

الأُسُسُ المنهجية  
لبناء العقيدة الإسلامية

الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل

مدرس الفلسفة والعقيدة بجامعة الأزهر

---

مركز البحوث والدراسات  
باز الفكري العربي

مطبعة دار القرآن  
ميدان الأزهر الشريف  
ت ٩٠٢٣٨٢ - ٩٠١١٩٣

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

( فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم  
ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما )  
« صدق الله العظيم »

### تنويه :

هذه الدراسة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة عن قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر بالقاهرة .

وقد حصل على هذه الدرجة في ٢٢ رمضان ١٣٩٦هـ الموافق ١٦ سبتمبر ١٩٧٦م ( بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة على نفقة جامعة الأزهر ، وتبادلها مع الجامعات الإسلامية والعربية نظراً لجدتها ورغبة في الانتفاع بها ) .

وقد أجرى المؤلف في رسالته تعديلات طفيفة ، وآثر تغيير العنوان ذلك أن العنوان السابق ( أصول علم الكلام في القرآن الكريم ) كان معبراً عن وجهة نظر المؤلف عندما سجل موضوعه بكلية أصول الدين في عام ١٩٧١م ، ولم يكن قد توغل في البحث ، أو انتهى فيه إلى شيء . إلا أنه بعد أن توصل إلى النتائج التي يجدها القارىء في هذا المؤلف ، فإنه رأى أن العنوان السابق غير واف بضمون الرسالة ، وغير معبر عما انتهت إليه من نتائج ، ولذلك رأى تغييره إلى العنوان الذي يراه القارىء على غلاف هذا الكتاب :

( الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية )



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقدمة

هذه الدراسة حلقة من سلسلة المعاناة الفكرية الطويلة التي مرت بها منذ تفتحت عيناى على أفق المعرفة . . .

(١)

لقد كان علم الكلام يعينى فى علاقاتى الشخصية ، منذ وقت مبكر ، ثم صار يعينى - منذ وقت مبكر أيضاً - فى علاقاتى العملية ، وأشهد لقد كنت أجيب باعتداد وزهو على أسئلة توجه إلى عن وجود الله ، بما ذهب إليه علم الكلام من استدلالات دقيقة ، أتناول فيها بحاس برهان التطبيقى ، وبطلان الدور والتسلسل ، وما أشبه ذلك وأشهد لقد كنت أواجه نظرتى من الدهشة والانبهار من المستمعين حجبت عنى ما هنالك من انسداد القلوب عما كانت تستمع إليه .. ولقد رجعت إلى نفسى بسؤال لا يقتصر على الاستفسار عن ثمره ما أقول ولكنّه ينسحب إلى ضرورة ما أقول ..

لماذا يكون الناس مدعويين إلى ممارسة هذه الاستدلالات العريضة لكي يعرفوا الله . . . ؟

- لأنهم يعرفون أنفسهم .
- لأنهم يعرفون أبناءهم .
- لأنهم يعرفون متعلقات حياتهم ..
- لأنهم يعرفون ذلك كله بأسلوب فطرى ، أو بأسلوب ميسر .

ترى لو دعوناكم إلى معرفة هذه الأمور عن طريق مثل هذه الاستدلالات التي نسوقها لهم في علم الكلام أكانوا يصبرون على علاقاتهم بهذه الأشياء ؟

ترى أكانوا ينفضون أيديهم منها أم ينفضون أيديهم من هذه الاستدلالات ؟؟

ترى أيكون موضوع وجود الله أقل اتصالاً بحياتهم من هذه الأمور... فهم بالخيار بين أن يمارسوا هذه الصعوبة في الاستدلال لكي يعرفوا... وأن يذهبوا إلى ممارسة حياتهم العملية في نطاق بعيد عن هذه الصعوبات ؟؟.

\* \* \*

هنا أحسست بالخطر الشديد الذي أواجهه .

إنني بحسب علاقاتي العملية مطالب بمواجهة الأسئلة التي تدور حول مسائل العقيدة ، وليس في يدي غير علم الكلام بصورته التي أصبح عليها في القرن الثامن الهجري . وكما استثمرت علم الكلام في الإجابة على تلك الأسئلة وجدت نظرات من الدهشة ، تبرز تارة بالإعجاب ، وتارة بالإشفاق ثم ينقطع الجبل بيني وبين السائلين .

ولم يكن في وسعي أن أتهم السائلين ، أو أن أتعلل بتيارات الإلحاد الوافدة من هنا أو من هناك ، فتلك التيارات مع تنوعها ، ونشاطها ، وقوتها ، وإلحاحها ليست هي ما أواجهه مباشرة عند السائلين ، إن هؤلاء السائلين إذ يقطعون جبالهم عنى ينصرفون إلى ما كانوا عليه من عقيدة راسخة قوية ، لم تخدشها الأسئلة بعد... .

لم يكن في وسعي أن أتهم السائلين ، فقد كانوا - كما قلت على عقائد راسخة ، بل كانوا شديدي السخط على تيارات الإلحاد التي يمكن التعلل بها ، وكانوا أيضاً شديدي السخط على العجز عن مقاومتها .

لكنهم في آخر المطاف كانوا ينصرفون تماما عما أحدث فيه من :  
قيام العرض بالجواهر ، وعدم خلو الجواهر من الأعراض ، وأن  
مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وعن بطلان حوادث لا أول لها ، وعن  
استعمال برهان التطبيق ، وبطلان الدور والتسلسل ، وهلم جرا . . .  
لقد كانوا يشعرون في حديثي معهم في مجال الإلهيات أنني أطلبهم  
بمستوى من البحث الدقيق ، لا يقل عن مستوى نظريه النسبية عند انشتين  
مثلا ، فيتسمون ، إعجابا ، أو يتسمون إشفاقا ، ثم يقوم بيني وبينهم جدار  
غير منظور أقول فلا يسمعون .

\* \* \*

ولقد رفضت أن أقف عند هذا الحد . . .  
إن تيارات الإلحاد تتقافز هنا وهناك .  
والسائلون على عقيدة راسخة ، هذا حق . . . لكن إلى متى تستمر لهم  
السلامة في عقائدهم ؟؟  
ونحن - نحن الذين وضعنا الأقدار في موضع المسؤولية عن كل  
ما يجري هنالك - هل نكتفي بأن الناس لا يفهمون ما نقول ؟  
ولماذا لا نقول نحن ما يفهم ؟  
ماذا كان موقف الرسول صلى الله عليه وسلم ؟  
وما موقف القرآن الكريم ؟ من مثل هذه الموضوعات ؟  
هذا هو السؤال الذي فرض على موضوع هذه الدراسة

(٢)

ولم أقدم على بحث هذا السؤال مباشرة .  
لقد رأيت أنه لا بد من مقدمة تاريخية أتبين فيها ظروف نشأة علم  
الكلام بصفة عامة ، لأقدم بعد ذلك على الدراسة الموضوعية التي أبحث  
فيها عن صلة علم الكلام بالقرآن الكريم . . .

ولقد طرحنا في الدراسة التاريخية - في رسالة الماجستير - عدة أسئلة لتوضيح الطريق أممي .

كيف نشأ علم الكلام ؟

ولماذا نشأ ؟

وهل كان المسلمون بحاجة إليه حين قام . ؟

وهل يكون المسلمون بحاجة إليه اليوم . . . ؟

وهل يعطينا درس نشأته عبرة لاستمراره ؟

وهل يطلب منا العصر الذي نعيشه علما جديداً ؟

وهل يكون هذا العلم الجديد ذا نسب بالعلم القديم . أو يقوم في أرض

جديدة كل الجدة . . . ؟

وأشهد لقد أجبت عن بعض هذه الأسئلة في دراستي السابقة ولم أجب

عن بعضها الآخر إلا بإشارات خاطفة .

لقد عرفت كيف نشأ علم الكلام

وعرفت لماذا نشأ

وعرفت أن المسلمين كانوا - إلى حد كبير - بحاجة إليه حين قام :

ولقد تبين في ذلك كله أن الدور الكبير لعلم الكلام إنما كان في

الجانب الدفاعي .

ولقد كان هذا الجانب الدفاعي وارداً في تعريف علم الكلام كما

صوره علماءه (١) .

---

(١) أنظر أبعاد العلوم لصديق خان ج ٢ ص ٥٨٩ - ٥٩٨ وكشاف اصطلاحات الفنون لنهاوي ص ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ ومفتاح السعادة لطاش كبرى زادة ج ٢ ص ١٥٠ وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٥ والمواقف للأيمى ج ١ ص ٣٤-٤٣ ومقدمة ابن خلدون ص ٤٥٧ ، ص ٤٦٦ ، ٤٩٦ ، ٤٣٦ ، واليواقيت والجواهر للامام البهراي ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ وإحياء علوم الدين للغزالي ج ١ ص ٣٠ - ٣١ - ٧٢ - ٧٣ . وإحصاء العلوم للغزالي ص ١٠٧ =

لقد وصلت إلى (أن الجانب الدفاعي من أهداف علم الكلام كان أهم أهدافه في عصر نشأته ، ولم يكن ذلك راجعاً إلى طبيعة هذا العلم في صورته النظرية بقدر رجوعه إلى ما كان يواج في البيئة الإسلامية من تحديات العقائد المناوئة على اختلاف أنواعها ، في صورها المستترة والمعلنة على السواء .

لقد أرغمت هذه التحديات متكلمى الإسلام على توجيه أنظارهم إلى المباحث التي يدور فيها الاحتكاك بين الإسلام وبين تلك العقائد ، ولقد كان لهذا العلم في هذا المجال هدف جليل يتمثل في المحافظة على عقائد المسلمين . وكان عليه أن يواجه في هذا الموقف أعتى أعداء الإسلام وأخطرهم وأقوامهم سلاحاً وأشدهم تمكناً وأكثرهم تحالفاً ، وأوسعهم تنوعاً . ومن هنا غلب على هذا العلم في عصر النشأة طابع هذا الهدف وظهر عليه استقطابه إياه .

وإن المرء ليكاد يؤخذ من هول تصوره لما كان يمكن أن يحدث لو أن هذا الهجوم العمدى وجد بين المسلمين فراغاً والتقى فيهم بالمواقف السلبية . ومهما يكن القول في آثار هذا العلم التي لا تكاد تبمحى في أحداث المذاهب وترسيخ التفرق ، وإثارة الجدل ، فإن قيامه بعبء هذا الهدف الجليل وقد قام به على خير وجه يمكن من الناحية الواقعية . يحتم علينا إغضاء الطرف عما إضطر إليه من ذلك في سبيل تمكنه من قيامه بهدفه الدفاعي الأسمى في هذا المجال . (١) .

== والنقض على بشر المرسي لدارمي ص ١٠٧ ، ١١٠ ورسالة في استجسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص ٩٣ والفصول المختارة على هاشم الكامل للمبرد ج ٢ ص ٣٢٩ والعالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ٦ ، ١٠ .  
(١) أنظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ليجي هاشم ص ٣١٠ ط مجمع البحوث الإسلامية .

لقد كان ذلك كله في إطار عصر النشأة .  
ولقد كان ذلك كله محكوما بالهدف الدفاعي .  
وهذا يعني كما تبين لي في تلك الدراسة أنه ينبغي على هذا العلم أن يطور  
أساليبه في الدفاع كلما تطورت أساليب العدو في الهجوم .  
ولقد كان الفكر العالمي في ذلك الوقت يصنع أسلحته في ترسانة الفلسفة .  
لقد كانت الفلسفة هي مقياس المعرفة ، بل لقد كانت هي الإطار العام ،  
لكل أنواع المعرفة الإنسانية آنذاك .  
فكان لا بد في مقاومة الهجوم على عقائد المسلمين أن تكون  
الأسلحة مصنوعة هناك .

(٣)

لكننا عندما نتجاوز عصر النشأة .  
وعندما نتجاوز حدود الهدف الدفاعي .  
يظل السؤال الذي طرحناه من قبل قائماً .  
هل يعطينا درس النشأة عبرة الاستمرار ؟؟  
ولقد كان الجواب : نعم من ناحية المبدأ .  
لابد من وجود علم الكلام ، ليقوم بالمهمة الدفاعية عن عقائد المسلمين .  
لكن عندما يكون السؤال عن استمرار علم الكلام بوضعه الذي  
انتهى إليه ونفض عليه في القرن الثامن أو التاسع الهجري .  
فان الأمر يحتاج إلى دراسة موضوعية لهذا العلم .  
ولا بد في هذه الدراسة الموضوعية من إبراز دور هذا العلم في وفائه  
بالغرض الثاني من قيامه . أقصد الغرض الإيجابي المتمثل في تحلية الإيمان  
بالإيقان ، (١) .

(١) انظر شرح المقاصد لسمد ج ١ ص ١٠

وهذا جميعه لا يتبين إلا بإيراز صلة هذا العلم بالقرآن الكريم لأنه -  
- في تقديري - من المستبعد أن يتم هذا الغرض إلا بالإستناد إلى  
القرآن الكريم .

وفي الإجابة على هذين السؤالين :

عن مدى قيام علم الكلام بتحلية الإيمان بالإيقان .

وعن مدى إستناده إلى القرآن الكريم .

يتبين لنا حدود التطور الذي يمكن أن يدعى إليه علم الكلام .

ومن هنا توكلت على الله مستعينا به .

وطرحت المشكلة أمام أستاذي الجليل الدكتور عوض الله حجازي .

فكان له الفضل في تحرير عنوان الرسالة ، كما كان له الفضل في تخطيط ط .

منهجها ، وتحديد أهدافها .

( ٤ )

ولقد سرت في خطة البحث على تقسيم الرسالة إلى ثلاثة أبواب . . .

تناولت في الباب الأول مسائل علم الكلام من القرآن الكريم .

وجعلت لذلك مدخلا عن مشكلة ( النظر العقلي في القرآن الكريم ) .

بينت فيه رأى المتكلمين في وجوب النظر بالعقل في معرفة الله ، كما بينت .

تشجيع القرآن الكريم على النظر العقلي المستمد من الله .

وقسمت الباب إلى أربعة فصول .

إخترت في الفصل الأول دراسة استدلال علم الكلام على وجود الله .

واخترت في الفصل الثاني دراسة استدلال علم الكلام على صدق

الرسول .

واخترت في الفصل الثالث دراسة استدلال علم الكلام على المعاد .

واخترت في الفصل الرابع دراسة استدلال علم الكلام بالقرآن الكريم .

على المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين .  
ولقد كان هذا الاختيار ضرورياً ، لتعذر استيعاب مسائل علم الكلام  
كلها في رسالة واحدة .

وكان - في نفس الوقت - كافياً لإبراز استشهاد علم الكلام بالقرآن  
الكريم على استدلالاته في المسائل التي لا خلاف فيها .  
كما كان كافياً في إبراز مكانة استشهادهم بالقرآن في سياق استدلالاتهم  
وكان أيضاً كافياً في إبراز تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم في المسائل  
التي وقع فيها الخلاف مهما يصل إليه هذا الخلاف من حدة أو تناقض .  
ولقد أوصلني هذا الباب إلى سؤال عن أثر الخلافات الكلامية في  
تقوم استناد علم الكلام إلى القرآن الكريم .

فكان الدخول إلى الباب الثاني الذي خصصته لدراسة نظرية المعرفة  
عند المتكلمين ، لأبين الأصول المنهجية التي قام عليها هذا العلم ومن ثم  
أبين قيمة لجوئهم إلى القرآن الكريم للاستشهاد به على ما اختلفوا عليه  
أو اتفقوا فيه .

وقسمت هذا الباب إلى فصلين .

الأول : لعرض نظرية المعرفة عند المتكلمين .

الثاني : لنقد هذه النظرية ، وبيان ما وصلت إليه من :

١ - د تحلية الإيمان بالإيمان ،

٢ - د استناد الإيقان إلى القرآن .

ولقد وصلت في هذا الباب إلى نتيجة هي أن علم الكلام رأى في العقل  
النظري الأساس الأول لبناء العقيدة الإسلامية .

وأنه كان يذهب إلى القرآن لبيان موافقته لا للاستدلال به ، وذلك  
في أهم المسائل العقيدية .



وأنه كان ينظر إلى قضية التسليم للنص باعتبارها تالية لوضع أساس الإيمان ، لا بانية له .

وهذا ما حفزني إلى خوض الباب الثالث . الذي خصصته للأصول الشرعية لأبين فيه ، أن التسليم ، له منطقته الخاص الذي يخاطب الفكر البشري بعامة ، ولا يقتصر على مخاطبة الذين آمنوا بالفعل .

وقسمت هذا الباب إلى فصول :

الأول : للتجرد من الشك .

الثاني : للتعرض للمعرفة :

عن طريق التعرض للانذار ، وهذا هو القسم الأول من الفصل . ثم عن طريق التعرض لعوامل تصديق الرسول وهذا هو القسم الثاني منه الثالث : لبيان تلقي المعرفة .

وقسمته إلى ثلاثة أقسام :

الأول : عن مصدر المعرفة وهو الله سبحانه .

الثاني : عن مورد المعرفة وهو الإنسان .

بداخله الثلاثة : المدخل الإرادى ، المدخل العقلى ، المدخل الوجدانى .

الثالث : عن الوصول إلى اليقين .

ولقد صادفت في علاجي لهذا البحث بعض الصعوبات التي لا بد منها

في مثل هذه الرسالة .

ولقد تعلق بعض هذه الصعوبات بالمصادر والمراجع .

إلا أن الصعوبة الكبرى التي لازمتني من الخطوات الأولى في الرسالة إلى الخطوة الأخيرة فيها كانت صعوبة نفسية فكرية بلغت بى حد العزم على الشكوص .

بدأت هذه الصعوبة عندما أوشكت على الفراغ من تحضير المادة الخاصة

بالباب الأول عن ( مسائل علم الكلام في القرآن الكريم ) .  
حيث تبين لي أن ما اكتبه لا يعدو عرضا لمسائل علم الكلام في صلتها  
بالقرآن الكريم من ناحية ، وأن هذا العرض يبدو فيه التضارب الشديد  
بين علماء الكلام فيما يستشهدون من آيات القرآن الكريم . . . . . من  
ناحية أخرى .

هنا توقفت فترة وفكرت في التراجع عن الموضوع ،  
إذ ما فائدة مثل هذا العرض ؟ وما فائدته على مثل تلك الصورة ؟  
ثم آليت على نفسي ألا أراجع قبل أن أصل إلى جذور الموقف الذي  
وضعهم على تلك الصورة من الخلاف .  
وهنا أخذت أعالج البحث في بابه الثاني : عن نظرية المعرفة  
عند المتكلمين .

وما فرغت من عرض هذه النظرية ، ونقدها حتى وجدت نفسي في  
موقف شديد . لأن ما اتهمت إليه في هذا الباب كان نقداً عنيفاً - في  
تقديري - للبيان العقلي لعلم الكلام .  
بل لقد كان - في تقديري أيضا - إلغاء للبرر الذي قام عليه  
هذا البيان .

ومن أكون أنا حتى أقف من علم الكلام هذا الموقف النقدي الأساسي ؟  
ومن ناحية أخرى : ما فائدة توجيه هذا النقد في ظروف تتلس فيها  
الوسائل لدعم عقائد المسلمين ؟؟ سواء بتثبيتها في قلوبهم أو بالدفاع عنها  
ضد تيارات الإلحاد ؟؟ .

وإذا كان من الصحيح أن علم الكلام لا يقوم بدور ظاهر أو ملبوس  
في هذا المجال في العصر الحاضر ، فإنه ليس من المقبول أن نعمل على  
إخلاء المجال منه تماما أو أن ننكر أنه يقوم بدور في تغذية عقول العاملين  
في مجال الدعوة على وجه من الوجوه .

وهنا أدركت أن النقد الذى وضعته فى الباب الثانى ليس من شأنه أن يقتصر على الجانب العلمى فى الموضوع ، وإنما له آثاره على تقويم العقيدة الذى الأطراف الثلاثة : الناقد ، والمنقود ، ومن يستمع إليهما .  
فالموضوع إذن ليس مجرد بحث علمى ، وإنما هو صياغة للعقيدة .  
وهنا هالنى الموقف الذى وجدت نفسى فيه ،  
وأشهد لقد توقفت كثيراً .

وتوقفت طويلاً .

وعزمت على مكاشفة أستاذى المشرف بما يدور فى خلدى من النكوص ،  
ولإيثار السلامة .

إلا أن السبب الذى وسوس لى بالنكوص هو نفسه الذى حال بينى  
وبين الهرب .

إن تعلق الموضوع بالعقيدة جعلنى أصر على حل المشكلة التى واجهتنى  
إنه من السهل أن أهرب من المشكلة علمياً .  
لكنه من المستحيل أن أهرب منها عقدياً .  
لقد دخلت فى أعماق المشكلة واتبته الأمر .  
ولا بد من أن أجد لها حلاً ، سواء لأقدمه فى هذا البحث ، أو لأقدمه  
بين يدي الله .

ومررت بفترة عصبية .

وأشهد لقد وجدت من أستاذى المشرف ما شجعتنى على مواصلة البحث  
لقد وجدت منه ثباتاً فى وقت كانت فيه فرائضى ترتعد .  
ولقد وجدت فيه حكمة يضع بها الأمر فى نصابه فى وقت كانت فيه  
مشاعرى الملتبئة تضخم من المشكلة أو تهون منها .  
ولقد وجدت فيه رعاية لاستقلالى الفكرى ، يحرص على دعمه  
وتغذيته بالمنهج العلمى الصحيح .

وهذا في الحقيقة هو ما ثبت أقدمى في الميدان .  
ثم عرضت لي في أفق البحر المتلاطم سفينة « التسليم » .  
ولم يكن « التسليم » شيئاً جديداً يعرض لي فقد كنت أعلم أنه ملجأ  
الحائرين في كل العهود والعصور . . . . . وكنت أعلم أنه وصاية السلف  
للخلف .

إلا أنه عرض لي هذه المرة في صورة غير التي كنت أراها فيه من قبل  
لقد كنت أراه تذكرة دواء لا يتناولها إلا المؤمنون سلفاً . . . . . فالإنسان  
يؤمن أولاً ، ربما على طريقة علم الكلام أو غيرها من الطرق ، ثم إذا  
عرضت له الشكوك أو الريب لجأ إلى « التسليم » يشفيه بما يقع فيه .  
ومن هنا كان لعلم الكلام منطلقه الذي يحتفظ له بالتفوق على منطق  
التسليم ، لأنه - أي علم الكلام - يواجه الفكر الإنساني في أي صورة  
من صورته ، أو على الأقل هذه دعواه .  
وهنا تساءلت :

ألم يكن منطق التسليم هو المنطق الذي واجه به الرسول الناس  
عند بدء الدعوة ؟

فهل كان هؤلاء مؤمنين عندما واجههم بهذا المنطق ؟ .  
ليس « للتسليم » منطق خاص يصلح به لمواجهة الفكر الإنساني بصفة  
عامة ولا يكون خاصاً بمن سبق له الإيمان ؟  
وأصررت على الوصول إلى إجابة شافية لهذا السؤال .  
وهنا أخذت تتضح لي ملامح الباب الثالث من هذا البحث عن  
« الأصول الشرعية للعقيدة » :

وعندما اتضح لي هذه الملامح ، ظهر لي بوضوح أيضاً أن للتسليم منطقاً  
خاصاً ، جاء به الإسلام من أول لحظة لظهوره ، منطلق يتوجه إلى الإنسان  
أياً كان وفي أي عصر يكون .

وبإتهاء التفكير في هذا الباب تراجع العزم على التراجع ، وانحلت  
المشكلة من ناحيتها العلمية والعقدية ، وعزمت على مواصلة البحث للوصول  
إلى حل مشكلاته الأخرى .

ووصلت إلى النتائج التي ترد على التساؤلات التي بدأت بها البحث ،  
أو عرضت لي في أثناءه .

وقد خصصت الخاتمة لابرار هذه النتائج .

وأسأل الله العلي القدير أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن  
يجعله نافعاً وأن يتفضل بالتجاوز عما قد يكون فيه من أخطاء .

إنه نعم المولى ونعم النصير .

# الباب الأول

## مسائل علم الكلام في القرآن الكريم

مدخل في مشكلة النظر العقلي في القرآن الكريم:

يذهب المتكلمون إلى أن النظر هو الطريق إلى معرفة الله تعالى .  
لا يستثنى من ذلك أصحاب المعارف من المعتزلة ، فهم إذ يقولون بأن  
المعارك تحصل بالطبع ، يوجبون النظر ، بمعنى أنه يقع وجوبا عند النظر في  
الأدلة وذلك لأن أفعال العباد كلها ومنها النظر - عندهم - تقع بالطبع  
وليس للإنسان من فعل إلا الإرادة (١) .

ويقول القاضي عبد الجبار عن أصحاب المعارف ، أنهم أجمع يشبّهون  
النظر ولكنهم يقولون أن الذي يقع عنده هو الظن أو أن ما يوجد عنده  
ليس من فعل الناظر بل هو من فعله تعالى ، أو واقع بالطبع ، (٢) .  
ويحكى الشهرستاني عن ثمامة بن أشرف النميري المعتزلي من أصحاب  
المعارف قوله ، من الكفار من لا يعلم خالقه وهو معذور وقال : أن  
المعارف كلها ضرورية ، وأن من لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى  
فليس هو مأمورا بها وإنما خلق للعبارة والسخره كسائر الحيوان ، (٣) .  
ويحتاج أصحاب المعارف لرأيهم بآيات من القرآن الكريم يتتبعها

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٦٧ وما بعدها ، والنظر والمعارف  
لمؤلف نفسه ٣١٦ و ص ٩٦ .

(٢) النظر والمعارف للقاضي عبد الجبار المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ص ٩٦

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٠ ص ٦٩ طبعة بتحقيق الدكتور فتح الله بدران

القاضي عبد الجبار ليفسرها بما يخرج بها عن قصد أصحاب هذا المذهب :  
ومن ذلك قوله تعالى : « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » ،  
٢٢ سورة البقرة .

« أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون » ٧٧ سورة البقرة  
« وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ١٤٦ سورة البقرة  
« يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون ، يا أهل  
الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون » .  
٧٠-٧١ آل عمران

وعلى هذا النحو آيات كثيرة ، يستشهد بها أصحاب المعارف على أن  
العلم مركز في النفس البشرية .

ونشير فيما يلي إلى جملة هذه الآيات :

من سورة آل عمران : الآيات ٧٥ ، ٧٨ ، من سورة النساء الآية : ١٥٣  
من سورة الانعام : الآية ١٣٠ من سورة الاسراء الآية ١٠٢  
من سورة المؤمنون : الآية ٧٠ من سورة النمل : الآية ١٤  
من سورة العنكبوت : الآية ٣٨ من سورة غافر : الآية ٥  
من سورة فصلت : الآية ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ من سورة الجاثية : الآية ٢٣  
من سورة محمد : الآية ٣٢ (١)

والقاضي عبد الجبار بعد هذا يسوق آيات أخرى يستدل بها على عكس  
مراد اصحاب المعارف ،

من ذلك : من سورة البقرة الآية ٧٨ ، من سورة الانعام الآية ١٤٨ ،  
من سورة التوبة الآية ٤٥ ، من سورة إبراهيم الآية ٩ ، ١٠ ، من سورة  
الكهف الآية ١٠٤ ، من سورة الاحزاب الآية ١٠ (٢)

---

(١ ، ٢) النظر والمدارف للقاضي عبد الجبار ص ٣٣٢ وما بعدها .

والمعتزلة بعد ذلك يرون أن وجوب النظر في معرفة الله يثبت بالعقل ،  
خوفا من وقوع الضرر من تركه . (١)

وهم يستدلون على مذهبهم بآيات من القرآن الكريم منها :  
قوله تعالى : وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ،  
يستدلون بها على حصول المحاسبة في الآخرة على ما تؤدي إليه عقولنا ،  
وإن لم ترسل الرسل .

والزنجشري من أئمة المعتزلة يقرر أن الأنبياء أنفسهم عرفوا الله بالنظر  
يقول ذلك في تفسيره للآيات . ٥ آل عمران ، ١٦٥ النساء ، ١٥ الإسراء (٢)  
ويقول أبو معين النسفي من أهل السنة ، وكل بالغ يجب عليه بعقله أن  
يستدل بأن للعالم صناعا ، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ،  
وأصحاب الكهف رضى الله عنهم . (٣)

غير أن أبا معين يخالف الأشاعرة في قولهم بأن من لم يبلغه الوحي  
يكون معذورا ولا يجب عليه أن يستدل (٤)

ويصور القاضي الباقلاني مذهب الأشاعرة في إيجاب النظر بالشرع  
فيقول : « أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته ،  
والاستدلال عليه بآثار قدرته . . . لأنه سبحانه غير معلوم باضطراب ولا  
مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة  
القاهرة والبراهين الباهرة » .  
ويستدل على ذلك بآيات منها :

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٣٨٧ وما بعدها وهذه الرسالة والحيط بالثكليف لقاضي  
عبد الجبار ص ٣٠ - ٣١

(٢) انظر مبحث وجوب النظر من هذه الدراسة

(٣) بحر الكلام لابن معين النسفي ص ٥ ، ٦ ج ١ مطبعة كردستان الملكية بالقاهرة

ط ١٣٢٩ هـ (٤) المصدر السابق ١٤



قوله تعالى « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار  
آيات لأولى الألباب » ، ١٩٠ - آل عمران .

وقوله تعالى « أفرايتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون »  
٥٨ سورة الواقعة

وقوله تعالى « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه » ، قال من يحيي العظام وهي  
رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . (١)  
٧٨ ، ٧٩ سورة يس

ويستدل صاحب المواقف بمثل هذه الآيات على وجوب النظر شرطاً (٢)  
ومن هنا جاءت الآيات الكثيرة التي تدم تقليد الآباء ، وترك النظر :  
« بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مهتدون »  
٢٢ سورة الزخرف

وما يستدلون به على أن وجوب النظر إنما هو بالشرع مخالفين المعتزلة  
في ذهابهم إلى أنه يجب عقلاً قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »  
١٥ سورة الاسراء

وقوله تعالى : « وترى كل أمة جاثية » ، كل أمة تدعى إلى كتابها ،  
٢٨ سورة الجاثية

وابن تيمية يرى ان الأدلة العقلية جاء بها الأنبياء أنفسهم ، للنظر فيها  
يقول :

( وليس تعليم الأنبياء عليهم السلام مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه  
كثير ، بل هم يبنوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا  
يوجد عند هؤلاء - يقصد فلاسفة اليونان ومن جرى مجراهم - البتة ،

(١) الانصاف لبانفلان ص ٢١ - ٢٢ ط دار الفكر العربي عام ١٩٤٧ .

(٢) المواقف ج ١ ص ٢٥١

فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية . (١)  
ويقول الامام الرازى فى تفسيره للآية الواحدة والعشرين من سورة  
البقرة :

( ان الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستائة ، وأما البواقي  
فى بيان التوحيد ، والنبوة ، والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين )  
ثم يقول ( وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل  
- يعنى الدلائل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى النبوة والمعاد -  
والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها . ) (٢)  
ويقول صاحب أيجد العلوم ( قال العلماء : إشتغل القرآن على جميع  
أنواع البراهين والأدلة إلا أن الوازد فى القرآن أوضحها وأقواها لينتفع  
بها الخاصة والعامة . ) ويذكر لنا بعض الكتب التى صنفها العلماء فى جدل  
القرآن كنجمة الدين الطوفى (٣)

ويوضح كتاب حجج القرآن لابن الفضائل الرازى ، ان قبول القرآن  
لاحتمالات كثيرة كان سنداً للفرق والمذاهب الكلامية المختلفة .  
ويذكر ابن عساكر قول أن القاسم القشيرى فيما يرويه عنه :  
« والعجب من يقول ليس فى القرآن علم الكلام ، والآيات التى هى فى  
الأحكام الشرعية نجدها محصورة ، والآيات المنبهة على علم الأصول نجدها  
توفى على ذلك وترى بكثير ، » (٤)  
ويقول صاحب أيجد العلوم :

---

(١) انظر مختصر تبيحة أهل الإيمان لأبن تيمية للسيوطى ص ٢٢١ ط السعادة القاهرة  
(٢) انظر مفاتيح الغيب ص ٢١٤ الجزء الأول ، طبعة عام ١٣٠٨ هـ بالمطبعة الماسرة  
الشرفية .

(٣) أيجد العلوم لصديق خان ج ٢ ص ٦٣٠ ط الهند ١٢٩٦ هـ

(٤) تبين كذب القترى فيما نسب للامام الأشعري ، لابن عساكر ط دمشق ١٣٤٧ هـ

د والسيد الامام العلامة محمد بن الوزير كتاب « ترجيح أساليب القرآن  
لأهل الإيمان وبيان ذلك باجماع الأعيان ، وكتاب « البرهان القاطع في  
إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع » .

رد في هذين الكتابين على المتكلمين والكلام وأثبت أن جميع مسائل هذا  
العلم تثبت بالسنة والقرآن ، ولا يحتاج معهما إلى قوانين المتكلمين وقواعد  
الكلام وهما نفيسان جداً .<sup>(١)</sup>

وقد ذكر الامام الغزالي في الجزء الثاني من كتابه جواهر القرآن :  
الآيات التي وردت في ذات الله عز وجل وصفاته وأفعاله خاصة ، ويشمل  
سبعمئة وثلاثاً وستين آية .

ويقول الامام الزركشي « وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء  
من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به ،  
لكن أوردته على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين . »<sup>(٢)</sup>

ويقرر الدكتور محمد يوسف موسى ان القرآن اشتمل على أصول  
الفلسفة الإلهية وانه يقدم للعقائد أدلة تستند إلى الملاحظة والتفكير<sup>(٣)</sup>  
ويذكر الشيخ مصطفى عبد الرزاق ان القرآن تعرض للجدل برفق ،  
ودعا إلى الاقتصار على ما تدعو إليه الحاجة<sup>(٤)</sup>

ويقرر الدكتور سليمان دنيا أن الدور الأساسي في نشأة علم الكلام  
كان للقرآن الكريم<sup>(٥)</sup>

(١) أجمد العلوم لصديق خان ج ٢ ص ٥٨٩

(٢) البرهان للزركشي الجزء الثاني ص ٢٤ ، ٢٥ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة

الأولى ص ١٩٥٧ م

(٣) القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٣٠ ، ٥٢ - ٦٤ ط المعارف ١٩٥٨

(٤) التمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧٢ ط ١٩٥٩ م

(٥) التفكير الفلسفي الإسلامي للدكتور سليمان دنيا ص ٣٢٤ ط الخانجي ١٩٦٧

وخلاصة هذه الآراء ان المتكلمين وأكثر العلماء من غيرهم يرون ان القرآن يدعو إلى النظر في معرفة الله ، ويساعد عليه .

وقد يستثنى التعليميون من أصحاب المذاهب وهم الذين يرون أخذ العقائد والشرائع من المعصوم ، وهو عندهم الامام .

ومن أجل هذا رد عليهم الخوارزمي بأن القرآن الكريم قال « هل عندكم من علم ، ولم يقل « من معلم ، وقال « هاتوا برهانكم ، ولم يقل « معصومكم ، ويقول :

« فمرفت ان الدين بالحجة والبرهان ، دون التقليد الذي هو عصا العميان ، (١)

وقد يستثنى أيضاً بعض العلماء الذين يتحدث عنهم صاحب المواقف بأنهم ينكرون وجوب النظر في معرفة الله ، ولتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الأعصار : العوام ، وهم الأكثرون ، مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً ، . ويرد عليهم بقوله ( قلنا : كانوا يعلمون انهم يعلمون الأدلة إجمالاً . كما قال الاعرابي « البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام تدل على المسير ، أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ؛ وبحار ذات أمواج . . . لا تدل على اللطيف الخبير ، غايته انهم قصروا عن التحرير وذلك لا يضر ، أو ندعى انه فرض كفاية — يعني المعرفة التفصيلية الاستدلالية — فان الوجوب الذي ادعيناه أعم من ذلك . (٢)

(١) مفيد العوام ومبيد الهموم للخوارزمي ص ٩

(٢) المواقف ج ١ ص ٢٥٦

والذى أراه أمران :

أولهما : أن ما تقدم يفيد أن القرآن ، يرضى العقل فى نزعته إلى الاجتهاد فى الفهم، أو يشجعها عليها ؛ ولكنه لا يقره على دعوى الاستقلال عن مصدر المعرفة الإلهية ، ألا وهو الوحي .

الثانى : ان الأخذ من الرسول ، ليس تقليدا أو تعطىلا للعقل ، لان تصديق الرسول مبنى على منطق خاص به . وإنما التقليد المذموم هو الأخذ من الآباء بمجرد أنهم كذلك .

وسنرى فيما يلى كيف تناول المتكلمون موضوعاتهم الكلامية بالنسبة لما جاء عنها فى القرآن الكريم .

وموضوع علم الكلام هو كما يحدده الايجى صاحب المواقف :

( المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا . )

يقول الجرجانى فى شرحه : ( وذلك لأن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع ، وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام ، واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاه<sup>(١)</sup> وكانتفاء الحال، وعدم تمايز المدومات المحتاج إليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة وموجودة فى ذاته ... ) (٢)

---

(١) تركيب الاجسام وجواز الخلاه يلزمان لاثبات الاعادة للانسان لان الاعادة تكون بجمع الاجزاء المنفردة ، وتكون باعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر — كذا قد تعلق السالكون .

(٢) المواقف ج ١ ص ٤٠ .

وسنقتصر في عرضنا لهذه المسائل على أبرزها :

في باب الالهيّات تقتصر على مسألة وجود الله ، وفي باب النبوات  
تقتصر على مسألة تصديق الرسول ، وفي باب السمعيّات تقتصر على البحث .  
ثم نفرد فصلاً خاصاً نجمل فيه استشهاد علماء الكلام بالقرآن الكريم  
على ما ذهبوا إليه من مسائل وقع فيها الخلاف بينهم .  
وبذلك نحقق أموراً تعيننا في سير هذه الدراسة نحو هدفها :

أولاً : إظهار استشهاد علماء القرآن الكريم في المسائل التي لا يقع فيها  
الخلاف كوجود الله ، وتصديق الرسول ، والبحث .

ثانياً : إظهار كيفية استشهادهم بالقرآن في تلك المسائل ، وذلك بإبراز  
مكانة هذا الاستشهاد في سياق استدلالهم .

ثالثاً : إظهار مدى تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم في المسائل  
التي وقع فيها الخلاف .

## الفصل الأول

### مسألة إثبات وجود الله

تمهيد في مسألة وجود الله

كان إنكار وجود الله من بين الآراء الشاذة الموجودة في الجزيرة العربية قبل الإسلام .

كان هناك من ينكر الألوهية من بين قريش وغيرهم ، وهؤلاء قالوا بالطبع المحيي والدمر المقتنى ، وأخبر عنهم القرآن الكريم في قوله : وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ، ٢٤ سورة الجاثية .

ويذكر بعض الباحثين انتقال هذه النظرة إلى البيئة العربية من البيئة الفارسية ، وإنما أصل مذهب الدهرية الذي يجعل الزمان لانهاياً ومبدأ اسمي ويعتبره عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ، ويذكر دى بور أن هذا المذهب صار في عهد يزيد جرد الثاني من الدولة الساسانية ( ٤٣٨ - ٤٥٧ م ) ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به . كما قال إعجاب جانب من أهل النظر الفلسفي وتبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي ، وكان له تأثير في المفكرين غير الدينيين وواجهه متكلمو الإسلام وفلاسفتهم مواجهة حازمة .

ويقول عنهم أيضاً ، ويسمى أصحاب الدهر بالماديين أو الحسين ، أو منكري الخالق أو أهل التناسخ أو غير ذلك من الأسماء .  
ويقول عنهم الجاحظ أنهم ينكرون الخالق ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ، ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة (١) .

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لديورس ٥٣ - ١٥٢ ترجمة أبو ريدة ط ١٩٥٧

وقد استمدوا أكثر تعاليمهم من مذاهب فلسفية يونانية قديمة ، وقد كانت أفكار هذا المذهب منتشرة في العراق وغيره حتى اضطر النظام إلى تخصيص جزء كبير من جهده للرد عليهم (١)

وهؤلاء هم الذين يسميهم الشهرستاني معطلة العرب إذ لم تهدم عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الآخرة فكأنهم عطوها ولم ينتفعوا بها (٢) .

وكان في البيئة التي فتحها الإسلام أيضاً د السمنية ، قيل انهم كانوا ينكرون وجود الله أصلاً ، وقيل : كانوا يقولون بقدم العالم .

وقيل : كانوا من عبدة الأصنام .

يقول عنهم ابن النديم : على مذهبهم أكثر ما وراء النهر قبل الإسلام (٣) . والخلاصة أنه :

كان في البيئة الإسلامية من ينكر وجود الله ويقول : بأن الأدي كالنبات والحشيش ، نبت من الطبيعة ويزعمون ان الدنيا قديمة بلا صانع ولا مدبر لا أول لها ولا آخر .

ومهما يكن القول في قلة عدد هؤلاء ، فإن خطورة هذا الصنف من الناس تكمن في أهمية المسألة التي يتناولونها ، وهم من ثم يمكنهم أن يؤثروا باحداث أنواع أخرى من الإلحاد ، قد لا تكون من بؤرة إنكار الألوهية ، ولكنها تتضمن معها في هدم الدين .

(١) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين ج ٣ ص ١٢١

(٢) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٤٤ - ٢٤٧ للشهرستاني بتحقيق د. بدرات طبعة الأنجلو

عام ١٩٥٦ م .

(٣) انظر في شأنهم : تحقيق ما للهند من مقولة للبيروني ص ١٥ - ١٦ ط ١١٥٨ م

والفهرست لابن النديم ص ٤٨٤ طبعة ١٣٤٨ ج . والفرق بين الفرق ص ٢٧٠ طبعة صبيح

ومطالع الاضطرار للاصفهاني ص ٦١ طبعة ١٣٠٥ هـ



### الاستدلال على وجود الله عند المعتزلة

يصرح أصحاب المعارف من المعتزلة بأن معرفة وجود الله ضرورية، وقد ذهبوا إلى أن معرفة الله تعالى لا تتأتى بالنظر في الجواهر والأعراض وأن الذين فعلوا ذلك قد تكفروا ما لا يجب عليهم . وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه العوام (١) .

ويستدل النظام على وجود الله ، بحدوث العالم ويستدل على حدوث العالم باجتماع الاضداد في الموضوع الواحد .  
يقول الخياط في تصوير مذهبه :

قال إبراهيم : وجدت الحر مضاداً للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فعلت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما ، وما جرى عليه القهر والمنع ضعيف وضمغه ونفوذه تدبير قاهره فيه دليل على حدوثه وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالة على الحدث ، فاما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضاً على حدثهما غير أن محدثهما ليس هو الإنسان الذي جمعهما لأن الإنسان يجرى عليه من القهر ما يجرى عليهما فمخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبهه شيء (٢) .

وعلى هذا النحو سار المعتزلة في استدلالهم على وجود الله ، حيث يركز استدلالهم على الدعاوى الآتية :

١ - أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

(١) انظر النظر والمعارف للقاضي عبد الجبار س ٢٣٠ ، س ٣١٦ وشرح الأصول الخمسة .

له س ٥٥ . ومناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خاجي س ١٣٦

(٢) الانتصار س ٤٠ و ٤١ طبعة بيروت ١٩٥٧ م

٢ — ان هذه المعاني محدثة .

٣ — ان الجسم لا ينفك عنها .

٤ — أن ما لا ينفك عن الحادث يكون حادثاً مثلها .

وهم بعد لإثبات حدوث العالم على هذا النحو ينظرون في اثبات ان كل

حادث لا بد له من محدث .

فهذه ليست ضرورية ، وهناك من أصحاب المذاهب — من المعتزلة

أنفسهم — من اعتقد في كثير من الحوادث انه لا يحتاج لمحدث ، كأصحاب

الطبايع ، وثمامة في المتولدات .

ولإثبات ان المحدث لا بد له من محدث يأخذونه من قياس الغائب على

الشاهد بإجماع العلة وهي الحدوث . وهم يسلكون في اثبات هذه الدعاوى

مسالك عقلية محضنة تتسم بالدقة البالغة (١)

والطريف انهم في سياق اثبات دليلهم يجعلون اثبات وجود الله حلقة

تالية لإثبات كونه تعالى قادراً عالمياً ، فالنظر في الاعراض يكون لإثبات

حدوث العالم ، ثم لإثبات احتياجه إلى محدث ، ثم لإثبات كون هذا المحدث

قادراً : ثم . . . عالمياً ، ومن كان كذلك لا بد أن يكون موجوداً ليصح تعلق

القادر بالمتقدر ، والعالم بالمعلوم إذ العدم يحيل التعلق ، فلو كان القديم

تعالى معدوما لم يصح كونه قادراً ولا عالمياً والمعلوم خلافه . ، (٢)

الاستدلال على وجود الله عند الأشاعرة :

يستدل الشيخ الأشعري على وجود الله بحدوث العالم يقول :

« من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنياً فانتظر أن يتحول الطين من

حالة الاجر ويتنضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان ، كان جاهلاً وإذا

(١) شرح الأصول الخمسة من ص ٨٨ للمص ١٢٠

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٧

كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم في الإعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقلها من حال إلى حال .<sup>(١)</sup> ويمكن ملاحظة أن الأشعري في هذا المثال وغيره مما استدل به على وجود الله سبحانه ، لم يذكر مجرد الحدوث كدليل على المحدث ، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث في طريق هادف له غاية ، ما يدل على أنه يأخذ في الاعتبار دليل العناية إلى جانب دليل الحدوث .

ودليل الأشعري الذي يبرهن به على حدوث العالم يقول عنه الدكتور حمودة ضرابة رحمه الله ، أنه « يمكن وضعه في كلمات ، وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ، بل يوجد تلازم بينهما فلا يوجد الجوهر بدون العرض ، ولا العرض بدون الجوهر ، ولكن الأعراض بالمشاهدة متغيرة فهي إذن حادثة ، وإذن فالجواهر أيضاً حادثة لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمناً في الوجود كان بالضرورة حادثاً أيضاً .<sup>(٢)</sup> »

ويستدل القاضي الباقلاني على وجود الصانع بدليل الحدوث أيضاً . وهو يستدل على حدوث العالم بأدلة منها :

التغير من حال إلى حال ، ومن صفة إلى صفة ، يقول « وما كان هذا سبيله ووضع كان محدثاً وقد بيننا ﷺ بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله مجردة مخلوقة ، لما قالوا له يا رسول الله أخبرنا عن بدء هذا الأمر ؟ »

فقال . نعم كان الله ولم يكن شيء ، ثم خلق الله الأشياء .<sup>(٣)</sup>

... وكذلك الخليل عليه السلام إنما استدل على حدوث الموجودات

---

(١) اللع في الرد على أهل البدع للأشعري ، تحقيق د . غرابة ط مطبعة مصر عام ١٩٥٥م

وانظر المل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٦

(٢) الأشعري للدكتور حمودة غرابة نشر النسخة طام ١٩٥٣ م ١٤٢

(٣) وجاء في البخاري في بدء الخلق قوله صلى الله عليه وسلم « كان الله ولم يكن شيء غيره . »

بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة ، لما رأى الكوكب قال : هذا ربى ، إلى آخر الآيات ٦ ، ٧٦ - ٧٩ ، فلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة مفضرة مخلوقة ، وإن لها عالماً ، فقال عند ذلك : وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض ، (١) .

ويستدل الباقلاني على إثبات الصانع بأدلة أخرى تتفرع عن دليل الحدوث : منها : علمنا بتقدم الحوادث بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض ، مع علمنا بتجانسها وتشاكلها فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقديم كل ما هو من جنسه معه ، وكذلك المتأخر منها لو تأخر لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر وفي علمنا بأن المتقدم من المتماثلات أولى بالتقدم منه بالتأخر دليل على أن له مقدماً قدمه ، وعاجلاً مجله في الوجود مقصوراً على مشيئته .

ومن ذلك أيضاً : علمنا بأن الصور الموجودة منها ما هو مربع ، ومنها ما هو مدور ، ومنها شخص أطول من شخص ، وآخر أعرض من آخر مع تجانسها . ولا يجوز أن يكون المربع منها ربع نفسه ، ولا المطول منها طول نفسه ، ولا القبيح منها قبح نفسه ، ولا الحسن منها حسن نفسه ، فلم يبق إلا أن لها مصوراً صورها ، طويلة وقصيرة وقبيحة ، وحسنة ، على حسب إرادته ومشيئته .

كما يستدل أيضاً بالجمادات التي لا حياة فيها ، إذ لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها لأن من شرط الفاعل أن يكون حياً قادراً .  
فبطل كونها محدثة نفسها بل لها محدث أحدثه .

ويستدل كذلك بتطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال...

(١) الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به البانلاني طبعة الخانجي ١٩٦٣ م

إذ هو بعد كماله ( لا يقدر أن يحدث في نفسه شعرة ولا شيئاً ولا عرفاً فكيف يكون محدثاً لنفسه ومنقلاً لها من حال نقصه من صورة إلى صورة ومن حالة إلى حالة وإذا بطل ذلك منه في حال كماله كان أولى أن يبطل ذلك منه في حال نقصه ولم يبق إلا أن له محدثاً أحدثه ومصوراً صورته ، ومنقلاً نقله ، وهو الله سبحانه وتعالى ، (١) .

أما إمام الحرمين فيتابع سلفه ويسوق الدليل بطريقة أكثر دقة وتعقيداً . . .

فهو يبدأ بالنظر في العالم وهو كل شيء غير الله عز وجل .

ويصنفه نوعين : جواهر وأعراض ، ويعرف الجوهر مرتضياً

تعريف الباقلاني له بأنه « الذي له حيز » .

ويعرف العرض مرتضياً تعريف الباقلاني كذلك بأنه « الذي يعرض

في الجوهر ولا يصح بقاؤه وقتين » .

ثم يستدل على ثبوت الأعراض وقيامها بالجواهر بناء على أصول هي :

استحالة قيام العرض بنفسه ، واستحالة قيام العرض بالعرض ،

واستحالة انتقال العرض ؛ واستحالة عدم القديم ، وإبطال القول

بالكمون والظهور .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض .

وذلك عن طريق إثبات استحالة تخلي الجواهر عن جنس العرض ،

أي عرض كان ، والعرض الذي يستند لإثباته إلى الضرورة هو « الأكوان » ،

فإننا ببديهية العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل

غير متماسة ولا متباينة .

ثم ينتقل الدليل إلى إبطال حوادث لا أول لها ، إذ القول بحدوث

لأنها في الأزل نبي بجملة الحوادث ، لأنها لو ثبتت لسكان كل واحد

(١) المصدر السابق ص ٣١ - ٣٢ .

مشروطاً بمحال ، وهو انقضاء مالا نهاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالاً ، وذلك كقول القائل لمن يخاطبه « لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً . »

وبذلك تم الدلالة على حدوث العالم .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات المحدث .

وهو يثبت أولاً أن الحادث جازم الوجود فهو على قدم المساواة مع العدم في التحقق وليس أحدهما بأولى من الآخر .

فلا بد إذن من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم .

ويستدل الجويني على إثبات المخصص تارة ، ويدعى بدايته تارة أخرى ، ويؤثر الجويني الاستدلال على المحدث بدلالة جواز الحادث على طريق المعتزلة في إثباتهم الصانع بقياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس الذي لا يرتضيه الأشاعرة في هذا المقام .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات كون المخصص هو الفاعل المختار لا الطبيعة ولا العلة كما ادعى ذلك الطبيعيون وأصحاب نظرية العقول من الفلاسفة<sup>(١)</sup> .

ثم يأتي الإمام الغزالي الأشعري فيسلك هذا المسلك نفسه في إثبات وجود الله تعالى ثم ينتهي إلى أن :

العالم حادث وكل حادث فله سبب .

فالعالم له سبب ، وهذا السبب قديم باق متصف بصفات الألوهية .

يقول الدكتور سليمان دنيا « لورحت تقرأ هذا البحث في كتب الكلام عند غير الغزالي لم تجد كبير فرق ، أي بينه وبين الأشاعرة الذين تقدموه . »

---

(١) ملخصاً من الشامل في أصول الدين للجويني بتحقيق الدكتور علي سامي النشار نشر منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩ م ص ١٤٢ ، من ١٦٧ إلى ٢٠٥ من ٢١٥ إلى ٢٢١ ومن ٢٧٢ إلى ٢٧٧ .

ثم يستشهد بنص من الإرشاد لإمام الحرمين (١) يبين متابعة الغزالي له في هذا الاستدلال .

وعلى كل فقد تابع الأشاعرة المعتزلة في :

١ - أن إثبات وجود الله طريقه العقل .

٢ - وأن إثبات وجود الله يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم .

٣ - وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى :

(أ) إثبات الأعراض وقيامها بالجواهر .

(ب) إثبات حدوثها - أى الأعراض .

(ج) إثبات استحالة تخلّي الجواهر عن الأعراض .

(د) الرد على من يثبتون حوادث لانهاية لها .

(د) تقريران ما لا يتخلو عن الحوادث حادث .

ومع ذلك نجد اتجاهها عند بعض متأخري الأشاعرة إلى أن وجود

الله يمكن إثباته بإمكان العالم لا بحدوثه ، وأن الاستدلال على حدوث

العالم يمكن أن يؤخذ من الدليل السمعي ، إذ صحة الدليل السمعي - حينئذ -

لا تتوقف عليه (٢) .

وقد ظهر من بين المتكلمين من نقض بعض الأصول التي يقوم

عليها هذا الدليل .

فقد ذهب رئيس الصالحية من المرجئة إلى أن الجواهر يجوز أن تخلو

من الأعراض كلها (٣) .

(١) انظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي ١٩٤٧ م

ص ٢٠٨ إلى ٢٢٣ .

(٢) المواظف ج ٢ ص ٥١ .

(٣) أصول الدين للبغدادي ص ٥٧ ، كذلك ذهب أصحاب الميولي إلى أنها تخلو من

الأعراض ، وانظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ص ٤٣٦ .

ويقول الدكتور حموده غرابه عن توقف الدليل على إثبات بطلان حوادث - لا أول لها .

د ويعترف الشهرستاني نفسه في مطلع كتابه نهاية الأقدام بأن هذا الدليل لا يتم للأشعري ومن تابعه في الاستدلال به إلا إذا تم لهم أولاً الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لانهاية ، لأنه لو لم يتم لهم هذا فللقائلين بالقدم أن يقولوا سلمنا بأن الجوهر ملازم للعرض ولكن ليس عرضاً بذاته يبقى معه ولكنه عرض ما يتعاقب على الجوهر واحداً بعد الآخر إلى ما لا نهاية فإذا قيس الجوهر إلى أى عرض من هذه الأعراض المتعاقبة يكون سابقاً عليه لا محالة ، وإن كان بحسب الشكل لا يتخلو من عرض ما ، فيكون الجوهر قديماً بذاته ، والأعراض قديمة بنوعها حادثة بشخصها ، وهذا لا استحالة في القول به .

حاول الأشاعرة بعد الأشعري أن يردوا على ذلك وأن يشبوا أن تعاقب الأعراض الشخصية على الجوهر إلى غير نهاية باطل ، وساقوا في ذلك أدلة كثيرة منها برهان التطبيق ، وبرهان التضاييف ، إلى غير ذلك .

ولكن هل نجحوا في الاستدلال على بطلان القول بحوادث الانهاية لها ؟ يقول الشيخ محمد عبده ان برهان التطبيق مفسطة ، وبرهان التضاييف فيه تمويه وليست له صحة على أى وجه تحرر .

ولذلك يرى الدكتور حموده غرابه ان القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التي لانهاية لها ما زال إلى اليوم بحاجة إلى دليل صحيح (١) .

---

(١) الأشعري للدكتور حموده غرابه ص ١٤٢ - ١٤٣ ، ويقول الشيخ محمد عبده فرده برهان التضاييف :

... وفي هذا البيان نظر ظاهر . حمله أنا قد بينا التكافؤ بين المضاف والمضاف



كذلك نقض الأشاعرة مسلك المعتزلة من حيث أنه لا يمكنهم إثبات

== إليه ، وهذا حاصل في السلسلة غير المتناهية ، فإن ما فرضته أول السلسلة وهو المسبوق الأخير مضاف للسابق عليه فقد تحقق بينهما سابقة ومسبوقية متكافئتان . ثم إن السابق عليه مع ما قبله متضايقان وبيتهما سابقة ومسبوقية متكافئتان ، وهكذا إلى غير النهاية يكون التكافؤ بين السابقات والمسبوقيات .

وأما ما موذته بقوله : ما قبل المسبوق الأخير يتحقق في كل واحد من الآحاد سابقة ومسبوقية إلى غير النهاية ، ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته ، فهو مغالطة . إذ أن هذا التكافؤ الذي زعمته فيما قيل المألوف الأخير ليس تكافؤا بين المتضايقين ، لأن المتضايقين إنما هما اللذان تتحقق الإضافة بينهما على ما قررنا .

وبالجملة حيث أخذ المتضايقان بما هما متضايقان لم تتحقق إضافتهما إلا بمضايقين ، فليكن المسبوق الأخير مع ما قبله متضايقين مسبوقة الأول لسابقة الثاني ، ولتنهد إلى غير النهاية فلا يزيد عدد المتضايقات بل إثنان إثنان ، حيثما انتهت ، إلى أن لا تنتهي ، فأين الاستعلاء؟ وهذا سهل التحصيل .

وتدقيق النظر في هذا الذي بينا تشهد أن ليس لهذا البرهان التضايقي صفة على أي تقدير تقرر ، ولا تحليل الكلام فيه) . اه من حاشيته على شرح الجلال الدواني على العقائد المضدبة ص ٢٦ - ٣٨ طبعة القاهرة عام ١٣٢٢ هـ القاهرة .

ويقول في رد برهان التطبيق ما نصه :

( ثم لتعلم أن هذا البرهان ، أي برهان التطبيق مما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون ، إلا أن المتكلمين عموه في كل غير متناه على ما سيذكره الشارح ، والحكماء خصوه بغير المتناهي بشرط الترتيب والاجتماع في الوجود ، وإصدار بطلان التسلسل كالبديهي عندهم . ونحن نقول إنه سفلة .

فإن العقل لا يسوغ انطباق الرأسين إلا بجذب الناقص ليصل إلى رأس الزائد ، أو بنمو الناقص حتى يصل إلى الزائد ، أو بذيول الزائد حتى يصل إلى الناقص ، أو بتخلخل الناقص ، أو بتكافؤ الزائد حتى يتساوى رأسهما ، أو يطف رأس الزائد إلى رأس الناقص .

والأول محال ، لسكان عدم التناهي ، إذ غير المتناهي لا يجذب ، وإلا لزم الطرف فيما تفرس لاطرف له ، فيتناهي بلا احتياج إلى التطبيق وما بعده - إلا الأخير - لا يستلزم انطباق كل جزء على كل جزء محالا ، إذ يجوز تساويهما بما زاد من الأجزاء في النمو ، ونقص منها في الذبول ، وبما زاد من المقدار في التخلخل ، وما نقص منه في التكاثف ، لانحدار المقدار عند حصول شيء من ذلك ، والأشياء المنهدة المقادير متساوية فيها وجوبا . ==

الاعراض على أصولهم ، لتفهم كثيرا من المعاني ، إذ ينفي البهيمية .

== فلم يبق إلا الأخير .

فاذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان فذلك فرض جائز ، والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على كل جزء من أجزاء الأخرى حكم باطل ، لزوم تساوى الناقص والزائد .

وأما الحكم بأن كل واحد لم ينطبق على كل واحد فلا يستلزم تناهى إحداها لأن الزيادة لا تزال في الأوساط ، إما مع دوام حركة لا نهائية في الأجزاء والانطباق ، وإما مع مقابلة أكثر من جزء من إحداها لجزء واحد من الأخرى للاتناء ، فان تساوى الرأسين إنما يستلزم أن لا تكون الزيادة في طرفهما ، فلتسكن في الأوساط . والحاصل أنه في كل مرتبة من مراتب التطبيق تكون الزيادة فيما بعدها إلى غير النهاية ، فليس لما مرتبة هي آخر مراتب الانطباق ، حتى يتصور الفضل في طرف آخر مقابل طرف الرأسين .

فان كان حكم الفضل تفصيلا فذاك ، وإن كان إجماليا فلا نسلم انطباق كل جزء على كل جزء ، ولا يلزم حال ، لبقاء الزيادة في المراتب الوسطى بدون مقابل .

وما نخص ما قالوا : إنه عند التطبيق لابد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء ، وظهور في طرف اللاتناهي المتروك ، لما أنه يلزم من انطباق الرأسين انطباق جميع ما بعدها من السلسلتين ، ولا يمكن انطباق الكل على الكل ، وإلا لزم التساوى .

والمخلص ما قلنا : إن التطبيق لا يكون إلا بانحناء الزائد حتى يصل إلى الناقص ، وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين انطباق كل جزء على كل جزء ، بل ما كان في المنحنى لم ينطبق على شيء . ولم تظهر الزيادة في الطرف الآخر . ولو سلم الانطباق لا يكون دفعا ، بل لابد من محرك الأجزاء للانطباق إلى غير النهاية بحركات غير متناهية ، والزيادة في الأوساط إلى غير النهاية ، لما ان الأجزاء غير متناهية ، فانطباقاتها غير متناهية ، فلا الحركة وقف ، ولا الأجزاء تنتهي ، ولا الزيادة تظهر في الطرف ، بل هي متحركة في الأوساط إلى غير النهاية ، وذلك ضروري .

وجميع ما قلوه في إبطال التسلسل من البراهين قائما هو مبنى على أوهام كاذبة يردعها البرهان الضريح ، وإلى الآن لم يقدّم برهان خطائي ، فضلا عن يقيني على وجود تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود مع الترتيب ، أو لم تكن .

فان ثبت تناهى الموادث فليس آخر لا يتصلق بالتسلسل استتمالة أو جوازاً .  
وطريق إثبات الواجب متسع ، لما فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام ) .  
اه ص ٣٧ - ٣٨ .

ويقول الشيخ محمد الحسيني الطواهرى :

(والإنصاف أن تحصيل الجمليتين من سلسلة واحدة ، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء ==

الادراكات وغيرها ، وينفي المعزلة العلم كغنى . . . وينفون كل صفات النفس (١) .

والمعزلة يحاولون كذلك نقض مسلك الأشاعرة إذ ان إثبات الأعراض يبنى على أساس تغير الصفات ، وهذا لا يطرد عند الأشاعرة لقولهم بصفات قديمة يستحيل عليها التغير (٢) .

### الاستدلال على وجود الله عند السلفيين :

د جاء رجل إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فقال : ما الدليل على الصانع .

قال : أعجب دليل النطفة التي في الرحم والجنين في البطن يخلقها الله في ظلمة البطن وظلمة الرحم وظلمة المشيمة ، ثم ان كان كما زعم أفلاطون الزنديق ان في الرحم قلبا متطبعا ينطبع الجنين فيه فلزم . الحمار أن يكون الولد إما مثناثا أو مذكارا لان الحقيقة لا تختلف فلما رأينا المرأة تلد مرة ذكرا ومرة أنثى ومرة توأمين وطورا ثلاثة وتريد أن تلد فلا تلد وتريد

---

== من تلك إما هو بحسب العقل [ أى بحسب الفرض العقل لا الواقع ونفس الأمر ] .  
فات كنى في الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بازاء كل جزء جزء أولا يقع فالدليل جار في الاعداد [ إشارة إلى نقض دليل بطلان التسلسل بأنه لو صح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهى الاعداد باطل ] وفي الموجودات المتعاقبة ، والمجموعة المترتبة وغير المترتبة ، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الشكل .

وإث لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة ، فضلا عما عداها ، لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك .

وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه في إبطال التسلسل ، وإن قيل إنه العمدة )  
نص ما قاله في ص ٤٢ / ٤٣ في كتابه التحقيق التام في علم الكلام . الطبعة الأولى عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية .

(١) الشامل للجويني ص ١٧٧ .

(٢) الشامل للجويني ص ١٧٨ .

ألا تلتفتد وتريد الذكر فتكون أنثى وتريد الأنثى فيكون الذكر على  
اخلاف اختيار الأبوين فمر فنا قطعاً انه قدرة قادر عالم حكيم وأن الفلاسفة  
يتنادون من مكان بعيد ، لقد هلكوا وبالله كفروا ووقعوا في الهوى فتبا  
لمن يدعى الفهم وهو أعمى ، (١) .

وبمثل هذا استدلل الإمام الشافعي رضى الله عنه على وجود الله  
( . . . ) قال الإمام المطليبي رضى الله عنه : أستقبلني سبعة عشر زنديقا في  
طريق غزة : فقالوا ما الدليل على الصانع ؟ فقلت لهم : ان ذكرت دليلا  
شافيا هل تؤمنون ؟ قالوا : نعم قلت : نرى ورق القرصاد طبعها ولونها  
سواء وريحها فياً كلها دود القز فيخرج من جوفها الإبريسم ، ويأكلها  
النحل فيخرج من جوفها العسل وتأكلها الشاة فيخرج من جوفها البعر  
فالتبع واحد ان كان موجبا عندك فيجب أن يوجب شيئا واحداً لأن  
الحقيقة الواحدة لا توجب إلا شيئاً واحداً ولا توجب متضادات متنافرات  
ومن جوز هذا كان عن المنقول خارجاً وفي التيه والجا . فانظر كيف  
تغيرت الخالات عليها فعرفت أنه فعل صانع عالم قادر يحول عليها الأحوال  
ويغير التارات . قال : فبهتوا ثم قالوا : لقد أتيت بالعجب العجاب . فأمنوا  
وحسن إيمانهم (٢) .

وابن تيمية ينقد مسلك المتكلمين في إثبات الصانع عن طريق إثبات  
حدوث العالم على النحو الذى ذكره ، يقول :

فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع الناس بها إلى  
الإقرار بالخالق ، ونبوة أنبيائه . ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام أنها  
ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولاسلف الأمة وأئمتها وذكروا أنها  
محرمة عندهم .

(١) مفيد العلوم ومفيد المهموم للخوارزمي ص ١٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢ .

يل المحققون على انها طريقة باطلة وان مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا . ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له :

إما أن يطالع على ضعفها ، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتكافأ عنده الأدلة .

أو يرجح هذا تارة ، وهذا تارة كما هو حال طوائف منهم .  
وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، والتزم أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة . والتزم لأجلها الأشعري وغيره ان الماء والهواء والتراب له طعم ولون وريح وغير ذلك ...

إلى غير 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 لعباده ، (١) .

كذلك فان اعتمادهم على دليل الحدوث ألزمهم بضرورة التأويل في كل نص يدل على قيام صفات حادثة بالله ، لأن دليلهم مبني على أن كل ما يقوم به الحادث فهو حادث .

وألزمهم - أي المعتزلة بخاصة - بضرورة القول بأن العبد يحدث فعل نفسه ، وليس فعله مخلوقا لله . . لأن هذا الدليل مبني على أن لإثبات محدث في الغائب يستدل فيه بإثبات محدث في الشاهد (٢) .

وابن تيمية يذهب إلى أن معرفة وجود الله مغروزة في الفطرة الإنسانية

---

(١) موافقة صريح المقول لمصحيح المقول على هامش مناهج السنة طبعة ١٣٢١ هـ

ج ١ من ٢٠ - ٢١ .

(٢) انظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خنجر ص ٨٤٠ - ٨٤٣ .

يقول : د اعلم بأن علم الإنسان بأن كل يحدث لا بد له من محدث ، أو كل يمكن لا بد له من واجب أو كل فقير لا بد له من غنى ، أو كل مخلوق لا بد له من خالق ، أو كل معلم فلا بد له من معلم ، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر ونحو ذلك من القضايا الكلية ، والأخبار العامة ، هو علم كلي بقضية كلية ، وهو حق في نفسه .

لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب ، هو أيضاً معلوم له مع كون القضية معينة بخصوصية جزئية . وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك الصفة العامة الكلية بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرتة . قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية .

وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب ، والبناء لا بد له من بان . فانه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب ؛ وإذا رأى بنيانا علم أنه لا بد له من بان ، وإن لم يستشعر في تلك الحال كل كتابة كانت ، أو تكون أو يمكن أن تكون .

ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة .

ثم يقول :

( ولهذا كان علم الإنسان انه هو لم يحدث نفسه لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه ولا على ان كل حادث لم يحدث نفسه . بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة .

وتلك القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطرى ضرورى لا يحتاج أن

يستدل عليه . )

ثم يقول :

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على انهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث

المتجددة كالبرق والرعد والزلازل ذكروا الله وسبحوه ، لأنهم يعلمون ان ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه ، بل له محدث أحدثه .  
وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه . صار مألوفاً لهم بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا فعامه ما يذكرون الله .  
ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة ، قد شهدوا من آيات الله المعتادة .  
ما هو أعظم منه . ولو لم يكن لإخلاق الانسان فانه من أعظم الآيات ، فكل أحد يعلم انه هو لم يحدث نفسه ، ولا أبواه أحدثاه ولا أحد من البشر أحدثه ، ويعلم انه لا بد له من محدث ، فكل أحد يعلم ان له خالفاً خلقه .  
ويعلم انه موجود حتى علم قدير سميع بصير .

ومن جعل غيره حياً كان أولى أن يكون حياً ، ومن جعل غيره علماً كان أولى أن يكون قادراً فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية . يفيد العلم بهذه المطالب وغيرها ، كما قال تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (١) . ثم يقول :  
« فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان . فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع قادر عليم حكيم » « افى الله شك » « ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم » سورة لقمان ٢٥  
وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء « وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين » ٦٥ العنكبوت .  
« وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه » ٦٧ سورة الاسراء .  
ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد .  
ونفى الشرك . . . . (٢) .

(١) موافقة صريح المقول لصحيح المثول لابن تيمية .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٠١ .

وطريقة الاستدلال عند ابن تيمية فيما هو في حاجة إلى الاستدلال  
هي كما يقول : طريقة الأنبياء .

( وطريقة الأنبياء صلوات الله عليهم الاستدلال على الرب تعالى :  
بذكر آياته .

وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأولى  
لم يستعملوا قياس شمول يستوى أفراده .  
ولا قياس مثل محض .

فإن الرب تعالى لا مثيل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلّي يستوى  
أفراده ، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى  
وما تنزه عنه غيره من النقائص فتزهره عنه بطريق الأولى . . . ولهذا  
كانت الاقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب كما يذكره  
في دلائل ربوبيته والهيته ووجدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد  
وغير ذلك .

والفرق بين الآيات وبين القياس : أن الآية هي العلامة وهي الدليل  
الذي يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله امرا كلياً مشتركاً بين المطلوب  
وغيره بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول كما أن الشمس آية النهار ،  
فنفس العلم بطالع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وأما قياس الأولى الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن فيدل على أنه  
يثبت له من صفات الكمال التي لا تقص فيها اكمل بما علموه ثابتاً لغيره  
مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل كما لا يضبطه التفاوت بين الخالق  
وبين المخلوق . . . ) (١)

ويقول ابن القيم في كتابه مدارج السالكين :

(١) مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطلق اليونان لابن تيمية للسيوطي



« إن وجود الرب تعالى أظهر للعقول ، وانظر السليمة من وجود  
النهار ، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمها » .  
ويرى أن الرسل أشاروا إلى هذه البداهة في قوله تعالى « انى الله شك ،  
ومع ذلك نهبوا إلى الدليل وهو - وجود الله في قوله تعالى « فاطر  
السموات والأرض » .

وكما يمكن الاستدلال على وجود الصانع بالمصنوع فإنه يمكن - عند  
ارباب البصائر - أن يحدث العكس : يستدل بالصانع على المصنوع ،  
فكلا الطرفين صحيح وحق (١)

وعلى وجه العموم يوضح لنا الأستاذ الدكتور عوض الله حجازى  
أن التيممين يتابعون أصحاب المعارف من المعزلة في أن معرفة وجود الله  
مسألة فطرية . ومن يراجع كتاب الجاحظ « الدلائل والاعتبار ، يجد أن  
طريقة ابن قيم الجوزية في إثبات وجود الله هي طريقة الجاحظ تماما . (٢)

### الاستدلال على وجود الله عند الحكماء

يقول ابن سينا في الاشارات والتنبيهات :

تفسيه : ( كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات  
إلى غيره :

فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون .  
فان وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم .  
وإن لم يجب لم يجز ان يقال : إنه يمتنع بذاته بعد ما فرض موجودا .  
بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار يمتنعا ،

(١) مدارج السالكين لابن قيم الجوزية طبع المنار ج ١ ص ٣٢ - ٣٣

(٢) انظر ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامى للدكتور عوض الله حجازى ص ١٠٢

طبع جمع البحوث الاسلامية .

