بغداد بحق مقتصداً معتدلاً"^(٢).

(١) انظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة - عبد اللطيف بن عبد القادر الحفزي - ص ٤٦٦-٤٧٤.

(٢) في علم الكلام - د. أحمد محمود صبحي - ج ١ - ص ٢٦٢.

المطلب الأول مفهوم العقل عند المعتزلة

تتحدد ماهية العقل عند المعتزلة بناءً على تحديدهم لطبيعة وظيفته وحاجة الإنسان الضرورية له، حيث إن "الشيء يعقل أولاً ثم يحد"^(١).

فإن الله ﷻ قد خلق الإنسان لا لعلة إلا لنفعه^(٢)، ثم جعل التكليف وسيلته إلى هذا النفع، لذا كان من الطبيعي أن يمكنه من الوسائل والآلات التي تعينه على أداء ما كلفه به، وفي هذا المضمون يقول القاضي عبد الجبار^(٣): "اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكناً من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصح منه أداء ما كلف، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالماً بما كلفه وصفاته والفصل بينه وبين غيره، ليصح أن يقصد إحداثه وليصح أن يعلم أنه قد أدى ما كلف"^(٤).

لقد أوجب القاضي نتيجة لما سبق، أن يزود الله ﷻ الإنسان بالعقل، ليتمكنه من أداء ما كلفه به على الوجه الذي تتحدد به مسؤوليته عن الفعل، فقال: "وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضرورياً، من أن يخلقه ﷻ فيه، وإن صح كونه مكتسباً حسن من القديم ﷻ أن يمكنه منه، ليصح أن يعلم ويؤدي ما علمه على الوجه الذي كلف"^(٥).

إذاً العقل ضروري للمكلف حتى يستطيع القيام بما كلفه الله ﷻ به، وذلك من خلال المعرفة التي يحتاج إليها المكلف. وتنقسم هذه المعرفة إلى قسمين وهما:

-
- (١) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٣٦٦.
 - (٢) انظر: المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٩٢، ٩٣.
 - (٣) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني إليه انتهت رئاسة المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها قال الحاكم: وليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محله في العلم والفضل فإنه فتق علم الكلام وكسر بروده ووضع فيه الكتب التي بلغت المشرق والمغرب منها الدواعي والصوارف، شرح الأصول الخمسة وغيرها (انظر: طبقات المعتزلة - أحمد بن يحيى بن المرتضي - ص ١١٢، ١١٣).
 - (٤) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧١-٣٧٢.
 - (٥) المصدر السابق - ج ١١ - ص ٣٧٢.

أولاً: المعرفة الضرورية: وهي "العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه"^(١).

يُلاحظ أن المعتزلة قد أولت المعرفة الضرورية أهمية كبيرة واهتمت بالمعرفة الحسية بشكل ملحوظ؛ لأنها أول العلوم الضرورية فلا يحتاج المرء لإثباتها؛ لأنه "لو لم يحصل عالماً بالمدرک لم يصح أن يعرف أحوال المدركات، ولما تم منه استدلال على إثبات الأعراض وحوادث الأجسام وصفات الفاعل، ولا على العدل بأسره، فالحاجة إليه ماسة"^(٢)، وللوثوق بالمعرفة الحسية يشترط سلامة الحاسة وارتفاع الموانع التي قد تخدع الحواس أو تضللها، وإذا توافرت هذه الشروط وجب إثبات ما ندركه ونفي ما لا ندركه.

ثانياً: المعرفة القائمة على النظر والاستدلال: والنظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة، وتتميز هذه الأنظار بما يقترن بها من القرائن ويضاف إليها من الشواهد، على أن النظر إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير، ومن أسماء النظر بالقلب: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية، وغيرها^(٣).

لم يحاول المعتزلة ولا أهل الكلام عامة الخوض في المذاهب الفلسفية، التي ذهبت إلى أن مفهوم العقل جوهر، بل رفضوا نظرية العقول التي كانت محور دراسات الفلاسفة الإسلاميين، والتي استقوها من فلاسفة اليونان^(٤).

ومن رجال المعتزلة المعتبرين الذين عرفوا العقل:

١- أبو الهذيل العلاف^(٥):

لقد عرف أبو الهذيل العلاف العقل بقوله: "علم الاضطراب الذي يفرق به الإنسان بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض...، والقوة على اكتساب العلم،

(١) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٤٨.

(٢) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٨٠.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٤٤، ٤٥.

(٤) نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية) - د. عبد الكريم عثمان - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٣٩١هـ - ١٩٧١م - ص ٧٤.

(٥) أبو الهذيل العلاف محمد بن الهذيل البصري رأس المعتزلة؛ صاحب التصانيف، الذي زعم أن نعيم الجنة وعذاب النار ينتهي أنكر الصفات المقدسة حتى العلم والقدرة، وهذا كفر وإلحاد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل؛ تلميذ واصل بن عطاء الغزال طال عمر أبي الهذيل، وجاوز التسعين، توفي سنة ٢٢٧هـ (انظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢٠ - ص ٣٨).

وزعموا أن العقل الحس نسميه عقلاً بمعنى معقول^(١).

يلاحظ أن ماهية العقل عند العلاف تنقسم إلى:

- أولاً: هو جملة العلوم الضرورية الفطرية الحاصلة فينا بمعزل عنا^(٢).
- ثانياً: هو القوة أو القدرة على اكتساب العلم، فيصبح الإنسان مقتدرًا بالعقل على الاستدلال^(٣).

ويلاحظ أيضاً أن أبا الهذيل يقسم المعرفة العقلية إلى قسمين وهما:

- الأول: المعرفة الضرورية القائمة على الحس: حيث قال: "وزعموا أن العقل الحس نسميه عقلاً بمعنى معقول^(٤)، فهو يحاول هنا "أن يميز العقل عن المحسوسات نفسها؛ وهو يعترف للعقل بقوة تحويل المحسوس إلى معقول^(٥)".
- الثاني: المعرفة القائمة على إدراك المعاني المجردة: فقد جعل الإنسان مقتدرًا بالعقل على النظر والاستدلال من خلال جعل العقل قوة على اكتساب العلم، "ونحن نعلم أن العلم لا يقوم على الجزئيات بل على الكليات، فيكون معنى العقل عند أبي الهذيل قوة تعميم الجزئيات، والوصول إلى الكليات، حتى يتكون العلم، ثم هناك وظيفة أخرى للعقل...، وهي إدراك العلاقات بين الأشياء؛ ونحن نعلم أن العلاقات هي معانٍ مجردة، فيتضح من هذا التعريف أن العقل قوة مستقلة عن الحس في إمكانها إدراك الكل المجرد^(٦)".

ويلاحظ أيضاً أن تعريف أبي الهذيل للعقل بالقوة: قد أثار لبساً عند القاضي عبد الجبار، فرفض القاضي أن يكون العقل^(٧) قدرة على العلوم التي تحصل في العاقل، وذلك لأنه ينتج عن ذلك أن يكون الإنسان عاقلاً وإن لم يحصل عالماً بالمعلومات^(٨)، وهذا يعني بتقدير القاضي أن يصبح الإنسان هو خالق العلم الضروري، وقد تحاشى

(١) مقالات الإسلاميين - أبو الحسن الأشعري - ص ٤٨٠.

(٢) فلسفة القدر في فكر المعتزلة - د. سميح دغيم - دار الفكر اللبناني - بيروت - ١٩٩٢م - ط ١ - ص ١٧٥.

(٣) المصدر السابق - ص ١٧٥.

(٤) مقالات الإسلاميين - أبو الحسن الأشعري - ص ٤٨٠.

(٥) فلسفة المعتزلة - ألبير نصري نادر - مطبعة الرابطة - ١٩٥١م - ج ٢ - ص ٣٤.

(٦) المصدر السابق - ص ٣٤، ٣٥.

(٧) فلسفة القدر في فكر المعتزلة - د. سميح دغيم - ص ١٧٥.

(٨) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٩.

الجبائي نفس الأمر ومنع كون العقل قوة على اكتساب العلم^(١)، أي بمعنى القدرة المتقدمة للفعل فهذا مردود، لكن "إن أراد به أنه لولاه لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤدي إلى العلوم، فشبّهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكن بها الفعل، فهو مصيب في المعنى، وإن وضع اللفظ في غير موضعه"^(٢)، وذلك "لحرصه على عدم تكليف الإنسان قبل تكامل عقله"^(٣)؛ لأن الإنسان عند الجبائي "يكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله ﷻ"^(٤).

٢- أبو علي الجبائي:

يعرف أبو علي الجبائي العقل، فيقول: "هو العلم"^(٥)، ثم نجده يصف هذه العلوم، فيقول: "وهذه العلوم كثيرة منها اضطرار وأنه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل...، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل الله ﷻ له العقل ويخلقه فيه ضرورة فيكون بالغاً كامل العقل مأموراً مكافئاً"^(٦).

يلاحظ أن الجبائي في تعريفه للعقل يركز على وظيفة العقل الخفية التي تكسبه في نفسه قيمة معنوية، تكون في إرشاده وفي عمله وردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية^(٧)، فيقول: "إنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقل البعير، وإنما سمي عقالة عقلاً لأنه يمنع به"^(٨). فالذي يظهر أن الكلاميين اتجهوا إلى ربط معنى العقل الاصطلاحي بمعناه اللغوي^(٩)، لوجهين:

أحدهما: أنه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه النفس من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشتيه من التصرف.
والثاني: أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال فمن حيث اقتضى ثبات

(١) انظر: مقالات الإسلاميين - أبو الحسن الأشعري - ص ٤٨٠.

(٢) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٩.

(٣) العقل عند المعتزلة - حسني زينة - دار الأفق الجديدة - بيروت - ١٩٧٨م - ط ١ - ص ٢٠.

(٤) مقالات الإسلاميين - أبو الحسن الأشعري - ص ٤٨٠.

(٥) المصدر السابق - ص ٤٨٠.

(٦) المصدر السابق - ص ٤٨٠.

(٧) انظر: فلسفة المعتزلة - ج ٢ - ص ٣٥.

(٨) مقالات الإسلاميين - أبو الحسن الأشعري - ص ٤٨٠.

(٩) نظرية التكليف - د. عبد الكريم عثمان - ص ٧٥.

سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال، شبه بعقال الناقة المقتضى لثباتها^(١).

٣- القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني:

أما القاضي عبد الجبار - وهو من متأخري المعتزلة -، فقد عالج موضوع العقل بشكل موسع، حيث عقد عنواناً خاصاً بالعقل، وهو "بيان مائة^(٢) العقل وما يتصل به"^(٣)، أورده في كتابه المغني ضمن الجزء الذي يعالج فيه قضية التكليف، والتي تأتي تحت أصل العدل عند المعتزلة ضمن منظومتهم الفكرية.

وقد عرف القاضي عبد الجبار العقل، بقوله: "العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف"^(٤).

ومعالجة القاضي لماهية العقل تتلخص في الآتي:

أولاً: دفاع القاضي عن رأيه من خلال مناقشته ونقضه لآراء مخالفيه، فالقاضي لا يقر بكون العقل جوهرًا أو آلة أو حاسة أو قوة إلى غير ذلك من الأسماء التي أطلقها الفلاسفة وغيرهم عليه^(٥)، لكنه يجوز هذه الاطلاقات على سبيل التشبيه والتوسع، ويتلخص رد القاضي في الآتي:

رفض القاضي نظرية الجوهر عن العقل؛ لأن العقل يوجب كون العاقل عاقلًا، والجواهر لا يجوز أن توجب حالاً لجملة الإنسان؛ لأنها مادية، فلا يجوز حلول الجوهر بالجوهر^(٦)، لكنه لا يمتنع من "وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد أنه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مخالفاً للغة والاصطلاح، فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ"^(٧)، وذلك على سبيل التشبيه والتوسع.

كذلك يرد القاضي وصف العقل بالآلة، معللاً ذلك بكون الآلة جسماً مادياً وذلك لا يصح في الأعراض، لكن "إن أراد بذلك أنه يتوصل إلى اكتساب العلوم والاستدلال

(١) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٨٦.

(٢) المائة هي الماهية وتعني "ما به الشيء هو هو...، والأصل المائة قلبت الهمزة هاء لنلا يشتهه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما والأظهر أنه نسبة إلى ما هو جعلت الكلمتان ككلمة واحدة" (التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - ص ٢٥١).

(٣) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٥.

(٤) المصدر السابق - ج ١١ - ص ٣٧٥.

(٥) انظر: نظرية التكليف - د. عبد الكريم عثمان - ص ٧٥.

(٦) انظر: نظرية التكليف - د. عبد الكريم عثمان - ص ٧٥، ٧٦.

(٧) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٦.

بالأدلة فذلك مما لا يمنع منه في المعنى، وإن كان القائل به مخطئاً في العبارة^(١). ويرد القاضي أيضاً كون العقل حاسة؛ لأنها تعتبر جسماً له بنيته الخاصة، كالعين مثلاً، فلا يصح إطلاقها على الأعراض مثل العقل، فالعقل عند القاضي هو العلم، بمعنى أنه يعلم الشيء على ما هو به، لكن "إن أراد بذلك أن بالعقل يتوصل إلى تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال، فيوصف لذلك بأنه حاسة تشبيهاً له بالحواس التي تدرك بها الأمور وتعلم عند الإدراك، فقد أصاب المعنى وأخطأ في اللفظ"^(٢).

وكذلك يتابع القاضي شيخه الجبائي في رده كون العقل قوة بمعنى القدرة المتقدمة عن الفعل؛ لأنها توجب كون المرء عاقلاً، وإن لم يصبح عالماً بهذه المعلومات، وذلك "تحاشياً أي قول في العقل قد يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق"^(٣)، لكن "إن أراد به أنه لولاه لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤدي إلى العلوم، فشبهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكن بها من الفعل، فهو مصيب في المعنى، وإن وضع اللفظ في غير موضعه"^(٤).

ثانياً: **قصر القاضي العقل على جملة العلوم الضرورية**، حيث يقول: "متى حصل في الإنسان هذه العلوم حصل عاقلاً وإن فقد غيرها، ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً، فعلمنا بأنها العقل دون غيرها"^(٥)؛ لأن "كل غيرين من أن يصح على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر، وإلا التبس حالهما بحال المعنى الواحد"^(٦)، "ويعني هذا أن العقل هو العلوم الضرورية نفسها، وهذا ما عليه أغلب الكلاميين"^(٧).

وينفي القاضي احتياج العقل لهذه العلوم؛ لأن "المحتاج إلى الشيء قد يصح وجود المحتاج إليه دونه، وإن لم يصح وجود المحتاج دون المحتاج إليه... فكان يجب أن يصح وجود هذه العلوم ولا يحصل عاقلاً، فامتناع ذلك لامتناع وجود العقل ولما تحصل هذه العلوم"^(٨)، وقد بنى القاضي هذا الموقف بناءً على اعتقاده بأن العقل

(١) المصدر السابق - ج ١١ - ص ٣٧٨.

(٢) المصدر السابق - ج ١١ - ص ٣٧٨، ٣٧٩.

(٣) العقل عند المعتزلة - حسني زينة - ص ٣٣.

(٤) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٩.

(٥) المصدر السابق - ج ١١ - ص ٣٧٥.

(٦) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٦.

(٧) نظرية التكليف - د. عبد الكريم عثمان - ص ٧٥.

(٨) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٦.

مضمن الوجود بوجود هذه العلوم؛ لأنه "لا يجوز ألا يخلو أحدهما من الآخر"^(١). وقد ركز القاضي "في تعريفه للعقل على ما يتضمنه من محتوى، أي جملة العلوم المخصوصة، وهي ما نسميه بالضروريات العقلية أو البديهيات"^(٢)، وهي: "العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه"^(٣).

تعقيب على تعريف المعتزلة للعقل:

يلاحظ أن المعتزلة قد عملت على إلزام خصومها بالتسليم بأفكارها العقلية في العدل والتوحيد من خلال جعل العقل علوماً ضرورية لكنهم لم يوفقوا في ذلك لأن العلوم الضرورية التي يقصدها المعتزلة تحتاج إلى لطيف نظر واستدلال.

علاوة على ذلك فإن خصوم المعتزلة لا يسلمون لهم بكون هذه العلوم المتصلة بالعدل والتحسين والتقيح العقليين من العلوم البديهية؛ لأن "وجوب الأفعال وحظرها وتحريمها على العباد لا يعرف إلا من طريق الشرع"^(٤).

كما يلاحظ على المعتزلة خلطهم بين مفهوم العقل باعتباره أداة للمعرفة وبين المعرفة نفسها يقول القاضي: "الغرض بالعقل ليس هو نفسه، وإنما يراد ما يتوصل به إلى اكتساب العلوم والقيام بما كلف من الأفعال"^(٥).

كما يعد تعريف القاضي للعقل بالعلوم الضرورية متناقضاً مع ما يقرره من أن "المكلف يحتاج إليه (يعني العقل)؛ لأن به يعلم الكثير بما كلف نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم وحسن الإحسان"^(٦).

على الرغم من المكانة العظيمة التي احتلها العقل في فكر المعتزلة، فإن الإطار الذي عالجوا من خلاله ماهية العقل هو الكلام في بيان صفة المكلف، من حيث كونه قادراً ممكناً بالآلات والعقل^(٧)، حتى يصح تكليف الإنسان، وهذا خاضع لغائية فكرهم في صحة التكليف، وتحاشي القول بتكليف ما لا يطاق^(٨) ضمن مبدئهم الشهير: "العدل الإلهي".

(١) المصدر السابق - ج ١١ - ص ٣٧٦.

(٢) فلسفة القدر في فكر المعتزلة - د. سميح دغيم - ص ١٧٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٤٨.

(٤) أصول الدين - عبد القاهر بن طاهر البغدادي - ص ٢٤.

(٥) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٩.

(٦) المصدر السابق - ج ١١ - ص ٣٧٥.

(٧) انظر: فلسفة القدر في فكر المعتزلة - د. سميح دغيم - ص ١٧٧.

(٨) انظر: العقل عند المعتزلة - حسني زينة - ص ٣٢ - ٣٣.

المطلب الثاني مكانة العقل عند المعتزلة

عظم المعتزلة العقل البشري وآمنوا بقوته ووثقوا بمقدرته على إدراك الأشياء والمفاضلة بين الأمور، بل تعدى الأمر حدود ذلك بقولهم: إن الإنسان قادر بعقله قبل ورود الشرع على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها، وعلى التفريق بين الخير والشر، وعلاوة على ذلك فهو قادر على معرفة الله ﷻ، وإن قصر في تلك المعرفة استوجب العقوبة^(١).

ويرجع سبب هذا الاهتمام الكبير وهذه المكانة العظيمة للعقل عند المعتزلة لعدة عوامل منها:

١- العامل الخارجي: ويتمثل باطلاع المعتزلة على كتب الفلسفة، والذي كان نتيجة

اصطدامهم باتباع الديانات والثقافات والفلسفات القديمة الذين لا يؤمنون بما جاء به الإسلام، بل كانوا يثيرون من خلال علومهم الفلسفية القائمة على العقل فقط الشكوك حول العقيدة الإسلامية، لذا كان على المعتزلة الرد عليهم بنفس سلاحهم القائم على العلوم العقلية دون العلوم النقلية التي لا تقنع الخصوم، فكانت هذه الأدلة الجديدة هي ما عرفت بعد ذلك "علم الكلام" أي الأدلة العقلية، وقد ميزوا بين أدلة العقل وأدلة النقل.

٢- العامل الداخلي: فلم يكن إعلاء المعتزلة من شأن العقل بسبب تأثرهم بالفلسفات الوافدة فقط، بل إنهم استندوا في دعواهم إلى آيات القرآن الكريم الداعية إلى استخدام العقل وجعله مناط المسؤولية الإنسانية.

٣- العامل الاجتماعي: والذي يجعله بعض الباحثين السبب الرئيس في تقديس المعتزلة للعقل، لسبب جوهرية، وهو أن العقل بمنظورهم علوم ضرورية يتساوى فيها كل البشر، وبذلك لا تكون قيمة للتفاخر بالنسب أو العصبية، خاصة إذا علمنا أن كبار المعتزلة كانوا من الموالي^(٢).

ويتلخص الحديث عن مكانة العقل عند المعتزلة في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: تقديم حجة العقل على حجة النقل.

أعطت المعتزلة العقل دوراً أولياً وسابقاً على الشرع، حيث جعلوا الدليل السمعي

(١) انظر: المعتزلة - د. زهدي جار الله - ص ١١٥.

(٢) انظر: أصل العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - ص ٣٧.

تابعاً للدليل العقلي ومرتباً عليه، بمعنى آخر: أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلاً والدليل النقلى فرعاً عليه، وذلك مصداق قاعدتهم الشهيرة: "الفكر قبل ورود السمع"^(١).

وبالغ الجاحظ في إعلاء مكانة العقل، إذ منحه القدرة على التحريم، إذ إن "الشيء لا يحرم إلا من جهة كتاب أو إجماع أو حجة عقل"^(٢)، ويلاحظ أن الجاحظ قد أصرح بحجة العقل على الكتاب والإجماع، لكنه في موضع آخر يصرح بتقديم حجة العقل على غيرها من الحجج، فيقول: "ولا حجة إلا في عقل أو كتاب أو خبر"^(٣)، وهذه الحجج الثلاث التي احتج بها المعبود على العباد، حيث "جاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة، والعقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما"^(٤).

والذي يلاحظ أن حجة العقل هي أصل الحجج وأهمها، لأنها تؤدي إلى معرفة الله ﷻ، وهذه المعرفة لا تتأل إلا بحجة العقل الذي يقع فعله تحت مقدورنا^(٥)، والذي يتم عن طريق أعمال العقل بالنظر والاستدلال.

ومن هنا تبرز أهمية العقل ومكانته الحقيقية في فكر المعتزلة، إذ بالعقل يعرف المعبود، بل إن أول الواجبات على المكلف النظر المؤدي إلى معرفة الله ﷻ؛ لأنه لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن يعرف بالتفكر والنظر والاستدلال^(٦).

وأوجبت المعتزلة على المكلف النظر والتفكير لمعرفة الله ﷻ^(٧)، لذا فمن قصر في ذلك استحق الذم، وهذا الأمر مطالب به جميع المكلفين ولا ينفك عن أي واحد منهم^(٨)، بل إن معرفة الله ﷻ تعد من الواجبات المضيقة التي يذم من قدر على فعلها ولم يفعلها، كذلك لا يسع المكلف الإخلال بها، ولا يمكن أن يقوم غيرها مقامها من ظن أو

(١) انظر: المعتزلة - د. زهدي جار الله - ص ١١٥.

(٢) الحيوان - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - دار الجيل - بيروت - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م - ج ٦ - ص ٨٤.

(٣) الرسائل - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - دار الجيل - بيروت - ١٤١١هـ - ١٩٩١م - ط ١ - ج ٤ - ص ٤٢.

(٤) رسائل في العدل والتوحيد - كتاب أصول العدل والتوحيد - للقاسم بن إبراهيم الرسي - ص ١٢٣.

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٨٩-٩٠.

(٦) انظر: المصدر السابق - ص ٤٤.

(٧) انظر: المصدر السابق - ص ٤٤.

(٨) انظر: المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - تحقيق: عمر السيد عزمي - الدار المصرية - القاهرة - ب.ت - ص ٢٨.

غيره؛ لأنه يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب التحرر من القبح، لذا وجب أن يقضي بوجوب هذه المعرفة^(١).

كذلك فإن المعتزلة رفضت التقليد في هذه القضية جملةً وتفصيلاً، وكان رفضها مبالغاً فيه لرفضها تقليد الرسول ﷺ؛ وذلك لأنها لا تعتبر التقليد طريقاً للعلم، ولقد علل القاضي قبول قول الرسول ﷺ بسبب ظهور العلم المعجز على يديه، أما تقليد العمالي للعالم فهو من باب قوله ﷺ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)؛ وذلك لأن الأمة اتفقت على أن للعمالي الرجوع للعالم ولا يكون هذا تقليداً، فالذي يجوز للعمالي هو العمل بقول العالم في الفروع دون الأصول فقط^(٢).

ومما سبق تتضح لنا مكانة العقل في فكر المعتزلة من زاويتين مترابطتين أشد الترابط وهما:

الأولى: أدلة العقل مقدمة على أدلة الكتاب والسنة، بل إن أدلة العقل هي الأساس لهذه الأدلة.

الثانية: العقل أساس المعرفة، فأول الواجبات على أي مكلف هو النظر والاستدلال المؤدي لمعرفة الخالق ﷻ.

إن تقديم المعتزلة لأدلة العقل حداً بهم لإعطاء العقل مكانة عظيمة لا تستقل عن الشريعة فقط، بل تتقدم عليها، بكون العقل قادراً على معرفة الخالق ﷻ بمفرده. وعلى الرغم من اتفاق المعتزلة على تقديم العقل على النقل، وأن العقل أساس النقل فإنهم متفاوتون فيما بينهم في مدى تقديرهم لمواهب العقل.

أوجب كل من النظام والاسكافي وجعفر بن حرب على الإنسان معرفة الله ﷻ "عند تمام العقل الذي يصح معه الاستدلال المؤدي إلى المعرفة وليس البلوغ شرطاً فيه"^(٣)، لأن الإنسان قد يبلغ قبل البلوغ الجسدي أو بعده، وقد لا يبلغ أبداً، لذلك على الطفل أن يعرف بارئه قبل ورود الشرع إذا كمل عقله.

ولكن العلاف اتخذ موقفاً أبعد مما ذهب إليه سابقه بجعله معرفة الله ﷻ ضرورية ومن أول وهلة، وبقوله هذا خالف العلاف سائر الأمة^(٤).

ونجد كلاً من الجاحظ وثمامة قد اتخذوا موقفاً أشد تطرفاً من غيرهم، حين جعلوا

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٤٣.

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ٦١-٦٣.

(٣) أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ٢٥٦.

(٤) الفرق بين الفرق - عبد القاهر بن طاهر البغدادي - ص ١٤٥، ١٤٦.

من لا يعرف الله ﷻ بضرورة العقل مخلوقاً لا اعتبار له، بمعنى أنه من درجة الحيوانات^(١).

ولو نظرنا إلى جعفر بن مبشر للاحظنا مدى تطرفه في موقفه الذي أوجب من خلاله على المفكر العقوبة الأبدية إن لم يعرف ربه ﷻ بضرورة العقل^(٢).

المسألة الثانية: التحسين والتقبيح العقليان.

تعد مسألة التقبيح والتحسين العقليان الزاوية الثانية في إبراز مكانة العقل عند المعتزلة، وذلك بعد تقرير أسبقية الدليل العقلي على الدليل النقلي ودور العقل في معرفة الخالق ﷻ.

ويرتد هذا الفصل بين الدليل السمعي والدليل العقلي وتقرير أسبقية الأول على الثاني إلى الجبائين^(٣) اللذين "انفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية وأثبتنا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها العقل ولا يهتدي إليها فكر"^(٤).

لقد أعطت المعتزلة العقل مكانة كبيرة، إذ جعلته في مقام المشرع، حيث جعلت "العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضرورياً، وهو من جملة كمال العقل"^(٥)، فالأفعال عندهم تنقسم إلى حسنة وقبيحة، أما إدراكها فيكون من خلال:

١- ضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى.

٢- نظر العقل، كحسن الصدق ولو فيه ضرر، وقبح الكذب ولو كان فيه نفع.

٣- السمع، وليس للعقل فيه سبيل؛ لأنه توقيفي كالعبادات من حج وصلاة...^(٦)

والأفعال التي لا يقضي بها العقل بتحسين أو تقبيح بالضرورة أو بالنظر، فهي إما مباحة كما يرى بعضهم أو محظورة أو موقوفة^(٧)، والذي دفعهم إلى هذا القول هو

(١) انظر: أصول الدين - عبد القاهر البغدادي - ص ٣٢.

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥٦.

(٣) الجبائين: هما أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي وهو من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة توفي سنة ٣٠٣هـ، وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي من الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة توفي في شعبان سنة ٣٢١هـ (انظر: طبقات المعتزلة - أحمد بن يحيى بن المرتضى - ص ٨٠، ٨٤، ص ٩٦، ٩٤).

(٤) الملل والنحل - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - ج ١ - ص ٨١.

(٥) المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٣٤.

(٦) انظر: المستصفي في علم الأصول - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - ص ٤٥.

(٧) انظر: المصدر السابق - ص ٥١.

اعتقادهم أن "الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها"^(١)، وهذا يعني أن للعقل القدرة لمعرفة كليات الأحكام المتصلة بالله ﷻ وصفاته، كما أنه يعرف الحسن والقبح على الجملة؛ لأن الحسن والقبح وصفان ذاتيان في نفس الأمر.

لم يسلم موقف المعتزلة من الحسن والقبح الذاتيين من النقد؛ وذلك لأنهم جعلوا الفعل ثابتاً من جهة الحسن والقبح، وفاتهم أن يبينوا أن الفاعل غير ثابت؛ لأن الصدق وإن كان في حد ذاته حسناً، فإن قائله ليس دوماً مصيباً، وكذلك الكذب الموصوف بالقبح، فإن قائله ليس دوماً مخطئاً، مثال ذلك: أن وأد البنات فعل قبيح على كل حال، لكنهم في الجاهلية كانوا يعدون هذا الأمر من الشهامة والإباء، كذلك فإن من أقدم على قتل غيره كان مجرمًا، وعلى الحكومة أن تقتص من القاتل، ومع ذلك فإن الناس يصفونها بأنها محقة عادلة، فالفعل واحد ثابت، ولكن الفاعل متغير، والحكم يجري على حسب الأسباب والدوافع والنتائج المستقبلية^(٢).

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام - عبد الكريم الشهرستاني - ص ٢٠٨.

(٢) انظر: المعتزلة - د. زهدي جار الله - ص ١١٧.

المطلب الثالث

موقف المعتزلة من تعارض العقل والنقل

اختلفت مذاهب الأمم وتنوعت في سبيل الوصول إلى المعرفة، حيث سلك الناس مناهج عدة للوصول إليها، لكن المعتزلة سلكوا المنهج العقلي، والذي بُني على خطوتين:

- الأولى: تطهير الفكر وتجريده من الإلف والعادة، الأمر الذي ساقهم لإبطال نظرية التقليد.
- الثانية: الإعلاء من قيمة العقل وتحكيمه ومنحه سلطة مطلقة في كل الموضوعات دينية كانت أو علمية^(١).

لقد احتل العقل في فكر المعتزلة مكانةً كبيرةً، وذلك من خلال تقديمهم لأدلتهم على النقل، مما حدا بهم لإعطائه مكانةً عظيمةً لا تستقل عن الشريعة فقط، بل تتقدم عليها، يكون العقل قادراً على معرفة الخالق ﷻ بمفرده، يقول القاضي عبد الجبار: "يمكن التوصل إلى معرفة الله ﷻ بأدلة العقل، فلا يحتاج في ذلك إلى السمع"^(٢).

إن غلو المعتزلة في النظر إلى العقل بهذا الشكل جعلهم يخالفون ما أجمع عليه السلف من احتلال العقل والاجتهاد المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة^(٣)؛ وذلك لأنهم منحوا العقل سلطة مطلقة، وجعلوه حكماً في كل الموضوعات دينية كانت أو علمية، فالعقل عندهم هو المرجع الذي يتحاكمون إليه، وينبذون ما يخالفه من دليل النقل، أو يؤولونه ليتمشى مع العقل^(٤).

لم يكن هدف المعتزلة من جعل العقل أساس النقل إلغاء لأدلة النقل فغاية الأمر عندهم - كما يرى بعض الباحثين - هو تعقل هذه النصوص حتى يكون إيمانهم بها قوياً، وبذلك يستطيعون رد شبهات الخصم والتغلب عليه، فغايتهم إذاً حفظ قواعد الدين الإسلامي^(٥).

(١) انظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير - د. فهد بن عبد الرحمن الرومي - مؤسسة الرسالة - الرياض - ١٤٠٧هـ - ط ٣ - ج ١ - ص ٥٣، ٥٤.

(٢) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١٤ - ص ١٥١.

(٣) انظر: أصل العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - ص ٤٧.

(٤) انظر: العقل عند الشيعة الإمامية - د. رشدي محمد عرسان عليان - دار السلام - بغداد - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - ط ١ - ص ٧٩.

(٥) انظر: أصل العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - ص ٤٤.

من هذه المقدمة يمكننا التساؤل، كما تساءل يحيى بن الحسن^(١) قائلًا: "هل يجوز أن تتناقض حجج الله ﷻ وتختلف، وتتباعد المعاني فلا تأتلف، فتدل إحداهن على معنى وتبطله الأخرى؟

فكلما أثبتت حجة العقل لله حجة على العباد أنكرتها وخالفتها حجة في الكتاب، وكلما أثبتت حجة الله ﷻ في القرآن شيئاً دفعته حجة العقل"^(٢).

تؤكد المعتزلة على تكامل الأدلة وتطابقها بشكل صريح؛ وذلك لأن "حجج الله ﷻ يؤكد بعضها بعضاً، ولا يبطل شيء منها شيئاً"^(٣)؛ لأنها من مصدر واحد، علماً أن القول بخلاف ذلك يؤدي إلى الكفر؛ لأن من قال: "بتناقض حجج الرحمن ﷻ غير عارف به ولا مقر، ومن لم يعرف الله ﷻ فلم يعبده، ومن لم يعبده فقد عبد غيره، ومن عبد غيره فهو من الكافرين، ومن كان من الكافرين، فقد خرج بحمد الله من المؤمنين"^(٤).

وكذلك بالنسبة إلى السنة حيث لا يأتي من النبي > "قول مخالف للكتاب؛ لأنه حجة الله ﷻ على خلقه، لا يوضح ولا يدل إلا ما دل عليه القرآن وأوضح"^(٥).

على الرغم من تقديم المعتزلة لأدلة العقل على النقل فهذا لا يعني أن للعقل أفضلية على الشرع؛ لأن الأسبقية للعقل من حيث الاستدلال على العقيدة والتدين بها، لأنه لو فضل العقل لأدى ذلك لإهدار النص والتخفيف من المسؤولية المكلف بها الإنسان، وهذا مخالف لمبادئهم الداعية لمسئولية الإنسان عن إيمانه بالله ﷻ قبل أن تنزل الرسالة أو يدعو إليها المرسلون، ولكن قصدهم من ذلك أن يأتي حكم الشرع إما مؤيداً لحكم العقل أو معدلاً له، فهم لا يؤولون النص القرآني إلا حين يعرض لجزئية من جزئيات الاعتقاد تمكيناً لفهم هذه العقيدة وحماية لها وتأكيداً لسلطانها، من هنا

(١) الإمام الهادي أبو الحسن يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن الحسن بن علي بن أبي طالب ولد في المدينة في سنة خمس وأربعين ومائتين وكان عالماً عاملاً وله مصنفات كالأحكام والمنتخب والتفسير في معاني القرآن مات بصعدة في شهر ذي الحجة سنة ثمان وتسعين ومائتين (طبقات المفسرين - أحمد بن محمد الأذنه وي - ص ٤٥).

(٢) رسائل العدل والتوحيد - رسالة الإمام يحيى بن الحسن - تحقيق: د. محمد عمارة - دار الشروق - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ط ٢ - ج ١ - ص ٣٠١.

(٣) رسائل العدل والتوحيد - رسالة الإمام يحيى بن الحسن - ج ٢ - ص ٣٠٢.

(٤) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٣٠٣.

(٥) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٣٠٢.