أو مثل شرط وجود علمته صار واجبا .  
وإن لم يقرب بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاتها الأمر  
الثالث وهو الإمكان .

فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع و  
فكل موجود :

أما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته .

إشارة : ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا بذاته فإنه ليس  
بوجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته . فوجود كل ممكن هو  
من غيره .

تنبيه : إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من  
آحاد السلسلة ممكنا ، والجملة متعلقة بها أيضاً فتكون غير واجبة أيضاً ،  
وتجب بغيرها .

وانزد هذا بيانا :

شرح : كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضى علة خارجة عن  
آحادها وذلك لأنها :

أما ان لا تقتضى علة أيضاً ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى  
هذا وإنما يجب بآحادها .

وأما أن تقتضى علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها ، فإن  
تلك الجملة والكل شيء واحد .

وأما ان تقتضى علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك  
من بعض .. وأما ان تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي .

إشارة : كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولا للأحاد ثم للجملة وإلا فلتسكن الأحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بأحادها لم تحتج إليها بل ربما كان شيء ماعلة لبعض الأحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق .

إشارة : كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة فهي طرف ، لأنها ان كانت وسطا فهي معلولة .  
إشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر انها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا بحالة طرفا .

وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية .  
فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته (١) .  
ومن هذا يتبين أن « الممكن » هو الذى دل على واجب الوجود ، كما يتبين انه صاهر عنه صدور المعلول عن علته فليس حادثا بالمعنى الذى يقصده المتكلمون من كونه وجد بعد ان لم يكن موجودا (٢) .  
يقول ابن سينا :

تنبيهه : « الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة » .

مثل البعدية الزمانية والمكانية .. وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يتمتع ان يكونا فى الزمان معا .  
والمراد أن العالم حادث بالذات لا بالزمان (٣) .

(١) الاشارات والتنبيهات لابن سينا بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف

١٩٥٨ القسم الثالث ص ٤٤٧

(٢) يقول السعدى فى شرح العقائد النسفية ص ١٧٧ : والعالم يجمع أجزائه محدث ، اى يخرج

من العدم إلى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسة .

(٣) الإشارات والتنبيهات ص ٥١٤ - ٥١٩ .

ويفضل ابن سينا هذا الدليل على دليل الحدوث الذي سلكه المتكلمون . يقول :

تفسيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدايته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغیر نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود . وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم .

د سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، ..  
أقول : ان هذا حكم لقوم

ثم يقول : د أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد .

أقول : ان هذا حكم للصدیقین الذين يستشهدون به لاعليه (١) .

ويرى الأستاذ الدكتور محمد البهي أن هذا الدليل ليس هو الدليل الوجودي الذي عرف في الفلسفة الغربية بهذا الاسم ، وهو القائم على النظر في معنى د الله ، باعتبار انه الكمال المطلق ، ويتخذ دليلا على وجوده الواقعي ذلك لأن أصحاب هذا الدليل نظروا إلى ذات الله فقط ، وأما دليل حكام الإسلام الذي معنا فقد نظر في نفس الوجود واستدل على واجب الوجود من غيره لامن ذاته فهو قد جعل من الممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود (٢) .

وإذا صحت هذه التفرقة فإنه لا يستقيم مع ما يقوله ابن سينا من أنه يستدل بالله لاعليه وفقا لقوله تعالى : د أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ،

(١) المصدر السابق ص ٤٨٢ و ٤٨٣

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي الجزء الثاني طبعة عيسى الحلبي الثانية عام

١٩٥١ ، ص ٢١٤ .

كما انه إذا كان قد وجه إلى الدليل الوجودى المعروف فى الفلسفة الغربية أنه محصور فى دائرة التصور الذهنى فحسب ، (١) ...

فإن هذا النقد ينبغى أن يوجه إلى دليل الإمكان والوجوب الذى احتضنه فلاسفة الإسلام ، اللهم إلا أن يقال أن فلاسفة الإسلام يعتبرون فى دليلهم حدوث الممكن بالفعل ، والدليل على ذلك ما ذكره ابن سينا فى موضع آخر حيث يقول « لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فإما واجب أو ممكن فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب وإن كان ممكنا فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب وجود (٢) . وفى هذه الحالة يرجع دليل الفلاسفة إلى دليل المتكلمين فى اعتياده على إثبات حدوث العالم .

يقول الدكتور محمد البهى « انه عند التأمل يتبين أن تصور الوجود من حيث هو واتخاذها سلما للوصول إلى واجب الوجود بذاته يرتكز فى واقع الأمر على العالم المشاهد ويؤول إلى اعتباره (٣) .

ومهما يكن من أمر فإن الفلاسفة ينقضون دليل المتكلمين فى حدوث العالم على نحو ما ذكره ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة يقول :  
( طريقة المتكلمين معاصرة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ، ولا مفضية ييقن إلى وجود البارى سبحانه وتعالى .  
وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم يحدث لزم أن يكون له ولا بد فاعل يحدث ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه .

وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محمنا .

(٢) النجاة ص ٢٣٥

(١) المرجع السابق ص ٢١٥

(٣) الجانب الالى الجزء الثانى ص ٢٢١

أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ويمر  
الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل .  
وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ،  
فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون متعلقاً بفعل حادث .  
اللهم إلا لو سلموا أن يوجد فعل حادث عن فاعل قديم وهم لا يسلمون  
ذلك (١) فان من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث .  
وأيضاً ان كان الفاعل حينما يفعل وحينما لا يفعل وجب أن تكون  
هناك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فيسأل أيضاً في تلك  
العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الأمر إلى غير نهاية .  
وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة  
قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك .  
ثم يقول وان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة .  
والارادة هي شرط الفاعل لا الفعل .  
وأيضاً فهذه الارادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهر الانهية  
له إذا كان الحادث معدوما دهر الانهية له فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت  
الذي اقتضت ايجاده إلا بعد انقضاء دهر لانهاية له ، وما لانهاية له لا ينقضى ،  
فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضى دهر لانهاية له وذلك ممنوع .  
وأيضاً فان الإرادة التي تتقدم المراد وتعلق بوقت مخصوص لا بد أن  
يحدث فيها في وقت ايجاد المراد عزم على الاجتاد لم يكن قبل ذلك الوقت .  
ولأنه لو لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في  
الوقت الذي اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في  
ذلك الوقت أولى من عدمه .

(١) ما يقوله ابن رشد هنا الزام للتكلمين وليس مذهباً لهم وإلا فذهبهم مقرر واضح  
وهو ان العالم حادث وفاعله قديم هو الله تعالى .

إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العريضة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق (١) .

ثم يستمر ابن رشد في اضماف دليل الحدوث عند المتكلمين فيشكك في المبادئ التي قام عليها .

١ - في الجوهر الفرد (٢) وكونه حادثا .

٢ - في طريقتهم في اثبات ان جميع الاعراض محتملة .

وذلك لأننا لم نشاهد غير بعض الاعراض فاذا جاز لنا أن نتبين الغائب منها على ما شهدناه فقد جاز ذلك في الأجسام حيث شاهدنا حدوث بعضها ولم يحتج الأمر إلى اثبات حدوث الاعراض أولا ، لأن الغرض منه اثبات حدوث الأجسام وأيضا فان الزمان من الاعراض ويعسر تصور حدوثه . وكذلك المكان .

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد تحقيق الدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤

س ١٣٥ - ١٣٧ .

(٢) يقول القاضي عبد الجبار ( إن قائلوا استدله على قدم الأجسام بأنها غير متناهية في العدد لكان إبطاله إنما يمكن باثبات الجزء) الخيط بالتكليف س ٣٥ ، ٣٦ أما السيد فهو بعد أن يذكر في شرح العقائد النسفة أدلة إثبات الجوهر الفرد وما ورد عليها يقول :  
وأما أدلة النبي أيضا فلا تخلو من ضعف ، ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف . فان قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ؟ قلنا : نعم في إثبات الجوهر الفرد نتيجة من كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدى إلى قدم العالم ، ونفى حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السواوات وامتناع الحرق .  
والإلتزام عايبا ) .

يقول المصام ( . . . ولا ينبغي أن ظلمات الفلاسفة في إثبات الهيولى القديمة الأبدية فلو أثبت حادثا يتعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فتع قدمها أهون من إثبات الجزء ) .

ويقول المصام أيضا ( . . . فيه إشارة إلى أت النبي أقوى ، فتتظن . . . ) يعني نفي الجوهر للفرد ، س ١٨٨ طبعة ١٩١٣ م .

٣ - في طريقهم في اثبات ان مالا يتخلو من الحوادث فهو حادث ،  
فهذه مقدمة صادقة ان اريد بمالا يتخلو من الحوادث حادث معين منها ، بشار  
إليه . فيقال مالا يتخلو من هذا السواد المشار إليه .  
اما ان اريد جنس الحوادث فهي غير مسلبة ، لأنه يجوز ان يتصور  
المحل الواحد تتعاقب عليه أعراض حادثه غير متناهية . ولا يسلم رد  
المتكلمين على هذا بأن ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن  
وجوده ، لأنه يلزم الا يوجد إلا بعد انقضاء مالا لانهاية له ، ولما كان مالا  
نهاية له لا ينقضى وجب ألا يوجد هذا المشار اليه المفروض موجوداً .  
وابن رشد يرى ان هذا الاعتراض من المتكلمين ليس صادقاً ،  
(وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين : اما على جهة  
الدور وإما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها  
ان تكون غير متناهية إلا ان يعرض عنها ما ينهيها . . . . ) .  
ثم يقول ( . . . . ) وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وإنما سقناه .  
ليعرف أن ماتوم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهاناً ولا هو  
من الآثاريل التي تليق بالجمهور ، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع  
من عباده الإيمان به ، فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية  
صناعية ولا شرعية (١) .

ويستمر ابن رشد في نقد دليل المتكلمين فيقول :  
ان الأشعرية ( لما صرحوا ان الله يريد بارادة قديمة ووضعوا ان  
العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة .  
قالوا : ان الإرادة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي  
وجد فيه فقيل لهم : ان كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه

(١) المصدر السابق ص ١٤٠ - ١٤٤ .



هي بعينها نسبة إليه في وقت إيجاده فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه في غيره إذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعل اتفق عنه في وقت العدم .  
وإن كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم . فإنه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الإرادة . وذلك أنه يقال لهم : إذا حضر الوقت - وقت وجوده - فوجد هل يوجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟ فإن قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وإن قالوا بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة .

فإن قالوا الإدارة هي نفس الفعل فقد قالوا بحالاً فإن الإرادة هي سبب الفعل في المرید . ولو كان المرید إذا أراد شيئاً ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً من غير فاعل .

وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون عن الإرادة الحادثة أمر حادث فقط فقد يجب أن يكون من الإرادة القديمة مراد قديم وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً وذلك مستحيل . فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مرید بإرادة حادثة ولا قديمة فلام في هذه الأشياء انبعوا ظواهر الشرع فكانوا بمن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولاهم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا بمن سعادته في علوم اليقين<sup>(١)</sup>

ويلخص ابن تيمية هذا النقد فيقول :

يقولون - أي الفلاسفة - لو كانت الأفعال جميعها حادثة فالمحدث

(١) المصدر السابق ص ٢٠٦ - ٢٠٧

أما أن يكون قد صدرت عند الحوادث بسبب حادث يقتضى الحدوث وأما أن لا يكون .

فإن لم تكن قد صدرت عنه بسبب حادث يقتضى الحدوث لزم .  
ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع بديهية . فضلا عن أن القول به يسد  
طريقة إثبات الصانع على المتكلمين إذ لا يمكن مع القول به الحكم باحتياج  
الممكنات إلى المؤثر .

وإن صدرت عنه المحادثات بسبب حادث فالقول في حدوث ذلك  
السبب كالقول في حدوث غيره ويلزم التسلسل الممتنع (١) .

وهذا ما جعل ابن تيمية ينقض دليل الفلاسفة على نفس الأصول التي  
أوردها في نقض دليل المتكلمين . إذ يستلزم دليلهم أن ما يحدث من  
الحوادث المشاهدة يكون بغير محدث لأن واجب الوجود عندهم عللة تامة ،  
والعلة التامة يقتزن بها معلولها ولا يتأخر عنها شيء منه ، فيلزم أن ما يحدث  
من الحوادث المشاهدة لا يحدث عن هذه العلة التامة فيكون حادثاً بغير  
محدث (٢) .

ويحكي ابن تيمية ما يقوله القائلون بالحدوث للفلاسفة ، إذا كان الله  
لم يزل خالفاً قديماً في الأزل فالحوادث في العالم كيف وجدت ؟  
أعن القديم أم عن غيره ؟ فإن قلتم هو خالقها وعنه صدر وجودها  
فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، وإن قلتم  
أن غيره فعل الحوادث فقد أشركتم بعد ما بالنعم في التوحيد لو اوجب  
الوجود لذاته (٣) .

---

(١) الارادة والأمر لابن تيمية من مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح عام ١٩٦٦ م ج ١ .

ص ٣٢٩ - ٣٣٠

(٢) موافقة صريح العقول لصحيح العقول على هامش منهاج السيرة ج ٢ ص ٨٣ وقريب من  
هذا ما ذكره الامام الرازي في المطالب العالية ، وسنعرض لهذا فيما يأتي من الكتاب .

وهكذا ينقض الفلاسفة دليل المتكلمين وينقض المتكلمون دليل  
الفلاسفة كما سبق أن نقض المتكلمون بعضهم دليل بعض .

وجميع هؤلاء يحاولون الاستشهاد على ما يذهبون إليه - عقلا -  
بآيات من القرآن الكريم .

وفضلا عما سبق ذكره من آيات يستشهدون بها فهم - أى المتكلمون  
والفلاسفة - يحاولون الاستشهاد بما جاء في القرآن الكريم من استدلال  
سيدنا إبراهيم بقوله « لا أحب الآفلين » .

يرى المتكلمون أن سيدنا إبراهيم يستدل بالآفول وهو الحركة -  
والتغير ، على الحدوث ، وبالحدوث على أن القمر لا يكون إلهاً .  
ويرى الفلاسفة أن سيدنا إبراهيم يستدل بالآفول وهو الامكان ،  
على أن القمر لا يكون إلهاً .

وينكر ابن تيمية على الفريقين أن القرآن فيه هذا الاستدلال .  
فتفسير الآفول بالحركة أو التغير ، وتفسير الآفول بالامكان يتعارض  
مع اللغة .

على أنه لو كان الخليل مستدلاً بالحركة ، أو مستدلاً بالامكان لما انتظر  
الآفول ولحكم بما حكم به منذ البروغ .

ومن ناحية أخرى فسياق الآيات وارد في الاستدلال على عدم  
الشريك لا على وجود الله (١) .

وابن رشد بعد أن ينقد دليل المتكلمين على النحو الذى سقناه آنفاً  
يدل على الطريقة الشرعية فى إثبات وجود الله .

فيقول ( الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل إلى

---

(١) موافقة صريح المعقول لابن تيمية ج ١ ص ١٩٠ وما بعدها ومنهاج سنة لابن تيمية  
ج ١ ص ٥١ وما بعدها .

بابها إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين .  
أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات  
من أجله ولنسم هذه دليل العناية .  
والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات  
مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه  
دليل الاختراع<sup>(١)</sup> .  
ثم يقول ( الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت  
وجدت ثلاثة أنواع :

أما آيات تتضمن التنبية على دليل العناية ، وأما آيات تتضمن التنبية  
على دلالة الاختراع ، وأما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً ) .  
فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فنقل قوله تعالى : ألم نجعل  
الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، إلى قوله تعالى : وجنات ألفافاً ،  
٦ - ١٦ سورة عم

... ومثل هذا كثير في القرآن الكريم .  
وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فنقل قوله تعالى : فليختر  
الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ،  
إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .  
وأما الآيات التي تجمع الداليتين فهي كثيرة أيضاً بل هي الأكثر مثل  
قوله تعالى : يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ، إلى  
قوله تعالى : فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ،<sup>(٢)</sup> سورة البقرة ٢١ - ٢٢

قدم العالم بين الفلاسفة والمتكلمين :

يقول الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية .

( إن أرسطاليس وأتباعه ذهبوا إلى :

قدم العقول ،

والنفوس الفلكية ،

والأجسام الفلكية :

بموادها ،

وصورها الجسمية ،

والنوعية

وأشكالها

وأضوائها .

والعنصریات :

بموادها

ومطلق صورها الجسمية

لا أشخاصها

وأما صورها النوعية :

فقل قديمة بجنسها ، فإن

صور خصوصيات أنواعها

لا يجب أن تكون قديمة .

والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها

ونقل عن أفلاطون :

القول بحدوث العالم .

فقيل : إن مراده الحدوث الذاتي .

وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين . ذكر فيه

نقلا عن أرسطليس : إن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ..  
[ يقول الشيخ محمد عبده : أى بالزمان وإن كان حادثا بالذات ] إلا  
رجلا واحدا منهم ، وقال مصنف هذا الكتاب : إن مراد أرسطو من  
هذا الرجل أفلاطون . فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى [ يقول الشيخ  
محمد عبده : وإلا لم يصح الاستثناء ، فهو الزمانى ] ثم نقل الحدوث  
الزمانى عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد  
المجرد . . . . .

يقول الشيخ محمد عبده : ( وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث  
العالم عن جميع الحكماء الأقدمين ، وادعى غلط الناقلين عنهم القدم في  
فهم كلامهم ) .

يقول الجلال :

( ونقل عن جالينوس التوقف فيه ، ولذلك لم يعد من الفلاسفة .  
لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم . . . )  
ثم يقول :  
( واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه :

لا يخلو من أن يكون جميع مالا بد منه فى وجود ممكن ما حاصل فى  
الأزل ، أولا .

فان كان الأول لزم وجود ذلك الممكن فى الأزل لامتناع تخلف  
المعلول عن علته التامة .

وإن كان الثانى فاذا حدث ممكن ما :

فاما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن  
بدون تمام علته .

ولما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فينقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل)؛<sup>(١)</sup>.

أما المتكلمون فبعد أن رأيناهم يغزلون دليلهم في وجود الله على النحو الذي قدمناه ، والذي يستند أساساً إلى القول بحدوث العالم ..

نجد بعضهم ينتقضون ذلك بقولهم بقدوم العالم ، أو بعدم الدليل على نفيه .

فالإمام الغزالي ذهب في بعض مؤلفاته إلى القول بقدوم العالم وإن لم يصرح بذلك . حيث رأى أن العالم الجسماني صادر عن العقول والنفوس صدوراً ذاتياً : حسب نظرية العقول عند الفلاسفة .

يقول :

( إن تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمية )<sup>(٢)</sup> .

ويذهب إلى أن العقول والنفوس قديمة .

يقول ( فأشرف المبدعات هو العقل أبدعه من غير سبق مادة أو زمان ) .

هذا عن العقل الأول .

وكذلك العقول والنفوس جميعها .

ويرى أن درجات العالم ثلاث :

١ - العقل أو العقول .

٢ - النفس أو النفوس .

٣ - المادة

والزمان ابتداءً منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتداءً منذ ابتدأت

(١) انظر شرح الجلال الدواني على المقائد المضدية من ١٣ - ١٦

(٢) معارج القدس طبعة مطبعة الاستقامة ونشر المكتبات التجارية من ١٢٣ .

المادة . أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ،  
ولا يعتورها الزمان والمكان .

فالنتيجة التي لم يصرح بها الغزالي إذن هي ان المجردات قديمة بالزمان  
وان كانت حادثة بالذات<sup>(١)</sup> .

فهل يتعارض ذلك مع قوله في كتابه تهافت الفلاسفة ( تكفيرهم —  
أى الفلاسفة — لا بد منه في ثلاث مسائل : احداها مسألة قدم العالم  
وقولهم أن الجواهر كلها قديمة ، والثانية :

---

(١) انظر المحققة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٤٧  
ص ٣٢٩ ، ونس الغزالي كما جاء في كتابه كآلآتي :

فأشرف المبدعات هو العقل :

أبدعه بأمر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو مسبوق إلا بالأمر فقط ، ولا يقال في  
الأمر أنه مسبوق بالبارى تعالى ، ولا مسبوق ، بل التقدم والتأخر إنما يتوران على  
الموجودات التي هي تحت النضاد ، والبارى تعالى هو المقدم والمؤخر ، لا المتقدم المتأخر .  
وما دون العقل هو النفس

وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان ، والمادة ،  
خالسبق بالذات إنما ابتدأ من العقل فقط

والسبق بالزمان إنما ابتدأ من النفس

والسبق بالمكان إنما ابتدأ بالطبيعة

فالطبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدىء المكان  
من تحريكها أو حركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر

يبتدىء منها .

والعقل سابق على النوات ، والذاتيات ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل  
الجوهرية إنما يبتدىء منه ، أعنى هو مبدأ الجواهر ، والسابق على الذات والجواهر والدهر  
والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، ولا يوصف بهىء مما تحتها إلا بالجناس ) اه نس  
ما جاء بمارج القدس نشر بالمكتبة التجارية بمصر ، طبع مطبعة الاستقامة ص ١٥١ و١٥٢



قولهم ان الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .  
والثالثة : انكارهم بعث الأجساد وحشرها ) : (١)  
أليس تقييده لتكفيرهم بأنه في قولهم : « ان الجواهر كلها قديمة »  
ما يسمح له بالقول بقديم المجردات لا الجواهر كلها ؟  
ومن هنا فليست أرى ان هذا يمكن أن يكون سبباً كافياً للنشكك في  
صحة نسبة كتاب معارج القدس للإمام الغزالي كما ذهب إلى ذلك بعض  
الباحثين ، وبخاصة إذا لاحظنا أمرين : أن الإمام الغزالي لم يصرح بالقول  
بقدم العالم ، الثاني : أن الغزالي لم يكن وحده - من بين المتكلمين -  
الذي ينسب إليه القول بقدم العالم .

فقد ذهب الإمام الرازي إلى مثل ذلك فيما نقل عنه .

يقول ابن تيمية موضحاً ما ذهب إليه الإمام الرازي : ( ثم هؤلاء  
الشذوذ من المتأخرين الذين زعموا ان الفعل لا يشترط فيه تقدم العدم قد  
ذكروا حججاً ذكرها ابن سينا وغيرها من متأخريهم واستقصاها الرازي  
في مباحثه المشرقية وذكر في ذلك ما سماه عشرة براهين وكلها باطلة ) (٢) .  
ثم يأخذ ابن تيمية في إيراد هذه البراهين وأبطالها .

ويقول الدكتور سليمان دنيا : ( اما القول بقدم العالم فليس الغزالي  
وحده هو الذي انفرد بالقول به من دون العلماء المشهورين بالدفاع عن  
الدين ) . ويقول : ( هذا الإمام الرازي جوز القول بقدم العالم او كاد ) (٣)  
وهو يشير بذلك إلى ما رواه خوجة زادة في كتابه تهافت الفلاسفة .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف الثانية .

س ٢٩٤ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ٦٣ ،

(٣) الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٥٤٥ .

يقول خوجة زادة :

( اتفقت أرباب الملل والشرائع من أهل الإسلام وغيرهم على أن العالم محدث . وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه .

« اكتب عنى ما علمت ان العالم قديم أو حادث ، .

كان الإمام الرازى : وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً طالباً للحق ، فان الكلام في هذه المسألة قد يقع من العمر والصعوبة الى حيث يضمحل أكثر العقول فيه ) (١) .

ثم يقول الدكتور سليمان دنيا :

(وأصرح من كل ذلك ما في شرح العقائد المضدية لجلال الدين الدواني

عن ابن تيمية قائل بقديم العالم بالجفس ، بمعنى انه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا ، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ، وذلك ان ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوسا ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما ان الله أزلى فمكانه أزلى قال : انه قديم بالنوع ، أى ان الله لا يزال يعدم عرشا ويمحى آخر من الأزلى إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلا وأبداً) . (٢)

بل ان كتاب حواشى العقائد النسفية يرى بعض المشتركين في تأليفه

ان دليل القول بحدوث العالم غير تام .

---

(١) تهافت الفلاسفة لخوجة زادة المتوفى ٨٩٣ هـ ، على هامش تهافت الفلاسفة للقرالى طبعة المطبعة الخيرية سنة ١٣١٩ هـ ص ١٥ .

(٢) انظر شرح الجلال الدواني على العقائد المضدية ص ٣٨ وحاشية الشيخ محمد عبده بنفس الصفحة ، ط المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ ، يقول الشيخ محمد عبده ( ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق وكثيراً ما قل عنه ما لم يقله ) .

فلا يرضى الشيخ الخيالى عن قول السعد ( الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار حادث ) ويجوز أن يكون الشيء صادرا بالقصد والاختيار ومع ذلك يكون قديماً . فيجوز أن تكون الأعراض التى يشاهد حدوثها قديمة وان طرأ عليها العدم إذ لم تسلم قضية العدم ينافى القدم .

وهذا نص الخيالى :

(واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود فى انه يحسب الذات لا الزمان ) .  
... ويعلق الشيخ عبد الحكيم على وجهة نظر الخيالى . فيقول فى نهاية تعليقه :

(وبالجملة ان القصد إذا كان كافياً— وهو قصد الواجب تعالى وتقدس— فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، وإذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زماناً أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً) (١) .

ويذهب صاحب المواقف إلى أن حدوث العالم مسألة لا يتوقف السمع على إثباتها ( إذ يمكن إثبات الصانع دونه ، إذ يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ) (٢) .

بل يمكن القول بأن الشيخ محمد عبده يميل إلى القول بأن العالم حادث

---

(١) انظر الحقيقة فى نظر الفزائى للدكتور سليمان دنيا س ٤٤٥ الى س ٤٤٨ وشرح العلامة سعد الدين التفتازانى على العقائد النسفية ، مع شرح الخيالى ، وشرح عبد الحكيم السالكوتى ، وشرح المصام ، طبعة الكتبي عام ١٩١٣ م ، س ١٩٢ و ١٩٣ .  
(٢) المواقف ج ٢ س ٥٠ و ٥١ ، وخالفه فى ذلك الفناى انظر صفحة ١٩٢ من هذا الكتاب .

بالذات لا بالزمان . أنظر اليه وهو يناقش الجواب على دليل الفلاسفة على قدم العالم .

يقول ( . . . ورابعا ، هل بين الحادث الذى هو أول الحوادث وبين الواجب سبق زمانى ؟ لا أظن أحـ.أ يقول ذلك ، حيث لازمان بالوفاق ، فليكن سبعا ذاتيا ، فرجع الأمر إلى ما قال الفيلاسوف (١) .

وهكذا رأينا ان الاجماع إنما هو على وجود الله تعالى .  
أما ما عدا ذلك فقد تناوله الخلاف بين كبار المتكلمين والفلاسفة وهم جميعا يستدلون بعقولهم .  
ثم يستشهدون بآيات من القرآن الكريم .  
أويحاولون ذلك .

---

(١) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الموائى على العقائد المتعدية ص ٢٢

## الفصل الثاني

### مسألة اثبات صدق الرسول

تمهيد :

كان في الجزيرة العربية بخاصة ، والعالم الذي نزلت إليه الرسالة  
الاسلامية بصفة عامة ، من ينكر إرسال الرسل .

وكان من هؤلاء من أقر بالخالق ، وبنوع من المعاد ، لكنهم ينكرون  
الرسل ويذهبون إلى أن الأصنام تكون شفعاؤهم عند الله .

وكان هناك البراهمة الذين ينكرون النبوات أصلا ، ويذهبون إلى  
استحالتها عقلا ، ويقولون بأن الله يتعبد خلقه بما تدلهم عقولهم عليه (١)  
وإلى هذا ذهب ابن الراوندى في كتابه « الزمردة » (٢) .

وإن كان الباقلائي يجعل من البراهمة من ينكر النبوة في غير آدم ، ومن  
ينكر النبوة في غير إبراهيم (٣) . والمقدسي يذكر أن منهم من يزعم أن الله  
بعث إليهم ملكا من الملائكة في صورة بشر ، ومن هؤلاء فرق لكل منهم  
ملك مرسل (٤) وهذه الرسل التي تأتيهم من الملائكة لا تأتي لبيان شرع أو  
عبادة ، فهذا يكفي فيه العقل ، وإنما تأتي لحسم شر متوقع يتعرض  
له العالم (٥) ،

وقد تناول اليهود بالعناد والتقول نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم

(١) اللال والنحل لشهر ستاني ج ٢ ص ٢٥٨ - ٢٦٣

(٢) بحث باول راوس عن ابن الروالدى ضمن مجموعة من تاريخ الاملاد في الاسلام

ص ١٣٦ (٣) التمهيد ص ٩٦ وما بعدها

(٤) البدء والتاريخ ج ١ ص ١٠٩ ، ص ١٢

(٥) تحقيق ما للهند من مقولة لبيروني عن الخلق

منذ فجر الرسالة فقد كتبوا إلى يهود العراق واليمن ومن يبلغهم كتابهم من اليهود في الأراض كلها قائلين أن محمداً ليس نبي الله فاثبتوا على دينكم (١) .

والعيسوية من اليهود طورت هذا الموقف من بعد ، إذ قالت بنسبة محمد صلى الله عليه وسلم للعرب بخاصة ، بدأ صاحبهم - عيسى بن يعقوب - دعوته في أواخر الدولة الأموية ، وانتشرت فرقته في أيام أبي جعفر المنصور وانهى الأمر بمقتله ، وكان يزعم فوق ذلك أنه نبي ، ورسول للمسيح المنتظر (٢) وقد اهتم الباقون بالرد عليه في كتابه التمهيد (٣) .

وكان لعلماء المسيحية كتابات ومؤلفات تناول شخصية الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم تناولاً سيئاً ، وكان ليوحنا الدمشقي قدم في هذا ، كما كان للدعوة ثيوفانيز المعترف المتوفى عام ٨١٧ م الذي كتب كتابه بعنوان «حياة النبي» (٤) قدم أيضاً .

ومن هنا برزت مشكلة تصديق الرسول .

#### مشكلة تصديق الرسول :

لم يكن تقبل العرب الذين بعث الرسول صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم لفكرة النبوة سهلاً .

لقد صعب على الكثير منهم في بادئ الأمر الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، أكثر مما صعب عليهم دعوته إلى الله .

يقول الدكتور إبراهيم بيومي مذكور «ان مشكلة الوحي في العالم العربي

(١) أسباب النزول لواحدى ص ١٠٢

(٢) الملل والنحل لشهرستانى ج ١٠ ص ١٩٦

(٣) التمهيد ص ١٤٧ - ١٤٨

(٤) حضارة الإسلام لجوستاف جرومياوم ص ٦٥ - ٦٦ .

أثرت منذ بدأ النبي صلى الله عليه وسلم دعوته ، فقد قابله عند جهره  
بها بقولتهم ( هذا ابن ابى كبشة يكلم من السماء<sup>(١)</sup> ) .

ومن أجل هؤلاء وأمثالهم يقول الله تعالى ( لقد من الله على المؤمنين  
إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم ) ١٦٤ آل عمران

ويقول ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) ١٠٧ الأنبياء .

ويقول ( قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم  
عمراً من قبله أفلا تعقلون ) ١٦ يونس

ويقول ( وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا  
لارتاب المبطلون ) . ٤٨ العنكبوت .

ويرد على المتسائلين ( ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق )  
٧ الفرقان .

فيقول : ( وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام  
ويمشون فى الأسواق ) ٢٠ الفرقان .

ويقول ( ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية ) .  
٣٨ الرعد

ويرد على تساؤل ( لو نزل عليه القرآن جملة واحدة ) ٣٢ الفرقان .  
فيقول ( كذلك أنشئت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً ) . ٣٢ الفرقان

ويتساءلون ( لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ) .  
٣١ الزخرف

فيرد القرآن عليهم ( ا هم يقسمون رحمة ربك ) ويصور تساؤل بعضهم  
وإنكارهم ( وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية لـدكتور إبراهيم بيوى مذكور ٩٢ .

بشراً رسولاً ( ٩٤ الإسراء ، وهؤلاء يقترحون على الله ارسال ملك ، فيقول سبحانه ( قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً . ) ثم يرد على ارجافهم بأن محمداً صلى الله عليه وسلم يستمد القرآن من معلم فيقول ( لسان الذي يلحدون اليه أجمى وهذا لسان عربي مبين ) .

هذه الآيات وأمثالها توضح المعارضة التي قوبلت بها النبوة في صدر الرسالة. والقرآن الكريم يقدم دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم بما يقرره عن سلامة دعوته ، وبما يسجله عن أخلاقه ، وبمسا يقدمه من معجزة القرآن .

وهو لا يساير المنكرين إذ يتعتون في طلبهم اظهار معجزة حسية . فقد أتت قريش إلى اليهود فسألوهم : ما جاءكم به موسى من البيئات ؟ قالوا : عصاه ويده يضاء للناظرين . وأتوا النصراني فقالوا : كيف كان عيسى فيكم ؟ قالوا : يرى الأكمة والابرس ويحيى الموتى . فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : ادع لنا ربك يجعل الصفا ذهباً . فأنزل سبحانه وتعالى : ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب ، ١٩٠ آل عمران .

وجاء المشركون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا محمد والله لا تؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله ومعه أربعة من الملائكة يشهدون انه من عند الله وأنتك رسوله . فنزل قوله تعالى : «ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فليسوه بأيديهم لقال الذين كفروا ان هذا إلا سحر مبين . وقالوا لولا انزل عليه ملك ، ولو انزلنا ملكا لفضى الأمر ثم لا ينتظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون» (١) ٧-٩ الأنعام

(١) أسبال النزول لواحدى م ١٠٣



ويصور سبحانه اصرار المصرين على ان يكون إيمانهم مبنيًا على معجزة حسية ( الذين قالوا ان الله عهد إلينا ألا تؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ) ١٨٣ آل عمران .

فرد عليهم القرآن الكريم باعتبارهم جزءا من تاريخ انساني طويل تتشابه فيه الإنسانية في كل زمان ومكان . ويقرر ان المعجزة لم تكن دائما مطلبا جديا صادقا من مريدى الإيمان أو المستعدين له وإنما هي في كثير من الأحيان مطلب المصرين على الكفر ( قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين ) ١٨٣ آل عمران . فلا استجابة هنا لمطلب المعجزة ، فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك .

وعن حقيقة الوحي تحدث القرآن الكريم ، قائلا ( وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء ) ٥١ الشورى .

ثم فصلت كتب الحديث والسير مراتب الوحي التي كانت للنبي عليه الصلاة والسلام بلغت بها ستة وأربعين نوعا .

وهي عند ابن قيم الجوزية ذات سبع مراتب : الرؤيا الصادقة ، والقاء الملك في روعه دون أن يراه وان يتمثل له الملك رجلا فيراه ويخاطبه وأن يأتيه في مثل صلصلة الجرس ، وأن يرى الملك في صورته التي خلق عليها ، وان يوحي اليه فوق السموات كما حدث في المعراج ، وأن يكلمه الله بلا واسطة ملك من وراء حجاب (١) .

ولقد آمن من دخل في الإسلام في مبدأ الأمر بنزول جبريل عليه السلام رسولا من الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم يوحي اليه القرآن ،

(١). زاد المعاد طبعة المكي ١٩٥٠ م ج ١ ص ١٨

وقد صدقته فيما أخبرهم من ذلك اعتمادا على ما يعلونه من حاله وخلقه وطيعة دعوته ، هكذا كان حال خديجة ، وأبي بكر وغيرهما من المسلمين الأوائل ، كما كان حال هرقل عند ما جاء إليه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وسأل عن النبي وأهله وتمعن في نقصى أحواله (١) .

ولما آمن أوائل المسلمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على هذا الأساس السهل المستقيم هدأت خواطرهم في الصدر الأول عن الاشتغال ببحث سر النبوة وأساسها وفلسفة المعجزات وأسبابها .

لكن هذا الهدوء لم يطل أمده إذ سرعان ما دعت الدواعى بالاختلاط ، وتقرت الشكوك المهزومة بتسلل الأعداء ، وبدأ في القرن الثاني للهجرة نشاط المزدكية والمانوية لنشر دعوة التثنية ، وأخذت السمنية وغيرهم من براهمة الهند ينادون بتناسخ الأرواح ، وينكرون النبوة والأنبياء .

وظهر في مجال الهجوم على النبوة شخصيات مثل عبد الله بن المقفع الذي ينسب إليه أنه أنشأ معارضات للقرآن ، أشار الباقلاني إلى الزعم بورودها في كتابيه الدرّة واليتيمة ، وذكر أن ابن المقفع اشتغل بذلك فترة ثم مزق ما جمع استحيا من اظهاره (٢) .

وقد عثر الباحثون على كتاب بعنوان (النزاع بين الإسلام والمانوية ، كتاب لابن المقفع ضد القرآن رد عليه القاسم بن ابراهيم .) وقد تناول ابن المقفع في كتابه ذلك التهم برسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ونقد عقائد الإسلام بصفة عامة .

كما ينسب إلى ابن المقفع الحاق « باب برزويه » بكتاب دليّة ودمنة وهو باب فارسي الأصل يشكك في الأديان عموما . (٣)

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٩٢ - ٩٣

(٢) إنجاز القرآن للباقلاني ص ٣٢

(٣) بحث عن ابن المقفع لجبريل ضمن كتاب من تاريخ الأملاد في الإسلام ص ٤٧

وابن الراوندى (١) يحكى عنه أنه كان يقول في القرآن (انه لا يتمتع أن تكون القبيلة من العرب أفصح من التبايل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة . . . إلى أن يقول : وهب أن باع فصاحته طالت على العرب فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون لسانهم وما حجته عليهم . )  
ويذهب أبو بكر الرازى (٢) الملحد إلى انكار النبوة بوجه ان الله قد خلق الناس متساوين في عقولهم ، فلما عني لتفضيل بعض الناس واختصاصهم بارشاد الناس جميعا ، والعقل وحده كاف لمعرفة أسرار الألوهية ، ولمعرفة الخير والشر وتدبير أمور المعاني (٣) .

وبالإضافة إلى هؤلاء كان هناك مدعو النبوة الذين يتصنعون الوحي ، ويصنفون كلاما يعارضون به القرآن مثل الأسود بن كعب بن عوف العنسى الذى ظهر في السنة العاشرة من الهجرة وقتل في خلافة أبي بكر .  
ومسيلمة الكذاب الذى ظهر في عصر الرسول ، وقتل في السنة الثانية عشرة من الهجرة . وطلحة ابن خويلد الأسدى الذى تاب عن فعلته فيما بعد واستشهد في معركة نهاوند ، ومثل الذين تنبأوا في نطق غلاة الشيعة وكان لا يخفى منهم واحد إلا ليظهر آخر . . . (٤)  
ومن أجل ذلك كله نشطت المذاهب الكلامية للاشتغال بموضوعات

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى ولد عام ٢١٠ هـ واختلف في وفاته باختلاف كبير . من تاريخ الإجماع في الإسلام ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧٤ ، ص ١١٠ نقل عن المجالس المؤيدية ، المجلس رقم ٤١٩  
(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى توفى عام ٣١٥ هـ عن ستين عاما وهو طبيب « كيميائى » ملحد ولد بالرى فارسى الأصل .  
(٣) المصدر السابق ص ٢٠٥ ، ٢٠٧  
(٤) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام للدكتور يحيى هاشم طبعه مجمع البحوث الإسلامية من ص ٢٠٥ الى ٢١٧

النبوة ومسائلها ، وكان مما تناولوه بالبحث أو التقرير : المعجزة ودلالاتها والعصمة ، وضورتها وختم النبوة .  
فوجدنا الإمام أبا حنيفة رضى الله عنه يثبت للأنبياء آيات ، لكنه في الطريق إلى معرفة الرسول يذكر القذف في القلب ولا يذكر المعجزة (١) .

ثم وجدنا الإمام الشافعي رضى الله عنه يذكر أن الدليل على أن محمداً رسول الله : القرآن المنزل واجماع الناس والآيات التي لا تليق بأحد غيره ، ويذكر بعض المؤرخين انه - أى الإمام الشافعي - كان أول من صنف في الرد على البراهمة المنكرين للنبوات (٢) .

ثم ينسب إلى ثمامة ابن الأشرس من المعتزلة أنه يقرر أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ليحتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته (٣) .  
وفي عصمة النبي نجد اتفاقاً مبكراً بين أهل السنة والشيعة الأئمة عشرة والمعتزلة على عصمته من الكفر مطلقاً ، قبل البعثة وبعدها وعن الكبار بعد البعثة مطلقاً ، وعن الصغائر عمداً ، والمنغرة مطلقاً (٤) .

وبالإضافة إلى هذه الجهود كانت هناك جهود واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد في بلائهما ضد بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس .  
وكانت هناك جهود أبي الهذيل ومن بعده النظام في مناقشة الزنادقة والدهرية والديسانية (٥) .

ولأهمية مباحث النبوة ودلائلها وعلاماتها واحوالها على الوجه الذي

(١) العالم والمنعم لأبي حنيفة ص ٣١ .

(٢) مناقب الشافعي للرازي ص ٧٠ - ٨٣ .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٤٤٣ ،

(٤) إشارات المرام للبياضى ص ٣١٩ - ٣٢٢

(٥) اضطر الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم يومى مذكور ص ٦٤

اشرنا اليه نجد الجاحظ يأسى لان الهمم تقاعست عن التأليف الجامع في هذا الموضوع في وقت مبكر ، وهو يقيس ما كان يمكن ان يترتب على مثل هذا التأليف من أثر طيب في حسم الخلاف ورفع البدع على ما كان يجمع الناس على مصحف واحد<sup>(١)</sup> .

وعلى كل فقد نشطت حركة التأليف في هذا الموضوع فألف في دلائل النبوة ، كل من الجاحظ والبيهقي<sup>(٢)</sup> ، والماوردي<sup>(٣)</sup> والمتكلمون بصفة خاصة .

وسوف نخص بالذكر فيما يأتي :

ماذهب اليه كل من المعتزلة والاشاعرة والتمييين، في طريق الاستدلال على صدق الرسول ، ووجه دلالة المعجزة على ذلك ، ومعجزات رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم . وعصمته باعتبارها من عوامل تصديقه .

الطريق إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم : عند المعتزلة

المعجزة هي الطريق عند المعتزلة إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم .

هذا ما يقرره القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة بعد ان يستغرق معظم الكتاب في إثبات التوحيد والعدل ، مبينا ان ما تقدم من بحث<sup>(٤)</sup> كان المقصود منه التأدي إلى المعجزة التي هي باب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم .

(١) الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد ج ١ ص ٢٨٥ ، ج ٢ ص ٨

(٢) هو الحافظ الكبير الفقيه الاصولي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن

حوسى البيهقي ، الفقيه الشافعي ، ولد سنة ٣٨٤ هـ وتوفى ٤٥٨ هـ

(٣) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي الفقيه الشافعي ،

صاحب الأحكام السلطانية ، توفى ٤٥٠ هـ وعمره ثمانون عاما .

(٤) شرح الأصول الخمسة من اول الكتاب إلى ص ٥٦٥

ومن هنا كانت تلك البحوث جميعا مبنية على الأدلة العقلية ولا مدخل فيها للسمع ، الا بذكر الموافقة للاستدلال .

ولكى تدل المعجزة لا بد من ان تتوفر لها اوصاف :

- ١ - ان تكون من جهته تعالى ، كإحياء الموتى او في الحكم كأنها من جهته كقلب المدن والقرآن الكريم .
- ٢ - ان تقع عقب دعوى المدعى للنبوة ، فلا يصح أن تقع قبلها او متراخية عنها .

٣ - ان تكون مطابقة لدعوى المدعى للنبوة .

٤ - ان تكون ناقضة لعادة من بعث الرسول من بينهم .

- ٥ - ولا بد أن تكون من جهة فاعل عدل حكيم او في الحكم كأنها من جهته، ولهذا كان لا بد أن تسبق دلالة المعجزة على صدق الرسول بمعرفة الله بتوحيده وعدله .

وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره<sup>(١)</sup>

وتقع هذه الدلالة على حد المواضع لأنها تقع موقع التصديق فيما ادعاه المدعى من الرسالة والنبوة<sup>(٢)</sup> .

وهذا الطريق في اثبات دلالة المعجزة هو الذى يجعل المعزلة يقولون ( ان المعجزة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح على الله تعالى<sup>(٣)</sup> )

وذلك لأنه إذا كانت المعجزة بمنزلة قوله تعالى د صدق عبدى فيما

---

(١) شرح الأصول الخمسة من ص ٥٦٨ الى ص ٥٧١

(٢) انظر أيضا التنبؤات والمعجزات من المنى للقاضى همدان الجبار الطبعة الأولى للدوسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ص ١٤٩ - ١٦٨

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧١

يلخ عنى ، . فإنه يجب ان يكون من المسلم به وجوب اتصاف الله تعالى بالصدق قبل التسليم بالمعجزة ، وانى ذلك إذا كان الصدق غير معروف حسنه بالعقل ولم يثبت الشرع بعد ؟

فهذا الذى قيل يرد على الأشاعرة وسنرى رأيهم بعد .

أما عن معجزات سيدنا رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم فهى عند المعتزلة كثيرة منها : اشباعه العدد الكبير والجم الغفير من الطعام اليسير .

وإجابة الشجرة له حين دعاها وعودها إلى مكانها .

وحنين الجذع الذى كان يخطف عليه بعد أن تحول عنه إلى المنبر ولم يسكن حتى احتضنه النبي صلى الله عليه وسلم فسكن .

وتسييح الحصى بين يديه .

وغير ذلك (١)

ومن هذه المعجزات القرآن الكريم .

ووجه الإعجاز بالقرآنى ( هو انه تحدى بمعارضته العرب ، مع أنهم كانوا الغاية فى الفصاحة والمشار إليهم فى الطلاقة واللاقة ، وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله ، فلم يعارضوه ، وعدلوا عنه لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله (٢) .

ويفصل القاضى عبد الجبار ذلك فيقول :

لا يمكنك معرفة وجه اعجاز القرآن ، إلا إذا عرفت :

١ - وجود محمد صلى الله عليه وسلم .

٢ - وانه قد ادعى النبوة

٣ - وظهر عليه القرآن

٤ - وسمع منه ولم يسمع من غيره

٥ - وانه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله .

٦ - فلم يأتوا به لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله .

فتى عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفاً بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

ويقول المصنف من هذه الخطوات من ١ - ٤ انها ( معلومة ضرورة

ولا مانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطراراً ، فإن

العلم بالملوك والبلدان ويكون المصنفات منسوبة إلى مصنفها ضرورة ) .

( وأما تحديه العرب بمعارضته القرآن وتقريره بالعجز عن ذلك ففي

اصحابنا من جعل العلم به ضرورياً ، ومن جعله مكتسباً . . . )

ثم يسوق المؤلف الأدلة الاكتمالية التي تفيد حصول التحدى :

١ - ان حال النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعتقد انه خير الناس

لمكان ما جاء به من القرآن .

٢ - ان القرآن مشحون بآيات التحدى

ولا يصح ان يقال انها زيدت في القرآن ، وإلا ل قيل في آيات أخرى

كذلك ومعلوم فساده .

٣ - ان آيات التحدى مسموعة الآن ، والتحدى قائم على

وجه الدهر .

ولا يصح أن يقال : ان الفصاحة تناقصت في هذه الأزمان ، لأنه

بالفعل يوجد ( من لا يدانى كلامه كلام أفصح فصيح في ذلك الزمان )

وذلك هو واصل بن عطاء .

( وأما ترك العرب معارضة القرآن وعدولهم عنه فظاهر أيضاً . . )

يستدل عليه المصنف بتركهم إياه إلى المغاتلة .



ثم يستدل بنظر طويل دقيق على أن المعارضة لم تحدث ولو حدثت لنقلت اليينا ، ثم يستدل على أنها لو حدثت لنقلت بأدلة نظرية طويلة ... تنبئ على ضرورات عادية لا ضرورات عقلية.

يقول ( انهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل اليينا معارضتهم فانه لا يجوز في حادثتين عظيمتين تحدثان معا وكان الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الأخرى ان تخص احدهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقلا جميعا أولا ينقلا فاما أن ينقل أحدهما دون الأخرى فلا . )  
ثم يقول ( ولا يمكن انكار ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الآخر . بل لو قيل :

ان الداعى إلى نقل المعارضة لكان أولى . إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق . المخالف ينقله ليرى الناس ان فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه وسلم والموافق ينقله ليمسككم عليه ويبين أن ذلك ليس من المعارضة فى شيء . )

ثم يقول ( يزيد ما ذكرناه وضوحا ان المعلوم انهم نقلوا من المعارضات الركيزة كمعارضة مسيلة وغيره عليه لعنة الله ، فلو لا ان دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك، وإلا كان لا ينقل الينا هذه المعارضة على ركتها كما لم ينقل ما هو أقوى ) ثم يورد أدلة أخرى .

وفي تقديرى ان كل ما ذكره مبنى على حكم العادة .

اما ان ذهبنا وراء الاحتمالات العقلية فهى واردة على كثير من

حلقات هذه السلسلة

ويقول ( وبعد فان المعارضة لو كانت لكانت هى الحجة ولكان

القرآن هو الشبهة واقه تعالى لا يجوز ان يسلط علينا الشبهة على وجه لا سبيل

لنا إلى حلها ، ويمكن من اخفاء الحجة على حد لا يمكن الظفر بها )

ثم يرد على اعتراض مؤداه أن العوهد ربما ينصرفون عن المعارضة

- وهي أسهل - إلى المقاتلة وهي أصعب ، لأنهم قد يرون المعارضة  
لاتحسم الأمر ، وإنما الذي يحسمه هو المقاتلة ، أما ان المعارضة لاتحسم  
الأمر فلأنه يبقى بعدها خلاف بين الناس هذا يقول المعارضة أفصح وذلك  
يقول القرآن أفصح فالمعارضة غير قاطعة والقاطع القتال ، فيلجئون إلى  
القتال لذلك .

يرد المصنف على هذا بأنه لو صح ذلك لما كانت معارضة أصلا عندهم  
وقد حصلت معارضات في الشعر ( فلم يقل عقمة إذا اشتغلت بمعارضة ،  
امرئ القيس كان الناس بين متعصبة له ومتعصب على فيكون حالي وقد  
عارضت كلامه كحالي ولم أعارض كلامه . ) (١)

وهذا رد واضح الضعف ، لأنه في حال الشعر لا بأس بأن يظل الأمر  
مورد خلاف ؛ وهو ليس من الخطورة إلى الحد الذي يصح علاجه وحسمه  
بالقتال ، أما في القرآن وما يترتب عليه فليس كذلك .  
إلى هذا الحد هبطنا إلى الاستدلال بالمشهور وحكم العادة وغالب  
الظن ونحن في الطريق إلى اثبات النبوة لم نصل بعد ، مدعين منهجا عقليا  
يقينيا الخ .

الطريق إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم عند الأشاعرة :

المعجزة هي الطريق عندهم كما هي عند المعتزلة .

وتعريفها كما حرره صاحب المواقف :

« ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله » .

وشرائطها سبع :

الأول : ان يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك .

الثاني : ان يكون خارقا للعادة .

(١) شرح الأصول الخمسة من ص ٥٨٦ إلى ٥٩١

الثالث : ان يتعذر معارضته .

الرابع : ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة .

الخامس : ان يكون موافقا للدعوى .

السادس : الا يكون مكذبا له .

السابع : ان يكون مقارنا للدعوى (١)

أما عن وجه دلالتها على صدق مدعى النبوة :

فهي ( ليست دلالة عقلية محضنة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقائه على كونه عالما بما صدر عنه ، فان الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها .

وليست المعجزة كذلك ، فان خوارق العادات كانقطاع السماوات وانتثار الكواكب يقع عند تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ، وكذلك تظهر السكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة

ولادلالة سمعية ، لتوقفها على صدق النبي فيدور

بل هي دلالة عادية . . . ) (٢)

( قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه أى خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لأن لها — أى للمعجزة — دلالة على الصدق قطعا — أى دلالة قطعية — فلا بد لها من وجه دلالة ، وان لم نعلمه بعينه ، فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان للكاذب صادقا وهو محال ، وإلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالاته القطعية وهو محال وقال القاضي : اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس أمرا لازما لزوما

عقليا كافتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو أحد العاديات ، فإذا جوزنا انخراق العاديات عن مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة والمفروض انه جائز<sup>(١)</sup> .

وكما ذهب القاضى إلى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عادية فعل ذلك أيضا امام الحرمين الجوينى إذ جعلها من باب المواضعة والاصطلاح ، ومع ذلك قرر أنه يستحيل وقوعها على يد الكاذب<sup>(٢)</sup> .

وكذلك جعلها الإمام الغزالى من قبيل الضرورة العادية ، يقول فى مثال الملك . . . حصل علم ضرورى بأنه رسول الملك قبل أن يخطر بياهم أن هذا الملك من عادته الإغواء أم يستحيل ذلك فى حقه .<sup>(٣)</sup> ثم يبين الغزالى أن دلالة المعجزة فى هذه الحالة ليست من قبيل الاخبار بأن هذا رسول ، وإنما هى بمثابة قوله : أنت رسول ، وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض .

ولا يتصور الكذب فى التفويض وإنما يتصور فى الاخبار ، والعلم بكون هذا تصديقا وتفويضا ضرورى<sup>(٤)</sup> .

وهو فى هذا يتابع شيخه إمام الحرمين الذى جعل المعجزة من قبيل الانشاء لا من قبيل الاخبار فلا يتصور فيها صدق وكذب ، فهدا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب عن البارى سبحانه وتعالى ،<sup>(٥)</sup> . وإذا كان الأشاعرة يحاولون بذلك الخروج مما ألزمهم به المعتزلة من انهم لا يمكنهم إقامة وجه دلالة المعجزة ، على أصولهم ؛ حيث ينكرون

(١) المواقد ج ٨ ص ٢٢٩ - ٢٣٠

(٢) الارشاد للجوينى ص ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٩ ، ٩٠ (٤) المصدر السابق ص ٩٠

(٥) الارشاد للجوينى ص ٣٣٢ ، ٣٣٣

أن الحسن والتبجح عقليان ، ويجوزون الكذب عليه تعالى عقلا وما دام  
كذلك فيجوز عليه تصديق الكاذب فلا تدل المعجزة - من حيث هي  
تصديق من الله لمدعى النبوة - على صدق الرسول ..

فإن هذا لا يخرجهم بما أورده المعتزلة من نقض لوجه دلالة المعجزة  
عندهم من ناحية أخرى . لأنهم حسب أصولهم يجوزون اضلال العباد  
على الله .

وكذلك ينقض الاشاعرة كلام المعتزلة في دلالة المعجزة .

من حيث أنها لا بد من أن تبني على مقصد وإرادة .

والمعتزلة لا يمكنهم ذلك لأنهم نقوا الإرادة القديمة .

أما كونه مريدا بإرادة حادثة فقد أوضح الاشاعرة بطلانه  
كما يقول الجويني (١) .

أما عن تصديق رسول الله محمد ﷺ ، فإن القاضى الباقلاني يرد على من  
يسلم بإرسال الرسل لكنه ينكر رسالة محمد ﷺ ، فيقرر أنها ثابتة ،  
بمعجزاته التي علمنا صدورها عنه اضطرارا كالقرآن الكريم ، واستدلالاته  
كحنين الجذع ، وتكلم الذئب ، وتكثير القليل من الطعام .

ويفيض الباقلاني في إثبات هذه المعجزات التي علمنا بها استدلالا .

يعنى لم يصل الخبر بها إلى حد التواتر الذي يفيد العلم الضروري - كما  
يفيض في إثبات وجوه إعجاز القرآن ، والرد على من ينكر صدوره عنه  
أو دلالاته على نبوته (٢) .

ويثبت إعجاز القرآن من وجوه :

أحدها ما اختص به من الجرالة والنظم والفصاحة الخارجة عن  
أساليب الكلام - يعنى المعتادة - وتحدى به فصحاء العرب بأن أتوا

(١) الارشاد ص ٣٣٠

(٢) التمهيد من ص ١١٤ إلى ١٣١

بسورة من مثله فمجزوا عن الايتان بمثله . وهم أهل الفصاحة والبلاغة ،  
ولم يأت لهم ذلك في مدة ثلاث وعشرين سنة .

ومن وجوه الإعجاز في القرآن : اشتماله على قصص الأولين ، وما كان  
من إخبار الماضين مع القطع بأنه صلى الله عليه وسلم كان أمياً لا يكتب  
ولا يقرأ ولم يهد منه ﷺ في جميع زمانه تعاط لدراسة كتب ،  
ولا تعلمها وقد نفي عنه سبحانه وتعالى ذلك بقوله ( وما كنت تتلو من قبله  
من كتاب ولا تحطه يمينك إذا لارتاب المبطون . ) ٤٧/٢٩

ومن وجوه الإعجاز أن اشتمال القرآن على ما لا يحصى من علم غيوب  
متعلقة بالمستقبل ظاهر جلي ، مثل قوله تعالى ( والعاقبة للمتقين ) ١٢٨/٢٨  
وقوله تعالى ( لتدخلن المسجد الحرام ) ٢٧/٤٨ ومثل قوله تعالى ( كتب الله  
لأغلبين أنا ورسلي ) ٢١/٥٨

د إلى غير ذلك من وجوه الإعجاز في القرآن وهو كثير جداً . (١)  
وسار المصنفون من الأشاعرة على هذا النحو من بعد . يقول  
شارح المقاصد :

( محمد رسول الله . . . وحجتنا أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر  
المعجزة . وكل ما كان كذلك فهو نبي ، بلأينا :  
أما دعوى النبوة باتفاق وبالتواتر .  
وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن ، واخبر عن المغيبات ، واظهر  
أفعالا على خلاف المعتاد . وبلغت جملتها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها  
من الآحاد .

أما النوع الأول ففيه ثلاث مقامات :  
ليان إعجاز القرآن ، ووجه الإعجاز ، ودفن شبه الطاعنين .

أما المقام الأول : فهو انه صلى الله عليه وسلم .. تحدى القرآن ودعا إلى الايمان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب .

فجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة . . . فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ، ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات .

وأما المقام الثانى فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة ، والدرجة القصوى من البلاغة . . . وهذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية . . . وعلى دقائق العلوم الإلهية واحوال المبدأ والمعاد ، ومكارم الأخلاق ، والارشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدينية . . . )

ثم يأخذ المصنف فى رد الشبه (١)

الطريق إلى تصديق الرسول عند التيميين :

يقرر التيميون ان ( العقل سلطان ولى الرسول ثم عزل نفسه (٢) .  
ويرون ان المعجزة ليست هى الطريق الوحيد لاثبات النبوة ، إذ يمكن التمييز بين الصادق والكاذب بغير ذلك ، عن طريق تفحص حالة مدى النبوة وما يدعو إليه فلو دعا إلى فسق وفساد ، لا يكون صادقا ، ولو دعا إلى شرك لا يكون صادقا .

وهذا هو المهج الذى سلكه الصحابة ومن تابعهم .  
هذا هو الذى استدل به النجاشى ، وهرقل ، وورقة ، وخديجة وغيرهم من أوائل المسلمين .

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٢) الصواعق المرسله لابن القيم ج ١ ص ١٣٦ .

وطريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الناس خصهم الله بخصائص تعرف من اخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء (١) .  
والمعجزة تدل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا على الوجه الذى يتبعه المعتزلة والأشاعرة ، إذ يمكن إثبات صدقه تعالى وامتناع تصديقه للكذابين . . عن طريق إثبات علمه وحكمته وعنايته بخلقه ، وإتمامه عليهم ورحمته بهم ، او عن طريق تصفح سنته التى جرت بتأييده للصادقين وخذلانه للكاذبين .

ومن هنا يمكن العلم بأنه تعالى لا يؤيد كذاباً بمعجزة ، لأن فى ذلك من الفساد والضرر بالعباد ما تمنعه حكمته ورحمته (٢)

### عصمة الرسول :

وهذه من المسائل التى تتعلق بمشكلة تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم تعلقاً واضحاً .

وقد ذهب المعتزلة فى هذه المسألة إلى ان الرسول لا بد ان يكون منزهاً عن المنفرات جملة ، كبيرة او صغيرة . . . لأنه لو لم يجنبه الله ذلك لم يقع القبول منه .

ومن هذا القبيل قوله تعالى : ( ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك ) . ١٥٩ آل عمران .

وهذه قاعدة ينبى عليها انه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها .

كذلك لا يجوز عليهم شىء من المنفرات نحو الكذب والسرقة ودماة

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ٨٨ ، ص ١٩٢ والنزوات لابن تيمية ص ٢٦

وما بعدها .

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٥٧ .



الخلقة ( وليس يمتنع فيما ينفر في زمان الا ينفر في زمان آخر . فإن  
للأزمنة والعادات تأثيراً في ذلك<sup>(١)</sup> . )

فأما الصغائر التي لاحظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير ، فإنها  
مجزوة على الأنبياء ولا مانع يمنع منه ، ( لأن قلة الثواب عما لا يقدر  
في صدق الرسل ولا في القبول منهم<sup>(٢)</sup> ) .

لكن هل يصح أن يتعمدوا ارتكابها ؟  
هذا ما اختلف فيه المعتزلة<sup>(٣)</sup>

### أما الأشاعرة :

يقرون ( وجوب عصمتهم :

- ١ - عما ينافي مقتضى المعجزة ، وقد جوزوه القاضي سهوا .
- ٢ - وعن الكفر ، وقد جوزوه بعض الخوارج بناء على تجويزهم  
الذنب مع قولهم بأن كل ذنب كفر . وجوز الشيعة إظهاره تقية .
- ٣ - وعن تعمد الكبائر بعد البعثة .
- ٤ - وعن الصغائر المنفرة لاختلافها بالاتباع .  
ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضاً . وبعض  
الشيعة إلى نفي الصغائر ولو سهوا .  
والمذاهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً ، والصغائر عمداً  
لا سهواً لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينهون فيتشبهون .  
وذهب امام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر  
عمداً . ثم يستدل السعد على مذهب الأشاعرة في ذلك ، بأنه لو صدر

(٢٠١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣ - ٥٧٥ والاتصار لخباط ص ٧٧

(٣) مقالات الإسلاميين للشمري ج ١ ص ٢٧٢

عنهم الذنب للزم حرمة اتباعهم ، ورد شهادتهم ، ووجوب منعهم وزجرهم ،  
وأمر أخرى كلها منتفية عنهم بدلالة القرآن الكريم (١)

### أما التيميون :

فيقول ابن تيمية عن أهل السنة :

«إنهم متفقون على أن الأنبياء معصومون فيما يبلغونه عن الله تعالى .  
وهذا هو مقصود الرسالة ، فإن الرسول هو الذي يبلغ عن الله أمره .  
ونبيه وغيره . . .

وهم معصومون في تبليغ الرسالة باتفاق المسلمين ، بحيث لا يجوز أن  
يستقر في ذلك شيء من الخطأ .

وتنازعوا هل يجوز أن يسبق على لسانه ما يستدركه الله تعالى ويبيئه  
بحيث لا يقره على الخطأ ، . . . فمنهم من لم يجوز ذلك ، ومنهم من جوزه .  
إذ لا محذور فيه : فإن الله تعالى ينسخ ما يلقى الشيطان ويحكم الله آياته . . .  
وهم متفقون على أنهم لا يقرون على خطأ في الدين أصلاً ، ولا على  
فسق ولا كذب .

ففي الجملة كل ما يقدح في نبوتهم وتبليغهم عن الله تعالى فهم متفقون  
على تزييمهم عنه .

وعامة الجمهور الذين يجوزون عليهم الصغائر يقولون أنهم معصومون  
من الاقرار عليها فلا يصدر عنهم ما يضرهم . . .

وأما النسيان والسهو في الصلاة فذلك واقع منهم . وفي وقوعه حكم  
استئذان المسلمين بهم ، كما روى في موطأ مالك « إنما أنسى لأسن » .

وقال صلى الله عليه وسلم « إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت  
فذكروني » أخرجاه في الصحيحين (٢) .

(٢) متبايع السنة ج ١ ص ٩٣٠

(١) شرح المقاصد ج ٣ ص ١٩٣ ، ص ١٩٤

والخلاصة : إن مشكلة تصديق الرسول والطريق إليه كانت واردة في  
الجو العقدي الذي يعيش فيه المسلمون .  
وقد رأينا كيف طالجها القرآن .  
وكيف اهتم الإسلام بعلاجها .  
كما رأينا علاج المتكلمين لهذه المشكلة ، يحصر طريق التصديق في  
المعجزة — خلافاً للتيمييين — على أساس إفادتها العلم القطعي ، وإن  
كانت ذات دلالة عادية .

## الفصل الثالث مسألة إثبات المعاد

تمهيد :

إذا كان المنكرون لوجود الخالق — وقد عرفنا ان لهم وجودا في  
البيئة العربية ، والبيئة الفارسية عند ظهور الإسلام — ينكرون —  
بالضرورة — البعث ، فقد كان هناك المشركون الذين يعبدون أصنامهم  
ويقرون بوجود الخالق ، درن ان يدفعهم ذلك إلى الإيمان بالبعث ،  
وهؤلاء الأخيرون هم الذين يوجه اليهم القرآن استدلاله على امكان البعث  
بالنشأة الأولى والخلق الأول « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » .

وفي مقابل هؤلاء كان هناك من الخنفاء من يؤمن بالبعث والحساب  
كان من هؤلاء من يقول : ( والله ان وراء هذه الدار دارا يجزى فيها  
المحسن باحسانه ويعاقب فيها المسيء باساءته . ) ، ولقد كانت تلك عقيدة  
عبد المطلب وهو يضرب القداح على ابنه عبد الله (١) .

ومع مايقوله المقدسي من انه كان بعض من مشركي العرب يؤمنون  
بالبعث والنشور (٢) فان الذي لاشك فيه ان الأغلبية الساحقة كانت  
تستغرب البعث على الوجه الذي تقول بهرسالات الأنبياء عليهم السلام (٣) ،  
وتنكره .

ولقد كان من غلاة الشيعة من ينكر القيامة ويؤولها ، ويقول

(١) الملل والنحل للشيخهستاني ج ٢ ص ٢٤٨

(٢) البدء والتاريخ ج ٢ ص ١٤٤

(٣) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢

أتماهى أرواح تناسخ في الصور (١) وهؤلاء كانوا متأثرين بفرقة من اليهود تزعم أن الثواب والعقاب في الدنيا (٢).

### المذاهب في المعاد:

( اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد ، واختلفوا

في كيفيته .

فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط لأن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد .

وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط لأن البدن يتعدم بصوره بأعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد لا سبيل إليه للقاء فيعود إلى عالم المجرذات ، بقطع التملقات .

وذهب كثير من علماء الإسلام كالإمام الغزالي والكيمي والحلي والراغب ، والقاضي أبي زيد الديبوسي إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ، ذهابا إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن ، وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية . (٣) .

وسنذكر فيما يلي بالتفصيل مذهب جمهور المسلمين القائلين بالخشع الجسماني وهم المعتزلة ، وأغلب الأشاعرة والتميمون .

أما القائلون بكونه روحانيا فقط فيكفي أن تذكر تكفير الغزالي لهم في كتابه تهافت الفلاسفة (٤) وأن كان بعض المحققين يذكر أنه مال إلى رأيهم في كتابه معارج القدس (٥) .

(١) المقالات للاشمري ج ١ ص ١١٤

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٩٩

(٣) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢١١

(٤) انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٩٤

(٥) انظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٤٩٨ وانظر معارج القدس

للإمام الغزالي ص ١٢٥ - ١٣٤ طبعة مطبعة الاستقامة نشر المكتبة التجارية الكبرى .

وأما القائلون بكونه روحانيا جسمانيا معا فهؤلاء لا يفترون عن أصحاب المذهب الأول إلا من حيث نظرهم إلى حقيقة النفس ، وكونها جوهرًا ، ويقول السعد في ذلك : (وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من أصول الدين ، بل ربما يؤيده ، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد ، كذا في نهاية العقول . ) (١)

وفيما يلي مذهب جمهور المسلمين في المعاد كما يصور المتكلمون .

\* \* \*

### الكلام عن المعاد عند المعتزلة :

يقنأول القاضي عبد الجبار موضوع المعاد من ثلاثة جوانب ، يضع لكلا منها أصولا :

الأول : اثبات القدرة على الإعادة

الثاني : اثبات وجوب الإعادة

الثالث : بيان كيفية الإعادة

أولا : إثبات القدرة على الإعادة :

### الأصل الأول في صحة إعادة الجوهر

( إن القادر إذا ثبت كونه قادرا على الشيء من غير تخصيص بوقت

ففي صح وجود المقدور صح منه إعادته .

فإن قيل : ومن أين إن الجواهر يصح وجودها في كل وقت ؟

قيل له : قد ثبت جواز البقاء عليها ، وإنما يجب أن تكون موجودة

بعد الحدوث ما لم يحدث ضدها ولا تنتهي إلى حال إلا ويجوز أن تبقى إليه .

فإن قيل : فإذا ثبت أنه يجوز أن يبقى أبداً بعد حدوثه فن ابن أنه -  
يجوز في كل حال وجد فيها على سبيل البقاء أنه يجوز وجوده فيها على  
سبيل الأحداث ؟

قيل له : لأن كونه عز وجل قادراً على إحداثه غير مختص بوقت .  
كما أن صحة وجوده في نفسه غير مختص بوقت ، فكما يصح وجوده في كل  
حال فيجب أن يصح حدوثه من جهة القديم تعالى في كل حال (١) .

### الأصل الثاني في صحة إعادة المرض الباقي :

( إن كل مقدور لله سبحانه باق لا يتعلق وجوده بوجود سبب لا يبقى .  
فإعادته تصح ، وما اخل ببعض هذه الشروط فأعادته لا تصح ) (٢) .

### ثانياً : اثبات وجوب الإعادة :

#### الأصل الأول : المستحق للثواب يجب أن يعاد :

( لا يصح أن يقال انه تعالى قبل الافناء يوفره عليه (٣) ، فلم يبق إلا أنه -  
يجب أن يعيده ، لأن توفير الثواب عليه إذا لم يتم إلا بالإعادة وجبت ،  
من حيث لا يتم فعل الواجب على جميع الوجوه إلا بها (٤) .

#### الأصل الثاني : المستحق للعوض لا يجب إعادته :

( فأما من يستحق العوض فأعادته غير واجبة إلا على بعض الوجوه ،  
لأنه قد ثبت أن العوض منقطع غير دائم ، فقارق الثواب من هذا الوجه .  
وصح فيه أن يفعل في أوقات منقطعة . وإذا صح ذلك لم يمتنع فيما يستحقه .

(١) التلخيص ، الجزء الحادي عشر من المغني للقاضي عبد الجبار . نشر المؤسسة المصرية .

لتأليف والترجمة والنشر ص ٤٥١

(٣) أى الثواب

(٢) المصدر السابق ٤٦٣ .

(٤) أى بالإعادة المصدر السابق ص ٤٦٤

الإنسان في حال حياته أن يوفر عليه في هذه الأوقات من جهة العقل ثم يميتته تعالى من غير أن يستحق العوض ، لأن العوض لا يستحق بالموت إذا حصل من غير الم وغم . . . ) .

( . . . ) فإما من أولم في حال موته أو قبله فلا بد من توفير العوض عليه ، وقد يمكن أن يوفر ذلك عليه - من جهة العقل - بأن يعيده حيا في دار الدنيا ، ويوفر ذلك عليه ثم يميتته أو يفنيه .

فن هذا حاله فلا يجب أيضاً أن يعاد من جهة العقل (١) .

فأما أن يعاد على حد يوفر عليه العوض (٢) فالسمع هو المانع منه ، (٣) .

وهذه الجملة تبين أن إعادة مستحق العوض من جهة العقل غير

واجب أصلاً .

وإنما يجب ذلك إذا لم يختر القديم تعالى توفير العوض عليه فلا بد من

أن يعيده ليوفر ذلك عليه فيما يفيد .

الأصل الثالث : مستحق العقاب لا يجب إعادته :

( . . . ) لأن العقاب حق عليه لاله ، وقد ثبت بالدليل أنه يحسن منه

سببجانه اسقاطه والعمو عنه فيجب أن يجوز الا يعيده ويختار التفضل

بالعمو ، وهذا قولنا في كل مستحق العقاب من كافر وفاسق ، لأن حال

الكل سواء في حسن العمو عنهم وسنذكر الدلالة على ذلك إن شاء الله .

( فأما من لا يستحق شيئاً من الحقوق فلا شبهة في أنه تعالى مخير

في إعادته : إن شاء أعاده وإن شاء لم يعده . كما أنه كان مخيراً في الأبتداء (٤) .

الأصل الرابع : ثم يبين المصنف ان هذا هو الثابت في العقل فأما

السمع فقد دل على أنه تعالى سيعيد : المستحق للعقاب من حيث أخبر بذلك .

(٢) أى في الدنيا

(٤) المصدر السابق ص ٤٦٦

(١) أى في الآخرة

(٣) المصدر السابق



وأنه يعيد من مات مستحقا للعبوس . . . ويعيد من لا يستحق شيئا (١)

### ثالثا: بيان كيفية الإعادة :

الأصل الاول: لا بد من إعادة الحى المخصوص بأجزائه :

( . . . لأن الحى هو الجسم المبنى بينية مخصوصة وإنما يوصف بأنه حى إذا اقتص لأجل وجود الحياة فيه بصفة مخصوصة يصح معها أن تدرك وتحس .

فإذا صح ذلك فلا بد من أن تعتبر اجزائه في الإعادة ، كما لا بد من اعتبارها في البقاء لأنه كما يجب في المعاد أن يكون زيدا بعينه فكذلك يجب إذا بقي مدة لا بد من أن يكون زيدا بعينه فكما لا يصح في زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحى مع تبدل اجزائه فكذلك لا يصح أن يعاد ذلك الحى بعينه مع تبدل الأجزاء ) (٢) .

الأصل الثانى: لا يلزم إعادة الحياة بعينها :

( فأما الحياة فلا يمتنع أن تتغير ويكون الحى واحدا فلا يجب أن يعتبر بأجزاء مخصوصة منها . وهذا القضية واجبة في كل صفة استحقها الموصوف لعلته ، أن تلك العلة إذا كان لها أمثال لم يمتنع أن تحصل تلك الصفة له لعل متغيره في الأوقات . . . وإنما لا يصح ذلك في القدرة خاصة ، لأنه لا مثل لها في الجنس فلذلك لم يصح هذا الوجه فيها ) (٣) .

الأصل الثالث: الأجزاء التى يجب أن تعاد :

( يجب أن يعتبر في باب الإعادة أقل ما لا يجوز أن يكون حيا إلا معه من الأجزاء ، فلا بد من إعادته ، وإلا لم يكن الحى المعاد هو الذى كان من قبل .

فاما ما زاد على ذلك من أجزائه فلا معتبر بها في باب الإعادة  
ولذا جاز ألا تعاد أصلا ويعاد غيرها جاز أيضا أن يختلف الحال فيها (١).

### الأصل الرابع : ( لا معتبر بالأطراف في باب الإعادة

كما لا معتبر بها في باب الحمد والذم ، لأن المطيع قد نمدحه ثم نقطع  
أطرافه ، ونمدحه كما كنا نمدحه من قبل وكذلك القول في العاصي وليس  
المثاب هو اليد بل المثاب الجملة الحية (٢) .

### الأصل الخامس : ما يصح أن يزداد فيه وما لا يصح

( يجوز أن يزداد فيه على جهة الزيادة في الأطراف والآلات  
ما شاء تعالى . ويجوز أن يزيد - تعالى - على جهة السمن في بنيته ما لا  
يؤثر في أقل البنية التي لا يكون حيا إلا معها أو في مجارى نفسه ) (٣) .

### (المستحق للثواب أو العقاب لا يجوز ان يصير غذاء لحي آخر البتة :

وانه يصير كالثقل في جسمه . لأنه تعالى يجب أن يعيد الحي المستحق  
للثواب على آخر ما مات عليه ؛ فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصح  
أن تكون جملة لحي آخر تجب إعادته أصلا ) (٤) .

ونتيجة ما تقدم أن المعتزلة يثبتون أصل المعاد بالعقل بناء على  
أصولهم في التعديل والتجوير والتحسين والتفويض ، ويستصحبون الدليل  
السمعي فيما لا يوجب العقل .

ويعلق السعد على مذهبهم قائلًا :

( والمعتزلة يدعون إثباته بل وجوبه بدليل العقل :

وتقريره أنه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين  
وأعواض المستحقين ، ولا يتأتى ذلك إلا بإعادتهم بأعيانهم فيجب

لأن مالا يتأتى الواجب الا به واجب ) .  
وهذا التعليق غير صحيح بالنسبة لما ذكره القاضي عبد الجبار  
عن المعتزلة .

فقد رأينا أنهم لا يوجبون بالعقل عقاب العاصين لأن العفو يحسن  
منه تعالى ، كما رأينا أنهم لا يوجبون إعادة مستحق العوض في الآخرة  
عقلا ، لأن العقل يجيز إعادته في الدنيا لينال عوضه وإنما يمنع السمع  
من ذلك .

ويقول السعد : ( مع إمكان المناقشة في أن الواجب لا يتم إلا به ،  
وانه لا يكفي المعاد الروحاني . ويدفعون ذلك بأن المطيع والمعاصي هو  
هذه الجملة ، أو الأجزاء الأصلية لا الروح وحده . ولا يصل الجزاء إلى  
مستحقه إلا بأعيانها .

والجواب : انه إن اعتبر الأمر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح ،  
لأن مبنى الطاعة والعصيان على الإدراك والإرادات والأفعال والحركات  
وهو المبدأ للكل ، وإن اعتبر بحسب الظاهر يلزم أن يعاد جميع الأجزاء  
الكائنة من أول التكليف إلى الممات ولا يقولون بذلك ) (١) .

ومن هنا يقول السعد :

( فالأولى التمسك بالسمع ) .

\* \* \*

### مذهب الأشاعرة في المعاد :

يستدل الشيخ الأشعري على جواز إعادة الخلق بالدلالة التي في  
قوله تعالى :

« وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم

---

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢١١

قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، ٧٨- ٨٠ سورة يس  
فجعل النشأة الأولى دليلا على جواز النشأة الأخرى لأنها في معناها  
ثم قال تعالى . الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا اتم  
منه توقدون . .

فجعل ظهور النار على حرها ويابسها ، من الشجر الأخضر على نداوته  
ورطوبته دليلا على جواز خلفه الحياة في الرمة البائية ، والعظام النخرة  
وعلى قدرته على خلق مثله .

ثم قال تعالى د أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن  
يخلق مثلهم ، .

وهذا هو (١) الممول عليه في الحجاج في جواز إعادة الخلق )

وتقرير الدليل من الآيات على هذا النحو شبيه بما ذكره صاحب  
المواقف إذ يقول :

( واحتج على صحة الإعادة بقوله تعالى د قل يحييها الذي أنشأها  
أول مرة . .

وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الإعادة ، حيث قالوا :

- 
- (١) الملع للأشمري ، تحقيق الدكتور بحودة غرابة ط ١٩٥٥ م ص ٢١ وانظر أيضا  
رسالة في استنسان الخوض في علم الكلام طبعة بيروت ص ٩٠  
وهذا مشابه لما ذهب إليه الكندي (ت ٢٥٢ م) في تفسيره لهذه الآيات ، حيث  
يستخرج منها قواعد عامة : هي :
- ١ - وجود الشيء من جديد بعد كونه وتخلله [السابقين يمكن بدليل مشاهدة وجوده  
بالفعل مرة لا سيما أن جمع المتفرق اسهل من ايجاده وابداعه عن عدم .
  - ٢ - ظهور الشيء من نقيضه كظهور النار من الشجر الأخضر يمكن وواقع تحت المس-
  - ٣ - خلق الانسان وحيائه بعد الموت امسر من خلق العالم الأكبر بعد ان لم يكن
  - ٤ - الخلق لا يحتاج من جانب الله إلى مادة أو من زمن . انظر رسائل الكندي نشر  
الدكتور أبو ريبة .

إن الاعادة مثل الإيجاد أول مرة ، وحكم الشيء حكم مثله فإذا كان قادراً على الإيجاد كان قادراً على الاعادة .  
ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم .  
ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين :  
أحدهما : اختلاط اجزاء الأبدان والأعضاء بعضهم ببعض ، فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر . . . حتى يتصور الإعادة .  
والثاني ان الأجزاء الرميمة يابسة جداً مع أن الحياة تستدعى رطوبة البدن .  
أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الأبدان والأعضاء .

وإلى الجواب الثاني انه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهم من المضادة الظاهرة ، فلان يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى ، لأن المضادة ههنا أقل من ذلك .  
ثم لمنكرى الإعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن إعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر ، وذلك باطل لأصول مقررة في كتب الفلاسفة . فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه خالفاً لهذه السماوات والأرض لزم أن يسلم كونه قادراً على اعدامها ، فإن ما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في كل الأوقات وان يسلم كونه قادراً على إيجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله .

قال في نهاية العقول : إن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تنص فكيف يقال أن الرسول وأصحابه لم يخوضوا في هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها (١)

أما تقرير السعد للموضوع فتبرز فيه صياغة الدليل السعدي ، في قيامها أولا على الجواز العقلي ، ثم الاستدلال بعد ذلك بالسمع .  
يقول :

( وتقريره ان الحشر والإعادة أمر ممكن أخبر به الصادق فيكون واقعا .  
أما الأماكن فلأن الكلام فيما عدم بعد الوجود ، أو تفرق بعد الاجتماع أو مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك . والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات ، العالم بجميع الكليات والجزئيات .

وأما الأخبار فلها تواتر من الأنبياء ، سيما نبينا عليه السلام .  
ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل أكثرها التأويل مثل قوله تعالى :

« قال من يحيى العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي انشاها أول مرة ،  
وقوله « فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » ٥١ سورة يس  
« فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة » ٥١ الاسراء »  
« يحسب الإنسان ان لن نجعل عظامه ، بلى قادرين على أن نسوي بنائه . . . » (١) ٣ - ٤ سورة القيامة .

ثم يناقش السعد الذين يقولون بالتأويل قياسا على تأويل الآيات المشهورة بالتشبيه والجبر والقدر وهي أكثر من آيات البعث ، فيصح تأويل آيات البعث إلى المعاد الروحاني . وأنه إنما أتى بالذات والآلام الجسمانية ، كثال للذات والآلام الروحانية ترغيبا وترهيبا للعوام الذين تقصر افهامهم عن فهم الكالات الحقيقية والذات العقلية .

يرد السعدي على هؤلاء بقوله :

( قلنا : إنما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا .

سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه . وما ذكرتم  
عن حمل كلام الأنبياء ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد  
النفس . . . (١) نسبة للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ) .

\* \* \*

### استدلال ابن تيمية على المعاد :

يقول ابن تيمية :

( إن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا — أى  
بالإمكان الذهني — إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعا ولو لغيره وإن لم يعلم  
الذهن امتناعه . بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن  
يكون ممتنعا .

والإنسان يعلم الامكان الخارجي تارة بعلمه بوجود الشيء ، وتارة بعلمه  
بوجود نظيره ، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه ، فإن  
وجود الشيء دليل ، على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه (٢) .

١ — الاستدلال بالإمكان الخارجي للمعاد عن طريق العلم بوجود

ما المعاد أولى منه لأنه — أى المعاد — دونه . ذلك في مثل قوله تعالى :

« أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق  
مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب فيه ، فأبى الظالمون إلا كفورا ، ٩٩ الاسراء

« أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهم  
بقادر على أن يحيي الموتى . بلى انه على كل شيء قدير ، ٣٣ الاحقاف .

« يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من  
تطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ، ٥ سورة الحج

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢١٣

(٢) موافقة صريح المقول لصحيح المتقول لابن تيمية ج ١ ص ١٦

وبقوله تعالى :

د وضرب لنا مثلا ونمى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم .  
قل يحييها الذى انشاها اول مرة ، وهو بكل خلق عليم .  
الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون .  
او ليس الذى خلق السماوات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى  
وهو الخلاق العليم .

إنما أمر، إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . ( ٧٨ - ٨١ يس

٢ - الاستدلال على الإمكان الخارجى للمعاد عن طريق العلم بوجود

نظيره فى قوله تعالى د وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين أيدي رحمته ،  
حتى إذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فاخرجنا به  
من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ، - ٥٧ الاعراف  
٣ - الاستدلال على الإمكان الخارجى للمعاد ، عن طريق العلم  
بوجوده بالخارج .

وهذا فيمن اخبر القرآن عن موتهم واحيائهم .

د وإذ قلتم يا موسى لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم  
الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ،  
٥٦ ، ٥٥ البقرة

د وإذ قال إبراهيم رب ارنى كيف تبجي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى  
ولكن ليطمئن قلبي قال نخذ اربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل  
جبل منهن جزا ثم ادعهن يأتينك سعيا ، واعلم أن الله عزيز حكيم ،  
٢٦٠ البقرة

وكما جاء عن احياء المسيح للموتى ، وكما جاء عن أصحاب الكهف، وعن  
الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا  
ثم أحيائهم ( ٢٤٣ البقرة .



وعن الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها . ( قال : أني يحيي  
هذه الله بعد موتها فأما لله مائة عام ثم بعثه ) (١) ٢٥٩ البقرة

\* \* \*

وبعد هذا فللقائلين بحشر الأجساد خلاف في مسألتين :  
أولاهما : هل تكون الاعادة بعد الفناء أو بجمع ما تفرق من الأجزاء .  
يقول السعد (والحق التوقف . وهو اختيار امام الحرمين ، حيث قال :  
يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد ، وأن تبقى وتزول اعراضها  
المعمودة ، ثم تعاد بنيتها .

ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما (٢) .

ثانيهما : هل يعاد المعدوم بعينه أو يعاد مثله .

وقد رأينا مذهب المعتزلة في ذلك ، وللأشاعرة رأى آخر يعبر عنه

السعد في قوله :

( ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص ، أو لا امتناع

اعادة المعدوم بعينه .

وما شهد به النصوص من كون أهل الجنة جردا مردا ، وكون ضرس

الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك . وكذلك قوله تعالى د كلما فضجت

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها .

ولا يبعد أن يكون قوله تعالى د أو ليس الذى خلق السماوات والأرض

بقادر على أن يخلق مثلهم ، (إشارة إلى هذا) (٣) .

---

(١) المصدر السابق وانظر أيضا مختصر نصيحة أهل الإيمان لابن تيمية للسيوطي

ص ٣١٩ - ٣٢٠

(٣٢) شرح المقامد ج ٢ ص ٢١٥ ، ج ٢ ص ٢١١

## الفصل الرابع

اجمال الاستشهاد بالقرآن الكريم  
في المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين

هل نبدأ التفكير في الخلق لنصل إلى الخالق؟

يرى الاسفراييني أن قوله ﷺ « تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله ، يعنى : ابتدئوا بالفكرة في خلق الله حتى إذا عرفتم الخلق بالعجز عرفتم أن له خالقا قادرا موصوفا بأوصاف الكمال . ومن ابتدأ بالنظر في الخالق اداه إلى مالا يصح من تشبيهه وتعطيل (١) .

ويشهد الباقلاني على نفس المعنى بقوله تعالى « ويتفكرون في خلق

السموات والأرض ، ٣ - ١٩١

ولم يقل في الخالق

ويجابات موسى عليه السلام عندما سأله فرعون عن الله إذ كان

كلما سأله عن الذات اجابه بالنظر في الموضوعات .

سورة الشعراء الآيات من ٢٣ - ٢٨ (٢)

وفي نفس المعنى يقول المقدسي :

( سأل فرعون موسى « وما رب العالمين ،

فلم يرد موسى بالماهية ، ولكن بالصفات :

(١) التبصير في الدين للاسفراييني ص ٩٩ ، وعن الحديث يقول الشيخ الكوثري عقق الكتاب ( رواه أبو نعيم في الحلية واللائكأني في شرح الحنة عن ابن عباس رضى الله عنهما على اختلاف يسير في اللفظ . ) وذكره السيوطي في الصغير عن أبي نعيم في الحلية . عن ابن عباس ورمز له بالضعف .

« رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين » . ( ٢٤ الشعراء  
يقول المقدسي :

( هذا طريق السلامة . ) (١)

وهناك من ذهب إلى أن البدء بالتفكير في الخالق هو مرتبه الخاصة  
وهنا يستشهد ابن سينا بقوله تعالى :

( أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ) ٥٣ فصلت .

على افضلية البدء بالتفكير في الله . يقول ( إن هذا حكم للصدّيقين الذين  
يستشهدون به لا عليه . ) (٢)

القول بحدوث العالم :

« يستشهد الأشعري على ضرورة انتهاء الحوادث إلى أول ، وابطال  
قول الدهرية أو القائلين بقدم العالمين ، بقوله ﷺ لمن سأله عن العدوى...  
( فمن اعدى الأول ) (٣)

كما يستشهد الاسفراييني على ذلك بقوله ﷺ « كان الله ولم يكن  
معه شيء » (٤) .

كما يحكى عن أهل السنة استدلالهم على حدوث العالم بتغيره ،  
واستشهادهم على ذلك بقوله تعالى « إن في خلق السماوات والأرض  
واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الأبصار » ١٩٠ سورة آل عمران .

(١) البدء والتاريخ ج ١ ص ٨٦ .

(٢) الاشارات والتنبيهات القسم الثالث ٤٨٣

(٣) رسالة في استهسان الخوض في علم السلام ص ٩١ ورواه البخارى في صحيحه في باب  
لا عدوى من كتاب الطب .

(٤) التبصير في الدين ص ٩٣ ، ويعقب المحقق على الحديث بقوله : في معناه حديث  
البخارى « كان الله ولا شيء غير » .

وجاء لفظ البخارى في بدء الخلق ( كان الله ولم يكن شيء غيره ) .

ويحكي أيضا استشهادهم على أن العالم حادث ولا بد له من محدث بقوله تعالى « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » . ٣٥ سورة الطور .  
ويستشهد ابن قيم الجوزية بقوله تعالى :

« خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام » . . . . يستشهد بذلك على ابطال ( . . . قول الملاحدة . . ) القائلين بقديم العالم وأنه لم يزل . (١) ولما كان دليل حدوث العالم عند الاشاعرة والمعزلة يدخل في تركيبه القول بالجزء الذي لا يتجزأ (٢) ، فإننا نجد الاشعري يستشهد على هذا القول بالآية الكريمة :

( وكل شيء احصيناه في امام مبین ) (٣) .

ويقول عن هذه الآية : هي أصل قول المتكلمين بالجزء الذي لا يتجزأ . ويبدو ان ذلك لاستحالة الاحصاء إذا قيل بانقسام الجزء إلى ما لا نهاية .

### زيادة الصفة على الذات :

يستشهد على ذلك الاشعري بقوله تعالى ( انزله بعلمه ) ١٦٦ النساء  
وبقوله تعالى ( وما تحمل من اثنى ولا تضع إلا بعلمه ) ، ١١ فاطر  
وبقوله تعالى ( فاعلموا إنما أنزل بعلم الله . ) ١٤ هود  
وبقوله تعالى ( ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . ) (٤)

٢٥٥ البقرة

والقاضي عبد الجبار ناقش أصحاب هذا المذهب في استشهادهم بهذه

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن قيم الجوزية ص ٢٨

(٢) أنظر ما ذكرناه في ص ٣٥ من هذا الكتاب عما ذكره المتكلمون عن أهمية الجوهر الفرد بالنسبة لدليل حدوث العالم .

(٣) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ص ٩٢

(٤) الابانة . . ص ٨ ، ٤٤

الآيات فيقرر أولاً أن الاستدلال بالسمع في مسائل التوحيد والعدل لا يجوز ، لأن السمع يتوقف عليها .  
ثم يذكر أنه لا بد من التأويل في هذه الآيات لتوافق الدلالة العقلية ،  
ويبين أن العلم يذكر ويراد به العالم ، ويذكر ويراد به المعلوم وكذلك هذا .

### أما القائلون بنفي الصفات الزائدة على الذات :

فهم يستشهدون بقوله تعالى :  
( وهو الله في السماوات وفي الأرض ) ٣ الانعام  
( فأينما تولوا فثم وجه الله . ) ١١٥ البقرة .  
الكلام في ذات الله :

يستشهد ابن المرتضى المعروف بابن الوزير بقوله تعالى ، د ولا يحيطون  
به علما ، ( ١١٠ - طه ) على ما ذهب إليه إذ يقول ( والذي وضح لي وضوحا  
لا ريب فيه أن الكلام في ذات الله تعالى على جهة التصور والتفصيل  
أو على جهة الاحاطة كلاهما باطل ، بل من المتشابه المنوع الذي لا يعلبه  
إلا الله تعالى ، لقوله تعالى د ولا يحيطون به علما . ) (١)

### المقدورات والمعلومات نهائية :

ذهب ابو الهذيل من كبار المعتزلة إلى أن للمحدثات والمعلومات كلا ،  
وجمعا ينتهي اليها القدرة عليها ، والعلم بها .  
ويستشهد لذلك بقوله تعالى :  
د واحصى كل شى عددا ، ٣٨ الجن .  
د إن الله بكل شى عليم ،  
د إن الله على كل شى قدير ، (٢)

القائلون بجواز حدوث العلم لله :

يستشهدون بقوله تعالى :

« حتى نعلم المجاهدين منكم ، . . . ، ٣١ محمد

« الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا ، ٦٦ الانفال .

« لننظر كيف تعملون ، ١٤ يونس .

ويستشهد ابن رشد بقوله تعالى « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة

في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ، ٥٩ الانعام .

على ما ذهب اليه في قوله :

( فينبغي أن يوضع في الشرح أنه عالم بالشيء قبل أن يكون أنه سيكون ،

وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما تلف على أنه قد تلف

وقت تلفه .

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم

يقولون أن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارى سبحانه .

لا يقوم به حادث لأن ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن

كذب هذه المقدمة (١) .

القائلون بجواز حدوث الإرادة :

يستشهد ابن رشد بقوله تعالى :

( إنما قولنا لشيء إذا اردناه أن نقول له كن فيكون . ) ٤ النحل

على ما ذهب اليه في قوله ( انه تعالى مريد لكون الشيء في وقت كونه ،

وغير مريد لكونه في غير وقت كونه ) (٢) .

القائلون بإرادة الله المعاصي يستشهدون بقوله تعالى :

« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ، ٧ البقرة .

«فن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً»، ١٢٥ الانعام .

« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم... ه الصف  
« ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً، ٧٤ الايسراء .  
وبقوله تعالى « ولو شاء الله ما اشركوا » .

### اختصاص المؤمنين بالهداية واللفظ:

يستشهد الأشعري على أن الله يفعل اللطف بالمؤمنين ويختصهم بالهداية بقوله تعالى لهم :

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا نبهتكم الشيطان إلا قليلاً، ٨٣ النساء .  
ويرد على المعتزلة في قولهم أن الله فعل بالكافرين نفس اللطف لكنهم اختاروا الكفر... يرد على ذلك بأنه لو كان الأمر كذلك لكان معنى الآية شبيهاً بأن يكون الله قد قال لهم « لولا اني خلقت لكم الايدي والارجل لكنتم للشيطان متبعين ، وهو قد خلق الايدي والارجل للكافرين وكانوا للشيطان متبعين (١) »

ويقول الباقلاني متبعاً ما ذهب اليه الأشعري :

(... افضل واعظم نعمة الله على خلقه الطائعين خلقه الايمان في قلوبهم واجزاءوه على سنتهم وتوفيقهم لفعله وتمكينهم بالتمسك به .  
وخلق الايمان والتوفيق له نعمة خص الله تعالى بها المؤمنين .

### دون الكافرين (٢)

قال عز وجل :

« فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين » ١٦٤ البقرة  
« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبغتم الشيطان إلا قليلاً، ٨٣ النساء .

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ، ٢١ النور  
« وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ، ١٠٣ آل عمران  
« بل الله يمن عليكم إن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين ، ١٧ الحجرات !  
القائلون بعدم إرادة الله للمعاصي :

يذكر الخياط الآيات التي يظن أنها معارضة لمذهب المعتزلة في اختيار  
العبد وحرية ويزوّلها على النحو التالي :

« وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ، أي يعلم الله وتخلّيته ١٠٢ البقرة  
« ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ١٣ السجدة  
هذا خبر عن قدرته وأن الذين عصوه وكفروا به لم يغلبوه وأنه لو  
شاء لأدخلهم في الإيمان كرها واجبرهم عليه جبراً .  
« ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ١١٨ هود .  
فإن هذا خبر عن اختلافهم ولم يصف اختلافهم إلى نفسه جل ذكره  
بل أضافه إليهم .

« ختم الله على قلوبهم ، ٨٧ البقرة  
« بل طبع الله عليها بكفرهم ، ١٥٤ النساء  
ليس ذلك على أنه منعهم مما أمرهم به ولكنه على الاسم والحكم  
والشهادة ، الا تراه يقول بكفرهم وإنما ختم على قلوبهم مما فيها من الكفر .  
« ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ، ١٢٥ الأنعام .  
فإن الله جل ذكره يريد أن يضل الكافر وإضلاله إياه تسميته إياه  
ضالاً وحكمه عليه بما كان منه من الضلال ، وأما قوله « يجعل صدره ضيقاً  
حرجاً ، فإنما ذلك بما يسمعه من الوعيد على ضلاله في آي القرآن الكريم  
وعلى ألسنة الرسل عليهم السلام من لعنه وشمته والبرادة منه فيضيق صدره  
بذلك (١) .



وهم يستشهدون على أن الله لا يريد المعاصي بآيات كثيرة منها :  
قوله تعالى :

( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) ١٨٥ البقرة .  
( فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . ) ٧٠ التوبة .  
( سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا  
من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من  
علم فتخرجوه لنا ، ان تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرون . )  
١٤٨ الأنعام

القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله :

يستشهدون بقوله تعالى : د هل من خالق غير الله ، ٣ فاطر .

وعبد الجبار يرد على ذلك بأن المنفى وخالق غير الله يرزقكم ، لا مطلقا  
فالنفي منصب على الوصف .

وبقوله د أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ، ١٦ الرعد .

وعبد الجبار يرد بأن المراد نفي التساوى .

وبقوله د أتعبدون ما تمنحتون والله خلقكم وما تعملون ، (١)

٩٦ الصافات

وعبد الجبار يرد بأن المراد بقوله ( وما تعملون : أى : وما تعملون

فيه ) يقصد وما تعملون فيه النجحت من الحجارة وما أشبهها )

وبقوله د الله خالق كل شيء ، ٦٢ الزمر .

وعبد الجبار يرد بأن المراد بكل شيء أى معظم الأشياء ، ويذكر انه

لا بد من التأويل لأن الآية مسوقة للتمدح ولا يصح التمدح بكونه خالقا

لأفعال العبادة وفيها القبيح (٢) .

(١) انظر هذه الاستشهادات في الابانة للأشهرى ج٩ والصح له أيضا ص ٦٩ وما بعدها

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٧٩ - ٣٨٤ .

وبقوله تعالى ( ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس )  
١٧٩ الأعراف

وهذا يقتضى انه خلقهم ليعاقبهم ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم  
.. بما استوجبوا به العقوبة .

ويرد عبد الجبار بأن هذه اللام لام العاقبة وليست لام الغرض إذ لام  
الغرض لا تدخل على الأسماء الجامدة .

كما يرد بصفة مبدئية بأن مثل هذا لا يستدل عليه بالسمع لأن صحة  
السمع تتوقف على كونه عدلاً حكماً<sup>(١)</sup> .

القائلون بأن الله لا يخلق أفعال العباد (المعتزلة) .

يستشهدون على هذا بآيات لا على سبيل الاستدلال ( لأن الاستدلال  
بالسمع على هذه المسألة متعذر ) ولكن ليبين ( ان أدلة الكتاب موافقة  
لأدلة العقل ومقررة له . )

والآيات هي :

( ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت . ) ٣ الملك

وأفعال العباد فيها التفاوت فلا تكون من خلق الله .

( الذى أحسن كل شئ خلقه ) ٧ السجدة .

فكل ما خلقه أحسنه ، وإذن فأفعال العباد ليست مخلوقة له لأن فيها

القبیح ( صنع الله الذى أتقن كل شئ ) .

ويستشهدون بآيات أخرى ٩٢ الاسراء ، التوبة ٨٢، ٨٥ ، الرحمن ٦٠ ،

النساء ٧٩ ، الحديد ٨ ، المدثر ٤٩ ، الكهف ٢٩ ، التغابن ٢ ، ص ٢٧ ،

الذاريات ٥٦ (٢) .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٤ - ٤٦٥ .

(٢) شرح الأصول الخمسة فقاضى عبد الجبار ص ٣٥٥ - ٣٥٨ .

القائلون بقدم القرآن وقدم كلامه تعالى :

احتج أحمد بن حنبل رضى الله عنه على ان القرآن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى « الا له الخلق والأمر » ، وإنه لو كان الأمر مخلوقا لكان المخلوق يخلق مخلوقا .

كذلك احتج بعض من امتنع عن الإجابة عند السؤال عن هذا الموضوع بأنه « إنما خلق الله الخلق بكن فاذا كانت كن مخلوقة فكان مخلوقا خلق مخلوقا (١) » .

ويستشهد الأشعري أيضاً على ان القرآن كلام الله غير مخلوق :

بقوله تعالى « ومن آياته ان تقوم السماء والأرض بأمره » ، وأمر الله هو كلامه .

وقوله عز وجل « الا له الخلق والأمر » ، « الاعراف » ، فالخلق داخل فيه جميع ما خلق ، وإذن فالأمر ليس منه .

وقوله عز وجل « لله الأمر من قبل ومن بعد » ، « الروم أى من قبل الخلق وبعده » .

« وقوله تعالى « إنما أمره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » ،

٨٤ سورة يس

بقوله كن سابق على وجود المخلوقات ، وهو ليس مخلوقا لأنه لو كان مخلوقا لاحتاج إلى قوله كن أيضاً فيتسلسل .

والظاهر انه يقول « كن » ، لا ان معنى ذلك التكوين نفسه .

وقوله تعالى « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي » .

(١) مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى ص ٣٩٨ - ٣٥٩ .

فإذن لا يلحق الفناء كلمات الله ، كما لا يلحق عليه ، ومن فى كلامه  
لحقته الآفات والسكوت وذلك غير جائز على الله تعالى .  
ولولم يكن الله متكلماً قبل المخلوقات لم تكن المخلوقات حادثة عن أمره  
وعن قوله لها ( كوني ) . . . وهذا رد القرآن وخروج عما عليه  
أهل الإسلام .

ويقول سيدنا إبراهيم عليه السلام : فاسألهم إن كانوا ينطقون ، فهو يدل  
على أن من لا ينطق لا يكون لها . فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله غير  
متكلم فى الازل .

وقوله تعالى : وكلم الله موسى تكليماً ، والتكليم هو المشافهة بالكلام  
ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالاً فى غيره مخلوقاً فى شىء سواه  
كما لا يجوز ذلك فى العلم .

وبورود اسم الله فى القرآن . فلو كان القرآن مخلوقاً لكان اسمه مخلوقاً  
ولكانت وحدانيته مخلوقه وكذلك علمه وقدرته .

ويقوله تعالى : شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً  
بالقسط ، ولا بد أن يكون شهد بهذه الشهادة وسميها من نفسه ، قبل  
كون المخلوقات (١)

ويستشهدون بقوله تعالى :

( من ذا الذى يشفع عنده إلا بأذنه ) ٢٥٥ البقرة

يقول الاسفرايينى ( والاذن من صفات الكلام )

ويقوله تعالى : إنه غفور شكور ، ٣٠ سورة فاطر

يقول الاسفرايينى ( وشكره لعباده مدحه ايام . . . وذلك من

صفات الكلام ) . (٢)

(١) الابانة من ٢٣ إلى من ٢٧ والجمع من ٣٣ - ٣٦

(٢) التبصير فى الدين من ١٠٠ وانظر أيضاً الانصاف لباقلانى من ٢١

وهم يؤولون ما جاء في القرآن مفيداً غير ذلك ، فثلا قوله تعالى :  
« جعلناه قرآنا ، يؤولها ابن قتيبة على ان الجعل ليس معناه الخلق إلا إذا  
جاء متعديا لمفعول واحد ، ويؤول قوله تعالى : « ما يأتيهم من ذكر من  
ربهم محدث ، منكراً ان المحدث معناه دائماً المخلوق ، مستنداً إلى أن الخلق  
انما يكون في الأعيان ... (١) .

### القائلون بخلق القرآن :

يستشهدون بآيات ، منها :

« الله خالق كل شيء » ، ١٦ الرعد .

« ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » - ٢ الأنبياء .

« وكان أمر الله مفعولا » - ٤٧ النساء .

« وكان أمر الله قدراً مقدورا » - ٣٨ فاطر .

« انا جعلناه قرآنا عربيا » - ٣ الزخرف .

« واذا بدلنا آية مكان آية » - ١٠١ النحل .

« ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » - ٨٦ الإمراء .

وهم يؤولون ما استشهد به القائلون بقدم القرآن :

فقوله : ( ألاله الخلق والأمر ) يؤوله عبد الجبار . بأن مجرد الفصل

لا يدل على اختلاف الجنسین كقوله تعالى : « وإذ أخذنا من النبيين

ميثاقهم ومنك ومن نوح ، ولقيام الدليل من القرآن نفسه على أن الأمر

مخلوق لقوله تعالى : « وكان أمر الله مفعولا » ، ٣٧ الأحزاب

ويستدل القائلون بقدم القرآن بقوله تعالى : « الرحمن يعلم القرآن خلق

الانسان » فقد وصف الانسان بالخلق دون القرآن فدل على انه غير مخلوق .

(١) الاختلاف في اللفظ ص ٢٦ وما بعدها .

ويرد عبد الجبار بأن تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على حال ما عداه على ان قوله : «علم القرآن» هو من التعليم وهو لا يتصور إلا في المحدثات ، ويستدلون بقوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » ويرد عبد الجبار بأن « كن » نفسها تحمل دلالة حدوثها لتركبها وتقدم بعض أجزائها على بعض . وأيضاً لأن « كن » ليست هي المؤثرة<sup>(١)</sup> المثبتون للصفات الموهمة للتشبيه : يستشهدون بقوله تعالى :

- « ولتضع على عيني » ٣٩ طه .  
« كل شيء هالك إلا وجهه » ٨٨ القصص .  
« بل يدها مبسوطتان » ٦٤ المائدة ،  
« يا حميرتي على ما فرطت في جنب الله » ٣٦ الزمر .  
« والسهارات مطويات يمينه » ٦٧ الزمر .  
« يوم يكشف عن ساق » ٤٢ القلم .  
« وجاء ربك والملك صفاً صفاً »<sup>(٢)</sup> ٢٢ الفجر .  
« ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ١٧ الحاقة .  
« عند مليك مقتدر... »<sup>(٣)</sup> ٥٥ القمر .  
« كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »<sup>(٤)</sup> .  
« ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »<sup>(٥)</sup> ١٦ ق .  
وبستدل ابن القيم بالآيات التالية على ( أن الله فوق كل شيء وأنه

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٤ و ص ٥٤٥ و ص ٥٦٠

(٢) والقاضي عبد الجبار يذكر هذه الآيات ليؤولها ويخرج بها عما يريد أسعاب المذهب . شرح الأصول الخمسة ٢٢٦ - ٢٣٢

(٣) انظر مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٧٦

(٤) انظر أساس التقديس للرازي ص ١٨٢

(٥) المصدر السابق ص ١١٨

فوق العرش ، فوق السماوات مستو على عرشه . . . ) متابعا قول  
ابن تيمية في ذلك .  
قال تعالى :

- «إليه يصعد الكلم الطيب» ١٠ فاطر .
- «إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلى» ٥٥ آل عمران .
- «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يرج إليه» ١٥ السجدة .
- «يخافون ربهم من فوقهم» ٥٠ النحل .
- «تزيلا من خلق الأرض والسماوات العلى الرحمن على العرش استوى»  
ه طه .
- «أمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض» ١٦ الملك (١) .

#### أصحاب مذهب التنزيه :

- يستشهدون بقوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد . . » .
- وبقوله : « ليس كمثل شيء . . . . . » .
- يقول الأشعري : هذه أصل قول المتكلمين وبجهم في مسألة التشبيه ،  
وأنه أى التشبيه لا يجوز على الله ، سواء بأن يشبه مخلوقاته من كل وجه ،  
أو من بعض الوجوه (٢) .

ويقول الامام الرازى في تفسيره لقوله تعالى : « ليس كمثل شيء »  
( احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً  
متركباً من الأعضاء والأجزاء ، وحاصلاً فى المكان والجهة ، وقاوا : لو  
كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشياء له ،  
وذلك باطل بصريح قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » )

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٢٨ - ٢٩

(٢) رسالة في استحقاق الخوض في علم الكلام ص ٩٢

ويقول الاسفراييني وهو يستشهد بهذه الآية ( وأن تعلم أن الخالق لا يشبه الخلق في شيء ، لأن مثل الشيء ما يكون مشاركا له في جميع أوصافه الجائزة والواجبة والمستحيلة ، ويعبر عنه بأن المثليين كل شيئين ينوب أحدهما مثاب صاحبه ويسد مسده وأصله قوله تعالى : «ليس كمثل شي...» .

وقوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد ، » .

وقوله تعالى : « هل تعلم له سميا ، » (١) - ١٥ مريم .

كما يستشهد بقوله تعالى :

« والله الغني وأنتم الفقراء ، » .

ويقول : ( وان تعلم أن الباري سبحانه وتعالى لا يجوز وصفه بالحاجة فإنه يلزم أن يخرج من وصف الحاجة إلى وصف الاستغناء وذلك يتضمن بطلان صفة وحدوث صفة ، والقديم سبحانه وتعالى لا يجوز عليه البطلان ولا الحدوث وأصله قوله سبحانه وتعالى : « والله الغني وأنتم الفقراء ، » بين بهذا أن صفة الحاجة والافتقار عليه محال . (٢)

كما يستشهد بقوله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم ، » ويقول :

( وان تعلم أن خالق العالم قائم بنفسه ومعناه أنه بوجوده مستغن عن خالقه يخلقه ، وعن محل يحل به وعن مكان يقفه قال الله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم ، » مبالغة عن القيام والثبات على الإطلاق من غير حاجة إلى صانع يصنعه أو موجد يوجده أو مكان يحله (٣) .

ويقول الامام الرازي :

(القيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره، غنيا عن كل ما سواه، يحتاج

إليه ما سواه . ) (٤)

(٢) المصدر السابق ص ٩٣

(١) التبصير في الدين ص ٩٤

(٤) أساس النقداس ص ٣٠

(٣) المصدر السابق ص ٩٣



ويستشهد الأسفراييني بمجموعة من الآيات تفيد عند اجمع بينها ان خالق العالم لا يجوز عليه الحد والنهاية ، يقول :

( وان تعلم ان خالق العالم لا يجوز عليه الحد والنهاية لأن الشيء لا يكون مخصوصاً بحد إلا أن يخصه مخصص بذلك الحد ، ويقرره على تلك النهاية بجواز غيره من الحدود عليه . والصانع لا يكون مصنوعاً ولا محدوداً ولا مخصصاً ، وأصله في كتاب الله تعالى قوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » ١٧ المجادلة .

سمع قوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » ٢٦ النحل .  
« ومع قوله : « الرحمن على العرش استوى » ٥ طه .

ولو كان مخصوصاً بحد ونهاية وجمله لم يجز أن يكون منسوباً إلى أما كن مختلفة متضادة وكان لا يجوز أن يكون مع كل واحد وأن يكون على العرش وأن يأتي بنيان قوم سلط عليهم الهلاك . فجاء من اجمع بين هذه الآيات تحقيق القول بنفي الحد والنهاية واستحالة كونه مخصوصاً بجهة من الجهات .  
( وفي اجمع بين هذه الآيات دليل على أن معنى قوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » إنما هو بمعنى العلم بأسرارهم ، ومعنى قوله : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » أي خلق في بنيان القوم معنى من زلزلة ورجف يكون ذلك سبب خرابه كما قال « نخر عليهم السقف من فوقهم » وإن معنى قوله : « الرحمن على العرش استوى » معناه قصد إلى خلق العرش كما قال « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » ويكون معنى على بمعنى إلى أو يكون العرش في هذه الآية بمعنى المملكة كما يقال ثل عرش فلان إذا زال ملكه ، . . . ) (١) .

ويستشهد الإمام الرازي بقوله تعالى:

« قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » ..

يقول :

( واعلم أنه قد اشتهر في التفسير أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ماهية ربه وعن نعمته وصفته فانتظر الجواب من الله تعالى فأنزل الله تعالى هذه السورة . . . .

فنقول : إن قوله تعالى : « أحد » يدل على نفي الجسمية ونفي الحيز والجهة .

« أما دلالاته على أنه تعالى ليس بجسم فذلك لأن الجسم أنه أن يكون مركبا من جوهرين وذلك ينافي الوحدة . . . . وأما دلالاته على أنه ليس بجوهر فنقول : أما الذين ينكرون الجوهر الفرد فيقولون ان كل متحيز فهو منقسم وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد ، . . . . وأما الذين يثبتون الجوهر الفرد . . . . يمكنهم أن يحتجوا [ بأنه ] . . . . لو كان تعالى جوهرًا فردا لكان كل جوهر فرد مثلا له وذلك ينفي كونه أحدا . . . . (١) .  
ويستشهد بقوله تعالى :

« هو الله الخالق البارئ المصور » ٢٤ الحشر .

يقول الإمام الرازي : ( . . . ثم انه يلزم كونه مصورا لنفسه ) أى لو كان جسما (٢) .

ويقول تعالى :

« هو الاول والآخر والظاهر والباطن . . . . يقول الإمام الرازي :  
( . . . لو كان جسما لكان ظاهره غير باطنه . . . ) (٣) .

(١) أساس التقديس ص ٢٠ الى ٢٢

(٢) المصدر السابق ص ٣١ (٣) المصدر السابق ص ٣٢

ويذكر الإمام الرازي ما رواه ابن خزيمة بسنده عن أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يقولن أحدكم لعبده قبح الله وجهك ووجهه من أشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته (١) » .

ويذهب الرازي في تفسير هذا الحديث بما يعبد لإلهام المشابهة لله :

فالضمير على صورته يرجع إلى آدم . . . . بمعنى أن الله خلق آدم على نفس صورته التي كان عليها في الجنة . . أو يعود إلى لفظ « عبده » ، أو يرجع فيه الضمير إلى الله « دون أن يحقق معنى المشابهة : فالمراد بالصورة الصفة ، والمعنى خلق آدم دون غيره من الأشخاص والأجسام على صفته من العلم . . . هذا والله المثل الأعلى ، وبمثل هذا التأويل يؤول ما روى ابن خزيمة في كتابه التوحيد بإسناده عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لاتقبحوا الوجه فان الله خلق آدم على صورة الرحمن » (٢) أو على معنى التشريف كما يقال بيت الله وناقة الله : وعلى أي فقد ضعف ابن خزيمة هذه الرواية . . .

ويذكر رأى الإمام الغزالي من أن المراد ( ان نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن كنسبة الباري تعالى إلى العالم من حيث أن كل واحد منهما غير حال في هذا الجسم وان كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير . . . ) (٣) .

---

(١) نس ما جاء في كتاب التوحيد لابن خزيمة بسنده عن أبي هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم : ( لا يقولن أحدكم لأحد قبح الله وجهك ، ووجهها أشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته ) .

وفي الجامع الصغير للسيوطي «خلق الله آدم على صورته» عن أبي هريرة ورمزه بالصحة (٢) نس ما جاء في كتاب التوحيد لابن خزيمة بسنده عن عطاء بن أبي رباح عن عمر عن الرسول صلى الله عليه وسلم « لاتقبحوا الوجه فان ابن آدم خلق على صورة الرحمن »

(٣) أساس التقييد للرازي ص ١٠٣ - ١٠٨

### مسألة الرؤية :

يستدل المعتزلة على نفي الرؤية بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار »  
وهم يفعلون ذلك بالرغم من أنهم يقررون أنه لا يصح الاستدلال بالسمع  
في مسائل التوحيد والعدل وذلك لأنهم كما يقرر القاضي عبد الجبار يرون  
أن مسألة الرؤية بما لا يتوقف السمع عليها ( وكل مسألة لا تقف عليها صحة  
السمع فلا استدلال عليها بالسمع ممكن ... ) (١)

والمعتزلة إذ يقولون بنفي الرؤية ، يؤولون ما يعارضها .  
فوسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما سأها لقومه .  
وظاهر النص في قصته يدل على عدم جوازها لقوله تعالى :  
« لن تراني » .

وقول موسى عليه السلام « . . . . . تبت إليك . . . . . » دل على أنه طلب  
مستحيلاً وأخطأ في طلبه فوجب التوبة .

كذلك يؤولون قوله تعالى : « . . . . . إلى ربها ناظرة . . . » بأن المعنى  
الانتظار ، وتعدي ناظرة بالي لا يخرجها عن ذلك ، كما في قول الشاعر :  
وجوه ناظرات يوم بدر .  
إلى الرحمن يأتي بالخلاص (٢) .

وأهل السنة يقولون بالرؤية ، ويستدلون بالسمع على جوازها  
ووقوعها . يقول الاسفراييني :

(وإن تعلم أن القديم سبحانه يرى وتجاوز رؤيته بالأبصار لأن ما لا تصح  
رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم ، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣

(٢) انظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ص ٣٩٤ - ٤٩٦

الموجودات، ودلائل هذه المسألة في كتاب الله كثيرة منها قوله تعالى :  
« تحييتهم يوم يلقونه سلام ، ٤٤ الأحزاب .

واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصاً ، حيث لا يجوز  
فيه التلاقي بالذوات والتماس بينهما ، ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ  
ناضرة إلى ربها ناظرة ، ومنها قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ،  
ومنها قوله تعالى عن موسى « قال رب أرني أنظر إليك . . . » ومنها قوله  
تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، يبين أن جميع الأبصار  
لا تدركه ومفهومه أن بعضها يدركه . . . » (١) .

وكان الشافعي رضى الله عنه يتمسك بإثباتها بقوله تعالى : « كلا إنهم  
عن ربهم يومئذ لمحجوبون ، .

يقول : ( لما حجب الكفار في السخط دل على ان الأولياء يرونه في  
الرضا . . . ) (٢) .

والقاضي الباقلاني يستدل على الرؤية بالحديث الصحيح ( انكم سترون  
وبكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون ولا تضارون في رؤيته ) .  
رواه البخارى ، وذكره الإمام البخوى في مصابيح السنة : من الصحاح .  
ويبين الباقلاني أن التشبيه الوارد في الحديث هو تشبيه رؤية برؤية  
للامرئ بمرئى ، فالله يرى بلا كيف (٣) .

القائلون بالتغاير بين الرسول والنبي :

يستشهدون على ذلك بقوله تعالى :

« وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى . . . إلا إذا تمنى . . . »  
٥٢ الحج

(١) التفسير في الدين ص ٩٤ ، وانظر بيان السنة للطحاوى ص ٦ - ٧

(٢) مناقب الامام الشافعي للرازمى ص ٨٣ . (٣) الاضاف ص ٤٨

ويرد القائلون بالاتحاد بينهما :

فيقول القاضى عبد الجبار بأن مجرد الفصل بينهما فى ذكر لا يدل على  
الاختلاف فى المجلس ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى :  
« واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح . . . » (١) .  
٧ الأحزاب .

القائلون بمصمة الرسول :

يستشهدون على ذلك بأيات لها دلالتها بطريق غير مباشر يقول السعد:  
( لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم أمور كلها منتفية :  
أولاً : حرمة اتباعهم ، لكنه واجب بالإجماع بقوله تعالى : « قل  
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ، ٣١ آل عمران .  
الثانى : رد شهادتهم لقوله تعالى : « ان جاءكم فاسق بنبأ . . . » الخ  
لكنه منتف لأن من رد شهادته فى القليل لا تقبل فى أمر الدين .  
الثالث : وجوب منعهم وزجرهم لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهى  
عن المنكر ، لكنه منتف لاستلزامه اىذاءهم المحرم بالإجماع لقوله تعالى :  
« ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة ، ٥٧ الأحزاب  
الرابع : استحقاقتهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت  
قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نارا جهنم خالد فيها أبداً .  
٢٣ الجن .

وقوله : « ألا لعنة الله على الظالمين ، ١٨ هود .

وقوله : « لم تقولون مالا تعملون ، .

وقوله : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، .

لكن ذلك منتف بالإجماع ، ولكونه من أعظم المنفرات .  
الخامس : عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين . فإن المراد به النبوة أو الامامة التى دونها .

السادس : كونهم غير مخلصين لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك ، لقوله تعالى حكاية ، « لأغوينهم أجمعين ، إلا عبادك منهم المخلصين ، لكن اللازم منتف بالإجماع .  
وبقوله تعالى فى إبراهيم ويعقوب « انا أخلصناهم بخالصة ذكر الدار .  
وفى يوسف « انه من عبادنا المخلصين » .

السابع : كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان .  
الثامن : عدم كونهم مسارعين فى الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الأخيار إذ لاخير فى الذنب ، لكن اللازم منتف لقوله تعالى .  
فى حق بعضهم « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات ، وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار ، .  
ثم يقول الشارح :

(وبالجملة . فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا . والصغيرة غير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر ) (١) .

أما القائلون بجواز المعصية على الرسول :

فيستشهدون بآيات قد تلمس للاستدلال بها على جواز المعاصى على الأنبياء . قيل أنها وردت فى ثمانين موضعا .

مثل قوله تعالى : « عما الله عنك لم اذنت لهم ، ٤٣ سورة التوبة ومثل قوله تعالى : « والذى أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين ، ٨٢ سورة الشعراء .

وقوله تعالى : « فأنساه الشيطان ذكر ربه » ٤٢ سورة يوسف .  
ويرد القائلون بالعصمة :

فيقول السعد : ( واحتج المخالف بما نقل من أقاصيص الأنبياء وما شهد  
به كتاب الله من نسبة المصيبة والذنب إليهم ومن توبتهم واستغفارهم  
وأمثال ذلك :

والجواب عنه اما اجمالا : فهو ان ما نقل آحادا مردود .  
وما نقل متواترا ، أو منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان  
أو ترك الأولى  
أو كونه قبل البعثة .  
أو غير ذلك من المحامل والتأويلات .

واما تفصيلا فذكر في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب (١)  
القائلون بأن الإسلام والايمان شيء واحد :

يستشهد القائلون بذلك بقوله تعالى :

( فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من  
المسلمين . ) ٣٦ الذاريات .  
وبقوله تعالى :

( يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم ، بل الله يمن عليكم  
ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين . )  
وبقوله تعالى :

( يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين . ) ٨٤ يونس  
القائلون بأن الاسلام والايمان متغايران :

يستشهدون بقوله تعالى :



(الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين .) ٦٩ الزخرف .  
(ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات .) ٣٥ الأحزاب .  
(قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل  
الإيمان في قلوبكم .) ١٤ الحجرات .

القائلون بأن الإيمان غير العمل :

يستدل أبو حنيفة رضى الله عنه بالآيات التالية على أن العمل غير

الإيمان :

(قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة .) ٣١ إبراهيم  
(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى .) ١٧٨ البقرة  
(يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا .) ٤١ الأحزاب  
(ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات و أقاموا الصلاة .) ٢٢٧ البقرة  
(ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن <sup>(١)</sup> فأولئك كان  
سعيهم مشكورا .) ١٩ الإسراء

أما القائلون بأن الإيمان قول وعمل وعقد :

فيستشهدون بقوله تعالى :

(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم  
آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلاة و بما  
رزقناهم ينفقون ، أولئك هم المؤمنون حقا .) ٢ الأتقال

القائلون بأن الإيمان يزيد وينقص :

يستدلون بآيات مثل قوله تعالى :

(وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا .) ٢ الأتقال

( . . . وما زادهم إلا إيمانا وتسليما . ) ٢٢ الأحزاب  
( ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم . ) ٤ الفتح  
( الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم  
إيمانا . . . ) ١٧٣ آل عمران  
ومن هؤلاء المعتزلة إذ يرون ان من الايمان أداء الطاعات . فهو  
يزيد وينقص .

والآيات تدل على ذلك ، يستشهدون بقوله تعالى :  
( إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ) الخ الآية .  
وبقوله تعالى :  
( وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا ) .  
وبقوله تعالى :

( قد أفلح المؤمنون إلى قوله هم فيها خالدون ) .  
ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم ( الايمان بضع وسبعون خصلة ،  
أعلاها كلمة ان لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق (١) .

#### انقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر :

وقع الخلاف بين شيوخ المعتزلة في انقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر  
هل يعلم عقلا أولا يعلم إلا شرعا ؟  
ذهب أبو علي إلى أن العقل لو خلى للحكم بأن المعاصي كلها كبائر  
فانقسامها إلى صغائر وكبائر إنما يعلم بالشرع ، مثل قوله تعالى :

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٠٢ وانظر أيضا التمهيد للباقلاني ص ٥٧ ، والایانة  
للشعري ص ١٠ ومناقب الامام ٨٢٠ بن حنبل لابن الجوزي ص ١٦٨ - ١٥٣ ومناقب الامام  
الشافعي للرازي ص ٢٨ ، وذكر الامام البغوي في مصابيح السنة من الصحاح ( الايمان بضع  
وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق ، والحياة  
شعبة من الايمان ) ،

«وما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ٤٩٠ الكهف  
وقوله تعالى : دوكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان ٧٠ الحجرات  
والترتيب هنا هو الدال على الدعوى .  
وقوله تعالى : الذين يحننون كباثر الأثم والفواحش إلا اللمم .  
٣٢ النجم (١)

القائلون بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً :

( وهذا في عمومه يشمل المعتزلة والخوارج ) .

وهم جميعاً يستشهدون بقوله تعالى :

( أفن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً . . ) ١٨ السجدة

ويقول القاضي عبد الجبار :

مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً لأن وصف مؤمن صار بالشرع اسماً لمن

يستحق المدح والتعظيم لا غير ، ويستشهد بقوله تعالى :

«قد أفنح المؤمنون ٤٠ الخ الأوصاف التي جاءت في أول سورة المؤمنون

وبقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ،

٢ الأنفال

« إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر

جماع لم يذهبوا حتى يستأذنه ( ٦٢ النور .

وكذلك الأمر بالنسبة للفظ مسلم جعل بالشرع اسماً لمن يستحق

التعظيم والاجلال والمدح والفرق بين الايمان والاسلام إنما هو في

اللفظ حسب (٢) .

ويستدلون أيضاً بما ورد من تخليد مرتكب الكبيرة في النار . جاء

ذلك في قوله تعالى :

( ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها . )  
١٤ - النساء

( ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاءه جهنم خالداً فيها )<sup>(١)</sup> ٩٣ النساء  
وإذا كان الخوارج يصلون بذلك إلى القول بكفر مرتكب الكبيرة  
فإن المعتزلة يقولون بأن مرتكب الكبيرة لا يسمى كافراً .  
ويستدلون على ذلك بآية اللعان .  
يقول القاضي عبد الجبار :

( فإن اللعان إنما ثبت بين الزوجين ، فلو كان القذف كفراً لكان لا بد  
من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الإسلام فتقطع بينهما عصمة الزوجة  
فلا يحتاج إلى اللعان<sup>(٢)</sup> فإنه لم يشرع بين الأجانب وإنما يجري بين الزوجين ،  
فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً ولا يجوز أن  
يجرى عليه أحكام الكفر . )<sup>(٣)</sup>

فهو عندهم فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ؛ ومن هنا كان قولهم بالمنزلة  
بين المنزلتين .

القائلون بأن الكبيرة لا تخرج من الإيمان :

يستشهدون بقوله تعالى :

« وان طائفتان من المؤمنين اقاتلوا فاصالحوا بينهما . . . » ٩ الحجرات

وبقوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧ - ٦٥٩

(٢) يلاحظ أن اللعان يجري قبل أن تثبت الجريمة ، أي قبل أن يثبت الفسق فهو بعد

مجرد دعوى .

(٣) شرح الأصول الخمسة ٧١٤

بالبعد والآنثى بالآنثى، فن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف  
وأداء إليه بإحسان .<sup>(١)</sup> ١٧٨ البقرة .

الكلام في العقل والنفس والروح :

يستشهد القائلون بحدوث النفس - كابن القيم - بقوله تعالى :

( وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ) ٩ مريم .

كما يستشهدون على ما ديتها بقوله تعالى : ( الله يتوفى الأنفس حين  
موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ، ويرسل  
الأخرى إلى أجل مسمى . ) ٤٢ الزمر .

وابن القيم يستدل على مادية النفس بما في هذه الآية من أخبار بتوفيتها  
وجمعها وإرسالها وإمساكها<sup>(٢)</sup> .

ويستشهد القائلون بقدمها بقوله تعالى :

( قل الروح من أمر ربي ) ٨٥ الأسراء .

وامر الله تعالى غير مخلوق .

وبقوله تعالى :

( ونفخت فيه من روحي ) ٧٢ ص ( فقد أضافها إلى ذاته تعالى كما  
أضاف إليها سمعه وبصره ، فتكون قديمة مثلها ) .

والفلاسفة يجحدون لنظريتهم في مراتب العقل سنداً من القرآن :

يقول الغزالي : ( اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب في آية واحدة

فقال : **د** الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح .

المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة

زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على

(١) أنظر أيضاً بيان السنة للطحاوي ص ١٢ .

(٢) أنظر ابن القيم للدكتور عوض الله حجازي ص ٢٣٩ - ٢٥٧ .

نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء  
عليم ،  
٣٥ النور .

ثم يصنف الغزالي الآية مع العقول على النحو التالي :

( فالمشكاة مثل للعقل الهولاني ، . . . . . )  
ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة  
فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة العسائبة فهي  
الشجرة فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات  
بالحدس فهي الزيت . فإن كانت أقوى من ذلك فيكادزيتها يضيء .  
فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح .

ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور : نور العقل المستفاد  
على نور العقل الفطري ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار  
بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض فتلك النار هي  
العقل الفعال المنفيع لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية . (١) .

وتفسير ابن سينا للآية مقارب لتفسير الغزالي ويتلخص في انه جعل :

١ - النور . . . يعني الخير فهو ( اسم مشترك لمعنيين ذاتي ومستعار ،  
والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطاليس  
والمستعار على وجهين : أما الخير ، وأما السبب الموصل للخير والمعنى هنا  
هو القم المستعار بجزأية . . . . ) .

٢ - والمشكاة هي العقل الهولاني .

٣ - والمصباح : العقل المستفاد .

٤ - والزجاجة : العقل الفعال . الخ ما جاء في تفسيره للآية :

---

(١) معارج القدس ، ص ٤٥ وما بعدها طبعة مطبعة الاستقامة نشر المكتبة التجارية  
الكبرى وانتظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٣٨٦ .

٥ - والنار العقل الكلى المدبر للعالم المشاهد<sup>(١)</sup>.

القول في الملائكة : هل هم معصومون ، يفضلون الأنبياء أو لا ؟

يقول شارح المقاصد : ( استقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم ،  
و في فضلهم على الأنبياء .

ولا قاطع في أحد الجانبين ، فلنذكر تمسكات الفريقين :

في مقام العصمة تمسك المثبتون بمثل قوله تعالى ، وهم لا يستكبرون ،

يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون ، ٤٩ - ٥٠ النحل .

د بل عباد حكيمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ، إلى قوله

وهم من خشيته مشفقون ، ٢٦ - ٢٨ الأنبياء .

د ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل

والنهار لا يفترون ، ١٩ - ٣٠ الأنبياء .

ولا خفاء في أن أمثال هذه العمومات نفيد الظن ، وإن لم تفد اليقين .

تمسك النافون بوجوه :

الأول : أن إبليس عصي مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر

الملائكة (أسجدوا لآدم ١٠٠) له وبدليل صحة إستثنائه منهم في قوله تعالى

( . . فسجدوا إلا إبليس . ) ١٣٤ البقرة .

وقوله تعالى ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس ) ٣٠ الحجر

الثاني : أن قولهم في جواب أني جاعل في الأرض خليفة ( أنجعل فيها

من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ) ٣٠ البقرة .

اعتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله يشبه صورة الإنكار واتباع

للظن . ورجم بالغيب فيما لا يليق . وإعجاب بالنفس وتزكية لها . . الخ

(١) انظر الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي للدكتور محمد البهي ج ٢ ص ١٦ نقل عن

للمرسلة السادسة في الحكمة والطبيعات لابن سينا .

الثالث : قصة هاروت وماروت .

في مقام الفضل :

ذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة لوجوه عقلية وعقلية .

الأول : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم . . . . .

الثاني : أن آدم انبأ بما علم من الله ، ولم يعلوه .

الثالث : قوله تعالى د ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل

عمران على العالمين ، . . ٣٣ آل عمران يعني مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة .

الرابع : ان للبشر شواغل وموانع عن الطاعات . . والغلبة على ما يضاد

القوة العاقلة يكون اشق وأفضل وأبلغ في استحقاق الثواب . . .

وتمسك النافون بوجوه عقلية وعقلية أيضا .

منها قوله : « وهم لا يستكبرون . . . على أسلوب الاختصاص . . . »

وقوله عنهم « . . ومن عنده لا يستكبرون . . . » وصفهم بالقرب

والشرف عنده .

وقوله « ولا اقول لكم اني ملك . . . » .

فهذا انما يحسن إذا كان الملك أفضل اه بتصرف (١) .

القائلون بعذاب القبر :

يستدلون بقوله تعالى : ( مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا . . ) ٣٥ نوح

يقول عبد الجبار : ( فالقاء للتعقيب من غير مهلة . . . ) .

وبقوله تعالى : ( النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . . ) ٤٦ غافر

وبقوله تعالى : ( قالوا ربنا ائمتنا ائنتين واحييتنا ائنتين . . ) ١١ غافر



يقول : عبد الجبار :

( ولا تكون الامامة والاحياء اثنتين إلا وفي إحدى المرتين اما التعذيب في القبر ، أو التبشير على ما تقوله . . . ) .  
وبالحديث النبوي ماروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال :  
( انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشى بالنميمة ، والآخر لا يستزفه من البول . . . ) . ذكره الامام البغوي في مصابيح السنة من الصحاح ، وذكره البخاري في صحيحه في كتاب الوضوء .  
يقول عبد الجبار ( والسمع هو الطريق إلى معرفة كيفيته لا طريق إليه من العقل ) (١)

أما القائلون بنفي عذاب القبر :

فيقول الأشعري : ( الخوارج لا يقولون بعذاب القبر ولا ترى أن أحدا يعذب في قبره ) (٢) .  
ويقول أبو حنيفة ( من قال لا اعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الجهمية والهالكية ) (٣) .  
ويقول بعض السكاكين ( حجة من قال بنفي العذاب - أى عذاب القبر - في طه .  
قوله تعالى : « يتخافتون بينهم ان لبثتم إلا عنرا ، وفي الأحقاف  
« كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة . . . » ) (٤) .  
ولست بحاجة إلى تقرير ضعف هذا الاستدلال ، ومرادنا اظهار  
محاولات الاستشهاد بالقرآن الكريم مهما يكن المذهب واهنا .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠ - ٧٣٢

(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٩١

(٣) الفقه الأكبر ضمن شرح منسوب لمانريدي ص ١٩

(٤) جعجج القرآن للرازي ص ٧٩

## وفي الأخبار الواردة عما يحدث في يوم القيامة :

يستشهد المعتزلة :

على الميزان : بقوله تعالى : ( ونضع الموازين القسط ليوم القيامة )  
٤٧ الأنبياء

يقول عبد الجبار : ( والمراد الميزان المتعارف : ولا وجه لتأويله  
بالعدل متى أمكن حمله على الحقيقة ) .

وعلى المحاسبة : بقوله تعالى : د فأما من أوتى كتابه يمينه فسوف

يحاسب حسابا يسيرا ، وينقلب إلى أهله مسرورا ، ٨ الانشقاق

وعلى نطق الجوارح : ( يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم

بما كانوا يعملون ، ٧٤ النور

يقول عبد الجبار ( وذلك يكون على وجهين : اما ان يتولى الله تعالى

خلق الكلام في جوارحه فتشهد عليه واما أن يجعل كل عضو من أعضائه

حيا بانقراده فتشهد عليه ، وان كان شيخنا أبو هاشم قد استبعد هذا الوجه

ومال إلى الوجه الأول ( . . . ) .

وعلى الصراط : ( اهدنا الصراط المستقيم . . . ) يقول عبد الجبار

( وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار

وأما ما ذكر عن بعض مشايخ المعتزلة انه الأدلة فهو بما لا وجه له

متى أمكن حمله على الحقيقة (١) . )

القائلون بالشفاعة :

يستدلون بقوله تعالى : ( من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه ) ٢٥٥ البقرة

( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) ٢٨ الأنبياء

( يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ) (١) ١٠٩ طه  
وإذ ثبت بالآيات الشفاعة كعقيدة للأشاعرة يذكر أن المعتزلة  
فريقان في هذه المسألة ، فريق ينكرها أصلاً وفريق يقول بها لثلاث فئات  
من المؤمنين : ١ - أصحاب الكبار الذين تابوا عنها .  
٢ - أصحاب الصغائر .  
٣ - من لم يذنب أصلاً (٢) .

أما القائلون بنفي الشفاعة :

فيستشهدون بقوله تعالى :

( من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ) . ٢٥٤ البقرة  
القائلون بأبدية الجنة والنار :

يستدلون بقوله تعالى : ( ويدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين  
فيها أبداً ) ٩ التغابن

وبقوله تعالى : ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين

فيها أبداً ) ٢٣ الجن

القائلون بفناء الجنة والنار :

يستشهدون بقوله تعالى : ( كل شيء هالك إلا وجهه ) ٨٨ القصص

وقد ذهب إلى ذلك الجهمية . ويؤولون قوله تعالى دخالدين فيها أبداً ،

على المبالغة في المسك لا الحقيقة في التخليد (٣) .

القائلون بأن الجنة والنار مخلوقتان الآن :

ذهب إلى ذلك أهل السنة ، وهم يستشهدون بقوله تعالى عن النار :

( أعدت للكافرين ) ٢٤ البقرة

(١) انظر الابانة للأعمرى ص ١٠

(٢) التمهيد ص ١٦٦ ، ص ٥١ (٣) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

وبقوله تعالى : عن الجنة .. ( أعدت للمتقين ) (١) ١٣٣ آل عمران  
تعقيب وسؤال ! !

وبعد : فان الأمر الذى لاشك فيه هو ان علم الكلام انما قام لنصرة  
العقائد الإسلامية كما وردت في القرآن الكريم كمصدر أول من مصادر  
الشرع الحنيف .

وقد تبين لنا من عرض صلة علم الكلام بالقرآن الكريم في هذا الباب  
ان علم الكلام كان حريصا على أن يستشهد بالقرآن الكريم فيما يذهب اليه  
وانه بالرغم من هذا الحرص حصل الخلاف بين علماء الكلام ،  
وتفرقوا إلى مذاهب مختلفة ، سواء في طرق الاستدلال على المسائل  
الرئيسية التي لاخلاف عليها بين المسلمين ، أو في رموس المسائل التي لا يخرج  
الخلاف فيها عن الإسلام ، وانه مع هذه الخلافات ومع هذا الحرص ،  
كان كل مذهب يجد ما يستشهد به من آيات القرآن الكريم مهما تكن عليه  
درجة الخلاف بين المذاهب من حدة أو تناقض .

وهذا يضعنا أمام سؤال :

ما قيمة هذا الخلاف في تفسير صلة علم الكلام بالقرآن الكريم ؟ هذا  
الذى يعمل لنصرته من ناحية ، ويستشهد به من ناحية أخرى ؟  
نحن لانلق ظلا من الشك على هدف علم الكلام الذى هو نصرة  
القرآن الكريم (٢) .

ولكننا نتساءل : هل كان استشهادهم بالقرآن الكريم قائما على أسس  
علمية منهجية تضع القرآن الكريم أساسا أوليا للأسس التي يقوم عليها المنهج ؟  
أو أنهم اكتفوا بأن يكون القرآن الكريم هدفا للنصرة ، وموثلا  
للاستشهاد دون أن يكون الأساس الأول من الناحية المنهجية ؟  
ذلك هو ما نحاول الإجابة عليه في الباب الثانى من هذه الرسالة .

(١) وانظر شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة ، للمغنيماوى ص ٤١

(٢) انظر رسالة ( لغاية علم الكلام : عواملها وأهدافها ) لبعي هاشم

## الباب الثاني

### نظرية المتكلمين في المعرفة

### الفصل الأول

#### عرض نظرية المتكلمين في المعرفة

مدخل :

في الباب الأول من هذه الرسالة تبين لنا ان استمسك كل مذهب من المذاهب الكلامية بأنه لا يذهب بعيداً عن القرآن الكريم إن لم يكن يستند إليه بطريق مباشر لم يمنع من وقوع التعارض بينها .

وانتهينا إلى سؤال عن أسباب هذا التعارض وعن مساهمة بحقيقة استنادهم إلى القرآن الكريم .

ورأينا انه لكي نضع أيدينا على جواب لهذا السؤال لا بد من التعرف على الأصول المنهجية لعلم الكلام التي رأوا أنها السبيل إلى إثبات العقيدة بصفة عامة ، مع إبراز علاقة ذلك بالقرآن الكريم .

ولقد أدرك هذه الضرورة من قبل بعض العلماء مثل ابن المرتضى المعروف بابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ) إذ يقول في كتابه (إيثار الحق<sup>(١)</sup>) على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق) بعد أن تكلم عن استمرار الخلافات بين المتكلمين في جليل المسائل ولطيفها ، قال : (ولا تحسبن أن العلة في ذلك دقتها ، بل العلة عدم الطريق إلى معرفتها . .) ، وضرب

---

(١) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق ، طبعة مطبعة الآداب والمؤيد بالامارة عام ١٣١٨ هـ ، صفحة ٥٣ .

أمثلة من العلوم الأخرى التي تتضمن أدق المسائل وألطفها كعلم الحساب والفلك .. ثم قال د : ( فإن غالبه صحيح ، متفق عليه ، وما كان منه خفياً ظنياً فهو معروف بذلك بين أهله ، فدل الضعف والاختلاف على ضعف القواعد لا على دقتها ) ، ثم قال د : ( انهم يتفقون في أمور يستغنى في معرفتها عن علم الكلام ثم يختصون من بين أهل العلوم بدعوى القطع في مواضع الظنون وترتيب التعادى والتأنيم والتكفير على تلك الدطوى .٠) ومن هنا كان لا بد من التعرف على قواعدهم في الوصول إلى المعرفة وهي ما يسمى في الفكر الإنساني الحديث « نظرية المعرفة » ، والمقصود بنظرية المعرفة بإجمال: البحث في طبيعة المعرفة وأدواتها وإمكانها، وطرقها، ومبادئها(١).

وقد اكتسبت نظرية المعرفة أهمية عظيمة في الفلسفة الحديثة ، حتى أنها أصبحت في نظر الكثيرين هي الفاسفة أو أنها هي الفاسفة إذا أريد بالفلسفة بحث علمي منظم .

ولم تعد هذه الأهمية وفقاً على الفلسفة ، بل امتدت إلى ما وراء حدودها في العلوم الجزئية ، وفي علم اللاهوت المسيحي ، وكما يقول أرفلد كولية ( إن أتباع مذهب رتشل على الخصوص قد ذهبوا إلى أن التفسير العلمي لتعاليم الدين المسيحي يتطلب نظرية في المعرفة مثل نظرية كنت ، أو لطرة ، لا نظرية فيما بعد الطبيعة ) (٢) .

ونحن نعرف ان البعض حاول الاعتراض على شرعية البحث في نظرية المعرفة من حيث ان العقل فيها يمثل الحاكم والمحكوم عليه معا ، فسواء

---

(١) أنظر أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٢٥ - ٢٢٦ طبعة عام ١٩٥٨

ومقال في المعرفة للدكتور ساجان ديا . طبعة مطبعة مصر عام ١٩٥٥ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة صفحة ٤٢ - ٤٣ طبعة ١٩٤٣ .