اتجهوا إلى دراسة النص القرآني من وجوه متعددة لإزالة التناقض في فهمه^(١).
ولكن كيف وقع هذا التناقض بين الأدلة؟ وكيف عملت المعتزلة على إزالة هذا التناقض؟

إن ما يلاحظ في هذه القضية، أن المعتزلة تؤكد أنه لا تناقض بين أدلة العقل والنقل؛ لأن كليهما من عند الله ﷻ، وما حدث من تناقض عند مخالفيهم فمرده إلى خطئهم في الاستدلال العقلي، ونقص في التحصيل العلمي.
إن الناظر إلى ما أنتجته المعتزلة من علوم مختلفة يلاحظ مدى قوتهم العلمية في كثير من العلوم التي تخدم أصولهم الفكرية، من ذلك براعتهم في اللغة وعلومها، وكذلك دراستهم للفكر اليوناني والانتفاع بما فيه من مناهج الجدل والحجاج، بهدف الغلبة على الخصوم، حيث بنى المعتزلة عقيدتهم على أصولهم الخمسة مستنديين في ذلك إلى القرآن الكريم؛ حتى تلاقي قبولاً بين المسلمين، ولمكافحة خصومهم من جهة أخرى، لذا اعتمدوا على العقل، ثم بعد ذلك اتجهوا إلى النص، فما وافقهم اختاروه، وما بقي في طريقهم عقبة كأداء استنفروا له كل العلوم والمعارف لإخضاعه لآرائهم بتأويله^(٢).

ويمكن القول: بأن المعتزلة عملت على إزالة التناقض الظاهر عند المخالفين من خلال التفريق بين الأدلة فأدلة العقل لا يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة مثل أدلة القرآن التي هي لغة من صيغتها الاشتراك والمجاز والاستعارة.

إن المعتزلة بهذا التفريق ترى أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، والمجاز ما يعدل به عن الحقيقة لثلاثة مقاصد، وهي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، وهذه الأنواع هي الدليل الذي اعتمد عليه المعتزلة في تأويل المتشابهات؛ إذ يرون أنها جميعاً داخلة في إطار المجاز وليس من الحقيقة اللغوية^(٣).

وهذا ما حدا بالمعتزلة إلى تفسير الكثير من الآيات، على خلاف ما ذهب إليه السلف الذين كانوا "يكتفون بمجرد النقل عن الصحابة رضي الله عنهم أو التابعين، فإذا جاءوا إلى المتشابهات سكتوا وفوضوا العلم لله ﷻ"^(٤).

(١) انظر: أصل العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - ص ٤٩.

(٢) انظر: التفسير والمفسرون - د. محمد حسين الذهبي - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م - ج ١ - ص ٣٨٠.

(٣) انظر: أصل العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - ص ٤٥.

(٤) التفسير والمفسرون - د. محمد حسين الذهبي - ج ١ - ص ٣٨٠.

"والأصل أن نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلاً...، فإن صحة السمع تتبني على كون القديم تعالى عدلاً حكيماً لا يكذب ولا يظلم، وأنتم جوزتم على الله ما هو أظهر وأعظم، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؟ ولأننا لم نعرف هذه المسألة، ولا يمكننا أن نعرف صحة السمع، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر" (١).

مما سبق يتضح أن المعتزلة عملت على إزالة التناقض بين الأدلة، على قاعدة قد برعت فيها مسبقاً، لتتمكن من هذا الجهد الشاق ألا إنها اللغة، حيث حاولوا فهم النص القرآني على أساس من منطق اللغة وروحها في البيان والتعبير (٢).

"ومما لا شك فيه أيضاً أنهم لم يرجعوا في تأويلهم هذا إلى أية أخرى أو سنة نبوية، إذ إن هذا يبقيهم في دائرة النص" (٣)، وهم يسعون بحسن نية إلى إلزام خصومهم للاحتكام إلى ثابت لا يطرأ عليه تحويل ولا تبديل، وذلك للمحافظة على سلامة الاعتقاد.

لقد فجر موقف المعتزلة السابق من نصوص الشرع حفيظة خصومهم، فتوجهت سهامهم بنقد المعتزلة متسلحين بالنص الشرعي، الأمر الذي دفع المعتزلة لاتخاذ موقف أشد حدة مما سبق للدفاع عن معتقداتهم، لذا منع المعتزلة خصومهم من الاستدلال بالسمع؛ لأنه "لا يمكننا أن نعرف صحة السمع، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر" (٤)، لذا يجب أن نحمله "على وجه يوافق دلالة العقل" (٥)، أو أن نرد هذا المعنى، وأمثلة ذلك كثيرة، منها:

أولاً: تأويل المعتزلة لآيات المشيئة، لقد نفت المعتزلة مشيئة الله ﷻ؛ لأن القول بها على زعمهم يؤدي إلى نفي مسئولية الإنسان على أفعاله، كقوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلْتُمْ وَأَلَكِنَّ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ﴾ (البقرة: ٢٥٣)، قال القاضي عبد الجبار: "قلا بد من تأويل، فنتأولها على وجه يوافق دلالة العقل، ونقول: إن المراد بالمشيئة المذكورة في الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظراء في كتاب الله ﷻ، قوله ﷻ: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٤)...، مبيناً أنه لو شاء أن

(١) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٤٧٥.

(٢) انظر: أصل العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - ص ٤٧.

(٣) منهج المدرسة العقلية في التفسير - د. فهد بن عبد الرحمن الرومي - ص ٥٦.

(٤) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٤٧٥.

(٥) المصدر السابق - ص ٢٦٧.

يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك لأمكنه، غير أنه أمهلهم ووكلمهم إلى اختيارهم، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله ﷻ الكرامة، وإن أساؤوا الاختيار استحقوا الإهانة، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً^(١).

لم تقف المعتزلة عند هذا التأويل بل تجاوزته إلى تبرير آخر استخدمته في السنة بشكل كبير، حيث أنكرت مراد النص لقاتله؛ لأن نسبة النص للقائل ليست نسبة حقيقية، بل هي على سبيل الحكاية عن الغير، ومثال ذلك ما قاله القاضي عبد الجبار في معرض جوابه عن الآية السابقة، حيث قال: "ثم بعد هذه الجملة نعارضهم بما في كتاب الله ﷻ مما يدل على فساد مذهبهم في هذا الباب، وهو قوله ﷻ: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، حكى الله ﷻ صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين ثم كذبهم بقوله ﷻ: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، وقال بعده ﷻ: ﴿حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾ (الأنعام: ١٤٨)، والبأس هو العذاب، فبين استحقاقهم من جهة الله ﷻ بهذه المقالة، وقال ﷻ بعد ذلك: ﴿هَلْ عِنْدَكُمْ مَنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، منبهاً بذلك أنهم على ضلالة، ثم قال ﷻ: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، بين في ذلك أنهم سلكوا في ذلك طريقة التقليد والظن، وختم الآية بقوله ﷻ: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، مقررًا لهم ودالاً على كذبهم...، فهذه الآية على ما ترى تدل على فساد هذه المقالة من هذه الوجوه كلها^(٢).

ثانياً: رد المعتزلة لجميع الآيات التي تثبت خلق الله ﷻ لأفعال العباد، وفي هذا يقول القاضي: "والقوم يتمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله ﷻ.

والجواب عنها من طريق الجملة قلنا: لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ لأن صحة السمع تنبني على كونه ﷻ عدلاً حكيماً لا يظهر المعجزة على الكذابين، وأنتم قد جوزتم ذلك على الله ﷻ، فكيف تقع لكم الثقة بكلامه؟ وهلا جوزتم أن يكون كذاباً؟^(٣).

(١) المصدر السابق - ص ٤٧٦.

(٢) المصدر السابق - ص ٤٧٦، ٤٧٧.

(٣) المصدر السابق - ص ٣٨١.

إن طريقة المعتزلة في تعاملها مع السنة لم تختلف عنها مع القرآن الكريم، بل اتسمت بالاضطراب، فاضطروا لرفع الحرج عن أنفسهم أن يكذبوا "النصوص النبوية الصريحة ويخرجوا رواتها، بل ويتجاوزوا هذا إلى الصحابة رضي الله عنهم الذين سمعوها من الرسول >!"^(١).

قسم المعتزلة نصوص السنة إلى ثلاثة أنواع. قال القاضي عبد الجبار: "الأخبار لا تخلو:

• إما أن يعلم صدقها.

• أو يعلم كذبها.

• أو لا يعلم صدقها، ولا كذبها"^(٢).

إن تقسيم الأخبار بهذا القالب صحيح، لكن المعتزلة أرادت من ذلك التفريق بين نصوص السنة ليسلم لهم مذهبهم، لذلك اهتموا بالقسمين الأول والثالث، ولم يدخل القسم الثاني حيز بحثهم؛ لأنه معلوم كذبه كمن يخبرنا أن السماء تحت أرجلنا ونحو ذلك.

توجه المعتزلة إلى الأخبار التي يعلم صدقها، وفرقوا أيضاً في كيفية معرفتها،

فقسموها إلى:

أولاً: ما يعلم صدقه اضطراراً: "كالأخبار المتواترة: نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي > كان يتدين بالصلوات الخمس...، فإن هذا ما سبيله يعلم اضطراراً"^(٣).

قصر المعتزلة في هذا المقام أن ما يعلم صدقه اضطراراً على الحقائق التاريخية والشرعية العملية، لكنهم اشترطوا أيضاً في ذلك بلوغ عدد التواتر الذي يحصل به العلم، قال القاضي: "وأقل العدد الذي يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة"^(٤)، كما أن القاضي لم يكتف بهذا الشرط بل زاد عليه وجوب كون العلم اضطراراً، فقال: "ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أخبروا، بل لا بد من أن يكون خبرهم مما عرفوه اضطراراً، ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد الله تعالى وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطراراً"^(٥).

(١) منهج المدرسة العقلية في التفسير - د. فهد بن عبد الرحمن الرومي - ص ٥٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٧٦٨.

(٣) المصدر السابق - ص ٧٦٨.

(٤) المصدر السابق - ص ٧٦٨.

(٥) المصدر السابق - ص ٧٦٨.

ثانياً: "ما يعلم صدقه استدلالاً: فهو كالخبر بتوحيد الله ﷻ وعدله ونبوة نبيه عليه السلام...، فإننا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً، وطريقة الاستدلال عليه، هو أنه لو كان كذباً لأنكره النبي >، فلما لم ينكره دل على صدقه فيه"^(١).

كذلك أنزل المعتزلة أخبار الآحاد على القسم الثالث، وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، قال القاضي عبد الجبار: "وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد"^(٢).

لم ترفض المعتزلة الاحتجاج بأخبار الآحاد من أول وهلة، بل ذهبت إلى جواز الاحتجاج بأخبار الآحاد في الأمور العملية، لكنها أجازت العمل به في الأمور الاعتقادية إذا كان موافقاً لحجج العقول لا لأنه خبر آحاد^(٣).

يمكننا أن نصف موقف المعتزلة من السنة بالموقف المتشدد؛ لأنهم تجرأوا حتى على أحاديث الصحاح، وهذا ملاحظ بشكل جلي في ردهم لحديث الرؤية الذي أخرجه البخاري عن قيس عن جرير رضي الله عنه، قال: كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة - يعني البدر - فقال: "إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته"^(٤).

بالغ القاضي عبد الجبار في رده على استدلال السلف بهذا الحديث بعدة وجوه، وذلك لأنهم يخالفونه الرأي في هذه المسألة، فقد اتهمهم بالجبر والتشبيه، ولكي يخرجوا من هذه المعضلة وجههم إلى الطريق الواجب اتباعه، فقال:

- "فيجب القطع على أنه رضي الله عنه لم يقله، وإن قاله، فإنه قاله حكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية، ونقل الخبر...،
- أو أن يقال صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات...،
- ثم نتناوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل"^(٥).

ولم يكتف المعتزلة بهذه الردود، بل تجاوزوها إلى الطعن في رواة هذه الأخبار ولو كانوا من رجال البخاري، وهذا ما ذهب إليه القاضي في رده للحديث السابق،

(١) المصدر السابق - ص ٧٦٨، ٧٦٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٧٦٩.

(٣) انظر: المصدر السابق - ٧٦٩، ٧٧٠.

(٤) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب مواقيت الصلاة - باب فضل صلاة العصر - رقم الحديث ٥٢٩ - ج ١ - ص ٢٠٣.

(٥) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٦٨، ٢٧٠.

حيث قال: "هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، عن النبي وقيس هذا مطعون فيه...، فلا يمكن الاحتجاج بقوله."^(١)

يلاحظ مما سبق أن المعتزلة نفت تعارض الأدلة، بل كفرت القائل بهذا، ولكي يسلم لها مذهبها ادعت أن التعارض قد جاء من سوء فهم الخصوم وقلّة علمهم، لذلك ذهبت إلى القضايا العقديّة وأرادت إخضاعها إلى ميزان ثابت لا يتغير، فاعتمدت على العقل في الاستدلال على قضايا العقيدة نافيةً علاقة النص بهذه القضايا إلا إذا وافق العقل.

(١) المصدر السابق - ص ٢٦٩.

المطلب الرابع

نماذج تطبيقية لاستخدام المعتزلة للعقل

لقد نتج إثر إعلاء مكانة العقل عند المعتزلة وجعله أصلاً للنقل، تعارض بين الأدلة وخاصة النقلية، الأمر الذي دفع المعتزلة لوضع بعض الأسس العقلية لإزالة هذا التعارض الظاهر بين أدلة النقل.

فرقت المعتزلة حين تعاملت مع قضية تعارض الأدلة العقلية والنقلية بين أدلة الكتاب والسنة، فعملت على دفع التعارض بين أدلة الكتاب من خلال تأويلها للمتشابه، لكنها اتخذت موقفاً حاداً مع السنة فقد رفضت الاحتجاج بخبر الأحاد وردت الكثير من الأحاديث الصحاح بل شنعت على الرواة واتهمتهم بتهم باطلة وذلك ليسلم لهم مذهبهم العقلي من التناقض، وهو ما يلاحظ عليهم في تقريرهم لمسائل الاعتقاد والتي لا تعرف إلا من جهة العقل.

وفي هذا المقام لن يتطرق الباحث إلى هذا الجانب الفكري، بل سيقصر على الجانب العقلي، وذلك من خلال النموذجين التاليين:

النموذج الأول: نفي المعتزلة لرؤية الباري ﷻ في الدنيا والآخرة.

تعد قضية نفي رؤية الباري ﷻ إحدى قضايا المواجهة الفكرية بين المعتزلة ومخالفهم، الذين جوزوا رؤية الله ﷻ للمؤمنين يوم القيامة، استناداً إلى مصادرهم النقلية^(١).

ترتبط هذه القضية في فكر المعتزلة بقضية التوحيد ونفي الجسمية عن الله ﷻ، كما أنها ترتبط أيضاً بصفات المدح التي يمدح بها الباري ﷻ، وذلك من خلال استدلالهم بقوله ﷻ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، فقد جاءت هذه الآية في سياق مدح الباري ﷻ نفسه فيه بنفي الصاحبة والولد، وذلك بتمييزه وبينوته عما عداه من الأجناس، ومن جملة هذا التمييز أنه يرى ولا يرى؛ وذلك لأن من الذوات: ما يرى ويرى كالواحد منا، ومنها ما لا يرى ولا يرى كالمعدومات، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد، ومنها ما لا يرى ويرى كالقديم ﷻ، وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ (الأنعام: ١٤)^(٢).

(١) انظر: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي - د. عبد الستار الراوي - المؤسسة العربية - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - ط١ - ص ٢٧٣، ٢٧٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٣٥، ٢٣٧.

لقد جوزت المعتزلة الاستدلال بالعقل والسمع في هذه المسألة؛ لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها، صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن، لهذا لم تكفر المعتزلة مخالفيها في هذه المسألة^(١)، ومن هنا يتبين لنا خطأ بعض الباحثين حين يقول: "كانوا يكفرون - أي المعتزلة - كل من خالفهم في هذا القول...، وكلام أبي موسى المزدار المعتزلي^(٢) صريح واضح في هذا الصدد ويعبر عن رأى المعتزلة أجمع"^(٣).

ويتشكل البناء النظري لهذه القضية عند المعتزلة من شقين:
الأول: تقدم الأدلة السمعية، حيث تقوم براهينهم عليها من خلال:

- البراهين على نفي الرؤية.
 - الرد على ما اشتبه به الخصوم من أقوال وردت في السمع ظنوا أنها تؤيد رأيهم، وقد تباينت آراؤهم في ذلك.
- الثاني: الأدلة العقلية** ويقدمونها على استدلالاتهم الخبرية، وتعتمد المعتزلة في ذلك على دليلين وهما:
- الدليل الأول: دليل المقابلة.**

يرتكز دليل المقابلة عند المعتزلة على "حقيقة الرؤية وكيفيةها عبر العناصر المؤلفة لها، وهي: الرائي، المرئي، الشعاع المتصل بينهما"^(٤)، وما يلاحظ على هذا الدليل أنهم - أي المعتزلة - أقاموه على نظرية الإلزام الشرطي، بمعنى آخر أنه متى توافرت لكل عنصر من العناصر مكوناته وارتفعت موانعه يجب أن تتحقق فيه الغاية التي أوجبتها المعتزلة سلفاً، لنصل من خلال تكامل الصورة البرهانية لعملية الرؤية إلى النتيجة الحتمية، وهي استحالة رؤية الله ﷻ.

لقد أقام المعتزلة البرهان على كل عنصر من عناصر الرؤية^(٥)، فقد ذهبوا إلى

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٣٣.

(٢) أبو موسى عيسى بن صبيح بن المزدار من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة أخذ عن بشر بن المعتمر وانتشر الاعتزال ببغداد على يديه تفرد بمسائل مقوتة، وزعم أن الرب يقدر على الظلم والكذب، ولكن لا يفعله قال بكفر من قال: القرآن قديم، وبكفر من قال: أفعالنا مخلوقة، وقال برؤية الله، وكفر من أنكرها مات سنة ٢٢٦هـ (انظر: طبقات المعتزلة - أحمد بن يحيى بن المرتضي - ص ٧٠، ٧١، وانظر: سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج ٢٠ - ص ٤٥).

(٣) فلسفة المعتزلة - د. ألبير نصري نادر - دار نشر الثقافة - الإسكندرية - ١٩٥٠م - ج ١ - ص ١١٤.

(٤) العقل والحرية - د. عبد الستار الراوي - ص ٢٧٦، ٢٧٧.

(٥) انظر: ديوان الأصول - أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري - تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريذة - دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة - ١٩٦٩م - ص ٦٠٥.

وجوب تحقق الرؤية للرأي متى كانت الحاسة صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود، فإذا لم تتحقق هذه الشروط استحالت الرؤية عليه^(١)؛ وذلك لأن المعتزلة تعتقد أن هذه العملية تسير وفق تأثير الأسباب بالمسببات بطريقة شرطية فحسب.

كذلك يؤكد المعتزلة على هذا المعنى في برهانهم على العنصر الثاني من عملية الرؤية، وهو المدرك الذي يشترط لرؤيته بعد سلامة الحاسة لدى الرأي أن يكون مقابلاً للرأي أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، فإذا لم يكن كذلك استحالت الرؤية؛ لأن المقابلة أو ما في حكمها شرطٌ للرؤية، ولا يجوز على الباري ﷻ أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل؛ لأن هذه الأحوال لا تصح إلا على الأجسام والأعراض، والله ﷻ ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل^(٢).

لقد نفت المعتزلة الرؤية بشكل قاطع من خلال تقريرها لدليل المقابلة، مستندة في ذلك إلى التفريق بين الجواهر والأعراض^(٣)، ومؤكدةً رأيها من خلال نظرية الإلزام الشرطي، دافعةً اعتراضات خصومها على هذه النظرية، وذلك بتفريقها بين رؤية القديم ﷻ وبين رؤيتنا التي لا تتم إلا من خلال الحاسة، وهذا لا يجوز في حقه ﷻ^(٤).

ولقد نفت المعتزلة أن تكون الرؤية مما أجراه الله ﷻ من العادة، مؤكدة بذلك نظريتها في نفي الرؤية؛ وذلك لأن العادة تختلف من حال إلى آخر، فلو افترضنا صحة رؤيتنا للأشياء وفق ما أجراه الله ﷻ من العادة لوجب علينا رؤية البعيد والقريب والمحجوب والمكشوف على السواء، والثابت خلاف ذلك^(٥).

ومما أكدت عليه المعتزلة لنفي الرؤية أيضاً التفريق بين قياس رؤيتنا للقديم وعلما به، إذ لا يصح هذا القياس لعدم وجود علة جامعة بين الأمرين، فكل أمر له أصل يرد إليه، فالعلم يتعلق بالموجود والمعدوم، بمعنى أنه إن كان معدوماً علم معدوماً وإن كان موجوداً علم موجوداً، بينما الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود، فلا يصح رؤية المعدوم^(٦).

كما رفضت المعتزلة افتراض رؤيتنا للقديم في الآخرة بحاسة سادسة؛ لأن تجويز

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ٢٤٩.

(٣) فلسفة المعتزلة - د. ألبير نصري نادر - ج ١ - ص ١١٣.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٤٩، ٢٥٠.

(٥) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥١.

(٦) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥٢.

ذلك يقضى وجود عدة حواس يدرك بها القديم، كالذوق واللمس والشم والسمع، وهذا منزله عنه القديم^(١).

الدليل الثاني: دليل الموانع.

وهو الدليل العقلي الثاني الذي تبرهن المعتزلة من خلاله على استحالة رؤية القديم ﷻ، ويرتكز هذا الدليل على نقض ادعاء الأشاعرة أن رؤية القديم ﷻ في الدنيا ممتعة لعدم توافر شروطها الثمانية:

١- سلامة الحاسة.

٢- كون الشيء بحيث لا يمتنع رؤيته.

٣- عدم القرب القريب.

٤- عدم البعد البعيد.

٥- عدم اللطافة.

٦- عدم الصغر.

٧- عدم الحجاب.

٨- حصول المقابلة.

فإذا ثبتت هذه الشروط وجبت الرؤية؛ لأنها لو لم تجب لجاز أن لا نرى ما حضرتنا من جبال وشموس، وبذلك تثبت رؤية الباري ﷻ^(٢).

لقد بينت المعتزلة أن ما لا يرى ينقسم إلى:

أولاً: ما لا يرى لمانع^(٣)، وتنقسم هذه الموانع إلى:

أ- ما يمنع بنفسه وهي:

١- الحجاب وهو مانع من الرؤية؛ لأن المرئي إذا كان محجوباً لا يمكن إدراكه،

ومتى كان مكشوفاً أمكن إدراكه.

٢- كون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، فإذا كان كذلك لا يمكن إدراكه.

٣- إذا كان محل المرئي ببعض هذه الأوصاف؛ لأن اللون متى كان في محل

محجوب أو رقيق أو لطيف أو بعيد لا يمكن إدراكه.

ب- المانع بشرط وهو:

١- ما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي وهو:

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٥٣.

(٢) انظر: معالم أصول الدين - فخر الدين الرازي - ص ٧٦، ٧٧.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٥٣.

• الرقة.

• اللطافة.

وهذان القسمان يمنعان الرؤية لأمر يرجع إلى الرائي، وهو ضعف الشعاع.

٢- ما يرجع إلى المرئي وهو: البعد المفرط فإنه لا يرى لبعده ولو قرب لرئي^(١).

لقد بينت المعتزلة أن هذه الموانع مرتفعة ولا تجوز في حق القديم ﷺ بأي حال من الأحوال^(٢)، فلم يبق لحصول الرؤية إلا أمران:

• سلامة الحاسة.

• كون الشيء يصح أن يرى^(٣).

وكلا الأمرين موجود وثابت، ومع ذلك نفت المعتزلة رؤية القديم ﷺ. فما هي حجتهم في ذلك؟

لقد أجابت المعتزلة على هذه الحجة من خلال القسم الثاني مما لا يرى وهو:
ثانياً ما لا يرى لاستحالته^(٤).

لقد بينت المعتزلة أن الواجب لحصول الرؤية أمران: سلامة الحاسة، وكون الشيء يصح أن يرى، وهذان الأمران متحققان، بمعنى آخر: إذا جازت رؤية القديم ﷺ بأي حال من الأحوال وكانت الحاسة صحيحة لجاز أن نراه الآن، وهذا غير حاصل، فثبتت استحالة رؤيته^(٥) في الدنيا.

أما استحالة رؤيته في الآخرة فثابتة؛ لأن رؤية الشيء ترجع إما إلى وجوده كما يذهب إلى ذلك الأشاعرة، وإما إلى ذاته، وقد حاز القديم ﷺ على كلتا الصفتين، ولا يمكن أن تتجدد له صفة في الآخرة يرى عليها، فثبتت استحالة رؤيته أيضاً في الآخرة؛ وذلك لأن الواحد منا لا يرى الشيء إلا لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع^(٦).

ومما يرفضه المعتزلة في سياق هذا الدليل أن ترجع رؤية القديم ﷺ في الآخرة لإدراك يخلقه ﷺ فينا، ويستند المعتزلة في رفضهم هذا "إلى أنهم يعتبرون أن الإدراك

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٥٨، ٢٦٠ .

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥٧، ٢٥٨ .

(٣) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥٤ .

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٥٣ .

(٥) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥٣ .

(٦) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥٤ .

الإنساني ليس معنى، أي أنه ليس كائناً يمكن أن يخلق مستقلاً عن وسائله العادية^(١). ولو افترضنا أن الإدراك معنى لوجب مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك، أن لا نرى في بعض الحالات، لأن الله ﷻ لم يخلق فينا الإدراك^(٢). يتضح مما سبق أن المعتزلة تؤكد على قضية اكتمال خلق الإنسان، وبذلك تنقض ادعاء مخالفيها أن رؤية القديم ﷻ تكون في الآخرة بسبب إدراك يخلقه الله ﷻ فينا؛ وذلك لأن للإدراك الإنساني طريقاً معلوماً فلو افترضنا صحة مذهبهم لارتفعت الثقة بالمشاهدات وللحق البصراء بالعميان، وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً^(٣).

ومما يرفضه المعتزلة أن يكون المانع من رؤية القديم ﷻ أنه لم يشأ أن يرى نفسه، ولو شاء لرأيناه، وقد علل المعتزلة هذا الرفض بكون المشيئة تتعلق فيما يصح دون ما يستحيل^(٤)، ورؤيته ﷻ مما يستحيل فلا تدخل فيها المشيئة^(٥)؛ لأنه لو جاز عدم رؤية القديم ﷻ بسبب عدم مشيئته لجاز أن لا نرى المعدوم، لأن الله ﷻ لم يشأ أن نراه، ولو شاء لرأيناه، وهذا باطل^(٦)، فثبت أن المانع من رؤية القديم ﷻ هو استحالة الرؤية وليست الموانع المتعارف عليها.

وكذلك ينكر المعتزلة إمكانية رؤية القديم ﷻ الآن لأننا لو افترضنا ذلك "لعلمناه ضرورة؛ لأن الرؤية طريق إلى العلم، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا وقد عرف خلافه"^(٧).

خالفت المعتزلة بنفيها الرؤية صريح المنقول وصحيح المعقول؛ وذلك لأن معنى النظر في قوله ﷻ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣)، لا يخلو من الاحتمالات التالية:

١- إما أن يكون الله ﷻ عنى نظر الاعتبار والتفكير كقوله ﷻ: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ

كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، وهذا احتمال باطل؛ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار

وتفكر.

-
- (١) ديوان الأصول - سعيد بن محمد النيسابوري - تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريذة - ص ٦٠٨.
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٥٥.
(٣) انظر: المصدر السابق - ص ٢٥٥.
(٤) انظر: المصدر السابق - ص ٢٦٠.
(٥) انظر: ديوان الأصول - سعيد بن محمد النيسابوري - تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريذة - ص ٦٠٩.
(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٢٦٠.
(٧) المصدر السابق - ص ٢٦١.

٢- أو يكون عنى نظر الانتظار كقوله ﷺ: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾ (يس: ٤٩)، وهذا احتمال باطل أيضاً؛ لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كذلك فإن نظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله: "إلى" لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار "إلى" إلا ترى أن الله ﷻ لما قال: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (يس: ٤٩)، لم يقل "إلى" إذ كان معناه الانتظار.

٣- أو يكون عنى نظر التعطف كقوله ﷺ: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (آل عمران: ٧٧)، وهذا احتمال باطل كذلك؛ لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

٤- وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله: (إلى ربيها ناظرة) أنها رائية ترى ربيها عز و جل.

٥- أو يكون عنى نظر الرؤية.

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله ﷻ: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣)، أنها رائية ترى ربيها ﷻ.

ومما يدل على رؤية الله ﷻ بالأبصار أنه ليس موجود إلا وجائز أن يرى الله ﷻ وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم فلما كان الله ﷻ موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرى نفسه ﷻ.

ومما يدل على رؤية الله ﷻ بالأبصار أيضاً أن الله ﷻ يرى الأشياء وإذا كان للأشياء رائياً فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرى نفسه^(١).

النموذج الثاني: خلق الأفعال (حرية الإرادة الإنسانية).

تعد قضية خلق الإنسان لفعله من أهم القضايا التي بحثها المعتزلة تحت أصلهم الثاني العدل الإلهي الذي يقضي بتحقيق العدالة من خلال معاقبة المسيء وإثابة المحسن وهذا مبني على كون الإنسان مسئول عن فعله لأنه إن لم يكن مسئولاً عن فعله كان تعذيب الله ﷻ للمخطئ ظلماً، وهذا يؤدي إلى عبثية الوجود الإنساني والفعل الإلهي معاً.

وقد سلكت المعتزلة الدليل العقلي في الاحتجاج على هذه المسألة؛ وذلك لأن الاستدلال عليها بالسمع متعذر، لذلك لم يحتج المعتزلة بأدلة الكتاب على هذه المسألة،

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة - أبو الحسن الأشعري - ص ١٣، ١٧.

بل إيرادهم لهذه الأدلة من باب أنها موافقة لأدلة العقل ومقررة له فحسب^(١).

استدلت المعتزلة على هذه المسألة بعدة أدلة عقلية، لكن يلاحظ على بعض الباحثين^(٢) قصر هذه الأدلة على دليل واحد، وهو دليل الدواعي والقصود، لكن الباحث سيقصر على دليلين وهما:

الدليل الأول: دليل الفصل.

تعد حرية الفرد ومسئوليته على إحداث أفعاله بنفسه قضيةً في غاية الأهمية بالنسبة للمعتزلة، لذلك بحث المعتزلة الفعل الإنساني من عدة حيثيات^(٣)، لكنها في المحصلة تدور حول قسمين:

الأول: الأفعال الواقعة منا أي بإرادتنا.

الثاني: الأفعال الواقعة فينا بغير إرادتنا^(٤).

بنى المعتزلة دليل إحداث العباد لأفعالهم على نظرية الفصل والتمييز بين أفعال الإنسان الاختيارية التي توصف بالمدح أو الذم، ومن ثم يستحق الإنسان عليها الثواب أو العقاب، وبين تلك الأفعال الواقعة فيه كطول القامة وقصرها، فهذه لا يجوز وصفها بالمدح ولا بالذم، وبالتالي لا يستحق صاحبها ثواباً ولا عقاباً^(٥).

لقد ردت المعتزلة على خصومهم الذين منعوهم من الاستدلال بهذه الطريقة؛ بحجة أن بعض الأفعال قد يمدح كالإيمان مع أنه ليس فعلاً للإنسان، كذلك بعض الأفعال يذم صاحبها كالإماتة والغرق مع أنها ليست من فعل الإنسان^(٦).

مما يلاحظ على المعتزلة في هذا المقام أنها لجأت إلى نفس الدليل وهو دليل الفصل والتمييز، لا لتفصل بين الفعل وقصد الفاعل، بل لتفصل الفعل نفسه إلى مقدمات الفعل والفعل، ومن ثم يعد الإنسان مسؤولاً عن اختيار تلك المقدمات فقط. قال القاضي عبد الجبار: "إنا لا نحمد الله ﷻ على الإيمان نفسه، وإنما نحمده على مقدماته من الإقدار والتمكين وإزاحة العلة بأنواع الألطاف...، ولا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق، وإنما نذمناه على مقدمات ذلك"^(٧).

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) انظر: أصل العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - ص ١٢٢، ١٣٣.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٣٢٦، ٣٣٢.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص ٣٢٦.

(٥) انظر: المصدر السابق - ص ٣٣٢.

(٦) انظر: المصدر السابق - ص ٣٣٢، ٣٣٣.

(٧) المصدر السابق - ص ٣٣٣.

وفي هذا السياق وجهت المعتزلة معاول الهدم إلى نظرية الكسب الأشعرية، حين اعترض الأشاعرة على هذا الدليل، بأن الفعل الاختياري متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر^(١).

أنكر المعتزلة هذا الادعاء بشكل لا نظير له؛ لأنه يفضي في نظرهم إلى بطلان الشرائع، لذلك ذهبوا إلى أنه ادعاء لا يعقل، وإذا عقل فإنه يصبح متعلقاً بالله ﷻ، وبالتالي لا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا، ولا يصح على هذا، ولا يتصور استحقاق المدح والذم^(٢).

ومما يلاحظ على رد المعتزلة في هذه المسألة أنها تمسكت بلوازم هذا القول^(٣)، وأهم هذه اللوازم أن يكون الباري ﷻ فاعلاً للقبائح؛ لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزمه فعلها، ولو جاز أن يفعل بعض القبائح لجاز أن يفعل سائرهما، إذ لا فرق بين بعضها وبين البعض في القبح^(٤).

وإن ثبت هذا اللازم بطلت الشرائع، فلا تثبت لرسول الله ﷺ حجة على الكفرة؛ لأنهم يدعونهم لخلاف مراد الله ﷻ، بل انقطاع الرسل ﷺ أولى من وجودهم، لأنه يقال لهم: إلى ماذا تدعوننا إليه؟ فإن كنتم تدعوننا إلى ما خلقه الله ﷻ فينا فإن ذلك مما لا فائدة فيه، وإن كنتم تدعوننا إلى ما لم يخلقه الله ﷻ فينا، فذلك مما لا نطقه ولا تتمكن منه^(٥).

الدليل الثاني: دليل الدواعي والقصود

ويقوم هذا الدليل على أن تصرفاتنا يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها عند كراهيتنا أو ما يصرفنا، على طريقة الاستمرار، بحيث لو دعي أحدنا إلى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف فيه الحال، وهذه أمانة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها، وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها فقد تقف على قصودنا وآلاتنا وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا.

ولا تقع هذه الأفعال إلا عند سلامة الأحوال بزوال الموانع، وذلك إما تحقيقاً أي يكون الفاعل عالماً بما يفعله، وفي هذه الحالة يجب وقوع الفعل بحسب قصده

(١) انظر: المصدر السابق - ص ٣٣٣.

(٢) انظر: المصدر السابق - ص ٣٣٣.

(٣) اقتصر الباحث على هذا القدر منعاً للإطالة ولمزيد من الاطلاع (انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني ص ٣٣٣، ٣٣٦).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٣٣٤.

(٥) انظر: المصدر السابق - ص ٣٣٤، ٣٣٥.

ودواعيه، وإما مقدراً والمراد بذلك فعل الساهي، فإن فعله وإن لم يقع بحسب قصده محققاً، فهو واقع بحسبه مقدراً، فإننا لو قدرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه؛ وذلك لأن هذه الأفعال محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإلا لما وجب ذلك فيها؛ لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره، كما يعلم احتياج التحرك إلى الحركة، والساكن إلى السكون، وهذه هي الدلالة المعتمدة^(١).

أنكرت المعتزلة في سياق تقريرها لهذا الدليل وقوع الأفعال على قصد غير فاعلها، كفعل الملجأ وسير الدابة وغير ذلك من الاعتراضات التي يقدمها خصومهم؛ وذلك لأن هذه الأفعال إنما تقع على حسب قصد فاعلها وإن كانت مطابقة لداعٍ آخر كالملجئ، والدليل على ذلك قدرتها على مخالفة داعي الملجئ، ومثال ذلك: أنك لو سيرت الدابة وفي وجهها أسد لما سارت، فصح أن سيرها تابع لقصدتها وداعيها دون قصد الراكب وداعيه^(٢).