سألنا بمحكمة أو جعلناه موضع شك ، يصبح البحث في نظرية المعرفة عبثاً  
لاطائل من ورائه<sup>(١)</sup> .

ولسكتنا نرى أن هذا الاعتراض لا يقف في طريقنا لعدة أسباب :

أولاً : لأن العقل نفسه لم يتوقف عند هذا الاعتراض ومارس  
وظيفته في نقد نفسه بالفعل ، وما علينا نحن إلا أن نتعرف على ما وصل  
إليه العقل في هذا المجال .

ثانياً : لأنه من المعروف أن علم الكلام أسهم بدور كبير في هذا  
المجال حين خصص الجزء الأكبر من مقدماته للبحث في المجال الذي تبحرته  
نظرية المعرفة .

ثالثاً : لأن هذا الاعتراض لا يفيد قضية العقل وغايته أن يمزله عن  
منصب الحكم ، ثم يتركه بغير سند حتى يأتيه الحكم من خارجه ، وهذا في  
حد ذاته ضار بقضية علم الكلام الذي تعتمد بحوثه الأساسية على العقل  
النظري .

لذلك توكلنا على العلي القدير، وذهبنا نحاول أن نبرز الملامح الأساسية  
لنظرية في المعرفة يقوم عليها علم الكلام، مؤكداً في ذلك على ما يفيدنا  
في توضيح اتصال علم الكلام بالقرآن الكريم أو اعتماده عليه .

---

(١) أنظر المدخل إلى الفلسفة لأزفندكوبه ص ٤٧ ، ٤٨ ، وأسس الفلسفة لهدكتوو

توفيق الطويل ص ٢٢٦ .

## القِسْمُ الأوَّلُ

### طبيعة المعرفة

تعريف النظر :

النظر هو كما يقول القاضى الباقلانى :

( الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن<sup>(١)</sup> . )

ويرى السيد الجرجانى أن هذا التعريف شامل لجميع أقسام النظر :  
صحيحه وفاسده ، القطعى والظنى ، الموصل إلى التصور والموصل إلى  
التصديق .

ولإمام الحرمين : الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً ،  
وقد لا يكون فلا يسمى به ، كأكثر حديث النفس .

أما الأيجى فيرى أن النظر : هو ملاحظة العقل ما عنده لتحصيل غيره .

وقيل : النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى إلى آخر<sup>(٢)</sup> .

ويشرح السيد الجرجانى الحركة التى يسلكها الفكر للوصول إلى  
المطلوب فيقول أنها حركتان :

الأولى : ينتقل فيها الفكر من المطلوب المشعور به على وجه ناآص ،  
إلى مبادئه . ثم تأتى الحركة الثانية من المبادئ إلى المطلوب المشعور به  
على الوجه الأاكل<sup>(٣)</sup> .

ويقول الإمام الرازى : النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى

---

(٢،١) المواظف للإمام القاضى عضد الدين الأيجى ، طبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ

صفحة ١٨٩ وما بعدها .

(٣) المواظف ج ١ ص ١٨٩ إلى ٢٠٣ .



تصديقات آخر . كما يذكر تعريفات أخرى . قيل : الفكر تجريد العقل عن الغفلات ، وقيل : تحديق العقل نحو المعقولات .  
وفي رأى أن هذه التعريفات تنفق جميعها على أن النظر طريق إلى القطعي والظني، وتختلف بعد ذلك في مدى ربطها بالقواعد المنطقية المحررة، أو إطلاقتها فتشمل « النظر الطبيعي » الذي فيه « تحديق العقل في المعقولات » .  
وهي على ذلك لا تنفق مع وجهة نظر المعتزلة التي ترى أن النظر الصحيح يحصل عنده العلم ، ولا يتفق ذلك مع الظن (١) .

### تعريف العلم :

ولما كان النظر من شأنه عند أرباب المسائل العقلية أن يؤدي إلى علم فإنهم في محاولتهم تعريف العلم ذهبوا مذاهب شتى .  
ذهب الإمام الرازي إلى أنه ضروري لا يعرف (٢) .  
وذهب لإمام الحرمين ، والإمام الغزالي إلى أنه :  
العلم لإعتقاد جازم مطابق ثابت . خرج بهذه القيود على التوالي :  
الظن والجهل المركب . وتقليد المصيب الجازم .  
وعرفه بالاقلائي : بأنه معرفة المعلوم على ما هو به .  
وعرفه الأشعري : بأنه إدراك المعلوم على ما هو به ، أو هو الذي  
يوجب كون من قام به عالماً ، وفي هذين التعريفين دور .  
وعرفه ابن فورك بأنه ما يصح من قام به اتقان الفعل . وعلى هذا  
التعريف : يخرج علمنا ، ويخرج علم لا تعلق له بفعل .  
ويعرفه الإمام الرازي بعد تنزله عن كونه ضرورياً بأنه :  
إعتقاد جازم مطابق لموجب ، أما ضرورة أو لدليل . وعليه يخرج  
التصور لأنه ليس اعتقاداً (٣)

(١) النظر والمعارف ص ١٤٤ وسيأتي مبحث إفادة النظر الظن .  
(٢) المواقف ج١ ص ٦٢ .  
(٣) وهذا وارد على تعريف إمام الحرمين

وللفلاسفة تعريفهم له بأنه : حصول صورة الشيء في العقل ، أو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك .

وهذا التعريف مبني على الوجود الذهني ، ويتناول الظن ، والجهل المركب والتقليد ، والوهم .

والتعريف المختار عند صاحب المواقف انه :

صفة توجب محلها تميزا بين المعاني ، لا يحتمل النقيض .

نفرج بهذا ادراكات الحواس الظاهرة فانها لا توجب تميزا بين المعاني وخرج الظن ، والشك ، والوهم والجهل المركب ، كما خرج النقيض لانه يزول بالتشكيك .

وأورد على هذا التعريف أنه لا يشمل العلوم العادية المستندة إلى العادة فهي تحتمل النقيض ، وهي علم .

ومن يرى ان ادراك الحواس الظاهرة هو من قبيل العلم — كالشيخ الأشمري — يطرح قيد المعاني فيقول : هو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض .

ومن يرى أن العلم ليس صفة ذات تتعلق بالمعلوم ، وانما هو نفس التعلق يعرفه بأنه :

تمييز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض .

وبعقب السيد الجرجاني على هذا كله بأن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه : صفة يتجلى بها ما من شأنه أن يذكر لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه (١) .

ويرد السعد على الاعتراض الوارد في قيد « لا يحتمل النقيض » ، لانه يخرج العلوم العادية بأن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم عدم تجويز

(١) المواقف ج ١ ص ٦٢ الى ٨٦ .

إلا ما إياه لاحقيقة ولا حكا ، والعاديات كذلك لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العاده ، وإنما يحتمل التقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته ، لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها أو لا وقوعها ثم يقول « ولا عبرة بالامكان العقلي في العاديات ، (١) .

أما عند المعتزلة فإن القاضي عبد الجبار يعرفه بأنه :

( المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله ) .

ولا يقر القاضي عبد الجبار تعريف الشيخين أبي علي وأبي هاشم له بأنه ( اعتقاد الشيء على ما هو به ) إلا على شيء من التوسع في العبارة ، وأما على وجه الدقة فهو يرى أن هذا بعيد (لأن المبخت والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به ، ولا يكونان طالمين ، ولذلك يحد أن حالهما كحال اللذان والشاك) . كذلك لا يقبل القاضي عبد الجبار تعريف العلم بأنه (المعنى الذى يقتضى سكون قلب العالم . . .) بدلا من « نفس العالم » ، وذلك (لأن السكون إذا علق بالقلب لم يفهم منه ما يفهم من سكون النفس . . . ، ومتى علق السكون بالنفس فالمراد الجملة لأنه يعبر عنها بالنفس) (٢) .

ولما كانت الأشياء تمتاز بأضدادها رأينا أن نذكر ما يميز أضداد العلم عنه .

يقول الشيخ حافظ الدين النسفى : اعلم أن حكم الذهن بأمر على أمر إن كان جازما فجهد إن لم يطابق ، وتقليد إن طابق ولم يكن لموجب ، وعلم لو كان لموجب . وإن لم يكن جازما فشك أن تساوى طرفاه ، وظن للراجح ، ووهم للرجوح .

(١) شرح المقاصد ج ١ ص ١٩ لعمد الدين التتازانى — طبع أول منشور ، ج ١ ص ١٩

(٢) البطار والمعارف — الجزء الثانى عشر من المعنى للقاضى عبد الجبار ، — تحقيق الدكتور إبراهيم مذكور طبعة المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، مطبعة مصر — صفحة ١٣ إلى صفحة ٢٢ .

وتعقب هذا أيضا بأنه جعل كلا من الشك والوهم حكما ، وهو ليس كذلك (١) .

يقول السعد : ( أكثر تعريفات العلم مدخولة ) (٢) .  
والذى يعنيننا من هذه التعريفات جميعا أنها تتفق على كون العلم جازما مطابقا .

### العلم : ضروريا ، أو نظريا

يبحث المتكلمون العلم من حيث هو ضرورى أو نظرى .  
والمقصود بالضرورى - كما هو فى تعريف للقاضى الباقلانى : ( علم يلزم نفس المخلوق ازوما لا يمكنه معه الخروج عنه ، ولا الانفكاك منه ولا تنهيا له الشك فى متعلقه ولا الارتباب فيه ) (٣) .  
ويلخص الأيجى هذا التعريف فى قوله ( هو مالا يكون تحصيله مقدورا لمخلوق ) (٤) .

أما العلم النظرى فهو - كما يقول الأيجى ( ما يتضمنه النظر الصحيح ) .  
ولم يقل بوجبه : لأن ايجاب النظر العلم ليس مذهبه أو مذهب أصحابه .  
ويقول الجرجانى فى تعريفه : هو العلم المقذور تحصيله بالقدرة الحادثة والعلم الكسبى هو العلم النظرى ، لكن البعض يرى أن الكسبى يجوز أن يحصل بغير النظر (٥) .

وبعد ان عرفنا المقصود بالضرورى ، والنظرى يمكننا أن نذكر مذاهب العلماء فى العلم من حيث هو ضرورى أو نظرى .

- 
- (١) التقرير والتعبير - شرح ابن أمير على تحرير الكمال بن الهمام ج ١ ص ٤٢  
المطبعة الأميرية عام ١٣١٧ هـ .  
(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ١٧ .  
(٣) التمهيد ص ٧ طبع دار الفكر العربى عام ١٩٤٧ .  
(٤) المواقف ج ١ ص ٩٣  
(٥) المصدر السابق ج ١ ص ٩٥ ويبدو أن هذا يأخذ بتعريف النظر بالمعنى الضيق الذى يجعله خاصا بالمنهج الذى وضعه المناطقة .

والمذاهب في هذا ثلاثة : الأول ، أن العلوم كلها ضرورية ، الثاني :  
انها كلها نظرية ، الثالث : أن بعضها ضروري وبعضها نظري .

والمذهب الأول ذهب إليه الإمام الرازي في قوله . قال في المحصل  
( العلوم كلها ضرورية لأنها اما ضرورية ابتداء ، أو لازمة عنها لزوما  
ضرورياً ؛ فانه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن  
علماً ) . .

ويقول الأبي في أصحاب هذا المذهب ( إن أرادوا أنه لا يتوقف على  
النظر وجوباً بل عادة ، أو أن العلم غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق  
الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لا يتوقف  
عليه أصلاً فهو مكابرة ) . (١) .

ومن القائلين بأن العلوم كلها ضرورية أصحاب المعارف من المعتزلة .  
ويقول عنهم القاضي عبد الجبار ( انهم أجمع يشبتون النظر .

لكنهم يقولون أن الذي يقع عنده هو الظن . أو أن ما يوجد  
عنده ليس من فعل الناظر بل هو من فعله تعالى أو واقع بالطبع ) (٢) .

ثم يصور المذهب مرة أخرى فيقول : ( في الطبائع على أبي عثمان  
رضي الله عنه : اعلم أنه رحمه الله كان يقول في المعارف أنها تقع ضرورة  
بالطبع عند النظر في الأدلة . ويقول في النظر : ( انه ربما وقع طبعاً  
واضطراباً ، وربما وقع اختياراً ) (٣) .

أما أن ( الكل نظري سواء كان تصوراً أو تصديقاً بما يلزم اعتقاده  
أولا يلزم فهو مذهب بعض الجهمية . . . واحتجوا على مذهبهم بأن  
الضروري يمتنع خلو النفس عنه ، وما من علم إلا والنفس خالية عنه في

(٢) النظر والمعارف ص ٩٦

(١) المواقف ج ١ ص ١٠٢٦

(٣) المصدر السابق ص ٣١٦

مبدأ الفطرة ، ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالإحساس والتجربة والتواتر فيكون الشكل غير ضروري وهو المراد بالنظري<sup>(١)</sup> .

والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد تخلو النفس عنه . . . أما عندنا يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء ، فاذ قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حيناً ، ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقه بذلك العلم أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة ، فيكون ضرورياً غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة<sup>(٢)</sup> .

أما المذهب الثالث فيرى ان البعض منه ضروري والبعض نظري .

### أنواع العلم الضروري :

يرى الإمام الرازي أن التصورات كلها ضرورية<sup>(٣)</sup> ويرى غيره من الأشاعرة أن التصورات بعضها ضروري وبعضها نظري

يقول شارح المقاصد ( ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية ، وكونها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات .

وحصرها التصديقات الضرورية في ست :

البديهيات ، والمشاهدات ، والفطريات ، والمجربات ، والمتواترات ، والحدسيات . )<sup>(٤)</sup> .

وفي المواقف أن هناك نوعاً سابعاً من الضروريات ( هو الوهميات في المحسوسات نحو كل جسم في جهة )<sup>(٥)</sup> .

(١) واضح أن هذا هو المذهب التجريبي في الفلاسفة الحديثة الذي يرد العقل إلى صفحة بيضاء تملؤها التجربة عند جون لوك

(٢) المواقف ج١ ص ١٢٢ .

(٣) حصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام الرازي الطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣ ص ٤٠ .

(٤) المقاصد ج١ ص ٢١ .

(٥) المواقف ج٢ ص ٤١ .

وعند المعتزلة فيما يصورهم فيه عبد الجبار أن العلوم الضرورية هي العقل<sup>(١)</sup> وهي يبنى عليها العلوم المكتسبة ، وتكسب اليقين . ( وهي تنقسم إلى ما يكون من بدائة العقول ، فيجب اشتراك العقلاء فيه . وإلى ما يكون مستقداً إلى طريقة نحو العلم بمنخر الأخبار، ونحو العلم بالمدرجات وغيرهما .

فإن ما هذا سيده إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك في طريقه . ولهذا جاز في أصحاب الحديث أن يعلموا تقدم بعض غزوات النبي ﷺ على البعض ضرورة ، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد ، وهذا ظاهر لا إشكال فيه )<sup>(٢)</sup> .

وهم يذكرون في كتبهم أمثلة للعلوم الضرورية تتفق كلها مع الأنواع التي ذكرها الأشاعرة<sup>(٣)</sup> .

ويضيف ابن حزم بعض الأمثلة إلى البدهيات والمحسوسات ، حيث يبين إدراك العنقل المميز لهما و ( علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد ، وفرقه بين الحق والباطل ، . . . وعلمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان . . . . . ، وعلمه بأن الأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها وعلمه بأنه لا يكون فعل إلا لفعل ، . . . وعلمه بأن في الخبر صدقا وكذبا . . . ) .

ثم يعقب ابن حزم ( . . . فهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لا شك فيها ، ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلا إلا مجنون ، أو جاهل لا يعلم حقائق الأشياء . ومن الطفل أهدى منه )<sup>(٤)</sup> .

أما ابن تيمية فهو لا يرى التفرقة بين الأوليات والمشهورات<sup>(٥)</sup> .

(١) سئى تفصيل ذلك في بحث العقل .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٩٥ ، الطلبة الأولى ١٩٦٥ م

(٣) أظر المصدر السابق ص ٥٨٦ إلى ٥٨٩ ، والجزء الحادى عشر من المنى للفاضل

عبد الجبار ص ٣٨٢ إلى ٣٨٥ (٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام

ابن حزم نفس الحاشى بمصر ، ومكتبة المنى ببغداد ص ٦٤٥ . (٥) الرد على المتطهين ص ٤٠٢

ويبين ابن حزم لماذا كانت هذه الأمور لا يستدل عليها ، يقول (لان- الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ، وليس بين أوقات تمييز النفس . في هذا العلم وبين إدراكها لكل ما ذكرناه مهلة البتة ، لا دقيقة ولا جلية ... ولا سبيل على ذلك ) (١) .

والذى يعنيننا فى ما ذكره هو نظرتهم إلى العلم ، ضرورياً أو نظرياً فى صورته الكاملة التى تفيد اليقين الكامل ، وإن كانوا فى ضربهم للأمثال الداخلة تحت العلم الضرورى قد توسعوا بما أراه غير منطبق على تعريفهم للعلم . وسرى فى متابعتنا لهم صورة أوضح .

#### إفادة النظر العلم :

نتقل بعد ذلك إلى كلامهم عن كيفية إفادة النظر العلم .

وهم يذكرون فى هذا خمسة مذاهب :

المذهب الأول : مذهب الأشاعرة ان العلم ( يحصل بالعادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض ) .

ويقول الجرجاني ( ولا شك ان العلم بعد النظر يمكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى ، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى ، أو أكثرى ، فيكون طائفاً ... ) (٢) .

المذهب الثانى : للمعتزلة ، ( انه — أى حصول العلم بعد النظر —

بالتوليد ) (٣) .

ويقول القاضى عبد الجبار ( النظر متى صح على الوجه الذى يولد لم

(٢) المواضع ج١ ص ٢٤١

(٢) الفصل ج١ ص ٧

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٣



يتعلق توليده بحال الفاعل ، فيجب أن يولد . . على حد واحد ) ، وذلك هو رد المصنف على قول القائل :

( لو سلمنا صحة النظر لم تجب الثقة به ) ( لأنه لا يجب أن يجوز ألا يتمكن منه على الوجه الصحيح لأمر يرجع إلينا )<sup>(١)</sup> .

المذهب الثالث : للإمام الرازي ( ان العلم يحصل عقيب النظر وجوباً عقلياً غير متولد عنه ) وبعد مناقشة من شارح المواقف لهذا الرأي يحرر المراد بقوله حينئذ ( يقال النظر صادر بإيجاد الله ، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه )<sup>(٢)</sup> .

المذهب الرابع : للحكاه ( أنه - أي النظر - بسبيل الإعداد ، فان المبدأ عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف في الفيض إنما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل .

فالنظر يعد الذهن ، والنتيجة تفيض عليه وجوباً )<sup>(٣)</sup> .

المذهب الخامس : لأصحاب المعارف من المعتزلة فالعلم عندهم ليس فعلاً للبعد ، ولا متولداً وإنما يتم بالطبع ، وهكذا كل فعل للبعد ليس له فيه إلا الإرادة<sup>(٤)</sup> .

فاعل العلم :

وما تقدم يتبين أن العلم الضروري والنظري يرجع الأمر فيهما إلى الله سبحانه وتعالى على جميع المذاهب .

ويصرح المعتزلة بذلك فيقول صاحب المحيط بالتكليف :

( ان كل ما على المكاف فعله أو تركه<sup>(٥)</sup> قد ركب الله جملة في العقول

(١) النظر والمعارف ص ١٣٧ - ١٤٧

(٢) المواقف ج ١ ص ٢٤٨

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٥ ، ٢٤٦

(٤) النظر والمعارف ص ٣٠٦

(٥) والنظر أول الواجبات التي تجب على المكلف كما سئرى في مبحث وجوب النظر .

وإتما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش ومنافع الناس ، وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات (١) .

ويقول أيضاً عن معرفة العبد بما كلف به أنها تحصل بطريقتين : ( أحدهما بأن يفعل الله تعالى فيه العلم به ، وهو الذى نسميه ضرورياً ، والثانى أن تنصب له على ذلك دلالة يستدل بها فيفعل هو العلم ، وفي كلا الوجهين لا بد من أن يفعل الله تعالى ما معه يتمكن من العلم بصفة ما قد كلف . ) ثم يقول ( بل العلوم مفارقة للأعمال ، فبعضها لا بد من أن يخلقه الله فيه ، وبعضها هو المأخوذ بتحصيلها وإن كان الجميع إذا حصل فهو مضاف إليه إضافة مخصوصة ، فيقال : هو علومنا ) (٢) .

ويقول القاضى عبد الجبار ( العلم الحاصل للدرك يجب أن يكون من فعله تعالى لإبتداء ، وإن كان يفعله تعالى متى حصل المدرك مدركاً ) (٣) .

ثم يذكر قول أبى هاشم فى العلم الضرورى ( ان هذا العلم متى لم يحصل بالعادة فلا بد أن يضطر تعالى إليه من كلفه كما اضطر عيسى عليه السلام إلى كمال العقل مع قصر المدة ) (٤) .

ثم يقرر أنه لا يبطل العلم الضرورى لأنه من فعل الله تعالى (٥) . وأصحاب المعارف كما رأينا يقولون ليس للعبد من فعل سوى الإرادة ، وما عداها إنما يقع منهم طبعاً لا اختياراً ومن ذلك علم العباد . فهذه هى المعتزلة تقول فى العلم - ضرورياً أو نظرياً - ما لا تقوله فى أفعال العباد . أنه يخلق الله .

وأما الأشاعرة فيقولون : أن الله تعالى هو الذى ( كرم بنى آدم

(١) المحيط بالنكليف من ٣١ ، ٣٢ . (٢) المحيط بالنكليف من ١٤ ، ١٦ .

(٣) النظر والمعارف من ٥٩ . (٤) المصدر السابق من ٦٥ ، ٧٠ .

بالعقل الغريزي والعلم الضروري<sup>(١)</sup> ويقول الأيجي ( ان العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى وهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة)<sup>(٢)</sup> .

ويقول الجرجاني ( ولا شك أن العلم بعد النظر يمكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله ... )<sup>(٣)</sup> .

ويقول عن العلم الضروري ( . . . قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حينما ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة ، فيكون ضرورياً غير مقدور . . . )<sup>(٤)</sup> .

ويقول ابن حزم عن العلوم الضرورية : ( أنها ضرورات أوقفها الله في النفس )<sup>(٥)</sup> .

ويقول ( ... وبيننا أن العقل لا يحكم به على الله الذي خلق العقل ورتبه على ما هو به )<sup>(٦)</sup> .

ويقول أيضاً ( أف لكل عقل يقوم فيه أنه حاكم على خالقه ومحدثه بعد أن لم يكن ، ومرتبه على ما هو ومصرفه على ما يشاء ... )<sup>(٧)</sup> .

ويقول الإمام الشاطبي بعد أن بين أن العادات يمكن تخلفها عقلا كما يحدث في المعجزة ( ولذلك لم يدع أحد من الأنبياء عليهم السلام الجمع بين النقيضين ، ولا تجدى أحد يكون الإثنين أكثر من الواحد مع أن الجميع فعل الله تعالى<sup>(٨)</sup> وهو متفق عليه بين أهل الاسلام ، وإذا أمكن في العصا والبحر والألكه والأبرص والأصابع والشجر وغير ذلك أمكن في

(١) (٣٤٢٤) المواظف ج١ ص ١٠٤ ، ١٠١ ، ١٠٢ وج١ ص ٢٤١

(٤) المواظف ج١ ص ١٢٢ (٥) الفعل ج١ ص ٧

(٦) المصدر السابق ص ١٥٧ وجه ص ١٠٣

(٨) ألاحظ أنه جعل البدديات - كون الإثنين أكثر من الواحد - من فعل الله تعالى

جميع الممكنات لأن ما وجب للشيء وجب لئله (١٠٠) (١) .

ويقول ابن أمير في شرح ان العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتل  
النقيض ( توجب أى تستعقب بخلق الله تعالى عادة لمخلها الذى يتصف بها  
وهو النفس تمييزاً بين الأمور ) (٢) .

أما الحكماء فيرجع الامر في العلوم عندهم الى العقل الفعال الذى  
يفيض على العقل المستفاد من علومه .

يقول الفارابى ( الروح الإنسانية من بين أرواح الكائنات الأخرى  
هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده ، منفياً عنه اللواحق القريبة ، مأخوذاً  
من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها تسمى « العقل النظرى » ،  
وهذه الروح كرامة ، وهذا العقل النظرى كصفاها وهذه المعقولات ترسم  
فيها من الفيض الإلهى كما ترسم الأشباح فى المرايا الصقيلة ) .

ويقول ابن سينا ( فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصور  
المعقولة بالذات ، إذ هو جوهر عقلى بالفعل ، إذ وقع بين نفوسنا وبينه  
اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية . . . ) ويقول :  
( ولنفسك أن تنتفض بنقش ذلك العالم العقلى بحسب الاستعداد -  
وزوال الحائل ) (٣) .

فهؤلاء هم المتكلمون بمذاهبهم الرئيسية ، وفلاسفة الإسلام يعرضون  
لنا فكرتهم عن المصدر الذى يأخذ عنه العقل علومه .

فهل بقى الصوفية ؟ لا أظن أمرهم فى ذلك يخفى ، ويكفيها ما قاله عنهم  
الإمام الرازى عندما عدم فرقة من فرق المسلمين ، فكان مصدر تمييزهم  
كفرقة هو قولهم ( ان الطريق لمعرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق

(٢) شرحه على الكمال بن الهمام ص ٤٣-٤١

(١) الاعتصام ج ٣ ص ٢٢٤

(٣) انظر الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى للدكتور محمد الهمام ص ٢٦٨ وما بعدها

البدنية للوصول إلى مرتبة الكشف (١) .

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى نقطة أساسية في سير البحث في هذه الرسالة ، نضعها في دائرة الضوء القوي لتأملها ، ونرى ما يمكن أن يترتب عليها من نتائج ، تلك هي : انه في دائرة الفكر الإسلامي لا توجد نظرية إنسانية في المعرفة وإنما نظرية المعرفة في هذه الدائرة نظرية إلهية بمعنى أنها لا تتوقف في بحثها لأصل المعرفة وطبيعتها عند الإنسان ، كسلسلة من المسلمات ، وإنما تصف اتصال الأصل الإنساني في المعرفة بالأصل الإلهي فيها . يستوى في ذلك الفلاسفة والمتكلمون والصوفية على السواء .

### العلم واليقين :

وإلى هذا الحد يمكن أن نقول اننا عرفنا : ما هو النظر ؟

وما هو العلم ؟ ومن اين يجيء ؟ كما عرفنا ما الذي يفيد النظر وكيف يفيد ؟ وعلينا أن نعرف ماذا يفيد النظر من اليقين .

واليقين كما يعرفه السيد الجرجاني ( اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع ، واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا ) (٢) .

وهو عند الإمام الغزالي ( الذي يتكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريبه ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القاب لتقدير ذلك ) (٣) .

ومن هنا يتبين ان النظر إذ يفيد العلم يفيد اليقين في نفس الوقت ، وذلك لرجوعه إلى ماهية العلم وتعريفه — أى تعريف العلم — بأنه صفة توجب لحلها تمييزاً لا يحتمل التمييز ( أى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام الرازي ص ٧٢ طبعة مكتبة النهضة عام

(٢) المواقف ج٢ ص ٣٦ .

١٩٣٨م

(٣) المنقذ من الضلال الطبعة السابعة بتحقيق الدكتور عبد الجليل محمود عام ١٩٧٢ .

ذلك التمييز بوجه من الوجوه بمعنى انه غير قابل لطرو تقيض هذا التمييز عليه ، على وجه يطابق الواقع (١) .

ويقول ابن حزم ( ما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات (٢) فهو صحيح متيقن وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط ) (٣) .

واليقين في دائرة المعزلة يعني سكون النفس وهذا ما يميز العلم عن غيره . ويتعرضون بعد ذلك للرد على ما يثار من اعتراض من أن نفس الجاهل تسكن ، يقول القاضي عبد الجبار ( فذلك تقدير من الجاهل لا أنه في الحقيقة ساكن النفس . وليس كذلك حال العالم ، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة إلى ما علمه . ) ثم يقول ( وأما شيخنا أبو علي رحمه الله فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس لأنه قد صرح بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما . وإنما عدل عن جعل ذلك اشارة كونه علماً .. ) (٤) وهو في مقام آخر يقرر انه لا بأس بأن يمتنع إقامة الحجة على الخصم إذا ادعى انه يجد سكون نفس لما يعتقد . وذلك لأنه متى عرفنا في أنفسنا سكون النفس فيجب أن نقضى بصحة ما اعتقدناه وإن خولفنا فيه كما قضينا بصحة المشاهدات مع مخالفة السوفسطائية (٥) .

وإذا كنا لا نجد في هذا الكلام تحديداً موضوعياً لآمارة حصول اليقين في النفس فهل نجده عند الأشاعرة الذين لا يرون في سكون النفس ما يميز العلم اليقيني عن غيره إذ يقولون في مناقشتهم للمعزلة ( فيلزمهم الكثرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون إليها على سبيل الاطمئنان ) .

يقول الجرجاني ( وأما نحن فنقول : إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات

(١) شرح ابن أمير على السكالي بن الهمام ج١ ص ٤٤ (٢) أي العلوم الضرورية

(٣) الفصل لابن حزم ج١ ص ٧

(٤) النظر والمعارف ص ٣٧

(٥) المصدر السابق ص ٧٢ .

القطعية الصلدة وبترتبها المنقضى إلى المطلوب فإنه يعلم بديهته أن اللازم عنه علم لاجهليل (١) .

وإذن فقد وضع الأشاعرة البديهية كحل للمشكلة . فهل تصلح هذه البديهية مرجعاً لما اشتراطناه في اليقين ، والعلم الجازم المطابق الذى لا يحتتمل التقييض ؟ أقول : مرة أخرى نجد البون شاسعاً بين النظرية والتطبيق ، أو بين القاعده والمثال (٢) .

وهذه أيضاً نقطة جوهرية بالنسبة لسير البحث فى هذه الرسالة ، لأنها تضع فى دائرة الضوء سؤالاً . هو : إلى أى مدى يكون العلم الذى اصطلاحوا عليه ممكنأ للعقل البشرى ؟؟ أليس سكون النفس ، والبديهية ، أموراً يقع فيها الخلاف ؟ فكيف يحتتمل إليها ؟

#### النظر : هل يفيد الظن ؟

وهنا يطرح التساؤل عن إفادة النظر للظن .

وقبل أن نسير مع هذا السؤال إلى نهايته ينبغى أن نوضح المراد بالظن ، ( الظن حكم يحتتمل متعلقه تقييضه عند الحاكم احتمالاً مرجوحاً . بمعنى أنه لو خطر التقييض بالبال لحكم بإمكانه .

ثم قيل : إنما يسمى الحكم المذكور ظناً إذا لم يأخذ القلب بالراجع ولم يطرح الآخر . أما إذا عقد القلب على الراجع ، وترك المرجوح ، يسمى الراجع أكبر الظن وغالب الرأى . )

يقول ابن أمير ( وهو غريب ، بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أو لم يأخذه ولم يطرح الآخر . . وأن غلبه الظن زيادة على أصل الرجحان لا يبلغه الجزم الذى هو العلم (٣) .

(١) المواقف - ص ١٠٠ ، ٢٣٤ .

(٢) وجدنا ذلك سابقاً فى العلوم الضرورية والأنواع أو الأمثلة المضروبة لها .

(٣) ابن أمير على السكالى بن الهمام ج ١ ص ٤٠ ، ٤١ .

وترجع إلى السؤال :

هل يفيد النظر الظن ؟ . يعقب الجرجاني على قول الأبيحسى ( النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ) قائلا ( وأما إفادته للظن فقد قيل أنها متفق عليها عند الكل . )

يقول عبد الحكيم في تعليقه ( لأنه لو لم يكن مفيدا للظن أيضاً لم يكن مؤدياً إلى حصول المطلوب لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً )<sup>(١)</sup> .  
وقد كان الجرجاني محتماً في تعبيره بصيغة التضعيف « قيل ، عند ذكره اتفاق الكل على ان النظر الصحيح يفيد الظن أيضاً .

ذلك أن القاضي عبد الجبار يبطل إفادة النظر الظن رجوعاً منه إلى قاعدة ان النظر الصحيح يحدث عنده اعتقاد تسكن إليه النفس ، وهذا لا يتفق مع الظن<sup>(٢)</sup> .

أما من يرون انه مفيد للظن فهم يرون ان ذلك يحدث عند الترجيح .  
والترجيح هو تقوية إحدى الإمارتين على الأخرى ليعمل بها ، والترجيح لا يجرى بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى  
وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها .  
وذكر الأمدى نحوه أيضاً .

ويقول الأسنوى ( واعلم ان إطلاق هذه المسألة وهو عدم الترجيح بين القطعيات فيه نظر ، لما قيل في تعارض النصين ، إذا تساويا في القوة والعموم وجعل المتأخر منهما ، فالحكم الترجيح أو التسايط )<sup>(٣)</sup> .  
أما المقدمات الظنية التي تستعمل في الامارات فقط : ( فهمى المسلمات ، والمشهورات كالعدل حسن ، والظلم قبيح ، والمقبولات التي تؤخذ عن

(٢) النظر والمعارف ص ١٤٤

(١) المواظف ج١ ص ٢٠٧

(٣) شرح الأسنوى على مناهج الوصول للبيضاوى المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ .

ج٣ ص ١٧٨ - ١٩١ باختصار .



حسن الظن فيه انه لا يكذب كلماخوذات من العلماء الأخيار ، والحكماء الأبرار بخلاف المآخوذات من الأنبياء .

الرابعة : — المقرونة بالقرآن كنزول المطر لوجود السحاب (١) .

ويرى الإمام ابن تيمية أن القضايا المشهورة ، مثل حسن العدل ، وقبح الظلم . . . ، قضايا يقينية وأن هذا قول السلف (٢) ، وأن القول بغير ذلك من البدع التي حدثت في زمن أبي الحسن الأشعري ، ويرى أن حكمها حكم المجريات فهي كلها عاديات (٣) .

وأنا لست مع الإمام ابن تيمية في أن المشهورات تفيد اليقين وإن كنت معه في أنها كالعاديات — فكلاهما في نظري لا أجد عنده عدم احتمال النقيض الذي هو من مفهوم العلم .

وجوب النظر :

نتقل بعد ذلك إلى بيان رأى المتكلمين في وجوب النظر .

والمقصود بالنظر في هذا المبحث النظر في معرفة الله تعالى .

والمذاهب في وجوب النظر ثلاثة :

١ — مذهب المعتزلة الذين يرون أن النظر واجب عقلا .

٢ — ومذهب الأشاعرة الذين يرون أن النظر واجب شرعا .

٣ — ومذهب غيرهم ممن يرون أنه غير واجب .

والمعتزلة يبدأون بحتم من نقطة أبعد من النظر ، فهم يردون على تساؤل :

هلا كان أول الواجبات الشك الذي لا يتم النظر من دونه ؟

يجيب على ذلك القاضى عبد الجبار فيما جاء عنه بالحيف بالتكليف (ليس

لأحد أن يقول ذلك ، لأن الشك ليس بمعنى ، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً

(١) المواضع ١٤٣ ، ٤٤ ، (٢) لكن هل كان للسلف هذا المصطلح في معنى العلم

(٣) الرد على المنطقيين ص ٤٠٢ ، ٤٤٧

واليقين والظن ، والشك والوهم الخ

إليه وعلى أنه مما لا بد من وقوعه حيث ترد عليه أسباب الخوف ؛ لا على طريقة الوجوب وال لزوم .

ثم يأخذ المصنف في تفنيد أقوال قيلت عما إذا كان أول الواجبات الخوف أو القصد إلى النظر ، أو النظر ، أو العلم<sup>(١)</sup> .

وسبب وجوب النظر عند المعزلة هو الخوف من الضرر من تركه .  
وأسباب هذا الخوف :

منها ما يسمعه المكلف من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضاً .  
ومنها ( ما يجده من النعم : يخاف زوالها ، إن لم يعرف المنعم ، فيترضى لمحصيته ، وعدم شكره على نعمته .  
( ومنها ما يحصل له عند فقد هذه الأشياء من خاطر ياتي إليه من قبله تعالى أو قبيل بعض الملائكة بأمره جل وعز . يتضمن ذلك الخاطر ما يتضمنه دعاء الدعاء إلى الله تعالى .

ولم يختلف مشايخنا في أن عند دعاء الداعي يستغنى عن الخاطر<sup>(٢)</sup> .  
أما أبو الهذيل العلاف فهو يرى أنه يجب على المكلف قبل ورود السمع أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدأ<sup>(٣)</sup> .

ويتناقش الأشاعرة المعزلة في دليلهم في إيجاب النظر بالعقل .  
وبما جاء في هذه المناقشة قولهم ( . . . ) وإن سلم حصول الخوف فلا نسلم انه - أى النظر - يدفعه - أى الخوف - إذ قد يخطيء فلا يقع العرفان على وجه الصواب ، لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر ، لا يقال : الناظر أحسن حالا قطعا من المعرض ، لانا نقول ذلك بمنوع لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل<sup>(٤)</sup>

(١) المحيط بالتكليف ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) اللؤلؤ والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٥ نشر مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٦ بتحقيق الدكتور

(٤) المواقيت ج ١ ص ٢٧١ .

محمد بن قنص الله بدران .

وفي رأبي أن هذا لا يلاحظ أصل المعتزلة في أن النظر يفيد العلم فقط والمكلف عندما أوجب عليه العقل النظر ، أوجبه على الوجه الذي به يولد العلم لاعلى وجه آخر يحدث به الخطأ ، وعلى كل فهذه المناقشة الأشعرية قائمة على منطق إلزام الخصم بما يقول به من وجوب النظر ، وإلا فهى تطمن فى مبدأ وجوب النظر أصلا ، سواء كان بالعقل أو بالشرع ، لأن غاية ما يذهب إليه الأشاعرة هو أنهم يوجبون النظر بالشرع ، ثم يتركون الفرصة للعقل لينظر ويتأدى بنفسه (١) وهنا يمكن أن يرد عليهم ما أوردوه فى هذه المناقشة .

ولقد أخطأ أبو معين النسفى فى تصوير مذهب المعتزلة فى إيجاب النظر بالعقل ، إذ ظن أنهم يذهبون إلى وقوع المعرفة بالله بالعقل وجوباً لا باستدلال نظرى ، وهذا مذهب أصحاب المعارف منهم فحسب ، يقول أبو معين ( ... وقالت المعتزلة لا يجب عليه (٢) أن يستدل بالعقل ، ولكن العقل يوجب أن يعرف الله تعالى ) (٣) .

وتصوير مذهب الأشاعرة أن معرفة الله هى أول واجب على المكلف ذهب إلى ذلك الشيخ الأشعرى . وذهب أبو إسحاق الاسفرايينى إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول الواجبات هو النظر فى معرفة الله وذهب ابن فورك والجوينى إلى أنه هو القصد إلى النظر (٤) .

ويقول القاضى الباقلانى ( أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر فى آياته ، والاستدلال عليه بآثار قدرته . . . لأنه سبحانه غير

---

(١) يقول الأبهى وشارحه فى المواقف ج١ ص ١٢ ( خلق الله فى بنى آدم العقل الفريزى والعلم الضرورى ثم أمرهم ، أى بالشرع ، بالتفكر فى مخلوقاته والتدبر لمصنوعاته ليؤدبهم إلى العلم بوجود صانع قديم ) .

(٢) أى هل المكلف

(٣) بحر الكلام لأبى معين النسفى طبعة مطبعة السعادة القاهرة ١٣٢٩ هـ .

(٤) المواقف ج١ ص ٢٧٥ إلى ٢٨٠

معلوم باضطراب ولا مشاهدة بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة (١) .

والذي أوجب النظر عند الأشاعرة هو الشرع والشرع الموجب هنا هو النص القرآني والحديث والإجماع .

أما القرآن فلنحو قوله تعالى « قل أنظروا ماذا في السماوات والأرض » (٢) وقوله تعالى « أن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الأبصار » (٣) .

وأما الحديث فلقوله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية : « ويل لمن لا كما بين لحيمه ولم يتفكر فيها » .

ويقرر الأيجي مع شارحه أن دلالة هذه النصوص ظنية (لإحتمال الأمر غير الوجود ، وليكون الخبر المنقول من قبيل الأحاد .)

لذلك كان مسلك الإجماع معتمداً ، ذلك أن معرفة الله تعالى واجباً لإجماعاً ، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (٤) .

ومن الأدلة السمعية قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقد حاول البعض إدخال الاحتمال في دلالة هذه الآية بالقول بأن المراد بالرسول العقل ، أو المراد ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية . ورد عليهم شارح المواقف بأن ذلك خلاف الوضع ، ولا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل (٥) .

---

(١) الإلصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به طبع الحانجي الطبعة الثانية ص ١٩٦٣

م ص ٢٢ (٢) سورة يونس آية ١٠١ (٣) آل عمران آية ١٩٠ .

(٤) المواقف ج١ ص ٢٥١ وما بعدها

(٥) المواقف ج١ ص ٢٥١ وما بعدها ، ومن المعلوم أن البعض يرى أن معرفة الله قدر

تم بغير النظر فلا يحتاج بهذه القاعدة .

أما المنكرون لوجوب النظر فلهم - كما يقول شارح المواظف - شبه ، يذكرها ويرد عليها .

قف هنا عند أم هذه الشبه .

من ذلك قولهم أن الإجماع واقع على خلاف وجوب النظر ( لتفريغ النبي ﷺ والصحابة وأهل سائر الأعصار العوام - وهم الأكثرون - مع عدم الاستفسار عن الدلائل ، بل مع العلم أنهم لا يعلمونها قطعاً .. ) . ويرد المصنف على هذه الشبهة بقوله ( قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الأعرابي : البصرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام على المسير أفساه ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير . غايته أنهم قصرُوا عن التحرير وذلك لا يضر .. أو ندعى أنه فرض كفاية فإن الوجوب الذي أذعنناه أعم من ذلك .. )<sup>(١)</sup> وارى أن هذا الادعاء لا يصح ، لأن النظر إن كان واجباً لمعرفة الله فهو فرض عين لأن معرفة الله فرض عين ، وإن كان واجباً لشيء آخر فهذا خلاف - ما ادعوه سابقاً في استدلالهم على وجوب النظر .

كذلك فإن المعرفة الإجمالية لا تنطبق على شروطهم في العلم واليقين والعلم الضروري ، والمعرفة التي لا تحتل التقيض ، فتحصيلها وارد على غير الشروط التي يطلبونها في العلم .

وهناك شبه أخرى للمنكرين لوجوب النظر . هي قولهم ( سلمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة ، لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر . بل قد يحصل بالإلهام أو التعليم ، أو التصفيه .. وجواب هذه الشبهة قلنا : كل ذلك يحتاج إلى معونة نظر .

أو قلنا : المراد أنه لا مقدور لنا إلا بالنظر .

أو قلنا : نخصه بمن لا طريق له إلا بالنظر .

إذ من عرف الله بغيره لم يجب النظر عليه )<sup>(٢)</sup> .

## القسم الثاني

### أداة المعرفة

مدخلنا إلى معرفة رأى المتكلمين في العقل كأداة للمعرفة لا بد له من تمهيد نعرف فيه رأى الفلاسفة الإسلامية في هذا الموضوع . حيث تبين لنا أن المتكلمين في دور نضجهم اعتمدوا على نظرية الفلسفة الإسلامية في العقول إلى حد كبير . .

ترتبط نظرية الفلاسفة في المعرفة بنظريتها في الوجود ، وهي ترتب الوجود على النحو التالي : -

- أ - الواجب لذاته ويقابله في الدين الله تعالى .
- ب - عالم الافلاك ويقابله في الدين السموات .
- ج - عالم العناصر ويقابله في الدين الأرض .

والتعبير عن الله بواجب الوجود ليس مغايرة في اللفظ لحسب ، وإنما هو يعنى أنه يتصف بالبساطة التامة ، ومن ثم فوقوع الكثرة عنه لا يصح ، ومن ثم لجأت النظرية إلى أن عليه بذاته صدر به عنه العقل الأول ، ثم يتوالى صدور العقول ، لكل فلك عقل خاص به ، آخرها العقل الفعال الذى هو عقل الفلك الأخير يدبر أمر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الأوضاع الفلكية .

والعقل الأخير هو الذى يعطى النفوس البشرية كالاتها ، ويخرجها من القوة إلى الفعل في تعقلاتها ونسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار بل أتم ، وهو كالخزائفة للمعقولات ، إذا أقبلنا عليه قبلنا منه ، وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية<sup>(١)</sup> .

(١) شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٥١-٥٢ .

أما الإمام الغزالي فقد تمثل نظرية الفلاسفة في العقول والشعوس ،  
ووجد لها شاهداً من القرآن الكريم ، في تفسيره . لقوله تعالى « افقه نور  
السموات والأرض ، حيث يقول : « فالمشكاة مثل للعقل الهولاني .  
ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة  
فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي  
الشجرة .

فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات  
بالحدس فهي الزيت ، فإن كانت أقوى من ذلك فيكادزيتها يضيء .  
فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح .  
ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور :  
نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري .

ثم هذه الأنوار - مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه  
كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هي العقل  
الفعال المفيض لأنوار المعقولات ، على النفس البشرية (١) .  
وقد شرح ابن سينا الآية شرحاً مقارباً لشرح الإمام الغزالي ، وفقاً  
لنظرية العقول ومراتبها . وهو يتلخص في أنه جعل المشكلة مقابلة للعقل  
الهولاني والمصباح مقابلاً للعقل المستفاد . والزجاجة للعقل الفعال ،  
والنار مقابلة للعقل الكلي المدبر للعالم المشاهد (٢) .

يقول السعد في شرح المقاصد :

( لا نزاع في أن مدرك الكلّيات من الإنسان هو النفس وأما مدرك  
الجزئيات على وجه كبرها جزئيات فعندنا النفس ، وعند الفلاسفة  
الحواس . )

(١) مدارج القدس للغزالي نشر المكتبة التجارية طبعة مطبعة الاستقامة ص ٤٥ .

(٢) انظر الجانب الإلهي للدكتور محمد البهي ج ٢ ص ١٦ طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٥١ م

ثم يقول (وحمل كلامهم - أى الفلاسفة - على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات ، بل بالآلات يرفع النزاع ، ويجمع بين أدلة الفريقين ... ) .  
ثم يبين أن هناك تصادماً بين موقف الفلاسفة والمتكلمين في إدراك الجزئيات بعد فقد الآلات ، ( فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى ، بل الظاهر من قانون الإسلام الإدراكات المتجددة أيضاً ، ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الأخيار . ) (١)  
ويقول ابن حزم : ( إن الإنسان يخرج إلى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة ، في قول من يقول أنها كانت قبل ذلك ذاكرة . أولاً ذكر لها البتة في قول من يقول أنها حدثت حينئذ ، أو أنها مزاج عرض . . ) .  
فإذا قويت النفس ، أو أخذت يعاودها ذكرها فأول ما يحدث لها من التمييز فهم ما أدركت بجواسمها الخمس ، فهذه إدراكات الحواس لمحسوساتها والإدراك السادس عليها بالبدنييات . ثم تتوالى العلوم الضرورية (٢) .

### تقسيم العقل إلى نظري وعملي :

يذكر السعد أن قوة النفس باعتبار تأثيرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والإدراكات تسمى عقلاً نظرياً .  
وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره - وإن كان ذلك أيضاً مائلاً إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل - يسمى عقلاً عملياً (٣) .

والعقل النظري له مراتب :

(١) ضعيف ، وهو العقل الهولاني ، وهو محض قابلية النفس للإدراكات بمنزلة قوة الطفل للكتابة .

(٢) الفصل ج١ ص ٤٤ ، ٥

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٤١ ، ٤٣

(٣) شرح المقاصد ج ٢ ص ٤٤٣ ، ٤٤٤



٣ - متوسط وهو العقل بالملكة ، وهو استعداد النفس لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات وتختلف درجات الناس في ذلك اختلافاً عظيماً .

٣ - قوى ، وهو العقل بالفعل وهو اقتدار النفس على استحضان النظريات متى شامت من غير افتقار إلى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات ، بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء .

٤ - كامل . وهو العقل المستفاد ، وهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ، وهو مستفاد من الخارج أى من العقل الفعال . يقول السعد ( وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسامى لهذه الاستعدادات ، والكمال . أو للنفس باعتبار اتصافها بها ، أو لقوى في النفس هي مبادئها ) (١) .

ثم نجد مثل هذا التصنيف في ابتناؤه على مفهومات فلسفية عند الأبيحي والجرجاني .

حيث نجد أسماء للعقل البشرى ، تختلف باختلاف الاعتبارات :

أولها : العقل الغريزي وهو القوة المستعدة لإدراك المعقولات . . . .  
ويسمى عقلاً هيولانياً .

ثانيها : العلم الضروري ؛ ويسمى عقلاً بالملكة وهو الحاصل بغير اكتساب .

ثالثها : العقل المستفاد ، وهو يحصل عندما يرتقى بالملكة من الضروريات إلى مشاهدة النظريات .

رابعها : العقل بالفعل وهو يحصل عندما تتكرر مشاهدة العقل

المستفاد - للفظرات مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد<sup>(١)</sup> .

ومن الملاحظ أن هناك اختلافا بين ما أورده السعد ، وما أورده الإيجي من ترتيب بين العقول ، لذلك يقول الإيجي عن العقل بالفعل ( وهو وإن كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة إليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة ، فلا يغيب عنها شيء منها أصلاً ، وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ، ومستقره الدار الآخرة ، وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمخات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية).

وإذا كان السعد يقول :

« أن هذه الفروع مبنية على مقدمات غير مسلمة ، من كون الصانع موجباً لا يصدر عنه إلا الواحد »<sup>(٢)</sup> .

فإنه يبدو أن المتكلمين وجدوا أنه يمكنهم أن يأخذوا منها ، وأن يدعوا ومن ذلك أن يأخذوا بالنفوس المجردة ، يقول السعد :

( وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع أصلاً من أصول الدين ، بل ربما يؤيده ، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد ، بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين . هكذا في نهاية العقول . )<sup>(٣)</sup> للرازي .

ومن هنا نجد أن المتقدمين من المتكلمين أكثر بعداً عن الارتباط بهذه الأصول الفلسفية . فبعضهم يسمى الحس عقلاً بمعنى أنه معقول . وهذا قول أبي الهذيل ، وبعضهم يطلقه على العلم ، وإنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عملاً يمنع المجنون نفسه عنه ، وإن ذلك مأخوذ

(٢) شرح المفرد ج ٢ ص ٥١

(١) الواثق ج ٩ ص ١٠ -

(٣) المدر السابق ص ٣٩ ، ٢١١ .

من عقال البعير ، وإنما سمي عقاله عقالا لأنه يتمتع به . وبعضهم يرى أنه القوة على اكتساب العلم . وبعضهم يرى أنه العلم الضروري (١) .

ويفرد القاضي عبد الجبار فصلا في كتابه لبيان ماهية العقل وما يتصل به : ويبدوه بتعريف العقل بأنه « جملة من العلوم المنحصرة ، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف ، ويرفض تعريفات أخرى بأنه جوهر أو آلة ، أو حاسة ، أو قوة (٢) .  
ثم يحدد موقفه من الاتجاه الفلسفي فيقول : -

(ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم وإن كان ذلك مخالفاً للغة وللاصطلاح . فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ . وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه) (٣) .

أما العقل العملي فهو (قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات ، وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد .  
وبالجملة هي مبدأ حركة الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية . ولها نسبة إلى القوة النزوعية ؛ ومنها يتولد الضحك والحجل والبكاء ونحوها .  
ونسبة إلى الحواس الباطنة ، وهي استعمالها في استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها .

ونسبة إلى القوة النظرية:

وهي أن أفاعيلها تنبعت عن آراء جزئية تستند إلى آراء كلية تستنبط

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج٢ ص ١٥٤ ، وما بعدها طبعة ١٩٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٧ .

(٣) المنى الجزء الحادي عشر ص ٣٧٥

من مقدمات أولية أو تجريبية أو ذائعة أو ظنية ، تحكم بها القوة النظرية (١).

وخلاصة هذه الاتجاهات كلها أنها ترجع إلى اتجاهين رئيسين نجد لهما نظيراً في الفلسفة الغربية، هما اتجاه العقليين الذين يتبنون نظرية جوهرية العقل ، على اختلاف في التفاصيل ومن هؤلاء الفلاسفة القدماء ، وديكارت ، وليبنز . ولطز . واتجاه الواقعيين الذين ينقدون جوهرية العقل ويسقطونها ومنهم بولصن الذي يعرف العقل بأنه: مجموعة العمليات العقلية التي يرتبط بعضها ببعض بروابط لا يمكن تفسيرها بحيث يتألف منها وحدة منتظمة . (٢) .

ومن ناحية أخرى نجد إلى جانب تقدير العقل واعتباره أداة لمعرفة الحقيقة اعترافاً أساسياً بالحس باعتباره أداة لإدراك المحسوسات ، وصل إلى حد جعل المحسوسات التي تدخل في دائرته من العلوم الضرورية، بل وصل إلى إطلاق اسم العقل عليه في بعض الأقاليم .

(١) شرح المقاصد ج٢ ص ٤٥ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لازفلك كولية ص ٢٥٥ — ٢٥٨ .

## اِقْتِسَامُ الثَّالِثِ

### طريق المعرفة

صور الأدلة :

يقول الإيجي عن :

الطريق الموصل إلى المقصود بالنظر : إن كان المطلوب تصوراً سمي الطريق معرفة .

وإن كان المطلوب تصديقاً سمي الطريق دليلاً :

والدليل يشمل الظني كالغيم الرطب الموصل إلى ظن وقرع المطر والقطعي كحدوث العالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع ، وقد يخص الدليل بالقطعي ، ويسمى الظني أمانة .

وقد يخص بما يكون فيه الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى إنياً . وبما يكون فيه الاستدلال من العلة على المعلول ويسمى نياً (١) .

والدليل أما أن يكون الاستدلال فيه بالسلكي على الجزئي وذلك هو القياس أو بالجزئي على السلكي وذلك هو الاستقراء ، أو بالجزئي على الجزئي لأمر مشترك بينهما وهو التمثيل .

يضاف إلى هذه الطرق طرق أخرى يراها المتكلمون المتأخرون ضعيفة . . .

يقول الإمام الرازي في نهاية العقول : -

الطرق الضعيفة أربعة .

الأول : قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه .

(١) المواهب ج٢ ص ٢٠٢ .

الثاني : قياس الغائب على الشاهد أو العكس.

الثالث : الإلزامات .

الرابع : التمسك بالأدلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين<sup>(١)</sup>.

ويسوق الأيجي طريق د ما لا دليل عليه يجب نفيه ، على أنه طريق ضعيف في المطالب العقلية اليقينية وليس ضعيفاً إن طلب به المطالب الظنية في المسائل العملية.

أما أصحاب هذا الدليل فيثبتونه على خطوتين :

الأولى : — يبينون فيها أن عدم الدليل ، أمر يمكن إثباته بنقل أدلة المثبتين ، ويبان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها . ويمكن إثباته أيضاً بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء .

الثانية : يثبتون فيها أن ما لا دليل عليه يجب نفيه وذلك بثلاثة وجوه :

١ — إذ لولا لا تنفست الضروريات لجواز أن تكون جبال شاهقة بحضرتنا لا تراها .

٢ — ولولا لا تنفست النظريات ، لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه .

٣ — ولأن ما لا دليل عليه غير متناه وإثباته محال .

وأما قياس الغائب على الشاهد فيقول عنه القاضي الباقلاني .

( إذا وجب الحكم أو الوصف للشيء في الشاهد لعلة ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد ، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها .

(١) المواضع ٢٣ من ٣٥ .

وذلك كعلمنا أن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه وأن العالم إنما كان عالماً لوجود علمه فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم ، وتأليف كل من وصف بأنه جسم أو مجتمع ، لأن الحكم المستحق لعله لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم<sup>(١)</sup> .

ويستعمل الإمام الأشعري قياس الغائب على الشاهد في إثبات أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، يقول : -

(وما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، أنه لو كان لم يزل غير متكلم - وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام - لكان موصوفاً بضد الكلام ولكان ضد الكلام قديماً ولو كان ضد الكلام قديماً لاستحال أن يعدم وأن يتكلم البارئ . . . فإن قال قائل : ولم زعمتم أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفاً بضد الكلام ؟ قيل له : لأن الحى إذا لم يكن موصوفاً بالكلام كان موصوفاً بضده .

وذلك أن الحى فيما بيننا ذلك حكمه ، ولم تقم دلالة على حى يخلو من الكلام وأضداده فأستدوه في الغائب . . . )<sup>(٢)</sup> .

ولهذا القياس أربع صور ، لأن الجامع بين الشاهد والغائب إما أن يكون الشرط أو الدليل ، أو العلة ، أو الحقيقة .

ولهم في إثبات الجامع المشترك طرق : أشهرها الطرد والعكس ، وهو المسمى بدوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمياً كلما وجد المشترك وجود الحكم وكلها عدم عدم<sup>(٣)</sup> .

(١) العميد لياقلاقى ص ٣٨ .

(٢) المع في الرد على أهل البدع للإمام الأشعري تحقيق الدكتور حمودة غرابية طبع .

مطبعة مصر عام ١٩٥٥ ص ٣٦ .

(٣) المواظف ج ٢ ص ٢٨ - ٢٢ .

وأما قياس الغائب على الشاهد بجماع الشرط فعناه إذا كان الحكم في الشاهد مشروطاً بشرط وجب إذا ثبت هذا الحكم في الغائب أن يكون مشروطاً بذلك الشرط أيضاً.

فإذا كان قد ثبت كون العالم في الشاهد مشروطاً بشرط الحياة ، فيجب إذا ثبت للغائب كونه عالماً أن يكون مشروطاً بشرط الحياة أيضاً ، فتثبت الحياة في الغائب لكونه عالماً كما في الشاهد .

وقد ارتضى المعتزلة هذا الطريق ، وكان طريقهم لإثبات كونه تعالى حياً (١) .

وأما قياس الغائب على الشاهد بجماع الدليل فعناه ، إذا كان الحكم أو الصفة قد ثبتت في الشاهد لدليل فيجب ثبوت الحكم أو الصفة في الغائب لوجود ذلك الدليل .

وهذا الدليل استعمله الأشاعرة والمعتزلة في إثبات كونه تعالى قادراً عالماً .

وقياس الغائب على الشاهد بجماع العلة ، معناه : إذا ثبتت الصفة في الشاهد معللة بعلة وجب ثبوت هذه العلة في الغائب إذا ثبتت له تلك الصفة . وهذا الدليل هو ما دلل به الأشاعرة في إثباتهم لصفات المعاني . وهو ما دلل به المعتزلة في باب العدل .

وهو نفس قياس العلة عند الأصوليين ، والبرهان النوعي عند المتطقيين . وأما قياس الغائب على الشاهد بجماع الحقيقة ، فعناه : إذا ثبتت الصفة لشاهد ولهذه الصفة حقيقة ، فيجب إذا ثبتت هذه الصفة لغائب أن تثبت له الحقيقة أيضاً .

---

(١) أنظر الدكتور عماد خاجي في رسالته مناهج التفكير العقيدة بين النعمانيين والعقلانيين ص ١١ .



وقد استعمله الأشاعرة في إثباتهم صفات المعاني ، واستعمله المعتزلة في إثبات كونه تعالى عالماً قادراً . (١) .

### مصادر الأدلة عند أهل السنة :

يذكر البغدادي أن أهل السنة أجمعوا على كون القرآن والسنة والإجماع من هذه المصادر (٢) .

والإمام الباقلاني يرتب الطرق المؤدية إلى الحق — وهي عنده خمسة . فيذكر حجج العقول في آخرها ، على النحو التالي :

- ١ — كتاب الله تعالى .
  - ٢ — سنة رسوله ﷺ .
  - ٣ — إجماع الأمة .
  - ٤ — ما استخراج من النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد .
  - ٥ — حجج العقول .
- ثم نجده في التمهيد يذكر هذه الطرق فيغير الترتيب ويضع الاستدلال العقلي في أول القائمة ثم يذكر الكتاب والسنة والإجماع ، والقياس الشرعي ، في آخرها ويقول عنها أنها يستدل بها على بعض القضايا العقلية ، وعلى الأحكام الشرعية ، كما يذكر الاستدلال بالمعجزة على صدق من ظهرت على يده ، ويذكر أمثلة للحجج العقلية : التقسيم العقلي وإثبات أحد القسمين المتضادين لإبطال الضد ، أو إبطال أحدهما لإثبات ضده . وإثبات ما للشاهد للغائب عند اشتراكهما في علة الحكم ... (٣) .

(١) أنظر الدكتور عماد خفاجي في رسالة مناهج التفكير في العقيدة ص ٢٧٧، ٢٧٩

(٢) الفرق بين الفرق ص ٣٢٧

(٣) الإنصاف ص ١٩ ، والتمهيد ص ٣٨ ، وانظر الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ٢٧٩ .

١٨١ . وقد يقال أن الواو لا تقضي الترتيب .

أما الخبر .

فلا أحد يخدش حجية القرآن الكريم .  
الا أن السؤال ينشأ عن مدى إفادة الدليل النقلى — بصفة عامة —  
اليقين .

يقول صاحب المواقف :

د قيل لا يفيد — أى لا يفيد اليقين — وهو مذهب المعتزلة ، وجمهور  
الأشاعرة . لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة .  
والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف ، وأصولها إنما تثبت  
برواية الآحاد ، وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما ظنيان .  
والثانى وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل أى نقل تلك  
الألفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بإزائها ، وعلى عدم  
الاشترك وعدم المجاز ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص وعدم التقديم  
والتأخير .

والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه ، بل غايته الظن . . ثم بعد هذين  
الأمرين : لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى ، إذ لو وجد لقدم على الدليل  
النقلى قطعاً . . ، وتقديم النقل على العقل لإبطال للأصل بالفرع ، وفيه  
إبطال للفرع .

لكن عدم المعارض غير يقينى إذ الغاية عدم الوجدان ، وهو لا يفيد  
القطع بعدم الوجود ، فقد تحقق أن دلالتها يتوقف على أمور ظنية فتكون  
ظنية (١) .

وابن قتيبة يشير إلى مصدر المشكلات التى ترد على فهم النص ، وهو أن  
المتكلمين يعتقدون الآراء التى يذهبون إليها بعمق ولهم ، ثم ينظرون فى كتاب

الله فاذا وجدوه ( ينقض ما قاسوا ويطل ما أسسوا ؛ طلبوا له التأويلات ) (١) .

ويبين الإمام الشافعي رأيه في أساس المشكلات المتعلقة بالنصوص فيقول ( ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس ) (٢) .

أما عن الخبر المتواتر بصفة خاصة فالبغدادي يقول أن الأشاعرة يرون أنه ( طريق إلى العلم الضروري بصحة ما تواتر عنه الخبر إذا كان الخبر عنه مما يشاهد ويدرك بالحس ) (٣) .

ويذكر القاضي الباقلاني ما ينبغي أن يكون عليه أهل التواتر من طبقات لا بد منها لقبول خبرهم (٤) .

ويفرق بعض الأشاعرة بين الخبر المتواتر والمستفيض فالخبر المستفيض وسط بين المتواتر والآحاد ، وهو يشارك المتواتر في إيجابه للعلم والعمل ويفارقه من حيث أن العلم الواقع به يكون استدلالياً ، لا ضرورياً ، ويمثلون له بعلينا ببعض معجزات الرسول ﷺ وبعض الأخبار الواردة في الشفاعة والميزان ، وبعض الأخبار الواردة في العمليات كحد الخبر والرجم (٥) .

وما ذكره البغدادي هنا عن إفادة الخبر المتواتر للعلم الضروري لا بد أنه يقتصر على العلم بوروده ، أما دلالاته ، فهي ظنية طبقاً لما ذكره متأخرو الأشاعرة مما ذكرناه آنفاً (٦) .

(١) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٢ مطبعة السعادة عام ١٣٤٩ هـ .

(٢) صون المنطق للسيوطي ص ١٥ الطبعة الأولى مطبعة السعادة بالقاهرة .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٣٢٤ - ٣٢٦ لبغدادي نشر صبيح .

(٤) التمهيد ص ١٦٢ . (٥) الفرق بين الفرق لبغدادي ص ٣٢٤ ، ٣٢٦ .

(٦) المواقف ج ٢ ص ٥١ ، ٥٦ .

### أما خبر الواحد :

فقد ذهب أكثر المتكلمين والفقهاء والمحدثين إلى أنه لا يفيد العلم ، ، .  
سواء كان الواحد عدلاً أو غير عدل ، وسواء كان الخبر ورد بقرائن أو  
بغير قرائن (١) .

ولقد سار على هذا الطريق متأخرو الأشاعرة ، في مرحلة هامة من  
تطورهم الفكري على الأقل ، قبل أن يتركوا علم الكلام .  
فهذا إمام الحرمين يقول في معرض حديثه عما تمسك به المجسمة والمشبهة  
من النصوص :  
( إن الأحاديث التي يتمسكون بها آحاد لا تفضي إلى العلم ، ولو أضربنا  
عن جميعها لكان سائفاً .. (٢) .

ويقول ( إن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها في القطعيات ) . ويقول  
( إن ما يصح من الآحاد لا يلزم تأويله ، فانه يجب تأويل ما لو كان نصاً  
لأوجب العلم (٣) )  
والإمام الرازي يقرر ( أن التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى  
غير جائز . ) وذلك :

١ - لأن رواية هذه الأخبار غير معصومين ، فأخبارهم مظنونة ، والله  
سبحانه يقول ( إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً . ) وهو يعجب من الحشوية  
الذين يقولون بترك التأويل لا بتثناؤه على الظن ، ولا يتركون أخبار الآحاد  
في الأصول مع أنها كذلك .

٢ - لأن أجل طبقات الرواة ... الصحابة رضی الله عنهم ، ثم إنا

(١) التقرير والتجديد ج ٢ ص ٢٦٨ .

(٢) الإرشاد إلى قواعد الأدلة ليجويني نشر الخانجي ١٩٥٠ م ص ١٦١

(٣) الشامل ٥٥٧ ، ٥٦١ في أصول الدين طبعة ١٩٦٩ م

نعم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين ، والدليل عليه أن المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه إلى مالا ينبغي .

٣ - أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكورة واحتالوا في تزويجها على المحدثين .

٤ - أن المحدثين يرفضون روايات لأقل العتل ككون هذا قدريا ، وذلك رافضيا ولا يرفضون رواية لكونها ( قد وصف الله تعالى فيها بما يبطل الهيئة وربوبيته ... ) .

٥ - أن هذه الأحاديث ما كتبت إلا بعد انقضاء فترة من حصولها - أكثر من عشرين عاما - يندر معها أن يحرص الراوى على ذكر الألفاظ التي سمعها بذاتها (١) .

ويقول البغدادي في الركن الأول من أركان أهل السنة :

( وأما أخبار الأحاد فمتى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم . ) (٢) .

ويبدو أن هذا لم يكن مستقرا تماما بين أهل السنة كما يدعى البغدادي . فالباقلاني في كتابه التمهيد يعتمد خبر الواحد للعلم الاستدلالي بشروط : أن تعرف عما يدل على فسادها أو معارضتها ويثبت عدالة نقلها (٣) .

وذهب إلى قبول خبر الواحد في العقائد بعض الأشاعرة كابن إسحاق الاسفراييني ، وأبي بكر بن فورك .

كما ذهب إلى قبوله الفقهاء الأربعة ، والحارث المحاسبي وابن حزم والتميميون ، والسلف عموما (٤) .

(١) أساس التفتيس ٢٠٤ ، ٢٠٨ طبعة مطبعة كردستان عام ١٣٢٨

(٢) الفرق بين الفرق ص ٣٢٤ ، ٣٢٥

(٣) التمهيد ص ١٦٢

(٤) أنظر الصواعق المرسلات لابن قيم الجوزية ج ٢ ص ٣٦٢ ، ٣٧٣ نشر المكتبة السلفية

بمكة المكرمة ١٣٤٨ هـ .

ويستدل القائلون بأن خبر الواحد يفيد العلم بأنه لو أفاد الظن لما حصل الإجماع على العمل بما في الصحيحين لكنه أجمع على العمل به ، فلم ينفذ الظن. أما الملازمة فللنهي عن اتباع الظن في قوله تعالى ( إن يتبعون إلا الظن ... ) وقوله تعالى ( ولا تقف ما ليس لك به علم ، . ) (١).

ويذكر ابن قتيبة موقف المتكلمين الآخذين بخبر الواحد ويذكر بعض شروطهم واستدلالاتهم (٢).

يقول الإمام الشافعي ( أقل ما تقوم به الحججة على أهل العلم - حتى يثبت عليهم خبر الخاصة - خبر الواحد حتى ينتهي به إلى النبي ﷺ أو من انتهى به إليه دونه ، ولا يكون الحججة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها أن يكون من حدث به ثقة في دينه ، معروف بالصدق في حديثه ، عاقلاً لما يحدث به ، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع ، لا يحدث به على المعنى ) (٣).

ويستدل الإمام الشافعي على حجية خبر الواحد استدلالاتاً يفيد عموم ذلك للعلم والعمل ، للاعتقادات ، والعمليات ، ومن ذلك أن استشهد بإرسال الرسول ﷺ آحاداً للالزام بالدعوة إلى الإسلام . كذلك كان لإرسال الله الرسل إلى أقوامهم ( أقام الحججة على الأمم بواحد ) (٤).

مصادر الأدلة عند المعزلة :

يحصّر القاضي عبد الجبار الدلالة في أربعة : العقل والكتاب والسنة والإجماع .

(١) التقرير والتبصير ج ٢ ص ٢٧٠

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٦٥ ، واضطر أيضاً التقرير والتبصير لابن أمير ج ٢ ص ٢٦٨ وما بعدها .

(٣) الرسالة للإمام الشافعي ص ٣٦٦ طبعة الحلبي عام ١٩٤٠

(٤) السابق ص ٤١٨ و السابق ص ٤٣٧ .

ولكنه يقرر أيضاً أن معرفة الله لا تكون بالكتاب والسنة والإجماع لأنها فرع على حجة العقل ، ( فلو استدلنا بشيء منها على الله تعالى ، والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله ، وذلك لا يجوز )<sup>(١)</sup> ويحكي الخياط معتقد المعتزلة في الإجماع فيقرر أنها تأخذ به وينكر الخياط أن المعتزلة يقولون بعدم صحة الحديث المروي عن رسول الله ﷺ ( لا تجتمع أمي على ضلالة )<sup>(٢)</sup> ذكره الإمام المناوي في كنوز الحقائق عن ابن أبي عاصم .

وما يحكي عن النظام فيختلف فيه ، فالبعض يذكر أنه لم يكن يرى من مصادر الأدلة غير العقل والقرآن ، والبعض الآخر يذكر أنه كان جيد القياس ، معتقداً بصحة الإجماع والخبر المتواتر<sup>(٣)</sup> .

ويبدو لي أن هذا لا يتناقض مع ما ذكرناه آنفاً عن القاضي عبد الجبار عن قصر الاستدلال في معرفة الله على العقل ، فهذا من الناحية المنهجية فقط ، إذ يخصصون بعض الأدلة لبعض الأصول ، وسنرى في البحث التالي تفصيل ذلك ، كما رأينا أن الأشاعرة لهم موقف مشابه .

### أما الخبر عند المعتزلة فهو ثلاثة أقسام :

١ - ما يعلم صدقه ، وهو قسمان :

( أ ) ما يعلم صدقه اضطراراً ، كالأخبار المتواترة نحو الخبر عن البلدان والملوك ونحوه .

( ب ) ما يعلم صدقه استدلالاً كالخبر بتوحيد الله وعدله ونوره نبيه وما يجري هذا المجرى .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥ - ٦٦ وسنرى تفصيل ذلك في البحث التالي .

(٢) الانتصار طبعة بيروت عام ١٩٥٧ م ص ٧٢ - ٧٣ .

(٣) أنظر الداودي عماد خفاجي في رسالته مناهج التصكير ص ٢٨ .

٢ - ما يعلم كذبه وهو قسمان :

(أ) ما يعلم كذبه اضطراراً كخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا  
والأرض فوقنا .

(ب) ما يعلم كذبه استدلالاً كإخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم .  
٣ - ما لا يعلم صدقه ولا كذبه كإخبار الآحاد يجوز العمل به .  
إذا ورد بشرائطه ( فأما قبوله في الاعتقادات فلا ) وما جاء منه في  
الاعتقادات ( موافقاً لحجج العقل قبل واعتقد موجه لا لمكانه بل للحجة  
العقلية ) وإن لم يكن موافقاً رد وحكم بأن النبي لم يقله إلا إذا احتمل  
التأويل بغير تعسف (١) .

والخبر المتواتر معتمد عند بعض المعتزلة بشروط معينة ، فقد نقل  
عن أبي الهذيل العلاف وهشام القوطي أنهما يقولان في الأخبار ( إن الله  
جل ثناؤه لا يخلى الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون  
نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم . . . ) .

ويقول الخياط ( إنهما زعما أن أفراد هذه الجماعة لا يواقعون من  
الذنوب ما يخرجون به من ولاية الله عز وجل . . . ) (٢) .

وينسكروا ما جاء بالمصادر غير المعتزلية عن تحديد بعشرين ، أو عن  
عصمتهم (٣) .

(٢) الانتصار من ١١٦

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٨ ، ٧٧٠

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ .



## القسم الرابع

### ميدان المعرفة

تفرض علينا طبيعة هذا البحث أن يكون كلامنا - فيما يتعلق بميدان المعرفة عند المتكلمين قاصراً على الأحكام الشرعية ، بل على جانب منها . ذلك أنهم يقسمون الأحكام الشرعية إلى أصول هي الاعتقادات ، وتخص علم الكلام ، وإلى فروع هي العمليات ، وتخص علم الفقه<sup>(١)</sup> . ولما كان الأمر كذلك فسوف يدور هذا البحث على تحديد هذا الميدان باعتبار طبيعة المعرفة فيه ، وأداة المعرفة وطريقها الموصل إليه . وقد وجدنا أن طوائف المتكلمين في هذا ثلاث .

١ - المعتزلة .

٢ - الأشاعرة .

٣ - السلف عموماً .

وسنعرض فيما يلي لرأى كل طائفة ثم نتعرف على الفروق بينها حيث تكون .

أما المعتزلة فقد نجد لهم جذوراً ممتدة فيمن قبلهم عن كان لهم رأى في أداة المعرفة بالنسبة لمسائل العقيدة .

نجد لهم جذوراً عند غيلان الدمشقي ، وجهم بن صفوان ، وبعض المرجئة بوجه تام .

فغيلان كان يتابع أبا ثوبان المرجيء ، في قوله : إن الإيمان هو المعرفة والإقرار . وذهب غيلان في تعويله على العقل إلى حد أن قال : ما جاز في العقل تركه فليس من الإيمان ، بل ذهب خطوة أعمق ، إذ جعل المعرفة

(١) شرح المقاصد ج ١ ص ٦

الأولى الفطرية بأن للعالم صانعا ولنفسه خالقا ، ليست هي الإيمان ، وإنما الإيمان هو ما يحدث بعد من معرفه ثانية مكتسبة<sup>(١)</sup> .

ثم نجد جهم بن صفوان يذهب إلى أن الإيمان بالله هو المعرفة به وأن الكفر بالله هو الجهل به ؛ وأن من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لا يكفر بجمده<sup>(٢)</sup> .

ومن هنا ذهب الدكتور النشار إلى أن جهما هو أول من خاض مشكلة المعرفة بمعناها الفلسفي ، وإن كنت أرى أن غيلان قد سبقه إلى ذلك بل سبقهما الثوبانية إذ ربطوا بين الإيمان والعقل فأضافوا إلى حقيقة الإيمان معرفة ما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله ، وأما ما كان جائزا في العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان<sup>(٣)</sup> .

كذلك ذهبت فرقة أخرى من المرجئة إلى أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيمانا<sup>(٤)</sup> .  
ثم جاءت المعتزلة :

يقول الزمخشري<sup>(٥)</sup> في تفسير قوله تعالى علي اسان سيدنا عيسى عليه السلام «... وجئتكم بأية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون » :  
هـ . سورة آل عمران .

( حيث هداه الله للنظر في أدلة العقل والاستدلال ... ) .  
هكذا الأنبياء أنفسهم إنما يصلون إلى معرفة الله بالعقل والاستدلال العقلي .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٢٧ ، ١٣٠ .

(٢) السابق ج ١ ص ٨٠ والمقالات للأشعري ج ١ ص ١٩٧ .

(٣) أنظر نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ليجي هاشم ص ١٧٩ ، ١٨٠ ص ٢٦٠ .

طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧١ .

(٥) السكشاف عن حقائق التنزيل .

(٤) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٠٧ .

ويقول في تفسير قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وكان الله عزيزاً حكيمًا) : ١٦٥ سورة النساء .  
(فإن قلت : كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة ، والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة ، ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها ؟

قلت : الرسل منبهون عن الغفلة ، وباعثون على النظر كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد ، مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع فكان لإرسالهم إزاحة للعتة وتتميمًا لإلزام الحجة ...)

ويقول في تفسير قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » :  
الإسراء ١٥

(فإن قلت : الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل لأن معهم أدلة العقل التي يعرف بها الله ، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه . واستيجابهم العذاب لإضاهم النظر فيما معهم ، وكفرهم لذلك لا لإغفال الشرائع .

قلت : بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين ، فلولا بعثت إلينا رسولاً ينبهنا على النظر في أدلة العقل .)

هكذا الرسل منبهون للعقل للنظر في الأدلة العقلية الموصلة لمعرفة الله . وهذا ما يقرره القاضي عبد الجبار - بعد أن يذكر الدلالات ويحصيها في العقل والكتاب والسنة والإجماع - من أن معرفة الله تعالى لا تكون بالدليل النقلى وإنما تكون بالدليل العقلى .

والمراد بالدليل العقلى الذى يقوم فيه العقل بالاستدلال بمجد ذاتى

يتبع فيه الطرق العلية المنظمة ، دون أن يستند إلى شيء من السمع .

والمراد بالدليل النقلى ما يكون مستقداً إلى خبر فى الكتاب أو السنة .  
ويرفض القاضى عبد الجبار إثبات العقائد بالدلالة النقلية لأنها فرع على  
حجة العقل ( فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين  
بفرع للشئ على أصله وذلك لا يجوز ) (١) .

وهو يبين الميادين التى يجب أن يخوضها العقل مستقلاً . وهى معرفة الله  
بتوحيده وعدله وذلك بأن ينظر بعقله فى :

( الحوادث ليعرف أنها محدثة .

وأنه لا بد لها من محدث مخالف لها هو الله .

ثم فى صحة الفعل منه ليعلم كونه قادراً .

وأن فعله محكم ليعلم كونه عالماً .

ثم ينظر فى كونه عالماً وقادراً ليعلم كونه موجوداً (٢) .

ثم ينظر فى أن الحوادث تنتهى إليه وهو لا ينتمى إلى حد ليعلم

كونه قدماً .

وأنه ليس بجسم ولا عرض .

وأنه غنى غير مفتقر لغيره .

وأنه لا يرى بالأبصار .

وأنه واحد .

وأنه عالم بقبح القبيح .

وأنه عدل حكيم .

وبهذا يحصل جملة علوم التوحيد والعدل (٣) .

(٢) هذه فى غاية الطرافة

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٨

(٣) المصدر السابق ص ٦٥ ، ٦٦

ومن المهم أن نلاحظ أن صاحب الكتاب وهو يقدم مباحثه في التوحيد والعدل في أكثر من أربعمائة صفحة (١) - بعد أن قرر أن معرفة الله لا تكون إلا بالعقل - لا يسوق في استدلالاته نصاً واحداً من كتاب أو سنة إلا في مواضع لا تخرجه عما قرره . وهذه المواضع أنواع ثلاثة :-

### النوع الأول :

١ - ذلك إذ يتعرض للرد على المخالفين ، وهو هنا لا يستند إلى النص وإنما يذكر النص الذي يستندون إليه ليناقضهم فيه .

( أ ) فمثلاً يفعل ذلك في مناقشة القائلين بأن الله عالم يعلم محدث ومن أول رده عليهم قوله :

( إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة بما لا يمكن ، لأن صحة السمع تنبئ على هذه المسألة وكل مسألة تنبئ صحة السمع عليها فالاستدلال عليها يجرى بجرى الشيء على نفسه ، وذلك بما لا يجوز ) (٢) .

( ب ) ويفعل ذلك في مناقشته للقائلين بزيادة الصفة على الذات ويذكر الآيات التي يستدلون بها ويناقضهم في فهمهم لها (٣) .

( ج ) وفي مناقشته للقائلين بقدره الله على فعل القبيح الذين يستدلون بقوله تعالى « ولا يظلم ربك أحداً » ، ( إذ لا يحسن أن يتمدح بنبي الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه ، . ) .

يقول في مناقشته هؤلاء .. ( وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد ) (٤) .

(١) المصدر السابق من ١٥٠ إلى ٥٦٣ .

(٢) المصدر السابق من ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٣،٤) المصدر السابق من ٢١١ من ٣١٥ .

### النوع الثاني :

إذ يسوق بعض الأدلة العقلية لا للاستدلال بها ولكن ( تنبيها على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل )<sup>(١)</sup> .  
١ - يفعل ذلك في إثبات أن الله لا يخلق أفعال العباد . إذ يذكر آيات من القرآن مقررأ أنه (لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج فان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر لأننا ما لم نعلم القديم تعالى ، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين لا يمكننا الاستدلال بالقرآن وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة . ولأن إثبات المحدث في الغائب<sup>(٢)</sup> يفتى على إثبات المحدث في الشاهد<sup>(٣)</sup> .

فوضح أنه لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردتها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له<sup>(٤)</sup> .

(ب) وكذلك يفعل في مسألة الوحدانية تبتدئ بالدلالة العقلية في عشرين صفحة ، ثم يذكر سطرين في الدلالة السمعية<sup>(٥)</sup> .

(ج) وكذلك إذ يقرر أن الله يريد الطاعات ولا يريد المعاصي يقرر ذلك بالأدلة العقلية ثم يسوق آيات يقول عنها أنه يذكرها ( تنبيها على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعقل ) .

### النوع الثالث :

وإذ يسوق بعض الأدلة العقلية في مسألة نفي الرؤية ، لأنها كما يقول

(٢) يعني الله سبحانه وتعالى  
(٤) المصدر السابق ص ٣٥٤ ، ٣٥٥

(١) المصدر السابق ٤٥٩  
(٣) أي الإنسان الخالق لأفئاله  
(٥) السابق ص ٢٧٧ ، ٢٩٨ .

لا يتوقف عليها صحة السمع ، (وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فلا استدلال عليها بالسمع يمكن .

ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حيا لما لم تقف صحة السمع عليها) (١) .

والخلاصة أن مسائل التوحيد والعدل عند المعتزلة لا مجال فيها لغير الدليل العقلي .

وتشترك الدالتان : العقلية والسمعية في مسائل :  
الوعيد .

والأسماء والأحكام .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

هذا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في هذه المسائل الثلاث الأخيرة .

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الوعيد طريقه السمع .

وذهب النظام إلى أن الوعيد والأسماء والأحكام طريقهما السمع .

وذهب أبو هاشم إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طريقه

السمع (٢) .

وعما يساعد على العلم بمذهب المعتزلة في أداة المعرفة وطريقها في مسائل

العقيدة أن نطلع على مناقشتهم للقائلين بأن السمع يقف عن النظر .

إن هؤلاء يستدلون بمثل قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » (٣)

ويقوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » (٤) .

ويقوله تعالى :- « أفلا يتدبرون القرآن » (٥) . ويقوله تعالى : « إن

أتبع إلا ما يوحى إلي » (٦) . ويقوله تعالى :- « وما ينطق عن الهوى إن

(١) السابق ص ٢٣٣ .

(٢) أنظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد ص ٣٥ ، ٣٧ ويؤخذ في الاعتبار .

أن دلالة السمع ظنية عندنا لا سبق ذكره . (٣) المأثدة .

(٤) ١٥ يونس .

(٥) ٨٢ النساء .

(٦) ٨٩ النحل .

هو إلا وحي يوحى،<sup>(١)</sup> ويرد عليهم القاضى عبد الجبار :

أولا : - بالرجوع إلى أصل عقلى .

وهو أن النظر هو الأساس فى معرفة صحة الكتاب ؛ وصدق الرسول ولا بد من معرفة التوحيد والعدل بالنظر أولا ليتحقق لدينا العلم بصحة الكتاب وصدق الرسول .

ثانياً : - بتفسير الآيات التى يستدلون بها أو تأويلها . فىكون الإكمال فى الآية الأولى ، والبيان فى الآية الثانية ( .. لا بالنص فقط بل به وبالاستدلال ) ويكون المراد بالتدبر فى الآية الثالثة الدعوة إلى النظر فى الأدلة وهى :

( .. أقوى من نفس الكتاب )<sup>(٢)</sup> .

ويكون الاتباع المطلوب فى الآية الرابعة والخامسة ( .. الغرض به السمعيات ) . ( .. ويجوز أن يراد به القياس لأنه أمر به تعالى )<sup>(٣)</sup> .

فإذا انتقلنا إلى الأشاعرة من أهل السنة نجدهم يحددون ميدان المعرفة بالنسبة لعلم الكلام فى موضوع علم الكلام الذى هو ( العلم من حيث يتعلق به لإثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً .

وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصابغ ؛ وإثبات الحدوث ، وصحة الإعادة للأجسام .

وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء وكانتقاء الحال ، وعدم تمايز المعدومات المحتاج

(٢) هكذا فى النظر والمعارف ص ١٧١

(١) ٣٠١ النجم

(٣) النظر والمعارف ص ١٧٢ ولست أهرى هل يعنى تخصيص الاتباع الوارد فى الآية بالسمعيات ، أن ١٠ عداها مما جاء فى الوحي ليس من الأمور الواجبة الاتباع ؟ أو يعنى أن ما عدا السمعيات من الوحي : قد يكون من الهوى : وقد لا يكون من الوحي ! وما هو هذا القياس الذى يريد له ألا يكون من الهوى أو يريد له أن يكون من الوحي



إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته<sup>(١)</sup> .  
وإذا كانت هذه خطوطاً عامة لملاح ميدان المعرفة عند الأشاعرة ،  
فإنهم قرروا أن طبيعة المعرفة الخاصة بها هي ( العلم ) وهو كما بيناه سابقاً  
يعني اليقين ، ( لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات ، بل في العمليات )<sup>(٢)</sup> .  
وإذا كان لا بد في هذه الاعتقادات من اليقين ، فما هو الدليل الصالح  
لتحصيل اليقين فيها ؟

الأمر هنا يدور أيضاً بين ما يسمى بالدليل العقلي ، والدليل النقلى أو  
السمعى . والمقصود بالدليل العقلي كما ذكرنا سابقاً ليس بمجرد استعمال  
العقل في الفهم ولكن المراد قيام العقل بالاستدلال بجهد ذاتى يتبع فيه  
القواعد المنطقية دون أن يستند إلى شيء من السمع أو النقل .  
ولقد ظهرت بوادر الفصل بين ما يكون ميداناً للعقلية وما يكون  
ميداناً للسمعية عند الأشاعرة منذ الشيخ أبي الحسن الأشعري إذ يقول:  
( إن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى  
أصول الشرع التي طريقها السمع ، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن  
يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقلية بالسمعية ولا  
السمعية بالعقلية )<sup>(٣)</sup> .

وكتطبيق لهذا المبدأ وجدناه يعتمد على الدليل العقلي في كتاب اللامع  
في مسائل : —

إثبات الصانع

والوحدانية

والبعث

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ٦

(١) المواظف ج ١ ص ٤٠

(٣) رسالة في استحصان الجوز في علم الكلام ص ٩٣ ، طعة بيروت عام ١٩٥٢ .

ثم يستدل عليها بآيات من القرآن الكريم بعد أن يفرغ من نصب دليل العقل (١).

وهذا أيضا ما جعل للقاضي الباقلاني يقول ان الاستدلال بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس الشرعي يكون في . . . بعض القضايا العقلية (٢).

وإن كنا نجد في كتابه «الإصناف» يزوج بين الدليل العقلي والنقلي في جميع المسائل. ولكنه في كتابه التمهيد يقدم الدليل العقلي. من ذلك إثباته لصفات زائدة على الذات، يقول (فإن قال قائل: ولم قلتم إن للقديم حياة وعلماً وقدره وسمعا وبصراً وكلاماً وإرادة؟ قيل له: من قبل أن الحى العالم القادر هنا إنما كان حياً طالما قادراً متكلماً مريداً من أجل أن له حياة وعلماً وقدره وكلاماً وسمعا وبصراً وإرادة وإن هذا فائدة وصفه بأنه حى عالم قادر مريد) (٣).

وينقل الإمام الغزالي عن الباقلاني ما يحدد موقفه من الدليل السمعي بالنسبة لأهم المسائل، تحديداً واضحاً، إذ يقول (يجوز التمسك به في كل معقول ينحط لإثباته عن إثبات الكلام للبارى. فإنه مستند السمعيات كما في مسألة الرؤية وخلق الأفعال، ولكن ليعتقد أن الدليل لا ينحصر فيه) (٤) والمقصود بما ينحط عن إثبات الكلام هو ما يأتي بعد إثبات حدوث العالم، وإثبات الصانع، وكونه عالماً قادراً مريداً متكلماً.

وكذلك يفعل إمام الحرمين إذ يجعل الدلالة العقلية مستأثرة بمسائل: حدوث العالم، ووجوب المحدث وقدرته وإرادته وكونه حياً، متكلماً، وكونه صادقاً، وذلك لأنه ما لم يثبت ذلك بالدليل العقلي لم يثبت الشرع،

(٣، ٢) التمهيد ص ٤٨، ١٠٢ - ١٠٣.

(١) الحج ص ١٧ إلى ٢٣.

(٤) للنحول من تليقات الأصول ص ١٦٧ - ١٦٨ للإمام الغزالي

وانظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ص ٣٤٩.

فلو توقف ثبوت هذه الأصول على الشرع للزم الدور (١).

ويرى إمام الحرمين أن هناك مسائل تنفرد فيها الدلالة السمعية وذلك في ما لا يتوقف على ثبوته ثبوت الشرع ، ولا يمكن للعقل معرفته ، في مثل الحكم بوقوع ( ما يجوز العقل وقوعه ) (٢) :

كالحكم بوقوع الرزية في الآخرة للمؤمنين ووقوع المعاد والحشر والميزان . . والثواب والعقاب ، وأحكام التكليف من التبحيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة (٣) .

كما يرى أن هناك مسائل تشترك فيها الدلالة السمعية والعقلية وهي - ما لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ، ويمكن معرفتها بالعقل ، كروية الله تعالى ، وانفراده تعالى بالخلق والاختراع (٤)

ويتابع الإمام الغزالي في كتابه الاقتصاد ، شبهه فيقول : - ( إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما ) ثم يذكر نفس المسائل التي أوردناها عن إمام الحرمين (٥) .

ثم يأتي الإمام الرازي فيذكر نفس التصنيف إلا أنه يحدد رأيه في بعض جوانب الموضوع تحديداً أدق ، وذلك إذ يناقش دور الدليل السمعي ، فيقول : -

( وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال : (٦) .

(٢) إذن لم تنفرد الدلالة السمعية

(١) الارشاد للجويني ص ٣٥٨

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٩ .

(٣) الارشاد ص ٣٥٨

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٤ - ٩٥ طبعة المطبعة الأدبية .

(٦) نهاية القول ج ١ ص ٢٥ وانظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد صفاحي

وذلك إذ يرى أننا لو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به .  
ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق على تأويل الدليل  
السمعي . وعلى هذا فالدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا إذا  
ثبت أنه ليس في العقل ما يقتضى خلاف ظاهره وذلك لا يكون إلا بأن  
يكون الدليل العقلي قاطعاً على صحة ما أفاده ظاهر الدليل السمعي ، وهنا  
يكون الاستدلال بالدليل النقلى فضله لا حاجة إليها . أو بأن يقوم دليل  
عدم المعارض العقلي (١) .

ثبت أن الدليل النقلى لا يكون مفيداً لليقين في هذا القسم .  
ثم يزداد الأمر تحديداً بالنسبة لمجال الدليل السمعي ، إذ يتبين أنه على  
وجه التحقيق . . . لا وجود لما يمكن أن يسمى الدليل السمعي المحض .

يقول صاحب المواقف : -

( الدليل إما عقلي بجميع مقدماته ، أو نقلى بجميعها أو مركب منها .  
والأول هو الدليل العقلي المحض الذى لا يتوقف على السمع أصلاً .  
والثانى : - هو الدليل النقلى المحض ؛ وهو لا يتصور إذ صدق الخبر

لا بد منه ، وأنه لا يثبت إلا بالعقل .

والثالث : - يعنى المركب منهما هو الذى نسميه بالنقلى لتوقفه على

النقل فى الجملة .

فانحصر الدليل فى قسمين : -

العقلي المحض .

والمركب من العقلي والنقلى .

هذا هو التحقيق (٢) .

(١) نهاية العقول ج ١ ص ٢٦ وانظر مناهج التفكير فى العفيدة لداكتور . عماد خفاجى

(٢) المواقف ج ٢ ص ٤٩ .

ومن هنا كان الاستدلال بالدليل النقلى - فى المباحث العقلية التى يطلب بها اليقين - هو من الطرق الضعيفة فى الاستدلال (١) بالرغم من أخذه بالمعنى المركب الذى ذكرناه آنفا .

وهو بعبارة أدق لا يلائم طبيعة المعرفة المطلوبة فى الاعتقادات ، ( العلم ) أو د اليقين ، ذلك أنها أى الدلالة النقلية لا تفيد إلا الظن .

يقول الإمام الغزالى : - ( فنحن نعلم قطعا إنكار الصحابة على من يدعى كون العبد خالقا لشيء من الأشياء وعرض من الأعراض ، وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى :

« خلق كل شيء » ، ومعلوم أنه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه إلا مظنوننا ، وإنما صارت المسألة قطعية بالبحث على الطرق العقلية (٢) .

إذن فع اشترك الدلالة السمعية مع الدلالة العقلية فى مركب واحد لا تستقل الدلالة السمعية فيه ، فإن المرجع إلى الدليل العقلى .

وقد ذكرنا آنفا فى مبحث الخبر كطريق إلى المعرفة مذهب المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة فى أن الخبر لا يفيد اليقين ، لأمر تتوقف على العلم بالوضع والإرادة ، كما تتوقف على العلم بعدم المعارض العقلى ؛ وهى أمور لا يمكن فيها العلم ، بمعنى الجزم والقطع .

وبذلك يمكن المقارنة بين الدليل العقلى والسمعى على النحو التالى :-

١ - أن الدليل النقلى يتوقف ثبوت صحته وصدقه على الدليل العقلى

ولا يتوقف الدليل العقلى على الدليل النقلى .

٢ - أن الدليل النقلى لا يستقل ، بل لا بد من أن يتركب مع الدليل

العقلى بينما يستقل الدليل العقلى .

---

(١) المواقف ج٢ ص ٣٥ ، ناقلا عن الامام الراى فى نهاية القول .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩٥ .

٣ — أن الدليل النقلى مشروط بإثبات الجواز العقلى وإثبات عدم المعارض العقلى ، بينما لا يذكر من حيث البحث العلمى (١) - شروطاً للدليل العقلى .

٤ — أن الدليل النقلى يفيد الظن ، بينما يفيد الدليل العقلى اليقين .

٥ — ومن ناحية أخرى ينفرد الدليل العقلى بأصول المسائل وأهمها وهى إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وكونه عالماً قادراً مريداً متكلماً ، مرسلًا للرسول ، مظهرًا للمعجزة على أيديهم ، ليدل بها على صدقهم (٢) .

وأما بقية المسائل فليس فيها ما ينفرد به الدليل السمعى إلا تجوزاً وذلك لاشتراط عدم المعارض العقلى ، والحكم بالجواز العقلى ، وأخيراً لأنه — أى الدليل النقلى — لا يفيد اليقين .

ومن هنا يقرر الإمام الرازى أنه عند تعارض البراهين العقلية مع ظواهر النصوص لا مفر من أن ( تقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال : أنها غير صحيحة (٣) ، أو يقال :

(١) يقرر الجرجاني فى شرحه أن ثمرة علم الكلام إثبات العقائد لا تحصيلها يقول ( أن ثمرة الكلام إثباتها على الغير ، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه . ) المواضع ١ - ٣٦ .

(٢) هناك مسائل يتفاوت بعض المتكلمين فى تخصيصها للدلالة العقلية أو للدلالة النقلية ، إذ يجعل صاحب المواضع مسألة إثبات حدوث العالم مما لا يتوقف السمع على إثباتها إذ يمكن إثبات الصانع دونه إذ يستدل على وجوده بإمكان العالم ، ثم يثبت كونه عالماً ومرسلًا للرسول ثم يثبت بأخبار الرسول حدوث العالم . وكذلك مسألة الوحدة إذ لا يتوقف إثبات السمع على كون الإله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية فهذا يمكن إثباته بالمثل ويمكن إثباته بالنقل .

ويعلق الفنارى على المسألة الأولى بأن صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار وإثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم ، فصحة النقل تتوقف على الحدوث . المواضع ج ٢ ص ٥٠ ، ٥١ .

(٣) يعنى من ناحية السند .

أنها صحيحة إلا. أن المراد منها غير ظواهرها ) ، ذلك لأنه لا يمكن قبولها  
معا على الظاهر ولا رفضهما معا ، ولا قبول ظاهر النقل ، ورفض برهان  
العقل ، لأن ( القدح في العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح في العقل  
والنقل معا ، وإنه باطل ) . ونحن بعد ذلك نشتغل بالتأويل إن جاز  
( وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله ) (١) .

ومن الموضوعات التي رأوا أنها يتعارض فيها ظاهر النص مع الدليل  
العقلي كل ما يفيد قيام الحوادث به سبحانه وتعالى ، وذلك لأن تجويز قيام  
الحوادث بذاته تعالى يهدم الدليل العقلي على إثبات وجود الصانع ، إذ كان  
من بين مقدماته الأساسية إثبات حدوث الجوهر عن طريق إثبات قيام  
الأعراض بالحادثه به.

فلو جوزنا قيام الحوادث بذاته تعالى لا تهدم دليل إثبات وجود الله  
فوجب لذلك التمسك بعدم قيام الحوادث بذاته تعالى ولزم تأويل  
ما يخالف ذلك من النصوص .

والعبارة التي تلخص موقف علم الكلام عند الأشاعرة من استعمال  
كل من الدليل العقلي أو النقل في أصول العقيدة هي ما قاله الأيجي :

( ودلالة - أي علم الكلام - يقينية .

بحكم صريح العقل .

وقد تأيدت بالنقل (٢) .

فبصريح العقل تم الحكم .

وبالنقل يحصل التأيد .

بمجرد التأيد .

(٢) المواضع ج ١ ص ٣٠

(١) أساس التقديس ص ٢١٠ - ٢١١

وبعد : فهل يقل الأشاعرة عن المعتزلة في فرض سيادة العقل على ميدان المعرفة العقديّة ؟

يقول الدكتور عماد خفاجي ( . . . ) وبذلك يخطو أئمة الأشاعرة المتأخرين خطوة واسعة نحو الالتقاء مع المعتزلة في فرض سيادة العقل ، واعتباره الطريق الوحيد للدلالة على الأصول العقيدية كلها وبقي الخلاف منحصرا فيما يتعلق بأفعال الله .. إذ هناك ما يجب على الله تعالى .. عند المعتزلة وليس الأمر كذلك عند الأشاعرة ، حتى مع التسليم بالحسن والقبح العقليين .. وهو الرأي الأخير للرازي ، فإنه فصل في هذا بين أفعال الله وأفعال العباد (١) .

وإني أوافق على ذلك .

بل أرى في مخالفة متكلمي الأشاعرة للمعتزلة في مصدر إيجاب النظر ، هل هو الدليل العقلي كما ذهب إليه المعتزلة ، أو هو الشرع كما ذهب إليه الأشاعرة تنويجا للدليل العقلي لم يصل إليه المعتزلة ، فليت شعري أيهما أكثر إكبارا للدليل العقلي وتمجيذا له ؟؟

فهل بقي مجال لتشنيع الشهرستاني على المعتزلة في كلامه عن الجبائية والبشمية منهم إذ يقول :

( واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية .

وأثبتا شريعة عقلية ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر ) (٢) ؟؟

(١) مناهج التفكير في العقيدة ص ٦٨١ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٧٤ .



فاذا انتقلنا إلى السلف وجدنا في الرعيل الأول منهم بذورا كامنة  
لأجاءات مختلفة ؛ لكننا على كل حال لا نجد الصوت العالى لهذه والشريعة  
العقلية ، .

فالإمام أبو حنيفة رضى الله عنه يقرر أننا نعرف الرسول من قبل  
الله وهذا اتجاه عقلى ، لكنه فى نفس الوقت يقرر أن هذه المعرفة إنما  
تكون بنور يقذفه الله فى القلب ، وهذا إشارة إلى عجز الدليل العقلى (١)

وهو يقول فى رده على سؤال المتعلم عن يقول : د أنه يصف التوحيد  
غير أنه يقول : أنا كافر بمحمد ﷺ .

يقول أبو حنيفة : ( هذا لا يكون . وإن كان سميناه كافراً بالله كاذباً  
بما يقول أنه يعرف الله تعالى ، ويستدل على كفره بالله بكفره بمحمد لأن  
من كفر بالله كفر بمحمد (٢) ، وليس من قبل كفره بمحمد كفره بالله .  
ومثل ذلك لو أن رجلاً زعم أنه يطبق أن يحمل عشرين قفيزاً ونحن نراه  
يعجز عن حمل القفيزين عرفنا أنه إذا عجز عن حمل القفيزين فهو فى العشرين  
أعجز (٣) .

وأرى أن أبا حنيفة رضى الله عنه يمزج بين الموقنين العقلى والنقلى  
مزجاً كاملاً من وجهة نظره ، فلا يتصور أحدهما إلا مؤدياً للآخر (٤) .

والإمام مالك رضى الله عنه إذ يقول ( الاستواء معلوم والكيف  
مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة (٥) ) يرسم منهجاً فى النظر

(١) العالم والمتعلم ص ٣٢ للإمام أبي حنيفة (٢) فهو استدلال بالمعلول على الملة

(٣) العالم والمتعلم ص ١٦

(٤) وهذا المزج فى بداية البحوث الكلامية يمكن تصوره إلا أنه لا يمكن أن يثبت

مع تقدم البحث وداومة التبجيل ، والاصرار على اكتشاف الأصول .

(٥) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٨٥ .

في العقائد إن تميز بالتوقف ، فقد تميز أيضاً بصرف المعنى الظاهر .  
ويأتى قول الإمام الشافعى رضى الله عنن لم تبلغه الدعوة ( ١٠ ) لا يجوز  
قتلهم ما لم تعرض الدعوة عليهم ، ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل  
العقل لأنه آفة ، وليس بموجب ، والموجب هو الله تعالى ، وإن ماتوا قبل  
سماع الدعوة فلا عقاب ولا حساب لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى  
نبعث رسولا » (١) .

ثم يذكر الشهرستانى متابعة عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس  
القلائسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ، لما ذهب إليه سلفهم ثم يقول ( إلا  
أنهم باثروا علم الكلام ، وأبدوا عقائد الساف بحجج كلامية وبراديين  
أصولية .. ) (٢) .

فهذا نمو لبذرة الدليل العقلى الكامنة لدى السلف .

إلا أن السمة الغالبة للسلف كانت في اتجاه التوقف عن التأويل .  
يقول إمام الشافعية في وقته أبو العباس بن سريج رحمه الله تعالى :  
( وفى الآى المتشابهة فى القرآن أن نقبلها ولا نردها ولا نتأولها بتأويل  
المخالفين ، ولا نعملها على تشبيه المشبهين ، ولا نزيد عليها ولا ننقص ،  
ولا نفسرها ولا نكفيها ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ولا نشير  
إليها بخواطير القلوب ولا بمركات الجوارح .. ) (٣) .

ويقول أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجى ت ٢٩٠ هـ مجيباً لمن سأله  
عن الإيمان :

بأن يلزم القصد ، والاتباع ، وإن يجعل الأصول التى نزل بها القرآن ،

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى ص ١٩ .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٨٥ .

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٦٤ .

وأنت بها السنن من الرسول ﷺ غايات للعقول ، ولا يجعلوا العقول غايات للأصول . وبين أن نهايات هذه المسائل لا تبلغ أبداً ( فإن دون كل بيان بياننا وفوق كل متعلق غامض متعلق أغمض منه ) .

وذكر أن الله منع أتباع الأنبياء من السؤال عن كثير من الأشياء (إذ فوق ما سألوا آيات لا يوقف على متنهاها ، فلم يكن يجب - أن لو كان ذلك كذلك - إيمان على أحد ، حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله) .

كما أن الحديث عن أشياء لا تبلغها العقول فتنة وإن أجل ذلك قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه :

( وما أنت بمحدث قوما حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة )  
ولقد سأل سائل ابن عباس رضى الله عنهما عن آية من كتاب الله فقال ( ما يؤمنك أن أخبرك بها فتكفر . ) وقال أبو أيوب السخيتاني ( لا تحذروا الناس بما يجهلون فتضروهم )<sup>(١)</sup> .

هذا الاستدلال المنظم على ضرورة التسليم في أصول العقيدة لم يتطور إلى حد وضع أصول واضحة متكاملة طذا الاتجاه ، بينما تطور الاتجاه المضاد إلى ما سماه الشهرستاني في طعنه على المعتزلة « شريعة عقلية ، لأمر : منها أن المجتمع الحضارى العالمى كان مأخوذاً بالفاسفة وأداتها ( العقل ) وكان الدين الإسلامى نفسه يبرز من بين الأديان الأخرى وبقية تمديه لها على أساس أنه أكثر منها اتساقاً مع العقل ، وبعداً عن مجازاة القديم لقدمه ، ومنها أن نقد العقل إذ ذاك لم يكن قائماً على أسس واضحة ، فإن أشد الناس تبرماً به كانوا فى حاجة إليه . . وهم لم يرفضوه رفضاً مطلقاً ، ولم يبينوا الحدود الفاصلة بين ما ينبغى له وما لا ينبغى .

(١) صوت المنطق للسيوطى من ٦٩ ، ٧٢ .

لذلك فقد تعرض أصحاب هذا الاتجاه للطعن من أصحاب الدليل العقلي باسم الشرع نفسه .

يقول الأشعري للمتوقف في موضوع خلق القرآن : -

( أنت في توقفك مبتدع ضال ، لأن النبي ﷺ لم يُقبل ، إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً ، ولا قال : ضلوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه ) .

ثم يلزمهم بأن يسكنوا عن يقول هذا ربكم شعبان . . ريان . . يركب الخيل . . صفر اوى ...

( لأن الرسول ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه ) (١) .

ولقد مثل ذلك كله اتجاهاً ضاعطاً على أصحاب التوقف لكي يتخفوا موقفاً إيجابياً بالنسبة للموضوعات المثارة من جهة ، وبالنسبة لأداة المعرفة من جهة أخرى .

فبالنسبة لأداة المعرفة نجد أبا محمد الخطابي يقول في رسالته « الغنية عن الكلام » .

( إنا لا ننكر أدلة العقول ، والتوصل بها إلى المعارف ، ولكننا لا نذهب في استمالتها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً ، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة ، وتابعتموه عليه ) (٢) .

ومن ناحيه الأصول العقديّة نجد جماعة من المتأخرين من السلف - زادوا على ما قاله أوائل السلف في الصفات الموهمة للشيء - ( . . فقالوا :

(١) رسالة في استجمان الخوص في علم الكلام من ٩٦ .

(٢) صون المنطق من ٩١ وما بعدها .

لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في التفسير<sup>(١)</sup> .

وهذا ما جعل عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٥٢٨٠ هـ) في نقضه على بشر المريسي المعتزلي يقرر رؤية الله على وجه لم يعده السلف الأول ، فهو لا يكتفي بإيراد النصوص بل يضع القواعد النظرية العقلية ، فيقول ( أن الشيء الذي يقع عليه اسم الشيء لا يخلو من أن يدرك بكل الحواس أو بعضها ، وأن لا شيء لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة . ) ويقول في قاعدة أخرى ( كل حي متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة )<sup>(٢)</sup> .

ثم يذهب نفس ما يذهب إليه أصحاب الدليل العقلي في تأويل النصوص المخالفة .

ذلك أنه يقرر أن القرآن غير مخلوق ، فاذا اعترض عليه بما روى عن الرسول ﷺ « يحيى القرآن شفيعاً لصاحبه يوم القيامة » ، يؤوله الدارمي بأن المراد ( أن ذلك ثواب يصوره الله في أعين المؤمنين جزاء لهم عن القرآن الذي قرأوه .

وتفسر القرآن كلام غير مجسم في كل أحواله .. )<sup>(٣)</sup> .

فاذا اعترض عليه في تقريره أن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى : - في عيسى عليه الصلاة والسلام .. روح الله وكتبته ، وأن ما يذهب إليه يؤدى إلى أن يكون عيسى غير مخلوق .

فانه يؤول الآية بأن عيسى هو روح الله المخلوقة ، لكن الكلمة

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٤ .

(٢) التنقيح على بشر المريسي ص ٧٥ ، ٢٠ للدارمي طبعة عام ١٣٥٨ هـ .

(٣) المصدر السابق ص ١٢٤ للدارمي

ليست مخلوقة ، فعبسى إذن ليس كلمة الله ولكن بكلمته كان . يقول ( فبين  
الكلمة والروح فرق في المعنى ، لأن الروح الذى نفخ فيه روح مخلوق  
امتزج بمخلقه ، والكلمة من الله غير مخلوقة لم تترج بعبسى ، ولكن كان  
بها . فعلى هذا التأويل قلنا )<sup>(١)</sup> .

وهكذا نرى الاتجاه السلفى القائم على الاكتفاء باستخدام أداة  
المعرفة وهى العقل ، فى فهم النص ونصرتة مع التوقف عن التأويل ،  
يتطور إلى استخدام العقل فى وضع القواعد العقلية ، واللجوء إلى التأويل  
وسرى إلى أى حد كان هذا الاختلاف جوهرياً فى متابعتنا لهذا الاتجاه  
الجديد عند التمييز .

وإذ نرى ابن تيمية يخالف المعتزلة والأشاعرة فى اعتبار العقل أصلاً  
للنقل يفند مزاعمهم على أساس أن ما يبنى عليه النقل من العقل ليس هو  
كل العقليات فمنها باطل ، بل غاية ما يتوقف عليه الشرع من العقل  
هو تصديقه للرسول ﷺ ، ثم على العقل أن يعزل نفسه بعد ذلك  
فتصديق العقل للنقل له دلالة عامة مطلقة ، أما تصديق النقل للعقل فليس  
كذلك .

ويقول ( ولا يقال أن العقل قد زكى الشرع وعدله فإذا قدم للشرع  
عليه لكان قدحا فيمن زكاه وعدله ، فيكون قدحا فيه .

لأن الرجوع فى موارد النزاع إلى قول الأعمى ليس قدحا فيما علم به  
أنه أعلم ) . وعند المعارض ( . . لو أبطلنا النقل لكننا أبطلنا دلالة العقل )<sup>(٢)</sup>

وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح معارضا للنقل . . فلا يجوز تقديمه .

ولا يعنى هذا تقديم النقل عند تعارض ظاهره مع العقل ، بل يقدم

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٨

(٢) باعتبار أنه هو الذى دل على صحة النقل

القطعي أيا كان ، لكونه قطعيا لا غير ، ولا يجوز القول بتعارض النقل والعقل القطعيين لأنه قول بالجمع بين النقيضين (١) .

ويقرر ابن قيم الجوزية أن استفسارات الصحابة للرسول لم يكن منشؤها قط التعارض بين النص والعقل بل التعارض بين النصوص في ظاهرها . وأما الاستشكال بالتعارض بين النص والعقل فقد حكي عن الكفار فحسب (٢) .

ومن هنا يذم ابن تيمية الواقفين عند حرفية النص ، كما يذم أولئك الذين يتلقون النصوص كأخبار ولا يلتفتون إلى كونها تتضمن دلالة عقلية على الربوبية .

والوحدانية .

والنبوة .

والمعاد .

وغيرها من الأصول .

ويذم أولئك الذين جعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فعلا فلا يحتاج إلى أن تبين الأدلة العقلية الواردة في النصوص ذاتها .

وهو يرى أن السلف لم يذموا الكلام بإطلاق . وإنما ذموا الباطل منه لمخالفته الكتاب والسنة ، ومخالفته العقل بالتالي لأن صريح العقل لا يخالف صحيح النقل وكيف يذم الكلام مع أن الله أمر رسوله بالاستدلال .

وهو يلتقي مع المعتزلة في أن الله لا يخاطب بما لا يعلم .

وفي أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن الكريم . ومن وقف .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم طبع مطبعة .

دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١ ، ج١ ص ١٣٨ ، ١٧٠ ، ٨٧

(٢) الصواعق المرسلات ج١ ص ٢١٩

على لفظ الجلالة فراهه بالتأويل في الآية ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة ، ومثل ذلك .

ومن هنا ذهب ابن تيمية إلى البحث عن طرق الاستدلال التي رأى أنها طريق الرسل ، وطريق الاستدلال عنده : الاستدلال بالآيات ، وهو ما تكون - الدلالة فيه على عين المدلول لا على كلى يندرج المدلول بين أفرادها . والاستدلال بقياس الأولى (١) .

ودخل ابن تيمية بذلك في جدل عميق طويل أشبه بمجدل المتكلمين من حوله . أما الأدلة السمعية فيصنفها ابن قيم الجوزية نوعين : -  
نوع دل بطريق التنبيه إلى الدليل العقلي .. ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد ، والصفات والتوحيد .

ونوع لا يقوم على التنبيه إلى الدليل العقلي وهو يسير جداً .  
والأول هو الأغلب في القرآن ، وهو أصل النوع الثاني .  
والقدح في النوعين بالعقل بمتنع بالضرورة .  
أما الأول فظاهر .

وأما الثاني فلا ستلزام القدح فيه القدح في العقل الذي أثبتته . وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع بطل ما عارض السمع من العقليات .  
وهذا هو الذي جعل التيميين ينساقون وراء الأدلة المنطقية للدلالة على مباينة الله تعالى للعالم ، وعلوه عليه ، ليعودوا بعد ذلك بالتأويل على الآيات التي تفيد المعية كقوله تعالى « وهو معكم أينما كنتم » (٢) .  
وإذا كانت هذه منزلة أداة المعرفة «العقل» عند التيميين ، فإنهم يضمنون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ج١ ص ١٤ - ١٩ ، والفرقان بين الحق والباطل ج١ ص ١٠٨ ، والأكابر ج٢ ص ١١ من مجموعة الرسائل الكبرى طبعة صبيح عام ١٩٦٦  
(٢) الصواعق المرسله ج١ ص ١٥٦ ، ص ٤٦ - ٤٨



خبر الواحد إلى الطرق التي توصل إلى المعرفة ، ويزرون عدم رذاه بدعوى مخالفته لظاهر القرآن أو العقل . . ويزرون أن طبيعة المعرفة ، التي تتحصل من ذلك كله هي « اليقين » سواء كان عن طريق الدليل العقلي أو النقلى . ويرى ابن تيمية أن القول بأن الدلالة النقلية لا تفيد اليقين هو من مبتدعات الرازى (١) .

ومن الواضح أن هذا الاتجاه الذى سار فيه ابن تيمية وأتباعه لم يكن منطبقاً انطباقاً كاملاً مع السلف الأوائل .

يقول الدكتور عوض الله حجازى (والذى نميل إليه هو القول القائل بأن السلف لم يكونوا يفهمون معانى الآيات المتشابهة ، وأنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ، وسواء سمينا ذلك تأويلاً إجمالياً ، أو غير تأويل ، فالمدعى واحد وهو أنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ، ولم يطلقوها على الله بالمعنى المتبادر منها ، بل بالمعنى الذى فى علمه تعالى) (٢) .

وأرى أن ابن تيمية كان يقترب بذلك عن يسمون بالعقليين . ذلك أن ابن تيمية لم ينزل العقل عن عرشه الذى أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة . . وإنما رفع النص إليه ليجلس بجواره ، بل أنه عندما رفع النص إلى عرش العقل ليشركه فيه إنما فعل ذلك بإذن العقل الذى يقول عنه أنه سلطان عين واليأثم عزل نفسه .

وهذا ما جعل بعض أهل الحديث والفقهاء الذين كانوا يحبون ابن تيمية ويعظمونه يرغبون به عن التوغل فى الكلام والفلسفة . وبذلك نكون قد أوضحنا فى هذا القسم ميدان المعرفة وما يناسبه من

(١) الفرقان بين الحق والباطل ج١ ص ١٠٦

(٢) ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى للأستاذ الدكتور عوض الله حجازى طبعة

مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢ .

طرق عند كل من : المعتزلة ، والأشاعرة ، والسلف بما فيهم التيميون .  
وما يريد أن نبرزه من ذلك هو أن المتكلمين - وبخاصة المعتزلة  
والأشاعرة - اشترطوا في طبيعة المعرفة في الاعتقادات التي هي ميدانهم  
أن تكون في مرتبة العلم بمعناه الإصطلاحي ، أي ما يفيد اليقين ، ولا  
يحتمل معه النقيض (١) .

وهم من ثم رأوا أن الدليل العقلي هو الذي يحقق لهم ذلك ، فاعتمدوا  
عليه اعتماداً كاملاً في المسائل المؤسسة للعقيدة ، وهي أهم المسائل وأخطرها  
وأضعفها من قيمة الدليل السمعي - حتى في المسائل التي تركوا له فيها  
بجلاً - وإن كان هدفهم النهائي هو نصرة الدليل السمعي نفسه .

وكان في تقديمهم أن هذا هو الطريق إلى نصرة الدليل السمعي ، لتوقف  
ثبوته على الأدلة العقلية المستقلة .

وحسبوا أنهم إن لم يفعلوا ذلك . وقعوا في الدور الباطل .

---

(١) نجد أساس هذه النظرة عند الفلاسفة المسلمين الذين قسموا الوجود إلى مطلق ومقيد  
أو واجب وممكن ، ووضعوا الأول في مرتبة أعلى من الثاني ، أو اعتبروا الأول هو  
الوجود الحقيقي والثاني زائفاً . هذه النظرة طبقتها على المعرفة - نسب إلى الكندي أنه جعل  
النوع الكامل من نوعي الوجود موضوع المعرفة اليقينية وجعل سبيل تحصيلها العقل .. ،  
وهو في هذا مقتد بأفلاطون وأرسطو .. فأفلاطون جعل المثل موضوع المعرفة اليقينية ،  
ووسيلتها العقل وأرسطو جعل الصور والمهايا موضوعاً لها ووسيلتها العقل كذلك .  
وهذا يشير مرة أخرى إلى ارتباط نظرية المعرفة بنظرية الوجود في الفلاسفة الإسلامية  
وفيمن أخذت عنه ، أو أخذ عنها .

أنظر الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي للدكتور محمد البهي ج٢ ص ٧٩ ، ٨٢

## القسم الخامس إمكان المعرفة

ما ذكرناه في الأقسام السابقة يضح أماننا في وضوح النتائج التالية :  
أن المتكلمين على اختلاف مذاهبهم كانوا يهدفون إلى تحصيل العلم ، بمعناه  
الاصطلاحي أى الذى يفيد لليقين ، ولا يحتمل النقيض .  
وقد ذهبوا كذلك إلى أن العقل هو الأداة المختصة لذلك باستناده  
إلى العلوم الضرورية المفيدة لليقين .

وقد وضعوا في قمة هذه العلوم الضرورية البديهيات تليها المحسوسات  
فالقطريات والمجربات ، والمتواترات والحديسيات وبعضهم توسع في  
العلوم الضرورية لأكثر من ذلك .

وإذ يستند العقل على هذه الضروريات في حصوله على اليقين ، يسلك  
في سبيل الحصول على العلوم النظرية طرق الاستدلال التى ذكرناها في  
طرق المعرفة .

وهم رأوا أن ذلك في قدرة العقل البشرى بالنسبة لميدان المعرفة عندهم  
وهو الاعتقادات .

كما رأى بعضهم - وهم قلة - أن الدليل التقلى يفيد العلم أيضاً في  
الاعتقادات . ورأى الباقون أنه لا يفيد إلا الظن ، ومن ثم يؤخذ به في  
العمليات لحسب .

ولكن المتكلمين واجهوا غيرهم من المنكرين للضروريات التى يقوم  
عليها العلم وهؤلاء ثلاث طوائف :

١ - طائفة ترد الحسيات وتقبل البديهيات .

٢ - طائفة ترد البديهيات وتقبل الحسيات .

٣ - طاقة ترد البدهيات والحسيات جميعاً .

وقد رد المتكلمون على هذه الطوائف ، وسنعرض فيما يلي ما ذهب  
إليه كل طائفة ورد المتكلمين عليها ليتبين على وجه أتم ما ذهب إليه  
المتكلمون من إمكان المعرفة على الوجه الذي أوجزناه .

مذهب رد الحسيات دون البدهيات :

يسرد صاحب المواقف حججهم :

الأولى : أن حكم الحس لا يصح في الكليات لأنه لا يدركها .

والمصنف يسلم بذلك .

الثانية : أن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً . وهم يضربون  
الأمثلة الكثيرة لذلك (١) .

ويلخص لنا الرازي في المحصل أوجه هذا الغلط بالنسبة للبصر : -  
قد يرى الصغير كبيراً . . . وقد يرى الكبير صغيراً . ويرى الواحدة  
ثنتين . ويرى الكثير واحداً . ويرى المعدوم موجوداً . ويرى المتحرك  
ساكناً . ويرى الساكن متحركاً . ويرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى  
ضدها . ويرى المستقيم منعكساً . ويرى الثلج أبيض وهو لالون له .  
وهناك أوجه أخرى للغلط :

فقد يجزم الحس على الشيء بالاستمرار مع أنه لا يكون مستمراً ،  
ولمّا حل غيره محله .

وقد يرى النائم شيئاً في النوم فيجزم بثبوته ثم يتبين له في اليقظة غلطه .

(١) المواقف ج١ من ص ١٢٧ إلى ١٤٤

ويتصور صاحب البرسام ، (١) صوراً آتية وجود لها (٢) .

ويسلم صاحب المواقف بأن الحس يقع في هذه الأغلاط ولكنه يجيب بأن غاية ذلك هو أنها تقتضى أن لا يحزم العقل بمجرد الإحساس ( . . . ) ونحن نقول . . . به (٣) بل لا بد مع ذلك من أمور آخر توجب الجزم ، ولا تقتضى عدم الوثوق بحزمه ، عند حصول تلك الأمور مع الإحساس ولا تقتضى كون جزمه محتملاً للغلط (٤) .

### مذهب رد البدهيات دون الحسيات :

وهؤلاء يرون أن الإحساس هو الأصل ، وأن الإنسان في مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات كلها ، فإذا استعمل الحواس في الجزئيات ، تنبه لمشاركات بينها ومباينات ، وانتزع منها صوراً كاتبة يحكم على بعضها إيجاباً أو سلباً :

لما يبديه عقله ، كما في البدهيات أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات ، فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من

(١) يبدو أنه نوع من الخدر .

(٢) الحاصل من ١٢،٧ ويحل الفيلسوف برمس رؤيته لتفاحة فيبين الشك في كل أمر يحصل بها : هل هي تفاحة أو قطعة شمع؟ هل هي موجودة أو أنه تحت حالة عقلية كالميتقربا؟ هل هي جسم أو سفة لجسم ، أو حال عرضية لجسم؟ هل هي كائن طبيعي أو كائن نفسي؟ أولا هذا ولا ذاك؟ هل هي موجودة قبل لحظة رؤيته لها؟ وهل هي مسترة في الوجود بعد لحظة رؤيته لها؟ كل هذا موضع شك .

أظن مقال في المراجعة للدكتور سليمان دنيا من ٢١ ، ٢٢ طبعة دار مطبعة مصر

سنة ١٩٥٥ م

(٣) المواقف ج١ ص ١٢٦

(٤) أليس ذلك كانيا في إخراج الحسيات من العلم الضروري ؟؟

التصورات والتصديقات ، وهم لذلك يرون الإحساس أصلاً<sup>(١)</sup> والبدهيات  
غرطاً ، ولهم في قدحهم في البدهيات شبه :

### الشبهة الأولى :

قائمة على أن أجلى البدهيات ، غير يقينية ، وهى البدهيات الأربع التالية:  
١ - الشئ اما أن يكون أو لا يكون ، يعنى الترديد بين النفي والإثبات  
والبدهيات الثلاث التالية تؤول إلى هذا الترديد بين النفي  
والإثبات .

٢ - الكل أعظم من الجزء .

٣ - الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

٤ - الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين .

هذه البدهيات ، وهى فى مجموعها ترجع إلى الترديد بين النفي والإثبات  
غير يقينية لما يأتى :

١ - لأن القضية القائمة على الترديد بين النفي والإثبات تتوقف على  
تصور المعلوم ، وهو لا يتصور أصلاً .

٢ - لأن هذه القضية الترديدية تقتضى تمييز المعلوم عن الموجود ،  
ولو كان متميزاً - أى المعلوم - لكان له حقيقة وكان للعقل سلبها -  
والإثباتى الوجود المقابل لها - وسلبها عدم خاص ، فىكون  
قسماً من العدم المطلق وهو قسيم له ، لأنه نفيه الذى يقابله -  
هذا خلف .

---

(١) يشبه ذلك فى الفلسفة الأوربية الحديثة مذهب جوفه لوك الذى يرى أن النفس فى الأصل  
كلوح مصقول لم ينقش فيه شئ ، وأن التجربة هى التى تنقش فيها المعانى والمبادئ جيهها  
والتجربة نوعان : تجربة واقعة على الأشياء الخارجية أى إحساس خارجى ، وتجربة باطنية  
واقعة على أحوالنا النفسية .. وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى .

أنظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٩ ، ١٤٠ .

٣ - أن الوسطة ثابتة بينهما أى بين الوجود والعدم عند قوم فوق آخرين فاشتبه البديهي فلائقة .

وفد أجاب المصنف على هذه الأوجه :

بأن المتصور مفهوم المعدوم ، والتميز هو مفهومه أيضاً ، لا أن هناك ذاتاً ثبت لها العدم في نفس الأمر .

#### الشبهة الثانية :

أنا نجزم بالعاديات كجزئنا بالأوليات .

مع أن العاديات لا اعتماد عليهما إذ يدخلها الاحتمال بالاتفاق .  
فكذلك الأوليات .

أجاب المصنف على ذلك :

بأن الإمكان - أى إمكان نقائض ما جزئنا به من العاديات - لا يناق

الجزم بالوقوع أما احتمال التقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقاذح فيها .  
كما في المحسوسات اليقينية .

#### الشبهة الثالثة :

أن للامزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات فجاز أن يكون الجزم

لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الإنسان المتفقين في البديهيات فلا تكون يقينية .

ولا نسلم إمكان فرض الخلو عن هذه الأمزجة والعادات إذ قد لا تشعر

ببعضها . وأجاب المصنف :

أن ما ذكرتم لا يدل على جواز كون السكل - أى جميع الفضائيا

البديهية - كذلك أى حاصلة بتأثير العادة والمزاج ، فإن الجزم يكون السكل أعظم من الجزء مما ليس للامزجة أو العادات فيه مدخل قطما .

### الشبهة الرابعة :

مزاولة العلوم دلت على أنه قد يتعارض دليلان قاطعان - بحسب الظاهر - مع أن أحدهما خطأ قطعاً .

وإذا كان أحدهما خطأ قطعاً مع جزم بديهية العقل بصحتها وصحة مقدماتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها .  
وأجاب المصنف :-

بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهياً بقوله :  
أن البديهي ما يجزم به يتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما .  
فيتوقف البديهي على تجريدهما وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم .  
وقد يحدث خلل في هذا التجريد أو هذا العقل لوجود خفاء في الطرفين أو لكونهما نظريين .  
فيتطرق الخطأ إلى البديهي لهذا السبب ، فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات .

### للشبهة الخامسة :

أنا نجزم بصحة دليل ثم يظهر لنا خطؤه بعد أزمنة متطاوئة ، بخلاف مثله في الشكل ، أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الأمان عنها .  
والجواب يعلم من جواب الشبهة الرابعة .

### الشبهة السادسة :

أن في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبها الدادة فيها ومخالفوه ينكرونها وهذا يوجب الاشتباه ورفع الأمان .  
فتلا يقول المعتزلة أن العمد موجد لأفعاله الاختيارية ، وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي .



وعارضهم الأشاعرة والحكماء بحكم الضرورة أيضاً ، إذ لا بد لفعل العبد من مزج ، ولا بد أن يكون هذا المرجع من الخارج والا تسلسل (١) .

والجواب : -

يعلم من جواب الشبهة الرابعة .

شبهة ختامية :

قالوا : إن أجبت عن هذه الشبهة فقد التزمت أن البدهيات لا تصفوعن الشوائب ، ولا يحصل الوثوق بها إلا بالجواب عنها ، والجواب عنها إنما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البدهيات ضرورية .

وأيضاً فيلزم الدور لتوقف البدهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها ، هذا إذا كان الجواب بمقدمات نظرية ، وإن كان بمقدمات بدئية توقف الشيء على نفسه ، وإن لم تجيبوا تمت الشبهة ، واتفى الجزم بالبدهيات .

وأجاب المصنف :

بأنه لا يشتمل بالأجوبة ، لأن الأوليات مستغنية عن أن يدافع عنها (٢) .

مذهب رد البدهيات والحسيات :

وهم السوفسطائية قالوا :

دليل الفريقين يبطلهما ، والنظر فرعهما ، فيبطل يبطلان أصله . وهؤلاء :

١ - اللا أدريون :

قالوا : بالتوقف ، وأنهم شاكون ، وأنهم شاكون في أنهم

شاكون .

(١) وهناك أمثلة أخرى كثيرة من ص ١٧٨ إلى ١٨٣ من المواقف الجزء الأول .

(٢) وأرى أنه أجاب إجابات معلولة دقيقة ضمنها المبحث من ص ١٤٥ إلى ص ١٨٦ .

٢ - والتمنادية :

يدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا ، وإنما نشأ مذهبهم من الإشكالات المتعارضة فما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة .

ويرد عليهم بأنهم ناقضوا أنفسهم . لأنهم نفوا الأحكام كلها .

٣ - العنصرية :

يدعون أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس .

ويجب المصنف :

بأن المحققين ممنعوا المناظرة مع السوفسطائية لأن المناظرة لإفادة الجمهور بالمعلوم ؛ والخصم لا يعترف بمعلوم ، فالطريق معهم أن تعد عليهم أمور ، لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم مثل :

هل تميز بين الألم واللذة ؟

فإن أبوا أو جمعوا ضربا .

وإذا اعترفوا بالألم فقد اعترفوا بالحسيات وهو من البدهيات .

وهكذا يطمئن المتكلمون إلى اعتقادهم في العلوم الضرورية .

ثم تأتي طوائف أخرى تنسكرك لإمكان إفادة النظر العلم في دائرة أوسع من إنكار الضروريات .

السمنية :

يذكر المصنف لهم شبيها .

أظهرها قولهم ( لننظر لو أفاد العلم فع العلم بعدم المعارض .

إذ مع المعارض يحصل التوقف .

وعدمه ليس ضروريا .

فهو نظري ، ويحتاج إلى نظر آخر .

ويتسلسل) .

يقول الأبيحى : — في الجواب :

( النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض فعدم المعارض في نفس الأمر ضرورى ) .  
يقول الجرجاني : ( أى يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر )<sup>(١)</sup> .  
وهكذا يدعى كل جانب الضرورة فيما يقره .

المنكرون لافادة النظر العلم في الالهيّات :

( قالوا : لانه — أى النظر — يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيّات .  
والغاية فيها الظن ، والأخذ بالأحرى والأخلق ، واحتجوا بأن الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها فرع التصور .  
قلنا : لا نسلم أنها لا تتصور بمفاتها قطعا . وإن سلم فيسكنى تصورها بعارض ما .

ثم هذا يلزمكم في الظن ، فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا ) .  
يقول الفشارى في تعليقه : — ( لهم أن يقولوا : التصور بالوجه يكفى في الظن دون المجزم )<sup>(٢)</sup> .

التعليميون :

يعبر عنهم صاحب المواقف بالملاحدة ، يقول عنهم : ( الطائفة الثالثة الملاحدة ، قالوا : النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم .  
وقدرد عليهم بوجهين :

(١) الدوائف ج١ ص ٢٢٣ .

(٢) المواقف ج١ ص ٢٣٥ — ٢٣٧ .

الأول : - صدق المعلم - ولا بد منه - إن علم بقوله - أي أخباره لنا بصدقه - لزوم الدور .

وإن علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية في معرفة الأمور الإلهية فلا حاجة إلى المعلم .  
وأجيب عن هذا الوجه :

بأنه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بأن يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معاً .  
فلا دور ولا كفاية ) .

وربما كانت الإجابة الأقوى هي ما أتى بها الفناى فى تعليقه على قوله « ففیه كفاية » .

قال : ( فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على أن كلامه مطلقاً صادق ، وليس صدق المعلم من المعارف الإلهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها ، لأن المراد بها الأمور الغائبة عن الحس ، وصدقها مما يهتدى إليه بمشاهدة قرآن ) (١) .

وبعد :

فهل سلم للتسكك بن جميع ما ذهبوا إليه من العلوم الضرورية ، وإفادتها العلم ؟؟ هذا ما اطمانوا إليه .

وخرجوا منه بسيرتهم الحافلة فى إثبات العقائد الدينية بالحجج البرهانية .

## الباب الثاني

### الفصل الأول

نقد نظرية المتكلمين في المعرفة

حول طبيعة المعرفة

العلوم الضرورية :

تمثل الأوليات - النقطة الأساسية الأولى في البناء العقلي للعقيدة عند المتكلمين .

يقول الجرجاني ( لا بد لنا من ذلك إذ إليها المنتهى ، فإن المعلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها ، ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً )<sup>(١)</sup> .

فهل سلبت هذه الأوليات للمتكلمين على وجه تسكن النفس إلى أنه مفيد للعلم بمعناه الاصطلاحي عند المتكلمين ؟  
لست أرى أن ما ذكره المتكلمون من رد على المنكرين للبيديات أو للحسيات ، أو لهما معاً ، يمكن أن يرد الثقة فيها إلى درجة الوصول بها إلى حد العلم ، الذي اصطلح عليه .

مذهب رد الحسيات :

يسلم المتكلمون بأن الحس يقع في الأغلاط التي يذكرها أصحاب هذا المذهب .

والمتكلمون يقولون بأن العقل لا يجزم بالحسيات بمجرد الإحساس ،  
بل لا بد مع ذلك من أمور آخر توجب الجزم .  
وهذا في اعتقادي كاف في إخراج الحسيات من حيث هي كذلك من  
جملة العلوم الضرورية .

### مذهب رد البدهيات :

لهم في ذلك شبه .

الشبهة الأولى : تعتمد على نقد بدهية التردد بين النبي والإثبات وأن  
ذلك يتوقف على تمييز المعدوم وهو غير ممكن .  
وفي اعتقادي أن المعدوم لا يمكن تمييزه ، اللهم إلا أن يقال : يمكن  
بوجه ما .

ولكن هذا النوع من التمييز يكفي في الظن لا في اليقين .

الشبهة الثانية : تعتمد على نقد البدهيات من حيث أن الجزم بها مساو  
للجزم بالعاديات . والعاديات يدخلها الاحتمال بالاتفاق .  
وجواب المتكلمين بأن احتمال النقيض في العاديات لا يتناقى الجزم  
بالوقوع غير مفيد في رأي ، لأن شرط العلم أن لا يدخله احتمال النقيض  
على أي وجه .

الشبهة الثالثة : تعتمد على نقد البدهيات من حيث إمكان خضوعها  
للمزاج العام .

وجواب المتكلمين بضرب مثال لبدهية ظاهرة الوضوح مثل - الكل  
أعظم من الجزء - غير مفيد في رأي ما دمنا لم نرفع الاحتمال المذكور  
من أسامه بالنسبة للبدهيات عموما .

الشبهة الرابعة : تعتمد على نقد البدهيات من حيث استعمالها في الأدلة  
المتعارضة دون أن يظهر لنا المخطيء منها .

وجواب المتكلمين بأن مرجع الغموض هو إلى وقوع الخطأ في تعقل  
البديى وتجريده ، هذا الجواب في رأي إحالة إلى مجهول . ولا يسقط  
الاحتمال الوارد .

الشبهة الختامية : أن الاشتغال بالرد على هذه الشبهة هو في ذاته قاذح  
في البدهيات .

وجواب صاحب المواقف بعدم الاشتغال هو في اعتقادي مغالطة واضحة .

### مذهب رد الحسيات والبدهيات معا :

وهو مذهب السوفسطائين .

والجواب الذى يختاره المتكلمون على أنه هو التحقيق في الموضوع ،  
وهو أنه لا يرد عليهم - أى على السوفسطائين - وإنما يعذبون حتى  
يقروا بالآلم فيكون ذلك إقراراً بالحسيات ...

هذا الجواب في رأي مفيد لقضية الحقيقة لكنه هروب من طريق  
إثباتها بالعقل إلى طريق إثباتها بالضرورة العملية ، أما العقل فهو لا يمكنه  
أن يقدم حكماً يقينياً واحداً مهما يقع عليهم من عذاب .  
وهذا الرد أيضاً يخدم الإدراك الحسى فحسب ، وقد رأينا شبه المنكرين  
للبدهييات دون الحسيات ، كما رأينا شبه المنكرين للحسيات ، ومن ناحية  
أخرى أليس القذح في الحسيات يؤول إلى القذح في البدهيات ؟  
وهل تقنعنا المناقشة الآتية التى ذكرها حسن حجاب :

( يمكن أن يناقش فيه أن القذح في الحسيات بمعنى أن الحس لا يفيد  
اليقين . والقذح فيها بهذا المعنى لا يؤول إلى القذح في البدهيات ، لجواز  
أن يكون الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق التلخيص كافياً في  
الاستعداد للبدهيات )<sup>(١)</sup> .

(١) المواقف ج ١ ص ١٢٦

أقول : كيف يجوز أن ينبنى البدهى اليقيني على استعداد مبنى على الظن؟ كيف يجوز أن يبنى اليقين على الظن؟ ألسنا في مقام إثبات العلم بالمعنى الاصطلاحي؟

السمنية : أظهر الشبه عند السمنية وارد على زيادة النظر العلم من حيث أنه يشترط لذلك العلم بعدم المعارض العقلي ، وهو غير ممكن .  
وجواب المتكلمين قائم على أساس أن العلم بعدم المعارض - عند إقامة الدليل على مقدمات قطعية - ...

يعلم بالضرورة :

وكيف يكون معلوما بالضرورة وفي قدرة العقل إقامة الاحتمال بوجود المعارض؟  
إن احتمال وجود المعارض يظل قائماً في العقل ، ولا يمكن إسقاطه إلا بالدليل .

المهندسون :

وشبهتهم قائمة على أن زيادة النظر العلم بالاهليات غير ممكن من حيث أن الحقائق الالهية لا تتصور ، والتصديق بها فرع تصورهما .  
وجواب المتكلمين قائم على أن تصورهما ممكن بوجه ما .  
ويكفي في رد هذا الجواب ما قاله الفنارى ( . . التصور بالوجه يكفي في الظن دون الجزم . )

ولست أدري كيف تكون العلوم الضرورية بالغة حد الجزم الذي لا يشمل النقيض مع أن المتكلمين يقولون بالتفاوت بينها؟  
يقول الجرجاني :

( لعلم أن العمدة من هذه المبادئ الأولى السبعة :



هي الأوليات

ثم القضايا الفطرية

ثم المشاهدات .

ثم الروميات .

وأما الجريات والحدسيات والمتواترات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره إلا إذا شاركة في الأمور المقتضية لها (١) .

ونجد نظير ذلك عند القاضي عبد الجبار إذ يحتكم في صحة النظر إلى سكون النفس الذي يرى فيه تفاوتاً ( . . . فهناك سكون للنفس ، وهناك من نفسه أسكن ) (٢) .

لعمري كيف يمكن التفاضل في العلوم الضرورية أو في سكون النفس إذا افترضنا أن الكلام عن العلم البالغ حد الجرم المطابق الذي لا يحتمل النقيض ؟

ألم يرفض بعض المتكلمين في موضوع آخر التفاضل في الإيمان بالزيادة والنقص إذا أخذ على أنه التصديق الجازم ؟ (٣) .

وكيف يمكن أن تكون البديهيات علوماً ضرورية والمتكلمون أنفسهم يقررون بوقوع الخلاف في بعضها .

هذا هو الامام الرازي يسوق أدلة المنكرين لبديهية والحادث

(١) المواقف ج ٢ ص ٤٢ .

(٢) أنظر النظر والمعارف ص ١٤٨ ، ص ١٩٩ - ١٥٤ .

(٣) عند أبي حنيفة وأسعابه وكثير من العلماء أنه لا يزيد ولا ينقص ، لأنه اسم للتصديق البالغ حد الجزم ، وهو اختيار إمام الحرمين ، وقال الامام الرازي أن الخلاف في هذا فرع تفسير الإيمان ، فإذا قلنا هو التصديق فلا يتفاوت ، أنظر شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٦١ .

لا بد له من محدث ، ، وبدئية « الممكن لا بد له من مرجع لحدوثه ، وهما  
بدهيّتان يعتمد عليهما علم الكلام في إثبات الصانع أو واجب الوجود :  
من ذلك قولهم : إن إطباق العقلاء على افتقار الحادث إلى الفاعل  
ليس أقوى عند العقل من إطباقهم على افتقار الحادث إلى زمان ومكان ،  
وعلى افتقار البناء الحادث إلى مادة سابقة (١) .

وكيف يمكن اعتبار البدهيات أو الأوليات علماً بالغا حد الجزم  
والمطابقة لا يحتمل النقيض مع أنها لا تزال قضية العقل البشرى إلى اليوم؟  
أنظر ما يقوله أحد مؤرخي الفلسفة ( يدعى العقليون أن القضايا التي  
يحكم بها العقل قضايا كلية صادقة صدقاً ضرورياً لا يتطرق إليه شك .  
ويستندون في ذلك إلى أن هذه الأحكام فطرية أو ذاتية للعقل .  
والحقيقة أن كونها ذاتية ليس دليلاً على ضرورة صدقها أو عموميتها .  
كذلك فإنه من الصعب أن نضع حداً فاصلاً بين الأحكام الأولية التي  
يقول بها العقل بفطرته ، والأحكام المكتسبة من التجربة . (٢) .  
إن هذا - على أقل تقدير - يضع أمامنا احتمالاً ، هو أن تكون  
البدهية شعوراً ذاتياً داخلياً لا سنبل لنا إلى أن نعرف شيئاً عن مطابقتها  
للخارج .

لأن المطابقة بين الفكرة والواقع ، - وهي جزء من ماهية العلم -  
لا يمكن للعقل إجراؤها . لأن ذلك كما يقرر كانت يقتضى مقارنة بين الفكرة  
التي لدينا عن الشيء وبين الشيء في ذاته وهذه المقارنة غير ممكنة لأن أى مقارنة  
نجريها ستكون بين فكرتنا عن الشيء ، وبين الشيء كما هو في فكرتنا

(١) أنظر المطالب العالية تحقيق د : عمران من ٥٤ إلى ٦٠ مكتبة كلية أصول الدين .

(٢) المدخل إل الطائفة لازملا كوله من ٢٧٤ .

لا كما هو في ذاته ، فالمقارنة ستكون دائماً بين فكرة وفكرة ، أما الشيء في ذاته فلا سبيل لنا إليه .. (١) .

واحتمال أن تكون الأوليات شعوراً ذاتياً ألح على أذهان كثير من الفلاسفة .

ولقد وقع ديكارت فريسة له ، وحاول الخروج منه بديهية أنا أفكر فانا موجود ، لكنه في تقدرى لم يكده يصل إلى هذه البديهية حتى غرق في بحر الذاتية مرة أخرى ، إذ أن ما أثبتته هو هذا الأنا المفكر دون أى شيء آخر (٢) .

وحاول أن يخرج منه إلى قضية د الله موجود ، وأنه ليس مضلاً ، لكي يستوثق من البديهيات والعلوم الأخرى .