كذلك أنكرت المعتزلة أن تكون تصرفاتنا واقعة فينا بحسب مجرى العادة وليست متعلقة بنا تعلق الفعل بفاعله.

أثبت المعتزلة تعلق الفعل بفاعله من خلال إثباتهم للقديم عَلَيْهِ، وذلك لأن إثبات القديم عَلَيْهِ موقوف على إثبات محدث في الشاهد، ومن ثم نقضوا أن تكون تصرفاتنا بمجرى العادة؛ وذلك لأن العادة تختلف من حال إلى حال، وبالتالي يجب تصديق المتناقضات^(٣).

ومما أبطلته المعتزلة أيضاً اعتراض خصومهم الاستدلال بفعل الساهي على إبطال حدوث الفعل على حسب قصد الفاعل وداعيه؛ وذلك لأن المعتزلة ترى أن فعل الساهي يقع منه حسب قصده مقدراً، والذي يدل على أن الساهي، محدث لفعله كالعالم، هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرته يقل بقلتها ويكثر بكثرتها، فلو كان في منتهى رجله قلمٌ لأمكنه تحريكه، لكن لو كان بدل القلم حجرٌ كبيرٌ لم يمكنه نقله ولا حتى تحريكه^(٤).

وبينت المعتزلة أيضاً أن نفي الفعل أو إثباته إنما جاء من جهة حدوثه وتجده؛ لأن حاجة الفعل إلينا:

(١) انظر: المصدر السابق - ص ٣٣٦، ٣٣٧.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة - لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ص ٣٣٨، ٣٤٠.

(٣) انظر: المصدر السابق - ص ٣٤٠، ٣٤١.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص ٣٤٢، ٣٤٣.

- إما أن تكون لاستمرار القدم، ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار العدم؛ لأنها كانت مستمرة العدم وإن لم تكن.
- أو لاستمرار الوجود، ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود؛ لأنها نخرج عن كوننا قادرين وهي مستمرة الوجود، فلم يبق إلا تجدد الوجود.
- تجدد الوجود^(١).

بني المعتزلة هذه المسألة على أساس أن المخلوق هو الخلق والمفعول هو الفعل وبذلك يكون العبد فاعل لفعله فلا يكون فعله فعلاً لله ﷻ فلا يكون خلقاً لله ﷻ فلا يكون مخلوقاً لله ﷻ^(٢)، لأنه أي الفعل لو كان مقدوراً لهما للزوم إذا أراد أحدهما وكرهه الآخر أن يكون موجوداً معدوماً لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر وأن يبقى علي العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقيق الدواعي ولا يوجد لتحقيق الصارف وهو محال.

بين أهل السنة بطلان هذه الحجة؛ لأنه يمتنع أن يريد الله ﷻ تحريك جسم ويجعل العبد مريداً لأن يجعله ساكناً مع قدرته علي ذلك فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور فلو جعله الرب مريداً مع قدرته لزم وجود مقدوره فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله ﷻ وجوده وهذا ممتنع بل ما شاء الله ﷻ وجوده يجعل القادر عليه مريداً لوجوده لا يجعله مريداً لما يناقض مراد الرب ﷻ.

كذلك يمتنع أن يريد الله ﷻ تحريك جسم ويجعل العبد مريداً لأن يجعله ساكناً مع قدرته علي ذلك فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور فلو جعله الرب ﷻ مريداً مع قدرته لزم وجود مقدوره فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله ﷻ وجوده وهذا ممتنع بل ما شاء الله ﷻ وجوده يجعل القادر عليه مريداً لوجوده لا يجعله مريداً لما يناقض مراد الرب ﷻ^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق - ص ٣٤٣.

(٢) انظر: الصفدية - أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق: د. محمد رشاد سالم - ١٤٠٦هـ - ط ٢ - ج ١ - ص ١٥٢، ١٥٣.

(٣) درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد السلام بن تيمية - ج ١ - ٤٦

المبحث الخامس

العقل عند العقلانيين الجدد

المطلب الأول: مفهوم العقل عند العقلانيين الجدد.

المطلب الثاني: مكانة العقل عند العقلانيين الجدد.

المطلب الثالث: موقف العقلانيين الجدد من تعارض العقل والنقل.

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام العقلانيين الجدد للعقل.

المبحث الخامس العقل عند العقلانيين الجدد

على الرغم من أفول شمس المدرسة العقلية القديمة ممثلة بالمعتزلة فإن بعض المدارس الإسلامية المعاصرة قد قامت على أنقاض المعتزلة^(١)، فنحن نشهد في القرنين الأخيرين ظهور بعض الاتجاهات العقلية التي تقوم على أنقاض المدارس والفرق العقلانية والكلامية القديمة تجدد أصولها وتحيي أمجادها^(٢)، حيث قامت المدرسة العقلية الإصلاحية الحديثة على أنقاض المدرسة العقلية القديمة وورثت العديد من أفكارها^(٣)، وهنا قد يتساءل بعضهم عن طبيعة العلاقة التي تربط كلاً من المدرستين العقليتين القديمة والحديثة، كما قد يتساءل بعضهم الآخر عن نشأة المدرسة العقلية الحديثة من جهة و المقصود بها من جهة أخرى.

أولاً: العلاقة بين المدرسة العقلية الحديثة والقديمة (المعتزلة):

وجّه أعلام المدرسة العقلية الحديثة أنظارهم صوب المعتزلة ليوجدوا لهم موطأ قدم في تاريخ الفكر العقلاني الإسلامي نفسه، لذا عمدوا إلى تأكيد العلاقة بينهم وبين المعتزلة وذلك من خلال تمجيد المعتزلة وإحياء تراثهم الفكري.

وينظر العقلانيون الجدد إلى المعتزلة نظرة إعجاب وإكبار فهم من وجهة نظرهم "أكثر المدارس الفكرية تعبيراً عن أصالة الشخصية العربية الإسلامية...، والذين كانوا رجال فكر وسياسة وثورات وعلم وهندسة وزهد"^(٤)، بل "كان على الاعتزالية، من واقع التزامها الديني، وموقفها المبدئي الثابت، أن تتولى بإخلاص مثالي، مهام حماية الدين والنضال من أجله والدفاع عن أصوله، وإبراز خصائصه، بالحجة العقلية وبالبرهان المنطقي، في وجوه أعدائه، بإسقاط مقالاتهم، وتفنيد دعاواهم"^(٥).

فالمعتزلة من وجهة نظر أصحاب المدرسة العقلية الحديثة خير مثال يحتذى به،

(١) انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - د. فهد بن عبد الرحمن الرومي - مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان - ١٤٠٧هـ - ط٣ - ج١ - ص٦٧.

(٢) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة - د. ناصر بن عبد الكريم العقل - دار الفضيحة - الرياض - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - ط١ - ص١٩.

(٣) التجديد في الفكر الإسلامي - د. عدنان محمد إمارة - دار ابن حزم - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٤هـ - ط١ - ص٣٦٤.

(٤) رسائل العدل والتوحيد - مقدمة المحقق د. محمد عمارة - ص٥٢.

(٥) العقل والحرية - د. عبد الستار الراوي - ص١٣.

لذا يعد العقلانيون الجدد أنفسهم ورثةً لتراث المعتزلة الذي "لم يلق العناية الكافية في التحقيق والدرس والتقديم، ولم تثر حول نصوصه المناقشات الضرورية واللازمة للاستفادة من هذه النصوص"^(١)، لذا فمن "الواجب على كتاب العرب ورجال الفكر فيهم أن يوجهوا إلى المعتزلة جزءاً كبيراً من عنايتهم وجهودهم...؛ - لكونهم - محرومين من التقدير مفنقرين إلى من يظهر حقيقتهم ويعطيهم المكانة اللائقة بهم في التاريخ...، إذاً فلا بد في نهضتنا هذه من ظهور روح الاعتزال أو لا بد من إحياء تلك الروح، لهذا كان درس المعتزلة ضرورياً لنا وحيوياً"^(٢).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تجاوزه إلى تجديد المواقف العدائية القديمة بين المعتزلة والسلف، وهذا ما يؤكد العقلانيون الجدد حين يقول د. محمد عمارة: "فنحن في مواجهة خطر "السلفية - النصوصية"، الذي ينتكر للعقل والعقلانية، ويتعبد بظواهر النصوص، حتى ما تعلق منها بوقائع تاريخ السلف وتجاربهم البشرية واجتهاداتهم الإنسانية... أمام هذا الخطر، نجد أنفسنا أحوج ما نكون إلى بعث "العقلانية الإسلامية"^(٣).

ثانياً: نشأة المدرسة العقلية الحديثة:

جاءت المدرسة العقلية الحديثة وليدةً لعدة عوامل داخلية أثقلت كاهل الأمة كانتشار "البدع...، التي خيمت على العالم الإسلامي والتي تزيد على خمسة قرون مضت"^(٤)، لكن العوامل الخارجية ممثلةً بالغزو الفكري الغربي كانت أشد تأثيراً عليها إذ أظهرتها بقوة الفعل العكسي تارة وبقوة التبعية الفكرية تارة أخرى.

يؤرخ أصحاب المدرسة العقلية الحديثة بدء مدرستهم "بتحديات الغزوة الغربية الحديثة"^(٥) للعالم الإسلامي، وعلى هذا يقسمون تاريخ مدرستهم إلى ثلاث مراحل:-
المرحلة الأولى: "بدأت بحملة بونابرت على مصر (١٢١٣هـ، ١٧٩٨م)"^(٦)، وهي التي فتحنا فيها أبوابنا على الأفق العصري الفسيح، ولولا ذلك لظلنا نغط نعاساً، على

(١) رسائل العدل والتوحيد - مقدمة المحقق د. محمد عمارة - ص ٥٢.

(٢) المعتزلة - زهدي جار الله - ص ٧.

(٣) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - د. محمد عمارة - دار الشروق - القاهرة - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ط ٢ - ص ٥.

(٤) الاتجاهات العقلانية الحديثة - د. ناصر بن عبد الكريم العقل - ص ٧١.

(٥) معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام - د. محمد عمارة - نهضة مصر - ٢٠٠٤م - ط ٢ - ص ١٥٨.

(٦) معركة المصطلحات - د. محمد عمارة - ص ١٥٨.

ظن منا بأن دنيانا بخير، وما عندنا يكفيننا"^(١)، وبهذه المرحلة بدأ التحدي الفكري و"بدأ الإحياء لسمات العقلانية الإسلامية في مدرسة الإحياء والتجديد - مدرسة الجامعة الإسلامية - التي تبلورت من حول جمال الدين الأفغاني"^(٢)، فبرز في فكر هذه المدرسة سواء على لسان الأفغاني أو في اجتهادات الإمام محمد عبده^(٣) نظرية مضبوطة لمقام العقل بين سبل المعرفة الإنسانية"^(٤).

المرحلة الثانية: تبدأ منذ "أول هذا القرن أو أواخر القرن الماضي إلى يومنا الراهن"^(٥)، ويطلق على رواد هذه المرحلة أسماء متعددة منها: "العقلانية والعصرانية والتويرية والحداثة"^(٦)، ويدعو رواد هذه المرحلة "إلى المشاركة في علم العصر، وفي منهج العصر، وفي ثقافة العصر، وفي حضارة العصر"^(٧)، وهم "يمثلون تياراً عاماً لم تكتمل ملامحه بعد، ولم تكن اجتهادات رجاله واحدة، وإنما يشتركون في ملامح عامة وخصائص مشتركة عموماً والعصرانيون ليسوا سواء في منطلقاتهم وأهدافهم، وقد

-
- (١) قيم من التراث - د. زكي نجيب محمود - دار الشروق - القاهرة - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ص ١٣٤.
- (٢) جمال الدين محمد بن صفدر الحسيني الأفغاني ولد في أسعد آباد (بأفغانستان) سنة ١٢٥٤هـ، نشأ بكابل وتلقى العلوم العقلية والنقلية، يعتبر شخصية جدلية أثرت حولها الكثير من التساؤلات كان عضواً في المحفل الماسوني تنقل بين عدة عواصم إسلامية وغربية كإلهد وأفغانستان ومصر وبطرسبرج وميونخ وإيران ولندن، والأستانة قصد مصر لبث روح النهضة الإصلاحية في الدين والسياسة تتلمذ له في مصر الشيخ محمد عبده، وكثيرون أنشأ فيها مع الشيخ محمد عبده جريدة (العروة الوثقى) مرض بالسرطان في فكه ويقال: دس له السم وتوفي بالأستانة سنة ١٣١٤هـ (انظر: الأعلام - خير الدين الزركلي - ج ٦ - ص ١٦٨، ١٦٩، ومنهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - د. فهد بن عبد الرحمن الرومي - ص ٧٩).
- (٣) محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني ولد سنة ١٢٦٦هـ في شنرا (من قرى الغربية بمصر) تعلم بالجامع الأحمدى بطنطا، ثم بالأزهر وتصوف وتعلم في التعليم، وكتب في الصحف ولا سيما جريدة (الوقائع المصرية) وقد تولى تحريرها أجاد اللغة الفرنسية بعد الأربعين. ولما احتل الإنكليز مصر ناوهم وشارك في مناصرة الثورة العربية، نفي إلى بلاد الشام، سنة ١٢٩٩هـ (١٨٨١م) وسافر إلى باريس فأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى) وعاد إلى بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف وسمح له بدخول مصر، فعاد سنة ١٣٠٦هـ (١٨٨٨م) وتولى منصب القضاء، ثم جعل مستشاراً في محكمة الاستئناف، فمفتياً للديار المصرية سنة ١٣١٧هـ واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية، ودفن في القاهرة سنة ١٣٢٣هـ له العديد من المؤلفات منها: تفسير القرآن الكريم، ورسالة التوحيد، شرح نهج البلاغة وشرح مقامات البديع الهمذاني والإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (انظر: الأعلام - خير الدين الزركلي - ج ٦ - ص ٢٥٢).
- (٤) معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام - د. محمد عمارة - ص ١٥٨.
- (٥) قيم من التراث - د. زكي نجيب محمود - ص ١٣٤.
- (٦) الاتجاهات العقلانية الحديثة - د. ناصر بن عبد الكريم العقل - ص ٢٠.
- (٧) قيم من التراث - د. زكي نجيب محمود - ص ١٣٤.

يلتقي معهم في بعض المسائل من ليس منهم ولا يوافقهم على كثير من غلوهم وجموحهم، ومنهم من ينتسب إلى التيار الإسلامي (د. محمد عمارة^(١)) - فهمي هويدي^(٢) وغيرهم.^(٣)

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي يسعى إليها أصحاب هذه المدرسة حيث تتكامل لهم فيها العناصر الثقافية والحضارية التي يريدونها^(٤)، أي إقامة دولة العقل كالتالي أقامتها المعتزلة من قبل.

ثالثاً: المقصود بالمدرسة العقلية الحديثة:

كان الغزو الفكري الغربي للعالم الإسلامي الشرارة التي انطلقت منها المدرسة العقلية الحديثة، ونتيجة لهذا الغزو انقسمت آراء أصحاب هذه المدرسة بين معارض ومؤيد لهذا الغزو، وقد "حوت مجموعات أتباع الفرق، من القوميين، والحزبيين، والاشتراكيين، والرأسماليين، والعلمانيين، والحدائين...، كما أنها حوت بعض الدعاة

(١) محمد عمارة مصطفى عمارة ولد في بلدة صروة مركز قلين (كفر الشيخ) في مصر في ٢٧ رجب ١٣٥٠هـ، الموافق ٨ ديسمبر ١٩٣١م بدأ حياته على الفكر اليساري ثم تحول في السبعينيات من القرن الماضي إلى المنهج الإسلامي، التحق بكلية دار العلوم جامعة القاهرة قسم اللغة العربية والعلوم الإسلامية سنة ١٩٥٤م وتأخر تخرجه منها إلى ١٩٦٥م بسبب نشاطه السياسي حصل على الماجستير سنة ١٩٧٠م عبر أطروحته المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، وعلى الدكتوراه سنة ١٩٧٥ عبر أطروحته الإسلام وفلسفة الحكم، جاوزت أعماله الفكرية تأليفاً وتحقيقاً مائة وخمسين كتاباً منشوراً في مجال الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية منها: معالم المنهج الإسلامي، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، الإسلام والأمن الاجتماعي وغيرها (انظر: الإسلام والأقيان الماضي والحاضر والمستقبل - د. محمد عمارة - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م - ط١ - ص ٥٩، ٦٣).

(٢) محمود فهمي عبد الرازق هويدي ولد في ٢٩ / ٨ / ١٩٣٧م في محافظة الجيزة بمصر تخرج من كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام ١٩٦٠م، والتحق بقسم الأبحاث في جريدة الأهرام القاهرية منذ عام ١٩٥٨م إلى أن صار سكرتيراً لتحرير الجريدة انضم منذ ١٩٧٦م إلى أسرة مجلة العربي الكويتية وأصبح مديراً لتحريرها تخصص منذ سنوات في معالجة الشؤون الإسلامية حيث شارك في أكثر ندوات ومؤتمرات الحوار الإسلامي تأثر كثيراً بفكر الشيخ محمد الغزالي، كما ينشط كعضو في الإتحاد العالمي لعلماء المسلمين، حيث تربطه علاقة وطيدة بالشيخ د. يوسف القرضاوي و د. محمد سليم العوا كرس معظم مجهوداته لمعالجة إشكاليات الفكر الإسلامي والعربي في واقعا المعاصر، داعياً إلى ترشيد الخطاب الديني، ومواكبة أجدديات العصر، كما تناول كثيراً مسألة الصدام الإسلامي العلماني من مؤلفاته حدث في أفغانستان، القرآن والسلطان، الإسلام في الصين، إيران من الداخل، أزمة الوعي الديني (انظر: <http://fahmyhoweidy.blogspot.com/2008/05/blog-post.html>).

(٣) أعلام وأقزام في ميزان الإسلام - د. سيد حسين العفاني - دار ماجد عيري - جدة - السعودية - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م - ط١ - ج١ - ص ١٣٣.

(٤) قيم من التراث - د. زكي نجيب محمود - ص ١٣٤.

والمفكرين والمتقنين الإسلاميين وأساتذة الجامعات" (١).

"لا يوجد للمدرسة العقلية شروط عضوية يعرف من خلالها المنتسب إليها من غير المنتسب" (٢)، "فهم - أي العقلانيون الجدد - يمثلون تياراً عاماً لم تكتمل ملامحه بعد، ولم تكن اجتهادات رجاله واحدة، وإنما يشتركون في ملامح عامة وخصائص مشتركة عموماً (فهم) ليسوا سواء في منطلقاتهم وأهدافهم" (٣)، فمنهم من أخذته الغيرة الدينية على الحالة المتردية للأمة الإسلامية، ومنهم من ساورته الحمية العربية المتطلعة إلى النهوض بالواقع المتخلف للعالم العربي (٤) والذي "يجمعهم المنهج العام والهدف العام للمدرسة... وهو أنها تعطي للعقل وأحكامه حق النظر في العقيدة وأصول الدين ومناهجه، كلياً أو جزئياً حسب اتجاهات أفرادها" (٥)، بل يطمحون لأبعد من ذلك حين يطالبون "بتقويم التراث الإسلامي العربي بمقتضى المنهج العقلي... حتى إن بعضهم يدعي القدرة على تنقية هذا التراث وإرسائه على مبادئ وقواعد عقلانية راسخة ونهائية" (٦).

من هنا يمكن القول إن العقلانية تعني: "التفسير العقلاني لكل شيء في الوجود، أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه" (٧)، بغض النظر عن قدسية هذا الشيء أو عدم قدسيته.

إن التعددية الفكرية التي حوتها المدرسة العقلية الحديثة بكل تناقضاتها وخلفياتها الثقافية انطلقت كردة فعل على الغزو الفكري الغربي الذي بهر العقول وذهب بالألباب، فمنهم من وقف ليدافع عن الإسلام وأهله، لكن الزل من طبيعة البشر ولا يسلم منه إلا الذي عصمه الله ﷺ، ومنهم من بهرته الحضارة الغربية المادية فلم يستطع "التمييز بين ما يجب أن يؤخذ منها وما يجب أن يترك" (٨)، فذهب لينادي "أن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة" (٩).

- (١) الاتجاهات العقلانية الحديثة - د. ناصر بن عبد الكريم العقل - ص ٢١.
- (٢) التجديد في الفكر الإسلامي - د. عدنان محمد أمانة - ص ٣٦٥.
- (٣) أعلام وأقزام في ميزان الإسلام - د. سيد حسين العفاني - ج ١ - ص ١٣٣.
- (٤) انظر: العمل الديني وتجديد العقل - د. طه عبد الرحمن - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ١٩٩٧م - ط ٢ - ص ١٥.
- (٥) الاتجاهات العقلانية الحديثة - د. ناصر بن عبد الكريم العقل - ص ٢١.
- (٦) العمل الديني وتجديد العقل - د. طه عبد الرحمن - ص ١٥.
- (٧) مذاهب فكرية معاصرة - محمد قطب - ص ٥٠٠.
- (٨) الاتجاهات العقلانية الحديثة - د. ناصر بن عبد الكريم العقل - ص ١٨.
- (٩) العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب - محمد حامد الناصر - مكتبة الكوثر - الرياض - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - ط ٢ - ص ١٨٦.

المطلب الأول

مفهوم العقل عند العقلانيين الجدد

بدايةً يمكن القول: إن المدرسة العقلية الحديثة لا تمثل وحدة موضوعيةً في اجتهادات رجالها، "بل إننا نرى بين المنتسبين إليها كثيراً من التباين والاختلاف؛ لأنها تتيح مجالاً واسعاً للاجتهاد في مختلف القضايا، مما سينجم عنه بطبيعة الحال آراء متعددة وتصورات مختلفة"^(١)، وهذا ما يلمسه القارئ لمفهوم العقل عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، ليس على صعيد رجال المدرسة فحسب، بل قد يكون على صعيد كل واحد منها. لذا سيتناول الباحث مفهوم العقل عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة من خلال ما يلي:

أولاً: تعريف العقل عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة:

لم تجمع المدرسة العقلية الحديثة على تعريف جامع مانع للعقل، بل تعددت تعريفاتهم وتنوعت:

فقد عرف محمد إقبال العقل بأنه: "حال لإدراك الحقيقة"^(٢).

أما زكي نجيب محفوظ فقد قال: "العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها والفعل ضرب من النشاط، يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين"^(٣).

أما محمد عمارة فقد عرف العقل بأنه: "جوهر إنسانية الإنسان"^(٤)، وأكد في الكثير من كتبه على هذا المعنى، حيث ذهب إلى أن "العقل في المصطلح العربي ليس عضواً من أعضاء الجسم الإنساني، وإنما هو فعل التعقل"^(٥)، فهو "جوهر مجرد، يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة"^(٦).

(١) التجديد في الفكر الإسلامي - د. عدنان محمد أمارة - ص ٣٦٥.

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام - محمد إقبال - ترجمة: عباس محمود - مراجعة: عبد العزيز المراغي - د. مهدي علام - دار الهداية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط ٢ - ص ٥٨.

(٣) تجديد الفكر العربي - د. زكي نجيب محمود - دار الشروق، دار الكتب - بيروت - لبنان - ١٩٧١م - ص ٣٠٩.

(٤) انظر: معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام - د. محمد عمارة - نهضة مصر - ٢٠٠٤م - ط ٢ - ص ١٥٨.

(٥) الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ - د. محمد عمارة - إصدار الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف - مطابع روز اليوسف - الإسكندرية - ٢٠٠٣م - ص ٥٥، ٥٦.

(٦) السلفية - د. محمد عمارة - دار المعارف - سوسة - تونس - ب. ت - ص ٣٤.

أما حسن حنفي فقد عرف العقل بأنه: "نور فطري يقود إلى الصواب، دون الاستعانة بوجي أو بسلطة أو بمفكر عظيم سابق"^(١).

أما محمد عابد الجابري فقد عرف العقل بأنه: "القوة المفكرة بصفتها أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها...، أي مجموع المبادئ والقواعد الفكرية المؤسسة لتلك الفاعلية، والتي تشكل في الوقت ذاته طريقة التفكير لتلك الثقافة، أو نظامها المعرفي"^(٢)، لكن الجابري إذ يعرف العقل بأنه القوة المفكرة فإنه يرجح أيضاً تعريف القدماء للعقل بكونه جوهرًا وذلك عند مقارنته بين "العقل الأداة الذي هو ملكة التصنيف والاستقراء والاستنتاج التي يتميز بها الإنسان"^(٣) وبين العقل الموضوعي أو المعياري الذي ساد تعريفه في "العصور الماضية...، سواء زمن اليونان أو في القرون الوسطى، أو في عصر النهضة الأوروبية وإلى منتصف القرن التاسع عشر، كان جميع الحكماء والفلاسفة والمفكرين يتصورون العقل ليس فقط بوصفه ملكة ذهنية لتحصيل المعرفة يتميز بها الكائن البشري، بل يتصورونه أيضاً بوصفه منطلقاً أو نظاماً من العلاقات قائماً بين الأشياء في الطبيعة كما بين الناس في المجتمع، وهذا العقل الموضوعي أي الذي يعتبر مستقلاً عن الإنسان الفرد نوعاً من الاستقلال هو المعيار العام الذي كانت تقاس به المعقولية والأخلاقية...، وبهذا المعنى كان العقل يعتبر حكماً أي مرجعية في التمييز بين الصدق والكذب وبين الخطأ والصواب وبين الحسن والقبيح، فالحقيقة هي مطابقة ما في الذهن لما في الواقع"^(٤).

ثانياً: مناقشة تعريف المدرسة العقلية الحديثة للعقل:

بدايةً يمكن القول: إن المدرسة العقلية الحديثة في تعريفها للعقل قد اتفقت على بعض المبادئ وتفاوتت فيما بينها بالأخذ بهذه المبادئ من ذلك:

١- اتفاق بعضهم على أن العقل جوهر:

رجح كل من عمارة وحنفي والجابري القول: بجوهرية العقل وهو قول الفلاسفة وقد بين عمارة أن "الخلاف حول العقل.. هل هو جوهر قائم بنفسه، أم مجرد غريزة

(١) في الفكر الغربي المعاصر - د. حسن حنفي - المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م - ط٤ - ص٤٣.

(٢) إشكاليات الفكر العربي المعاصر - د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ١٩٩٠م - ط٢ - ص٥٨.

(٣) قضايا في الفكر المعاصر - د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ١٩٩٧م - ط١ - ص٥٨.

(٤) المصدر السابق - ص٥٩، ٦٠.

جعلها الله ﷻ في الإنسان ليس خلافاً شكلياً ولا هيناً، ذلك أن القول بأنه جوهر قائم بنفسه يجعله أداة تدرك كنه الأشياء وإن لم ترد فيها نصوص ولا ماثورات، أما إذا كان مجرد غريزة جعلها الله ﷻ في الإنسان يعقل بها فإن هذا التصور له يوحى بعدم استقلاله بالإدراك، كسبب أول لهذا الإدراك^(١).

ومع ترجيحهم لجوهرية العقل فإن آراءهم قد تباينت في تفسير هذه الجوهرية، فقد رفض حنفي تفسير الفلاسفة للعقل ضمن نظرية الفيض المبنية على حجة نقالية^(٢) قائلاً: "قد لا تعني هذه الحجة خلق شيء بل تعني أولوية الفكر على الواقع وأهميته، وبالتالي لا يمكن تفسيره حرفياً بمعنى خلق الشيء بل معنوياً بمعنى أهمية الفكر ووجوب النظر، وهو ما يتفق مع نظرية العلم^(٣)."

لكن الجابري مع قربه من حنفي في رفضه لتفسير الفلاسفة فإنه يخالفه فيما ذهب إليه من أهمية الفكر ووجوب النظر ليفسر جوهرية العقل واستقلالته عن الإنسان الفرد "بالمعيار العام الذي كانت تقاس به المعقولية والأخلاقية...، والمعقولية هي توافق وتطابق الفكرة مضموناً ونظاماً مع موضوعها ونظامه، فالشيء يكون معقولاً عندما يكون وجوده في الأذهان مطابقاً لوجوده في الأعيان، ومثل ذلك القيم الأخلاقية التي تتمتع بنوع من الاستقلال عن الفرد، فالخير خير ليس حسب رأي هذا الشخص أو ذاك بل هو كذلك في نظر جميع الناس فكأن الخير موجود مستقل عن الإنسان، ومن هنا كانت المعقولية معقولية الحوادث مع نظام الكل وبنيتها الموضوعية وليس فقط مع رغبة الإنسان الفرد وأهدافه، وبهذا المعنى كان العقل يعتبر حكماً أي مرجعية في التمييز بين الصدق والكذب وبين الخطأ والصواب وبين الحسن والقبيح، فالحقيقة هي مطابقة ما في الذهن لما في الواقع^(٤)."

رفض زكي نجيب محفوظ جوهرية العقل، بل نجده ينقل إجماع هذا العصر على رفض هذه الفكرة قائلاً: "مهما اختلفت تعريفات الناس للفظه عقل حين أرادوا استخدامها في شيء من الدقة، فأظنهم جميعاً في عصرنا الراهن على الأقل متفقون على إبعاد معنى لا يجوز أبداً أن ينصرف إليه مفكر واحد، وهو المعنى الذي يتصور

(١) السلفية - د. محمد عمارة - ص ٣٤.

(٢) استدلت الفلاسفة بعدة أحاديث موضوعة على نظرية الفيض منها: "لما خلق الله ﷻ العقل" والذي رواه التبريزي في مشكاة المصابيح كتاب الآداب - باب السلام - حديث رقم ٥٠٦٤ - ج ٣ - ص ٩٨. (قال الشيخ الألباني: موضوع).

(٣) من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية - د. حسن حنفي - مكتبة مدبولي - القاهرة - ب.ت - ج ١ - ص ٦١٩.

(٤) قضايا في الفكر المعاصر - د. محمد عابد الجابري - ص ٦٠.

أن ثمة في عالم الكائنات كائناً، مستقلاً بذاته، قائماً برأسه، اسمه العقل^(١)، وهذا ما أكده محمد إقبال حين قال: "إن نظرية النسبية التي أدمجت الزمان في "الزمان المكاني" قد زعزت معنى الجوهر كما اصطلح عليه السلف أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله"^(٢).

٢- اتفاقهم على انتقاد السلف:

يمكن القول: إن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة ينتقدون تراث هذه الأمة بكل مدارسه ثم ينتقون ما يحلو لهم من هذا التراث، قال عمارة: لكنهم - أي السلفية - أنكروا العقل كما تصوره الفلاسفة اليونان، ومن هنا نحوهم من علماء الإسلام وفلاسفته، وهو التصور الذي يجعل العقل عندهم جوهرًا قائمًا بنفسه، وقالوا: إن العقل لا يعدو: الغريزة التي جعلها الله ﷻ في الإنسان يعقل بها^(٣).

يلاحظ على قول عمارة السابق ما يلي:

أولاً: عدم دقته في ضبط المصطلحات، فالسلفية لا تضم كل علماء الإسلام ولا تضم الفلاسفة أيضاً.

ثانياً: عدم دقته في عزو التعريفات لأصحابها، فصحيح أن السلفية أنكرت تصور الفلاسفة اليونان للعقل وأكدت أن العقل غريزة، لكن أحداً من الفلاسفة لم يقل بهذا التعريف، بل لقد رجح عمارة تعريف الفلاسفة للعقل بكونه جوهرًا على تعريف المعتزلة بأنه "جملة من علوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف"^(٤)، فلم عدل عمارة عن تعريف المعتزلة وهو الموجد لتراثهم القائل فيهم: "فلسفة أمتنا وهي... التي أبدعها التيار العقلاني وفرسانه المعتزلة أهل العدل والتوحيد"^(٥).

لم يقف الأمر عند هذا الحد، فقد انتقد الجابري كل أصحاب المدرسة العقلية الحديثة في الأخذ من السلف قائلًا: "والفكر العربي والحديث والمعاصر... كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يتحصن به كل منها"^(٦).

(١) تجديد الفكر العربي - د. زكي نجيب محمود - ص ٣٠٩.

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام - محمد إقبال - ص ٤٦.

(٣) السلفية - د. محمد عمارة - ص ٣٤.

(٤) المغني - للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - ج ١١ - ص ٣٧٥.

(٥) الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ - د. محمد عمارة - ص ٤٨.

(٦) نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) - د. محمد عابد الجابري - المركز الثقافي العربي -

بيروت - ١٩٩٣م - ط ٦ - ص ١٦.

المطلب الثاني

مكانة العقل عند العقلايين الجدد

يؤكد أعلام المدرسة العقلية الحديثة أن الباحث على قيام مدرستهم إحياء العقلانية الإسلامية المتمثلة حسب اعتقادهم بالمدارس العقلية القديمة خاصة المعتزلة^(١)، وذلك للنهوض بالأمة لمواجهة التحديات التي فرضتها الحضارة الغربية ليس على الأمة الإسلامية فحسب بل على العالم أجمع.

وضعت المدرسة العقلية الحديثة النهوض بالأمة هدفاً لها وذلك لمواكبة التقدم والتحضر الذي وصل إليه الغرب، فاعتمدت على العقل - كما فعل الغرب - لتحقيق هذه الغاية، فبدأت أولاً بمراجعة عامة لأسباب التخلف الذي أصاب الأمة، فكان إجماع أعلام هذه المدرسة على أن السبب المباشر لتخلف هذه الأمة هو تراثها الفكري، لذا توجهت أعلامهم بنقد هذا التراث والدعوة إلى تجديد الدين^(٢) لتحقيق هدفهم المنشود وهو النهوض بالأمة.

من هنا يمكن القول: إن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة قد منحوا العقل مكانة كبيرة، إذ أنهم تابعوا المدارس العقلية القديمة خاصة المعتزلة في تقديس العقل وتقديمه على النقل، ثم زادوا على تلك المدارس منح العقل القدرة على نقد التراث وتجديد الدين، من هنا سيتناول الباحث مكانة العقل عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة من خلال الزاويتين التاليتين:

الزاوية الأولى: تقديم العقل على النقل.

قبل الشروع في تحديد مكانة العقل عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة يجدر التنبيه على خصوصية هذه المدرسة، فهي تجمع عدة تيارات قد تكون في بعضها متضادة، كذلك ظروف نشأتها والتي تأثرت في معظمها بالاستعمار وما تبعه من غزو فكري نتج عنه اختلاف الأهداف، إلا أن الجامع بين هذه التيارات على اختلاف مشاربها ومآربها هو تقديم العقل على النقل، مفتخرة بذلك بأن سلفها في هذه المسألة المعتزلة، لذا يمكن تناول هذه المسألة من خلال نظرتهم لها والتي تمثلت في جانبين:

أولاً: الجانب الفكري العقدي.

أكد أصحاب المدرسة العقلية الحديثة على أن "أول أساس وضع عليه الإسلام هو

(١) انظر: الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ - د. محمد عمارة - ص ٤٨.

(٢) شغلت دعوة تجديد الدين وتطويره الكثير من العقلايين أمثال: محمد إقبال في كتابه: "تجديد التفكير الديني في الإسلام" وأمثال زكي نجيب محفوظ في كتابه: "تجديد الفكر العربي" وغيرهم كثير.