أن شكك تطرق حتى إلى الحقائق الرياضية ذلك لأن الاحتمال الذي أدى به إلى ذلك هو وجود ( .. شيطان يضلل صاحب الفلسفة . إن اثنين وثلاثة تساوي خمسة ، لكن ضرورة حاصل هذا الجمع قد تكون ضرورة داخلية ذاتية بمعنى أنها من ضرورات عالم الأذهان وليس بلازم في عالم الواقع وخارج الذهن أن يكون مجموع اثنين وثلاثة تساوي خمسة .. (٣) .

وعند لينينز (٤) أن جميع الأحكام تحليلية حتى الأحكام التجريبية يمكن أن تحلل حدودها من الوجهة النظرية حتى يتضح أن الرابطة بينها ضرورية ومن الوجهة المنطقية .

(١) مقال في المعرفة ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) أنظر التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين منبجة عام

١٩٦٥ ص ٩ — ١٣ وديكارت فيلسوف فرنسي ١٥٩٦ — ١٦٥٠ م

(٣) المصدر السابق ص ١٢ .

(٤) هوجو فريد فلهلم لينينز فيلسوف ألماني ١٦٤٦ — ١٧١٦ م

ويذهب هيوم<sup>(١)</sup> إلى أن الأحكام القبلية (الأولية) كلها تحليلية.  
ويرى كروزيومس<sup>(٢)</sup> أن هناك عقلا لا يخضع ولا ينتدع ، هو  
الذي غرس هذه العلوم الأولية في عقولنا .  
وإذن فالمرجع إلى ذلك العقل ، لا إلى عقولنا نحن .  
ويرى كانت<sup>(٣)</sup> أن المعاني الأولية أمور نظرية تابعة لطبيعة العقل  
نفسه ، وأتباعه يصفونها بطريقة أدق بأنها أمور افتراضية تتخذ منها  
أساساً لبحثنا في العلوم<sup>(٤)</sup> .

ويرى شلر<sup>(٥)</sup> أن ما ينظر إليه على أنه بديهيات ضرورية - كبدأ  
الذاتية وعدم التناقض - قد وصل إليه الفكر بحكم تكيفه مع البيئة  
وبفضلها ، وإذن فلا توجد بديهيات ، وإنما توجد مصادر وبمعنى آخر  
توجد فروض أوحى بها التجربة وقبلناها ، ولكن لم نستطع أن نبرهن  
على صدقها ( إن التفكير قائم على مصادر ، والمصادر لم تخضع  
لبرهان وإنما هي موضع إيمان<sup>(٦)</sup> ) .

وبعد .

فاذا افترضنا أن هذه الاحتمالات غير واردة على العلوم الضرورية بما  
فيها البديهيات ، فاتها على وجه التأكيد - وبخاصة عند المتكلمين - من  
العلوم الحادثة .

(١) هو دانييل هيوم فيلسوف إنجليزي ١٧١١ - ١٧٧٦ م

(٢) فيلسوف ألماني ١٧١٥ - ١٧٧٥ م

(٣) هو إيمانويل كانت فيلسوف ألماني ١٧٢٤ - ١٨٠٤ م

(٤) أزلت كولين - المدخل إلى الفلسفة ص ٢٧٢ م

(٥) هو فردرناوند كاتيج سكوت شلر فيلسوف إنجليزي ١٨٦٤ - ١٩٢٧ م

(٦) وليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ٢٠٣ طبع دار المعارف عام ١٩٥٨

وتصبح الثقة فيها متوقفة على الثقة فيمن أحدثها<sup>(١)</sup> .  
صحيح أن هذه الأوليات ليست مما يحتاج إلى إقامة دليل على صحتها  
خالفرض أنها ضرورية ، والضروريات لا يقام الدليل على صحتها .  
لكن هذا لا يمنع من البحث عن مصدرها ، تماما كما أن التسليم  
بضرورة هذه العلوم لا يمنع من البحث عن محدث العقل الذي هي جزء  
منه أو غريزة فيه أو هي هو على اختلاف في مفهوم : العقل ،  
إننا ما لم نصل إلى إجابة شافية عن مصدر هذه العلوم فسيظل حلم  
الغزالي وشيطان ديكرت احتمالا قائماً يهدد كل معرفة بالسقوط عن  
مرتبة اليقين .

يقول الدكتور سليمان دنيا :

( ان ملاحظة إمكان هذه الحالة - أعني إمكان انتقال الإنسان إلى  
طور آخر تكون نسبتته إلى يقظته كنسبة يقظته إلى نومه - من شأنها :  
أن توقف العقل عن إدهاء :

أن أحكامه صحيحة في الواقع ونفس الأمر .

ومن شأنها أن تجعله يكف عن إدهاء أنه قادر على النفوذ إلى أسرار  
الوجود . )<sup>(٢)</sup> .

هناك فرق كبير بين أن نسأل عن مصدر البديهيات وبين أن نطلب  
دليلا عليها .

ونحن هنا نسأل عن مصدر البديهيات ، ولقد أجاب المتكلمون على هذا  
السؤال كما ذكرنا في مبحث فاعل النظر .

---

(١) أنظر ما يقوله القاضي عبد الجبار من أنه لا تبطل العلوم الضرورية لأنها من نحل

اقه تعالى - النظر والمارف ص ٦٥

(٢) مقال في المعرفة ص ١٨

لقد ذكروا أن الله هو الخالق للعلوم الضرورية ، كما قالوا في مواضع أخرى أنه الخالق للعلوم النظرية قال بذلك الأشاعرة .  
بل قال بذلك المعتزلة أيضاً على الرغم من أنهم يقولون في سائر الأفعال الأخرى ان العبد خالق أفعال نفسه .  
وإذن فلا يمكن الثقة في العلوم الضرورية قبل معرفة الله سبحانه وتعالى .

هذا في حين أن المتكلمين يضعون العلوم الضرورية كطريق إلى معرفة الله .

فهم إذن جعلوا معرفة الله متوقفة على العلوم الضرورية ، وجعلوا العلوم الضرورية متوقفة على معرفة الله وهذا دور يهدم البناء العقلي لعلم الكلام من أساسه .

والنتيجة التي تفصل إليها من نقد البدهيات على هذا النحو :  
أن جملة هذا النقد تضعنا أمام احتمالات واردة على العلوم الضرورية  
احتمالات تمنع من تحقق العلم بمعناه الاصطلاحي :

د الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض ، .

أو الصفة التي توجب لمحلها تمييزاً بين الأمور لا يحتمل التقيض .

وهو لا يحتمل النقيض بمعنى ( لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز بوجه من الوجوه ، بمعنى أنه غير قابل لطرو تقيض ذلك التمييز عليه على وجه يطابق الواقع ) (١) .

انه اليقين ( الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبق معه ريبية ، ولا يقارنه امكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ) (٢) .

(١) التفرير والتعريف لابن أمير ج ١ ص ٤٤

(٢) المنقذ من الضلال للإمام الغزالي .

هذا العلم على هذا الاصطلاح لا يمكن أن يتحقق في الأوليات مع هذه الاحتمالات الواردة عليها .

ومع ذلك فإن هذه الاحتمالات لا تلغى :

أولاً : الضرورة العملية ، التي يحسم بها الموقف مع السوفسطائيين .

ثانياً : الظن ، بمعناه الاصطلاحي أيضاً ( حكم يحتمل متعلقه نقيضة عند الحاكم احتمالاً مرجوحاً ، بمعنى أنه لو خطر بالبال لحكم بإمكانه )<sup>(١)</sup> .

ثالثاً : وقد لا يلغى ، غلبة الظن ، الذي ينمقد فيه القلب على الراجح ويطرح المرجوح ، دون أن يبلغ حد الجزم الذي هو العلم .

#### بين المعرفة الحسية والعقلية :

رأينا مذهب المتكلمين في المعرفة قائماً على الثقة في قدرة العقل على تحصيل اليقين .

وعلى الثقة في إدراك الحس للمحسوسات .

وسنناقش فيما يلي قدرة العقل في اتصاله بالحس على الوصول إلى اليقين .

ولقد بينا فيما سبق النقد الموجه إلى الحسيات - .

ورأينا تراجع المتكلمين عن الثقة فيها بمجرد كونها محسوسات ، بل لا بد من أمور أخرى توجب الجزم .

وبالإضافة إلى ما قيل سابقاً عن الأغلاط التي يقع بها الحس ، فإن العلم الحديث يؤكد لنا أن الأشياء في الواقع ليست على الوجه الذي ندركها فيه إدراكاً حسياً ( فالجهر والمنظار وجميع أدوات القياس المباشر وغير المباشر كل أولئك يذكرونا على الدوام بالفرق بين ما نحسه من

(١) التقرير والتعبير لابن أميرج ١ من ٤٠ - ٤١

الأشياء وبين الأشياء في ذاتها . (١)

ومن هذا النقد الموجه إلى الحواس لجواز الخطأ عليها رجح المتكلمون بالثقة فيها إلى الثقة في العقل . فللعقل دوره في الجزم في مجال المحسوسات لكن بضميمة أمور أخرى وليس بمجرد الإحساس .

ومن هنا رد القاضي عبد الجبار على من يطعنون بعدم صحة النظر على أساس جواز الخطأ على الحواس إذ يقولون ، ( فالحواس أجلى من العقل وما يرد عليها أظهر مما يرد على العقل ، فمن باب أولى يجوز الخطأ على العقل ، وذلك يمنع صحة النظر . )

أقول : يرد القاضي عبد الجبار على هؤلاء بمنع أن الحواس أقوى لأننا بالفعل نميز ما يدرك بالحواس ، وضمنط ما يرد على الحواس لأنما يكون بالعقل ( والعقل هو الميار على الحواس ؛ وهو الأصل فيما يوثق به . ) (٢)

لكن من أين للعقل هذا الميار ؟

أليس يستقي مبادئه من الحس ؟

لقد ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين أنفسهم .

وذهب إلى ذلك المذهب التجريبي في الفلسفة الأوربية الحديثة .

يقرر جون لوك (٣) أنه ( ليس في العقل شيء لم يكن موجوداً من قبل

في الحس . ) (٤)

ويقرر هيوم بعد تحليله للأفكار والتصورات العقلية أنها نشأت عن

الانطباعات الحسية . بما في ذلك قانون العلية .

(١) المدخل لازفلا كولية ص ٣٠١ - ٣٠٢

(٢) العطر والمعارف ص ١٦١ - ١٦٣

(٣) فيلسوف إنجليزي ١٦٣٢ - ١٧٠٤ م

(٤) المدخل لازفلا كولية ص ٤٠



وتساوى القضايا كلها في نظر التجريبيين في أن مصدرها بالتجربة ، ثم يفرقون بين ما يحكم العقل بصدقه منها ، وما لا يحكم بصدقه ، فالأول يستند إلى التجربة كالثاني ، إلا أنه ضرورى بحكم العملية التى تستخدم فى الوصول إليه . فقانون العلية ضرورى لأن العقل يقرره بحكم فطرته ، ولكن لأن التجربة دعمته وربطت بين طرفيه برباط قوى (١) .

فإذا كانت المعرفة العقلية مستنبطة من الإدراكات الحسية ، وقد سلم المتكلمون بأن الحس يقع فى أخطاء كثيرة فكيف يكون المرجع إلى العقل كميّار للحس ؟ أو كيف يوثق بالعقل مع عدم الثقة فى الحسيات وهى أساس له ؟ بل أننا إذا افترضنا أن النقد الموجه إلى الحس غير قائم ، فإن مجرد اقتصار العقل على استمداد مبادئه وأوليّاته وقضاياه من الحس يطعن فى صلاحية العقل النظر فى الإلهيات ، على وجه يؤدى إلى العلم بمعناه الاصطلاحي .

وهذا ما جعل الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود يقول عن العقل أنك ( إذا جردته من المدركات الحسية ، فقد أزلته إزالة لا تترك له من أثر ) وما دام الأمر كذلك فالنفسكير المجرد من المحسوسات معدوم . . وعلى هذا الأساس فإن البحث فى المغيبات — وهى لا شأن لها بالحس — بالعقل ( . . لا يؤدى إلى نتيجة ) (٢) .

ومن هنا يقول كانت :

( . . اتنا نسلم بالكائنات المعقولة ، ولكننا نتمسك بهذه القاعدة التى لا استثناء فيها ، وهى :

(١) المدخل لازداد كولييه من ٢٧٦ ومقدمة لكل ميتافيزيقا . . لكائنات من ٤٤:٣٣، ٢٨

٤٤ ترجمة الدكتور نازلى إسماعيل لمر دار الكاتب ١٩٦٨ م

(٢) ملحق المنقذ من الضلال من ٣٥١ ، ٣٥٢ . الدكتور عبد الحليم محمود .

أنا لا نعلم شيئاً معيناً عن الكائنات المعقولة الخالصة ، ولا يمكن معرفة أى شيء عنها ، لأن تصورات ذهن المجردة لا تنطبق إلا على موضوعات التجربة الممكنة وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط فإذا ما ابتعدنا عنها فإن التصورات تفقد كل دلالتها .<sup>(١)</sup>

وما لنا نذهب بعيداً ؟

أيدرك العقل المحسوس ذاته ؟

أيدركه ، بالأسكنه ، ؟

أن التعريف بالحد كما هو عند أرسطو ، المعرفة للماهية أو للذات ، ليس ممكناً ، إن المنطق الأرسطي يعتبر الاقتصاد على تمييز المحدود عن غيره . دون تعميم حقيقته بمقوماتها إخلالاً بالحد . فهو يتوقف على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح لذلك كان من الصعب - على الأقل - التوصل إليه ، كما لاحظ ذلك ابن سينا والإمام الغزالي والرازي ، وابن تيمية وغيرهم من المتكلمين والأصوليين<sup>(٢)</sup> .

ويقول كانت :

( توجد موضوعات محسوسة وخارجة عنا . . لكننا لا ندرى ما يمكن أن تكون عليه في ذاتها أننا لا نعرف غير ظاهرها ، أى التمثلات التي تحدثنا فيها وتؤثر بها على حواسنا . . وبدون أن تتشكك في الوجود الواقعي للأشياء الخارجية نستطيع أن نقول عن عدد كبير من محمولاتها : أنها لا تخص الأشياء في ذاتها . إنما تخص فقط ظواهرها التي ليس لها وجود خارج تمثلاتنا<sup>(٣)</sup> . )

(١) مقدمة لكل ميتافيزيقا . . لا ما نويل كاك ص ١٢٧

(٢) أنظر مناهج البحث للدكتور علي سامي النشار ص ١٨٩ ، ١٠١ والرذيل المنطقيين

لابن تيمية ، ومعيار العلم للغزالي .

(٣) مقدمة لكل ميتافيزيقا ص ٨٧

ويعمل كانت لعدم إمكان معرفة الشيء في ذاته سواء بطريقة قبلية أو بعدية (١) على النحو التالي :

أما عدم إمكانها بطريقة قبلية فذلك لأن الأشياء لا تخضع لقواعد للذهن ، وإنما يجب أن تخضع قواعد الذهن لها فهي إذن يجب أن تعطى لنا مقدما حتى يمكن أن نستخلص منها ما تتمين به .

وعندئذ لا نعرفها معرفة قبلية . كذلك لا نعرفها معرفة بعدية ، لأنني يجب أن أعرف القوانين التي تنظم وجود الأشياء بالضرورة ، في حين أن التجربة أعلم عن طريقها ما هو موجود ولكني لا أعلم أبداً عن طريقها ما ينبغي أن يكون موجودا بالضرورة على هذا النحو لا على نحو آخر (٢) .

ويقول :

( لقد لاحظنا منذ فترة طويلة أن ذات الجواهر كلها هي بمنأى الخاص : ما يبقى بعد إسقاط الأعراض كلها عنها بوصفها محمولات .

وبالتالي فما هو جوهرى يكون غير معلوم .

ان الطبيعة النوعية للذهن تقوم على التفكير الاستدلالي في الأشياء أى على التفكير بواسطة التصورات وإذا بواسطة المحمولات وحدها ، التي يجب أن تفتقر بالتالي إلى الذات المطلقة .. (٣) .

والنتيجة التي نخرج بها من هذا البحث هي ما خرجنا به من البحث

السابق .

أن العلم بشروطه الاصطلاحية تقف دونه علاقة الحس بالعقل وعلاقة العقل بالحس ، وعدم قدرة العقل على إدراك الشيء في ذاته .

(١) يقصد بالطريقة القبلية ما يكون عن طريق الأوليات المجردة وبالجدية ما يكون

عن طريق التجريبية .

(٢،٣) مقدمة ٠٠ ص ٩٧ ، ٩٨ و ص ٨١ .

والمجال مفتوح للعقل في مستوى الظن .

إن انحسار العقل إلى مستوى الظن هو ما جعل الإمام الرازي يثبت حيرته واثامه العقل بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة في مسائل خالف فيها الأشاعرة واختار التوقف :

في مسألة جواز رؤيته تعالى . أو العكس .

في مسألة حدوث العالم أو قدمه .

في مسألة الجبر والاختيار (١) .

وهو ما جعله يقول :

( رأيت في بعض الكتب أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا : الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل أما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث وللقائلين بهذا القول أن يحتجوا بوجه .. )  
ثم يذهب الرازي بقر هذه الحجج :

فالحجة الأولى : قائمة على أن علم الإنسان بذاته - وهو أظهر المعلومات عنده - ( قد بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه ) .

فن باب أولى يكون علمه كذلك في الالهيّات .

والرازي يسوق أدلة على أن علم الانسان بذاته يكون أظهر من علمه بغيرها . ويسوق أدلته أيضاً على أن علم الانسان بذاته قد بلغ الغاية في الصعوبة والخفاء ثم هو يقرر هذه الحجة بوجه آخر يدخل فيه إلى جانب خفاء علم الانسان بذاته ، خفاء علمه بالمكان ، والزمان والجسم .  
وهو يوضح كيف خفي علينا العلم بهذه الأمور .

(١٧) أنظر مقدمة المطالب العاليه تحقيق الدكتور عمران ص ٨٧ ، ٨٢ مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة

والحجة الثانية : تشبيهه قوة البصيرة بقوة البصر ، فقوة البصر تخفى عليها المبصرات الخفية الضعيفة ، والمبصرات القوية القاهرة ، كقرص الشمس عند غايته لمعانه وإشراقه ، ولا نبصر بأحاطة وتمام إلا المبصرات المعتدلة أو المتوسطة : فكذلك قوة البصيرة تخفى عليها المعلومات الضعيفة الخفية والمعلومات القاهرة العالية المقدسة ، وهذه أشرفها وأعلاها ذات الله وصفاته .

والحجة الثالثة : قائمة على تقسيم العلوم إلى تصورية وتصديقية ، والتصورية أربعة أنواع الماهيات التي تدرك بالحس ، والماهيات التي تدرك من نفوسنا إدراكاً ضرورياً كالآلم واللذة ، والماهيات التي ندركها بحكم قطرة عقولنا لتصورنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة ، والماهيات التي يركبها الخيال ، أو يركبها العقل من هذه الماهيات المتقدمة ، هكذا . . . التصورات محصورة في هذه الأقسام وبالتالي فالتصديقات محصورة فيها ، وحقائق الحق سبحانه مخالفة لجملة هذه الماهيات بأسرها . ثم يقرر أنه مخالف لها في سائر الوجوه ( وإذا كان كذلك وجب إلا يكون حقيقته متصورة للخلق بوجه من الوجوه وإذا لم تكن حقيقته متصورة للخلق كان الحكم عليها بالسلب والإيجاب البسيطين أو المركبين ممتنعاً ) .

#### الحجة الرابعة :

أن الانتقال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا بأحد ثلاثة وجوه : الاستدلال بالعلة على المعلول ، الاستدلال بالمساوى على المساوى الاستدلال بالمعلول على العلة . لا جازر الاستدلال على الله بأحد الوجوهين الأولين ويمكن بالوجه الثالث إلا أن الوسائط ما بين المعلول والعلة بحسب درجات الموجودات المجردة المقدسة — كثيرة خفية ( فلا جرم بقيت أكثر النفوس البشرية في درجة من درجات هذه المتوسطات . . بل

نقول : أكثر الخلق بقوا في حضيض عوالم المحسوسات ، والشاذ القليل منهم خلص من عالم الحس ، فيترقى من عالم المحسوسات إلى عالم الخيالات ، والقليل من أصحاب الخيالات انتقل إلى عالم العقولات ، ثم في عالم العقولات مراتب الأرواح المقدسة كثيرة فلا جرم أكثر العقول الواصلة إلى أنوار العقولات تلاشت وفنيت واضمحلت في أنوار تلك الأرواح المقدسة إلا من أيد بقوة قاهرة ونفس إلهية تترقى من زنجبيل المريخ إلى سلسبيل المشتري ، ومنه إلى كافور زحل ثم استعلى على الكل وترقى على الكل ووصل إلى الحضرة المقدسة عن لواحق الامكان وغبار الحدوث واستسعد بقوله وسقام بهم شراباً ظهوراً<sup>(١)</sup> .

وهذا ما لاحظته ابن تيمية أيضاً إذ يقول :

إن كبار العقليين معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الالهية ، فاذا كان هكذا فالواجب تلقى علم ذلك من النبوات<sup>(٢)</sup> .

على أنني بالرغم من الثقة الكاملة التي وضعها المتكلمون في العقل وجدت عندهم إحساساً خفياً بعدم قدرته على العلم الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل التقيض في مواضع من كلامهم :

منها اضطرابهم إلى التفرقة بين العلم والجهل بالبديهة ، .

يقول الجرجاني ( وأما نحن فنقول إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات القطعية الصادقة وبتربتها المفضى إلى المطلوب فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل )<sup>(٣)</sup> .

وهو يقول هذا معبراً عن رفضه لما ذهب إليه المعتزلة من أن التفرقة

(١) المطالب العالمة للرازي . تحقيق د : عمران ص ١٠ إلى ص ٣١

(٢) القرطبي بين الحق والباطل لابن تيمية من مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) المواهب الجزء الأول ص ٢٣٤

بين العلم والجهل تكون بسكون النفس للعالم .

يقول القاضى عبد الجبار ( وما ادعاه أبو عثمان رحمه الله من أن نفس الجاهل تسكن فذلك تقدير من الجاهل لا أنه في الحقيقة ساكن ، وليس كذلك حال العالم لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة إلى ما علمه . )<sup>(١)</sup> .  
وفي رأى أن كلام من الأشاعرة والمعتزلة يحتك في هذا المقام إلى شعور شخصى ليس من باب المقاييس العقلية التى تتصف بالعموم .  
وهذا ما أدركه الفنارى رحمه الله حين علق على اعتراض المتكلمين على الإلهام والتصفية كطريقتين لمعرفة الله ، بأنه - أى الإلهام (على تقدير ثبوته لا يأمّن صاحبه أنه من الله .. أو من غيره .. إلا بعد النظر ، وكذا الحال في التصفية . )

أقول : علق الفنارى على ذلك بقوله :

( قيل عليه : قد سبق أن الفرق بين الجهل والعلم يعلم بالبدئية . فلم لا يجوز أن يعرف المتوجة بالبدئية - بعد رعاية شرائط كمال التوجة أن الحاصل علم فائض من الله تعالى لا جهل . )<sup>(٢)</sup> .  
ومعنى هذا فى تقديرى أن الأمر فى النظر العقلى يرجع إلى مقياس فردى شخصى ، كما هو فى التصوف .

وهذا شئ - إن وصل إلى مرتبة اليقين - فهو على وجه التأكيد ليس اليقين الذى يقصده العقليون . وفى موضع آخر نجد المتكلمين يرون أنه فى الحكمة النظرية ( التى القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هى ، أى على الوجه الذى هى عليه ، وفى نفس الأمر . ) لا بد من قيد ( . بقدر الطاقة البشرية . )<sup>(٣)</sup> .

(١) النظر والمعارف ج٢ ص ٢٨ .

(٢) شرح المقاصد ج١ ص ٤٥ .

(٣) المواقف ج١ ص ٢٥٨ .

ومعنى هذا أنهم يقررون ضمناً أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور ، أى عاجزة عن تحصيل اليقين ، لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة ، سواء كان ذلك بالنسبة للسائل التي يتعرض لها العقل في مجموعها أو في مسألة واحدة .

وفي موضع ثالث نجد المتكلمين يقبلون المعرفة النسبية في بعض العلوم الضرورية ، وهم في هذه الحالة يقترحون من التجريبيين بالرغم من أن مفهوم العلوم الضرورية عندهم لا يتفق مع المعرفة النسبية بحال .  
وذلك إذ يجيبون على اعتراض بأن (العاديات) أو (المجربات) عندهم من العلوم الضرورية مع احتمالها للنقيض ...

يقول السعد في الجواب : إن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجوز العالم أياه .. والعاديات كذلك ، لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة ( .. ولا عبرة بالإمكان العقلي في العاديات ) (١) .

وأقول : معنى هذا أن الحكم بعدم احتمال النقيض نسبي باعتبار الموجب فإذا كان الموجب العادة لا يدخل في الاعتبار احتمال النقيض باعتبار الإمكان العقلي .

وإذا كان الأمر كذلك فهذا ينسحب على الموجب إذ كان هو العقل لأن إجراء المطابقة بين الحكم العقلي والخارج مستحيل على ما ذهب إليه المحققون من العلماء .

ففي هذه الحالة يكون احتمال النقيض قائماً بحسب الخارج ، ولا سبيل إلى رفع هذا الاحتمال ، لاستحالة المطابقة ، ويكون الحكم العقلي منسوباً

---

(١) شرح المقاصد ج١ ص ١٩ .



إلى العقل كما كان الحكم العادى منسوباً إلى العادة ويكون نسبياً فى كلاً  
الحالين .

لكن على أية حال هذا يناقض مسلمات المتكلمين التى ألحوا عليها فى  
أكثر المواضع من كون العلم :

جازماً .

مطابقاً للواقع .

لا يحمّل النقيض بوجه من الوجوه .

وهذا فى تقديرى لا سبيل للإنسان إليه .

## إِقْسِمُ الثَّانِي

### حول طرق المعرفة

#### طرق المعرفة :

#### نقد القياس البرهاني :

أولاً : يرتبط القياس البرهاني بفلسفة أرسطو الميتافيزيقية، في الهيلولي والصورة، ذلك أن هذا القياس يعتمد على الحد .  
والحد الأرسطي مركب من الهيلولي والصورة أو الجنس والفصل إذا أريد الوصول إلى الحقيقة الذاتية .

يقول الأيجي : أن العلة المادية والعلة الصورية علتان للماهية . وما لم يعترف المتكلمون بالهيلولي والصورة وبالفلسفة الأرسطية في الوجود - وهم بالطبع لا يعترفون - فإن استعمالهم للقياس البرهاني يكون من باب التجوز .

وينقد ابن تيمية هذا القياس بما يجعله غير صالح في الأحكام الإلهية يقول : (إن القياس لا يدل إلا على علم كلي . لأنه لا بد فيه من مقدمة كلية إيجابية ، والكلي لا يدل إلا على القدر المشترك ، وهو الكلي .  
لجميع الحقائق المعينة لا يدل عليها القياس بأعيانها .

ولنما يعلم به - إن علم - صفة مشتركة بينها وبين غيرها ، فلا يعلم به شيء من خواص الربوبية البتة ، ولا شيء من خواص ملك من الملائكة ولا نبي من الأنبياء ، ولا ولي من الأولياء ، بل ولا ملك من الملوك ، ولا أحد من الموجودات العلوية أو السفلية . (١) .

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٩ ص ٢٦٠ وما بعدها .

يقول ابن قيمية :

( أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده فان الله سبحانه ليس كمثل شيء ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها .<sup>(١)</sup> )

كما وجه إلى هذا القياس :

١ - أنه ظني .

لأنه مبنى على الاستقراء . إذ هو منطوق على كلية استقرائيه ناقصة -  
أما الاستقراء التام فغير ممكن ، وإذا أمكن فهو غير مفيد  
والاستقراء الناقص ترد عليه الاحتمالات العقلية وما دامت مقدمات  
الاستقراء ظنية فنتائج القياس ظنية كذلك .

٢ - أنه قائم على الدور الباطل . لأن العلم بالنتيجة متوقف على  
الكبرى والعلم بالكبرى متوقف العلم بالنتيجة .

٣ - أنه لا يؤدي إلى معلوم جديد لأن النتيجة متضمنة في المقدمات  
والعلم بالمقدمات علم بالنتيجة في نفس الوقت .

فقد قياس الغائب على الشاهد :

ينبنى هذا القياس على إثبات علة مشتركة بين الشاهد والغائب .

يقول صاحب المواقف :

(١) المواقف ج٢ ص ٢٨٨ - ٣٠٠ .

( وهذا الإثبات مشكل جداً لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً لوجود الحكم فيه .

أو كون خصوصية الفرع مانعاً من وجوده فيه .  
وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (١) .

وإذا كان المتكلمون قد اختلفوا فيما بينهم من حيث استعمال هذا القياس فقد وجدت أن الأشعري يستعمله تارة ويرفضه تارة أخرى .

رفضه في معارضته لأولئك الذين كانوا يريدون تأويل اليد على أساس أنها إن لم تؤول كان معناها الجارحة كما هو الشأن في الشاهد .

لكنه لجأ إليه في إثباته صفة زائدة على الذات (٢) كما لجأ إليه في تجويزه إرادة الله للمعاصي دون أن ينطوى ذلك على سفه أو عيب قياساً على سيدنا يوسف الذي أراد الممصية من أصحابه في قوله لربه رب السجن أحب إلي ، ، دون أن ينطوى ذلك على سفه أو عيب !!!

ثم يذهب إثر هذا المثال إلى إيراد أمثلة أخرى ، يسلم فيها بالصفه من جانب الخلق ، ولا يسلم به في جانب الله ، على أساس التفرقة بين المقامين :  
مقام الخلق المندرج تحت الأوامر والنواهي ، ومقام الله الذي لا يليق به ذلك (٣) .

ولهذا ذهب المتأخرون من الأشاعرة إلى رفض حججة هذا القياس :

يقول الجويني :

( ليس في المعقول قياس . ) (٤) .

(١) موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ج ١ ص ١٤ ط المطبعة الأميرية ١٣٢١ هـ .

(٢) الأبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري طبعة حيدر آباد ص ٥٧ هـ .

(٣) أنظر الأبانة ص ٦٤ ، ٦٥ (٤) البرهان للجويني ص ٣٤ .

ويقول الغزالي :

( لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه . )<sup>(١)</sup>.

نقد دليل « ما لا دليل عليه يجب نفيه » .

ثبت أصحاب هذا الدليل من المتكلمين دليلهم بذكر لوازم باطلة على نفيه .

١ - إذ لولاه لانتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال شاهقة بحضرتنا لا تراها .

٢ - لولاه لانتفت النظريات لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه .

٣ - ولأن ما لا دليل عليه غير متناه وإثباته محال .

ويتنقده صاحب المواقف على النحو التالي :

يقول :

( عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع .

وعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم الشيء في نفسه .

وعدم الدليل عندهم لا يفيد ، وإلا لزم علم العوام ، وعلم الكفار .

وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً .

ولا يترتب على ذلك انتفاء الضروريات بتجويز وجود جبل شاهق

بحضرتنا لا تراها ، فإن العلم بعدم الجبل الشاهق الذي لا تراها بحضرتنا

ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة : كل ما لا دليل على ثبوته

يجب انتفاؤه .

وعدم المعارض في المقدمات القطعية ضرورية كانت أو نظرية

ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة .

(١) معيار العلم ص ١٦٧ .

ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه ، أعني امتنع قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ . (١) .

ويمكنني أن أقول : أن الأيجي وإن كان قد اقنعنا بفساد هذه المقدمة

( ما لا دليل عليه يجب نفيه ) فإنه لم يقنعنا بفساد اللوازم التي تترتب على

إنكارها والتي ذكرها أصحاب هذا الدليل . وأما لجوءه إلى أن عدم المعارض

في المقدمات القطعية ( ضروري معلوم بالبديهة ) فهو مما يختلف فيه الأنظار

ويذكر الأيجي مقدمات أخرى يستعملها المتكلمون يصحها بأنها

ضعيفة .

من ذلك مقدمة « ليس عدد أولى من عدد » فينتفي العدد بالكلية

ويثبت الواحد ، كما في مسألة عدم جواز تعلق القدرة الواحدة بمقدورين

في محل واحد وجنس واحد ووقت واحد .

ومقدمة « المتشاركان في صفة يجب لها المساواة مطلقاً » . كما في نفي

المعزلة لعدم الصفات ، وإلا ساوت الصفات الذات في القدم فتساويها في

الوجود . وكما في نفي المتكلمين لوجود المجردات كالعقول والنفوس

المطلقة وإلا كانت مثل الله سبحانه في التجرد فتساويه في جميع الوجوه . .

ومقدمة « هذه صفة كمال فتثبت لله ، هذه صفة نقص فتنتفي عنه »

ويعتبرونها في الأفعال ، وفي الذات ، وفي الصفات . . . ومرجع الضعف

فيها أنها إنما تثبت - أي صفة الكمال - لو قبلها الذات ( أما إذا لم تقبلها

فلا يصح الاستدلال بها كخلق الله العالم أزلاً ) ، وحصل معنى الكمال أنه

ماذا ؟ وكانت تلك الصفة كلاً لها لا نقياً لها ، ووجب لها كل ما هو كمال

بالبرهان (٢) .

استحالة الحكم بعدم المعارض العقلي :

والتكلمون عندما يرفضون يقينية الدلالة النقلية لاستحالة الحكم بعدم  
المعارض العقلي . . .

فانهم يحكمون بنفس الشيء على الدلالة العقلية .

ولا يمكن لرفع ذلك بالنسبة للدليل العقلي — ما ذكره من أن  
الناظر في الدليل العقلي بمقدماته القطعية يحصل له العلم بعدم المعارض  
بالبداهة .

فذلك كما قلنا شعور فردى لا يصلح في العقليات ، أو هو على الأقل  
لا يتمشى مع العلم بمفهومه الاصطلاحي . .

## القسم الثالث حول ميدان المعرفة

كيف استعمل المتكلمون الدليل العقلي والنقل في الأصول العقيدية :

يشنع الغزالي على الحشوية من جانب إذ يرون أنه ( لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر) بينما أن (برهان العقل هو الذي عرف به صدقه كما أخبر). كما يشنع على الفلاسفة وغلاة المعتزلة إذ غالوا ( في تصرف العقل حتى صادفوا به قواعد الشرع ).

ويرى أن الحشوية يميلون إلى التفريط والفلاسفة والمعتزلة يميلون إلى الأفراط .

ويرى أنه لا بد من الشرع والعقل ( إذ لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول )<sup>(١)</sup> .

(فقال العقل البصر السليم عن الآفات والأذاهم<sup>(٢)</sup>)، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء... فالمعرض عن العقل مكنتياً بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان<sup>(٣)</sup> .

ونحن إذا سائرنا الغزالي في تمثيه للعقل بالباصرة وللقرآن بالضياء نرى أن المثال لا ينطبق على الذين يحتمون السير في طريق طويل - قبل لإثبات النبوة - بالعقل وحده إذ ينظرون به مستقلاً في دليل حدوث العالم ثم في وجود الله ، وكونه عالماً قادراً مريداً متكلاً لا يصدق الكاذب وهو يرسل الرسل ، ويؤيدهم بالمعجزة .

(١) مقدمة الاقتصاد في الاقتصاد ص ٢

(٢) في القاموس المحيط ( أذى به كقبي بالكسر أذى ، وتأذى ، والاسم الأذى .

والأذاهم وهي المكروه البير ) .

(٣) الاقتصاد في الاقتصاد ص ٣



في هذا الطريق الطويل يحتم الأشاعرة والمعتزلة على السواء الاستدلال بالعقل وحده ، فأين نور الشمس إذن ؟ .

إن الغزالي نفسه يقول ( إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما يعلم بهما )<sup>(١)</sup> إذن فأين هو المثال : العقل البصر ، والشرع ضوء الشمس ؟

إن ههنا أموراً لا تحتاج فيها إلى الشرع ، ( ضوء الشمس ) . ويمكن فيها العقل ( البصر فقط ) وهي الضروريات ، والقسم الأول من النظريات وأن ههنا أموراً لا تحتاج فيها إلى العقل ( البصر ) ويمكن فيها الشرع ( ضوء الشمس ) وهي القسم الثالث من النظريات .

وأنه ليتبين من كلام الغزالي ومن حوله المتكلمون جميعاً أن ما يستقل فيه العقل عن الشرع أهم وأخطر وأعصى المسائل ؛ بعد الضروريات ( أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع )<sup>(٢)</sup> .

كذلك فإن النوع الثالث من المعلومات النظرية وهو ما يعلم بدليل الشرع فقط لا يسمح للغزالي أن يوجه نقده الذي وجهه لمن سماهم الحشوية في ظل المثال الذي ساقه ، وإلا فن يتصور أن هؤلاء عندما ينظرون في القرآن — وهو نور الشمس — لا ينظرون فيه بعقولهم ؟ وما يقال فيهم يقال في النوع الثالث من المعلومات النظرية التي صنفها وما يقال دفاعاً عنه يقال دفاعاً عنهم .

إن المثال صحيح ، وهو يقتضي أن يكون الشرع هو الذي يثير الطريق

(١) في الفاموس المحيط ( أذى به كبت بالكسر أذى ، وتأذى والإسم الأذية والأذاه

وهي المكروه اليسير ) .

(٢) (٢٤١) الاعتماد في الاعتقاد ص ٩٤ — ٩٥ .

منذ البداية إلى النهاية ، بل يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق وحده ، والعقل لا دور له إلا النظر ، النظر فى ما يقدمه له الشرع من ضياء .

لكن المتكلمين لم ينطبق سلوكهم على هذا المثال .

الدلالة العقلية هى السائدة عند المتكلمين فى جميع الأصول العقديّة :

لقد رأينا تقسيم المتكلمين للأصول العقديّة بحسب نوع الدليل إلى :

ما ينفرد به العقل .

وما ينفرد به السمع .

وما يشترك فيه الاثنان .

ولكن حقيقة الأمر أنهم يجعلون الدلالة العقلية هى السائدة فى الأنواع الثلاثة .

لأنه فيما ينفرد فيه السمع لا بد من التجويز العقلى والعلم بعدم المعارض العقلى .

ولأن دلالة السمع ظنية ولا تصير يقينية إلا بالدلالة العقلية فالمرجع إلى العقل .

أساس معرفة المحكم والمتشابه عند المتكلمين .

الأساس هو العقل .

ويعلل المعتزلة لذلك :

( لأنه لا يصح عن لم يعلم أنه جل وعز حكيم لا يختار فعل القبيح أن يستدل على أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه . )

ولأن المحكم والمتشابه من باب اللغة التى لا كلمة إلا وهى تحتل غير

ما وضعت له قلوب لم يرجع في بيان المحكم والمتشابه إلى أمر لا يحتمل هو العقل لم تصح التفرقة بينهما<sup>(١)</sup>.

والذي يهمني في هذا المقام هو أن ابن قتيبة أدرج « الاحتمال » في الرجوع إلى العقل ، لما درج عليه من مصطلحات غامضة ، كالظفرة ، والتولد ، والجوهر ، والكيفية ، والكمية ، ونحوها<sup>(٢)</sup>.

ومن أجل ذلك أرشد ابن قتيبة إلى المنهج اللغوي كحل لمشكلات المحكم والمتشابه ، وما أشبهه من معضلات .

وسنرى في مسلك ابن قتيبة كيف أن هذا المنهج وقع أيضاً في حساب المذاهب الكلامية .

المنهج اللغوي ودوره في حل ما بين الدليل العقلي والنقلي من مشكلات :

يركز ابن قتيبة دعوته في حل مشاكل الصفات وغيرها من مشاكل علم الكلام في الاحتكام إلى اللغة ومدلولاتها بصرف النظر عن هيئات علماء الكلام في أودية لا يخرج منها .

وهذه بلا شك دعوة رائعة مضمخة بالأمل .

لكن هل وفيها ابن قتيبة ؟ ومن قبل هذا السؤال : هل اتضحت

لديه أبعادها ومقتضياتها ؟

يبدو لي أن ابن قتيبة كان يصر مقدماً على مناصرة مذهب دون مذهب أو رأى دون رأى من الآراء والمذاهب المتصارعة في علم الكلام ، بما حال بينه وبين أن توثق هذه الدعوة ثمراتها ، وأن تؤثر تأثيرها المتوقع في تطور علم الكلام .

(١) متشابه القرآن لقاضي عبد الجبار ص ٨٤٧ ، ٩ .

(٢) أنظر تأويل مختلف الحديث ص ١٣ - ١٤ .

فهو مثلاً يفسر قوله تعالى «لو شاء ربك لآمن من في الأرض» مقررأ  
أن المقتضى اللغوى لذلك هو «أنه لم يشأ ذلك» وهذا يتعرض لمن يواجهه  
بهذا القول أنه - أى الله سبحانه - أراد لو شاء لآمنوا إجبارأ ولكن  
لم يشأ أن يجبرهم على ذلك.

يقول ابن قتيبة: قيل له - أى لقائل هذا القول - لم يشأ على حال  
فأجمله بأى وجه شئت.

إذن فقد ترك ابن قتيبة المجال واسعاً أمام البحث الكلامى البعيد عن  
منهجه الذى يدعو إليه . وكأنه لم يفعل شيئاً ذلك لأن القول بأنه لم يشأ  
هدايتهم جميعاً تحتل لدى الكلاميين - أنه شاء ضلالهم وأنه شاء  
تخليتهم، فقول ابن قتيبة «فأجمله بأى وجه شئت» هروب من الميدان  
وترك له كما كان، وهل التزم ابن قتيبة بهذه النتيجة: أن يجعل الأمر بأى  
وجه شئت؟ إن ابن قتيبة لم يلتزم بهذه النتيجة التى أدى إليها تطبيقه لمنهجه  
اللغوى، فهو لا يقبل إلا أن يقال: إن الله شاء الضلال، يقول (لو لم يرد  
المعصية لما هيأهم هيئة المعصية، ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة،  
ولا سلب عليهم عدوهم ثم أمرهم بالاحتراس وأنى للضعيف الاحتراس  
عن حرست منه السماوات والنجوم، ومنع من الاستماع بالرجوم... الخ)  
وإذن فقوله فأجمله بأى وجه شئت: سلبية أدت إليها تطبيقاته  
الأولية للمنهج اللغوى .

وإنياً: قوله «لو لم يرد المعصية... الخ» أخذ بغير المنهج اللغوى .  
وفى كلامه عن مشكلة الصفات يتعرض لمن يريدون تصحيح التوحيد بنفى  
التشبيه عن الخالق، فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال... الخ .

وهو فى تعرضه ينحاز لمذهب القائلين بالصفات .

فهل انحصار بناء على مقتضى المنهج اللغوي في تطبيقه له ؟

فلننظر :

يقول معترضاً على النفاة :

( كأنهم لم يسمعوا لإجماع الناس على أن يقولوا أسالك عفوك ،  
وان يقولوا يعفو بحلم ، ويعاقب بقدرة ) .

فهل بين لنا ابن قتيبة ان المراد بالعفو في اجماع الناس اللغوي صفة  
على النحو الفلسفي المدرك لحقائق : الجوهر ، والعرض ، والحال والموجود  
والمعدوم ، والذات ، والزائد على الذات . . . ؟ حتى يكونوا في اجماعهم  
قاصدين إلى واحد من هذه دون الآخر ؟ هذه واحدة .

والثانية أنه يقول : والتقدير هو ذو القدرة ، فهل لا يرى أيضاً أنه  
يمكن القول بالعكس وهو أنه ذو القدرة هو التقدير . . . ، فهل في تطبيقه  
للمنهج اللغوي أفادنا بأن الأمر يؤول من الانصاف والتقدير ، إلى الصفة -  
القدرة - ؟ أو هو يؤول من الصفة - القدرة - إلى الانصاف ، والتقدير ،  
فللنفاة أن يفهموا الثاني وللشبهة أن يفهموا الأول ؟

فهل إذا ذهب ذاهب إلى التوقف بكون ابن قتيبة قد حقق جيداً  
في تطبيقه للمنهج اللغوي ؟ أو يكفي أن نقول انه أعطى عمقاً للمذهب  
التوقيفي ؟

ثم انظر إليه في موضوع الكلام .

انه ينكر ما ذهب إليه القائلون بأن كلام الله مخلوق ، ويفند أدلتهم .  
ويبدأ بتقرير قاعدة لغوية : هي ان تكلم ، معناها د أتى بالكلام من  
عنده ، وقاس عليها تخشع وترحم وهو في هذا يرتكب أمرين : أولهما  
انه ترك د كلم ، التي يقاس عليها تخشع وترحم . . . الخ والتي هي الواردة  
في الكتاب دون تكلم وثانيهما : انه ترك التعريف اللغوي البسيط ، ولتسكلم ،

أو «كلم» على السواء الذي هو فعل التكلم أو فعل الكلام - ومن الغريب أن هذه البساطة اللغوية في تعريف «تكلم وكلم» هي مستند القائلين بالحدوث فكأنهم أقرب منه التصاقاً بالمعنى اللغوي - وذهب إلى تعريف جديد، يدور حوله البحث نفيًا أو إثباتاً، ويشير من المشكل ما يستصعب حله، فمثلاً معنى «عنده»؟؟ وما صحة قياس الغائب على الشاهد فيها إلخ. وبعد ذلك يتناول ابن قتيبة جميع المستندات اللغوية للقائلين بالحدوث ليعطيها معاني جديدة تتفق مع معتقده.

فيتأول «جعلناه قرآناً» بأن الجعل ليس معناه الخلق إلا إذا جاء متعدياً لمفعول واحد، منكرأ أن يكون قوله تعالى «جعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها... معناه الخلق ذهاباً منه - كما - صرح المحقق - إلى أنه يرى الخلق بمعنى إيجاد الأعيان كما قال قدماء المعتزلة. فهذه أسس كلامية بنى عليها تحقيقاته اللغوية.

ويتناول «محدث» في قوله تعالى «ما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث» منكرأ أن المحدث معناه دائماً المخلوق، مرتكناً أيضاً إلى أن الخلق إنما يكون في الأعيان - فيما يظهر - مستشهداً بقوله تعالى «لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً... مقررأ أن «المعنى يحدد عندهم ما لم يكن».

هذا كله دال على أن ابن قتيبة - حينما دعا إلى المنهج اللغوي :

لم يلتزم به وإنما التزم عن طريقه<sup>(١)</sup>.

وبعد :

فهل المنهج اللغوي كاف في حل مشكلات المتشابهة؟ وكاف في ترشيد المنهج الكلامي والفلسفي ومحسن لهما؟ أليست المبادئ اللغوية نفسها بغير منجاة من الفحص الفلسفي؟

(١) انظر الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٥ وما بعدها.

ما العلاقة بين الاسم والمسمى؟

ما العلاقة بين الكلمة والفكرة؟

هل تفكر: بغير لغة؟

ما العلاقة بين لغة قوم وبين خصائصهم الفكرية وتاريخهم الثقافي؟  
أليست هذه وغيرها من المسائل تدل على أن المنهج اللغوي لا يكفي في  
تقريب الأمل إلينا في حل مشكلة العلاقة بين الدليل النقلى والعقلى؟ على  
أساس غير التسليم المطلق؟

الدلالة العقلية تفقد أولويتها على الدلالة النقلية :

يغلب المتكلمون الدلالة العقلية فى الأصول العقيدية كلها كما رأينا  
لأمرين :

١ - لاعتقادهم أن الدلالة العقلية 'يقينية'. بخلاف الدلالة النقلية ،  
فدلالتها ظنية .

وقد رأينا أن الدلالة العقلية لا تتجاوز مستوى الظن على أحسن  
الحالات .

٢ - لا تتقدم أن الدلالة النقلية تتوقف على العلم بالوضع والإرادة  
بخلاف الدلالة العقلية .

وقد رأينا ملاحظة ابن قتيبة التى يفضح فيها الاحتمالات الواردة على  
معانى الألفاظ المستعملة فى الدلالات العقلية . كلفظ الجوهر ، والعرض  
وغيرهما (١) .

ومن هنا يمكن القول بأن الدلالة العقلية تفقد أولويتها على الدلالة  
النقلية .

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٣ ، ١٤ .

## القسم الرابع

### صدوع في البناء العقلي لعلم الكلام

دلالة المعجزة على صدق الرسول :

تمثل المعجزة باعتبار دلالتها على صدق الرسول حيز الزاوية في البناء العقلي لعلم الكلام .

ذلك أن هذا البناء أسس على العقل ، وهو في هذا التأسيس قطع شوطاً طويلاً في بحوث عقلية عن وجود الله ، وعلمه وقدرته وكلامه ، وإرساله للرسول ، وإظهاره للمعجزة على أيديهم تصديقاً لهم .

وما لم تتم هذه الخطوات العقلية فإنه لا يمكن الوثوق في السمع .

والمعجزة تمثل حلقة الاتصال التي لا يد منها بين البحوث السابقة

عليها ، وبين الشرع .

وما لم تتم هذه الحلقة فإن البحوث العقلية السابقة عليها تصبح في منهج

البناء العقلي لعلم الكلام صرخة في واد .

كما أنه لكي يتم مقصد علم الكلام في قيام بنائه على أسس عقلية لا بد

أن تكون دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية .

والآن لننظر في النقد الموجه إلى المعجزة من حيث دلالتها على صدق

الرسول ؛ وفي الأجوبة التي ساقها المتكلمون على هذا النقد ، ولنعلم هل

قامت المعجزة بدورها في هذا البناء ؟

الشبهة الأولى :

احتمال أن لا يكون ذلك الأمر من الله تعالى بل يستند إلى المدعى



بخاصية في نفسه أو مزاج في بدنه ، أو لاطلاع منه على خواص في بعض  
الاجسام يتخذها ذريعة إلى ذلك ، أو يستند إلى بعض الملائكة أو الجن .  
أو إلى اتصالات كوكبية وأوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره ، إلى غير ذلك  
من الأسباب .

الثانية : احتمال الا يكون غارقا للعادة بل ابتداء عادة ، أراد الله  
إجرامها .

أو تكرير عادة لا تكون إلا في دهور متطاولة كعود الثوابت إلى  
نقطة معينة .

الثالثة : احتمال أن يكون مما يعارض الا أنه لم يعارض : لعدم بلوغه  
إلى من يقدر المعارضة أو لمواضعة من القوم وموافقة على إعلاء كلمته .  
أو لحوف .

أو لاستهانة وقلة مبالاة .

أو لاشتغال بما هو أهم .

أو عورض ولم ينقل لمانع .

الرابعة : احتمال الا يكون لفرض التصديق :

إما لا انتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب .

وإما لثبوت غرض آخر مثل أن يكون اطفأ بمكلف .

أو لإجابة لدعوته .

أو معجزة لنبي آخر .

أو ابتلاء للعبد لينال الثواب : بالتوقف عن موجه أو النظر

والاجتهاد في دفعه كما في إنزال المتشابه .

أو إضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من أن الله يضل من يشاء

ويهدى من يشاء .

وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات ، وكون المعجزة بمنزلة صريح القول

من افه بأن المدعى صادق ، فهو لا يوجب صدقه إلا بعد استحالة الكذب  
في أخبار الله تعالى .

ولا سبيل إلى ذلك : بدليل السمع وإلا لزم الدور .  
ولا بدليل العقل لأن غايته أن :  
الكذب قبيح .

وهو على الله تعالى مستحيل .  
وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع<sup>(١)</sup> في حين المنع .

فالجواب :

إجمالاً : أن الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العاديه  
الضرورية القطعية .

فتحن نقطع بمحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير  
التفات إلى ما ذكر ، من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالإثبات . كما يحصل في  
مثال الملك المشهور وإن كان الملك ظلوماً غشوماً كذوباً لا يبالى بإغواء  
رعيته والاستهزاء برسله .

وتفصيلاً :

أولاً : انا بيننا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وحده سيما في مثل  
إحياء الموتى وانقلاب العصا حية ، وانشقاق القمر ، وسلام الحجر والمدن .  
على أن مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في  
إفادة المطلوب .

وثانياً : ان كلامنا فيما حصل الجزم بأنه خارق للعادة وأن المتحدين  
يجزوا عن معارضته مع هكوتهم أحق بها .  
وثالثاً : أن لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات والآثار على بعض  
أفعالها وإن لم يجعلها أغراضاً له .

(١) شرح المقاصد ج٢ ص ١٧٧ وما بعدها .

على أنا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق ، بل أنها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم أو كلام النفس أو غيرهما .

ورابعاً : أن ظهور المعجزة على يد الكاذب لأى غرض فرض ، وإن جاز عقلاً بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الاتفاء قطعاً كما هو حكم سائر العاديات .

وهذا ما قال القاضى : أن اقتران ظهور المعجزة بالصدق أحد العاديات فإذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق ، وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب وأما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب .

ومنا<sup>(١)</sup> من قال باستحالة عقلاً :

فالشيخ لإفضائه إلى التعجيز عن<sup>(٢)</sup> إقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة . والإمام وكثير من المتكلمين لأن الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل<sup>(٣)</sup> ، فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقاً كاذباً وهو محال .

والماتريدية لإيجابه التسوية بين الصادق والكاذب ، وعدم التفرقة بين النبي والمتنبى وهو سفيه لا يليق بالحكيم<sup>(٤)</sup> .

---

(١) الكلام للأشاعرة كما هو واضح .

(٢) هذا مبناه أنه بغير المعجزة لا نستعد على قدرته على انامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة فننتقى القدرة فيلزم التعجيز وهذا احتمال لدليل ما لا دليل عليه يجب فيه ، - وأنا تقول قد تكون هناك وسيلة أخرى لانملها - وقد ثبت فساد هذا النوع من الاستدلال .

(٣) هذا في رأى قياس مع الفارق ، لأن اتقان الفعل يدل على العلم وجوباً ، أما تصديق الرسول فيجب أن يكون فعلاً اختيارياً لأنه لا يتصور التصديق بغير قصد إليه .

(٤) هذا لا يتم إلا على التسليم بالحسن والفتح العقليين ، ومع هذا التسليم فقد يقال إن المصود الابتلاء وتعرض المسكف لثواب باجتهاده في كشف كذب مدعى النبوة .

وغامساً : أن مجرد إظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه  
وبتصديق الله إياه من غير افتقار إلى اعتبار كلام وأخبار ، ومن هنا يصح  
التمسك بخبر النبي في إثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر ،  
ولإلى هذا يشير ما قال إمام الحسرمين : انا نجعل اظهار المعجزة تصديقاً  
بمنزلة أن يقول : جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيفا  
واستغبتك لشأنى من غير قصد إلى أخبار وأعلام بما ثبت ، وبحصوله أنه  
يعتبر القول فيه إنشاء<sup>(١)</sup> لا إخباراً ، وأما لو تم نفي الكذب عنه بغير  
خبر النبي على ما سبق فلا إشكال<sup>(٢)</sup> أ هـ .

ثم يقول السغداني رد بعض هذه الاحتمالات :

( ... فلو قدرنا على المعارضة لعارضوا ، ولو عارضوا لنقل إلينا ،  
لتوفر الدواعي وعدم العسارف ، والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات  
لا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها ، أو عارضوا  
ولم ينقل إلينا لما منع كعدم المبالاة ، وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات )<sup>(٣)</sup>  
شبهة خامسة :

إن أقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين ، لأن جواز  
الكذب على كل أحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الأحاد ولأنه  
لو أفاده لأفاده خبر الواحد لأن كل طبقة بفرض عدد التواتر فعند نقصان  
واحد إن بقيت مفيدة لليقين ، وهكذا إلى الواحد فظاهر ، وإن لم تبق  
كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ، ولأنه غير مضبوط بعدد بل ضابطه  
حصول اليقين ، فإثبات اليقين به يكون دوراً<sup>(٤)</sup> .

(١) مع هذا يبقى جواز كذب الرسول يتجويز الإضلال عليه سبحانه كما هو مذموب  
الأشاعرة .

(٢) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٧٧ وما بعدها ، ج ٢ ص ١٨٣ ، ج ٢ ص ١٧٧ :

أما الجواب فهو ( أن المتواتر أحد أقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع أنه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب . )  
وفي اعتقادي أن كون التواتر من العلم الضروري هو مما لا تستريح إليه النفس ، وهو على وجه التأكيد ليس مما يتوافر له مفهوم العلم ، الاصطلاحى والأمر فيه لا يرقى إلى أكثر من غلبة الظن ، وفي اعتقادي أن الأجوبة التي قيلت على هذه الاحتمالات لم تنفها إلا بحسب الضرورة العادية . والضرورة العادية منسوبة إلى العادة .

وإذن فإن البناء العقلي لعلم الكلام — وهو يرتكز على دلالة المعجزة على صدق الرسول يصبح كله قائماً على الضرورة العادية لا على الضرورة العقلية بشرطها وما تقتضيه من العلم الجازم المطابق للواقع الذي لا يتحمل النقيض .

### الالتزام العقلي لعلم الكلام يؤدي إلى محظورات :

وهي فيما وضعنا عليه يدنا أنواع :

النوع الأول : ناشئ عن الالتزام بالمنهج العقلي والترسل معه ، والذهاب إلى المواضع التي يجر إليها ، مهما يكن بدعة في الدين .

النوع الثاني : ناشئ عن الالتزام بالمذهب ، وما يؤدي إليه من التفرق

النوع الثالث : اعتبار المجتهد في الاعتقاد مصيباً مهما أدى إليه

اجتهاده .

النوع الرابع : الوقوع في الحيرة بين الآراء والمذاهب المتضاربة .

وفيما يلي أمثلة للنوع الأول :

هذا أبو الهذيل ألعلاف : يخنى احتجاج الدهرية عليه في قوله بحدوث

العالم ، بأنه إذا كان له أن يسلم بخلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة

( ١٧ - الأسم . )

وان تكون حركة بعد كل حركة لا إلى آخر ، فان عليه أن يسلم بأن قبل كل حركة حركة لا عن أول ... هنا ينحرف أبو الهذيل هر باعما خيل إليه من أن ها هنا مازقا لا ينبغي له أن يستهين به .. ينحرف إلى حمل للمشكلة على حساب الحقائق الدينية تأويلا أو ابتداعا فيقول: إن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدران على شيء ، بل هو بعد ذلك أو قبل ذلك يذهب إلى وضع قاعدة لهذه الفكرة المبتدعة .. فيقول بفناء مقدرات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدراته قادراً على شيء .. (١) .

#### المثال الثاني :

وهنا مثل آخر للاعتداد بالمنهج الفلسفي أو المنطقي ، في حل مشكلة لها من الهدى النبوي ، الحل على أبسط وجه ... ، لكن الاعتداد المذكور يذهب بالمفكر إلى ارتكاب صعوبات كثيرة .

يقول أبو الهذيل : لو كان من لا يعرف الله تعالى قد ترك جميع أوامره لوجب أن يكون قد صار إلى جميع زواجره ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون الدهري يهودياً ونهرانياً ومجوسياً و... الخ ، لكن هذا غير صحيح ، فالدهري تارك لكل كفر - المجوسية واليهودية والمجوسية ، الخ - سوى الدهرية . . . وإذن فهو قد ارتكب معصية بدهريته ، وعمل طاعة أو آثر ترك المجوسية واليهودية .. الخ ، وإذن يقول أبو الهذيل بصحة وقوع طاعات لله تعالى من لا يعرفه .. ولو أنه

أوجه إلى حل هذا المشكل وهو في صميم الحقائق الدينية ، بما يناسب إلى المنهج الديني نفسه ... لوجد الحديث الشريف - مثلاً - وإنما الأعمال بالنيات ، فيه الكفاية لحل المشكل ، ولكننا في غنى عما ارتكبه من صعوبة

(١) الفرق بين الفرق للبتدادي ص ١٢٢ ، ١٢٥ .

أو استحالة ، كما كتبنا في غنى عما ذهب إليه البغدادي من الرد الذي جاء على نفس منهج أبي الهذيل - من أنه لا خصلة من الإيمان أو الطاعة إلا ويضادها خصال متضادة كل نوع منها يضاد الآخر كما يضادها الإيمان أو الطاعة ، وقد يخرج عن القعود من لا يصير إلى جميع أضداده ، وإنما يخرج من القعود بنوع واحد من أضداده ، كذلك يخرج عن كل ضاعة لله تعالى بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها ، لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعاً آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات ، وهذا واضح في نفسه وإن جهله أبو الهذيل ،<sup>(١)</sup> .

### المثال الثالث :

يقسم البغدادي المشبهة إلى مشبهة ذات ومشبهة أفعال ، ويجعل من مشبهة الذات قسمين : قسم ينتهي إلى الحكم بخروجه عن الدين حرة واحدة وقسم يقول ان المتكلمين عدوهم في فرق الملة ( . . لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن ، وإقرارهم بوجود أركان شريعة الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم ، وإقرارهم بتحريم المحرمات .<sup>(٢)</sup> وإن ضلوا وكفروا في بعض الأصول العقلية .)

فهل هناك كفر في الأصول الدينية ، وكفر في الأصول العقلية ؟

### النوع الثاني :

تكفي الإشارة هنا إلى ما أدت إليه المذاهب الكلامية من نشأة الفرق والأحزاب التي مزقت الأمة الإسلامية ، وأوقعت المسلمين في الحيرة الدينية كما تكفي الإشارة إلى حديث الرسول ﷺ<sup>(٣)</sup> د تفرقت اليهود

(٢،١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢٦ من ٢٢٧

(٣) أنظر نشأة الفرق والمذاهب الكلامية ليجي هاشم ص ٥٧ طابعة مجمع البحوث الإسلامية

على إحدى وسبعين فرقة ، أو اثنين وسبعين فرقة ، والنصارى مثل ذلك وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، قال الترمذى هذا حديث صحيح .  
ويلخص لنا ابن المرتضى أسباب التفريق التي ترجع إلى صميم  
موضوعات علم الكلام .

إنه يرجعها إلى :

١ - التزيد في الدين ،  
٢ - والتنقص منه .

ويرجع هذين الأمرين إلى :

١ - الخوض في ما لا تدركه العقول من الحفريات التي أعرض عنها  
السلف .

٢ - المشابهة واختلافهم في معرفته وتأويله (١) .

ويزيدنا وضوحاً فيضرب الأمثلة بما يأتي :

١ - القول بأنه لا موجود إلا الله .

٢ - لا فاعل إلا الله .

٣ - بصفة لم ترد كقول المعتزلة بالصفة الأخص (٢) .

٤ - تفرقة بعض الصوفية ( أهل الاتحاد ) بين الله تعالى وبين اسمه  
الأحد فيجعلون للأحد المرتبة الأولى والله المرتبة الثانية ويسمون  
الثانية هم والفلاسفة بأسماء مبتدعة منها الحضرة العمانية والواحدية والأحدية  
ومنها حضرة الارتسام . . . ويعنون بالأحدية الوجود المطلق ، الذي  
لا نعت له ولا وصف . . . ويثبتون الأسماء للواحد لا للأحد . . . الخ .

٥ - ما انفردت به الأشعرية من قدم وصف الله بالكلام .

٦ - ما اتفقت عليه الاتحادية وبعض المعتزلة بل جمهورهم من إثبات

(١) إنبار الحق لابن المرتضى ص ٨٧ .

(٢) المقصود صفة لا يوصف بها غيره على وجه ما ، كالقدم .



النسب والعالم كله في القدم، ودعوى الفرق بين ثبوته في عدم وجوده  
فيه (١).

### النوع الثالث :

حكم الاجتهاد في العقليات عند بعض المتكلمين.

( قال الجاحظ : لا إثم على مجتهد ولو كان الاجتهاد في نفي الإسلام  
وإن كان نفيه اجتهاداً عن ليس مسلماً .

وتجرى عليه أحكام الكفار .

ونفي الإثم هو مراد عبد الله بن الحسن قاضي البصرة المعتزلي العنبري  
بقوله « المجتهد في العقليات مصيب » .

قال السبكي : قيل انه عجم في العقليات حتى يشمل أصول الديانات وأن  
اليهود والنصارى على صواب وهذا ما ذكر القاضي في التقريب انه  
المشهور عنه .

وقيل : أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع فيها  
المخالفون إلى آيات وآثار محتملة التأويل .

ثم قال السبكي : وعلى هذا ينبغي حمل مذهب الجاحظ أيضا . ولكن  
صرح القاضي عنه في التقريب بخلافه (٢) .

يقول الشهرستاني :

( وقد صار أبو الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد ناظر في الأصول  
مصيب لأنه أدى ما كلف به من المبالغة في تسديد النظر في المنظور إليه  
وإن كان متعينا : نفيًا وإثباتًا ، إلا أنه أصاب من وجه ، وإنما ذكر هنا في

(١) ايثار الحق ص ١٠٣ إلى ص ١٠٥ .

(٢) التقرير والتحرير لابن أمير ج ٣ ص ٣٠٤ باختصار .

الإسلاميين من الفرق المختلفة وأما الخارجين عن الملة فقد تقررت النصوص  
والإجماع على كفرهم وخطئهم، وكان سياق مذهبه يقتضى تصويب  
كل مجتهد على الإطلاق إلا أن النصوص والإجماع صدته عن تصويب كل  
ناظر وتصديق كل قائل.

والأصوليين خلاف في تكفير أهل الأهواء، مع قطعهم بأن المصيب  
واحد بعينه لأن التكفير حكم شرعى والتصويب حكم عقلي، فمن مبالغ  
متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه، ومن متساهل متألف لم يكفر.  
ومن كفر قرن كل مذهب ومقالة بمقالة واحد من أهل الأهواء والملل  
كتقرين القدرية بالمجوس، وتقرين الراضية بالنصارى وأجرى حكم  
هؤلاء فيهم من المناكحة وأكل الذبيحة ومن تساهل ولم يكفر قسماً بالتضليل  
وحكم بأنهم هلكت في الآخرة... (١).

### النوع الرابع :

#### الوقوع في الحيرة بين الآراء والمذاهب :

يحكى ابن قتيبة عن بعض المتكلمين مجادلاتهم وأنه رأى طرفاً منها بين  
اثنين منهم وقال لأولهما: (قد لزمكما الحجة فلم لا تنتقلان عما تعتقدان  
إلى ما لزمكما الحجة؟

فقال أحدهما: لو فعلنا ذلك لانتقلنا في كل يوم مرات (٠).

يقول ابن قتيبة: وكفى بذلك حيرة (٢).

ويدافع الخياط عن أبي الهذيل في أقوال نسبت إليه،

يقول:

« ومن بعد فان أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب

(١) الملل والنحل ج١ ص ١٨٣ - ١٨٤ :

(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٦٠ .

عند ظن الناس به أله يعتقده وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر ،  
أخبر بذلك عنه جماعة ثقات ، (١) .

هذا وأمثاله يدلنا على أن أبا الهذيل وأمثاله من المعتزلة الذين كانوا  
يتكلمون في مسائل ( من غامض الكلام ولطيفه . . ) على حد تعبير الجياظ  
قد أباحوا لأنفسهم السير من مقدمة إلى نتيجة إلى أخرى . . كنوع من  
الرياضة العقلية والمباحثة التجريبية إن صح هذا التعبير ، يمرنون به أنفسهم  
على مقارعة الملحدن والمخضوم ، ويتأدون به إلى مسائل تثبت لديهم  
فيما بعد .

وهو منهج جد خطير . يتدرع بقدر هائل من الحرية العقلية ، ومن  
شأنه أن يوقع في الخيرة .

### صعوبة مسلك المتكلمين

ها هو القاضي عبد الجبار يبين لنا في نص فريد — عن غير قصد —  
وعورة المسلك الذي سلكه المتكلمون .

يقول :

( . . ) إن لإثبات هذه الحوادث التي تدلنا على الله تعالى يتضمن  
الكلام في حدوث الأجسام وغيرها ، ويدخل في ذلك من دقيق المسائل  
ما لا يكاد يحصى .

بل وبما تعلق الكلام بذلك في الجزء .

فإن قائلنا لو استدل على قدم الأجسام بأنها غير متناهية في العدد لكان  
إبطاله إنما يمكن بإثبات الجزء .  
وكذلك لو أردت إثبات الصانع فنازع من ذكرنا في أن القادر لا يقدر

(١) الانتصار للجياظ من ١٥ - ٢١

على الأعيان ، وأن تعلق القدرة يستحيل بالأعيان واختزاعها وإنما تتعاق بالتأثيرات في الأعيان لوجب مكالته ، وكذلك مكالته في المدة - والرومان والمكان إلى ما شاكل ذلك ، فلم يتكلم أصحابنا في دقيق المسائل عن استغناء والكلام فيما يتضمنه كل واحد من هذه الأصول من المسائل التي لا بد أن كشفها يطول ، وقد نهبنا بما ذكرناه على ذلك ، وإلا فتحقيق الخلاف في كل واحد منها وما يتصل به من الأصول التي ما لم تحكها لا ينكشف الغرض به مما لا وجه لتكثير القول به من إعادتها من بعد (١) .

وهذا موقف آخر شاهد بهذه الصعوبة :

يبين الإمام الرازي « معاهد ، العلم الإلهي ويقرر أنه لكي يعرف الإنسان المبدأ الأول ، وصفاته وأفعاله فإنه يجد على طريق كل واحدة من هذه الثلاثة عقدة هائلة .

أما معرفة الذات : فهي إن قدرناها مساوية لشيء من الأشياء المعروفة لنا ( بجواسنا ، ووجدانات نفوسنا ووجدانات عقولنا ) لزم كونه يمكننا لذاته وهو محال وإن حكنا يكونها مخالفة لجميع هذه الموجودات بقي العقل متحيراً والها لا يهتدى إلى شيء . وإذا عجز عن معرفته وعن تصويره فكيف يمكنه أن يصفه بصفات الجلال . . . فهو موقف مريب في معرفته الذات .

وأما معرفة الصفات : ففيها مقامان مهيان جداً .

الأول : أن تلك الصفات إن كانت مغايرة للذات كانت حقيقة الإله مركبة من ماهيات كثيرة . وكل مركب يمكن فالواجب لذاته يمكن لذاته وهو محال .

فإن كانت الصفات عين الذات فهو أيضاً مشكل لوجهين : الأول أن

كل واحدة من ماهيات هذه الصفات قد تعرف مع الذهول عن حقيقة الذات المخصوصة، ولو كانت الذات عين الصفة لامتنع ذلك. والثاني أن لكل واحدة من الصفات ماهية غير ماهية الصفة الأخرى فلو كانت الصفات عين الذات الواحدة، لكان الشيء الواحد لا يكون واحداً بل ماهيات مختلفة وهو محال.

والمقام الثاني: من المقامين المهيئين:

أن علم الله تعالى لا بد وأن يكون محيطاً بما لانهاية له من الكليات والجزئيات، وقدرة الله لا بد وأن تكون نافذة في كل الممكنات، وإحاطة الصفة الواحدة بأمر لانهاية لها على سبيل التفصيل مع أنه لا يشغله شأن عن شأن أمر ما وجدناه من نفوسنا وعقولنا، فكان تصور إدراك هذه المعاني صعباً على العقول البشرية.

وأما معرفة الأفعال: ففيه موقف حارت فيه العقول وضلت الأفهام وهو إسناد الأثر المتغير إلى مؤثر لا يتغير ألبته، كيف يعقل؟

فانه ما لم يحدث إرادة أو تغير وقت حدوث مصالحة أو زوال طائق فإنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن كذلك. أما القائلون بحدوث العالم فقد احتاجوا إلى دفع هذه العقدة. وأما القائلون بقدم العالم فقد ظنوا أنهم تخلصوا عن هذه العقدة، وليس الأمر كذلك. فإنه لا شك في حدوث الصور والأعراض في هذا العالم، وإن هذه الأحوال قد توجد بعد عدمها وتعدم بعد وجودها فإن أسندنا كل حادث إلى حادث آخر من غير اسنادها إلى موجود قديم فهو محال. وإن وجب انتهاؤها واسنادها بالآخرة إلى موجود واجب الوجود لذاته مزه عن جهات التغير فقد عاد الإشكال. (١)

(١) المطالب العالية تحقيق الدكتور عمران من ص ٤٤ إلى ص ٤٧ رسالة دكتوراه .  
مكتبة كلية أصول الدين .

وزيد من اتساع دائرة النظر وعمقها وخطورتها كما يريد المتكلمون  
حسب تدرجهم المعروف في معرفة الله قولهم إن من فوائد علم الكلام  
والترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان . . . (١) .  
وإذن فكل من لم يعرف هذه المقدمات الطويلة هو في زمرة المقلدين

### المواقف الأخيرة لبعض علماء الكلام

نذكر فيما يلي المواقف الأخيرة لبعض كبار العلماء من الذهاب في  
مضائق علم الكلام .

١ - إمام الحرمين الجويني

٢ - الإمام الغزالي

٣ - الإمام الرازي

٤ - الإمام الشهرستاني

إن إمام الحرمين بعد أن أشاع منهج التأويل عند تصادم النص مع  
العقل واقترب من المتمزلة نجده في العقيدة النظامية يتبع منهج السلف في  
تفويضهم وتركهم التأويل .

وذلك إذ يرى أن الأولى اتباع ما ذهب إليه ( أئمة السلف من  
الأنكشاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها  
إلى الرب سبحانه . . . )

ويقول انه ( إذ انصرم عصرهم ( عصر الرسول وأصحابه ) قطعاً بأنه  
الوجه المتبع بحق . . . )

(١) المواقف ج١ ص ٥١ وكلامنا عن التقليد سيكون عند الكلام عند تعديني الرسول  
في الباب الثالث . وعند الكلام عند دوره في إيصال المعرفة الالهية .

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض  
في تأويل المشكلات ويكل معناها الرب تعالى . )

ويجذب الوقف عند قوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله » ويذكر قول  
الإمام مالك : الأستاذ معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة<sup>(١)</sup> .

ثانياً : أما الإمام الغزالي فقد أسقط علم الكلام في بحثه عن اليقين .  
واليقين الذى أخذ يبحث عنه الغزالي :

( الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً تاماً لا يبقى معه ريب .

ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم .

ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . )

ثم فنش الغزالي في علومه فوجدها عاحلة من علم موصوف بهذه الصفة  
إلا في الحسيات والضروريات .

ثم فنش في الحسيات فاتمى إلى الشك فيها ثم قال ( لعله لائتقة إلا  
بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنبي  
والإنبات لا يجتمعان فى الشيء الواحد والشىء الواحد لا يكون حادثاً  
قديماً موجوداً معدوماً واجباً محالاً .

فقال الحواس : بيم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسيات  
وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبى ، ولولا حاكم العقل لكنت  
تستمر على تصديقى فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب  
العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه وعدم تجلى  
ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت :  
أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتنخيل أحوالاً وتعتقد لها نبياً تأ واستقراراً

(١) العقيدة النظامية ص ٢٣ .

ولا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك  
واعتقاداتك أصل وطاقات ؟

فهم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق  
بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون  
نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوماً بالإضافة  
إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات  
لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم إذ يزعمون  
أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن  
حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت إذ قال رسول الله ﷺ ( الناس نيام فإذا  
ماتوا اتقبلوا ) . فلهذا الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات  
ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويقال عند ذلك : ( فكشفنا  
عنه غطاءه فبصره اليوم حديد . )

فلما خطرت لي هذه الحواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك  
علاجاً فلم يتيسر إذ لم يمكن دفعة إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دلائل إلا من  
تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل .

فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا وفيهما على السفسطة بحكم  
الحال لا بحكم النطق والمقال .

حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال  
ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين .

ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قدفنه الله تعالى في  
الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف  
على الأدلة المحررة فمقد ضيق رحمة الله الواسعة .



ولما سئل رسول الله عليه الصلاة والسلام عن الشرح ومعناه في قوله تعالى :

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، قال : هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . . . »  
قال وما علامته :

قال : التجافي عن دار الغرور ، والإناابة إلى دار الخلود .  
وهو الذي قال عليه السلام فيه :

إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليه من نوره .

فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف . (١) ، اهتم يقول عن علم الكلام بصفة خاصة بعد أن يحمد له جهوده المشكورة في الدفاع عن العقيدة :  
( وكان أكثر خوضهم في مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لداني الذي كنت أشكوه شافياً . )

ثالثاً : أما الإمام الرازي فيقول في غائمة الفصل الرابع والعشرين الذي عقده في إثبات الاله عن طريق التدبير في أجزاء العالم (إن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية إلا أن الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحق والصواب وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات . وأما الطريق الوارد في القرآن فخالصه راجع إلى طريق واحد ، وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال . . . ) .

ويقول في مرضه الذي توفي فيه .

( ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فأرايت فيها

(١) المنقذ من الضلال من ١١١ وما بعدها .

فائدة تساوى الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم ، لأنه يسغى في تسليم  
العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع عن التحقق في إيراد المعارضات  
والمناقضات . وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضائق  
العميقة والمناهج الخفية ) .

عن عيون الأنباء ٤٦٧ ، طبقات الشافعية للسبكي ٣٧/٥ المطبعة  
الحسينية .

ويقول ابن الصلاح : أخبرني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع نجر الدين  
الرازي يقول ( يا ليتني لم اشتغل بعلم الكلام وبكى ) عن شذرات الذهب  
لابن العماد ٢١/٥ وروى عنه أبيات يقول في آخرها .  
( ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .

سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا )

عن وفيات الأعيان ٢/٢٦٦ وغيرها (١) .

رابعا : وهذه لمحة للإمام الشهرستاني تحسب له في هذا الباب ، وإن  
كانت لا تعدو موقفاً جزئياً .

ذلك أن الأشاعرة رأوا دلالة النص ظنية فطلبوا التأييد بالدلالة  
العقلية ليصلوا إلى اليقين .

لكننا نجد الشهرستاني مثلاً يقول في مسألة التسمية إنها سمعية وقوطا ،  
وجوازاً ( وأعلم أن هذه مسألة سمعية أما وجوب الرؤية فلا شك في كونها  
سمعية وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه وقد وردت عليه تلك  
الاشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار  
العقلية إلى التقصي عنها كل الحركة فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً  
مسألة سمعية . ) (٢) .

(١) أنظر المعالاب العالية . المقدمة لداكتور عمران من ٨٨ ، ٨٩ (٢) نهاية الأقدام من ٣٦٩

## إنهيار البناء العقلي لعلم الكلام إجمالاً

تتوقف المعرفة بالله<sup>(١)</sup> عند المتكلمين - أشاعرة ومعتزلة ومن تأثر بهم - على النظر العقلي ، حيث تنفرد الدلالة العقلية عندهم - منهجياً - بإثبات حدوث العالم وإثبات الصانع ، وكونه عالماً قادراً متكلماً مرسلًا للرسول مظهرًا للمعجزة على أيديهم .

كل هذه الموضوعات - وهي الموضوعات الأساسية في العقيدة - تنفرد فيها الدلالة العقلية ؛ ولا تنضم إليها الدلالة السمعية - لأنها لما ثبتت - إلا على سبيل الموافقة لا الاستدلال .

والمعرفة العقلية النظرية تتوقف على العلوم الضرورية .

يقول الجرجاني عن العلوم الضرورية ( لا بد لنا من ذلك ، إذ إليها المنتهى ، فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً . )<sup>(٢)</sup> .

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن مصدر هذه العلوم الضرورية .

حقاً نحن لا نسأل عن دليل عليها ، أو على صحتها ، وإلا لما كانت ضرورية والفرض أنها كذلك . ولكن هذا لا يمنعنا من السؤال عن مصدرها وهل يمنعنا التسليم بها من السؤال عن مصدر العقل نفسه الذي هو أو جزء منه ، أو غريزة فيه ؟ أو فيض عليه ؟

كلا

فالسؤال عن مصدر العقل نفسه وارد مشروع .

(١) هذا من الناحية العلمية المنهجية أما من ناحية الاعتقاد فمأثم شأت عامة المسلمين ، يقول السيد الشريف الجرجاني ( أن شجرة الكلام إثبات العقائد على الغير وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه ) المواصف ج١ ص ٣٦ .  
(٢) المواصف ج١ ص ١٢٣ .

والسؤال عن مصدر العلوم الضرورية وارد مشروع كذلك .  
ومالنا نذهب بعيداً في البحث عن مشروعية هذا السؤال وهي قائمة فيما  
يقرره المتكلمون من أن العلوم الإنسانية علوم حادثة .

ومالنا نذهب بعيداً في الدفاع عن مشروعية هذا السؤال، والمتكلمون  
أنفسهم أجابوا عنه إذ قرروا أن الله سبحانه وتعالى خالق العلوم الضرورية  
بل قرروا أنه خالق العلوم النظرية أيضاً ، قال ذلك الأشاعرة وقال ذلك  
المعتزلة أنفسهم الذين لهم مذهب في خلق الأفعال حيث نسبوها للإنسان .  
وإذن فعرفة الله متوقفة على العلوم العقلية النظرية والعلوم النظرية متوقفة  
على العلوم الضرورية والعلوم العقلية الضرورية متوقفة من حيث الثقة فيها  
على معرفة خالقها وهو الله سبحانه وتعالى .

إذن فعرفة الله متوقفة على معرفة الله ، وهذا دور ظاهر .  
لا يقال إن هذا ليس دوراً ، وإنما هو تناقض يطلب الحل ، إذ أن  
علماء الكلام بهذا قرروا حقيقتين متناقضتين

أولهما كون البديهيات ضرورية .

ثانيهما كونها مخلوقة .

لا نقول :

ليس هذا تناقضاً . فكونها ضرورية لا يعني عندهم كونها غير مخلوقة  
ولإنما يعني أنها لا تحتاج إلى استدلال فحسب .

ووقوع المعرفة العقلية الكلامية في هذا الدور أشد خطورة مما يوجه  
إليها من كونها من حيث النتائج متضاربة ، أو صعبة أو ظنية ، أو مؤدية  
إلى محظورات .

ذلك لأن المتكلمين يمكنهم هناك الدفاع بأنه لم يكن إلا نتيجة عدم  
الالتزام الدقيق بالأصول العلمية لعلم الكلام .

إن القاضى عبد الجبار المعتزلى يقول فى معرض حديثه عن أن النظر لا يولد الجهل ، ولا الشك ، ولا الظن ، وإنما يولد العلم فقط ، يقول فى معرض حديثه عن ذلك ( أنه إنما لا يولد — أى لا يولد العلم فى بعض الأحيان — لأنه لم يقع على الوجه الذى يولد ، كما أن الاعتماد إذا لم يولد الصوت من غير مصا كة فلأنه لم يقع على الوجه الذى يولد .<sup>(١)</sup> )

وإذن فالطريق صعب إلى نقد البناء العقلى لعلم الكلام من ناحية إثبات التضارب فى نتائجه ، أو الصعوبة ، أو ما ذكرناه .

لكن النقد الذى وجهناه عن وقوعهم فى الدور قائم على منهجهم ومسار لأصولهم ، ولا مفر لهم من التسليم به وهو شامل لبناتهم كله فى جملته :  
وخلصته :

تتوقف المعرفة بالله عند المتكلمين — أشاعرة ومعتزلة ومن تأثر بهم على المعرفة العقلية النظرية .

وتتوقف المعرفة العقلية النظرية على العلوم الضرورية .

والعلوم الضرورية يخلقها الله .

إذن تتوقف الثقة فى العلوم الضرورية على معرفة الله .

فمعرفة الله تتوقف على معرفة الله .

ومن هنا يقع البنيان العقلى لعلم الكلام فى جملته فى الدور الذى هرب منه عنده ما لم يقبل أن تكون معرفة الله عن طريق السميع وذهب يقيم بنيانه العقلى لذلك .

وهناك دور آخر . وقع فيه علم الكلام جملة ، عند الأشاعرة والمعتزلة على السواء .

وذلك فى كلامهم حول مصدر إيجاب النظر . لقد علمنا أن المعتزلة

(١) النظرة والمعارف من ١٨٨ .

يوجبون النظر إيجاباً عقلياً ، على أساس الخوف من الضرر الذي يترتب على تركه .

وأن الأشاعرة يوجبونه إيجاباً شرعياً مستدلين على ذلك بالآيات الواردة في الحديث على النظر وترك التقليد .

يقول صاحب المواقف :

( أحتج المعتزلة بأنه لو لم يجب إلا بالشرع لزم افحام الأنبياء ، إذ يقول المكلف لا أنظر ما لم يجب ، ولا يجب ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع ما لم أنظر . )

وبما ذكره في الجواب عن ذلك ما يفيد أن هذا الدور يقع فيه المعتزلة أيضاً إذ يقال لهم :

( إن ما ذكرتم من الإحتمال مشترك بين الوجوب الشرعي والعقلي ، فما هو جوابكم فهو جوابنا .

إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقاً فيقول المكلف :  
لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر . (١)

هذا دور ظاهر أيضاً .

والنتيجة أن البناء العقلي لعلم الكلام واقع في جملته في نوعين اثنين من الدور الباطل .

- النوع الأول : يبطل شرعية وجوده .
- النوع الثاني : يبطل شرعية وجوده .

---

(١) المواقف ج ١ ص ٢٧١ - ٢٧٥ .

## القسم السابع

### جواب على سؤال الباب الأول

كنا اتهمنا في الباب الأول إلى سؤال عن سبب التعارض بين المدارس الكلامية المختلفة مع استشهادها جميعاً على ما ذهب إليه القرآن الكريم .  
ورأينا أنه للتعرف على إجابة لهذا السؤال توضح موقف علم الكلام عن الاستناد إلى القرآن الكريم لا بد من التعرف على نظرية المعرفة في علم الكلام أو بتعبير آخر الأصول المنهجية العلمية التي يرون أنها السبيل إلى تحصيل المعرفة بالعقيدة بصفة عامة ، وإلى تحصيلها من القرآن الكريم بصفة خاصة .

وقد كان الباب الثاني هو الدراسة التي رأينا أن نقتحمها لتكون سندنا في الحصول على إجابة لهذا السؤال .

والآن فإن هذه الدراسة تسمح لنا بأن نقول :

إن إخلاص هذه المذاهب الكلامية للقرآن الكريم ليس موضع الشك ، بل لقد كان هدفهم الأسمى هو نصرة النص القرآني .

هذا من ناحية « النية » ، أو « العقيدة » ، أما من ناحية « المسلك » ، أو « المنهج » ، فقد رأيناهم يرون بمرحلتين :  
مرحلة « حداثة المذهب » ، وبداياته .  
ومرحلة « عراقة المذهب » ، ونضجه .

أولاً : وفي مرحلة البدايات لم يكن « المنهج » ، اتضح ، ففهم من اعتصم بالاسليم ، للنص « اعتصاماً مطلقاً .. » ، وهؤلاء كانوا الساف الأوائل .  
ومنهم من لم يصبر على ذلك فاخذ يعمل على نصرته « بالرأى » .

ولم يسلم هذا الرأي ، من أن يكون مرتبطاً بمواقف عملية أو علمية  
معيّنة<sup>(١)</sup> لا ترجع إلى النص بطريق مباشر .

ومن الصحيح في هذا المقام ما يقوله ابن قتيبة من أن المتكلمين اعتنقوا  
الرأى ( فلما أطرده القول لهم على ما أصلوا بعقولهم ورأوه حسن  
الظاهر نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا  
فطلبوا له التأويلات المستكرهه ، والمخارج البعيدة ، وجعلوه عويصاً  
والغازا وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في  
اللغة .. )<sup>(٢)</sup> وقد أدرك السلف خطورة الوقوع في القول بالرأى في الدين :  
يقول سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه ( اتهموا الرأى في الدين .  
فان الرأى عن رسول الله ﷺ إنما كان صواباً لأن الله تعالى كان يريه ،  
وهو منا تكلف وظن ، وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً ) .

وعن ابن عباس رضى الله عنه : إياكم والرأى فان الله عز وجل رد  
الرأى على الملائكة فانهم لما قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها قال تعالى : إني  
أعلم ما لا تعلمون<sup>(٣)</sup> .

وعلى أية حال فهذا سبب واضح للوقوع في التضارب عند الاستدلال  
بالقرآن الكريم .  
وفي مرحلة نضج المذهب كان المنهج قد اتضح إجمالاً ، عند المعتزلة ،  
والأشاعرة ، والتميين .

وهؤلاء كان المنهج لديهم قائماً على نصرة « النص » « بالعقل » .  
وقد كان يمكن التجاه من الوقوع في التضارب لو أن العقل كان عقلاً  
واحداً متواضعاً عارفاً بحدوده .

(١) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام للأستاذ يحيى هاشم حسن فرغل طبعة مجمع  
البحوث الإسلامية ١٩٧١ م

(٢) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٢ .

(٣) مناقب الإمام الشافعي للرازي ص ٢٥٣ .



لكن لقد رأينا الاختلاف في ذلك :  
العقل لم يكن واحداً وهذا ضرورى .  
ولقد رأينا أن العقل عند المعتزلة ، والأشاعرة المنهجيين توضع فيه  
الثقة الكاملة في قدرته على الوصول إلى اليقين ويدفع به لئلا يكون  
الأساس المنهجى للبيان العقلى للعقيدة في جملتها ، هذه هي القضية الأولى :  
والقضية الثانية : هي أن التسليم ، ، التسليم المطلق الذى كان عليه  
السلف الأوائل لم تسمح به ظروفهم الحضارية (١) ولم يسمح به اعتقادهم  
بأنه ليس لهذا التسليم ، المطلق ، منطق خاص به يجعله سنداً قوياً للعقيدة  
أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت هذه التيارات من داخل النفس  
المؤمنة ، أو من أعداء الدين العاملين على تقويضه من أصحاب الديانات  
والمذاهب الأخرى :

### القضية الأولى

#### قضية الوثوق الكامل بالعقل

أما هذه القضية : قضية الوثوق الكامل في قدرة العقل على الوصول إلى  
اليقين واعتباره حكماً بصيراً نزيهاً على النحو الذى ذهب إليه المعتزلة  
والأشاعرة المتأخرون ( المنهجيون ) ، فقد تصدى الباب الثانى من هذه  
الرسالة لبيان فسادها .

يقول الإمام الشاطبى :

( أن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهى إليه لا تتعداه .  
ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب ، ولو كانت كذلك

(١) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الاسلام ليجي هاشم .

لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما لا يكون .  
وقد دخل فى هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا ، وصفاتها  
وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا .

فالشىء الواحد من جملة الأشياء بعلمه البارى تعالى على التام والسكال  
بمحيت لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى  
أحكامه ، ولا فى أحواله .

بخلاف العبد ، فإن علمه بذلك الشىء ، قاصر ناهض .. (١)

وأقول :

أنه إذا كان اليقين كالا فى المعرفة ...  
وإذا كان المتكلمون - يرون أنه فى الحكمة النظرية (التي هى كمال  
القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كماهى ، أى  
على الوجه الذى هى عليه وفى نفس الأمر) لا بد من قيد ( .. بقدر الطاقة  
البشرية . ) (٢) ...

فهم إذن يقررون ضمناً أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة  
النظرية على الوجه المذكور ، أى عاجزة عن تحصيل اليقين ، لأن اليقين  
لا يكون بغير هذه الحكمة سواء كان ذلك بالنسبة للمسائل التى يتعرض لها  
العقل فى مجموعها أو فى مسألة واحدة .

وأنه إذا كان المتكلمون يحكمون بظنية الدليل النقلى لأنه لا يكون يقيناً  
إلا بشرط عدم المعارض العقلى ، والحكم بعدم المعارض مستحيل ...  
فإن اشتراط عدم المعارض وارد أيضاً على أصحاب الدليل العقلى ، مما  
يلزم بظنيته على أصولهم ..

(٢) انظر شرح المقاصد ج١ ص ٤٥

(١) الاعتصام ج٣ ص ٢١٦

وانه إذا كان نجم الغزالي أو ديكارت يقف حائلا بين العقل واليقين فإن المقياس الذى وضعه البعض للتفرقة بين الخلم واليقظة عن طريق صلاحية اليقظة للاحتكام إلى تجارب ماثلة . هذا المقياس نفسه غير نهائى ويمكن ادخاله فى حكم النائم، يقول آير الذى اقترح هذا المقياس ثم تراجع عنه ( من الممكن أن أكون فى هذا غخطاً لأن اليقين فى المعرفة تمتنع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية كقضايا الرياضة ليس فيها جديد . . . فالاحكام العلية قضايا تركيبية ومن ثم كانت دائماً على سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين .. )<sup>(١)</sup> .

ويعقب الدكتور سليمان دنيا على ما ذكره كانت من استحالة قيام العقل بعمل مطابفة بين فكرته عن الشيء والشيء فى ذاته يقول ( وعندى أن أمر هذا الاشكال هين أن جرينا على أن الصدق نسبي ، بمعنى أن القول يصدق فكرة مشروط بكفاية قوى الإنسان . لإدراك حقائق الأشياء . )<sup>(٢)</sup> وينقل الدكتور سليمان دنيا نصا عن الفيلسوف الانجلىزى المصاحر السير ولیم هاملتون يقرر فيه أن العقل لا يمكنه أن يحصل معرفة يقينية بالأشياء كما هي فى نفسها ، وأنه يمكن أن نحصل على معرفة جازمة فى ( نظر العقل ) .

أما بحسب الواقع ونفس الأمر فذلك يحتاج إلى أن نضع العقل نفسه تحت البحث لاختبار مدى قدرته ، وهذا يقتضى منا أن نتخلى عنه وان نحصل على أداة أخرى تناوله بالفحص ، والأداة الأخرى لا يمكن التفتة فيها إلا إذا فعلنا بها كما فعلنا فى الأداة الأولى وهكذا دواليك . .

ثم يختم ذلك بقوله ( كل ما يمكن إذن أن يقال فى الرد على مثل هذا

(١) أنظر أسس الفلسفة لدكتور توفيق الطويل ص ٢٨٤ .

(٢) مقال عن المعرفة ص ٢٩ - ٣٠ .

الشك هو أنه لو صح مثل هذا الشك لسكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة وهذا أمر لا ينبغي اللجوء إليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة . (١) .

وأرى أن قول هاملتون « لو صح مثل هذا الشك لسكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة » .

أرى أن هذا لا يلزم ، وإنما يلزم أن تكون الطبيعة محدودة وقاصرة عن تحصيل اليقين المطلق . وهذا لا عيب فيه لأن المعرفة المحدودة بمحدود العقل الإنساني كافية في ممارسة الإنسان لحياته العملية وهذا ما أعدده الله له ، ومن هنا لا مجال للقول بإرجاع الثقة المطلقة في قدرة العقل على تحصيل اليقين المطلق عن طريق الضمان الإلهي — كما فعل ديكارت خصوصاً — لأن الله يضمن لنا ما يناسبنا وهو المعرفة المحدودة المناسبة للحياة العملية . وهنا استشهد بنتيجة دراسة علمية قدمها الدكتور عماد خفاجي عن مناهج التفكير في العقيدة ، وصل فيها إلى ما تلخصه مقالته التالية عن فشل مناهج العقل الإنساني كطرق موصلة إلى اليقين في عالم الغيب :

إنه يقول :

( أن المنهج العقلي رغم أثرائه للفكر الإنساني لم يستطع أن يقدم حلولاً جذرية لكثير من المسائل التي تعرض لها في الجوانب الإلهي إذ أن قياس الغائب على الشاهد بجوامعه ومسالك إثبات العلية فيه — ذلك الذي استخدمه المتكلمون الأوائل في المطالب الالهيية — قد وقع مشخناً بجراحه تحت ضربات معاول أئمة الأشاعرة في المرحلة الثانية من المنهج الأشعري هؤلاء الذين ارتضوا المنهج المشائ طريقاً إلى المطالب الالهيية .

وحرارة التصحيح التي صنعها ابن تيمية لإفادة ذلك القياس لليقين إنما

(١) مقال في المعرفة ج ٩ .

أفادته اليقين في عالم الشاهد لاني عالم الغائب إذ لم يرتض ابن تيمية نفسه ذلك القياس طريقاً إلى المطالب الالهية ، لأن العالم الالهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع . وإذا كان قياس الغائب على الشاهد ليس طريق اليقين إلى المطالب الالهية فان القياس الأرسطي الذي رضى به أئمة الأشاعرة بديلاً لقياس الغائب على الشاهد لم يكن أكثر حفظاً من سلفه ، فقد أثبتت الرسالة أن طمع أئمة الأشاعرة فيه كان طمعاً في غير مطمح إذ لا فرق بين قياس التمثيل في الصورة التي ظهر عليها عند المسلمين وبين القياس الأرسطي لأن طريق العلم بالكبرى في القياس الأرسطي هو نفسه طريق تأثير الوصف في الحكم فما أوردوه على قياس التمثيل يرد على قياسهم مثله . وإذا كان الله تعالى ليس كمثل شيء ولا يصح أن يستدل على المطالب الالهية بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع فكذلك لا يصح أن يستدل على هذه المطالب بقياس أرسطي يدخل الحق فيه تبارك وتعالى وغيره تحت قضية كلية يستوى أفرادها فيها .

وإذا كان كلا القياسين مقضياً عليهما بالفشل كطريقين إلى المطالب الالهية فإن قياس الأول الذي ارتضاه التيميون كبديل عن هذين القياسين لم يكن أكثر حفظاً من سلفيه ، فقد حمل في طياته التشبيه .

وبذلك تقف المناهج التي أبدعها العقل الإنساني تعلن عن فشله في الوصول إلى اليقين فيما يتعلق بالجانب الالهي .

وإذا كانت هذه الأقيسة قد أعلنت إفلاس مناهج العقل الإنساني كطرق موصلة إلى اليقين في عالم الغيب فقد كانت مادة الدلالة التي قدمها هذا العقل هي الأخرى لإعلاناً جديداً على فشل العقل الإنساني في محيط ما وراء الطبيعة إذا اختلف المتكلمون عقليون ونصيون حول الضروريات في مادة الدلالة فأراه المعتزلة ضرورياً وبنوا عليه قضايهم في العدل الالهي

رآه الأشاعرة والمشائون من قبيل القضايا المشهورة وما رآه التيمون  
ضرورياً في باب التوحيد. وأثبتوا به ما ذهبوا اليه من علو الله على خلقه  
واستوائه. على عرشه فقد اعتبره الأشاعرة والمشائون من قبيل الروميا  
وبذلك كانت المناهج العقلية صورة ومادة إعلاناً صريحاً عن فشل مناهج  
العقل فيما وراء الطبيعة . (١)

ولئن اختلف مع أستاذي المرحوم الدكتور محمود حبيب الله إذ يؤكد  
الدور الأساسي للعقل في معرفة الله فيقول (فعرفة الإنسان لله إذن معرفة  
عقلية .) ودور الوحي إنما هو التذكرة والتنبيه .

( فالعقل الخالص من الشوائب ، هو الحكم في جميع الحالات ... وقد  
يساعده كل من الوجدان والعاطفة ، ولكنهما ظهران فحسب .. ) (٢) .

وفضلاً عن أن الكلام عن عقل خال من الشوائب ، هو مجرد فرض  
لا سبيل اليه ولا إلى الحكم عليه ، وقد كان يمكن مقارنته بافتراض  
وجدان حال من الشوائب أيضاً !! ...

أقول فضلاً عن ذلك فإنني أرى أن الذين يعطون العقل هذا الدور  
الأساسي مدفوعون بنية حسنة إذ يتصورون أن رد الأمر إلى العقل وجهه  
حكماً يسلم بما يدركه بنفسه ويرفض ما عدا ذلك هو الطريق الوحيد إلى  
التمييز بين العقائد الصحيحة والباطلة .

وفي رأي أن هذا ليس طريقاً .

. وأن هناك طرقاً أخرى .

وبتعبير أدق:

---

(١) الدكتور عماد خفاجي سالم رسالة مناهج التفكير في العقيدة ص ٩٤٣ .  
(٢) الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ص ٢٥٢ للدكتور محمود حبيب الله نصر عيسى الحاي.  
سنة ١٩٤٨ م

ليس للعقل طريقا إذا ظلمنا اليقين المطلق، فإذا تواضعنا ولم نطالب اليقين المطلق كانت هناك طرق أخرى تتكامل معه وهي طرق أولى بالسلوك من طريق العقل المستقل لأنها أكثر قربا من طبيعة الإنسان وأمكاناته .

وأقل مشقة وبذلا للجهد .

إن ما أراه هو أن العقل محتاج للشرع احتياجا رئيسياً لا مجرد التذكرة والتنبيه .

أنظر ما يقوله الإمام الشاطبي إذ يبين أن المعلومات عند العلماء تنقسم إلى علوم ضرورية ، وعلوم غيبية ، وعلوم نظرية .

ومن البين أن العقل في حاجة إلى الشرع في العلوم الغيبية كما هو واضح، وأيضا في العلوم النظرية ، لأنه ( لا يمكن الاتفاق فيها عادة لاختلاف القرائح والأنظار ، فإذا وقع الاختلاف فيها لم يكن بد من مخبر بحقيقتها . ولا يقال أن هذا قول الإمامية لانا نقول :

بل هو يلزم الجميع ، فإن القول بالمعصوم غير النبي يفتقر إلى دليل لأنه لم ينصر عليه الشارع نصا يقطع العذر ، والقول بإثباته نظري ، فهو بما وقع فيه الخلاف فكيف يخرج عن الخلاف بأمر فيه خلاف ؟ هذا لا يمكن .<sup>(١)</sup>

ويقرر الإمام الشاطبي أن :

العقل محكوم بالشرع :

وليس حاكا ، إذ يقول :

( فهذا أصل اقتضى للعاقل . . . إن لا يجعل العقل حاكا بإطلاق ؛ وقد

ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع .

(١) الاعتصام للشاطبي ص ٢١٨ .

بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم وهو الشرع . ويؤخر  
ما حقه التأخير وهو نظر العقل ، لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكما على  
الكامل لأنه خلاف المعقول والمنقول ..(١)

ويقول ابن حزم ( اف لكل عقل يقوم فيه انه حاكم على خالقه  
ومحدثه بعد أن لم يكن ، ومرتبته على ما هو ، ومصرفه على ما يشاء ) (٢) .

والذي أراه مطمئنا اليه انه ليس من السائغ القول بأن الشرع جاء  
ليدعو العقل إلى البحث النظري في وجود الله ولو احقه قبل أن يكلف  
الإنسان بالايان وتوابعه فإذا وصل العقل في بحثه النظري إلى وجود الله  
ولو احقه بدأ الشرع في تكليف الانسان .

هذا غير مستساغ بالنسبة لمنزلة الشرع والعقل . إن الشرع هو الأعلى  
أنه صادر من قبل الخالق ، القادر على كل شيء فلا يتصور أن يقف موقف  
المستأذن من العقل : يأذن العقل إذا عرف ولا يأذن إذا لم يعرف .

كذلك فإن الشرع جاء لهداية البشر فما الحال إذا لم يأذن العقل  
بمحجة انه لم يعرف ؟ .

وهل هي مهمة الشرع أن يأتي بأدلة عقلية ، يقدمها للعقل لكي  
يعرف فيأذن ؟

وهذه الأدلة العقلية التي جاء بها الشرع ألم تخطر على العقل بدونه ؟  
ألم تتردد من قبل ومن بعد لدى الفلاسفة والمتكلمين من غيرهم ؟  
فهل مهمة الشرع أن يذكر العقل بهذه الأدلة ؟ هذه مهمة متواضعة إلى  
حد لا يليق بمكانة الشرع ولا بصفات الشارع .

إن العقل مخلوق للشارع مملوك له فلا يليق أن نقول إن الشارع ينتظر  
من العقل حكومته إن الأليق بالشارع في هذا المقام أحد أمرين : أما أن

(٢) الفصل ج١ ص ٧ .

(١) الاعتصام ج٣ ص ٢٢٨



يتدخل بخلق العقل على نحو يضطر فيه إلى معرفة الله وهذا هو مذهب الفطرة أو معرفة الله بالضرورة، لا بالبحث والنظر .

ولما أن يتدخل بتبليغ الحكم النهائي الذي ينبغي للعقول المتخالفة المتخاصمة أن تستمع، إليه . وهذا هو مذهب التلقى من الرسل ، تلقى العقائد والشرائع كلها لا فرق بين مسألة منها ومسألة أخرى .

واقدمت العقول في مسألة وجود الله فمن ثم كان مذهب معرفة الله بالضرورة ، ضعيفا .

وإذا كانت العقول قد تخصصت فلا يقال أن الشرع ينتظر حكومتها ، وإنما هو يلقي بالحكم النهائي يرسله مع الرسول ، ليسمعه « المسكفون ، ومن رحمته بالعقل أن يأتي معه بما يريح العقل من الأدلة ، لكن ليست هذه الأدلة هي المدخل ، أو العمدة . وإذا قلنا بأن العقل من شأنه أن يبت في مسألة وجود الله ولو أحقها كما صنعها المتكلمون فأى مسألة بعدها تكون صعبة عليه ؟

إذا كان الشرع يقف بالباب حتى يفرغ العقل من بحث مسألة وجود الله ويبت فيها كما يبت في لواحقها عن طريق الأدلة العقلية الذاتية ، أو الأدلة العقلية التي يذهب إليها الشرع الواقف بالباب ، إذا كان الأمر كذلك ووصل العقل إلى الحق في هذه المسألة فأى مسألة تستعصى على العقل من بعد ؟ وماذا يمكن للشرع أن يقدمه للعقل ولا يمكن للعقل أن يصل إليه ؟ . إن العقل القادر على البت اليقيني في مسألة وجود الله ولو أحقها قادر بلا شك على البت اليقيني في مسائل التشريع لهذه الحياة الدنيا .

إن العقل القادر على البت اليقيني في مسألة وجود الله ولو أحقها قادر بلا شك على البت اليقيني في مسألة المعاد ، فيحكم بأنه لا بد منه ولا بد من ثواب وعقاب .

فماذا يبقى؟ أوصاف معينة لما يحدث في يوم القيامة، أو لما يكون في مدار الثواب والعقاب وقد عرف العقل الأمور الأساسية في هذا وذاك؟ إن العقل عاجز عن الوصول إلى اليقين التام. وإن العقول قد تخصصت في مسألة وجود الله وما يتبعها من أمور تتعلق بالدنيا أو بالآخرة.

هذه حقائق لا يمكن إنكارها.

وما دام الأمر كذلك فلا يعقل أن يأتي الشرع ليطلب حكومة العقل، أو ليحتكم إلى عقول متخصصة متخالفة بعد علم. وإنما يأتي الشرع ليبلغ، وينذر، ويبشر. (.. فالحاصل من هذه القضية انه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع. فانه من التقدم بين يدي الله ورسوله. بل يكون مليبا من وراء وراء.)<sup>(١)</sup>.

(.. ورحم الله الربيع بن خيثم حيث يقول :

( يا عبد الله ، ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله ، وما استأثر عليك من علم فسلكه إلى عالمه لا تتكلف ، فإن الله يقول لنبيه دقل ما اسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين . )<sup>(٢)</sup> .

وانني في هذا موافق لاستاذي الامام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود ، اذ يقرر :

١ - أن القرآن جاء هاديا للعقل في مسائل معينة هي ما وراء الطبيعة ومسائل الأخلاق ومسائل التشريع .

٢ - أن القرآن جاء ، والعقل يفهمه في المحكم منه ولا يناقض العقل في المتشابه منه .

(٢) الاعتصام للشاطي ج٣ ص ٢٤٢

(١) الاعتصام ج٣ ص ٢٣٥

٣ — أن القرآن جاء حاسماً لا يتردد ولا يشكك ولا يقر التردد ولا التشكك .

٤ — أنه جاء لا يستشير الانسان في شيء .

٥ — أنه دعا العقل إلى النظر في ما جاء به للتصديق به ومعرفة حقه فإذا لم يعرف كان العيب في عقله .

٦ — أنه دعا إلى التفسر والتدبر — دون حدود أو أي نوع من أنواع الحجر — في سنن الله الكونية والطبيعية .<sup>(١)</sup>

ولا بد في ختام نقدنا للعقل من كلمة تتمثل فيها بما قاله دكانت ، كناقد للعقل النظري .

يقول كانت :

( لا ينبغي أبداً أن نقلل من قدر الخدمات التي يقدمها النقد إلى علم اللاهوت .

فهو يحزره من حكم التأمل الدوجماتيقي<sup>(٢)</sup> وبذلك يضعه في مأمن تام بعيداً عن ضربات الخصوم .

ولقد كانت الميتافيزيقا الدارجة تمنيه بأن تمد إليه يد المساعدة ولكنها كانت غير قادرة على الوفاء بعهدها .

وفضلاً عن ذلك فإن علم اللاهوت الذي يريد أن يستعين بالدوجماتيقيّة كان يساعد أعداءه على التسليح ضده .<sup>(٣)</sup>

(١) الاسلام والعقل : للدكتور عبد الحليم محمّد ص ٧ إلى ١٢

(٢) المقصود الفلانة اليقينية

(٣) مقدمة كانت ص ٢٣٨

## القضية الثانية

### التسليم الكامل

أما القضية الثانية وهي اعتبار أن التسليم المطلق للنص يؤدي إلى الوقوع في الدور الباطل ، وهو من ثم ليس له منطق خاص به يجعله سنداً قوياً للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت من داخل النفس المؤمنة أو من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى .

فهذه نعتقد أن التيارات الحضارية المعاصرة للمتكلمين المنهجيين الواقفين بالعقل تمام الوثوق هي التي دفعتهم إليها، وهي التيارات التي جعلت من الفلسفة ، وأداتها العقل ، الفكر السائد الذي يقاس كل فكر إليه .

وحقيقة الأمر انه بالرجوع إلى عهد الرسول ﷺ يمكن استخلاص منطق خاص لمبدأ التسليم ينأى به عن الوقوع في تهمة الدور الباطل ، ويجعله صالحاً لمواجهة الفكر الانساني بصفة عامة ، ولا يقتصر في جدواه على المؤمنين بصفة خاصة .

## الباب الثالث

### الأصول الشرعية

## الفصل الأول

### التجرد من الشك

إنه إذا كان لا قبل للعقل الإنسان، بتحصيل العلم، الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو الذي هو الصفة التي توجب لملمها تمييزاً بين الأمور لا يحتمل التقيض بوجه من الوجوه، كما تبين لنا في الباب الثاني في نقد نظرية المتكلمين في المعرفة فإن الأمر الذي لا شك فيه أيضاً أنه لا قبل للإنسان، بالاستمرار في حضيض الشك على أي وجه من الوجوه.

وخاصة ما ذكرناه في نقد نظرية المتكلمين في المعرفة هو أن العقل الإنساني وإن كان من المستحيل عليه تحصيل اليقين، ما دامت الاحتمالات العقلية تتوارد عليه في كل قضية يظن فيها أنه وصل إلى حد الجزم، إلا أن هذه الاحتمالات ليس من شأنها أن تمنعه من تحصيل الظن، وفي بعض الحالات غائب الظن،<sup>(١)</sup>.

أما الشك وما دونه مما يهبط إلى قاع الجهل المركب، فهو ما يمكن للعقل البشري أن يتعالى عليه بجهود أيسر من تلك التي يبذلها اليقينيون وهي جهود جبارة في تقدير كل منصف، تستنفد من الطاقة ما كان يستحق أن

(١) هذا هو أيضاً مذهب الأكاديمية الجديدة في الفلسفة الحديثة التي تأخذ بمبدأ الاحتمال والترجيح (أسس الفلسفة ص ٢٣٣).

يبدل لو أنها تصل بالعقل التي ما كان يظن أنها تصل إليه من اليقين .  
إن أصحاب اليقين هم الذين عرضوا قضية المعرفة للخطر .  
إنهم يقذفون بالعقل من حلق (١) إذ يصرون على قدرته على ما ليس  
يقدر عليه .

إنهم أشبه بسباح ماهر يصر على أن طفله من نسبه لأنه قادر على اجتياز  
المحيط سباحة ، فإذا هو يختنر طفله ، كما يختنر قضيبته في اجتياز المحيط .  
إنهم في تقديري يفعلون فعل هامان إذ بنى صرحاً يبدأ منه الصعود إلى  
الله . بينما الصعود إلى الله يبدأ من نقطة هي أقرب اليأس من جبل اللوزيدة .  
وفج ذلك فقد رأينا من المذاهب الفلسفية ما يصر على أن الشك نقطة  
التوقف التي يصل إليها العقل .

ذلك هو مذهب الشك عند بيرون وأتباعه « اللادريين » الذين  
يأخذون الشك بمعنى التوقف عن إصدار الحكم - حتى الحكم بأنه يشك -  
لأن كل قضية تقبل السلب والإيجاب .

وهو أيضاً مذهب الشك عند السوفسطائية العنيدية أو العنادية (٢) .  
وهو كذلك ما يقضى به شك الغزالي ، وشك ديكارت .

ونحن نرى أن الخروج من هذا الشك أيسر كثيراً مما احتمله ديكارت  
من محاولات ياتسعة لوضع الحقيقة الأولى التي لا يمكن الشك فيها :

- وجود الأنا المفكر ، - في ضمان الله . . . وهو أوسع كثيراً  
عما قدر للغزالي أن يحظى به من « النور الذي قدفه الله في القلب » بعيد له به  
ثالثة في العلم ، والاطمئنان إلى اليقين .

ذلك هو ما يمكن أن نسميه « الضرورة العلية » التي اعترف بها

(١) الخالق الجبل المرتفع كذا في الغاموس المحيط .

(٢) أنظر أيضاً اسمي للدكتور توفيق الطويل ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

بشأن كون أنفسهم ، والتي نزع من أن الاسلام اعتمد عليها في وضع بداية الطريق إلى المعرفة .

وسنرى في الصفحات التالية لإجماع طوائف المفكرين جميعاً على أن الضرورة العملية هي نقطة الضوء التي ثقت حجاب الشك المظلم ، لتدل على ما وراءه من امكانات اليقين .

لقد كان الأبيقوريون اذ يقصرون العلم على نوع واحد ( يرون أن ذلك النوع هو الذي يصدر عنه العقل العملي لا العقل النظري . لأن ما يستحق اسم العلم في نظرهم ليس ما يؤدي إلى اليقين ، بل ما يؤدي إلى سعادة الانسان في حياته )<sup>(١)</sup> .

ويقول أحد مؤرخي الفلسفة :

( . . . هناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب .

وهي الفرق بين ادعاء صدق قضية ادعاء نظرياً ، والحكم بصدقها استناداً إلى باعث عملي .

فان حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهي عرضة للشك — مهما ذهبنا في البحث عن أصولها — وأن العوامل التي تدفعنا إلى تصديق أية قضية إنما يجب البحث عنها في حياتنا العملية . . . )<sup>(٢)</sup> .

ويقول الدكتور سليمان دنيا عن ديكارت :

( لقد قال ديكارت د أنا متأكدون ، عملياً من صدق بعض القضايا . . .  
ليكننا غير متأكدين نظرياً . . . )<sup>(٣)</sup> .

(١) ١١ . دخل إلى الفلسفة لازفلكولية من ٢٨٧ .

(٢) أزفلكولية المدخل إلى الفلسفة من ٢٨٦ .

(٣) مقال عن المعرفة من ٢٤ .

ويقول الدكتور عثمان أمين في تصوير مذهب ديكرت :  
علينا أن نشك في حقيقة الأشياء الحسية إذ ( ليس نمة ما يفرق بين  
المنضدة التي أكتب عليها الآن والمنضدة التي قد أراها وأنا نائم ... ) . لكن  
الفيلسوف انما سلم بالأشياء الواقعية خارج الذهن ( . . . استجابة لمطالب  
الحياة العملية ، لا اقتناعاً بأسلوب وحجج فلسفية )<sup>(١)</sup> .

ويقول الدكتور عثمان أمين - أيضاً - عن شك هيوم في مقدمة  
معاوراته : ( وحسبنا أن نقول أن تشكك هيوم في أمر العلية من الناحية  
العقلية قد انتهى إلى تبرير الاعتقاد بها من الناحية العملية )<sup>(٢)</sup> .

ويقول هيوم ( . . . يبدو يقينا أن الانسان وان يكن في احتياج مزاجه  
عقب تفكير عنيف في العديد من نقائص العقل . . . قد يقبذ نبدأ تماماً كل  
اعتقاد ورأى فانه ليستحيل عليه البقاء في هذا الفلك المطبق ، بل ويستحيل  
عليه أن يصرح به في سلوكه لبضع ساعات . . . فالموضوعات الخارجية  
تضغط عليه ، والمواطف تلح عليه فيقعد تأمله الفيلسوف المحزين ، بل ولن  
يكون في مقدور أقصى عنف في مزاجه الخاص أن يبقى وقتاً ما على مظهر  
الشك البانس )<sup>(٣)</sup> .

ثم يقول ( . . . وأيا كان المدى الذي يدفع إليه أي شخص مبادئه  
التأملية في الشك فإني أرى أنه يتحتم عليه أن يفعل ويعيش ويتحدث مثلماً  
يفعل غيره من الناس ، وليس ملزماً أن يدلى بسبب لسوكة هذا الهم إلا  
الضرورة المطلقة التي يخضع لها في قيامه بهذه الأعمال )<sup>(٤)</sup> .

(١) مقدمة التأملات في الفلسفة الأولى لفيكرت ترجمة الدكتور عثمان أمين نصر مكتبة

القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ م

(٢) هذمة معاورات في الدين الطبيعي لهيوم ترجمة الدكتور محمد فتحي الشيطاني نصر

مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ .

(٣) معاورات هيوم ص ١٨ ، ٢١ .



ويقول أيضاً :

( ألا أن الطبيعة — عن ضرورة مطلقة لا تقاوم — قد هيأتنا لأن  
نحكم كما هيأتنا لتتنفس ونجس )<sup>(١)</sup> .

ويقول أرفلد كوله عن كانت :

( من الممكن عند كانت أن تنخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها  
اليقين من غير أن تفقد كثيراً من قيمتها ، وتكون في هذه الحالة حلقة  
اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية ، أما ما ينقصها من عنصر  
الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية فتستعير عندها أنها تحتوي حقائق  
العلوم الجزئية )<sup>(٢)</sup> .

ويقول كانت :

( . . . ويمكن أن نستعين بالاحتمال المشبه للحق وبالعقل السليم  
بطريقة نافعة ومشروعة خارجة عن موضوع الميتافيزيقا بحسب المبادئ  
المطلقة التي تستمد سلطتها دائماً من ارتباطها بالناحية العملية . )<sup>(٣)</sup>

ويستبعد الدكتور سليمان دنيا أن يكون شك اللادريين شكاً متساوياً  
الطرفين ، ويستند في ذلك إلى استنباطات ، مؤداها أن الشك المتساوي  
الطرفين لا يمكن معه ممارسة الحياة العملية ، ولا شك أن اللادريين كانوا  
يمارسون حياتهم العملية ، فلا بد أنهم كانوا يأخذون بالأرجحية<sup>(٤)</sup> .

ومن هنا كان التجريبيون في الفلسفة الأوربية الحديثة على اختلاف  
مذاهبهم يرتضون المعرفة الترجيحية<sup>(٥)</sup> .

(١) فاسقة هيوم للدكتور فخري الشنيطي ص ١٧٤ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٩ .

(٣) مقدمة لسبيل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً لكائنات ترجمة د . نازل اسماعيل

نصر ذار الكتاب العربي عام ١٩٦٨ م ص ٢١٨ .

(٤) مقال في المعرفة ص ١٣ .

(٥) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٨٩ .

ولقد أدرك المتكلمون من قبل أن النظر في أمور الدنيا :

- ١ - نعلم وجوبه باضطراب.
- ٢ - ولا يتوقف مجرد وقوع الشبه في طريق الناظر .
- ٣ - وهو د يلتبس فيه غالب الظن،<sup>(١)</sup>.

وهم على هذا الأساس - الظنى - يوجبون على الإنسان أن يسلك سلوكا معيناً ، ويممون ذلك في التكليف الدنيوية والدينية :

يقول القاضى عبد الجبار : -

( وإنما تعلق أكثر التكليف ديننا ودنيا بالظنون لتعذر أن يصل المرء إلى العلم بالواقعات في المستقبل فأقيم الظن مقامه ، ووجب على القديم عز وجل تمكين المكلف من الامارات .. ثم لا يكون عمله عملاً بالظن ، .  
والافتى حصل غالب الظن في حصول نفع أو ضرر علم أحدنا ، بمقله حسن الأقدام ، أو وجوب التحرز )<sup>(٢)</sup> .

وبعد : فهذه الضرورة العملية هي التي تتجاوز الشك في طريق الوصول إلى معرفة الله .

واتم قرر ذلك أصحاب المذاهب غير اليقينية في الفلسفة .

بعد أن يتحدث أحد مؤرخى الفلسفة عن مذهب الشك عند سكستوس  
أمبريقوس آخر الشكاك اليونانيين ، وعن مقدماته العامة ، يقول :  
( إذا أخذنا بهذه المقدمة العامة لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذى  
سيستخدمه سكستوس إزاء الله . والواقع أن موقفه لا ينبى الدين ولا ينبى  
الالوهية ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية . وفي مجال العمل نراه على  
استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله وأن يشارك في

(١) أنظر النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ١٤٢ ، ١٦٦ ، ١٨٥ ، ٢٠٣ .

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٢ ، ٢٣ .

العبادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض ، وهذا التسليم قد أتلى صدور أصحاب المذهب الإيماني من المحدثين - أمثال شارون وهويت - الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى ، وبين الإيمان العملى . باق . (١)

وما هو بسكال يرى أن الانسان إن كان لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته فهو ( لا يستطيع الاستسلام للشك ، لأن عليه أن يتصرف بحزم ويقين فى المسائل العملية ، بل حتى فى المسائل الحيمة : كالتسلوود الإنسانى ، والخير الأسمى والعلاقة بين الروح والجسد ، إذ لا وجود لأى اتفاق بين المدارس .. الفلسفية ) (٢)

وقد ناقش باركلى أصول الرياضيات والعلم الطبيعى ، وذهب إلى أن المبادئ الرياضية والطبيعية ( العدد - المقدار - اللامتناهى - الزمان - المكان - العلة . ) غير معقولة ، ومن ثم لم تكن الرياضيات والعلم الطبيعى علوما ، وإنما هى فنون أو صناعات مفيدة فى العمل .  
ومن هنا ( أفاد باركلى سلاحا يطعن به الملحدين ، ويؤيد الدين :

إذا كان العلماء يقبلون المبادئ النظرية وهى غير معقولة ، فبأى حق يهاجمون العقائد الدينية ؟ وإذا كانوا يقبلون المبادئ النظرية لمرماها العملى فلم لا يقبلون العقائد لنفسى الغرض . (٣)

وهذا هيوم إذ يعرض شكه العقلى ، فى الحجج التى يعطونها (العقل) لاثبات وجود الله يعرض فى نفس الوقت حججه العلمية للاعتقاد .

يرى هيوم أن الحججة المستمدة من النظام فى الطبيعة - وهى أقوى

(١) الله فى الفلسفة الحديثة لجيمس كولينز ص ٥٣ ط ١٩٧٣ م

(٢) المصدر السابق ص ٧٦٤

(٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٠ ، ١٦١ ط ١٩٥٧

حجج المذهب الالهي لا تقوم على أسس موضوعية مضحمة ، ( قضياً يتعلق بالتدليل المستمد من الملائكة - بين الصانع الانساني والصانع الالهي لسنا في موقف نكتسب فيه تجارب متكررة عن الأفعال الالهية الخلاقة وبالتالي لا نستطيع أن نحدد ذلك التشابه على وجه الدقة ، بل على التقيض من ذلك تستمد هذه الحججة قوتها الاقناعية من الميول اللاعقلية في الطبيعية الانسانية بقبول وجود صانع ذكي قوى للكون بأسره .

ومن حكم هيوم المفضلة تلك الحكمة القائلة بأن الفلسفة تستطيع أن تجميلنا شكاً كاملاً لولا أن الطبيعة أقوى منها كثيراً .

أن عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمننا بقوة على التصديق بوجود الاله حتى لو كان التحليل الفلسفي يؤكد لنا انتقادنا الى وسائل الارتقاء الى معرفة عنه تتسم بيقين برهاني ، وترجع ضرورة الاعتقاد في الله الى هذا الميل الذاتي في طبيعتنا أكثر من رجوعها الى طابع القهر الذي تنطوى عليه بنية النظام الكوني والتدبير الباطن الذي يكشف عنه العقل (١) .

ويقول شار في رده على أعداء الدين : -

( إن فروض الدين كفروض العلم .

العالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحاً انتظاراً لتحقيقه .

والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك ، إذ يسلم بفرضه وينتظر نتائجها العملية وكل الخلاف بين العالم والمؤمن هو أن تحقيق الفرض العلمي يتم في وقت أقصر من تحقيق الفرض الديني (٢) .

ويقول فضيلة الدكتور محمود حبيب الله رحمه الله بعد أن يمرض نصاً لوليم جيمس في ارادة الاعتقاد ، ( . . فالحياد التام ، أو الشك في كل

(١) الله في الفلسفة الحديثة لكاروليتز ص ١٧٢

(٢) ولويم جيمس لدكتور محمود زيدان ص ٢٠٤ ج ١٩٥٨ م

الأمور الحيزية للالسان ، ومنها العقائد الدينية بحال من ناحية عملية .  
فالعقيدة الدينية ضرورة عملية ، وضرورة نفسية للفرد والجماعة .  
ويقول أيضاً :

( فالعقيدة من ناحية نفسية حاجة مهيمنة وضرورة .  
وأنها لكذلك من ناحية عملية أيضاً ، إذ أن العقائد تقدم نفسها لنا  
على الأقل - كما يقول وليم جيمس - كفروض يمكن أن تكون  
حقيقية ، وهى من الفروض المهمة التي لا يمكن تجاهلها والتي تتصل اتصالاً  
وثيقاً بحياتنا العملية ) (١) .  
والمنهج العملي عند وليم جيمس - يعنى : بالتمييز والجزئى ، والفردى  
المحدد المتميز ، وماله فاعلية وتأثير علينا ، . . . فى مقابل المجرد والعام  
والساكن (٢) .

وهو يرى أن التجربة الدينية حقيقة خاضعة للمنهج العلمى العملى اذ  
يتوفر لها خصائص التجربة الصادقة بصفه عامة ، اذ تقوم على حدس  
أصيل ولها آثار نافعة .  
وتتصل بما تحت الشعور بظواهر معلومة وتتصل أيضاً بالتجربة  
القيمية ) .

مثل الإحساس عن بعد ، والتعاطف عن بعد ، والرؤيا (٣) :  
والتجربة الدينية لها على اختلاف صورها - عنده - خاصتان  
مشتركتان : احدهما القلق من الألم والشر ، والثانية الشعور بالنجاة من  
الألم أو الشر بفضل قوة عليا (٤) .

(١) الحياة الوجدانية ص ٢٠٧ ، ٢٠٨

(٢) وليم جيمس الدكتور محمود زيدان ص ٨١

(٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٥٥

وهو يقرر أن هذه الحالة ليست حرجية لأن الحكم على الشجرة يكون  
بثمرتها وثمرتها التجزئة الدينية بمجموعة فضائل مفيدة (١) .

والمنهج العملي في التجربة الدينية عند وليم جيمس هو اتجاه مؤداه  
تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج فالخلاف بين  
المادية والروحية يمتنع على الحل عندما يدور حول الماضي :

الله خلق العالم ؟ أم المادة قديمة ؟ أما بالنظر إلى المستقبل ، فإن  
الأمر يصبح هاماً وخطيراً والمادية هنا لا تكفل لنا منافعنا العليا في حين  
أن - الإيمان بالله يحقق أفضلية عملية كبرى ، إذ معناه أن العالم قد يهلك  
ولكن صلطنا بالله تنجيننا (٢) .

أن وليم جيمس بهذا يحسم المناظرات الفلسفية بالاحتكام إلى النتائج  
العملية ، أنه يرى أنه إذا لم ينتج فرق عملي بين قضيتين متقابلتين فالجدل  
فيهما عبث ... (٣) .

ومن هنا فإنه يضع العمل مبدأ مطلقاً ، ويقول أحد أتباعه ( إن  
تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار  
عملية لا أكثر .. ) .

ويقول بيرس ( الاعتقاد ما على أساسه يكون الإنسان مستعداً  
للسلوك ) (٤) .

---

(١) هذه فكرة الابتداء المنهجي في الدخول إلى العقيدة عن طريق التمسك بالحياة  
الآخرة .

(٢) أليس هذا هو منهج الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ ألم يتجه الرسول في منهجيته  
في الدعوة إلى المستقبل ؟ إلى البيت ؟ إلى النجاة الآخوية ؟ أكان له جدل في معنى الكون  
يقدر ما كان له من تبصير بمستقبله ؟؟ .

(٣) ومن هنا كانت جميع المسائل التي نهى الرسول صلى الله عليه عن الجدل فيها كالجدل في  
التقضاء والقدر ، وفي ذات الله .. نوعاً من العبث .

(٤) الفيلسوف الحديث ليوسف كرم ص ٤٠١

ووليم جيمس الدكتور محمود زيدان ص ٣٩

والنبي يخرج به من جلودنا في تلدى الهلك والاشتياح إلى أعضائه هو أنهم يتفقون على أن الضرورة العملية تبرز كمنقطة ضوء ساطع في وسط أفق الشك المظلم ، ثم يجدون من هذه الضرورة العملية ظاملاً يزيج ركام الشك وأناقضه من الطريق إلى معرفة الله .

والإمام الغزالي يقرر ( أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذى يعرف به العمل ، . . . ) ، وهو يرى أن ( من العمل العلم العملى أعنى ما يعرف به كيفيته ) ، ويقرر أيضاً أنه ( لسكون الصواب في العمل لأكثر الخلق استقصاء النبي ﷺ تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى علم الخلق الاستنتاج وكيفيته ، ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية أجهل ولم يفصل ، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه ليس كذلك شيء وهو السميع البصير ) (١) .

إلا أن الامام الغزالي بعد ذلك حاول أن يرفع من شرف العلم النظرى إلى مرتبة أعلى من مرتبة العلم العملى لأن الرسول ﷺ ( بعد إجمال العلم ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل ما لا يكاد يحصى ؛ كقوله ﷺ : تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة ) (٢) ، وكقوله ﷺ : فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب ) (٣) .

وهو يرى أن المقصود في العلم المفضل هنا العلم النظرى لا العملى وذلك لأمرين : —

(١) ميزان العمل الغزالي ص ٢٢٧ و١١٠ يدها ط ١٩٦٤ .

(٢) أخرجه البيهقى في السنن بلفظ ( تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة ) .

وفيه ابن بكير وهو ضعيف .

(٣) ذكره الامام السيوطى في الجامع الصغير من رواية أبى نعيم في الخلية : عن معاذ ورمز له بالضعف وذكر مثله من رواية الترمذى عن أبى أمامة : فضل العالم على العابد كفضل على أدناكم ، أن الله عز وجل وملائكته وأهل السماوات والأرضين حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليعلنوا على معلم الناس الخير ، ورمز له بالضعف ، وقد ذكره أيضاً الامام البيهقى في الحسان في مضايح السنة عن أبى أنانبة عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

(أحدهما أنه فضئل العالم على العابد والعابد هو الذى له العلم بالعبادة  
وإلا فهو عابت فاسق) .

وما دام الأمر كذلك : أن العالم أفضل من العابد ، والعابد لديه العلم  
العملي فالذى فضله الرسول ﷺ هو العلم النظرى .

( والثانى : أن العلم بالعمل لا يكون أشرف من العمل لأن العلم العمل  
لا يراد لنفسه وإنما يراد للعمل وما يراد لغيره يستحيل أن يكون أشرف  
منه (١) .

وما دام الأمر كذلك : أن العلم العملي لا يكون أشرف من العمل  
فإن الذى فضله الرسول على العمل هو العلم النظرى .

والذى أراه أن الوجهين اللذين ذكرهما الامام الغزالي لنتق أن يكون -  
المراد بالعلم الذى مدحه الرسول ﷺ العلم العملي غير سليمين :

أما عن الوجه الأول : — فلأن ما لدى العابد لا يلزم أن يكون هو  
العلم العملي الذى يصلح له ولغيره من الناس ، أو ما يصلح لعبادته التى تفرغ  
لها ولغير ذلك من شؤون الحياة العملية ، فهو يكفيه من كل ذلك مختصر فى  
العبادة يصلح لحاله لا يسمى به عالماً عالماً عملياً ، وكلما شعر بنقص فيما يعلم  
عن عبادته ، تدعو اليه حال جديدة لجأ إلى صاحب العلم العملي الذى هو  
فوقه .

وأما عن الوجه الثانى : — فإنه ليس كل ما يراد لغيره فهو دونه فى المرتبة  
على وجه الاطلاق ، والا اطرء الكلام فى القرآن — وحاشاه — لأنه  
يراد لتجاة الانسان وسعادته فى الدنيا والآخرة .

والذى ارتضيه أن المقام فى الاسلام وفى توجيهات الرسول هو مقام  
المدعوة إلى العمل ، وإلى العلم العملي بمفهوم يشمل كل ماله صلة بالعمل ،



ومن ذلك الاعتقادات التي لها صلة بالعمل ، كالعلم بالآخرة . والعلم بعلم الله ، وشموله للصغيرة والكبيرة ، والعلم بعصمة الرسل ، إلى أمثال ذلك ، أما العلم بزيادة الصفة على الذات أو عدم زيادتها عليها ، والعلم بخلق القرآن أو قدمه ، والعلم بكيفية التوفيق بين ما يشعر به الإنسان من كونه بخيراً في حالات من ناحية وعلم الله وإرادته وقضائه وقدره من ناحية أخرى :

كل هذا من العلوم التي لا صلة لها بالعمل وهي من العلوم النظرية التي لاحظ الإمام الغزالي - بحق - أنها بما أجمله الرسول ولم يدع إلى التعمق فيه ، فهو ليس بما يشغل به الإنسان ، والرسول ﷺ لم يكن يتوجه في ذلك إلى أكثر الناس لحسب ، كما يذهب إليه الإمام الغزالي ، إذ لو كان العلم النظرى المقتب عن العمل ممساً يحسن أن يشغل بعض الناس به أو يحصلوه لندب إليه قلة من الناس ، ولجعله فرض كفاية ، أو لجعله مما يسابق فيه المقسابقون ، والسابقون السابقون أولئك المقربون ،

١٠ - ( الواقعة )

كما فعل في العبادة إذ فتح فيها الشارح الطريق إلى منتهاه لمن يسبق إليه .  
« دم الليل إلا قليلاً ، نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً ، ( ٢ - ٤ المزمّل )

وفي ميدان المتكلمين نجد اقراهم لما يسمى العقل العملي ، وهو ( قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المعاسد لا انتظام أمر المعاش والمعاد ) وهو يستعين بالعقل النظرى من جهة أن أفاعليه تنبعث عن آراء جزئية مستنبطة عن الآراء السكلية (١) .

والمتكلمون وإن كانوا قد ربطوا العقل العملي بالعقل النظرى ليستعين به من الجهة التي أشار إليها النص السالف ، فأنى أرى أن له - أى للعقل

(١) شرح المفاسد ج ٢ ص ٤٥ .

العملي - ضرورة خاصة به ، يمكنه أن يضمها أساساً لبنائه ، دون حاجة إلى التماس اليقين في ضرورات العقل النظري .

والضرورة التي نتحدث عنها في «الضرورة العملية» ، ليست من باب ( ما حمل عليه الشيء ، وأكره وجبر عليه ، ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك جهده لم يجد منه انفكاكاً ولا إلى - الخروج عنه سبيلاً )<sup>(١)</sup> .

ولكن المقصود بها ما يقف عند حد ( الإلجاء الذي لا يخرج الملجأ عن أن يكون على العمل قادراً وباختياره متعلقاً )<sup>(٢)</sup> .

إننا في «الضرورة العملية» نجد أنفسنا في موقف يدفعنا دفعا لا قبل لنا بتجاهله إلى ممارسة حياتنا والتصريف في أمورنا . . . على وجه نستفيد فيه بقوانا الأخرى :

العقلية .

والخمية .

والوجدانية .

وإذا كان لنا أن نشك في قدرة هذه القوة وإمكاناتها ، فإننا نجد المنطلق ثابتاً في «الضرورة العملية» .

وإذن فالضرورة العملية لا تستند إلى قوة من هذه القوى ، فإن هذه القوى تنهوى أمام النقد ، بينما تقف هي شامخة لتزد إلى هذه القوى اعتبارها طالما تقيدت بنطاق هذه الضرورة ، أو بما يبنى عليها من الأمور العملية .

والضرورة العملية مشتركة بين الإنسان والحيوان لذلك كان لا بد لها

(١) أنظر الأبع للأشرفي ص ٧٥ .

(٢) أنظر «الظن والمعارف للقاضي عبد الجبار» ص ٣١٧ .

من شروط أو قيود تجعل منها نوحا خاصا بالإنسان هو الذى يقصده هنا :  
ذلك ألا تتعارض مع الإنسان كإنسان .

بمعنى : ألا تتناقض مع قواه .

العقلية .

والوجدانية .

والحسية .

وإذ كانت هذه الشروط أو القيود هى التى ترفع ما يقصده بالضرورة  
العملية عن مستوى الضرورة العملية الحيوانية ، إلى مستوى الضرورة  
العملية الإنسانية ، فإنها فى نفس الوقت هى ما يقعد بها عن حق التحليق  
فى مستويات من العلم أو العمل ، تكون فوق الطاقة البشرية ، وهو ما تقع  
فيه الفلسفة اليقينية التى لا تكتفى بغير المعرفة المطلقة ، ومن هنا تناقضت  
هذه الفلسفة مع الإنسان ، لأنها تناقضت مع عقله ، لأنها مطلقة ، وعقل  
الإنسان محدود .

إن اليقين كقيمة عقلية مطلقة لا تسأل عنه الضرورة العملية .

كذلك فإن اليقين كقيمة إنسانية مطلوبة لا تعطيه الضرورة العملية .

إن قيمة الضرورة العملية فى أنها بالرغم من أن اليقين لا يتبع منها ،

فهى ضرورية .

وهى ملزمة .

وهى ملجئة .

والمنهج الذى يقف على أرض الضرورة العملية لا يرد عليه نقص

اليقين لأنه من ناحية البداية ، يأخذ بالظن بمعناه الاضطلاحي<sup>(١)</sup> .

والضرورة العملية هى الأمانة الكبرى لترجيح أحد الطرفين .

(١) أنظر هذه الرسالة ص

إن الضرورة العملية تعني أن طلب اليقين في البداية مضاد لها ، لأن المقصود منها :

• إلقاء الموقف الحيوى للإنسان إلى اتخاذ سلوك ما . .

وهذا الإلقاء لا يتوقف على أمر خارج عنه ، ولا يحتاج إلى مبرر من النظر ولا يصبر على محاولات الوصول إلى اليقين .

وهذا المنهج من ناحية النهاية : —

لا يقفل الطريق إلى اليقين . إنه أذبيد من الفطن ، يترك المقام مفتوحا لاحتمالات الوصول إلى اليقين في النهاية .

وكذلك فعل المنهج الإسلامى .

بدأ من نقطة يقف عندها الناس جميعاً موقف الاقرار .

لأنه إذا كان القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء ( قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم : . ) ٦٤ آل عمران . فان الاسلام فى مشكلة المعرفة — يدعو الناس جميعا إلى كلمة سواء بينهم أيضا :

تلك هى الضرورة العملية، وسنحاول فى الفصل التالى أن نبين الصورة المعينة للضرورة العملية التى بدأ منها المنهج الإسلامى .

## الفصل الثاني

### التعرض لمعرفة الله

بعد أن يتجرد الإنسان من الشك باسم الضرورة العملية على الوجه الذي بيناه في الفصل الأول ، - يتقدم باسم هذه الضرورة أيضا ليتعرض لمعرفة الله وتعرضه لهذه المعرفة ، يتم على مرحلتين تسلم أولاهما للثانية .  
وأولاهما مرحلة الإنذار .

وثانيتها : مرحلة التصديق .

ولكل من هاتين المرحلتين مبرراتهما من ناحية الضرورة العملية ،  
أو العقل العملي بوجه عام .  
وهذا ما سوف نبينه بعد .

## التقسيم الأول

### الإنذار

نزل قوله تعالى : -

« يا أيها المدثر ، قم فأندر ،

متضمننا تحديد نقطة البداية في الدعوة إلى الاسلام وهي « الإنذار » ،

يقول المفسرون : -

( اختلف في أول ما نزل من القرآن اختلافا طويلا . وتحقيق المعتمد منه وطريق الجمع بين الأحاديث المتناقضة فيه أن أول ما نزل على الإطلاق « اقرأ باسم ربك » ، إلى قوله تعالى « ما لم يعلم » ، وأول ما نزل بعد فترة

( ٢٠ - الأسس )

الوحي « يا أيها المدثر ، إلى « والجز فاهجر » .

وفي أبي السعود روى عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال :  
كنت على جبل حراء فتوديت يا محمد : أنك رسول الله فنظرت عن يميني  
ويساري فلم أرى شيئا . فنظرت فوقى فإذا به قاعد على عرش بين السماء  
والأرض - يعني الملك - فرعبت ، ورجعت إلى خديجة فقلت دثروني  
فزل جبريل بقوله « يا أيها المدثر »<sup>(١)</sup> وذكر الإمام مسلم مثله في باب  
بدء الوحي ، عن جابر أيضا .

وما نذهب إليه هنا من كون الانذار هو البداية المنهجية في الدعوة إلى  
الإسلام لا يتوقف على كون هذه الآية قد نزلت قبل قوله تعالى « اقرأ  
باسم ربك » ، ذلك لأنه مع التسليم بأن أول سورة العلق هو أول ما نزل  
من القرآن ، وان قوله تعالى « يا أيها المدثر » نزل تاليا لها فإن ما جاء في  
أول المدثر هو الذي يمثل بداية الدعوة العامة ، أما أول سورة العلق فلم  
يتعلق بتوجيه الدعوة ، وإنما هو خطاب متعلق بالرسول ، وتوجيه الدعوة  
جاء متضمنا نقطة البداية فيه في قوله تعالى :

« يا أيها المدثر ، قم فأندز » .

وإذا كانت الآيات الأولى من هذه السورة تبين الانذار كنقطة البداية  
في الدعوة ، فإن وصف الرسول بالندير البشير في آيات كثيرة من القرآن  
الكريم ، يابق الضوء على كون « الانذار » هو من الناحية المنهجية أساس  
الدعوة وركيزتها .

لقد جاء اسناد هذه المادة «أندز» إلى الرسول كتحديد لمهمته في الدعوة ،

بصيغ مختلفة ، على النحو التالي : -

---

(١) أنظر حاشية الجبل على تفسير الجلالين في تفسير قوله تعالى : -

« يا أيها المدثر » .

« أنذركم » ٢	« أنذرتكم » ٢	« أنذرتهم » ٢
« أنذركم » ١	« أنذركم » ١	« أنذركم » ٢
« تنذروا » ١٠	« تنذروهم » ٢	« ينذروا » ٥
« لينذركم » ٢	« ينذرونكم » ٢	« أنذروا » ٦
« أنذروهم » ٢	« أنذروا » ١	« أنذروا » ٢
« لينذروا » ١	« ينذرون » ١	« نذروا » ٣١
« نذروا » ١٢	« النذير » ٨	« نذروا » ٦
« منذروا » ٥	« منذرون » ١	« منذرين » ٩
« منذرين » ٥		

فهذه جملة ما نجد في القرآن من آيات الإنذار، كلها تدور حول قيام الرسول بمهمة الإنذار ومع أن التبشير يقترن بالإنذار في تحديد مهمة الرسول في الدعوة إلا أننا نجد أن هذه المادة « بشر » لم تأت في القرآن على هذا النحو إلا ثلاثاً وخمسين مرة، منها ما كان في معنى الإنذار وهو ثمانين مرة، من نحو قوله تعالى « فبشرهم بعذاب أليم » . فيكون ما تمحض لمعنى البشارة من هذه المادة خمسا وأربعين آية وما تمحض للإنذار مائة وثمانين وعشرين، ولا شك أن لهذا دلالة في إيضاح جوهرية الإنذار من حيث منهجية الدعوة إلى الدخول في الإسلام.

فاذا انتقلنا إلى الحديث النبوي، نجد من الصحيح ما رواه الشيخان بسندهما عن رسول الله ﷺ:

كان (مبلى ومبلى ما بعثني الله به كمثل رجل أتى قوما فقال: يا قوم أرى آيات الجيوش بعيني فأنا النذير العريان فالنجاء النجاء، فأطاعته طائفة فأدجلوا على مهلبهم فنجوا وكذبت طائفة فصحبهم الجيش فأجتاحهم) (١).

(١) رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة في كتاب أحاديث الأنبياء .