النظر العقلي"^(١)؛ وذلك "لأن النظر العقلي هو سبيل معرفة الله ﷻ والإيمان به، وعليهما يترتب الإيمان بالرسالة والوحي والكتاب"^(٢)؛ وذلك "لأن التسليم بصدق النصوص المقدسة "النقل: الكتاب، السنة" مترتب على التسليم بصدق الرسول ﷺ الذي جاء بهما، والتسليم بصدق الرسول ﷺ مترتب على التسليم بوجود الإله الذي أرسل هذا الرسول ﷺ وأوحى إليه بهذا "النقل الكتاب"، فلا بد من الإيمان أولاً بوجود الإله المرسل والموحي والمؤيد للرسول بالمعجزة "النقل الكتاب"، وسبيل ذلك هو العقل، فهو طريق الإيمان وسبيل الإنسان إلى تحصيل جوهر الدين"^(٣).

ولا يعد موقف أصحاب المدرسة العقلية الحديثة السابق موقفاً جديداً في الفكر الإسلامي؛ إذ أنهم تابعوا المعتزلة في هذه المسألة، فجعلوا "العقل أساس الشرع"^(٤)، ورتبوا على ذلك وجوب النظر "على الجميع؛ لأنه هو الذي يعطى التصور العام للحياة ويجعل الإنسان يعيش في هذا العالم ناظراً ومفكراً"^(٥) "وقادراً على احتواء كل ما يعرض للإنسان من مواقف وسد حاجاته"^(٦)، ليس على الصعيد المادي فحسب بل على صعيد الشرع أيضاً، فالعقل عندهم قادر على "أن يصل إلى حقائق الشرع دون الاعتماد في ذلك على النقل"^(٧).

وقد بالغ بعض أعلام هذه المدرسة في الوثوق بقدرات العقل لدرجة الاستغناء عن النبوة، "لأن الإنسانية قد تطورت وبلغت استقلالها واكتمل وعيها بانتهاء النبوة، ومع ذلك فطبيعة الإنسانية الممثلة في فلاسفتها ومفكرتها وحكائها قادرين على التوصل إلى الحقائق البشرية العامة"^(٨)، وذلك من خلال "تعاون البشر والخبرات المشتركة وتبادل المعارف والعلوم والنصيحة المشتركة والتبنيه والتذكير في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو أحد مظاهر ممارسات الحرية"^(٩).

-
- (١) الأعمال الكاملة - محمد عبده - تحقيق: د. محمد عمارة - دار الشروق - بيروت - القاهرة - ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م - ط ١ - ج ١ - ص ٣٠١.
 - (٢) معركة المصطلحات - د. محمد عمارة - ص ١٥٣.
 - (٣) الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ - د. محمد عمارة - ص ٤٩.
 - (٤) من العقيدة إلى الثورة - د. حسن حنفي - ج ٢ - ص ٤٠٦.
 - (٥) المصدر السابق - ج ١ - ص ٣٤٣.
 - (٦) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٤١٨.
 - (٧) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٤١٢.
 - (٨) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٤٠٤.
 - (٩) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٤٠٧.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة حين يقدمون العقل على النقل فإنهم يؤكدون على أن "اعتماد العقل وتقديمه ليس غرضاً من شأن النقل"^(١)، بل "إن تقديم العقل على الكتاب ليس تقديم تشریف وإنما هو تقديم ترتيب.. فالخارج من منزله يسعى إلى المسجد لا بد وأن يصل إلى المسجد عبر الطريق، فالمرور بالطريق قبل المسجد لا يعنى تفضيل الأول وتشریفه على الثاني، وإنما هو الترتيب المنطقي للأمر"^(٢).

ثانياً: الجانب الحضاري العصري.

يمكن القول: إن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة قد استنسخوا موقف المعتزلة من تقديم العقل على النقل، إلا أن الملاحظ على موقفهم هذا استخدامهم الغائي لمقولة المعتزلة، بمعنى آخر أنهم استخدموا قول المعتزلة: بأن العقل أساس الشرع لتحقيق هدفهم المنشود الذي رسموه لأنفسهم مسبقاً وهو النهوض بالأمة وإخراجها من مأزقها الحضاري^(٣)، الذي فرضته الحضارة الغربية.

من هنا يمكن القول: إن مكانة العقل الحقيقية عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة قد برزت من خلال مواجهتهم للتحدي الحضاري الذي فرضه الغرب على الأمة الإسلامية، فعملوا في اتجاهين:

الأول: بث الثقة في نفوس المسلمين وذلك بتأكيدهم على مكانة العقل في الحضارة الإسلامية مقارنةً بالحضارة الغربية، وفي ذلك يقول عمارة: "وحضارتنا العربية الإسلامية متميزة في عقلانيتها عن الحضارة الغربية تميزاً لا سبيل إلى إنكاره أو التشكيك فيه، ففي الحضارة الغربية، منذ تبلور فلسفتها في الحقبة اليونانية وحتى نهضتها الحديثة...، العقل والنقل خطان متوازيان، لا يلتقيان...، هذا الموقف من علاقة العقل بالنقل هو خصيصة غربية من خصائص الحضارة الغربية.. هو تميز حضارتنا العربية الإسلامية عنه وفيه، فالعلاقة العضوية والمزاملة والإخاء ما بين العقل والنقل.. الحكمة والشريعة هي من خصائص حضارتنا العربية الإسلامية كادت أن تجمع عليها بدرجات متفاوتة التيارات الفكرية الأساسية في تراثنا الفكري والحضاري"^(٤).

(١) معركة المصطلحات - د. محمد عمارة - ص ١٥٤.

(٢) الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ - د. محمد عمارة - ص ٥٠.

(٣) انظر: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر - د. محمد عمارة - ص ١٩.

(٤) الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ - د. محمد عمارة - ص ٤٥، ٤٨.

الثاني: تحقيق النهضة المنشودة "للبلاد النامية"^(١)، وذلك بتحرير العقل "من الجمود والتقليد الأعمى للسلف، سواء أكان هذا السلف هو سلفنا نحن أم سلف الحضارة الغربية"^(٢).

اتخذ العقلانيون الجدد مفهوم تحرير العقل من الجمود والتقليد ذريعةً لتقديم العقل على النقل للوصول إلى النهضة المنشودة؛ لأن وجوب الأحكام كلها بالعقل من شأنه إحداث يقظة في البلاد النامية وثورة فكرية تحدث هزة في النفوس وتدفع بالجماعة إلى الطفرة والانتقال من التقليد إلى النظر^(٣)، وبذلك يمكن "إخراج الأمة من مأزقها الحضاري بإخراج فكرها من الأزمة التي تمسك منه بالخناق"^(٤).

الزاوية الثانية: تطوير الدين وتجديده.

تعد هذه المسألة نتاج بحث طويل من أصحاب المدرسة العقلية الحديثة عن الحل الأمثل للنهوض بالأمة والخروج بها من مأزقها التاريخي الذي وقعت فيه بفضل "العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط"^(٥).

لكن قبل الشروع في بيان وجهة نظر أصحاب المدرسة العقلية الحديثة يجدر التنبيه على أن هذه المدرسة قد جمعت تحت لوائها مفكرين كثرًا منهم الماكر المرتد ومنهم الجاهل المضلل ومنهم العالم الفاضل^(٦)، إلا أنهم أكدوا على "أفكار غريبة عن الإسلام وأحكامه، لم يقل بها أحد من أئمة المسلمين من سلفها وخلفها، زاعمين أنها من الإسلام، مستغلين اسم التجديد الوارد في السنة النبوية"^(٧)، حيث أخرج أبو داود في سننه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"^(٨).

أكد أعلام المدرسة العقلية الحديثة على أنه قد "آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام

(١) من العقيدة إلى الثورة - د. حسن حنفي - ج ١ - ص ٣٤٤، ٣٤٦.

(٢) أزمة الفكر الإسلامي المعاصر - د. محمد عمارة - ص ١٤.

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة - د. حسن حنفي - ج ١ - ص ٣٤٤، ٣٤٦.

(٤) أزمة الفكر الإسلامي المعاصر - د. محمد عمارة - ص ١٤.

(٥) نحن والتراث - د. محمد عابد الجابري - ص ٢٠.

(٦) انظر: التجديد في الفكر الإسلامي - د. عدنان محمد أمارة - ص ٣٧٤.

(٧) مفهوم التجديد بين السنة وبين أدعياء التجديد المعاصرين - د. محمود الطحان - مكتبة دار التراث - الكويت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ط ٢ - ص ١.

(٨) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود - كتاب الملاحم - باب ما يذكر في قرن المائة - رقم الحديث ٤٢٩١ - ج ٢ - ص ٥١٢ - (قال الشيخ الألباني: صحيح).

وأصوله"^(١)؛ وذلك لإعادة بناء العلوم التراثية على أساس نظرة معاصرة متكاملة^(٢)، لذا دعا أصحاب هذه المدرسة "إلى تجديد الفكر الإسلامي وتجديد أصول الفقه، وتجديد أصول الحديث، وتجديد العلوم الإسلامية"^(٣)، وذلك "لأن التقدم والتجديد بميادينهما في الإسلام وحضارته، هما سنة وقانون من سنن الله ﷻ وقوانينه في الأكوام والمجتمعات"^(٤).

وعلى الرغم من تأكيد أصحاب المدرسة العقلية الحديثة على مفهوم تجديد الدين وتطويره، فإنهم انقسموا حول ما يجب أن يطاله التجديد في الدين وذلك على فريقين: **الفريق الأول**: "الداعي إلى التطوير في كل شيء"^(٥) عقيدةً وشريعةً لا فرق بينهما، ويرأس هذا التيار "حسن حنفي... الذي يدعو إلى يسار إسلامي"^(٦)، حيث يؤكد أصحاب هذا التيار أن حل مشكلات الواقع الراهن يقبع في التراث، لذا رفعوا شعار تجديد التراث هو الحل^(٧).

ينظر أصحاب هذا التيار إلى التراث على أنه "نتاج تاريخي خاص، صب كل عصر ثقافته وتصوره فيه، وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي، كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا وعن مستوانا الثقافي"^(٨)، لذلك إذا أردنا التحول لا بد لنا أن نبدأه "من الجذور من المبادئ، نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى، فنستبدل مثلاً علماً جديدةً بمثل كانت عليها في أوانها ولم تعد كذلك، ولا ضير علينا في شيء من هذا، فأسلافنا قد صنعوا الصنيع نفسه: استبدلوا مبادئ بمبادئ، وأفكاراً بأفكار، ومثلاً بمثل، ولا نريد سوى أن نكون خير خلف لخير سلف"^(٩).

يعتقد أصحاب هذا التيار أن التراث الفكري الإسلامي هو سبب التخلف الذي

-
- (١) تجديد التفكير الديني في الإسلام - محمد إقبال - ص ١٦، ١٧.
 - (٢) انظر: نقد الخطاب الديني - د. نصر حامد أبو زيد - سينا للنشر - القاهرة - ١٩٩٤م - ط ٢ - ص ١٦٨.
 - (٣) مفهوم التجديد - د. محمود الطحان - ص ٤.
 - (٤) معركة المصطلحات بين الإسلام والغرب - د. محمد عمارة - ص ١٧١.
 - (٥) التجديد في الفكر الإسلامي - د. عدنان محمد أمارة - ص ٣٧٤، ٣٧٥.
 - (٦) الإسلام السياسي والحداثة - إبراهيم أعراب - إفريقيا الشرق - بيروت - لبنان - ٢٠٠٠م - ص ١٠٣.
 - (٧) انظر: نقد الخطاب الديني - د. نصر حامد أبو زيد - ص ١٥٨.
 - (٨) المصدر السابق - ص ١٦٢.
 - (٩) تجديد الفكر العربي - د. زكي نجيب محفوظ - ص ٢٠٤.

يحياء العالم الإسلامي، لذا عمدوا إلى "إعادة بناء العلوم التراثية العقلية والنقلية فهو الهدف النهائي لمشروع اليسار الإسلامي...، والخطوة الأولى في هذا الطريق تبدأ بعلم العقائد: علم الكلام"^(١).

لم يكتف أصحاب هذا التيار بالدعوة إلى إعادة بناء علم الكلام، بل دعا بعضهم إلى إحداث ثورة فكرية كاسحة للرواسب تكون بدايتها بنظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها؛ لأن اللغة هي الفكر، ومحال أن يتغير هذا بغير تلك^(٢)؛ لأن دعوة الحديث إلى التجديد "تتجاوز الترميم إلى الإبداء والإنشاء إن شاء آخر، فلم تخص التجديد بشأن دون شأن أو بأمر دون أمر، بل أحياناً في أمورها مجتمعة"^(٣).

تعد دعوة هذا التيار دعوة خطيرة جداً؛ لأنها دعوة لهدم الإسلام والتقلت من أحكامه ونظمه، والاستخفاف بترائه وبكل شيء قديم فيه^(٤)؛ وذلك لأنهم يعدون التراث الفكري الإسلامي بكل ألوانه "مادة للتسلية في ساعات الفراغ"^(٥).

الفريق الثاني: وهو الداعي إلى التطوير والتجديد "فيما دون العقائد والعبادات، ويرى أن ميدان الحياة قد تركه الشارع للإنسان يتصرف فيه بحسب ما تقتضيه مصلحته وظرفه"^(٦)، "سواء على المستوى الفردي أو المستوى المجتمعي...، انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره...، وليس هذا التيار أول الأمر لباس حركة دينية وسياسية، وإصلاحية ومتفتحة، مع الأفغاني وعبد، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد"^(٧).

ويؤكد أصحاب هذا التيار أن من مورثنا الفكري ما هو وحي إلهي، ووضع رباني، وأن هذا القطاع من موروثنا الفكري ثابت من الثوابت والتجديد في هذه الثوابت وارد، لأن هذا التجديد هو السبيل لوفاء هذا الثابت بدوره الذي أنيط به في حياة هذه الأمة، وحتى نضمن فعل هذا الثابت في الحياة المتجددة، لا بد من أعمال سنة التجديد لتجلية الوجه الحقيقي لمبادئه وعقائده ومناهجه وأحكامه من زوائد البدع

(١) نقد الخطاب الديني - د. نصر حامد أبو زيد - ص ١٦٨.

(٢) انظر: تجديد الفكر العربي - د. زكي نجيب محفوظ - ص ٢٠٥.

(٣) أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد - عبد الله العلايلي - دار الجديد - بيروت - لبنان - ١٩٩٢م - ص ١٧.

(٤) مفهوم التجديد - د. محمود الطحان - ص ١.

(٥) تجديد الفكر العربي - د. زكي نجيب محفوظ - ص ٢٤١.

(٦) التجديد في الفكر الإسلامي - د. عدنان محمد أمانة - ص ٣٧٦.

(٧) نحن والتراث - د. محمد عابد الجابري - ص ١٣.

ونواقصها، ومن غبار الخرافة وركام الشعوذة وانحرافات التصورات، التي تعلقو وجهه الحقيقي مع كر السنين وتوالي الحقب والقرون^(١).

بنى أصحاب هذا التيار فكرهم في التجديد على التفريق بين نصوص الثابت المتناهي الذي اكتمل بتمام الوحي سواء في العقيدة أو الشريعة، حيث يوجد لكل منهما "أصول وقواعد ومبادئ وأركان، وهي جميعها قد اكتملت بتمام الوحي الذي اكتمل به الدين...، وفوقها ترتفع وتعلو أبنية الفروع، فروع هذه القواعد والمبادئ والأصول والأركان وهذه الأبنية - الفروع للأصول - والتي تتغير وتتجدد وتتطور، تبعاً للمصالح الشرعية المعبرة، ووفقاً لمقتضيات الزمان والمكان"^(٢).

أكد أصحاب هذا التيار أن "الجديد الذي لا يستمد شرعيته وخصوصيته من الثابت، لا يعد تجديداً، لأنه يقطع صلات الواقع الجديد بالأصول الثابتة...، وكذلك يفعل الجمود الذي لا يمد فروعاً جديدة لتظل الواقع الجديد، لأنه يؤدي إلى ذات النتيجة...، فكلاهما الجمود والاستلاب الحضاري وجهان كالحان لعملة واحدة...، علينا أن نتعامل معه - أي التراث - بعقل معاصر، ونظرة ناقدة، وفكر مستنير، لنسترشد ونهتدي بما فيه من علم نافع ما زال صالح العطاء وهو كثير، وكثير جداً ولننعش به ذاكرة الأمة، ونشحن به كبرياءها المشروع، اللازم لها وهي تواجه عاتي التحديات"^(٣).

لعل بعض أصحاب هذه المدرسة قد ساقته الحماسة الزائدة لمفهوم تجديد الدين والذي قد نشأ مصطلحاً إسلامياً^(٤)، إلى "الاستخفاف بكل قديم، وفتح الأبواب لكل جديد، بدعوى أن الجديد دائماً يمثل التقدم والرقى، والقديم يمثل التخلف والانحطاط"^(٥).

إن هذه الدعوة دعوة مرفوضة^(٦)؛ لأن "التجديد الفكري في الإسلام ليس نسخاً لفكر قائم، أو تأسيساً لفكر جديد، أو إحياءً لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم، لإعادة اكتشافه وتطويره، وفقاً للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر...،

(١) انظر: أزمة الفكر المعاصر - د. محمد عمارة - ص ٢٠، ٢١.

(٢) معركة المصطلحات بين الإسلام والغرب - د. محمد عمارة - ص ١٦٨.

(٣) أزمة الفكر المعاصر - د. محمد عمارة - ص ٢٢.

(٤) انظر: اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري - د. حمد بن صادق الجمال - دار عالم الكتب - الرياض - ١٤١٤هـ - ط ١ - ج ٢ - ص ٥٢٩.

(٥) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد - د. يوسف القرضاوي - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - ط ٢ - ص ٢٧.

(٦) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد - د. يوسف القرضاوي - ص ٢٧.

ودور المفكر والفقير يتمثل في إعادة الاكتشاف والاستنباط من جديد لسد تلك الحاجات، فالتضحية بالشريعة من أجل إرضاء الإنسان الجديد، أو التكيف مع الأفكار الجديدة (وافدة أو محلية)، أو توظيف النص والتراث لخدمة الواقع أي إخضاع النظرية للتطبيق، هي موازنات لا تتوافق مع ثوابت الدين وخصائص الديمومة فيه^(١).

من هنا يمكن القول: إن مفهوم التجديد في الإسلام ينحصر في الفروع المتغيرة بتغير الزمان والمكان، كذلك يمكن القول أيضاً: إن الإسلام لم يفتح باب التجديد على مصراعيه لكل إنسان، بل عين هؤلاء المجددين بالعلماء وهذا ما أكده أبو داود فيما أخرجه في سننه من طريق أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "إن العلماء هم ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم"^(٢)، الذي يحمله كما أخرج البيهقي في سننه الكبرى من طريق إبراهيم بن عبد الرحمن العذري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"^(٣).

-
- (١) الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر - علي المؤمن - دار الروضة - بيروت - لبنان - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط١ - ص ١٩.
- (٢) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود - كتاب العلم - باب الحث على طلب العلم - رقم الحديث ٣٦٤١ - ج ٢ - ص ٣٤١ - (قال الشيخ الألباني: صحيح).
- (٣) سنن البيهقي الكبرى - أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي - تحقيق: محمد عبد القادر عطا - مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م - كتاب الشهادات - باب الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث - حديث رقم ٢٠٧٠٠ - ج ١٠ - ص ٢٠٩ (قال يحيى بن معين: ما روى إسماعيل عن الشاميين فهو صحيح، انظر: الأحكام الشرعية الكبرى - أبو محمد عبد الحق الإشبيلي - تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - مكتبة الرشد - الرياض - السعودية - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - ج ١ - ص ٣٤٢).

المطلب الثالث

موقف العقلانيين الجدد من تعارض العقل والنقل

عمل أصحاب المدرسة العقلية الحديثة على إحياء كثير من الأفكار التي تبني على العقل والتي قد تبنتها المدارس القديمة في الفكر الإسلامي، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى رغبة أصحاب المدرسة العقلية الحديثة في البحث عن شرعية الوجود التي تمنحهم الثقة بأنفسهم للوقوف أمام التحدي الذي تفرضه الحضارة الغربية.

نتج عن هذه العملية استتساخ لمواقف تلك المدارس في الكثير من القضايا الجوهرية خاصة تقديمهم العقل على النقل عند التعارض، كذلك إنكارهم حجية السنة النبوية في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، لذا سيتناول الباحث موقف أصحاب المدرسة العقلية الحديثة من تعارض العقل مع النقل من خلال بيان موقفهم من الأدلة الشرعية القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، لذا يمكن تناول هذه المسألة من خلال الآتي:

أولاً: النقل هو القرآن وحده.

يؤكد أصحاب المدرسة العقلية الحديثة أن "القرآن الكريم معجزة الإسلام العظمى...، وهو النقل"^(١) المعتبر في عرفهم فهو "الدليل وحده، وما عداه مما ورد في الأخبار سواء صح سندها أو أشتهر أو ضعف أو وهى، فليس مما يوجب القطع عند المسلمين"^(٢)، "فالطريق الوحيد لثبوت العقائد هو القرآن الكريم"^(٣)؛ لأنه الدليل "المعول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين...؛ لأنه معجزة خارقة للعادة"^(٤).

ولم يكن خرق العادة السبب الرئيس في اعتماد أصحاب المدرسة العقلية الحديثة على القرآن الكريم لتقرير مسائل الاعتقاد وذلك للآتي:

١- "القرآن الكريم...، قد جاء معجزة عقلية، جسدت الوحدة الجدلية بين العقل والنقل"^(٥)، "فالعقل أصل الإسلام"^(٦)، و"الإسلام...، لا يعتمد على شيء سوى الدليل

(١) الغزو الفكري - د. محمد عمارة - ص ٥٥.

(٢) الأعمال الكاملة - محمد عبده ج ٣ - ص ٢٩٨.

(٣) الإسلام عقيدة وشرعية - محمود شلتوت - ص ٥٧.

(٤) الأعمال الكاملة - محمد عبده ج ٣ - ص ٢٩٨.

(٥) الغزو الفكري - د. محمد عمارة - ص ٥٥.

(٦) الإسلام دين العقل - محمد رشيد رضا - مجلة المنار - دار المنار - القاهرة - ١٣٢٠هـ - ١٩٠٣م - المجلد ٥ - ج ٢١ - ص ٢١.

العقلي والفكر الإنساني الذي يجرى على نظامه الفطري فلا يدهشك بخارق للعادة ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية...؛ ذلك: أن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله ﷻ، لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسول ﷺ وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة^(١).

٢- يعد "الإسلام دين العقل...، يطلب فيه اليقين ولا يكتفي بالظن في الإيمان بأصوله كوحداية الله ﷻ وعلمه وقدرته، وبعثة الأنبياء ﷺ ورسالة خاتمهم ﷺ"^(٢)، لذا كان "الطريق الوحيد لثبوت العقائد هو القرآن الكريم وذلك فيما كان من آياته قطعي الدلالة...، وأما ما كان غير قطعي في دلالاته...، فهذا لا يصلح أن يتخذ دليلاً على عقيدة...، فثبوت العقيدة بالقرآن أو عدمه مبني على قطعية الدلالة أو ظنيتها، أما قطعية الورد فهذا لا شك فيه، إذ القرآن كله قد وصل إلينا كما أنزله الله ﷻ متواتراً جيلاً عن جيل"^(٣).

ثانياً: وقوع التعارض بين العقل والنقل.

يعد أصحاب المدرسة العقلية الحديثة قضية تعارض العقل مع النقل "من الدخائل على أصول الدين"^(٤)، لذا فهم يؤكدون على استحالة وقوع التناقص بين العقل والنقل؛ وذلك لمكانة العقل في النقل الإسلامي خاصة القرآن الكريم^(٥)، فلا "يوجد تعارض أو شبه تعارض أو إمكان تعارض بين العقل والنقل...، فالعقل والنقل متأخيان في هذه الملة الحنيفية، وممتزجان في أصولها وفروعها، كلياتها وجزئياتها"^(٦)؛ وذلك لأن "العلاقة بين السمع والعقل هي علاقة اتحاد كامل أو حتى لا علاقة بالمرّة لغياب طرفين متميزين منفصلين فالعقل هو السمع والسمع هو العقل"^(٧).

لم يقف الأمر عند هذا التقرير بل أضاف الدكتور حسن حنفي لهذه الثنائية بين العقل والنقل طرفاً ثالثاً وهو الواقع محك التفسير، وفي ذلك يقول: "والحقيقة أيضاً أن

(١) الأعمال الكاملة - محمد عبده ج ٣ - ص ٢٩٨.

(٢) الإسلام دين العقل - محمد رشيد رضا - المجلد ٥ - ج ٢١ - ص ٢١.

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة - محمود ثلثوت - ص ٥٧، ٥٨.

(٤) تعارض العقل والنقل في الإسلام - جمال الدين القاسمي - مجلة المنار - دار المنار - القاهرة - ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م - المجلد ١٣ - ج ٨ - ص ٦١٣.

(٥) انظر: معركة المصطلحات - د. محمد عمارة - ص ١٦٠.

(٦) تعارض العقل والنقل في الإسلام - جمال الدين القاسمي - المجلد ١٣ - ج ٨ - ص ٦١٣.

(٧) من العقيدة إلى الثورة - د. حسن حنفي - ج ٢ - ص ٤٣٤، ٤٣٥.

هناك طرفاً ناقصاً في هذه العلاقة الثنائية في معادلة العقل والنقل، وهو الواقع محك التفسير والذي إليه يحتكم الطرفان السابقان، فالواقع عنصر التوحيد بين العقل والنقل لا يفسر النقل إلا بالجوء إلى الواقع^(١).

انقلب أصحاب المدرسة العقلية الحديثة على فكرة تآخي العقل والنقل وجعلهما في مرتبة واحدة وذلك عندما جعلوا "العقل أساس النقل"^(٢)، بل أكدوا على أن الحجة النقلية تظل حجةً ظنيةً ما لم تؤيدها حجة عقلية وذلك لأننا لو افترضنا كون النقل أساس العقل فإن تطابقهما يتم لحساب النقل أو يأتي اليقين من النقل ويفترض تطابق العقل معه في حين أن النقل لا يعطي اليقين بمفرده إذا كان النقل أساس العقل^(٣).

نشأ عن مسألة ظنية الأدلة النقلية ليس عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة فحسب بل عند كل المدارس الإسلامية الكلامية قضية تعارض العقل مع النقل والتي ارتبطت بشكل مباشر بمسألة المحكم والمتشابه من آيات الذكر الحكيم خاصة في مسألة صفات الباري ﷻ، قال محمد عبده: "أجمعت الأمة الإسلامية على أن الله ﷻ منزّه عن مشابهة المخلوقات، وقد قام البرهان العقلي والبرهان النقلية على هذه العقيدة فكانت هي الأصل المحكم في الاعتقاد الذي يجب أن يرد إليه غيره، وهو التنزيه"^(٤)، وذلك لأن "العقل أساس السمع ولا يجوز وقوع التعارض بينهما"^(٥).

بين أصحاب المدرسة العقلية الحديثة أن دعوى تعارض العقل مع النقل "عبارة ما كان ينبغي إعارتها أدنى نظر...، لكن يضطرنا للكلام عليها ما يتوكأ عليه كثير من الخائضين في الكلام مع الفرق، والباحثين في علم الكلام"^(٦)، خاصة وأنها قد نشأت منذ عهد السلف وذلك لما كثر "الخوض في الصفات والبحث في المعاني عن مروياتها وذاع ذلك وانتشر بين حملة الآثار وبين أرباب النظر"^(٧).

ثالثاً: كيفية رفع التعارض الواقع بين العقل والنقل.

بدايةً يمكن القول: إن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة يميلون في هذه المسألة لرأي الأشاعرة، يؤيد ذلك تصريح السيد محمد رشيد رضا في مجلة المنار بأن "هذه

(١) من العقيدة إلى الثورة - د. حسن حنفي - ج ٢ - ص ٤٣٤، ٤٣٥.

(٢) المصدر السابق - ج ٢ - ص ٤٣٠، ٤٣١.

(٣) انظر: المصدر السابق - ج ٢ - ص ٤٣٠، ٤٣١.

(٤) الأعمال الكاملة - محمد عبده - ج ٤ - ص ١٢٢.

(٥) من العقيدة إلى الثورة - د. حسن حنفي - ج ٢ - ص ٤٣٠، ٤٣١.

(٦) تعارض العقل والنقل في الإسلام - جمال الدين القاسمي - المجلد ١٣ - ج ٨ - ص ٦١٣.

(٧) المصدر السابق - المجلد ١٣ - ج ٨ - ص ٦١٣.

المسألة المذكورة في كتب العقائد التي تدرس في الأزهر وغيره من المدارس الإسلامية في كل الأقطار....، كالجوهرة....، وحواشي الباجوري والرسالة الحميدية^(١).

ومما يدل على متابعة أصحاب المدرسة العقلية الحديثة للأشاعرة استدلال السيد محمد رشيد رضا بقانون الرازي في التأويل^(٢)، يصدق ذلك ما يراه أصحاب هذه المدرسة بأن الأشاعرة هم الذين يمثلون إجماع الأمة، وفي ذلك يقول محمد عبده: "اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل"^(٣)؛ وذلك "لأن الأساس الأكبر والمرجع الأعلى هو العقل، وأن ليس في الدين ما ينافيه، ولا ما ينقضه لابتناؤه عليه، حتى لو وجد ما يعارضه بادئ بدء لروجع العقل فيه فيجريه على أصله وقاعدته ويقضي للواهم أن لا تعارض"^(٤).

ومن هنا يمكن القول: إن موقف أصحاب المدرسة العقلية الحديثة من تعارض العقل مع النقل واضح لا لبس فيه ويتلخص بتقديم العقل على النقل مطلقاً^(٥)، "فالعمل بالدليل العقلي متعين"^(٦) أما موقفهم من النقل فلهم فيه طريقتان^(٧):

الأولى: وهو حسب زعمهم أن "طريقة السلف وهي التنزيه"^(٨) و"التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالمعجز عن فهمه"^(٩)، "وتفويض الأمر إلى الله ﷻ في فهم حقيقة ذلك، مع العلم بأن الله ﷻ يعلمنا بمضمون كلامه ما نستفيد به في أخلاقنا وأعمالنا وأحوالنا، ويأتينا في ذلك بما يقرب المعاني من عقولنا ويصورها لمخيلاتنا"^(١٠)؛ وذلك "لأن هذه الآيات ما أنزلت عبثاً، وأنها ليست فوق عقول البشر، بل جاءت على أساليب كلام العرب"^(١١)، وهذا مذهب السلف الذين يقولون: الله أعلم

-
- (١) الإسلام دين العقل - محمد رشيد رضا - المجلد ٥ - ج ٢١ - ص ٢١.
 - (٢) انظر: الإسلام دين العقل - محمد رشيد رضا - المجلد ٥ - ج ٢١ - ص ٢١.
 - (٣) الأعمال الكاملة - محمد عبده - ج ٣ - ص ٣٠١.
 - (٤) تعارض العقل والنقل في الإسلام - جمال الدين القاسمي - المجلد ١٣ - ج ٨ - ص ٦١٣.
 - (٥) انظر: تعارض العقل والنقل في الإسلام - جمال الدين القاسمي - المجلد ١٣ - ج ٨ - ص ٦١٣.
 - (٦) الإسلام دين العقل - محمد رشيد رضا - المجلد ٥ - ج ٢١ - ص ٢١.
 - (٧) الأعمال الكاملة - محمد عبده - ج ٤ - ص ١٢٢.
 - (٨) المصدر السابق - ج ٤ - ص ١٢٢.
 - (٩) المصدر السابق - ج ٣ - ص ٣٠١.
 - (١٠) المصدر السابق - ج ٤ - ص ١٢٢.
 - (١١) أمالي دينية دروس جمعية شمس الإسلام - الدرر السابع - محمد رشيد رضا - مجلة المنار - ١٣١٧هـ - ١٨٩٩م - مجلد ٢ - ج ٣٨ - ص ٦٠٣.

بمراده باليد واليمين والاستواء على العرش وما ماثل هذا، ويسمون هذا المذهب مذهب التفويض، ويقولون: إنه أسلم^(١).

الثانية: "طريقة الخلف وهي التأويل، يقولون: إن قواعد الدين الإسلامي وضعت على أساس العقل فلا يخرج شيء منها عن المعقول، فإذا جزم العقل بشيء وورد في النقل خلافه يكون الحكم العقلي القاطع قرينة على أن النقل لا يراد به ظاهره ولا بد له من معنى موافق يحمل عليه فينبغي طلبه بالتأويل"^(٢) "مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل"^(٣)، وذلك على "وجه ينطبق على قواعد التنزيه بما تقتضيه أساليب اللغة من ضروب التجوز والكنائية، ويسمونه مذهب التأويل، ويقولون: إنه أعلم وأحكم"^(٤).

ورجح أصحاب المدرسة العقلية الحديثة طريقة الخلف في التأويل، يفهم ذلك من ثناء السيد محمد رشيد رضا على موقف ابن رشد من التأويل، وفي ذلك يقول رضا: "وقد أحسن ابن رشد في رأيه أن لا تنتشر التأويلات التي تظهر للراسخين في العلم، بل تبقى خاصة بأهلها، فلا تكون سبباً لفتح باب الجدل على العامة فيما لا تصل إليه أفهامهم من حقائق العلوم"^(٥).

رابعاً: موقفهم من السنة النبوية المطهرة.

أكد أصحاب المدرسة العقلية على أن "العقيدة لا تثبت إلا بنص قطعي في وروده ودلالته"^(٦)، لذا اعتمدوا في تقريرهم لمسائل الاعتقاد على القرآن الكريم دون السنة النبوية وذلك لأن مما لا شك فيه أن القرآن قد ثبتت قطعية وروده، إذ أنه قد وصل إلينا كما أنزله الله ﷻ متواتراً جيلاً عن جيل^(٧)، لكن "الظنية تلحق السنة من جهتي الورد والدلالة: فقد يكون في اتصال الحديث برسول الله ﷺ شبهة فيكون ظني الورد، وقد يلبس دلالته احتمال، فيكون ظني الدلالة، وقد يجتمع فيه الأمران: الشبهة في اتصاله، والاحتمال في دلالته، فيكون ظنياً في وروده ودلالته ومتى لحقت الظنية

(١) المصدر السابق - ١٨٩٩م - مجلد ٢ - ج ٣٨ - ص ٦٠٣.

(٢) الأعمال الكاملة - محمد عبده - ج ٤ - ص ١٢٢.

(٣) المصدر السابق - ج ٣ - ص ٣٠١.

(٤) أمالي دينية دروس جمعية شمس الإسلام - محمد رشيد رضا - مجلد ٢ - ج ٣٨ - ص ٦٠٣.

(٥) الإسلام دين العقل - محمد رشيد رضا - المجلد ٥ - ج ٢١ - ص ٢١.

(٦) الإسلام عقيدة وشريعة - محمود شلتوت - ص ٥٨.

(٧) انظر: الإسلام عقيدة وشريعة - محمود شلتوت - ص ٥٨.

الحديث على أي نحو من هذه الثلاثة فلا يمكن أن تثبت به عقيدة يكفر منكرها، وإنما يثبت الحديث العقيدة وينهض حجة عليها إذا كان قطعياً في وروده وفي دلالاته^(١).

جرى أصحاب المدرسة العقلية الحديثة على نفس الطريق الذي شقه الأشاعرة ومن هنا نحوهم في تقسيم السنة النبوية "إلى قسمين: ما ورد بطريق التواتر، وما ورد بطريق الأحاد"^(٢)، فأكدوا على أن ما ورد بطريق التواتر فإنه يفيد اليقين أما أخبار الأحاد فإنها لا تفيد اليقين ولو رويت في الصحيحين^(٣).

بين أصحاب المدرسة العقلية الحديثة أن أخبار الأحاد لا تفيد اليقين الذي تثبت به العقيدة، لكنهم أثبتوا لهذا النوع من الأخبار النبوية المطهرة إفادة العلم بمعنى وجوب العمل^(٤).

من هنا يمكن القول: إن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة "نادوا بحجية القرآن فقط ليصلوا إلى إنكار السنة أو ليسهل عليهم ذلك"^(٥)، ومما يقوى هذا الزعم أنهم يشككون في وجود "المتواتر في الأحاديث المروية في الكتب المدونة"^(٦)، وذلك حين يحررون اختلاف العلماء في هذه المسألة ثم إن قبولهم للمتواتر من الأحاديث قد جاء على استحياء منهم يؤكد ذلك شروطهم في إثبات المتواتر إذ أن "الحديث الذي لم تخرجه جميع الكتب المتداولة المشهورة، أو أخرجته جميعها ولكن لا بطرق متعددة، أو أخرجته بطرق متعددة ولكن لا في جميع الطبقات، بل في بعضها دون بعض لا يكون متواتراً باتفاق العلماء"^(٧).

لم يقف الأمر عند هذا الحد بل استحدث أصحاب المدرسة العقلية الحديثة مصطلحات جديدة للوصول إلى غرضهم^(٨)، وذلك بوضع السنة النبوية تحت تقسيمات متعددة يسهل من خلالها رد الأحاديث أو قبولها من ذلك تقسيمهم السنة إلى: أولاً: **سنة تشريعية وغير تشريعية:** فذهبوا إلى أن ما جاء في السنة النبوية على أقسام: **أحدها:** ما سبيله الحاجة البشرية، كالأكل والشرب...

(١) المصدر السابق - ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق - ص ٥٩.

(٣) انظر: المصدر السابق - ص ٥٩.

(٤) انظر: المصدر السابق - ص ٦٠.

(٥) اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر - د. حمد بن صادق الجمال - ج ١ - ص ٢٨٩.

(٦) انظر: الإسلام عقيدة وشريعة - محمود شلتوت - ص ٦١.

(٧) انظر: المصدر السابق - ص ٦٢.

(٨) انظر: اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر - د. حمد بن صادق الجمال - ج ١ - ص ٢٨٩.

ثانيها: ما سبيله التجارب والعادة الشخصية أو الاجتماعية، كالذي ورد في شئون الزراعة والطب، وطول اللباس وقصره.

ثالثها: ما سبيله التدبير الإنساني أخذاً من الظروف الخاصة، كتوزيع الجيوش...، وما إلى ذلك مما يعتمد على وحي الظروف والدربة الخاصة.

وكل ما نقل من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعاً، يتعلق به طلب الفعل أو الترك، وإنما هو من الشئون البشرية التي ليس مسلك الرسول فيها تشريعاً ولا مصدر تشريع^(١).

ثانياً: السنة تشريع عام وخاص: "وهو على أقسام:

أولها: ما يصدر عن الرسول على وجه التبليغ بصفة أنه رسول، كأن يبين مجملًا في الكتاب...، وهذا النوع تشريع عام إلى يوم القيامة

ثانياً: ما يصدر عنه بوصف الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين: كبعث الجيوش للقتال، وصرف أموال بيت المال في جهاتها...، وحكم هذا أنه ليس تشريعاً عاماً، فلا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن الإمام، وليس لأحد أن يفعل شيئاً منه من تلقاء نفسه بحجة أن النبي فعله أو طلبه

ثالثاً: ما يصدر عنه بوصف القضاء، فإنه كما كان رسولاً يبلغ الأحكام عن ربه، ورئيساً عاماً للمسلمين...، مع ذلك كان قاضياً في الدعاوي بالبينات، أو الأيمان أو النكول، وحكم هذا كسابقه، ليس تشريعاً عاماً^(٢).

من هنا يمكن القول: إن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة كانوا نقلةً لرأي الأشاعرة في قضية تعارض العقل مع النقل، فقدموا العقل على النقل، ثم أكدوا على تأويل النقل بما يوافق دلالة العقل، وليت شعري أنهم وقفوا عند هذا الحد، بل إنهم قد دخلوا إلى دائرة الشك في نواياهم، وذلك عندما خاضوا في السنة النبوية وعملوا على ردها والتشكيك فيها، وذلك مصداق حديث رسول الله ﷺ فيما أخرجه أبو داود في سننه من طريق المقدم بن معد يكرب رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ألا إنني أوتيت الكتاب ومثله معه لا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه"^(٣).

(١) الإسلام عقيدة وشريعة - محمود شلتوت - ص ٤٩٩، ٥٠٠.

(٢) المصدر السابق - ص ٥٠٠، ٥٠١.

(٣) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود - كتاب السنة - باب لزوم السنة - رقم الحديث ٤٦٠٤ -

ج ٢ - ص ٦١٠ - (قال الشيخ الألباني: صحيح).

المطلب الرابع

نماذج تطبيقية لاستخدام العقلانيين الجدد للعقل

نتج عن تبني أصحاب المدرسة العقلية الحديثة هدف النهوض بالأمة وإيصالها إلى ركب الحضارة الأوروبية التي انبروا بها وافتتوا بفلسفتها ومنهجها المادي والحسي^(١) تبني فكرة تجديد الدين وتطويره؛ وذلك "لتضييق الفجوة بين المسلمين وأعدائهم"^(٢)، "لأن المسلمين حسب ظنهم لا يمكنهم إثبات عقائدهم في هذا العصر إلا بتأييد العلم لها وهذا العلم المادي الحسي الذي أولوه قداسة توازي تقديسهم للعقل"^(٣).

ضمت المدرسة العقلية الحديثة جمعاً من المفكرين والمثقفين والكتاب المسلمين الذين رفضوا عقائد الإسلام الغيبية وأنكروا في سبيل ذلك بعض الأخبار والنصوص الصحيحة، فأولوها تأويلاً يبعدها عن ظاهر النص، بل كانت شطحات فكرية لا يمكن إغفالها خاصة في ما يتعلق بقضايا الغيب والنبوات والذي يريدون لها أن يكون الإثبات العلمي هو الدليل الوحيد على ثبوتها أو نفيها^(٤).

وفي هذا المقام سيقصر الباحث على إيراد نموذجين على استخدام أصحاب المدرسة العقلية الحديثة للعقل في تقرير مسائل الاعتقاد وهما:

النموذج الأول: مفهوم الوحي عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة.

تعد عقيدة الوحي من العقائد الثابتة في الكتاب والسنة ليست لنبينا ﷺ فحسب بل لكل الأنبياء والرسل ﷺ. قال ﷺ: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (النساء: ١٦٣) "فالوحي هو الفرق بيننا وبينه ﷺ، فهو متميز بالوحي كغيره من الأنبياء والرسل ﷺ"^(٥).

ذهب الأصفهاني إلى أن أصل الوحي في اللغة "الإشارة السريعة وتضمن السرعة قيل أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون

(١) انظر: اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر - د. حمد بن صادق الجمال - ج ١ - ص ٢٧٢.

(٢) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - د. فهد بن سليمان الرومي - ج ٢ - ص ٤٨٥.

(٣) اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر - د. حمد بن صادق الجمال - ج ١ - ص ٢٧٢.

(٤) انظر: المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٧٢.

(٥) القول المفيد على كتاب التوحيد - محمد بن صالح العثيمين - جمعه واعتنى به: د. سليمان بن عبد الله أبا

الخيال، د. خالد بن علي المشيقح - دار العاصمة - الرياض - المملكة العربية السعودية - ١٤١٥هـ -

ج ٢ - ص ٢٢٩.

بصوت مجرد عن التركيب وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة^(١)، أما تعريفه شرعاً فهو "إعلام الله ﷻ أنبياءه ﷺ الشيء إما بكتاب أو برسالة ملك أو منام أو إلهام"^(٢).

بين الله ﷻ طرق تلقي الرسل ﷺ للوحي فقال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسَلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١)، "فجعل التكليم ثلاثة أنواع: الوحي المجرد، والتكليم من وراء حجاب كما كلم موسى ﷺ، والتكليم بواسطة إرسال الرسول"^(٣)، "الموكل بالوحي من الله ﷻ إلى رسله ﷺ وهو الروح الأمين جبريل ﷺ"^(٤).

بين النبي ﷺ طرق تلقيه للوحي من جبريل ﷺ، حيث أخرج الإمام البخاري في صحيحه من طريق عائشة ل "أن الحارث بن هشام ﷺ سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول"^(٥).

ويعد مفهوم الوحي وطرق تلقيه من العقائد الإسلامية المجمع عليها لثبوتها بالدليل القاطع في الكتاب والسنة، لذا لم يستطع أعداء الإسلام قديماً أو حديثاً إنكارها بشكل كلي، بل عملوا على "التشكيك في صحتها والتشكيك في ثبوت الوحي لمحمد ﷺ...، حتى يخدعوا المنهزمين فكرياً أمامهم"^(٦).

ظهر أثر الغزو الفكري الغربي في أصحاب المدرسة العقلية الحديثة حين "جاءوا بتعريفات للوحي جديدة لا يكون بينها وبين نظريات الأعداء ذلك الصدام الواقع بين تعريف المسلمين وتعريف الأعداء...؛ خشية أن يوصف دينهم بمخالفة النظريات العلمية الحديثة، لذلك فقد أخذت قضية الوحي وإثباته وتقريبه لعقول الغربيين والماديين

(١) المفردات في غريب القرآن - أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني - تحقيق: محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - لبنان - ب.ت - ص ٥١٥.

(٢) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي - أبو العلا محمد عبد الرحمن المباركفوري - ج ١٠ - ص ٧٨.

(٣) دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية - أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق: د. محمد السيد الجليند - مؤسسة علوم القرآن - دمشق - ١٤٠٤هـ - ط ٢ - ج ٢ - ص ١٩٠.

(٤) معارج القبول - حافظ بن أحمد الحكمي - ج ٢ - ص ٨١٠.

(٥) صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - كتاب بدء الوحي - باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ - رقم الحديث ٢ - ج ١ - ص ٦.

(٦) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - د. فهد بن سليمان الرومي - ج ٢ - ص ٤٨٣، ٤٨٤.

حيزاً كبيراً من بحوثهم"^(١)؛ لأن المسألة في ظنهم "مسألة ردود على فتنة أشعل لهاها جماعة من المستشرقين والمبشرين، فأخذ الأستاذ السيد رشيد يرد الدليل بالدليل والحجة بالحجة"^(٢)، لكي يقنع "بهذا ذوي العقول العصرية، وأولي البحوث الدقيقة القوية"^(٣).

يرى الماديون "أن الكلام عن الوحي وأساليبه، والاتصالات الروحانية بالملا الأعلى، وإمكان استمداد العلم عن العالم العلوي مباشرة بواسطة الملك، خلافاً للسنة المعروفة بين البشر، كل هذا لا يتأتى للعقل الراهن أن يسلمه بغير أدلة تناسب خطورته الاعتقادية"^(٤)، بل إن "مسألة الوحي من المسائل التي يدحضها العلم بكل شدة، ويعدّها من أبعد المحالات العلمية"^(٥)، وذلك لأن الغيب شيء لم يثبت عندهم"^(٦).

أكد الماديون "أن الوحي إلهام يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أن منازع نفسه العالية، وسريره الطاهرة، وقوة إيمانه بالله ﷻ وبوجوب عبادته وترك ما سواها من عبادة وثنية، وتقاليده وراثية رديئة، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه ويحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية، فيتصور ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء بدون وساطة، أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك يعتقد أنه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك، وإنما يرى ويسمع ما يعتقد في اليقظة، كما يرى ويسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء، فكل ما يخبر به النبي ﷺ من كلام ألقى في روعه، أو عن ملك ألقاه على سمعه، فهو خبر صادق عنده"^(٧).

لا يقر الماديون بمفهوم الوحي كما جاء في القرآن والسنة بل يفسرون الوحي بكونه حالة نفسية للنبي ﷺ، وهذا ما أكده أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، حيث عدل

-
- (١) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - د. فهد بن سليمان الرومي - ج ٢ - ص ٤٨٦.
 - (٢) كتاب الوحي المحمدي نقد وتحليل نظرة عصرية في إعجاز القرآن - حسين الهراوي - مجلة المنار - دار المنار - القاهرة - ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م - المجلد ٣٤ - ج ١ - ص ٦٤.
 - (٣) الوحي المحمدي - مصطفى أحمد الرفاعي اللبان - مجلة المنار - ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م - المجلد ٣٥ - ج ١ - ص ٥٥.
 - (٤) السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة - د. محمد فريد وجدي - جمع ومراجعة: د. محمد رجب البيومي - الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط ١ - ص ٣٨.
 - (٥) المصدر السابق - ص ٥٨.
 - (٦) انظر: الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام - محمد رشيد رضا - مؤسسة عز الدين - بيروت - لبنان - ١٤٠٦هـ - ط ٣ - ص ١١٩.
 - (٧) المصدر السابق - ص ١١٩.

محمد عبده عن تعريف السلف للوحي قائلاً: "وقد عرفوه (يقصد السلف) شرعاً: أنه كلام الله ﷺ المنزل على نبي من أنبيائه.

أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه: عرفان يجده الشخص من نفسه، مع اليقين بأنه من الله ﷺ بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت"^(١).

من الملاحظ أن محمد عبده يصر في تعريفه للوحي على مخالفة السلف ليقتررب بذلك من تعريف الماديين الذين ينفون كون الوحي إعلماً من الله ﷺ؛ وذلك لأن هذا الاعتقاد حسب ظنهم لا يخضع للتجربة العلمية، لذا أكد عبده في تعريفه للوحي أنه عرفان أي إلهام من داخل النفس وليس من خارجها أي ليس من الله ﷺ، وهذا ما أكدته تلميذه السيد رشيد رضا بقوله: "وحي الله ﷺ إلى أنبيائه علم يخصهم به من غير كسب منهم ولا تعلم من غيرهم، بل هو شيء يجدونه في أنفسهم من غير تفكير ولا استنباط، مقترناً بعلم وجداني ضروري بأن الذي ألقاه في قلوبهم هو الرب القادر على كل شيء، وقد يتمثل لهم ملك فيلقنهم ذلك العلم، وقد يكون بغير وساطة ملك"^(٢).

لا يمكن نعت تعريف أصحاب المدرسة العقلية الحديثة بالتعريف الجامع المانع لمفهوم الوحي الشرعي؛ وذلك لأن تعريفهم للوحي بكونه عرفاناً يجده الشخص من نفسه وصف قاصر لا يصح القول به^(٣)، وذلك من وجهين:

الأول: ثبوت أكثر من طريقة لتلقي النبي ﷺ للوحي، وهذا ما يؤكد الحديث الذي أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من طريق عائشة ل "أن الحارث بن هشام ﷺ سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول"^(٤).

الثاني: "أن قول الأستاذ محمد عبده في الوحي يجده الشخص من نفسه باطلاً لا يصح؛ ذلكم أن الوحي ليس من نفس الإنسان بل هو من خارجها فهو من الله ﷺ لا من نفس الإنسان"^(٥).

(١) رسالة التوحيد - محمد عبده - تحقيق: محمد عمارة - المركز المصري العربي - ١٩٨٩م - ط٣ - ص ١١١.

(٢) تفسير المنار - محمد رشيد رضا - دار المنار - القاهرة - ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م - ط٢ - ج١ - ص ٢٢٠.

(٣) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - د. فهد بن سليمان الرومي - ج٢ - ص ٤٨٦، ٤٨٧.

(٤) سبق تخريجه ص ٣٥٢.

(٥) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - د. فهد بن سليمان الرومي - ج٢ - ص ٤٨٧، ٤٨٨.

النموذج الثاني: الملائكة عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة.

يعد الإيمان بالملائكة الركن الثاني من أركان الإيمان، قال ﷺ: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥)، كذلك أكدت السنة المطهرة على هذا المعنى حيث أخرج الإمام مسلم في صحيحه من طريق عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد... فأخبرني عن الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره"^(١).

إذاً يعد "وجود الملائكة ثابتاً بالدليل القطعي الذي لا يمكن أن يلحقه شك ومن هنا كان إنكار وجودهم كفراً بإجماع المسلمين بل بنص القرآن العظيم، فقد قال ﷺ: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦)"^(٢).

أكد جمهور المسلمين على أن الملائكة "أجسام لطيفة أعطيت قدرة على التشكل بأشكال مختلفة ومسكنها السموات"^(٣)، "فهم عباد الله ﷻ المكرمون... خلقهم الله ﷻ من النور لعبادته ليسوا بناتٍ لله ﷻ ولا أولاداً ولا شركاء معه ولا أنداداً تعالى الله ﷻ عما يقول الظالمون والجاحدون والملحدون علواً كبيراً"^(٤).

من هنا يمكن القول: إن ما قرره علماء الإسلام في عقيدة الملائكة سواء في صفاتهم أو وظائفهم يستند إلى ما ثبت بالدليل الصحيح من الكتاب والسنة.

كما يمكن القول: إن للملائكة الكثير من الأعمال التي كلفهم الله ﷻ بها والتي لا تثبت إلا من خلال النصوص الشرعية الصحيحة الواردة في "كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان ولا تحريف"^(٥)، وهذه هي عقيدة أهل السنة والجماعة في الملائكة.

-
- (١) صحيح مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج - كتاب الإيمان - باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله ﷻ - حديث رقم ٨ - ج ١ - ص ٣٦.
 - (٢) الإيمان - د. محمد نعيم ياسين - ص ٣٠، ٣١.
 - (٣) فتح الباري - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - ج ٦ - ص ٣٠٦.
 - (٤) معارج القبول - حافظ بن أحمد الحكمي - ج ٢ - ص ٨٠٨، ٨٠٩.
 - (٥) الإيمان - د. محمد نعيم ياسين - ص ٣٠.

ثالثاً: مفهوم الملائكة عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة: أما عن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة فقد نُقلَ عنهم في الملائكة قولان:

القول الأول: وهو القول الموافق لرأي أهل السنة والجماعة، وهو أحد رأيي الشيخ محمد عبده وتلميذه السيد محمد رشيد رضا وقد وافقهم الشيخ شلتوت.

أكد أصحاب هذا الرأي على أن الملائكة خلق أخبرنا الله ﷻ بوجودهم وبعثهم عليهم، فهم عالم آخر أطف من هذا العالم المحسوس^(١)، فهم "جند من جنود الله ﷻ، حجب حقيقتهم عن الإدراك البشري، خاضعون لسلطان الألوهية العام، الذي لم يشذ عن الخضوع له شيء في الطبيعة، أو فيما وراءها، وهم وسائل الصلة بين الله ﷻ وخلقهم^(٢)، لذا "يجب علينا الإيمان بهم، ولا يتوقف ذلك على معرفة حقيقتهم، فنفوض علمها إلى الله ﷻ"^(٣)؛ وذلك لأن "المسلمين الذين يؤمنون بأن مصدر العقيدة في الشئون الغيبية هو القرآن وحده وهو الحق الذي نؤمن به يقفون في الإيمان بالملائكة عند الحد الذي أخبر به القرآن عنهم إخباراً لا يحتمل التأويل، ولا يحملون أنفسهم شطط الاعتقاد بما وراء الخبر اليقيني"^(٤).

بين أصحاب هذا الرأي أيضاً أن للملائكة صفات لا تشبه صفات المخلوقات المادية الأخرى، "لا من جهة مادتهم (كيفية خلقتهم)، ولا من جهة تشخيصهم أو رؤيتهم"^(٥)، لذا "إذا ورد أن لهم أجنحة نؤمن بذلك، ولكننا نقول: إنها ليست أجنحة من الريش ونحوه كأجنحة الطيور؛ إذ لو كانت كذلك لرأيناها"^(٦).

كذلك أوضح أصحاب هذا الرأي أن الملائكة موكلون بالعوالم الجسمانية كالنبات والبحار، وبذلك نستدل على أن في الكون عالماً آخر أطف من هذا العالم المحسوس وأن له علاقة بنظامه وأحكامه، فالعقل لا يحكم باستحالة هذا بل يحكم بإمكانه لذاته، لذا كان الصواب الاكتفاء بالإيمان بعالم الغيب^(٧) الذي "لا يعرفه الإنسان بإدراكه البشري،

(١) انظر: تفسير المنار - محمد رشيد رضا - ج ١ - ص ٢٥٤.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة - محمود شلتوت - دار الشروق - القاهرة - ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م - ط ١٨ - ص ٣٠.

(٣) تفسير المنار - محمد رشيد رضا - ج ١ - ص ٢٥٤.

(٤) الإسلام عقيدة وشريعة - محمود شلتوت - ص ٣٠.

(٥) المصدر السابق - ص ٣٠.

(٦) تفسير المنار - محمد رشيد رضا - ج ١ - ص ٢٥٤.

(٧) انظر: المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٥٤.

وإنما يعرفه عن طريق الخبر الصادق عن الله ﷺ^(١)؛ وذلك لأن "تكليف الناس هذا البحث أو العلم يكاد يكون من تكليف ما لا يطاق"^(٢).

القول الثاني: والذي نقله السيد محمد رشيد رضا عن شيخه محمد عبده والذي "فيه تقريب للإيمان بالملائكة من عقول الماديين"^(٣)، زاعماً أنه لا خلاف بين رأي السلف وبين رأي الماديين في الملائكة؛ وذلك لأن "الحقيقة واحدة والعقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات"^(٤).

يرى عبده أن رأي السلف في الملائكة قائم على كونهم موكلين بالأعمال من إنماء نبات وخلق حيوان وحفظ إنسان وغير ذلك، وهذا الرأي في نظر عبده يتوافق مع اعتقاد الماديين بأن في باطن هذه الأشياء أمراً هو مناطها، وبه قوامها ونظامها، وهو ما يطلق عليه النظام الكلي القائم على ربط الأسباب بالمسببات وفق الحكمة الإلهية، والذي يسمى في عرف الماديين قوة طبيعية أو ناموساً طبيعياً، أما في عرف المؤمنين بالوحي فيسمى ملكاً^(٥).

لم يوفق عبده في تقريبه بين رأي السلف ورأي الماديين في الوحي؛ وذلك لأن القوانين والأسباب التي ترتبط بعضها ببعض إنما هي مخلوقات الله ﷻ، والملائكة موكلة بها وبرعايتها^(٦)، فالأسباب والقوانين الطبيعية شيء والملائكة شيء آخر.

ولم يكتف عبده بهذا الرأي بل زعم أن ما يجده الإنسان من خواطر الخير والشر وما يحدث بينهما من تدافع وتنازع بين الفعل وعدمه حتى "ينتصر أحد الطرفين، ويترجح أحد الخاطرين، فهذا الشيء الذي أودع في أنفسنا، نسميه قوة وفكراً... لا يبعد أن يسميه الله ﷻ ملكاً أو يسمي أسماءه ملائكة أو ما شاء من الأسماء، فإن التسمية لا حجر فيها على الناس فكيف يحجر فيها على صاحب الإرادة المطلقة والسلطان النافذ والعلم الواسع"^(٧).

يبرر السيد رشيد ما ذهب إليه أستاذه عبده بأنه لم يكن أول من ابتدع هذا الرأي، بل "إن الإمام الغزالي سبق إلى بيان هذا المعنى وعبر عنه بالسبب وقال: إنه سمي

(١) الإسلام عقيدة وشريعة - محمود شلتوت - ص ٣٠.

(٢) تفسير المنار - محمد رشيد رضا - ج ١ - ص ٢٥٤.

(٣) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - د. فهد بن سليمان الرومي - ج ٢ - ص ٦٢١، ٦٢٢.

(٤) تفسير المنار - محمد رشيد رضا - ج ١ - ص ٢٦٨.

(٥) انظر: المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٦٧، ٢٦٨.

(٦) انظر: الإيمان - د. محمد نعيم ياسين - ص ٣٤.

(٧) تفسير المنار - محمد رشيد رضا - ج ١ - ص ٢٦٨.

ملكاً...، فسبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمى ملكاً، وسبب الخاطر الداعي إلى الشر يسمى شيطاناً، واللطف الذي يهياً به القلب لقبول إلهام الخير يسمى توفيقاً، والذي يتهياً به الشر يسمى إغواءً وخذلاناً، فإن المعاني المختلفة تحتاج إلى أسامي مختلفة^(١).

هذا من جانب ومن جانب آخر "فإن غرض الأستاذ (عبده) من هذا التأويل...، إقناع منكري الملائكة بوجودهم، بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم"^(٢)؛ وذلك "لأن العلوم الكونية لم تنبثق شيئاً من أخبار عالم الغيب غريباً، إلا وقربته إلى العقل، بل وإلى الحس تقريباً، بل ظهر من الاختراعات المادية المشاهدة في هذا العصر، ما كان يعد عند الجماهير محالاً في نظر العقل لا غريباً فقط، فإذا كان الإنسان الكيميائي يحلل الأجسام الكثيفة حتى تصير غازات لا ترى من شدة لطفها، ويكثف العناصر اللطيفة فتكون كالجامدة بطبعها، فكيف يستغرب تكثيف الملك لنفسه، وهو من الأرواح ذات المرّة والقوة العظيمة يأخذه من مواد العالم المنبثّة فيه هيكلًا على صورة الإنسان مثلاً؟"^(٣).

كذلك يرد عبده على المتشددین في الدين قائلاً: "لا أعرف ما الذي فهموه من لفظ روح أو ملك؟ وما الذي يتخيلونه من مفهوم لفظ قوة؟ أليس الروح في الأدمي مثلاً هذا الذي يظهر لنا في أفراد هذا النوع بالعقل والحس والوجدان والإرادة والعمل، وإذا سلّبوه سلبوا ما يسمى بالحياة، أو ليست القوة هي ما تصدر عنه الآثار فيمن وهبت له، فإذا سمي الروح لظهور أثره قوة، أو سميت القوة لخباء حقيقتها روحاً، فهل يضر ذلك بالدين، أو ينقص معتقده شيئاً من اليقين؟"^(٤).

يتضح مما سبق: أن محمد عبده قد حاول تقريب فكرة الملائكة إلى عقول الماديين، وذلك بإقامة الأدلة العلمية على ذلك مدعياً أن مفهوم السلف للملائكة يتوافق مع ما يعتقده الماديون من القوانين والأسباب التي تسير قوى الطبيعة.

من هنا يمكن القول: إن محمد عبده لم يوفق في إقامته لتلك الأدلة العلمية التي أراد منها إقناع الماديين؛ وذلك لأنها لا تثبت أمام النصوص الشرعية الصحيحة، كذلك يلاحظ على عبده اضطراب رأيه في مفهوم الملائكة، فتارةً يوافق السلف، وتارةً يبتعد عن رأيهم مدعياً تقريبه لمفهوم الملائكة إلى عقول الماديين، وهو في هذا الرأي مضطرب، فتارةً يؤكد أن الملائكة هي الأسباب والمسببات التي تحكم نظام الطبيعة، وتارةً أخرى يؤكد أنهم الخواطر التي تتدافع على نفس الإنسان.

(١) تفسير المنار - محمد رشيد رضا - ج ١ - ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(٢) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٣) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٤) المصدر السابق - ج ١ - ص ٢٧٠.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبأمره قد تم أمر الأرض والسماوات، أحمدته على نعمه التي لا تعد، وأشكره على كرمه وفضله الذي لا يحد، وأصلى وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:

بعد البحث والنظر في موقف الفرق الإسلامية قديماً وحديثاً من العقل مفهومه ومكانته ودعوى التعارض بينه وبين العقل توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

١- أن تعريف العقل من التعريفات المختلف فيها، فهو كالروح والنفس لا نستطيع العيش بدونها، لكننا لا نستطيع سبر كنهها؛ وذلك لأننا لا نستطيع أن نراه أو أن نصفه؛ وذلك لافتقاره للألة كالسمع وآله الأذن، لذلك يرجح كون العقل اسماً صريحاً فهو مصدر بمعنى الصفة، يقصد بذلك صفة التعقل عند صاحبه.

٢- أن كلاً من الدماغ والقلب يشتركان في عملية التعقل، فالدماغ لا يتعامل إلا مع الأشياء المادية، فهو رئيس الحواس يستقبل منها ثم يوجه ما استقبله من إدراكات إلى القلب الذي إما يرفضها أو يقبلها، ولا يتم ذلك إلا إذا كان القلب متصوراً للمراد من تلك الأشياء، فالقلب محل للإرادة التي ينتج عنها العلم والعمل معاً، وهو ما أثبتته أدلة الكتاب والسنة، **من هنا يمكن القول**: إن للعقل وظيفته الإدراكية التي يتعاون في أدائها جميع ملكات الإنسان المعرفية بأدواتها الظاهرة والباطنة، وبمقدار ما تكسبه هذه الأدوات من الخبرة الزمنية ويحصل لها من النضج يكون مقدار العقل للأشياء أتم وأكمل وتعقلها أكثر نضجاً وأقرب إلى الصواب.

٣- أن القرآن الكريم قد اهتم بالعقل اهتماماً بالغاً، يتضح ذلك من خلال نداءاته لأصحاب العقول بنعوت شتى، فالعقل أعظم نعمة أنعمها الله ﷻ على الإنسان بعد أن خلقه؛ لأنه به يميز بين الخير والشر، وبه ميزه على سائر المخلوقات، لذا اختلفت مواقف الناس من تحديد قيمة العقل وإبراز مكانته الحقيقية، فمنهم من وثق بقدراته ومنحه سلطة مطلقة في الحكم على الأشياء كالمعتزلة، ومنهم من تنكّر له كالصوفية، ومنهم أهل الحق أهل السنة والجماعة الذين وضعوا العقل المكانة التي وضعها الشارع الحكيم له، فعرفوا قدر الشرع وأهميته فاتبعوه، وعرفوا دور العقل فلم يعطلوه، فكانت مواقفهم على اختلاف وجودهم موحدة؛ وذلك لأنهم عرفوا مكانة العقل الحقيقية والتي بينها لهم الخالق ﷻ.

٤- أن الله ﷻ أنزل العقل منزلةً عظيمةً من النقل، وذلك حين جعله مناط التكليف، فهو الأداة التي يُفرق بها بين الإنسان والحيوان، كما يعد وسيلة التفكير والاعتبار، وعلاوةً على ذلك منحه القدرة على النظر في معجزته الخالدة، وجعله أحد الضروريات الخمس التي أوجب المحافظة عليها، لكنه بين أن للعقل حدوداً لا يمكنه تجاوزها، خاصةً في مسائل الاعتقاد التي لا تدرك العقول حقيقتها وكيفيةها، كصفات الله ﷻ وأفعاله، وذلك لافتقار العقل إلى وسائل العلم بها، فالشريعة قد جاءت بمحارات العقول لا بمحالاتها.

٥- أن مفهوم أهل السنة والجماعة يرتبط بقضية المنهج الذي سنه النبي ﷺ وسار عليه من بعده الصحابة رضي الله عنهم وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين، ومن اقتدى بهم جيلاً بعد جيل وذلك لاتفاقهم على تعظيمهم كلام الله ﷻ، واتباعهم سنة النبي ﷺ، واعتمادهم الإجماع مصدراً من مصادر التشريع.

٦- إن تعريف السلف للعقل بكونه غريزة، بمعنى أنه خلق ابتداءً وليس باكتساب فهو مولود مع كل إنسان، والناس يتفاوتون في استخدامه وهذا موافق لظاهر الشرع، لذا جاء رفض السلف لتعريف الفلاسفة للعقل بكونه جوهرًا؛ لأنه مخالف للغة العرب، ولأنهم استندوا في تعريفهم للعقل إلى الأحاديث الموضوعية، كذلك رفض السلف مفهوم العقل عند المتكلمين بكونه علوماً ضروريةً؛ لأنهم لم يضبطوا فيما بينهم تلك العلوم فهم مختلفون في تحديدها.

٧- أن مكانة العقل عند السلف تتحدد من خلال تحريره من قيود التقليد مع الحفاظ على ضوابط الشرع الحنيف ومن قولهم: إن حسن الأشياء وقبحها يعرف بالعقل وهو ما وافقوا فيه المعتزلة، أما الثواب والعقاب فيعرفان بالشرع وهو ما وافقوا به الأشاعرة، لذا تميز منهج السلف عن غيره من المناهج بالوسطية التي تعمل فيها جميع النصوص واتباعهم للحق أينما كان ومع من كان.

٨- أن السلف قد نفوا وقوع التعارض والاختلاف بين أدلة الشرع فيما بينها أو بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية؛ وذلك لأن النقل والعقل في الإنزال أخوان، ولأن للعقول حداً تنتهي إليه في إدراكها، لذا فالعقل محتاج إلى النقل؛ لأنه يقف عاجزاً أمام العلم الغيبي الذي استأثر به الله ﷻ لنفسه، لذا قدم السلف النقل على العقل، فجعلوا النقل متبوعاً والعقل تابعاً له، لذا يجب على الناظر في الشريعة أن ينظر إليها بعين الكمال، وأن يوقن أنه لا تضاد بين الأدلة الشرعية فيما بينها أو بين الأدلة الشرعية والعقلية فيما بينها؛ وذلك لأن الله ﷻ قد شهد له أن لا اختلاف فيه.

٩- ليس للفكر أسوار يقف خلفها مكتوف الأيدي، بل هو كالكائن الحي يؤثر ويتأثر في أصحابه، يلاحظ ذلك التأثير والتأثير من خلال نشأة الفرق من ذلك نشأة الأشعرية التي مرت بمراحل مختلفة، فقد ولدت كردة فعل على المعتزلة، فهاجمت كلاً من المعتزلة والفلاسفة، لكنها ما لبثت أن تدرجت في التأثير بهما، إلى أن اقتربت من أفكارهم بشكل ملحوظ، كذلك تأثرت الماتريديّة بغيرها من المدارس الفكرية المختلفة.

١٠- أن الأشاعرة لم يتفوقوا على تعريف واحد للعقل، بل تعددت تعريفاتهم وتباينت، ليس على صعيد المدرسة ككل، بل على صعيد بعض أعلامها في أنفسهم، وسبب ذلك هو التأثير بالمدارس الفكرية الأخرى خاصة المعتزلة.

١١- أن الأشاعرة قد أنزلوا العقل منزلة عظيمة حين جعلوه مقابلاً للأدلة النقلية بل قدموه عليها، وذلك حين أكدوا على أن أول واجب على المكلف هو النظر المؤدي إلى معرفة الله ﷻ، وأنه أصل ثبوت الشرع نفسه.

١٢- أن الأشاعرة قد بنوا قانونهم الذي صاغه الرازي لدفع التعارض بين أدلة النقل وأدلة العقل على الزعم بأن أدلة العقل أدلة قطعية بينما أدلة النقل أدلة ظنية، فالعقل أصل للنقل وهو مقدم عليه عند التعارض، وهم بهذا الرأي يتابعون المعتزلة. كذلك تابع الأشاعرة المعتزلة في ردهم خبر الأحاد وأنه يوجب العمل دون العلم أي الاعتقاد.

١٣- أن الماتريديّة قد ظهر تأثيرها بالمدارس الفكرية المختلفة خاصة في تعريفها للعقل، فقد تأثر بعض أعلامها المتقدمين بالفلاسفة، بينما ظهر أثر السلف في المتأخرين منهم خاصة ملا على القاري، وقد خالفوا جميعاً المعتزلة في هذه المسألة التي نتج عنها القول بتفاوت قدرات العقل خلافاً للمعتزلة، كما تابعوا السلف في اعتمادهم على السن الشرعي للتكليف وهو البلوغ.

١٤- أن العقل محور نظرية المعرفة عند الماتريديّة، فهو المتأخر مكاناً بعد الحس والخبر المتقدم مكاناً بين الأدلة، وقد تميزت مكانة العقل عند الماتريديّة بكونه سبباً للعلم مطلقاً وبإدراكه لضرورة الدين من خلال إدراكه حكمة الخلق كذلك بإدراكه لحسن الأشياء، وهنا ظهر تأثير الماتريديّة بكل من المعتزلة والأشاعرة، فقد تابعت الماتريديّة المعتزلة بأن للعقل القدرة على إدراك حسن والأشياء وقبحها، لكنها خالفتهم في القول بوجوب الأصلح، كما تابعت الأشاعرة في أن الشريعة مصدر الأحكام وأن التكليف لا يكون إلا بالرسالة.

١٥- أن الماتريديّة قد أرجعت وقوع التعارض بين الأدلة إلى جهلنا بالناسخ

والمُنسوخ، لذا أكدت على أن دفع هذا التعارض يكون بالترجيح بين الأدلة، فانتمت آراء شيوخهم بالتوافق في المجال الفقهي، بينما يلاحظ تباين مواقفهم في الجانب العقدي ما بين متابع لمنهج السلف وما بين متابع لمنهج المتكلمين، خاصة في الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه.

١٦- أن مصطلح أهل الأهواء والبدع يطلق على من حكموا هواهم في النصوص، أو أخذوا من النصوص ما يوافق هواهم أو أحدثوا بعض العبادات سواء كانت قولية أو اعتقادية فأصبحت عند بعضهم تضاهي الشرعية، لذا حذرت نصوص الكتاب والسنة منهم؛ وذلك لأن منهجهم يقوم على مجرد الخرص والظن بلا أدلة علمية صحيحة، مما أدى إلى معارضة القرآن والسنة الصحيحة وردهما؛ وذلك ليسلم لأصحاب الهوى آراؤهم التي اعتقدوها، كما أدى منهج أهل الأهواء والبدع إلى إحداث الفرقة بين أصحابه، فلا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد.

١٧- أن التصوف قد عرف في الحضارات السابقة للإسلام بزمان كبير، لذا تعد كلمة التصوف من الكلمات الدخيلة على الإسلام، إذ لم يرد لها ذكر في العربية، كما تعد نسبة الصوفية إلى الصوف أليق الأنساب التي تنسب إليها الصوفية؛ وذلك لاتخاذهم لباس الصوف شعاراً لهم، فقد جاءت حركة الزهد والتقشف "أي التصوف" في الإسلام كردة فعل على الترف والبخذ الذي شاع وانتشر بين المسلمين، ثم ما لبثت هذه الحركة أن انتقلت من المرحلة العملية إلى مرحلة التدوين، حيث أصبحت فكرة التصوف طريقاً إلى المعرفة. ومن هنا انقسم التصوف إلى التصوف السني الذي أرسى قواعده على منهج أهل السنة الإمام الغزالي، وإلى التصوف الفلسفي الذي مزج بين التصوف والفلسفة كما فعل السهروردي والحلاج وغيرهما.

١٨- أن الصوفية قد تأثرت بالمدارس الفكرية الأخرى في تعريفهم للعقل، حيث تأثر كثير منهم بمنهج أهل السنة والجماعة، فغلب على تعريفهم للعقل السمة العملية التي تبين وظيفة العقل، إلى أن جاء الإمام الغزالي ليحقق المسألة على منهج المتكلمين، كما تأثر الفريق الآخر بالفلسفة، فتعددت وتباينت تعريفاتهم للعقل، بل إنهم بنوا تلك التعريفات على أحاديث موضوعة وأفكار مردودة.

١٩- أن الصوفية قد وضعت العقل في أدنى مراتب نظرية المعرفة، وسعت لحصره وتقييده؛ لأنها اعتبرته أسير الحواس، فهو آلة مخلوقة محدثة مركبة لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية، لذا أثبتت الصوفية أن وراء العقل قوة أخرى أكثر

أهمية منه؛ لأنها قد تعطي الإنسان من العلم بالله ما لا تعطيه الأدلة العقلية، وهي المعرفة القلبية.

٢٠- أن الصوفية قد انقسمت حول مسألة تعارض العقل مع النقل إلى فريقين: تابع الفريق الأول - وهم المتقدمون - وأصحاب الطريقة السننية أهل السنة في هذه المسألة، بينما انقسمت مواقف الفريق الآخر - وهم الصوفية الفلسفية- إلى فريقين، الأول قدم الكشف والتجلي، والآخر قدم الذوق والإلهام عند ظهور التعارض، ومعلوم بطلان هذه المواقف عقلاً وشرعاً.

٢١- أن المسلمين لم يعرفوا الفلسفة إلا بعدما ترجمت كتب الفلسفة اليونانية، والتي قد مرت بعدة أطوار، فقد بدأت بجهود فردية وانتهت إلى أن أصبحت سياسة للدولة، ومن ثم كثر المشتغلون بها فظهرت أولاً بالمشرق الإسلامي، فحوربت من قبل أهل العلم لمخالفتها صريح النصوص الشرعية، ومن ثم انتقلت إلى المغرب العربي فانتشرت ثم حوربت واندثرت.

٢٢- أن الفلاسفة المسلمين قد تأثروا بفلاسفة اليونان في تعريفهم للعقل، فأكدوا على جوهرية العقل، بمعنى أنه جوهر قائم بنفسه مستقل عن البدن، وقد حاول الفلاسفة إيجاد صلة بين تعريف اليونان للعقل وبين مفهومه عند المسلمين، فاستدلوا على ذلك بأحاديث موضوعة، ثم ابتدعوا أفكاراً ونظريات على تلك الأحاديث الموضوعية لا يمكن تصديقها، ليست لأنها تخالف نصوص الشرع الحنيف بل لأنها تخالف أيضاً صريح المعقول.

٢٣- أن العقل قد حاز على مكانة مرموقة عند الفلاسفة الإسلاميين، وذلك حين أكدوا على وظيفته الإدراكية التي تمثلت في إدراكه للمجردات، خاصة الأمور الكلية المأخوذة من الجزئيات، كما تمثلت بإدراكه للحق، ويعد إدراك الحق حلقة الوصل التي من خلالها دافع الفلاسفة الإسلاميون على وجودهم بين الفرق الإسلامية الأخرى؛ وذلك لأن طبيعة الفلسفة تختلف عن طبيعة الدين الإسلامي.

٢٤- أن طبيعة الفلسفة تختلف عن طبيعة الدين الإسلامي لذا وقف الفلاسفة الإسلاميون موقفاً توفيقياً بين الشرع والفلسفة بشكل عام، فكانت لهم محاولات توفيقية وصلت ذروتها عند ابن رشد، الذي أكد على التوافق التام بين الفلسفة والدين، ثم عمل على إزالة التعارض بين أدلة الشرع، وذلك بتأويلها بما يوافق دلالة العقول.

٢٥- أن علاقة المعتزلة مع الشيعة قد اتسمت بالعداء التام في بادئ الأمر، ثم حدث ميل الشيعة الزيدية إلى المعتزلة بسبب تفضيل الأخيرة للإمام علي، ومن هنا بدأ

- تأثير المعتزلة في الشيعة بشكل فعلي ملحوظ، تمثل في انتقال معتزلة بغداد إلى التشيع، ومن هنا قضي على الاعتزال كفرقة مستقلة ليخلد فكره من خلال الشيعة.
- ٢٦- أن مواقف المعتزلة قد اتسمت من تعريف العقل بنوع من الاتساق، إذ أنهم عرفوا العقل بأنه العلم، ثم اختلفوا في تحديد هذا العلم، لكن الملاحظ أنهم عالجوا هذه المسألة ضمن بحثهم لصفة المكلف، والتي أكدوا من خلالها على العدل الإلهي الذي أنتج لهم أن العقل متساوٍ القدر بين جميع البشر.
- ٢٧- أن المعتزلة قد مثلت التيار العقلاني في الفكر الإسلامي وذلك لأنها دعت بكل صراحة إلى تقديم العقل على النقل؛ لأن العقل حسب زعمهم أصل للنقل ومقدم عليه لأنه أي العقل أصل لمعرفة الله ﷻ التي هي أول الواجبات على المكلف، كذلك أكدت المعتزلة على أن العقل قادر على معرفة حسن الأشياء وقبحها، الأمر الذي أدى لقولهم بوجوب الأصلح على الباري ﷻ.
- ٢٨- أن المعتزلة قد نفت وجود أي تعارض بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، وما وجد من تعارض عند المخالفين فمرده خطئهم في الاستدلال العقلي ونقص في تحصيلهم العلمي، لذا عمد المعتزلة لرفع التعارض عن طريق تقديم العقل على النقل، ثم اتجهوا بعد ذلك إلى النص، فما وافقهم أخذوه وما خالفهم أولوه أو ردوه خاصة أخبار الأحاد.
- ٢٩- أن ظهور المدرسة العقلية الحديثة قد ارتبط بالغزو العسكري الأوروبي الذي أحدث صدمة عند الكثير من المسلمين حين شاهدوا مظاهر الحضارة الأوروبية، فقاموا بحركات إصلاحية للنهوض بالأمة، **وهنا يمكن القول:** إن هذه المدرسة قد حوت الكثير من المفكرين المختلفين انتماءاتهم وتوجهاتهم، فمنهم الغيور على الإسلام ومنهم الماكر.
- ٣٠- أن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة لا يمثلوا وحدة موضوعية في أفكارهم، فهم تيارات متباينة تجمعها بعض المبادئ، منها زعمهم الباطل أن التراث الإسلامي سبب تخلف الأمة، لذا حاربوا السلف حرباً شرسة ثم جهروا بالدعوة إلى إحياء أفكار المعتزلة، لكنهم لم يلتزموها إذ أنهم مالوا في تعريفهم للعقل لتعريف الفلاسفة بكونه جوهرًا.
- ٣١- أن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة قد ذهبوا بتقديم الأدلة العقلية على الأدلة النقلية موافقة ومتابعةً للمتكلمين، لكنهم وهم بصدد تكريم العقل ووضع المكانة المرموقة له نادوا بفكرة جديدة تتبع من هدفهم المنشود بالنهوض بالأمة، وهي تطوير الدين وتجديده، فقد استمد أصحاب هذه المدرسة هذه الفكرة من السنة

النبوية، إلا أن بعضهم قد ألبسها ثياباً غريبةاً يشك في انتمائها كل غيور على الدين.

٣٢- أن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة قد تابعوا في مسألة تعارض العقل مع النقل مواقف المتكلمين، إلا أنهم زادوا عليهم أفكاراً ومعتقدات أكثر بعداً عن الإسلام، منها اعتبارهم أن القرآن الكريم هو النقل وحده، ثم دعوتهم المشبوهة حول عدم حجية السنة ليس خبر الأحاد فحسب، كما ذهب إلى عدم حجيته المتكلمون، بل بعدم حجية السنة ككل.

٣٣- أن مفهوم تجديد الدين يعد من المصطلحات الإسلامية التي بشرت بها السنة النبوية، لكن هذا الباب ليس مفتوحاً إلا لمن هم أهل من العلماء الثقات الأثبات المشهود لهم بالعلم والتقوى.

٣٤- أن دعوة تجديد التراث وتطويره تعد من الدعوات ذات الأبعاد المتعددة والتي يحمل أصحابها توجهات مختلفة، قد يكون الشك يحوم على أكثر أصحابها لارتباط هذه الدعوة بالاستعمار في بعض جوانبها.

ويوصي الباحث بما يلي:

١- العمل على إثراء المكتبة الإسلامية بالدراسات المتخصصة في العلوم الشرعية خاصة العقيدة الإسلامية.

٢- نشر العقيدة الصحيحة بشتى الوسائل المتاحة خاصة عن طريق الرسائل العلمية التي تجمع شتات المسائل المختلفة، وذلك بلغة عصرية يسيرة بعيدة عن التعقيد.

٣- الاهتمام بالدراسات العقدية خاصة التي تعتمد على المنهج المقارن، وذلك لإبراز الحق أينما كان.

٤- حث طلبة العلم على دراسة العقيدة الصحيحة أولاً، ثم العمل على دراسة عقائد الفرق الأخرى؛ حتى لا يتأثر الدارس بتلك العقائد.

٥- توجيه طلبة العلم لدراسة الفرق القديمة والجديدة، مع ملاحظة التأثير الحاصل في الأفكار والمعتقدات؛ وذلك لتبقى عقيدة الإسلام صافية نقيّة عن التحريف والتزييف.

٦- العمل على إيجاد مرجعية معتمدة عند الناس خاصة طلبة العلم للنظر في القضايا المستجدة في الواقع المعاصر لبيان كيفية التعامل معها من وجهة نظر شرعية؛ وذلك لقطع الطريق على المتطرفين والمتسلقين والمدعين التدين بدون علم شرعي صحيح.

وفي ختام هذه الدراسة:

أحمد لله ﷻ على ما هداني ووفقني في هذه الرسالة، سائلاً المولى أن يجعلها في ميزان حساني وحسنات كل من ساهم في إنجاحها وخروجها إلى النور، ولو بدعوة في ظهر الغيب.

كما أسأله ﷻ أن ينفع بها كل طلاب العلم أينما كانوا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الباحث

الفهارس

- ١ - فهرس الآيات القرآنية
- ٢ - فهرس الأحاديث والآثار
- ٣ - فهرس المراجع والمصادر
- ٤ - فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
١٦٠	١٩	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَاءُ يُدْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾	١٤	إبراهيم
٢٠٤	٣٧	﴿فَجَعَلَ أَفْتِدَاءَ مَنْ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾	١٤	إبراهيم
٢٠٤	٤٣	﴿وَأَفْتِدْتُهُمْ هَوَاءَ﴾	١٤	إبراهيم
٥٩، ٤٠	١٩٠ ١٩١	﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾	٣	آل عمران
٢٠، ١١ ١٤٦، ٥٩	١٩٠	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾	٣	آل عمران
٨٩	٣٢	﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾	٣	آل عمران
٨٩	١٣٢	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾	٣	آل عمران
٢١٣، ٧٩	١٠٣	﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾	٣	آل عمران
١٥٤	٧	﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾	٣	آل عمران
٩٨	١٠٦	﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾	٣	آل عمران
٤٨	٧٢	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾	٣٣	الأحزاب
٨٠	٦٢	﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾	٣٣	الأحزاب
٩٦	٣٦	﴿وَمَن يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾	٣٣	الأحزاب
٢٠٦	٩	﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّن الرُّسُلِ﴾	٤٦	الأحقاف

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
١٨٣	٣٦	﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾	١٧	الإسراء
٤٨	٣٦	﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾	١٧	الإسراء
٨١	٧٧	﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾	١٧	الإسراء
٥٨	٨٨	﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾	١٧	الإسراء
١١٦	٣٢	﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّنىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾	١٧	الإسراء
١١٦، ٥٣	٣٢	﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّنىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾	١٧	الإسراء
٤٦	٧٠	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾	١٧	الإسراء
٢٩	١٩٥	﴿أَلْهَمَ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾	٧	الأعراف
٧٢	١٩٥	﴿أَلْهَمَ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ﴾	٧	الأعراف
٦٥	١٨٥	﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾	٧	الأعراف
٤٩، ٢١ ٥٠،	١٧٩	﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ﴾	٧	الأعراف
٧١	١٩١	﴿أَيُّشِرُ كُونَ مَا لَا يُخْلِقُ شَيْئًا وَهُمْ يَحْلَقُونَ﴾	٧	الأعراف

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٢١	١٧٩	﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾	٧	الأعراف
٤٩	١٧٩	﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾	٧	الأعراف
٦٣	١٧٢	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾	٧	الأعراف
١٢٧	١٧٢	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾	٧	الأعراف
١١٦	٢٨	﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾	٧	الأعراف
٧٢	١٩٣ ١٩٤	﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُكُمْ سَوَاءَ عَلَيْكُمْ أَدْعَوْتُهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ * إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾	٧	الأعراف
٩٩	١٨١	﴿وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾	٧	الأعراف
٧٢	١٩٢	﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾	٧	الأعراف
٤٧	١٧٩	﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾	٧	الأعراف
٢٩	١٧٩	﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ	٧	الأعراف

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
		لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿		
١١٦	٨٠	﴿وَلَوْ طَآءِذٌ لِّقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾	٧	الأعراف
٩٩	١٨١	﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾	٧	الأعراف
٩٩	١٨١	﴿يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾	٧	الأعراف
١٥٤، ١٥٣	٢٢	﴿إِلَّا اللَّهُ﴾	٢١	الأنبياء
٧٠	٥٤	﴿قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ﴾	٢١	الأنبياء
٧٠	٥٣	﴿قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ﴾	٢١	الأنبياء
١٣٠، ١٣١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٨، ١٦٧	٢٢	﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾	٢١	الأنبياء
٤٢	١١	﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾	٢١	الأنبياء
٧٠	٥٢ ٥١	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾	٢١	الأنبياء
٣١١	١٤٨	﴿هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾	٦	الأنعام
٢٠	٥٠	﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾	٦	الأنعام
٢١٥	١٥٩	﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾	٦	الأنعام

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٣١١، ٢١٣	١٤٨	﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾	٦	الأنعام
٣١١	١٤٨	﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾	٦	الأنعام
٧٥، ٧٤	١٠٠	﴿أَتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾	٦	الأنعام
٢٠٦، ٧٤	١٠٠	﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	٦	الأنعام
٥٤	١٥١	﴿ذَالِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	٦	الأنعام
٥٣	١٥١	﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ كُفْرًا بِمَا شِئْنَا﴾	٦	الأنعام
٢١٣	١٤٨	﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾	٦	الأنعام
٣١٦	١٠٣	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾	٦	الأنعام
٢١٤	١٥٣	﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بِيكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾	٦	الأنعام
٥٤	١٥٢	﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾	٦	الأنعام
٧٥	١٠١	﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾	٦	الأنعام
٦٢	٥٩	﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾	٦	الأنعام
٥٣	١٥١	﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾	٦	الأنعام
٥٣	١٥١	﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ﴾	٦	الأنعام
٥٣	١٥١	﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾	٦	الأنعام
٥٢	١٦٥	﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾	٦	الأنعام
٧٦، ٧٥	١٠١	﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	٦	الأنعام
٣١٦	١٤	﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾	٦	الأنعام
٥٠، ٢١	٢٢	﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾	٨	الأنفال

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٨٩	١	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾	٨	الأنفال
٨٩	٤٦	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾	٨	الأنفال
٨٩	٢٠	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَأنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾	٨	الأنفال
٨٠	٥	﴿عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾	٨٢	الإنفطار
٢٠	٤٤	﴿اتَّأَمَّرُوا النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾	٢	البقرة
١٦	٧٥	﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾	٢	البقرة
٥٩	١٩٧	﴿الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحُجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾	٢	البقرة
٤٢	٢٢	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	٢	البقرة
٦٢	٣	﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾	٢	البقرة
٩٩	٢١٣	﴿أُمَّة﴾	٢	البقرة
٢٥٧	٢٨٥	﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾	٢	البقرة
١٩٨	٢٩	﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾	٢	البقرة
١٦	٧٥	﴿عَقَلُوهُ﴾	٢	البقرة

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٣٨	٢٣	﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾	٢	البقرة
٨٨	٢١٣	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيهَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾	٢	البقرة
٧	٢٤٢	﴿كَذَلِكَ يبينُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	٢	البقرة
٢٤٣	٥٥	﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾	٢	البقرة
١١١	١٧٠	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾	٢	البقرة
٦٢	٢٥٥	﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾	٢	البقرة
٥٩، ٢٠	١٧٩	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	٢	البقرة
٣٠	٢٥٥	﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾	٢	البقرة
٣١٠	٢٥٣	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَكُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾	٢	البقرة
٢٠	٢٦٩	﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾	٢	البقرة
٧٣	٣٠	﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾	٩	التوبة
٧٣	٣٠	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّى ابْنُ اللَّهِ﴾	٩	التوبة
٧٣	٣٠	﴿ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾	٩	التوبة
١٥٦	١٢٢	﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾	٩	التوبة
٣٣		﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ﴾	٤٥	الجاثية

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
		مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾		
٢٠	٢٣	﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾	٤٥	الجاثية
١١٧	٢١	﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً تَحْيَاهُمْ وَتَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾	٤٥	الجاثية
٢١٢	١٨	﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾	٤٥	الجاثية
٤٠، ٥١، ٦٨	١٣	﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾	٤٥	الجاثية
١٠١	٢٤	﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾	٦٩	الحاقة
٢٨، ١٤	٤٦	﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾	٢٢	الحج
٤٧	٤٦	﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾	٢٢	الحج
١٤	٤٦	﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾	٢٢	الحج
١٤	٤٦	﴿قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾	٢٢	الحج
٢٨	٤٦	﴿يَعْقِلُونَ بِهَا﴾	٢٢	الحج
٢١٥، ٣٩	٩	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾	١٥	الحجر
١٥٦	٩	﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾	٤٩	الحجرات
١١٧	٧	﴿وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾	٤٩	الحجرات
٥٢	٢٥	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾	٥٧	الحديد

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
		وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴿١﴾		
٩٠	٧	﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾	٥٩	الحشر
٢٠٠، ١٨ ١١٣، ٥١٠	٢١	﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾	٥١	الذاريات
٥١، ١٨ ١١٣	٢١	﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾	٥١	الذاريات
٥٥، ٤٧	٥٦	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	٥١	الذاريات
٢٠١	١٦	﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾	١٣	الرعد
٦٦	٤	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	١٣	الرعد
١٨	٤	﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	١٣	الرعد
١٨، ١٧ ٦٦	٤	﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مَّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفُضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	١٣	الرعد
١٧	٤	﴿يَعْقِلُونَ﴾	١٣	الرعد
٥١	٨	﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾	٣٠	الروم
٦٤	٣٠	﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾	٣٠	الروم
١٤٦	٥٠	﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾	٣٠	الروم
٢٧٥	١٩	﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتَكْتُبُ شَهَادَتِهِمْ وَيُسْأَلُونَ﴾	٤٣	الزخرف

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٧٤	١٥	﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾	٤٣	الزخرف
٧٠	٣	﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾	٣٩	الزمر
١١٠، ٢٠	١٨ ١٧	﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾	٣٩	الزمر
٢٨٣، ١٩٩	٦٢	﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	٣٩	الزمر
١١٠	١٨ ١٧	﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾	٣٩	الزمر
٤٣	٦٩	﴿وَإِنلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُ لَهَا عَاقِبِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾	٢٦	الشعراء
٤٤	٧٨	﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾	٢٦	الشعراء
٣١٠	٤	﴿إِن نَّشَأْ نُنزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾	٢٦	الشعراء
٤٤	٧٧	﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾	٢٦	الشعراء
٤٢	١٣٩	﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾	٢٦	الشعراء
٤٤	٧٥	﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾	٢٦	الشعراء
٤٣	٧٤	﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾	٢٦	الشعراء
٤٤	٨٠	﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾	٢٦	الشعراء
٤٥	٨٢	﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾	٢٦	الشعراء
٤٤	٧٩	﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾	٢٦	الشعراء

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٤٤	٨١	﴿وَالَّذِي يُمَيِّتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾	٢٦	الشعراء
١٩٢، ١٨٨	١١	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	٤٢	الشورى
٤٩	١١	﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ﴾	٤٢	الشورى
١٩٣، ١٦٧، ١٩٧	١١	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	٤٢	الشورى
٧٣	١٥١ ١٥٢	﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾	٣٧	الصافات
١٩٩	٩٦	﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	٣٧	الصافات
١١	٣٢	﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾	٥٢	الطور
١١	٣٢	﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا﴾	٥٢	الطور
٦٥	٣٦	﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾	٥٢	الطور
١٢٨، ٦٥	٣٥	﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾	٥٢	الطور
٦٥	٣٦	﴿بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾	٥٢	الطور
٣٩	٣٤	﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾	٥٢	الطور
٦٤	١	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾	٩٦	العلق
١١٦	٢٩	﴿أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ﴾	٢٩	العنكبوت
١٧	٤٣	﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾	٢٩	العنكبوت
٧٠	٦١	﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾	٢٩	العنكبوت
٣٢	٤٣	﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾	٢٩	العنكبوت
١٦	٤٣	﴿يَعْقِلُهَا﴾	٢٩	العنكبوت

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
١٦٨	٢	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	١	الفاحة
١٦٨	٥	﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾	١	الفاحة
١٢	٥	﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ﴾	٨٩	الفجر
١٢	٥	﴿قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ﴾	٨٩	الفجر
١٥٣	٢٢	﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾	٨٩	الفجر
٥٧، ٤٧	٤٣	﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾	٢٥	الفرقان
١٦٠	٤٥	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾	٢٥	الفرقان
٥٨	٤٤	﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾	٢٥	الفرقان
٢٠١	٢	﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾	٢٥	الفرقان
١٩٣	١٤	﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾	٢٨	القصص
١١٧	٥٩	﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِهَا رُسُولًا يُتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾	٢٨	القصص
٢١٢، ٢٠٥	٥٠	﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾	٢٨	القصص
٢١٢	٥٠	﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾	٢٨	القصص
٦٧	٤٩	﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾	٥٤	القمر
٦٨	٤٩	﴿كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾	٥٤	القمر
٧٣	٥	﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِابَائِهِمْ﴾	١٨	الكهف
٥٧	١٠٤	﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾	١٨	الكهف
٧٤	٣	﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾	١١٢	الإخلاص

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٥٦	٩١	﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾	٥	المائدة
٧٢	٧٣	﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	٥	المائدة
٨٩	٩٢	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾	٥	المائدة
٣٨	٤٥	﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾	٥	المائدة
٥٦	٩١	﴿وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾	٥	المائدة
٥٦	٩٠	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	٥	المائدة
٨٥	٢٢	﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾	٥٨	المجادلة
١٥٣	١٦	﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾	٦٧	الملك
١٦	١٠	﴿نَعْقِلُ﴾	٦٧	الملك
٢٠٠، ١٩٩	١٣	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	٦٧	الملك
١٩٩	١٣	﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	٦٧	الملك
١٦	١٠	﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾	٦٧	الملك
١٣٢، ٦٩	٩١	﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾	٢٣	المؤمنون

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
١٣٢ ، ٦٩ ١٦٦ ،	٩١	﴿إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾	٢٣	المؤمنون
٤٧	١١٥	﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾	٢٣	المؤمنون
١٦٦	٨٦	﴿سَيَقُولُونَ لَهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾	٢٣	المؤمنون
١٩٣	٢٨	﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ﴾	٢٣	المؤمنون
١٦٦	٨٦	﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾	٢٣	المؤمنون
٥١	٢١	﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾	٢٣	المؤمنون
٤٠	٢١	﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾	٢٣	المؤمنون
٧٣	٢٧	﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى﴾	٥٣	النجم
٢١٣	٢٣	﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾	٥٣	النجم
٢١٣	٢٨	﴿لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾	٥٣	النجم
٢٠٤	٥٣	﴿وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى﴾	٥٣	النجم
١١٩	٣	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾	٥٣	النجم
٢٠٤ ، ١١٩	٣	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾	٥٣	النجم
٣٠٣	٤٣	﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	١٦	النحل
٤٦	١٨	﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾	١٦	النحل
١١٩	٤٤	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾	١٦	النحل
٧٣	٥٧	﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَهُمْ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾	١٦	النحل
٩٦ ، ٩٠	٨٠	﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾	٤	النساء

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٣٩ ، ١١٨ ، ١٨٦ ٢١٥ ،	٨٢	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾	٤	النساء
٣٩ ، ٢٠ ، ١١٨ ، ٢١٥ ، ١٨٦	٨٢	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾	٤	النساء
١١٦	١٦٥	﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ﴾	٤	النساء
١١٨	٥٩	﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾	٤	النساء
٩٠	٦٥	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾	٤	النساء
٨٨	٨٧	﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾	٤	النساء
٨٨	١٢٢	﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾	٤	النساء
٩٧	١٤	﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾	٤	النساء
٣٥٧	١٣٦	﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾	٤	النساء
٨٠	٢٦	﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾	٤	النساء
٩٠	٥٤	﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾	٢٤	النور
٩٠	٥٦	﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾	٢٤	النور

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٦٦	٤٥	﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	٢٤	النور
٥٨	٢٨	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾	٣٤	سبأ
١١٧	٢٨	﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾	٣٨	ص
١٩ ، ٣٩ ، ٥٨	٢٩	﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾	٣٨	ص
٢٠٦	٢٦	﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾	٣٨	ص
١٢	١٢٨	﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لَأُولِي النُّهَى﴾	٢٠	طه
١٩٨ ، ١٨٨ ، ١٩٢	٥	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾	٢٠	طه
١٢	١٢٨	﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لَأُولِي النُّهَى﴾	٢٠	طه
٩٨	٨٢	﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾	٢٠	طه
٤١	٥٧	﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾	٤٠	غافر
٦٢	٧٨	﴿وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾	٤٠	غافر
٦٧	٢٧	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾	٣٥	فاطر
١٥٣	١٠	﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾	٣٥	فاطر

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
٤٠	٥٣	﴿وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾	٤١	فصلت
٤٠	٥٣	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾	٤١	فصلت
٤٠	٥٣	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾	٤١	فصلت
٤٠	٥٣	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾	٤١	فصلت
٢١٥	٤٢	﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾	٤١	فصلت
١٣	٣٧	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾	٥٠	ق
٤٦	٢٠	﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾	٣١	لقمان
١٦٨، ١٦٦	٢٥	﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾	٣١	لقمان
١٦٦	٢٥	﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾	٣١	لقمان
٨٩	٣٣	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾	٤٧	محمد
٧٤	٨٩	﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾	١٩	مريم
٣٨	١٣	﴿فَاتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾	١١	هود
١٩٣	٤٤	﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾	١١	هود
١٤	١٢٠	﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾	١١	هود
٢٠	١٠٩	﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾	١٢	يوسف
٤٣	١٠٩	﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ﴾	١٢	يوسف

الصفحة	رقمها	الآية	رقمها	السورة
		الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٧﴾		
١٧	٢	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	١٢	يوسف
٢١، ١٧، ٧٦، ٥٦	١٠٩	﴿تَعْقِلُونَ﴾	١٢	يوسف
٤١، ٢٠، ٦٠	١١١	﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾	١٢	يوسف
١٦٦	١٠٦	﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾	١٢	يوسف
٧٩	٦٨	﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾	١٠	يونس
٤٩	٢٤	﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ﴾	١٠	يونس
١١٣، ٥١، ١٤٦	١٠١	﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	١٠	يونس

فهرس الأحدث والآثار

م	الحديث	الراوي	الحكم	أخرجه	الصفحة
١	المسلم أخو المسلم لا يظلمه.....	أبو هريرة <small>رضي الله عنه</small>	إسناده جيد	أحمد	٢٩
٢	أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً	أبو هريرة <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	١٣
٣	أحسن الكلام كلام الله، وأحسن الهدي هدي محمد <small>صلى الله عليه وسلم</small>	جابر <small>رضي الله عنه</small>	صحيح الإسناد	النسائي	٨٩
٤	إذا ذكر القدر فأمسكوا	عبد الله بن مسعود <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الحارث	٣٧
٥	أسلمت على ما سلف من خير				١٠٢
٦	اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة	أنس <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	٨٦
٧	ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة.....	معاوية بن أبي سفيان	حسن	أبو داود	٧٩
٨	ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه لا يوشك رجل.....	المقدم بن معد يكرب <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	أبو داود	٣٥٢
٩	ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته.....	المقدم بن معد يكرب <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	أبو داود	٩١
١٠	ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله،.....	عبد الله بن مسعود <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	٣٠
١١	إن العلماء هم ورثة الأنبياء.....	أبو الدرداء <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	أبو داود	٣٤٥
١٢	إن الله <small>صلى الله عليه وسلم</small> خالق كل صانع وصنعه	حذيفة <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	المستدرک	١٩٩
١٣	إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها	أبو هريرة <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	أبو داود	٣٤١
١٤	أن النبي ضرب في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين	أنس <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	٥٧
١٥	إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة	أنس <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	ابن ماجة	١٠٠، ٢١٤
١٦	إن فيك خصلتين يحبهما الله الحلم والأناة	ابن عباس <small>رضي الله عنهما</small>	صحيح	مسلم	٢٥

م	الحديث	الراوي	الحكم	أخرجه	الصفحة
١٧	إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته	جرير <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	٣١٣
١٨	أنه عقل رسول الله <small>ﷺ</small> وقال وعقل مجة مجها من دلو كانت في دارهم	الزهري <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	٢٢
١٩	إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، فأجتالتهم الشياطين عن دينهم	عياض المجاشعي <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	مسلم	٨٨
٢٠	أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً،	العرباض <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	أبو داود	٧٨، ٩٠، ٩١، ١٠١
٢١	أول ما خلق الله <small>ﷻ</small> القلم	عبادة بن الصامت <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الترمذي	٢٢٨
٢٢	أول ما خلق الله <small>ﷻ</small> روح نبيك يا جابر		باطل	السلسلة الصحيحة	٢٨٨
٢٣	بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا،	عبادة بن الصامت <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	٥٤
٢٤	بيننا الناس بقاء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت	عبد الله بن عمر <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	١٥٦
٢٥	بينما نحن جلوس مع النبي <small>ﷺ</small> في المسجد دخل رجل على جمل	أنس <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	٢٢، ٢٣
٢٦	بينما نحن عند رسول الله <small>ﷺ</small> ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	مسلم	٣٥٧
٢٧	تعاهدوا القرآن فوالذي نفسي بيده لهو أشد تقصياً من الإبل من عقلها	أبو موسى الأشعري <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الجامع الصحيح	٢٢
٢٨	تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في الله	سالم بن عمر <small>رضي الله عنه</small>	حسن	المعجم الأوسط	٣٧، ١١٣
٢٩	خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم	عمران بن حصين <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	١٠٢
٣٠	رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي	علي بن أبي طالب <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	أبو داود	٢٣، ٣٢، ٤٨
٣١	سألت الله <small>ﷻ</small> أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانها	أبي بصرة الغفاري <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الإمام أحمد	٩٢

م	الحديث	الراوي	الحكم	أخرجه	الصفحة
٣٢	عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي	العرباض <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	أبو داود	٩٤
٣٣	فإنه أخبرني - تعني النبي <small>ﷺ</small> - أن جبريل كان	عائشة ل	صحيح	البخاري	١٠٢
٣٤	فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم"،	أبو أمامة <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الترمذي	١١٠
٣٥	فعلیکم بالسواد الأعظم	أنس <small>رضي الله عنه</small>	ضعيف جداً	ابن ماجه	٨٤
٣٦	فعلیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ	العرباض بن سارية <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	أبو داود	٧٩، ٩١، ١٠٢
٣٧	كان رسول الله <small>ﷺ</small> يعيد الكلمة ثلاثاً لتعقل عنه	أنس <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الترمذي	٢٤
٣٨	كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة	ابن عمر <small>رضي الله عنهما</small>	صحيح	مسلم	٥٥، ٥٧
٣٩	كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة	أنس <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	ابن ماجه	٩٩، ٢١٤
٤٠	كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله <small>ﷺ</small> : أحياناً	عائشة ل	صحيح	البخاري	٣٥٤، ٣٥٦
٤١	لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	المستدرک	١٠٠
٤٢	لا تكونوا إمعة	حذيفة ابن اليمان <small>رضي الله عنه</small>	حسن غريب	الترمذي	١١١
٤٣	لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان	عبد الرحمن بن أبي بكرة <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	مسلم	٣٥
٤٤	لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله، لا يضرهم	معاوية بن أبي سفيان <small>رضي الله عنهما</small>	صحيح	البخاري	١٠٠
٤٥	لأبعثن إليكم رجلاً أميناً حق أمين	حذيفة <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	١٥٦
٤٦	لم أعقل أبواي قط إلا وهما يدينان الدين	عائشة	صحيح	الإمام أحمد	٢٣
٤٧	لما خلق الله العقل قال له: قم، فقام، ثم قال له: أدبر، فأدبر،	أبو هريرة <small>رضي الله عنه</small>	موضوع	مشكاة المصابيح	١٠٧

م	الحديث	الراوي	الحكم	أخرجه	الصفحة
٤٨	لَيْلِيَّيْنِي مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْلَامِ وَالنَّهْيِ	عبد الله بن مسعود <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	مسلم	١١
٤٩	مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي	عبد الله بن عمرو <small>رضي الله عنه</small>	حسن	الترمذي	٨٠، ٩٥، ٩٩
٥٠	مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ مِنْ فَارِقِ الْجَمَاعَةِ شَبِيراً فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً	ابن عباس <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البخاري	٩٧
٥١	مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ،	جرير بن عبد الله <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	مسلم	٨٠
٥٢	مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كَتَبَ عَلَيْهِ مِثْلَ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ	جرير <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	مسلم	٨٠
٥٣	مَنْ قَتَلَ فِي عَمِيٍّ أَوْ رَمِيًّا يَكُونُ بَيْنَهُمْ بِحِجَارَةٍ أَوْ بِالسِّيَاطِ أَوْ ضَرْبٍ بَعْضًا فَهُوَ خَطَأٌ وَعَقْلُهُ عَقْلُ الْخَطَا	ابن عباس <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	النسائي	٢٣
٥٤	مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، لَا أَقُولُ أَلَمْ حَرْفٌ، وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ، وَوَاوٌ حَرْفٌ، وَمِيمٌ حَرْفٌ	عبد الله بن مسعود <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الترمذي	٨٩
٥٦	مَنْ كَلَّمَ خَلْفَ عَدُوِّهِ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِيْنَ	إبراهيم بن عبد الرحمن العذري <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	البيهقي	٣٤٥
٥٧	وَأَنَا أَمْرُكُمْ بِخَمْسِ اللَّهِ أَمْرُنِي بِهِنَ: السَّمْعِ، وَالطَّاعَةِ،	الحارث الأشعري <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الترمذي	٩٧
٥٨	يَا أَبَا ذَرٍّ اعْقَلْ مَا أَقُولُ لَكَ: لِعِنَاقِ يَأْتِي رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ	أبو ذر <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	الإمام أحمد	٢٤
٥٩	يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَطَهِّرَنِي،	ماعز <small>رضي الله عنه</small>	صحيح	المستدرک	٢٤
٦٠	يُقَالُ إِنْ فِي بَنِي فُلَانٍ رَجُلًا أَمِينًا، حَتَّى يُقَالُ لِلرَّجُلِ: مَا أَجْلَدُهُ، وَأُظْرَفُهُ، وَأَعْقَلُهُ، وَمَا فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ	حذيفة	صحيح	الإمام أحمد	٢٤

فهرس المراجع والمصادر

- ١- ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات: محمد خليل هراس - المطبعة اليوسفية - طنطا - ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م - ط١.
- ٢- ابن تيمية والتصوف: د. مصطفى حلمي - دار الدعوة الإسكندرية - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ط٢.
- ٣- أبو منصور الماتريدي (حياته وآراؤه العقيدية): بلقاسم الغالي - دار التركي - تونس - ١٩٨٩م.
- ٤- اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري: د. حمد بن صادق الجمال - دار عالم الكتب - الرياض - ١٤١٤هـ - ط١.
- ٥- أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد: رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية - إعداد الطالب: منيف عايش مرزم العتيبي - إشراف أ.د. أحمد سعد الغامدي - جامعة أم القرى - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٦- إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - دار المعرفة - بيروت - ب.ت.
- ٧- آراء أهل المدينة الفاضلة: أبو نصر الفارابي - تحقيق: د. ألبير نصري نادر - دار الشرق - بيروت - لبنان - ١٩٨٦م - ط٢.
- ٨- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني - تحقيق: محمد سعيد البديري - دار الفكر - بيروت - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط١.
- ٩- أساس التقديس في علم الكلام: أبو عبد الله الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ط١.
- ١٠- إشكاليات الفكر العربي المعاصر: د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت لبنان - ١٩٩٠م - ط٢.
- ١١- أصل العدل عند المعتزلة: هانم إبراهيم يوسف - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط١.

- ١٢- أصول الدين: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - ط٢.
- ١٣- أصول الدين: جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي - تحقيق: عمر وفيق الداعوق - دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ط١.
- ١٤- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي - تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ١٥- أضواء على التصوف دراسة موضوعية تحليل ونقد من وجهة النظر الإسلامية والفكرية: د. طلعت غنام - عالم الكتب - القاهرة - ب.ت.
- ١٦- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي - تحقيق: علي سامي النشار - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٢هـ.
- ١٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي - تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد - دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣م.
- ١٨- أعلام وأقزام في ميزان الإسلام: د. سيد حسين العفاني - دار ماجد عيري - جدة - السعودية - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م - ط١ - ج١.
- ١٩- إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: محمد حامد الفقي - دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م - ط٢.
- ٢٠- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق: محمد حامد الفقي - مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - ١٣٦٩هـ - ط٢.
- ٢١- اكتفاء القنوع بما هو مطبوع: أدورد فنديك - دار صادر - بيروت - ١٨٩٦م.
- ٢٢- الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري - تحقيق: د. فوقية حسين محمود - دار الأنصار - القاهرة - ١٣٩٧هـ - ط١.
- ٢٣- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي: علي بن عبد الكافي السبكي - تحقيق: جماعة من العلماء - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٤هـ - ط١.

- ٢٤- الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا: د. مرفت عزت بالي - دار الجيل - بيروت - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م - ط١.
- ٢٥- الاتجاهات العقلانية الحديثة: د. ناصر بن عبد الكريم العقل - دار الفضيلة - الرياض - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - ط١.
- ٢٦- الإحاطة في أخبار غرناطة: أبو عبد الله بن سعد بن أحمد السلماني (لسان الدين ابن الخطيب) - تحقيق: د. يوسف علي طويل - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م - ط١.
- ٢٧- الأحكام الشرعية الكبرى: أبو محمد عبد الحق الإشبيلي - تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - مكتبة الرشد - الرياض - السعودية - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٢٨- الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن علي بن محمد الأمدي - تحقيق: د. سيد الجميلي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٤هـ - ط١.
- ٢٩- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني - تحقيق: أسعد تميم - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - لبنان - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط١.
- ٣٠- الاستقامة - أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية: تحقيق: د. محمد رشاد سالم - جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة - ١٤٠٣هـ - ط١.
- ٣١- الإسلام السياسي والحداثة: إبراهيم أعراب - إفريقيا الشرق - بيروت - لبنان - ٢٠٠٠م.
- ٣٢- الإسلام دين العقل: محمد رشيد رضا - مجلة المنار - دار المنار - القاهرة - ١٣٢٠هـ - ١٩٠٣م - المجلد ٥ - ج ٢١.
- ٣٣- الإسلام عقيدة وشريعة: محمود شلتوت - دار الشروق - القاهرة - ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م - ط١٨.
- ٣٤- الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل: د. محمد عمارة - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م - ط١.
- ٣٥- الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر: علي المؤمن - دار الروضة - بيروت - لبنان - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط١.
- ٣٦- الإسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي: د. صلاح الدين المنجد - دار الكتاب الجديد - بيروت - لبنان - ط٢ - ١٩٧٦م .
- ٣٧- الإسلام والعقل: د عبد الحلیم محمود - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٨م - ط٣.
- ٣٨- الأسماء والصفات: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي - تحقيق: عبد الله بن

- محمد الحاشدي - مكتبة السوادي - جدة - ب.ت - ط.١.
- ٣٩- الاعتصام: أبو إسحاق الشاطبي - المكتبة التجارية الكبرى - مصر - ب.ت - ج.٢.
- ٤٠- الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي - دار العلم للملايين - ٢٠٠٢م - ط.١٥.
- ٤١- الأعمال الكاملة: محمد عبده - تحقيق: د. محمد عمارة - دار الشروق - بيروت - القاهرة - ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م - ط.١.
- ٤٢- الإفصاح في فقه اللغة: حسين يوسف موسى، عبد الفتاح الصعيدي - دار الفكر العربي - ب.ت.
- ٤٣- الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م - ط.١.
- ٤٤- الانتصار لأصحاب الحديث: أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني - تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني - مكتبة أضواء المنار - السعودية - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م - ط.١.
- ٤٥- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط - تحقيق: محمد حجازي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ١٩٨٨م.
- ٤٦- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة: يوسف بن عبد البر النمري القرطبي - دار الكتب العلمية - بيروت - ب.ت.
- ٤٧- الأنساب: أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني: تحقيق: عبد الله عمر البارودي - دار الفكر - بيروت - ١٩٩٨م - ط.١.
- ٤٨- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م - ط.١.
- ٤٩- الإنسان والعقل: د. نايف معروف: دار الرشد - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٥٠- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي - تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر - عالم الكتب - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م - ط.١.
- ٥١- الإيمان أركانه، حقيقته، نواقضه: د. محمد نعيم ياسين - مكتبة السنة - القاهرة - ١٤١٢هـ - ١٩٩١م - ط.١.
- ٥٢- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي - دار المعرفة - بيروت - ب.ت - ط.٢.

- ٥٣- البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين: للإمام نور الدين الصابوني
- تحقيق: د. فتح الله خليف - دار المعارف - مصر - ١٩٦٩م.
- ٥٤- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: العلامة محمد بن علي الشوكاني
- دار المعرفة - بيروت - ب.ت.
- ٥٥- البرهان في أصول الفقه: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف
الجويني - تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب - الوفاء - المنصورة -
مصر - ١٤١٨هـ - ط٤.
- ٥٦- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: أبو المظفر
ظاهر بن محمد الإسفراييني - تحقيق: كمال يوسف الحوت - عالم الكتب -
لبنان - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - ط١.
- ٥٧- التجديد في الفكر الإسلامي: د. عدنان محمد إمامة - دار ابن حزم - المملكة
العربية السعودية - ١٤٢٤هـ - ط١.
- ٥٨- التجليات الإلهية مع تعليقات ابن سودكين (المسمى: كشف الغايات في شرح
ما اكتنفت عليه التجليات): محي الدين بن عربي - تحقيق: عثمان إسماعيل
يحيي - مركز دانشكاهي - طهران - ١٣٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- ٥٩- التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور - دار التونسية - تونس - ١٩٨٤م.
- ٦٠- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض: الحسن بن متويه النجراني - تحقيق:
د، سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون - دار الثقافة - القاهرة -
١٢٩٤هـ - ١٩٧٥م.
- ٦١- التربية الإبداعية في منظور التربية الإسلامية: د. خالد بن حامد الحازمي - مجلة
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - موقع الجامعة على
الإنترنت: <http://www.iu.edu.sa/Magazine/index.htm>
- ٦٢- التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبى - دار الكتاب
العربي - لبنان - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - ط٤.
- ٦٣- التصوف الإسلامي (الطريق والرجال): د. فيصل بدير عون - مكتبة سعيد
رأفت - عين شمس - ١٩٨٣م.
- ٦٤- التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام: عبد الكريم الخطيب - دار الفكر
العربي - ١٩٨٠م - ط١.
- ٦٥- التصوف: ماسينيون، مصطفى عبد الرزاق - ترجمة: إبراهيم خورشيد، عبد
الحميد يونس، حسن عثمان - دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة - بيروت

- لبنان - ١٩٨٤م - ط١.
- ٦٦- **التعرف لمذاهب أهل التصوف:** أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي - ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط١.
- ٦٧- **التعريفات:** علي بن محمد بن علي الجرجاني - تحقيق: إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥هـ - ط١.
- ٦٨- **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب:** فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي - الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط١.
- ٦٩- **التفسير والمفسرون:** د. محمد حسين الذهبي - مكتبة وهبه - القاهرة - ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٧٠- **التقريب والإرشاد الصغير:** أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد - مؤسسة الرسالة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط١.
- ٧١- **التقرير والتحبير في علم الأصول:** ابن أمير الحاج - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - ط٢.
- ٧٢- **التوحيد:** أبو منصور الماتريدي - تحقيق: د. فتح الله خليف - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية - ب.ت.
- ٧٣- **التيسير بشرح الجامع الصغير:** الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي - مكتبة الإمام لشافعي - الرياض - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ط٣.
- ٧٤- **الثقات:** أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي - تحقيق: السيد شرف الدين أحمد - دار الفكر - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م - ط١.
- ٧٥- **إجماع العوام عن علم الكلام:** أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - تحقيق: صفوت جودة أحمد - دار الحرم للتراث - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م - ط١.
- ٧٦- **الجامع الصحيح سنن الترمذي:** محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين - الأحاديث مذيّلة بأحكام الألباني عليها - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٧٧- **الجامع لأحكام القرآن:** أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي القرطبي - تحقيق: هشام سمير البخاري - دار عالم الكتب - الرياض - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- ٧٨- **الجمع بين رأيي الحكيمين:** أبو نصر الفارابي - تحقيق: د. ألبير نصري نادر - دار الشرق - بيروت لبنان - ١٩٨٦م - ط٢.

- ٧٩- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية:** أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي - مير محمد كتب خانة - كراتشي - ب.ت.
- ٨٠- **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة:** أبو القاسم إسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني - تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي - دار الراجعية - السعودية - الرياض - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - ط٢.
- ٨١- **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة:** أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري - تحقيق: د. مازن المبارك - دار الفكر المعاصر - بيروت - ١٤١١هـ - ط١.
- ٨٢- **الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام:** محمد ناصر الدين الألباني - دار المعارف - الرياض - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م - ط١.
- ٨٣- **الحلاج الأعمال الكاملة (التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات، الديوان):** أبو مغيث الحسن بن منصور الحلاج - جمع: قاسم محمد عباس - مكتبة الإسكندرية - ٢٠٠٢م - ط١.
- ٨٤- **الحلاج الثائر الروحي في الإسلام:** د. محمد جلال شرف - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٠م.
- ٨٥- **الحيوان:** أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - دار الجيل - بيروت - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ٨٦- **الدرة البيضاء يليه عقيدة أهل الإسلام:** محيي الدين بن عربي - تحقيق: د. محمد زينهم محمد عزب - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط١.
- ٨٧- **الدرر الفاخرة:** عبد الرحمن جامي - تحقيق: أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح، أ.د. أحمد عبده عوض - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م - ط١.
- ٨٨- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة:** أحمد بن علي بن محمد العسقلاني - تحقيق: محمد عبد المعيد ضان - مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد - الهند - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م - ط٢.
- ٨٩- **الذخيرة:** شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي - تحقيق: محمد حجي - دار الغرب - بيروت - ١٩٩٤م.
- ٩٠- **الرد على الجهمية:** أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي - تحقيق: بدر بن عبد الله البدر - دار ابن الأثير - الكويت - ١٩٩٥م - ط٢.
- ٩١- **الرد على المنطقيين:** أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - دار

- المعرفة - بيروت - ب.ت.
- ٩٢- الرسالة القشيرية: أبو القاسم عبد الكريم القشيري - تحقيق: د. عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف - مطبعة حسان - القاهرة - ١٩٧٢م.
- ٩٣- الرسالة: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي - تحقيق: أحمد محمد شاكر - القاهرة - ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
- ٩٤- الرسائل: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - دار الجيل - بيروت - ١٤١١هـ - ١٩٩١م - ط١.
- ٩٥- الروضة البهية في ما وقع بين الأشاعرة والماتريدية: أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن - حيدر آباد - الهند - ١٣٢٢هـ - ط١.
- ٩٦- الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري: د. محمد بركات الببلي: دار النهضة العربية - ١٩٩٣م.
- ٩٧- السلفية: د. محمد عمارة - دار المعارف - سوسة - تونس - ب.ت.
- ٩٨- السياسة المدنية: أبو نصر الفارابي - تحقيق: د. فوزي متري نجار - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٦٤م - ط١.
- ٩٩- السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة: د. محمد فريد وجدي - جمع ومراجعة: د. محمد رجب البيومي - الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط١.
- ١٠٠- الشامل في أصول الدين: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني - تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار - دار المعارف - الإسكندرية - ١٩٦٩هـ.
- ١٠١- الشفاء: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات - ١٩٨٨م.
- ١٠٢- الصارم المسلول على شاتم الرسول: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس - تحقيق: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري - دار ابن حزم - بيروت - ١٤١٧هـ - ط١.
- ١٠٣- الصفدية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أبو العباس - تحقيق: د. محمد رشاد سالم - ١٤٠٦هـ - ط٢.
- ١٠٤- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب ابن قيم الجوزية - تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله - دار العاصمة - الرياض - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م - ط٣.

- ١٠٥- **الصوفية في نظر الإسلام (دراسة وتحليل):** سميح عاطف الزين - دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان - دار الكتاب المصري - القاهرة ج م ع - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط٣.
- ١٠٦- **الصوفية والفقراء:** أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - قدم لها د. محمد جميل غازي - دار المدني - جدة - ب.ت.
- ١٠٧- **الطاهور المدار على قلوب الأبرار:** السيد محمد ماضي أبو العزائم - دار الكتاب الصوفي - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط٣.
- ١٠٨- **العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي:** محمد تقي المدرسي - دار البيان العربي: بيروت - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط٣.
- ١٠٩- **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب:** محمد حامد الناصر - مكتبة الكوثر - الرياض - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - ط٢ - ص١٨٦.
- ١١٠- **العقائد الإسلامية:** السيد سابق - دار الفكر - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ١١١- **العقل الفلسفي في الإسلام:** د. سعيد مراد - عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية - ٢٠٠٠م - ط١.
- ١١٢- **العقل عند الشيعة الإمامية:** د. رشدي محمد عرسان عليان - دار السلام - بغداد - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - ط١.
- ١١٣- **العقل عند المعتزلة:** حسني زينة - دار الأفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٨م - ط١.
- ١١٤- **العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي:** د. عبد الستار الراوي - المؤسسة العربية - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - ط١.
- ١١٥- **العقل وفهم القرآن:** أبو عبد الله الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي - تحقيق: حسين القوتلي - دار الكندي ، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م - ط٣.
- ١١٦- **العقيدة الواسطية:** أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني - تحقيق: محمد بن عبد العزيز بن مانع - الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء - الرياض - ١٤١٢هـ - ط٢.
- ١١٧- **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها:** الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي - تحقيق: أشرف بن عبد المقصود - مكتبة أضواء السلف - الرياض - ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م - ط١.
- ١١٨- **العمل الديني وتجديد العقل:** د. طه عبد الرحمن - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ١٩٩٧م - ط٢.

- ١١٩- **العين والأثر في عقائد أهل الأثر:** عبد الباقي بن عبد الباقي المواهبي الحنبلي - تحقيق عصام رواس قلنجي - دار المأمون للتراث - دمشق - ١٩٨٧م - ط١.
- ١٢٠- **الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟:** د. محمد عمارة - إصدار الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية - بالأزهر الشريف - مطابع روز اليوسف - الإسكندرية - ٢٠٠٣م.
- ١٢١- **الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة:** د. علي عبد الفتاح المغربي - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ط٢.
- ١٢٢- **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية:** أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - دار التراث - القاهرة - ب.ت.
- ١٢٣- **الفصل في الملل والأهواء والنحل:** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري - مكتبة الخانجي - القاهرة - ب.ت.
- ١٢٤- **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد:** د. يوسف القرضاوي - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - ط٢.
- ١٢٥- **الفكر الإسلامي بين العقل والوحي:** د. عبد العال سالم مكرم - دار الشروق - بيروت - ط١ - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ١٢٦- **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي:** د. زينب عفيفي - دار الوفاء - الإسكندرية - ٢٠٠٢م.
- ١٢٧- **الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف:** أرثور سعديف، توفيق سلوم - دار الفارابي - بيروت - لبنان - ٢٠٠٠م - ط١.
- ١٢٨- **القاموس المحيط:** محمد بن يعقوب الفيروز آبادي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ب.ت.
- ١٢٩- **القائد إلى العقائد:** عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني - المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ط٣.
- ١٣٠- **القرآن والنظر العقلي:** فاطمة إسماعيل - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية - ط١ - ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- ١٣١- **القول المفيد على كتاب التوحيد:** محمد بن صالح العثيمين - جمعه واعتنى به: د. سليمان بن عبد الله أبا الخيل، د. خالد بن علي المشيقح - دار العاصمة - الرياض - المملكة العربية السعودية - ١٤١٥هـ.
- ١٣٢- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل:** أبو القاسم

- محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي - تحقيق: عبد الرزاق المهدي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ب.ت.
- ١٣٣- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة:** أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي القرطبي - إشراف: د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ١٩٩٨م - ط١.
- ١٣٤- **الكليات:** أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي: تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ١٣٥- **الكندي فلسفته منتخبات:** د. محمد عبد الرحمن مرجبا - منشورات عويدات - بيروت - ١٩٨٥م - ط١.
- ١٣٦- **اللباب في علوم الكتاب:** أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي - تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ط١.
- ١٣٧- **اللمع:** أبو نصر السراج الطوسي - تحقيق: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور - دار الكتب - مصر - مكتبة المنتبي - بغداد - ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.
- ١٣٨- **الماتريديّة (دراسة وتقويمًا):** أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي - دار العاصمة - الرياض - المملكة العربية السعودية - ١٤١٣هـ - ط١.
- ١٣٩- **المؤتلف والمختلف:** أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني - تحقيق: موفق عبد الله بن عبد القادر - دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ط١.
- ١٤٠- **المتنوي العربي:** بديع الزمان النورسي - تحقيق: إحسان قاسم الصالحي - دار سوزلر - القاهرة - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م - ط١.
- ١٤١- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:** أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي - تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد - دار الكتب العلمية - لبنان - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ط١.
- ١٤٢- **المحصول في علم الأصول:** لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي - تحقيق: طه جابر فياض العلواني - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ١٤٠٠هـ - ط١.
- ١٤٣- **المحيط بالتكليف:** للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني - تحقيق: عمر السيد عزمي - الدار المصرية ب.ت.
- ١٤٤- **المحيط في اللغة:** صاحب أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس بن أحمد

- بن إريس الطالقاني - تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين - عالم الكتب - بيروت - لبنان - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م - ط١.
- ١٤٥- المخصص: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيده - تحقيق: خليل إبراهيم جفال - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م - ط١.
- ١٤٦- المدخل إلى دراسة علم الكلام: د. حسن محمود الشافعي - مكتبة وهبة - القاهرة ١٤١١هـ - ١٩٩١م - ط٢.
- ١٤٧- المذاهب الصوفية ومدارسها: عبد الحكيم عبد الغنى قاسم - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٩٩٩م - ط٢.
- ١٤٨- المسائرة في العقائد المنجية في الآخرة: لكمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام - مطبعة السعادة - مصر - ١٣٤٧هـ - ط١.
- ١٤٩- المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري - تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا - مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١هـ - ١٩٩٠م - ط١.
- ١٥٠- المستصفي في علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣هـ - ط١.
- ١٥١- المسودة في أصول الفقه: عبد السلام، وعبد الحلیم، وأحمد بن عبد الحلیم آل تيمية - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - دار المدني - القاهرة - ب.ت.
- ١٥٢- المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي - تحقيق: كمال يوسف الحوت - مكتبة الرشد - الرياض - ط١ - ١٤٠٩هـ.
- ١٥٣- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: د. محمد عمارة - دار الشروق - القاهرة - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ط٢.
- ١٥٤- المعتزلة: د. زهدي جار الله - المؤسسة العربية - بيروت - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ١٥٥- المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني - تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني - دار الحرمين - القاهرة - ١٤١٥هـ.
- ١٥٦- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث: جمع فيه المستشرق فسناك ورفقاؤه جميع ألفاظ الأحاديث النبوية التي وردت في الكتب التسعة - مكتبة برييل - لندن - ١٩٣٦م.
- ١٥٧- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي - دار الحديث - القاهرة - ط٢ - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ١٥٨- **المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار - تحقيق: مجمع اللغة العربية - ب.ت.**
- ١٥٩- **المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة: ناجي حسين جودة - دار عمار - عمان - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط١.**
- ١٦٠- **المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي أبو الحسن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي - تحقيق: د. عبد الحليم النجار - أ. محمد علي النجار - ب.ت.**
- ١٦١- **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥هـ - ط١.**
- ١٦٢- **المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني - تحقيق: محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - لبنان - ب.ت.**
- ١٦٣- **المقابسات: أبو حيان التوحيدي - تحقيق: حسن السندوبي - دار سعاد الصباح - الصفا - الكويت - ١٩٩٢م - ط٢.**
- ١٦٤- **المقدمة في التصوف: أبو عبد الرحمن السلمي - تحقيق: د. يوسف زيدان - دار الجيل بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - ط١.**
- ١٦٥- **الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - تحقيق: محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٤هـ.**
- ١٦٦- **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - تحقيق: محمد محمد جابر - المكتبة الثقافية - بيروت - لبنان - ب.ت.**
- ١٦٧- **الموافقات في أصول الفقه: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي - تحقيق: عبد الله دراز - دار المعرفة - بيروت - ب.ت.**
- ١٦٨- **الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل: د. عاطف العراقي - دار المعارف - ١٩٩٢م - ط٥.**
- ١٦٩- **النجاة في المنطق والإلهيات: أبو الحسين علي بن سينا - تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة - دار الجيل - بيروت - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ط١.**
- ١٧٠- **الوافي في تاريخ الفلسفة العربية: عبده الحلو - دار الفكر اللبناني - بيروت - لبنان - ١٩٩٥م - ط١.**
- ١٧١- **الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة: د. وجيه أحمد عبد الله - دار الوفاء - الإسكندرية - ب.ت.**
- ١٧٢- **الوجيز في أصول الفقه: د. عبد الكريم زيدان - مؤسسة الرسالة - بيروت**

- ١٧٣- **الوجيز في عقيدة السلف الصالح:** عبد الله بن عبد الحميد الأثري - وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٢هـ - ط١.
- ١٧٤- **الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:** محمد ياسر شرف - دار الرشيد - الجمهورية العراقية - ١٩٨١م.
- ١٧٥- **الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام** دين الأخوة الإنسانية والسلام: محمد رشيد رضا - مؤسسة عز الدين - بيروت - لبنان - ١٤٠٦هـ - ط٣.
- ١٧٦- **الوحي المحمدي:** مصطفى أحمد الرفاعي اللبان - مجلة المنار - ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.
- ١٧٧- **أمالى دينية دروس جمعية شمس الإسلام:** محمد رشيد رضا - مجلة المنار - ١٣١٧هـ - ١٨٩٩م.
- ١٧٨- **إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية:** د. على عبد الفتاح المغربي - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط١.
- ١٧٩- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل:** أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي - دار الفكر - بيروت - ب.ت.
- ١٨٠- **يقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار:** صالح بن محمد بن نوح العمري الشهير بالفلاني - دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٨هـ.
- ١٨١- **أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد:** عبد الله العلايلي - دار الجديد - بيروت - لبنان - ١٩٩٢م.
- ١٨٢- **بحر الكلام في أصول الدين:** أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - اسم الناسخ أحمد الدلنجاي - مخطوط: موقع جامعة الملك سعود (<http://makhtota.ksu.edu.sa>).
- ١٨٣- **بد العارف:** عبد الحق ابن سبعين - تحقيق: د. جورج كتوره - دار الأندلس - دار الكندي - بيروت - ١٩٧٨م - ط١.
- ١٨٤- **بدء الأمالي:** أبو محمد علي بن عثمان بن محمد الأوشي - مخطوط: مكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز (<http://staff.uqu.edu>) - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.
- ١٨٥- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:** علاء الدين الكاساني - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٢م - ط٢.

- ١٨٦- **بدائع الفوائد**: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد الج - مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م - ط١.
- ١٨٧- **بغية الباحث بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**: نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيتمي - اسم المحقق: د. حسين أحمد صالح الباكري - مركز خدمة السنة والسيرة النبوية - المدينة المنورة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ط١.
- ١٨٨- **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني - تحقيق: د. موسى سليمان الدويش - مكتبة العلوم والحكم - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ط١.
- ١٨٩- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - لبنان - صيدا - ب.ت.
- ١٩٠- **بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب**: أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي - تحقيق: د. أحمد عبد الرحيم السايح - مركز الكتاب - القاهرة - ب.ت.
- ١٩١- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**: أحمد عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم - مطبعة الحكومة - مكة المكرمة - ١٣٩٢هـ - ط١.
- ١٩٢- **بين الدين والمدنية**: أبو الحسن علي الحسن الندي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م - ط١.
- ١٩٣- **تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعية**: عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي - دار الأندلس الخضراء - جدة - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط١.
- ١٩٤- **تاج التراجم في طبقات الحنفية**: أبو الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السوداني - تحقيق: محمد خير رمضان يوسف - دار القلم - دمشق - سوريا - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ط١.
- ١٩٥- **تاج العروس من جواهر القاموس**: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي - دار الهداية - تحقيق: مجموعة من المحققين - ب.ت.
- ١٩٦- **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط١.
- ١٩٧- **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**: عمر فروخ - دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - ١٩٨١م - ط٣.

- ١٩٨- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات، الفرق الإسلامية وعلم الكلام، الفلسفة الإسلامية: أ.د. محمد علي أبو ريان - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ٢٠٠٠م - ط٤.
- ١٩٩- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. مصطفى شاهين - دار الثقافة - ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٢٠٠- تاريخ الفلسفة العربية: د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان - ١٩٨١م.
- ٢٠١- تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب: محمد لطفي جمعه - المكتبة العلمية - ١٣٤٥هـ.
- ٢٠٢- تأويل مختلف الحديث: أبو محمد الدينوري عبد الله بن مسلم بن قتيبة - تحقيق: محمد زهري النجار - دار الجيل - بيروت - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٢م.
- ٢٠٣- تبصرة الأدلة في أصول الدين: أبو المعين ميمون بن محمد النسفي - تحقيق: أ.د. حسين آتاي - نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية - أنقرة - ١٩٩٣م.
- ٢٠٤- تبیین كذب المفتری فیما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي - تحقيق: حسام الدين القدسي - دار الفكر - دمشق - ١٣٩٩هـ - ط٢.
- ٢٠٥- تجديد التفكير الديني في الإسلام: محمد إقبال - ترجمة: عباس محمود - مراجعة: عبد العزيز المراغي - د. مهدي علام - دار الهداية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط٢.
- ٢٠٦- تجديد الفكر العربي: د. زكي نجيب محمود - دار الشروق، دار الكتب - بيروت - لبنان - ١٩٧١م.
- ٢٠٧- تحريم النظر في كتب الكلام: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي - تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية - عالم المکتب - الرياض - السعودية - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م - ط١.
- ٢٠٨- تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی: أبو العلا محمد عبد الرحمن المباركفوري - دار الكتب العلمية - بيروت - ب.ت.
- ٢٠٩- تحفة الأعالي على شرح العلامة على بن سلطان محمد القاري المسمى ضوء المعالي على المنظومة المسماة بدء الأمالي في التوحيد: أبو الحسن علي بن عثمان الأوشي - المطبعة الميمنية - مصر ١٣٠٩هـ.
- ٢١٠- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، رسالة الحدود: أبو علي الحسين بن

- عبد الله بن سينا - دار العرب - القاهرة - ١٩٨٩م - ط٢.
- ٢١١- **تعارض العقل والنقل في الإسلام:** جمال الدين القاسمي - مجلة المنار - دار المنار - القاهرة - ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م.
- ٢١٢- **تفسير الجلالين:** محمد بن أحمد المحلي - وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - دار الحديث - القاهرة - ط١.
- ٢١٣- **تفسير المنار:** محمد رشيد رضا - دار المنار - القاهرة - ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م - ط٢.
- ٢١٤- **تفسير القرآن العظيم:** أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي - تحقيق: مصطفى السيد محمد، محمد السيد رشاد، محمد فضل العجاوي، علي أحمد عبد الباقي - مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث - الجيزة - ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م - ط١.
- ٢١٥- **تلخيص كتاب النفس:** أبو الوليد ابن رشد - تحقيق: الفرد. ل. عبري - المكتبة العربية - القاهرة - ١٩٩٤م.
- ٢١٦- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل:** أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي - تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط١.
- ٢١٧- **تهافت التهافت:** أبو الوليد محمد بن رشد - تحقيق: د. سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م - ط٣.
- ٢١٨- **تهافت الفلاسفة:** أبو حامد الغزالي - تحقيق: د. سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م - ط٨.
- ٢١٩- **تهذيب اللغة:** أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى - تحقيق: محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١م - ط١.
- ٢٢٠- **تيسير التحرير:** محمد أمين المعروف بأمر بادشاه - دار الفكر - بيروت - ب.ت.
- ٢٢١- **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان:** عبد الرحمن بن ناصر السعدي - تحقيق: محمد بن صالح العثيمين - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢٢٢- **ثورة العقل في الفلسفة العربية:** د. محمد عاطف العراقي - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٨م - ط٤.
- ٢٢٣- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن:** أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥.

- ٢٢٤- **جامع الرسائل:** أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق : د. محمد رشاد سالم - دار العطاء - الرياض - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - ط١.
- ٢٢٥- **جامع العلوم والحكم:** عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - ط٧.
- ٢٢٦- **جماع العلم:** أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥هـ - ب.ت - ط١.
- ٢٢٧- **حاشية الكفوى على العصام على شرح العقائد النسفية:** أبو الفضل محمود بن الحاجي سليمان بن عبد الله الكفوي - دار الطباعة العامرية: القسطنطينية - ١٢٧٤هـ.
- ٢٢٨- **حاشيتا قليوبي وعميرة:** على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين: شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي - تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر - بيروت - لبنان - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ط١.
- ٢٢٩- **حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة:** عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي - تحقيق : عبد الله يوسف الجديع - مكتبة الرشد - الرياض - ط١ - ١٤٠٩هـ.
- ٢٣٠- **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته:** سيد قطب - دار الشروق - القاهرة - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ٢٣١- **خلق أفعال العباد:** أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البخاري - تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة - دار المعارف السعودية - الرياض ، ١٣٩٨ - ١٩٧٨.
- ٢٣٢- **درء تعارض العقل والنقل:** أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن تيمية - تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٢٣٣- **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها:** ناصر بن عبد الكريم العقل - كنوز اشبيليا - الرياض - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م - ط٢.
- ٢٣٤- **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها:** عبده الشمالي - دار صادر - بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - ط٥.
- ٢٣٥- **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية:** أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق: د. محمد السيد الجليند - مؤسسة علوم القرآن - دمشق - ١٤٠٤هـ - ط٢.

- ٢٣٦- دور العقل عند الأشعرية: رسالة ماجستير: خالد محمود أحمد شريتح - إشراف أ.د. أفرام البعلبكي - جامعة القديس يوسف - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٢٣٧- ديوان الأصول: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري - تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريذة - دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة - ١٩٦٩م.
- ٢٣٨- ذم التأويل: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - تحقيق: بدر بن عبد الله البدر - الدار السلفية - الكويت - ب.ت - ط١.
- ٢٣٩- ذم الهوى: أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن الجوزي - تحقيق: مصطفى عبد الواحد - ١٩٦٢م.
- ٢٤٠- رسالة التوحيد: محمد عبده - تحقيق: محمد عمارة - المركز المصري العربي - ١٩٨٩م - ط٣ - ص١١١.
- ٢٤١- رسالة في حدود الألفاظ المستعملة في أصول الفقه: سعد الدين مسعود بن عمر التفازاني - مخطوط: موقع مخطوطات الأزهر الشريف مصر (www.alazharonline.org) رقم النسخة: ٣٤١٧٢٢.
- ٢٤٢- رسائل العدل والتوحيد: رسالة الإمام يحيى بن الحسن - تحقيق: د. محمد عمارة - دار الشروق - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ط٢.
- ٢٤٣- رسائل الكندي الفلسفية: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي - تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- ٢٤٤- رسائل في العدل والتوحيد: مجموعة من الأئمة - اختارها وقدم لها: سيف الدين الكاتب - دار مكتبة الحياة - بيروت - ب.ت.
- ٢٤٥- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ب.ت.
- ٢٤٦- روضة العقلاء ونزهة الفضلاء: أبو حاتم محمد بن حبان البستي - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ٢٤٧- زاد المعاد في هدي خير العباد: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت - الكويت - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م - ط١٤.
- ٢٤٨- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني - تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي والأحاديث مذيبة بأحكام الشيخ الألباني عليها - دار الفكر - بيروت - ب.ت.

- ٢٤٩- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - مع الكتاب: تعليقات كمال يوسف الحوت والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها - دار الفكر - ب.ت.
- ٢٥٠- سنن البيهقي الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي - تحقيق: محمد عبد القادر عطا - مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٢٥١- سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي السلمي - تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ب.ت.
- ٢٥٢- سنن الدارقطني: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي - تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني - دار المعرفة - بيروت - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- ٢٥٣- سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي - تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٧هـ - ط١.
- ٢٥٤- سنن النسائي الصغرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي - تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة - مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ط٢.
- ٢٥٥- سير أعلام النبلاء: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٣هـ - ط٩.
- ٢٥٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي - تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط - دار ابن كثير - دمشق - ١٤٠٦هـ.
- ٢٥٧- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة: أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي - تحقيق: د. أحمد سعد حمدان - دار طيبة - الرياض - ١٤٠٢هـ.
- ٢٥٨- شرح الأصول الخمسة: لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني - تحقيق: د. عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٩٨٨م - ط٢.
- ٢٥٩- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: الشرح للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - والتنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام عبد الله بن مسعود المحبوبي - ضبطه: الشيخ/ زكريا عميرات - دار الكتب العلمية - بيروت -

- لبنان - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م - ط١.
- ٢٦٠- شرح الزركشي على مختصر الخرقى: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي - تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م - ط١.
- ٢٦١- شرح السنة: أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري - تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني - دار ابن القيم - الدمام - ١٤٠٨هـ - ط١.
- ٢٦٢- شرح العقائد النسفية: للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - تحقيق: د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٦٣- شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٣٩١هـ - ط٤.
- ٢٦٤- شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني - دار المعارف النعمانية - باكستان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - ط١.
- ٢٦٥- شرح جوهرة التوحيد المسماة إتحاف المريد بجوهرة التوحيد: للعلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني: ومعه النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد للمرحوم محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الفلاح - حلب - أقيول - ١٤١١هـ - ١٩٩٠م - ط١.
- ٢٦٦- شرح كتاب الفقه الأكبر: للإمام الهمام الملا علي القاري الحنفي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ط١.
- ٢٦٧- شرح مختصر الروضة: أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري - تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - مؤسسة الرسالة - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط١.
- ٢٦٨- شرح مشكل الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م - ط١.
- ٢٦٩- شرح مشكلات الفتوحات المكية: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي - تحقيق: د. يوسف زيدان - دار الأمين - القاهرة - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - ط١.
- ٢٧٠- شرح ميارة الفاسي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي - تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م - ط١.

- ٢٧١- **شرف أصحاب الحديث:** أحمد بن علي بن ثابت البغدادي - تحقيق: د. محمد سعيد خطي = أوغلي - دار إحياء السنة النبوية - أنقرة - ب.ت.
- ٢٧٢- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان:** أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م - ط٢.
- ٢٧٣- **صحيح البخاري:** محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي - تحقيق: د. مصطفى ديب البغا - دار ابن كثير - اليمامة - بيروت - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط٣.
- ٢٧٤- **صحيح مسلم بشرح النووي:** أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٩٢هـ - ط٢.
- ٢٧٥- **صحيح مسلم:** أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٢٧٦- **طبقات الشافعية:** أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة - تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان - عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٧هـ - ط١.
- ٢٧٧- **طبقات الصوفية:** أبو عبد الرحمن السلمي - تحقيق: أحمد الشرباصي - دار الشعب - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م - ط٢.
- ٢٧٨- **طبقات المعتزلة:** أحمد بن يحيى بن المرتضي - تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر - بدون دار نشر - بيروت - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط٢.
- ٢٧٩- **طبقات المفسرين:** أحمد بن محمد الأذنه وي - تحقيق: سليمان بن صالح الخزي - مكتبة العلوم والحكم - السعودية - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٢٨٠- **طريق الهجرتين وباب السعادتين:** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر - دار ابن القيم - الدمام - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م - ط٢.
- ٢٨١- **ظاهرة التأويل في فكر ابن رشد دراسة وتقويماً:** د. جابر بن زايد السميري - مجلة الجامعة الإسلامية - غزة - فلسطين - ٢٠٠٣م - المجلد ١١ - العدد ١.
- ٢٨٢- **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد:** أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي - تحقيق: محب الدين الخطيب - المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٨٥هـ.
- ٢٨٣- **علم التوحيد عند أهل السنة والجماعة المبادئ والمقدمات:** محمد يسري - ٢٠٠٤م - ط١.

- ٢٨٤- علم الكلام وبعض مشكلاته: د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - دار الثقافة - القاهرة - ب.ت.
- ٢٨٥- عمدة القاري شرح صحيح البخاري: بدر الدين محمود بن أحمد العيني - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٢٨٦- عون المعبود شرح سنن أبي داود: محمد شمس الحق العظيم آبادي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٩٥م - ط٢.
- ٢٨٧- عيون الحكمة: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا - تحقيق: عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - بيروت - لبنان - ١٩٨٠م - ط٢.
- ٢٨٨- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي - تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد بعد الباقي، محب الدين الخطيب - دار المعرفة - بيروت - لبنان - ب.ت.
- ٢٨٩- فتح الغفار بشرح المنار (المعروف: بمشكاة الأنوار في أصول المنار): زين الدين إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي - وعليه بعض حواشي الشيخ عبد الرحمن البحراري الحنفي المصري - مراجعة الأستاذ الشيخ: محمود أبو دقيقة - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م - ط١.
- ٢٩٠- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: أبو الوليد ابن رشد - تحقيق: د. محمد عمارة - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٩م - ط٣.
- ٢٩١- فصوص الحكم: محيي الدين بن عربي - تعليق: أبو العلا عفيفي - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.
- ٢٩٢- فقه النحو والإعراب مقدمة تمهيدية: د. فؤاد رمضان أبو حمادة - بدون دار نشر - ١٩٩٩م.
- ٢٩٣- فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان: د. عبد الحليم محمود - الدار المصرية - القاهرة - ١٩٧٨م - ط٢.
- ٢٩٤- فلسفة القدر في فكر المعتزلة: د. سميح دغيم - دار الفكر اللبناني - بيروت - ١٩٩٢م - ط١.
- ٢٩٥- فلسفة المعتزلة: د. ألبير نصري نادر - دار نشر الثقافة - الإسكندرية - ١٩٥٠م.
- ٢٩٦- فوات الوفيات: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي - تحقيق: علي محمد بن يعوض الله، عادل أحمد عبد الموجود - دار الكتب العلمية - بيروت - ٢٠٠٠م - ط١.

- ٢٩٧- في الفكر الغربي المعاصر: د. حسن حنفي - المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م - ط٤ - ص٤٣.
- ٢٩٨- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: د. إبراهيم مدكور - دار المعارف - مصر - ١٩٧٦م - ط٣.
- ٢٩٩- في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية: د. محمد نعيم السيد، د. عوض الله جاد حجازي - دار الطباعة المحمدية بالأزهر الشريف - القاهرة - ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م - ط٢.
- ٣٠٠- في ظلال القرآن: سيد قطب - دار الشروق - بيروت - القاهرة - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م - ط٧.
- ٣٠١- في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين): د. أحمد محمود صبحي - دار النهضة العربية - بيروت - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط٥.
- ٣٠٢- فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي: د. جعفر آل ياسين - دار الأندلس - لبنان - ١٩٨٠م.
- ٣٠٣- قاموس المصطلحات الصوفية (دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء): أيمن حمدي - دار قباء - القاهرة - ٢٠٠٠م.
- ٣٠٤- قضايا في الفكر المعاصر: د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ١٩٩٧م - ط١ - ص٥٨.
- ٣٠٥- قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار: محمد عبد الحليم اللكنوي - تحقيق: محمد عبد السلام شاهين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٤هـ - ١٩٩٥م - ط١.
- ٣٠٦- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام دمشقي - تحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي - دار المعارف - بيروت - لبنان - ب.ت.
- ٣٠٧- قيم من التراث: د. زكي نجيب محمود - دار الشروق - القاهرة - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٣٠٨- قيمة العقل في الإسلام: محمد الصايم: مكتبة الزهراء - القاهرة - ١٩٨٨.
- ٣٠٩- كتاب التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبلي - دار الكتاب العربي - لبنان - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - ط٤.

- ٣١٠- كتاب الحروف: أبو نصر الفارابي - تحقيق: محسن مهدي - دار الشرق - بيروت - لبنان - ١٩٩٠م - ط٢.
- ٣١١- كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي - تحقيق: د مهدي المخزومي - د إبراهيم السامرائي - دار ومكتبة الهلال - ب.ت.
- ٣١٢- كتاب القدر: أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض الفريابي - تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم - دار ابن حزم - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م - ط١.
- ٣١٣- كتاب الوحي المحمدي نقد وتحليل نظرة عصرية في إعجاز القرآن: حسين الهراوي - مجلة المنار - دار المنار - القاهرة - ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م.
- ٣١٤- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني - دار إحياء التراث العربي - ب.ت.
- ٣١٥- كشف الكربة في وصف حال أهل الغربية: أبو الفرج ابن رجب الحنبلي - تحقيق: د. أسامة محمد عبد العظيم حمزة - دار الفتح - القاهرة - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ط١.
- ٣١٦- كنز الوصول إلى معرفة الأصول (المشهور بأصول البزدوي): علي بن محمد البزدوي الحنفي - جاويد = بريس - كراتشي - ب.ت.
- ٣١٧- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور - دار صادر - بيروت - ب.ت - ط١.
- ٣١٨- لسان الميزان: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ط٣.
- ٣١٩- لعقل عند الأصوليين (عرض ودراسة): د. علي بن سعد الضويحي - مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها - مطابع جامعة أم القرى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٣٢٠- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني - تحقيق: فوقية حسين محمود - عالم الكتب - لبنان - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ط٢.
- ٣٢١- مائة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه: أبو عبد الله الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي - تحقيق: حسين القوتلي - دار الكندي، دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨هـ - ط٢.

- ٣٢٢- **مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها:** مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها - د. ناصر العقل - دار الوطن - الرياض - ١٤١٢هـ - ط١.
- ٣٢٣- **مجلة البيان: مقال:** صور من تاريخ الطغيان - د. محمد عابد باخظمه - المنتدى الإسلامي - لندن - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٢٤- **مجموع الفتاوى:** أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة - تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار - دار الوفاء - ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م - ط٣.
- ٣٢٥- **مجموع رسائل الجاحظ:** أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق: د. محمد طه الحاجري - دار النهضة - بيروت - ١٩٨٣م.
- ٣٢٦- **مجموعة مصنفات شيخ إشراق:** شهاب الدين يحيى السهروردي - تحقيق: هنري كربين - طهران - ١٣٧٣هـ.
- ٣٢٧- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين:** للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي - مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ب.ت.
- ٣٢٨- **مختار الصحاح:** محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي - تحقيق: محمود خاطر - مكتبة لبنان - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٣٢٩- **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين:** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي - تحقيق: محمد حامد الفقي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - ط٢.
- ٣٣٠- **مدخل إلى التصوف الإسلامي:** د، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٩م - ط٣.
- ٣٣١- **مذاهب فكرية معاصرة:** د. محمد قطب - دار الشروق - القاهرة - ط١ - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٣٣٢- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح:** علي بن سلطان محمد القاري - تحقيق: جمال عيتاني - دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - ط١.
- ٣٣٣- **مسند الإمام أحمد بن حنبل:** أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني - الأحاديث مزيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط - مؤسسة قرطبة - القاهرة - ب.ت.
- ٣٣٤- **مشكاة المصابيح:** محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي - تحقيق: تحقيق

- محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط٣ -
- ٣٣٥- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام:
د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي - مكتبة المؤيد - المملكة العربية السعودية
- ١٤١٤هـ - ١٩٩٢م - ط١.
- ٣٣٦- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول: حافظ بن أحمد الحكمي
- تحقيق: محمد صبحي بن حسن الحلاق - دار ابن الجوزي - الدمام -
١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م - ط١.
- ٣٣٧- معالم أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي - تحقيق: طه
عبد الرؤوف سعد - دار الكتاب العربي - لبنان - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٣٣٨- معالم التنزيل: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي - تحقيق: محمد عبد الله
النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش - دار طيبة -
١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - ط٤.
- ٣٣٩- معالم الفلسفة الإسلامية (نظرات في التصوف والكرامات): محمد جواد
معنية - مكتبة الهلال - بيروت - ١٩٨٢م - ط٢.
- ٣٤٠- معجم ألفاظ العقيدة: أبو عبد الله عامر عبد الله فالح - مكتبة العبيكان -
الرياض - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - ط١.
- ٣٤١- معجم الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، والسيد نور الدين الجزائري -
تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي - قم - ب.ت.
- ٣٤٢- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس - تحقيق: عبد السلام محمد
هارون - دار الفكر - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٣٤٣- معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام: د. محمد عمارة - نهضة مصر
- ٢٠٠٤م - ط٢.
- ٣٤٤- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: أبو عبد الله محمد بن أبي
بكر أيوب الزرعي ابن قيم الجوزية - دار الكتب العلمية - بيروت -
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٣٤٥- مفهوم التجديد بين السنة وبين أدياء التجديد المعاصرين: د. محمود
الطحان - مكتبة دار التراث - الكويت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ط٢.
- ٣٤٦- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن علي بن إسماعيل
الأشعري - تحقيق: هلموت ريتير - دار إحياء التراث العربي - بيروت -

- ب.ت - ط ٣.
- ٣٤٧- مقدمة في التصوف: صهيب سمران - دار المعرفة - دمشق - ١٤٠٩هـ -
- ١٩٨٩م - ط ١.
- ٣٤٨- من أفلاطون إلى ابن سينا (محاضرات في الفلسفة العربية): د. جميل
صليبا - دار الأندلس - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - ط ٢.
- ٣٤٩- من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية: د. حسن حنفي - مكتبة مدبولي
- القاهرة - ب.ت.
- ٣٥٠- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: د. محمد عبد الرحمن مرحبا -
منشورات عويدات - بيروت - ١٩٨٣م - ط ٣.
- ٣٥١- من قضايا التصوف في الكتاب والسنة: د. محمد السيد الجليند - دار قباء -
القاهرة - ٢٠٠١م - ط ٤.
- ٣٥٢- منار الأنوار في أصول الفقه: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود
النسفي - مخطوط معهد الثقافة والدراسات الشرقية - جامعة طوكيو -
اليابان - (www.al-mostafa.com).
- ٣٥٣- مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام: ابن رشد - تقديم
وتحقيق: د. محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط ٣.
- ٣٥٤- منزلة الكندي في الفلسفة العربية: د. محمد الجبر - دار دمشق - دمشق -
١٩٩٣م - ط ١.
- ٣٥٥- منهاج السنة النبوية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق: د. محمد رشاد
سالم - مؤسسة قرطبة - ١٤٠٦هـ - ط ١.
- ٣٥٦- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة: عثمان علي
حسن - مكتبة الرشد - الرياض - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٣٥٧- منهج الأشاعرة في العقيدة: د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي - دار الحجاز
- القاهرة - ب.ت.
- ٣٥٨- منهج التلقي والاستدلال بين السنة والمبتدعة: أحمد بن عبد الرحمن
الصويان - دار السليم - ١٩٩٩م - ط ٢.
- ٣٥٩- منهج المدرسة العقلية في التفسير: د. فهد بن عبد الرحمن الرومي -
مؤسسة الرسالة - الرياض - ١٤٠٧هـ - ط ٣.
- ٣٦٠- موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة: علي بن السيد أحمد الوصيفي -
دار الإيمان - الإسكندرية - ٢٠٠٢م.

- ٣٦١- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي - دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨هـ - ط٢.
- ٣٦٢- موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام: د. الطباوي محمود السيد - مطبعة الأمانة - مصر - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ط١.
- ٣٦٣- موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع: د. إبراهيم بن عامر الرحيلي - مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية - ١٤١٥هـ - ط١.
- ٣٦٤- نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي): د. محمد عابد الجابري - المركز الثقافي العربي - بيروت - ١٩٩٣م - ط٦.
- ٣٦٥- نشأة الأشعرية وتطورها: د. جلال محمد عبد الحميد موسى - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م - ط١.
- ٣٦٦- نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية): د. عبد الكريم عثمان - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ٣٦٧- نقد الخطاب الديني: د. نصر حامد أبو زيد - سينا للنشر - القاهرة - ١٩٩٤م - ط٢ - ص١٦٨.
- ٣٦٨- نهاية الإقدام في علم الكلام: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - تحقيق: أحمد فريد المزيدي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م - ط١.
- ٣٦٩- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٣٧٠- نور المعالي شرح بدء الأمالي في أصول الدين: أبو محمد علي بن عثمان بن محمد الأوشي - مخطوط: معهد الثقافة والدراسات الشرقية - جامعة طوكيو - اليابان - (www.al-mostafa.com).
- ٣٧١- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٣٧٢- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان - تحقيق: إحسان عباس - دار الثقافة - لبنان - ب.ت.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
د	الشكر والتقدير
هـ	المقدمة
١	الفصل الأول مفهوم العقل ومنزله
٣	المبحث الأول: التعريف بالعقل ومفهومه
٣	المطلب الأول: العقل في اللغة والاصطلاح
٣	أولاً: معنى العقل في اللغة
٤	ثانياً: معنى العقل في الاصطلاح
٥	ثالثاً: العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي
٥	رابعاً: ماهية العقل
١٠	خامساً: مرادفات العقل في القرآن
١٥	المطلب الثاني: مدلولات العقل في القرآن والسنة
١٥	أولاً: مدلولات العقل في القرآن
٢٠	ثانياً: مدلولات العقل في السنة النبوية
٢٥	المبحث الثاني: منزلة العقل ومجالاته
٢٥	المطلب الأول: مكان العقل وأنواعه ومجالاته
٢٥	أولاً: مكان العقل
٢٥	المسألة الأولى: مكان وجود العقل
٢٦	المسألة الثانية: تحقيق القول في هذه المسألة
٢٩	المسألة الثالثة: أنواع العقل
٣٠	ثانياً: مجالات العقل
٣١	أولاً: العقل أسير الحواس
٣٣	ثانياً: عجز العقل عن إدراك بعض الظواهر الحسية
٤٣	المطلب الثاني: مكانة العقل ومنزله من النقل
٤٤	الوجه الأول: العقل مناط التكليف
٤٧	الوجه الثاني: العقل أحد الضروريات الخمس

٥٣	الوجه الثالث: منحه القدرة على النظر في معجزته الخالدة
٦٨	المطلب الثالث: دور العقل في تقرير مسائل الاعتقاد
٥٨	المسألة الأولى: دور العقل في تقرير وجود الله ﷻ
٦٣	المسألة الثانية: دور العقل في تقرير وحدانية الله ﷻ
٧٢	الفصل الثاني العقل عند أهل السنة والجماعة
٧٤	المبحث الأول : التعريف بأهل السنة والجماعة
٧٤	المطلب الأول : مفهوم أهل السنة والجماعة
٧٤	أولاً: معنى السنة
٧٨	ثانياً: معنى الجماعة
٨١	ثالثاً: مصطلح "أهل السنة والجماعة"
٨٢	رابعاً: تحقيق القول في مفهوم "أهل السنة والجماعة"
٩٠	المطلب الثاني: صفات أهل السنة والجماعة
٩٠	أولاً: تعظيمهم كلام الله ﷻ
٩٢	ثانياً: اتباعهم سنة النبي ﷺ
٩٤	ثالثاً: اعتمادهم الإجماع مصدراً من مصادر التشريع
٩٧	المبحث الثاني: العقل عند السلف
٩٧	المطلب الأول: مفهوم العقل عند السلف
١٠٠	المطلب الثاني: مكانة العقل عند السلف
١٠٠	أولاً: تحرير العقل من قيود التقليد
١٠٤	ثانياً: حسن الأشياء وقبحها عند السلف
١٠٨	المطلب الثالث: موقف السلف من تعارض العقل والنقل
١٠٨	الأول: موقفهم من تعارض الأدلة النقلية بعضها مع بعض
١١٠	الثاني: موقفهم من تعارض الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية
١١٦	المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام السلف للعقل
١١٦	النموذج الأول: إثبات وجود الله ﷻ
١١٦	أولاً: الطريقة الشرعية
١١٧	ثانياً: الطريقة العقلية
١١٩	النموذج الثاني: إثبات وحدانية الله ﷻ

١٢٢	البرهان الأول: ذهاب كل إله بما خلق
١٢٣	البرهان الثاني: وهو لزوم علو بعضهم على بعض
١٢٦	المبحث الثالث: العقل عند الأشاعرة
١٢٧	المرحلة الأولى: نشأة المذهب وصياغته
١٢٨	المرحلة الثانية: محاربة الفلاسفة
١٢٩	المرحلة الثالثة: التأثر بالفلاسفة
١٣٠	المطلب الأول: مفهوم العقل عند الأشاعرة
١٣٣	المطلب الثاني: مكانة العقل عند الأشاعرة
١٣٣	الأولى: موقع الدليل العقلي من الدليل النقلي
١٣٤	الثانية: الدور المناط بالعقل
١٣٤	أولاً: تعريف الأشاعرة للنظر
١٣٥	ثانياً: حكم النظر وطريق وجوبه عند الأشاعرة
١٣٧	ثالثاً: موضوع النظر عند الأشاعرة
١٤٠	المطلب الثالث: موقف الأشاعرة من تعارض العقل والنقل
١٤١	الأساس الأول: ظنية الأدلة النقلية
١٤٢	الأساس الثاني: تأويل الأدلة النقلية
١٤٢	أولاً: الآيات القرآنية
١٤٤	ثانياً: الأحاديث النبوية الشريفة
١٤٧	المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام الأشاعرة للعقل
١٤٧	النموذج الأول: إثبات وجود الله ﷻ
١٤٨	أولاً: إثبات الأشاعرة للأعراض
١٤٨	ثانياً: إثبات حدوث هذه الأعراض
١٤٩	ثالثاً: إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض
١٤٩	رابعاً: إثبات استحالة حوادث لا أول لها
١٥٢	النموذج الثاني: إثبات وحدانية الله ﷻ
١٥٣	المسألة الأولى: مناقشة المتكلمين
١٥٤	الزاوية الأولى: قصر دليل التمانع
١٥٦	الزاوية الثانية: تضمن الآية لمفهومي الربوبية والألوهية
١٥٦	المسألة الثانية: بيان الاعتقاد الحق في هذه المسألة

١٥٩	المبحث الرابع: العقل عند الماتريديّة
١٦٢	المطلب الأول: مفهوم العقل عند الماتريديّة
١٦٦	المطلب الثاني: مكانة العقل عند الماتريديّة
١٦٦	الزاوية الأولى: إدراك العقل لضرورة الدين
١٧٠	الزاوية الثانية: العقل سبب للعلم مطلقاً
١٧٤	المطلب الثالث: موقف الماتريديّة من تعارض العقل والنقل
١٧٤	الزاوية الأولى: موقفهم من تعارض الأدلة بصورة عامة
١٧٤	أولاً: بيانهم لركن المعارضة
١٧٥	ثانياً: بيانهم لشرط المعارضة
١٧٥	ثالثاً: بيانهم لطريقة دفع المعارضة
١٧٦	الزاوية الثانية: موقفهم من تعارض العقل مع النقل
١٧٦	الأول: موقفهم من الدلائل السمعية التي توهم التشبيه
١٧٧	الثاني: موقفهم من الاحتجاج بخبر الأحاد
١٨٠	المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام الماتريديّة للعقل
١٨٠	النموذج الأول: موقف الماتريديّة من مسألة الاستواء
١٨٢	الدليل الأول: تنزيه الله ﷻ عن التمكن في مكان
١٨٣	الدليل الثاني: تنزيه الله ﷻ عن التحيز في جهة
١٨٧	النموذج الثاني: موقف الماتريديّة من أفعال العباد
١٨٧	أولاً: الأدلة النقلية
١٨٧	ثانياً: الأدلة العقلية
١٩٠	الفصل الثالث العقل عند أهل الأهواء والبدع
١٩٢	المبحث الأول: التعريف بأهل الأهواء والبدع
١٩٢	المطلب الأول: المراد بأهل الأهواء والبدع
١٩٢	المسألة الأولى: تعريف الأهواء لغة واصطلاحاً
١٩٤	المسألة الثانية: تعريف البدع لغة واصطلاحاً
١٩٧	المسألة الثالثة: تعريف أهل الأهواء والبدع كمصطلح واحد
١٩٧	المسألة الرابعة: المراد بأهل الأهواء والبدع
١٩٩	المطلب الثاني: صفات أهل الأهواء والبدع

١٩٩	أولاً: اتباع الهوى
٢٠٠	ثانياً: الفرقة
٢٠١	ثالثاً: تكفير المخالفين
٢٠٥	المبحث الثاني: العقل عند الصوفية
٢٠٥	أولاً: أصل لفظ التصوف
٢٠٦	ثانياً: تعريف الصوفية
٢٠٧	ثالثاً: نشأة الصوفية
٢١٢	المطلب الأول: مفهوم العقل عند الصوفية
٢١٢	أولاً: العقل عند متصوفة أهل السنة
٢١٤	ثانياً: العقل عند صوفية الفلاسفة
٢١٨	المطلب الثاني: مكانة العقل عند الصوفية
٢٢٣	المطلب الثالث: موقف الصوفية من تعارض العقل والنقل
٢٢٧	المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام الصوفية للعقل
٢٢٧	النموذج الأول: الاتحاد والحوّل عند الصوفية
٢٢٨	أولاً: مرحلة الصراع
٢٢٩	ثانياً: مرحلة الضياع
٢٢٩	ثالثاً: مرحلة الاتحاد والفناء
٢٣١	النموذج الثاني: وحدة الوجود عند الصوفية
٢٣٣	الأول: أن المعدوم شيء ثابت في العدم
٢٣٤	الثاني: "أن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه"
٢٣٨	المبحث الثالث: العقل عند الفلاسفة الإسلاميين
٢٤٥	المطلب الأول: مفهوم العقل عند الفلاسفة
٢٥٣	المطلب الثاني: مكانة العقل عند الفلاسفة
٢٥٣	الزاوية الأولى: إدراك المجردات
٢٥٥	الزاوية الثانية: إدراك الحق
٢٥٩	المطلب الثالث: موقف الفلاسفة من تعارض العقل والنقل
٢٥٩	أولاً: التوفيق العام
٢٥٩	المرحلة الأولى: "الإشارة والتلميح"
٢٦٠	المرحلة الثانية: "التفصيل والتدليل"

٢٦١	ثانياً: التوفيق الخاص
٢٦٤	المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام الفلاسفة للعقل
٢٦٤	النموذج الأول: نظرية الفيض
٢٦٥	أولاً: الأسس التي بني عليها الفيض
٢٦٧	ثانياً: كيفية صدور الموجودات
٢٦٨	ثالثاً: نقض نظرية الفيض
٢٦٩	النموذج الثاني: قدم العالم
٢٧٠	أولاً: تقرير الفلاسفة للقول بقدم العالم
٢٧١	ثانياً: دليل الفلاسفة على قدم العالم
٢٧٢	ثالثاً: نقد الدليل
٢٧٧	المبحث الرابع: العقل عند المعتزلة
٢٧٧	العلاقة بين المعتزلة والشيعة
٢٧٧	المرحلة الأولى: ميل الزيدية إلى المعتزلة
٢٧٨	المرحلة الثانية: التأثير الفعلي والصلة القوية بين الفرقتين
٢٨٢	المطلب الأول: مفهوم العقل عند المعتزلة
٢٨٩	المطلب الثاني: مكانة العقل عند المعتزلة
٢٨٩	المسألة الأولى: تقديم حجة العقل على حجة النقل
٢٩٢	المسألة الثانية: التحسين والتقبيح العقليان
٢٩٤	المطلب الثالث: موقف المعتزلة من تعارض العقل والنقل
٣٠٢	المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام المعتزلة للعقل
٣٠٢	النموذج الأول: نفي رؤية الباري ﷻ في الدنيا والآخرة
٣٠٣	الدليل الأول: دليل المقابلة
٣٠٥	الدليل الثاني: دليل الموانع
٣٠٨	النموذج الثاني: خلق الأفعال (حرية الإرادة الإنسانية)
٣٠٩	الدليل الأول: دليل الفصل
٣١٠	الدليل الثاني: دليل الدواعي والقصود
٣١٤	المبحث الخامس: العقل عند العقلانيين الجدد
٣١٤	أولاً: العلاقة بين المدرسة العقلية الحديثة والقديمة
٣١٥	ثانياً: نشأة المدرسة العقلية الحديثة

٣١٧	ثالثاً: المقصود بالمدرسة العقلية الحديثة
٣١٩	المطلب الأول: مفهوم العقل عند العقلانيين الجدد
٣١٩	أولاً: تعريف العقل عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة
٣٢٠	ثانياً: مناقشة تعريف المدرسة العقلية الحديثة للعقل
٣٢٣	المطلب الثاني: مكانة العقل عند العقلانيين الجدد
٣٢٣	الزاوية الأولى: تقديم العقل على النقل
٣٢٦	الزاوية الثانية: تطوير الدين وتجديده
٣٣١	المطلب الثالث: موقف العقلانيين الجدد من تعارض العقل والنقل
٣٣١	أولاً: النقل هو القرآن وحده
٣٣٢	ثانياً: موقفهم من وقوع التعارض بين العقل والنقل
٣٣٣	ثالثاً: كيفية رفع التعارض الواقع بين العقل والنقل
٣٣٥	رابعاً: موقفهم من السنة النبوية المطهرة
٣٣٨	المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لاستخدام العقلانيين الجدد للعقل
٣٣٨	النموذج الأول: مفهوم الوحي
٣٤٢	النموذج الثاني: الملائكة
٣٤٦	الخاتمة
٣٥٤	الفهارس
٣٥٥	فهرس الآيات القرآنية
٣٧٣	فهرس الأحاديث والآثار
٣٧٧	فهرس المراجع والمصادر
٤٠٦	فهرس الموضوعات

تمت بحمد الله

ملخص الرسالة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد...
يعد العقل من أجل نعم الله ﷺ على الإنسان فقد كرمه به على سائر مخلوقاته
ليعمر الأرض، لذا حث الشارع الحكيم على إعمال العقل في شتى المجالات التي يكون
فيها نفع لهذا الإنسان وحذره من الخوض في المجالات التي لا يكون له فيها باع
كالتفكر في ذات الله ﷻ.

احتل العقل في القرآن والسنة مكانة عظيمة إذ أنه آلة الإدراك التي يتم بها
التكليف، ومن هذه المكانة انطلقت الفرق الإسلامية فكان منها المغالي في تقديس العقل
وتقديمه على النقل متأثرين بذلك بالمناهج الفلسفية الموروثة عن الفلسفة اليونانية
كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والفلاسفة الإسلاميين وتبعهم في ذلك العقلانيون
الجدد، بينما وجدت فرق أخرى حطت من قدر العقل كالصوفية الفلسفية، بينما أنزل
أهل السنة والجماعة العقل المكانة التي أنزلها له الشارع الحكيم.

نتج عن مكانة العقل عند تلك الفرق قضية تعارض العقل مع النقل فذهبت
المعتزلة ومن تابعهم إلى تقديم العقل على النقل بحجة أن أدلة العقل أدلة قطعية بينما
أدلة النقل أدلة ظنية لذا قدموا العقل وأولوا النقل بينما ذهبت الصوفية الفلسفية إلى تقديم
الوجد والكشف والإلهام على أدلة النقل.

وبقي أهل السنة والجماعة وسط بين الناس فقد التزموا المنهج الرباني فأنزلوا
العقل المكانة التي أنزلها له الشارع الحكيم بكونه آلة لفهم النصوص لا لمحاكمتها وفق
مناهج الفلسفة اليونانية كما أنهم أنزلوا نصوص الشرع الحنيف المنزلة الكريمة فلم
يقدموا عليها عقولهم كما فعل الآخرون الذين اختلفت كلمتهم حول تأويل تلك النصوص
فكانوا من أهل الأهواء والبدع يكفر بعضهم بعضاً ويفسق بعضهم بعضاً نصرة لرأيهم
القاصر، وبهذا تميز أهل السنة والجماعة فكانت كلمتهم واحدة لأنهم ينطلقون من منهج
واحد وهو المنهج الحق.

Thesis summary

Praise be to Allah, and peace be upon the most honorable messenger, Prophet Muhammad.

Human mind is one of the most important gifts man is bestowed with. Allah, the Exalted, created it to dignify and distinguish man from other creatures, so that man seeks to construct the Earth. The Creator encourages reason in all walks of life provided that it would yield benefit to man. He, the Exalted, warned man from delving in topics that he is incapable of reasoning such as thinking about the physical being of Allah, the Exalted.

Human mind has a great status in Quran and Sunnah as it is the tool of cognition based on which one can be held accountable. Based on that status of the human mind, Muslims approached its importance differently. Some parties—such as Mu'tazila, Asharites, *Matridites*, Islamist philosophers, followed by the New Rationalists—have gone to the extreme by glorifying the human mind “reason” and placed it on a position that is higher than that of tradition “evidence from Quran and Sunnah”. They have been influenced by philosophical approaches that stem from ancient Greek’s philosophy. Other parties—such as Muslim Sophists—have degraded reason. Nevertheless, Ahl us-Sunnah wal-Jamaa'ah (People of the Sunnah and the mainstream) have placed the same importance of the human mind “reason” as bestowed by Allah, the Creator.

As those parties have regarded reason differently, a few issues have resulted. One of those issues is the contradiction between reason and tradition. The approach by Mu'tazila and their followers is to advance reason rather than tradition. They argue that the evidence of reason is absolute and specific while that of tradition is speculative and bears more than one meaning. Therefore, they have interpreted evidence from the Quran and Sunnah based on their rational thinking “reasoning”. Moreover, Muslim Sophism’s approach is to advance human imaginative, illusive feelings, revelation and inspiration rather than evidence from tradition.

People of the Sunnah and the mainstream maintain a balanced position. They have followed the divine approach by regarding the human mind “reason” as it was bestowed on man by the Creator; the human mind “reason” is a means to comprehending texts rather than judging them based on the ancient Greek philosophical methods. They have also regarded the Creator’s Word as honorable and dignified. They have not advanced their reason above the divine texts, unlike others, who disagreed on interpreting them, and became deluded and began to accuse one another of being unbelievers in order to support their impaired, poor opinion. Therefore, People of the Sunnah and the mainstream are distinct as their word is unified and because they have adopted the true, divine approach.