فاذا انتقلنا إلى وقائع السيرة نجد من الصحيح ما يأتي : -  
روى الشيخان عن أبي هريرة والبلاذري عن ابن عباس ، ومسلم عن  
قبيصة ابن المخارق رضى الله عنهم : ( أن رسول الله ﷺ لما أنزل عليه  
« وأندر عشيرتك الأقربين » - وكان قد مكث يدعو سرا أربع سنين -  
قام على الصفا فعلا أعلاها حجرا ثم نادى .  
يا صباحاه .

فقالوا : من هذا ؟

وجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو .  
فجاء أبو لهب ، وقريش فاجتمعوا إليه فقال رسول الله ﷺ : إن  
أخبرتكم أن خيلا تخرج من سفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم أكنتم  
مصدقى ؟

قالوا : ما جربنا عليك كذبا .

فقال : يا معشر فريش اتقوا أنفسكم من النار ، فإنى لا أغنى عنكم من  
الله شيئا .

يا بنى عبد مناف اتقوا أنفسكم من النار فإنى لا أغنى عنكم من الله  
شيئا .

يا بنى كعب بن لؤى اتقوا أنفسكم من النار فإنى لا أغنى عنكم من الله  
شيئا .

يا عباس عم رسول الله ﷺ اتق نفسك من النار فإنى لا أغنى عنك  
من الله شيئا .

يا صفية عمه محمد ، ويا فاطمة بنت محمد اتقوا أنفسكم من النار فإنى  
لا أملك لكم من الله شيئا . غير أن لكم رحما سألها بيلاتها ، إنى لكم نذير  
بين يدي عذاب شديد .



ثم قال رسول الله ﷺ : -

( يا بني عبد المطلب، إنى والله ما أعلم شابا من العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به إنى قد جئتكم بأمر الدنيا والآخرة .

وفى رواية أخرى للبلاذرى أنه كان مما قاله الرسول ﷺ لقومه حين

جمعهم :

إن الرائد لا يكذب أهله ، والله لو كذبت الناس جميعا ما كذبتكم ، ولو غررت الناس ما غررتكم ، والله الذى لا إله إلا هو إنى لرسول الله اليكم خاصة وإلى الناس كافة ، والله لتموتن كما تنامون ولتبعثن كما تستيقظون ولتحاسبن بما تعملون ، ولتجزون بالإحسان إحسانا وبالسوء سوءا ، ولإنها للجنة أبدأ أو النار أبدا وأنكم لأول من أنذر .

ومثلى ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يريد أهله يخشى أن يسبقوه

فجعل يهتف يا صباحاه . (١) .

والنار التى ينذر بها الناس على هذا النحو تبدو وكأنها حادث كوفى عام يتعرض له البشر ، وغيرهم . هذا ما يشير إليه أسلوب الإعلان الانذارى الذى أعلنه الرسول فى أول الدعوة والذى قدمناه آنفا .

وهو ما تؤكد آيات القرآن بعد ذلك كقوله تعالى : -

فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة ، ٢٤ البقرة .

وقوله تعالى : - دقوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة ،

٦ سورة التحريم

وفى اعتقادى أن حادث الفيضان ، وانذار سيدنا نوح عليه السلام به

نموذج دنيوى مصغر لحادث النار فى الآخرة والانذار بها فى الدنيا . ذلك

(١) أنظر سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير الابداء للامام محمد بن يوسف الصالحى الشافى

لأن الفيضان جاء ليتعرض له الناس جميعا وغيرهم من الكائنات .  
وليس أدل على ذلك من الربط الوثيق الذى جاء بينهما فى القرآن  
الكريم إذ يقول سبحانه وتعالى (إنما لما طغى الماء حملناكم فى الجارية  
لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية . فإذا نفخ فى الصور نفخة واحدة  
وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة . فيومئذ وقعت الواقعة .)  
١٥/١١

وتأمل ما جاء فى هذه الآيات :

أولاً : من الربط بين الموضوعين بالفاء .

ثانياً من كون الخطاب فى حادث الطوفان موجها للإنسانية كلها .

ثالثاً : من تعقيب على حادث الطوفان بقوله تعالى « لنجعلها لكم

تذكرة ، وتعيها أذن واعية » وهو تعقيب موجّه للناس جميعاً .

وهذا الحادث الكونى العام ينجو منه الإنسان المسلم برحمة الله أولاً  
من حيث هو إنسان حى حساس يتعذب بهذا الحدث ، وبدرله سبحانه  
وتعالى ثانياً بوصفه - أى الإنسان - مسلماً مستجيباً لنداء ربه ، أما  
الكافر فلا وسيلة لنتجاته من هذا الحدث الشامل العام الذى يتعرض له  
الناس وغيرهم من الكائنات لأنه قطع صلته بالله الذى بيده وحده النجاة .

« نسوا الله فنسيهم .. » ٦٧ التوبة ،

« فالיום ننسأهم كما نسوا لقاء يومهم هذا » ٥١ الأعراف .

« وقيل اليوم ننسأكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا » ٣٤ الجاثية .

« لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » ٢٦ ص  
ومن هنا كانت هذه النار - مع كونها حدثاً كونياً طاماً - قد أعدت

للكافرين ( ٢٤ سورة البقرة .

لأن المسلمين ينجون منها باستجابتهم للإنذار الذى جاءهم عنها .

والكافرون هم الذين يقعون فيها لغفلتهم عن هذا الانذار .  
هذا هو منطلق الانذار باليوم الآخر ، وهو ما واجه به الرسول  
ﷺ قومه .

ومن هنا كانت أولية الإنذار باليوم الآخر في منهج الدخول في الإسلام .  
ليس من شك في أن اليوم الآخر من حيث هو قضية من قضايا  
الايان لا يأتي أولا ، وإنما يسبقه الايمان بالله ، والرسول .  
وإنما الأولوية التي نقصدها أوليه منهجية .

إن المنهج الكلامي المعتاد مع تسليمه بأولية الايمان بالله ، بالنسبة  
لسائر القضايا الأخرى يضع في مقدمة المنهج اعتقاد أن العالم حادث .  
ذلك لأن الكلام عن أولية منهجية لا يعنى أولية من حيث الرتبة  
والموضوع .

والذي حدث بالفعل أن الانذار باليوم الآخر كانت له أولية منهجية  
في المنهج الشرعي للدخول في الاسلام .

كان هذا الانذار على الوجه الذي ذكرناه ، قويا ، واضحا شديد  
التركيز على التخويف من عذاب منتظر ، واضعا ذلك في صورة من  
التشبيه بما يحدث في الدنيا لا يمكن تجاهلها مهما تكن عقيدة السامع أو  
اتجاهاته . العقلية أو العقديّة .

( أن أخبرتكم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ )  
( مثل ، ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يريد أهله ، فخشى أن يسبقوه  
فجعل يهتف يا صباحاه . )

وفي اعتقادي أن ابتداء الدعوة إلى الدخول في الاسلام بالانذار  
بعذاب الآخرة لم يكن مصدره أن المشكلة الأولى - وهي مشكلة الألوهية -  
قد انتهى بحشها أو أنها ليست واردة بإطلاق .

ربما قيل إن موضوع وجود الله لم يكن يمثل المشكلة الأولى .

لكن ما رأى في مشكلة التوحيد ؟  
لماذا تقدم الانذار بالعذاب الآخر وى عليها منهجياً ؟  
أو على أقل تقدير : لماذا سحب الانذار طرح مشكلة الألوهية على هذا  
النحو القوي الرهيب ؟  
لماذا لم تنقض فترة كافية في الجدل حول مشكلة الألوهية ولم تعقد  
المجادلات والمناظرات والمباحثات لفترة طويلة ، قبل الإقدام على طرح  
هذا الإنذار الخطير ؟  
ربما يقول قائل :

إن هذا إنما كان بحكم شخصية الرسول ﷺ ، أو بحكم بيئته .  
وقائل هذا يعنى بذلك الأمية الغالبة على البيئته ، التي تمنع من الترسـل  
الجدلى ، والنظر التجريدى ، وربما يعنى المزاج العملى الذى اتصف به  
العرب آنذاك ، قاصداً أن هذا الاتجاه العملى لم يكن إلا فصلاً أول من  
فصول الدعوة الاسلامية ، قضت به الضرورة ، وليس أمراً ذاتياً للدعوة  
الاسلامية ، تأتى من بعده فصول وفصول تتطور بتطور الأفراد والجماعات  
تسمح بأن تحمل التأملات التجريدية والمجادلات الكلامية محل هذا الاتجاه  
الإنذارى ، فى منهجية الدعوة الاسلامية .

وأرد على هذا بأن أقول : -

أولاً : - إن حدود شخصية الرسول ﷺ وملاحمها هى فى نفس  
الوقت حدود الرسالة الاسلامية وملاحمها ، إذا أردنا أن نأخذ هذه الرسالة  
من زاوية التطبيق . وفى هذا يأتى قوله تعالى : لقد كان لكم فى رسول الله  
أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ، وذكر الله كثيراً ،  
٢١ الأحزاب

ويأتى قوله تعالى : والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما

ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ، .  
ويأتى - فى عبارة موجزة قاطعة - قول السيدة عائشة رضى الله  
عنها : « كان خلقه القرآن » .  
ذكره السيوطى فى الصغير عن أحمد فى مسنده ، وعن مسلم ، وأبو  
داود ورمز له بالصحة .

واذن فعند ما نتحدث عن شخصية الرسول ﷺ أو عن معلم من  
معالمها فإن حديثنا فى الوقت نفسه عن الرسالة الإسلامية فى واقع الحياة .  
ثانياً : - إن ما كان من طبيعة المجتمع العربى الخاص وكان له أثر فى  
تكوين شخصية الرسول ﷺ أو تحديد معلم من معالمها فإنه يجب النظر  
إليه على أنه لم يكن قيماً على هذه الشخصية مفروضاً عليها من خارج الرسالة  
الإسلامية أو ضد طبيعتها ، وإنما هو أمر وارد فى طبيعة هذه الرسالة ،  
مقصود فى تشكيلها وإبلاغها للناس ، ضرورة أن هذه الرسالة من الله  
سبحانه الذى لا يتحد إرادته الحدود البشرية أو الاجتماعية .

وكما أن شخصية الرسول ﷺ الخاصة لم تكن قيماً على الرسالة وإنما  
اتسعت لها بجميع أبعادها وأغوارها و« فصلت » الشخصية على « مقام » ،  
الرسالة - مع الاعتذار عن هذا التعبير - فكذلك لم تكن البيئة  
الاجتماعية قيماً على الرسالة ، وإنما اختيرت - أى البيئة - بما لها من  
أبعاد وأغوار وملاحم ، من بين البيئات العديدة الممتدة ، على مدى التاريخ  
كله ، والأرض كلها ليكون ما يظهر منها من خلال شخصية الرسول ﷺ  
وعاء متسعاً لأبعاد الرسالة وأغوارها ، منطبقاً عليها وأفياءها .  
و« الله أعلم حيث يجعل رسالته » .

إنه سبحانه للقادر على اختيار الشخص المناسب تماماً لرسالته ، وعلى  
اختيار البيئة المناسبة ، هو القادر على تهيئة كل من هذين ، على امتداد

الزمان وامتداد المكان ، فإذا وجدنا اختياراً منه سبحانه لشخص ، واختياراً منه سبحانه لبيئة ، فهذا يعني أن الحدود الشخصية لهذا الشخص لم تكن قيداً على الرسالة وإنما تجسداً لها ، ويعنى أن الحدود الذاتية لتلك البيئة - من خلال « مصفاة » الشخص المرسل - لم تكن قيداً على هذه الرسالة وإنما كانت وعاء لها

لقد اختار الله هذا الرسول ، وهذه البيئة لا لتكون قيداً يحد من اكتمال الرسالة على يد الوحي ، وإنما لتكون وعاء لها ، فهي من ثم تتسع لما جاءت به الرسالة ولكل احتمالاتها ، ولو ضاقت عنها لكان في الأرض متسع لا يضيق ، لقد كان من الممكن لصاحب الرسالة - الله سبحانه - تهيئة أخرى للشخص ، وتهيئة أخرى - للجمع ، وتهيئة أخرى للزمن فتلك هي الرسالة الأخيرة الخاتمة .

وإذن فإن تفسير الاتجاه إلى الانذار باليوم الآخر كحلقة أولى في منهج الدعوة الإسلامية بأنه إنما كان بحكم الشخص ، أو بحكم البيئة هو تفسير فاسد .

أن هذا الاتجاه لا يمكن تفسيره إلا على أساس كونه اتجاهاً ذاتياً في صلب الرسالة الإسلامية وأى تعديل فيه ، أو إضافة إليه ، تصبح انحرافاً أو على أحسن الفروض تصبح سطحية مؤقتة ، تنشأ بحكم الضرورة ، وتزول بزوالها .

والآن ما هو تفسير هذه الحقيقة « أولية الإنذار في منهج الدعوة » على النحو الذى يتمشى مع كون هذه الأولية من ذاتيات الرسالة الإسلامية ؟

إن تفسير هذه الأولية :-

يتضح عند ما ندرك ما ينطوى عليه الانذار من « الضرورة العملية ».

وتوضيح ذلك عند الامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذى ادرك هذا المعنى الذى ينطوى عليه د الانذار بعذاب الآخرة ، إذ يقرران د من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة ، .

ويقول : ( لأن السلامة متحققه فى الإيمان والخطر مأمون فيه ، والممالك مخوفة فى مخالفته ) (١) .

ويستشهد لهذا بقوله تعالى :

« قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى

شقاق بعيد ، ٥٢ فصلت .

وقوله تعالى :

« وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر ، ٣٩ النساء

وقوله تعالى :

« اتقتلون رجلا أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ،

وإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم ، ٢٨ غافر

وقوله تعالى :

« وكيف أخاف ما أشركتم ولا تتخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به

سلطانا ، ٨١ الانعام .

وهنا تبرز مهمة الانذار بعذاب الآخرة ، فهى الداعية إلى تصديق

الرسول فى ما يأتى به ، من قضايا فى العقيدة أو فى الشريعة ، وذلك لأن

تكذيبه يعرض لأعظم الاخطار ، أنه يعرض لخطر الخلود فى النار .

وهذا ما ادركه أيضا — من قبله — الإمام الغزالي إذ يبين فى كتابه

ميزان العمل أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض ، وأن الطاعة

والمعصية لا عاقبة لهما لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة :

أما أن يكون قاطعا ببطلانه :

(١) ايثار الحق ص ١٨

أو ظانا لبطلانه .

أو ظانا لصحته ظنا غالبا ، ومجوزا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد .  
أو قاطعا بصحته .

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها .

أما في الحالة الأولى فبين .

ويلحق بها الحالة الثانية .

وعن الحالة الثالثة يقول :

( وإن كنت تظن صحته ظنا غالبا ( يعنى صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لها ) ..

ولكن بقى فى نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجاهير العلماء ولو على بعد فعقلك أيضا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل فانك لو كنت فى جوار ملك ، وأمكنك أن تتعاطى فى واحد من محارمه مثلا عملا من الأعمال تظن ظنا غالبا أنه يقع منه موقع الرضا فيعطيك عليه خلعة ودينارا ...

ويحتمل احتمالا على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط فينكل بك ويفضحك ، ويدمى عقوبتك طول عمرك ..

أشار عليك عقلك بأن الصواب ان لا تقتمحم هذا الخطر .

فإنك إن فعلت واصبت فزيتة دينار لا يطول بقاؤه معك، وإن أخطأت فسكاه عظيم ، يبقى معك طول عمرك . فليس تنى ثمرة صوابه بغائلة خطئه .

ولذلك إذا وجدت طعاما ، وأخبرك جماعة بأنه مسموم أو شخص واحد حاله دون حال نبي واحد فضلا عن أن يقدر على التأيد بالمعجزة ، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم ...

ولكن جوزت مع ذلك صدقه ، وعلمت : أنه ليس فى اكله إلا



التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق... .

وإن كان مسموما ففيه الهلاك... .

فعقلك يشير عليك باجتنب الخطر إن كنت من زمرة العقلاء .

ولهذا قال على رضى الله عنه لمن كان يشاغبه ويمارى فى امر الآخرة :

« إن كان الأمر على ما زعمتَ تخلصنا جميعا . وإن كان الأمر كما قلتُ

فقد ملكتَ ونجوتُ » .

وقد تبين لك على القطع أن العظيم الهائل إن لم يكن معلوما فبالاحتمال

يتقدم على اليقين المستحقر . (١)

ثم يتحدث عن هو فى الحالة الرابعة ، وبعد أن بلغت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ما قطع بصحته يبدأ معه من السعادة النبوية التى يحرص عليها ولا ينكرها :

( وأعلى السعادات النبوية العزة والكرامة والمسكنة والقدره

والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور ) .

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجلها ، يحقق هذه السعادة فى الدنيا .

( - فإذن العالم العامل أحسن الناس حالا عند من رأى السعادة مقصورة

على الدنيا ، فإن الدنيا ليست تصفو لأحد وليس بنى جدواها بمشاقها .

فالمعنى فى اتباع الشهوات ؛ والمعرض عن النظر فى المعقولات ،

شقى فى الدنيا باتفاق... .

وشقى فى الآخرة عند الفرق الثلاث إلا عند شذمة من الحق لا يؤبه

لهم ، ولا يعبا بهم ولا يعدون فى زمرة العقلاء رأسا .

فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضرورى فى العقل (١)

وفى موضع آخر ، يذكر الغزالى فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد

أن الأنبياء يأتون بأوامر :

(١) ميزان العمل ص ١٨٠ إلى ص ١٩٣

١ - يندرون فيها مخالفهم « بالمصير إلى النار » .  
٢ - ثم لا يقتصرون على مجرد الاخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات .

ثم يقرر أنه بمجرد السماع - وقبل امعان النظر في المعجزات - يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه امكان صدق الرسول .  
ويقول ( وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ، ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة وإن ما بعد الموت منطوق عن ابصار الخلق ، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان ، فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر ) .

ثم يضرب مثالا لذلك : فيقول :

( فما هؤلاء - مع العجائب التي اظهروها - في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك ، فإننا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز ) .  
ثم يقول ( فالموت هو المستقر والوطن ، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما ؟ ) .

وإذا كان الغزالي يتجه بعد ذلك - خلافا لما جاء في ميزان العمل ، وخلافا لما تقضى به دلالة المثال الذي ذكره - إلى أن هذا الانذار يدفعنا إلى النظر على النسق الكلامي . في أن لنا ربا أم لا . وإن كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلمنا حتى يأمر وينهى ويمتثل الرسل ...  
وإن كان متكلمنا فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب إذا عصيناه أو اضعناه

وإن كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله أنا الرسول اليكم...  
فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة إن كنا عقلاء أن نأخذ حذرنا  
وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالإضافة إلى الآخرة  
الباقية...

فأني أقول : —

بل يلزمنا أن نأخذ حذرنا ونستحقر هذه الدنيا بالإضافة إلى الآخرة  
من قبل أن تجرى هذه البحوث الطويلة التي يقضى العمر ولا تنقضى .  
وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذي ضرب به .  
إن من الحماقة أمام الإنذار أن نرجى تصديقه والعمل بمقتضاه حتى  
نجري هذه البحوث .

وإن الغزالي اتجه إلى ذلك في بداية كلامه عندما قال « سبق إلى عقله  
إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يعين النظر » .  
وفيم يكون النظر على هذا النحو الكلامي المعهود والنذير يتحدث عن  
أمور مغيبة ؟؟

إن النظر في الناحية الموضوعية لما جاء به النذير على النحو النظرى  
المدقق يأتي بعد العمل بمقتضى الإنذار ، والنظر يأتي هنا لا للوصول به إلى  
معرفة أن ما جاء به النذير ، حق لا شك فيه ، بل يكفى أن يكون لمعرفة  
إمكانه فحسب .

والنظر يأتي لهدف هو الترقى بالسالك - مع أدوات ووسائل أخرى -  
من غالب الظن الذي بدأ به السالك إلى مرتبة اليقين .  
وإذا كان الشارع قد بدأ مع الانسان تلك البداية - بداية الإنذار -  
مع ما تقتضيه من غالب الظن والتسليم للنذير ...

فإنه هو نفسه الذى صاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى  
مرتبة اليقين ، بوسائل لم تغفل النظر كما لم تقتصر عليه . ويؤكد ما نذهب اليه

ما يقوله الغزالي نفسه ( فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب  
العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك  
بإيمان وعقد تقليدي أو ييقين برهاني وهذا بما علم ضرورة من مجاري  
أحواله في تركيته إيمان من سبق . . )

ثم يقول أيضاً ( إذا استقرأت التاريخ . . لم تصادف مجمع مناظرة  
ومجادلة انكشفت إلا عن زيادة أصرار وعناد ) .

وإذا كان الغزالي يقول ( ولا تظن أن هذا الذي ذكرناه غض من  
منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة يخص الله بها الأحاد  
من أوليائه ، والغالب على الخلق القصور والاهمال . . ) .  
فإننا نقول له رويدك .

ما باننا إذا كان الوصول من طريق قصير سهل كالإدى وصل منه  
الصحابة - نأى إلا التفاخر بالوصول من طريق طويل وعمر ؟؟  
الكي نصل إلى يقين أكثر ؟؟

فهل كان الصحابة الذين ساروا على المنهج الذي وضعه الرسول على يقين  
أقل ؟؟ ذلك ما لا يمكن لقائل أن يقول به  
أو نسلك الطريق الطويل الوعر مضطرين للدفاع عن الدين وكف  
الوساوس التي لا يقدر أحد على كفها بغير هذا الطريق ؟؟ .

إذن فليس الأمر مقابلة بين آحاد ذوي عقول فائقة وبين غالبية مهملة  
مقصرة ، وليس في الأمر فضيلة يقين تتوفر لهؤلاء الأحاد ولا تتوفر  
للغالبية التي تسير وفق منطق التنذير والتوجيه القرآني .

ولإنما هو مقابلة بين آحاد ندبوا للدفاع عن الدين ، ومغالبية إالوساوس  
وبين غالبية امتلأت باليقين وسلكت مسالك أخرى في حياتها غير مسالك

المجدد والنظر ، مسالك فيها النفع في الدنيا والآخرة .  
وهي مقابلة في نوع المهنة لا في درجة اليقين . وهذا وحده هو الذي  
يستقيم مع تقرير الغزالي بعد ذلك لأن هذا العلم من فروض الكفاية ، اذ  
لو كانت مهمته أكثر من الدفاع ، أو كان هو الطريق الأفضل في الدين  
والوصول إلى اليقين لكان فرض عين ، ولما اكتفى فيه بأن تحصله صفة  
من الناس (١) .  
ولم يقف الأمر عند هذا الذي جاء به الإمام الغزالي .

بل نجد من العلماء - ومنهم بعض المعتزلة - من يوجبون العمل بخبر  
الواحد ، على أساس هذه الضرورة العملية التي تلجئ الإنسان العاقل إلى  
التحرز من المخاطر المحتملة .

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصرى ، والتفقال الشامى ، وأحمد ، وابن  
سريج وغيرهم .

قال أبو الحسين البصرى ( العمل بالظن في تفاصيل معلوم الأصل  
واجب عقلا ، كإخبار واحد بمضرة طعام ، وسقوط حائط ، يوجب العقل  
العمل بمقتضاه للأصل المعلوم من وجوب الاحتراس عن المضار ، فكذا  
خير الواحد يجب العمل به للعلم بأن البعثة للمصالح ، ودفع المضار ،  
ومضمون الخبر لا يخرج عنهما ) (٢) .

بل نجد القاعدة مقررة لدى المعتزلة وهم يحدد إيجاب النظر .

يقول القاضي عبد الجبار :

( وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو  
مظنوناً ، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به ) (٣) .

(١) أنظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥ وما بعدها .

(٢) التقرير والتجيب لابن أمير ج ٢ ص ٢٧٤ . (٣) المحيط بالكيف ص ٢٦

ويبدو أن هذا هو ما يقصده الكراميه ، اذ يذهبون إلى ( أن من بلغته الرسالة لزومه التصديق دون توقف على دليل ) (١) .

بل إننا نجد هذا الاستناد إلى الضرورة العملية في الإيمان باقته عن طريق الاحتياط لما بعد الموت، نجده على الضفة المتعاقبة في الفلسفة الأوربية الحديثة عند بسكال ( ١٦٢٣ - ١٦٦٢ م ) الذي يقول ( إن خلود النفس من الأهمية بحيث لا يظل عديم المبالاة بالإضافة إليه إلا من فقد كل شعوره ) .

ويقول ( فلنذكر الملحد بالموت وبالآبدية : ماذا لديه من القول عنها؟ هل يقول . إنه لا يزال ؟ اليس منتهى الحماقة ونحن نعنى أكبر العناية بصغائر الأمور الاثير المسألة الكبرى التي يتوقف عليها النعيم الآبدى ، أو الشقاء الآبدى ؟

هل يقول إن العقل يجد أن الدين غير مفهوم ؟ فليكن ، ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقا ؟

لتفرض أن الغموض متساو من جهة اثبات الدين ومن جهة نفيه ، يبقى أن الاختيار بينهما واجب ، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو في الحقيقة اختيار للنفي من حيث إننا نحيا كما لو لم يكن الله موجودا ولم تكن النفس خالدة وهو اختيار الجهة الأشد خطرا من حيث أنه استهداف للعذاب الآبدى ) (٢) .

وبعد :

ففي ختام هذا المبحث أود أن أركز الضوء على بعض النقاط التي وردت فيه .

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٢١ .

(٢) أظن الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٩٢ - ٩٣

واقبال الفلسفة الحديثة لـ كواينز ص ٤٧٠ ،



ما استطعتم) أخرجاه في الصحيحين.  
فاذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون  
عند كثير من الناس مشتبهاً لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين ، لا شرعى  
ولا غيره لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه ، وليس عليه أن  
يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظننه لمجزئه عن تمام اليقين .  
بل ذلك هو الذى يقدر عليه (١) .

إن الظن الذى نهى عنه القرآن هو الذى يهبط إلى مستوى الشك فما دونه  
أما الظن الذى اصطلح عليه بأنه يقتضى الترجيح بواسطة الأمارات ، فهو  
لا يمكن أن ينهى عنه القرآن لأنه هو الممكن الوحيد من المعرفة بالنسبة  
للعقل البشرى ويؤيد ذلك أن الظن ورد فى القرآن فى مواضع أخرى تدل  
على أن له قيمة معتبرة من ذلك قوله تعالى :-

(فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول : هاؤم اقرءوا كتابيه ، إني ظننت  
أنى ملاق حسابية .) ٢٠ الحاقة .  
وقوله تعالى :-

(وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب) ٢٤ ص  
وفى قوله تعالى عن سيدنا يوسف :-

(وقال للذى ظن أنه ناج منهما اذكرنى عند ربك) ٤٢ يوسف  
وقوله تعالى :- (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا  
جاءهم نصرنا) . ١١٠ يوسف

وتنتيجة ذلك إذن هي أن الظن الوارد فى القرآن مختلف بعضه عن  
بعض فهناك ظن هو فى مستوى الشك الاصطلاحى أو الوهم أو ما دونه

(١) موافقة سريع العقول لصحيح المتقول على هامش منهاج السنة ط / ١٣٢١ ص ٨



فهذا ما جاء التحذير منه ، وهناك ظن هو في مستوى الظن الاصطلاحي  
فهذا هو الممكن للعقل البشرى ، وهذا لا نهى عنه ، ولا بأس من أن تكون  
الضرورة العملية ، بما قام عليها من منطق الانذار ، واقعة في نطاقه طبقاً  
لمفهوم العقل النظرى .

ثالثاً : - إذا كان العلماء قد قبلوا الظن في العمليات فالتى لا أرى  
وجهاً للتفرقة بين الاعتقادات والعمليات من حيث يجوز  
الأخذ بالظن فى الأخير دون الأول .

ذلك لأن الاعتقادات - وفقاً للبهج الإسلامى الذى عرضناه - هى  
عمل أو وثيقة الارتباط بالعمل منذ اللحظة الأولى فإنها تعنى اتباع  
الرسول ، فى كل ما يأتى به ، وهى تعنى اتخاذ سلوك معين إزاء خبر معين  
جاء به الرسول ﷺ من عالم الغيب .

ومن ناحية أخرى فليس من المستساغ أن يكون الاختيار بين الأدلة  
تابعاً لرتبة الموضوع الذى تختار له .

ذلك أشبه بمن يصر على أن يكون طعام طفل الملك من غير جنس  
ما يتنعم منه أطفال العامة .

إنه يودى إلى قتله من حيث يراد له الشرف والتميز .

وقياساً على ذلك يودى فى باب الاعتقادات إلى التجرد منها ، لعدم  
امكان الأدلة الفائقة المطلوبة .

هذا فى حين أن الخطر الذى يواجهه الخالى من العقيدة أعظم من الخطر  
الذى يواجهه الخالى من العمل بمعناه الضيق .

فكان الأولى تيسير الأدوات التى يصل بها إلى الاعتقاد ، لا تفسيرها  
تحت وهم الشرف فى الرتبة ، وما دمننا قبلنا الظن ، فى العمليات ، وحاجتنا

إلى الاعتقادات أشد ، فينبغي قبوله في الاعتقادات من باب أولى —  
كبداية .

هذا — وإننا في رؤيتنا للمنهج الاسلامي في بدايته من قاعدة  
الضرورة العملية ، وهي من الناحية العقلية ليست فوق الظن . . .  
نراه يعد بالوصول في النهاية إلى ما يطمح إليه الناس جميعاً وهو اليقين :  
بمنهجه الخاص .

وهذا نحاول ايضاحه في هذا الباب .

## إِقْسِمِ الشَّانِي

### التصديق

بعد أن يشد الانذار بمنطقه القائم على الضرورة العملية سمع الانسان وفؤاده إلى ما يقوله الرسول :  
فانه يجعله يتجه إلى التعرف على شخصية الرسول لمعرفة صدقه ليواجه من غير ابطاء الموقف الخطير الذي وضعه فيه ذلك الانذار ليتخذ ازامه سلوكا محمدا . . .

طريق القرآن إلى معرفة صدق الرسول :

وإذا اتجهنا إلى القرآن الكريم فإننا نجد أن الطرق التي برشد إليها لمعرفة صدق الرسول تتفرع إلى ثلاث شعب :

الأولى : ترجع إلى شخصية الداعى . .

الثانية : ترجع إلى موضوع الدعوة .

الثالثة : ترجع إلى المعجزات .

أما ما يرجع إلى شخصية الداعى ، فالقرآن يشير إلى هذه بآيات منها

قوله تعالى : ، وإنك لعلی خلق عظیم ، ٤ - القلم

وقوله تعالى :

« قل ما سألتكم من أجر فهو لكم ، أن أجرى إلا على الله ،

٤٧ سبأ

وهو على كل شيء شهيد ،

وقوله تعالى :

« قل لو شاء الله ما تلونه عليكم ولا ادراكم به فقد لبثت فيكم عمرا

١٦ يونس

من قبله ، أفلا تعقلون ، .

وقوله تعالى : د لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم  
حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤوف رحيم ، ١٢٨ التوبة  
وبالرجوع إلى سيرته عليه السلام قبل البعثة نجد : بعده عن هو  
اقرانه بمكة . ، وتجنبه عبادة الأصنام . ، وإجماع أصحابه وغيرهم على  
وصفه بالأمين وتنسكه بفار حراء كل عام شهرا (١) .

وأما ما يرجع إلى موضوع الدعوة ، فيشير إليها قوله تعالى :  
د وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، ١٠٧ الأنبياء

وقوله تعالى :

د لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم  
آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل  
لنقي ضلال مبين ، ١٦٤ آل عمران

وقوله تعالى د شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا  
إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ، أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا  
فيه ، ١٣ الشورى

وموضوعية الدعوة التي تستدعي تصديق الرسول يمكن تلخيصها  
في عناصر :

لإنها رحمة .

لإنها تزكية وتعليم وحكمة .

لإنها منسوبة لله لا لغيره .

لإنها دعوة توحيد .

لإنها دعوة اخلاق وسلوك مرتبط بالله .

لإنها دعوة لإخلاص القصد لله وحده .

(١) انظر السيرة الشامية ج٢ ص ١٩٨

لأنها دعوة الرسل جميعا .  
لأنها دعوة الفلاح في الدنيا والآخرة .  
لأنها دعوة القرب من الله ومحبته (١)  
وأما ما يرجع إلى المعجزات فقد ثبت له معجزات كثيرة .  
يأتي على قتها القرآن الكريم ،

روى البخارى بسنده عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ في فضائل القرآن :

ما من الأنبياء نبي الا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما الذى أوتيته وحى أو حاه الله إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة .

رواه البخارى بسنده عن ابن هريرة في فضائل القرآن . .

وهذا يتضمن معنى بقاء معجزته القرآن ، بقاء الدنيا بينما تذهب معجزات الأنبياء بذهابهم .

ولقد تدرج التحدى بالقرآن على مراحل :

فقد تحداهم أولا : أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . . ٨٨ الاسراء

ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور من مثله ، أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ، . ١٣ هود

---

(١) انظر دلائل النبوة للدكتور عبد المليم محمود ص ١٣٠ وما بعدها ط ١٩٧٤ م

ثم تحدهم أن يأتوا بسورة من مثله ، أم يقولون افتراء قل فأتوا  
بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ، .

٣٨ يونس .

وتحدى الرسول بمعجزة القرآن يتضمن دعويين :

الأولى : هذا ليس من كلامي .

الثانية : بل هذا من كلام الله .

وصدقه في الأولى أمانة صدقه في الثانية .

وصدقه في الأولى مرجعه أمور :

أولا : المعجز عن الاتيان بمثله ولو اجتمع بعضهم لبعض ظهيرا .

ثانيا : مقارنة القرآن بكلامه الشخصي ، فهذا — مع بلوغه الدرجة الرفيعة .

في البلاغة يبين أن القرآن من واد وكلامه ﷺ من واد آخر .

ثالثا : مقارنة بكلام الكتب السابقة ، وهذا ما فعله ورقة بن نوفل ،

إذ قال بعد أن سمع من الرسول ما سمع « . . . هذا الذي جاءك

هو التاموس الذي نزل الله على موسى ، .

رابعا : كونه ﷺ « أميا ، .

( وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه يمينك إذا لارتاب .

المبتلون . ٤٨ العنكبوت

خامسا : ومن دلائل صدق الرسول ﷺ ما جاء في القرآن الكريم من

عدم اقرار لما ذهب إليه الرسول ﷺ في بعض الأمور قبل أن

ينزل إليه الوحي في شأنها . فذلك له دلالة على المصدر الإلهي .

للقرآن الكريم (١) .

---

(١) انظر الاسلام والعقل للدكتور عبد الملحم محمود س ١٤٠ ، والفصول المختارة على

هامش الكامل للبرد ج ١ س ٢٨٥ مطبعة خيمر .

من ذلك أن الرسول ﷺ رغب في النار الشديد لحزرة رضى الله عنه  
فنزل قوله تعالى « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، إلى .  
قوله تعالى « واصبر وما صبرك إلا بالله ، . ١٢٥ - ١٢٧ النحل  
ومن ذلك أن الرسول ﷺ مال إلى الصلاة على منافق عرف بالنفاق .  
عملاً بما وسعه الله تعالى في قوله جل شأنه « استغفر لهم أولاً تستغفر  
لهم ، ٨٠ التوبة  
فنزل قوله تعالى « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ،

٨٤ - التوبة

ومن ذلك ميل الرسول إلى فداء أسرى بدر فنزل قوله تعالى « ما كان  
لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ، ٦٧ الأنفال .  
ومن ذلك ميله إلى تكريم بعض اشراف قريش جذبا لهم إلى الإيمان  
فنزل قوله تعالى ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون  
وجهه ، ولا تعد عينك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ) ٥٢ الأنعام  
ومن ذلك أمره بالقصاص من رجل لطم زوجته فنزل قوله تعالى  
« الرجال قوامون على النساء ، ٣٤ النساء .  
ومن ذلك تصدقه بكسائه الذي ليس لديه غيره وجلوسه حاسراً في  
منزله فنزل قوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل  
البسط ، (١) ٢٩ الاسراء

وإذ ثبت صدقه في الأولى ( هذا ليس من صنعى ولا من كلامى ) على  
هذا النحو المتقدم ، رجع الأمر إلى الصدق العام الذى عرف به « ما علينا  
عليك كذباً ، دون أن يكون هناك ما يدعو إلى الانتقاص منه .

(١) أنظر أسباب النزول لواحدى ج ١ ١٣١٥ هـ

ص ٢١٤ ، ١٩٢ ، ١٧٨ ، ١٦٢ ، ١١٢ ، ٢١٧ ، طبعة عام ١٣١٥ .

وإذا رجع الأمر إلى صدقة العام ثبت صدقه في الثانية وهذا من كلام الله . سبحانه .

أما معجزاته الأخرى فنذكر منها نوعين :

النوع الأول : أخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلية أما الماضية فمكتفص الأنبياء الواردة في القرآن ذلك من أنباء الغيب نوحيا إليك ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ، ٤٤ آل عمران

وأما المستقبلية فمنها ما في القرآن كقوله تعالى د وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها ، ٢٠ الفتح

وقوله تعالى د ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ، أول الروم

وقوله تعالى د لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم لا تخافون . . . ٢٧ الفتح

ومنها ما ليس في القرآن كقوله ﷺ : لعمار

د تقتلك الفئة الباغية ، ذكره المناوي في كنوز الحقائق فيما خرجه

ابن عساكر .

النوع الثاني : أفعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تربي

على الف وقد فصلت في دلائل النبوة .

بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها ظهرت بعدها .

مثل ولادته محتونا مسرورا .

ومثل خاتم النبوة بين كتفيه .

( وكاستجاءه الغاية القصوى من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة

والفصاحة والسباحة والزهد والتواضع لأهل المسكنة والشفقة على الأمة

والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الأخلاق ) .



وككونه مستجاب الدعوة كدعائه على من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا أرض خذيه فساحت قوائم فرسه .  
ومثل نبع الماء من بين أصابعه ، وحنين الجذع وشهادة الشاة المشوية .  
يوم خيبر بأنها مسمومة ، ودرور<sup>(١)</sup> الضرع من الشاة اليابسة الجرباء  
لام معبد حين مسح يده عليها ، وتسبيح الحصى ، وغير ذلك مما لا يعد  
ولا يحصى<sup>(٢)</sup> .

تصديق خديجة والصحابة رضى الله عنهم :

بعد أن بدى الرسول ﷺ بالوحي ، ونزل قوله تعالى د اقرأ باسم ربك الذى خلق ، عليه وهو يخلو بغار حراء .. ( رجع رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة فقال زملونى حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسى .  
قالت خديجة د كلا والله ما يخزيك الله أبدا ، إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق . . . ، مما رواه الشيخان . وهكذا نحمد تصديق خديجة رضى الله عنها لرسول الله ﷺ قائما على بساطة المعرفة بأخلاقه عليه السلام :  
وعلى هذا المخوال جاء تصديق من أسلم من أوائل الصحابة : على وأبو بكر ، وزيد بن حارثة بن شراجيل وخالد بن سعيد ، وعثمان بن عفان والزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وطلحة ابن عبيد الله ، وبلال ، وعامر بن فهيرة ، وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم اجمعين<sup>(٣)</sup> .

(١) في القاموس المحيط : در النبات الثف والناقاة بلبها لإدته ، والسما بالمطر درا ، ودرورا فهى مدرار الخ .

(٢) انظر شرح المفاسد ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٨

(٣) انظر السيرة الشامية ج ٢ ص ٤٠٢ إلى ص ٤٤٠

ولا يحسبن البعض أن سيدنا عمر رضى الله عنه آمن على غير هذا المنهج ، فلا شك أن الإنذار قد شد انتباهه ، وأسر فؤاده ، وإن يكن قد تأخر في الاستجابة إليه ، وكانت استجابته بعد ذلك بتصديق الرسول ، عن طريق إعجاز القرآن ، وهذا بما ذكرناه في المنهج ، ولم يكن سيدنا عمر على أية حال ناظرأ على النحو الذى أتى به علم الكلام ، ولو قد فعل لكان للتاريخ الإسلامى وجه آخر غير ما عرفنا .

### تصديق هرقل :

ولدينا مثل آخر من هرقل عندما بلغته الدعوة، وبهنا في هذا المثال أنه يأتى من مجتمع مغمم بمظاهر الحضارة ، والعلم ، والفلسفة . . . فلو قيل أن البساطة التى جاء عليها التصديق فى المثال الأول نابعة من طبيعة المجتمع العربى انذاك وما عليه من جهل وأمية . . .

فإنه ماذا يقال فى منطق هرقل ، وهو فى قلب الحضارة العالمية آنذاك ، والمدارس الفلسفية والدينية متناثرة فى مملكته قابعة بين يديه ؟

لقد أخذ هرقل يسأل عن محمد ﷺ وفدا من العرب ، لم يكونوا قد اسلموا على رأسهم أبو سفيان .

### يقول هرقل :

١ - سألتك عن نسبة فذكرت أنه فيكم ذو نسب ، وكذلك الرسل تبعث فى نسب قومها .

٢ - وسألتك : هل قال أحد منكم هذا القول ؟ فذكرت : أن لا ، فقلت : لو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجلا يأتى بقول قيل قبله .

وقلت : هل كان من آباءه من ملك ؟

فذكرت : أن لا .

فقلت : لو كان من آباءه من ملك لقلت رجل يطلب ملك أبيه .  
٤ - وسألتك : هل كنتم تتهمونونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟  
فذكرت : أن لا .

فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله .  
وسألتك : اشراف الناس اتبعوه ، أم ضعفاؤهم ؟ فذكرت أن  
ضعفاءهم اتبعوه .

٦ - وسألتك : ايزيدون أم ينقصون ؟

فذكرت أنهم يزيدون .

وكذلك أمر الإيمان حتى يتم .

٧ - وسألتك : أيرتد أحد سنخطة لدينه بعد أن يدخل فيه ؟

فذكرت أن : لا .

وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب .

٨ - وسألتك : هل يغدر ؟

فذكرت أن لا .

وكذلك الرسل لا تغدر .

٩ - وسألتك : بهم يأمركم ؟

فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً . وبينهاكم عن

عبادة الأوثان ، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف .

فإن كان ما تقول حقا .

فسيملك موضع قدمي هاتين .

وقد كنت أعلم أنه خارج .

لم أكن أظن أنه منكم .  
فلو أنى أعلم أنى أخاص إليه لتجشمت لقاءه .  
ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه (١)  
فهذا هو التقصى الذى لا مزيد عليه :  
يتناول البحث فى اخلاق الرسول ، وصفاته الفردية والاجتماعية  
ومنزلة فى قومه ، وأثره فىهم .  
كما يتناول البحث فى موضوعية الدعوة ، وأثرها فى الناس .  
وأى الأمام الغزالى فى طريق تصديق الرسول ﷺ - فى كتابه إجمام  
العوام - أن ذلك يحصل على مراتب :  
( الأولى : وهى أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه  
المحور أصوله ومقدماته درجة درجة وكلية كلية حتى لا يبقى مجال احتمال  
وتمكن التباس .  
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو اثنين  
من ينتهى إلى تلك الرتبة .  
وقد يخلو العصر عنه .  
ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعرفة لفلت النجاة وقل الناجون)  
ثم يذكر الرتبة الثانية التى تحصل ( بالأدلة الوهمية الكلامية  
المبنية على أمور مسددة مصدق بها الاشهارها بين أكابر العلماء وشفاة أفكارهم... )  
ثم يذكر الرتبة الثالثة التى تحصل بالأدلة الخطائية . ثم يذكر  
الرتبة الرابعة التى تحصل ( بالتصديق لمجرد السماع من حسن الاعتقاد  
فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه ) .

(١) رواه البخارى فى صحيحه فى بدء الوحي .

فالمجرب | بالصدق والورع والتقوى مثل الصديق ، إذا قال : قال رسول الله ﷺ كذا فكم من مصدق به جزماً، وقابل له قبولاً مطلقاً... . ثم يذكر المرتبة الخامسة : التي تحصل بمجرد ( سماع الشيء مع قرآن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق... ) .

والمرتبة السادسة : التي تحصل بأن ( يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقته لطبعه... ) .

ثم يقول :

( فإذا علمت مراتب التصديق فاعلم أن مستند إيمان العوام في هذه الأسباب وأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجرى مجراه بما يحرك القلب إلى التصديق... ) ثم يبين ماذا يقبل من هذا كله فيقول :  
( لعلك تقول : لا انكر حصول التصديق الجازم في قلوب العوام بهذه الأسباب ، ولكن ليس ذلك من المعرفة في شيء ، وقد كلف الناس المعرفة الحقيقية... فالجواب : أن هذا غلط بمن ذهب إليه .

بل سعادة الخلق في أن يعتقدوا الشيء على ما هو عليه اعتقاداً جازماً لتنتقش قلوبهم بالصورة الموافقة لحقيقة الحق... فلا نظر إلى السبب المفيد له أهو دليل حقيق أو رسمي ، أو اقناعي ، أو قبول بحسن الاعتقاد في قائله ، أو قبول لمجرد التقليد من غير سبب... (١) .

وأقول :

أوافق الأمام الغزالي على أن جميع هذه الأنواع من مراتب التصديق مقبولة ولا أوافق على جعل التصديق القائم على حسن الاعتقاد فيمن يأتي بالعقيدة في مرتبة ضعيفة من مراتب التصديق أو الإيمان . وذلك :

(١) الجلام الووام من ص ٢٩٤ إلى ص ٢٩٩ من مجموعة رسائل الغزالي نشر مكتبة

الجندي .

لأن ما فوقها إما شبه مستحيل كما قرر هو في المعرفة الناشئة عن الأدلة  
البرهانية الدقيقة ، . . . أو مستحيل كما بينا نحن في نقد نظرية المعرفة  
عند المتكلمين .

ولما ظاهر الضعف والبطلان كالتوعين الثاني والثالث .  
أما النوع الذي جعله هو في المرتبة الرابعة فهو أعلى المراتب الممكنة ،  
لأنه الطريق الذي آمن به الصديق رضى الله عنه وهو من لو وزن إيمانه  
بإيمان الناس لرجح عليهم .

ولأنه ليس بهذه السذاجة التي صوره عليها الإمام الغزالي ، فالتصديق  
منطقه الذي ضربنا له مثالا من تصديق خديجة رضى الله عنها ، ومثالا من  
تصديق هرقل .

ويبدو أن الامام الغزالي كان له رأى مختلف في المنقذ من الضلال ، ،  
فهو يصنف في هذا الكتاب أسباب التصديق للرسول وكأها لا تنخرج عن  
دائرة العاديات ، يقول الامام الغزالي :

( فان وقع لك الشك في شخص معين أنه نبي أم لا فلا يحصل اليقين  
إلا بمعرفة أحواله أما بالمشاهدة أو بالتواتر والسماع فانك إذا عرفت  
الطب والفقه يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع  
أقوالهم وإن لم تشاهدهم .

ولا تعجز أيضا عن معرفة ككون الشافعي رحمه الله فقيها ، وكون  
جانبوس طبيبا معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير بل بأن تتعلم شيئا من  
الفرق والطب وتطالع كتبها وقصايفها فيحصل لك علم ضرورى بمجالها .

فكذلك إذا فهمت معنى النبوة فاكثرت النظر في القرآن والأخبار  
يحصل لك العلم الضرورى بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوة واحتضد  
ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب ، وكيف صدق

في قوله د من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم<sup>(١)</sup> . وكيف صدق في قوله  
د من أعان ظالما سلطه الله عليه<sup>(٢)</sup> .

وكيف صدق في قوله د من أصبح وهو مهمل واحد ( هو التقوى )  
كفاه الله تعالى مهوم الدنيا والآخرة<sup>(٣)</sup> .

فاذا جريت ذلك في ألف والفين وآلاف حصل لك علم ضروري  
لا تمارى فيه .

فمن هذا الطريق أطلب اليقين بالثبوت لا من قلبه العصا ثعبانا وشق  
القمر فان ذلك إذا نظرت اليه وحده ولم تنضم اليه القرآن الكثيرة الخارجة  
عن الحصر ربما ظننته أنه سحر وتخيل وأنه من الله أضلال فإنه د يضل  
من يشاء ويهدى من يشاء ، وترد عليك أسئلة المعجزات ، فإن كان إيمانك  
مستندا إلى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة فينخرم إيمانك بكلام  
مرتب في وجه الاشكال والشبهة عليها .

فليكن مثل هذه الخوارق احدى الدلائل والقرائن في مجلة نظرك حتى  
يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين . . فهذا هو  
الايمان القوى العلى .

وأما الذوق فهو كالمشاهدة والأخذ باليد ولا يوجد إلا في طريق

الصوفية .<sup>(٤)</sup>

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية ، وأخرجه أئتمذى وقال : حسن صحيح .

(٢) ذكره الامام السيوطى في الجامع الصغير عن ابن عساكر ، بسنده عن ابن مسعود  
ورواه بالضعف .

(٣) أخرجه أحمد بن حنبل في مسند ، وابن حبان في صحيحه ، وأقره الذهبي وقال  
السيوطى حديث حسن .

(٤) المقدم من الضلال الامام الغزالى ص ١٨٥ - ١٨٧ .

( وعلى الجملة : الأنبياء أطباء أمراض القلوب وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك .

ويشهد للنبوة بالتصديق ، ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلطنا إليها تسليم العميان إلى القاندين وتسليم المرضى المتعيرين إلى الأطباء المشفقين وإلى ما هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه .<sup>(١)</sup>

ويقول :

( إننا لو فرضنا رجلاً بلغ وعقل ولم يجرب المرض فرض وله والد مشفق حاذق بالطب يسمع دعواه في معرفة الطب منذ عقل ، فمعجن له والده دواء فقال له : هذا يصلح لمرضك ويشفيك من سقمك ، فإذا يقتضيه عقله وإن كان الدواء مراكبه المذاق ؟

أيقنوا له ؟

أو يكذب ويقول : أنا لا أعقل مناسبة هذا الدواء لتحصيل الشفاء ولم أجره ؟  
فلا شك أنك تستحمله أن فعل ذلك ، وكذلك يستحملك أهل البصائر في توقعك .

فإن قلت فبم أعرف شفقة النبي ﷺ ومعرفته بهذا العلب ؟

فأقول : وبم عرفت شفقة أبيك وليس ذلك أمراً محسأً ؟ بل عرفت بها بقرائن أحواله وشواهد أعماله في مصادره ، وموارده ، علماً ضرورياً لا تكتمل فيه ) .

ثم بين الامام الغزالي أن النظر في أحوال الرسول وأقواله تبين شفقته



واهتمامه بإرشاد الخلق ، وأن النظر في ما ظهر عليه من مجانب الأفعال  
ومجائب الغيب يعطى ( علماً ضرورياً أنه بلغ الطور الذى وراء العقل  
وانفتحت له العين التى ينكشف منها الغيب .  
فهذا هو منها تحصيل العلم الضرورى بتصديق النبى عليه الصلاة  
والسلام . ) (١) .

رأى ابن خلدون فى طريق تصديق الرسول :

تصديق الرسل يكون لعلامات تحصل لهم ، ولكن هذه العلامات  
لا تقتصر على المعجزة فى رأى ابن خلدون :  
هذه العلامات هى :

١ - أن توجد لهم فى حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم فى غطيط  
كانها غشى واعمام فى رأى العين ، وليست منهما فى شيء ، وإنما هى فى  
الحقيقة استغراق فى لقاء الملك الروحانى . . . ثم تنجلي عنه تلك الحال  
وقد وعى ما التى إليه .

٢ - أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزكاه ومجانبة المذمومات  
والرجس اجمع .

٣ - دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف ، وقد  
استدلّت خديجة على صدقه ﷺ بذلك ، وكذلك أبو بكر ، ولم يحتاجا  
فى امره إلى دليل خارج عن حاله وخلقه ، وكذلك فعل هرقل .

٤ - وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم . . . وللناس فى كيفية  
وقوعها ودلالاتها على تصديق الانبياء خلاف .  
ثم يقول :

( أعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم

(١) المقذ من الضلال ص ٢٥٣ إلى ٢٥٠ -

المزل على نبينا محمد ﷺ فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ، ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقه .

والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى ، وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي . (١)

طريق تصديق الرسول بين الدلالة العقلية والعادية :

أولا : إن العقل النظري الطامح لليقين في البداية يحاول في البداية أيضا الاستدلال على صدق الرسول بطريقته البرهانية فيقترح المعجزة ، ثم يعجز عن وضعها في مستوى الدلالة العقلية القطعية .

لقد رأينا أن الاحتمالات العقلية ترد على هذه الدلالة على وجه يخرجها عن قطعيتها العقلية إذ تسمح بورود الاعتراضات والمجادلات حولها بغير نهاية .

نظرة القرآن إلى المعجزة :

إن القرآن أوضح لنا في آيات عديدة أن المعجزات تأتي لمن لديهم استعداد للإيمان فيؤمنوا ، أو للمؤمنين فيزيدهم إيمانا . أما المنكفرون ، أو الطالبون للإيمان عن طريق اليقين العقلي البحت - وهو لا سبيل إليه كما أوضحنا - فهؤلاء لاغنية لهم في المعجزات وهم دائما يجدون احتمالات عقلية تفسد عليهم جو المعجزة .

يقول تعالى :

( وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالثقلين الملائكة قبلا . أو يكون لك بيت

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٩١ إلى ٩٥

من زخرف أو ترقى في السماء ولن تؤمن أرقبك حتى تنزل علينا  
كتابا نقرؤه .

قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا وما منع الناس أن يؤمنوا  
إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا ابعث الله بشرا رسولا .

قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء  
ملكاً رسولا . ( ٩٠ - ٩٥ سورة الأسراء .

ويقول سبحانه وتعالى :

ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت  
أبصارنا بل نحن قوم مسحورون . ( ١٤ - ١٥ الحجر .

ويقول تعالى :

( ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلسوه بأيديهم لقال الذين كفروا  
إن هذا إلا سحر مبين ، وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا  
لقضى الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم  
ما يلبسون . ) ٩/٧ الأنعام .

فهذه الآيات توضح لنا أشد توضيح كيف أن اللبس الذي يفرق فيه  
العقل النظرى باحتمالاته التي لا تنتهى يقف حائلا دون الاستقادة  
بالمعجزة (١) على وجه القطع واليقين .

ثانياً : ولقد رأينا في الباب الثانى كيف أن المتكلمين وإن كانوا يقدمون  
المعجزة كدليل قطعى على صدق الرسول ، ويبينون وجه دلالتها على ذلك ،  
يتهمون من نقاش الاحتمالات الواردة عليها إلى ما ذكره شارح المقاصد ،  
إذ يسلم بوجود هذه الاحتمالات ثم يجيب عنها قائلا ( أن الاحتمالات  
والتجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية ) .

(١) انظر المناسبات التي نزلت فيها هذه الآيات في أسباب النزول لواحدى وفى السيرة

ويقول الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية ( إن الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق لصدق مبدئها بين الفطرة والعادة ) .  
ويرى الشيخ محمد عبده أن ارباب الأفكار العقلية إذا رأى أحدهم عارفاً قد اقترن بدعوى النبوة فلا بد لهم من أن ينظروا في مقدمات كثيرة إلى أن يعلموا أن ما ظهر على يده أمر فوق الطبيعة وإنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات ، وهم عندئذ لا يكتبون بظهور المعجزة على يده بل لا بد للواحد منهم ( أن ينظر أن هذا الرجل هل هو خير في ذاته ، أو شرير ، فإن كان شريراً في ذاته يدعو إلى مالا ينتج ولا غرض له إلا الرئاسة وتقلب أحوال الأمم في الشرور وسفك الدماء ، فهو الساحر الخبيث ، وإن كان خيراً يدعو إلى ما يعود على بني نوعه بالصلاح والنجاح فهو الصادق النبي )<sup>(١)</sup> .

والذي يستقر عليه الرأي :

أن دلالة المعجزة دلالة عادية ، وقد علمنا أن القول بأن العاديات من العلوم الضرورية هو بالنظر إلى موجهها العادة ، لا مطلقاً كما هو الشأن في الأحكام العقلية .

ثالثاً : أن دلالة المعجزة على صدق الرسول لا تتم إلا بانضمام دلالات أخرى إليها ، من أهمها ما يتعلق بموضوع الدعوة وما دام الأمر كذلك فإن منطق العادة في نظري كاف في تصديق الرسول مباشرة بدون المقدمات الطولية العريضة التي يقررها المتكلمون ، كاثبات حدوث العالم ، لإثبات الصانع ، وكونه عالماً قادراً حياً متكاملاً ، مظهراً للمعجزات على يد الرسل ؛ فهذا إنما ارتكبه المتكلمون على صعوبته ظناً منهم أنه يبنى لهم دلالة

(١) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني على العقائد العنصرية ص ١٥٠ الطبعة

المعجزة على أساس من الدلالة العقلية اليقينية وقد ظهر أن ما طلبوه لم يتحقق في دلالة المعجزة، إذ انحسرت دلالتها إلى الدلالة العادية .

وفي رأي أنه كان يكفي المتكلمين ما ذكره هم أنفسهم في معرض الدلالات المفيدة لصدق الرسول ﷺ، وإن كانوا يسوقونها على أنها ليست العمدة في الباب .

يقول شارح المقاصد :

( ما سبق أى المعجزات هو العمدة في اثبات النبوة ، والزام الحجة على المجادل والمعاند ! ! وقد يذكر وجوه أخر تقوية له وتتميمًا وإرشادًا لطالب الحق وتعليلًا .

الأول : أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الحميدة والأوصاف الشريفة والسير المرضية والسكالات العلية والعملية والمحاسن البديعة الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل (١) بأنه لا يجتمع إلا لبني .

الثاني : أن من نظر فيما اشتملت عليه شريعته بما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعًا أنها ليست إلا وضعا إلهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس إلا نبيا .

الثالث : أنه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة أعوانه وأنصاره حربا لأهل ارض آحادم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبارتهم فضل آراءهم وسفه احلامهم وابطل ملهمهم وهدم دولتهم وأظهر دينه على الأديان وزاد على مر الأعصار والأزمان ، وانتشر في الآفاق والأقطار ، وشاع في المشارق والمغارب ، من غير أن تقدر الاعداء ، مع كثرة عددهم وعددهم

(١) أى مادة كما سبق تهريره .

وشدة شوكتهم وشكيتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء أنواره وطمس آثاره ، على إخماد شرارة من ناره ، فهل يكون ذلك إلا بعون إلهي ، وتأيد سماوي .

الرابع : أنه ظهر احوج ما كان الناس إلى من يهدي إلى الطريق المستقيم ، ويدعو إلى الدين القويم ، وينظم الأمور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل ، وتفرق للسبل ، وانحراف في الملل . . . .  
واختلاف للدون ، واشتعال للضلال واشتغال بالمحال ، فالعرب على عبادة الأوثان ، وواد البنات ، والفرس على تعظيم النيران ووطء الأمهات ، والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد ، والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر ، واليهود على الجحود ، والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود ، وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال ، واخية الخبال والحيال (١) .

واعمرى ما الذي جعل علم الكلام يهمل كل هذه الدلالات مع غناها — من حيث هي دلالة عادية — إلا وهمه أنه يجد في المعجزة دلالة أقوى ، لأنها ترتفع إلى مستوى الدلالة القطعية ؟ .

احسب أن علم الكلام في هذا هو أشبه بوالد أهمل أولاده الكثيرين على نجاحهم وحسنهم وفضلهم لأنه ظن — لسبب ما — أن ولدا آخر له هو أفضل منهم وأحسن وأنجب ، وأن له قيمة تفوقهم اجمعين وأنه من شأنه أن يضني على والده شرفا لا طريق بالآخرين إليه ، فانكسف بذلك شعاع أولاده — ظلما — دون أن يبزغ شمس المختار منهم .

ومع ذلك فنحن نقول إن هذه الدلالات المتنوعة المتكاثرة تمثل ما هو فوق الحد الأدنى من الدلالة المطلوبة .

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٨٨ .

إن الحد الأدنى يجب أن يكون موجودا في بداية الرسالة وفي أيامها الأولى ومن الواضح أن ما ذكره المتكلمون اقله ليس كذلك والحد الأدنى يجب أن يكون كافيا في منهج الاستدلال على صدق الرسول .

وقد وجدنا هذا الحد الأدنى :

في سيرة الرسول قبل الدعوة بصفة عامة .

وفي تقرير السيدة خديجة عنه عندما صدقته .

وفي تصديق ورقة بن نوفل له .

وفي كلام هرقل لأبي سفيان رئيس جماعة قريش . . . بصفة خاصة .

بهذا اسلم السلف الأوائل ، عن بينة ، ووصلوا إلى اليقين الذي .

يتمناه الخلف .

## الفصل الثالث

### تلقى المعرفة الإلهية

إن المتعرض للدعوة بعد أن :

يتعرض للإنذار . . .

فيدفعه الإنذار - دون إبطاء أو تعويق طبقاً لمنطق الإنذار نفسه - إلى :  
التعرض لهوامل تصديق الرسول ، كما سبقناه على النحو السابق  
يُجد نفسه ملجأ إلى :

« التسليم »

فينطق بالشهادتين ، كما طلبهما الرسول : « أشهد أن لا إله إلا الله ،  
وأشهد أن محمداً رسول الله » :

فيكون مسلماً .

فيصع بذلك قدمه على أول الطريق طريق تلقي المعرفة الإلهية :

١ - من مصدرها الذي هو الله سبحانه وتعالى .

٢ - إلى موردها الذي هو الإنسان بقواه المختلفة المتكاملة .

٣ - صاعداً بذلك : من الظن ، إلى اليقين

وهذا ما نحاول بيانه في الأقسام الثلاثة التالية التي ينقسم إليها هذا

الفصل .



## القِسم الأول

### مصادر المعرفة

نظرية المعرفة في القرآن الكريم:

عندما نقول «نظرية» نقول ذلك تجاوزاً ، تجاوزاً قد يسمح به مقام المقارنة بنظريات المعرفة التي أجتهد في صنعها العقل البشرى .

تجاوزاً قد يسمح به مقام الاستنباط الذي يضطلع بعينه عقل الكاتب ولكن لا يسمح به مقام القرآن الكريم الذي يسوق الحقائق النهائية ، وسواء آثرنا هذا التعبير أو ذاك فن المعلوم أننا نقصد أسس المعرفة التي يقدمها القرآن الكريم في مواجهة نظريات المعرفة لدى البشر .

ومن عجيب الاتفاقات أن حقيقة المعرفة في القرآن الكريم هي أول ما نزل من القرآن .

إنها موجودة في قوله تعالى : « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم . »

ثم تأتي تتمتها في قوله تعالى أثر ذلك :

« كلا إن الإنسان ليطغى ، أن رآه استغنى إن إلى ربك الرجعى ، وبيان ذلك ، أن هذه الآيات تقول لنا :

١ - إن المعرفة لا يعثر عليها في أعماق النفس البشرية ذاتياً .<sup>(١)</sup>

ولإنما تأتي باجتهاد تمثله « اقرأ » .

٢ - هذا الاجتهاد لا يقوم به الإنسان مستقلاً وإنما يقوم به :

(١) والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً . صدق الله العظيم ٧٨ النحل ..

« باسم الله »  
وباسم الله لا تعنى مجرد البركة وإنما تعنى الاستمداد .  
فهو اجتهاد يستمد مبادئه ووسائله وغاياته من الله .  
٣ - ولتوضيح المقصود من كون المعرفة اجتهادا بشريا مستهدا  
من الله:

تذكر الآية نظير ذلك في حياة الانسان :

« وهو خلق الله للانسان .

« الذى خلقه » (١) .

الانسان لم يعمّر عليه في الطبيعة ، ولم يصدر عن العلة الأولى بطريق

الفوضى .

ولكن الله هو الذى خلقه .

خلقته من بداية صغيرة .

« خلق الانسان من علق »

« وصاحب هذا الخلق جهد بشري ضئيل ، مجرد مصاحبة .

هكذا الأمر في المعرفة .

فهل خلق الله الانسان وتركه دون أن يعلمه ؟ ذلك لا يتفق مع وصفي:

١ - الربوبية .

---

(١) لعل في هذا إشارة إلى أن المعرفة الحسية موقوفة على تدبير من الله سبحانه فلقد أثبت العلم الحديث أن المعرفة الحسية لا شأن لها بما يسمى الشيء في ذاته وإنما هي تمثل هذه الأشياء كما تؤثر في حواسنا حسب ، وبما أن هذه الحواس قد خلقها الله سبحانه على نحو معين دون غيره فان الخالق سبحانه يحدد لنا بذلك وجه التأثير الذى يتأثر به الحواس من هذه الأشياء ، وبناء عليه يمكن القول بأن معارفنا الحسية تنفذ إلينا من خلال ارادة إلهية ، وتدبير إلهي .

٢ - الكرم . أو الأكرم .

وذلك ما تقوله الآية الثالثة .

د اقرأ وربك الأكرم ،

فالنتيجة إذن في الآية الرابعة .

٤ - ، الذى علم بالقلم ، .

فهو الذى علم .

كما أنه هو الذى خلق .

وإذا كان الخلق من الله مع مصاحبة جهد بشرى ضئيل ... مجرد مصاحبة

فإن التعليم من الله مع مصاحبة جهد بشرى ضئيل أيضا .

هو الإمساك بالقلم .

والقراءة .

فماذا علم الله للإنسان :

هذا ما نجده في الآية الخامسة .

د علم الإنسان ما لم يعلم ،

ه - علمه الأشياء التي لم يتعلمها .

الأشياء التي لم يعلمها أصلا .

أو التي لم يتعلمها - في الحقيقة - بنفسه ، وإن كان قد صحب عملية

تعملها بجهد بشرى ضئيل .

وهذه العلوم نجدها في البداية :

في العلوم الضرورية .

ويلحق بها أدوات المعرفة .

وفي الوسائط : في إفاضة هدى الله على جهد الإنسان في مسالك

الوصول إلى النتائج .

وفي النهاية : في إفاضة اليقين ، لجبر ثغرات الغن فيما يتعلق بالوثوق  
بالتنتائج .

٦ - ولكن لا يلتبس أمر هذا كله بالوحي أو الكشف أو الإلهام  
الخاص فقد جاء قوله تعالى « الذي علم بالقلم ، ليؤكد الأسلوب العادي في  
التعلم كما أن قوله تعالى « الذي خالق ، خلق الإنسان من علق » يوضح  
الأسلوب العادي في الخلق .

أما الأسلوب غير العادي .

أسلوب خلق آدم .

وأسلوب خلق عيسى .

وأسلوب الخوارق والمعجزات .

فذلك موضوع آخر لا يصح أن يختلط بما نحن إزاءه .

ذلك موضوع الوحي أو الكشف أو الإلهام الخاص ، موضوع

لا يتعلق بنظرية المعرفة العادية التي يشترك في الخضوع لها البشر جميعاً على

سواء . ثم تبين الآيتان التاليتان أن استقلال الإنسان بالتعلم ، أو بالعلم ،

انحرف عن مصدر التعليم .

« كلا إن الإنسان ليطغى ، أن رآه استغنى » .

٧ - ثم تبين الآية الأخيرة فيما ذكرناه أن المرجع في المعرفة هو الله

أن إلى ربك الرجعى (١) .

إن « كلا من المعتزلة والأشاعرة يقررون أن العلوم الضرورية - وهي

أساس اليقين في حركة العقل مخلوقة لله .

ولإذن جملة البناء العقلي الذي بنوه يحتاج أولاً إلى معرفة الخالق .

وقعوا في الدور كما سبق أن أوضحنا .

---

(١) لا داعي لتفصيل مدلول هاتين الآيتين بلفظان الفتى ياله ، وانذاره بالرجوع إلى

الله في اليوم الآخر ، ما دام النص أكثر شمولاً ، وما دام المعنى الذي تراه مرتبطاً بالسياق

ولا يؤدي إلى محذور .

ظنوا انهم يحتاجون في بناء الإيمان الى العقل المستقل فاذا هم يجدون  
أنفسهم محتاجين في بناء العقل إلى الإيمان .  
والحقيقة هي هذه :

يحتاج العقل إلى الإيمان لكي يقوم ، ولا يتطلب الإيمان إلا مصاحبة ،  
العقل مجرد مصاحبة ، للتلقى .  
وتلك سنة الله في المعرفة .  
كما هي سنة في الخلق .  
كما هي سنة في الرزق .  
وكما هي سنة في كل ما يحصله الانسان . . . .

فاذا هو - أي العقل - يتواضعه ، وبمصاحبته للإيمان ، يصل إلى  
هدفه الذي يعجز عنه مستقلا .  
ألا وهو اليقين (١) .

ليكون كلبه طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء . وفي هذه النظرية  
تعود الثقة بالضروريات اذا قلنا أنها من الله سبحانه وتعالى .  
ومع ذلك فهي لاتصلح أساسا أوليا في منهج بناء العلوم لأنها تحتاج  
إلى أساس ، والأساس هو في الاعتقاد في الله .

والنتيجة أن نظرية المعرفة القرآنية يمكن صياغتها على النحو التالي :  
الإنسان لم يعثر على المعرفة ولكن الله هو الذي أعطاه إياها . أعطاه  
بذرتها منذ البداية في البدهيات أو العلوم الضرورية وصاحب نمو هذه  
البذرة اجتهاد بشري مشروط بالاستمداد من الله .

وتنمو هذه البذرة لتقوم على ساقها شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها  
في السماء .

---

(١) هذا ما بينه في القسم الثالث من هذا الفصل .

« ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت ،  
وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس  
لعلهم يتذكرون ، ، سورة ابراهيم ٢٤ - ٢٥

ومن هنا تتقرر حقيقة هامة :

ان العقل يحتاج الى الايمان بالله .

فالعقل المستقل طغيان وانحراف وخبث .

« ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من

قرار ، سورة ابراهيم ٢٦ .

كلمة اجتثت من أصولها : من البدهيات ، ضربت البدهيات - باعتبارها

بديئات في الفلسفات النقدية ، واجتثت .

كلمة خبيثة مهتزة بالشكوك التي لاحاسم لها ، محوطة بالأوهام

والاحتمالات التي لاخروج منها ، كما قدمها فلاسفة الشك .

لكن الثقة بالعقل تأتي من واد آخر ، من وادى الايمان بالله .

ومن الغريب أن أشد الواثقين بالعقل المستقل - منهجيا - من

المتكلمين ربطوه بهذا الوادى دون أن يعلموا أنهم قضوا على اصالته التي

يدعونها ، ودون أن يعلموا أنهم وقعوا في التناقض المنهجي .

وهذه الثقة لا تنبنى على العلوم الضرورية العقلية .

وإنما هي تنبنى على منطق آخر .

منطق الضرورة العملية .

والتعرض للانذار بعذاب الآخرة .

والتعرض لعوامل تصديق الرسول .

وهي بداية فيها الظن ، أو غلبة الظن وتترقى إلى اليقين . يهتدى الله .

يقول تعالى :

« الذين أتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم ليسكتمون الحق وهم يعلمون » ١٤٦ البقرة .

لم يقل سبحانه وتعالى : « كما يعرفون أنفسهم » ، لأن هذا مستوى من المعرفة لا يصل اليه الانسان ويكفي مستوى معرفة الابن ، كجهد بشرى .  
أما اليقين الكامل فمن الله .

لذلك تأتي الآية التالية لتقول :

« الحق من ربك فلا تكونن من الممترين » . ثم تأتي الآية التي بعدها لتعقب ببيان سبب عجز الانسان عن المعرفة الكاملة التي هي اليقين .  
ذلك إذ تقول :

( ولكل وجهة هو موليها ) .

فهذه طبيعة البشر ، ونقصه : الاتجاه الواحد في الرؤية ، الاتجاه الجزئي ، الاتجاه غير المحيط .

وهذا لا يحصل الا حاطة في المعرفة ، ومن ثم لا يحصل اليقين الكامل بالعقل .

ومن هنا كانت تكملة الآية : مسحة حنان على هذا الضعف البشري ووعدهم بالرعاية الإلهية التي تكمل النقص وتلم الشعث .

( . . فاستبھوا الخيرات .

أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا .

ان الله على كل شيء قدير . . . ) ١٤٨ سورة البقرة .

إذا تقرر ذلك فإننا نجد الآيات القرآنية تزيد إيضاحاً وتوثيقاً .

من ذلك قوله تعالى :

« وعلم آدم الأسماء كلها » ٣١ سورة البقرة .

« قاروا سبحانه لا تعلم لنا إلا ما علمتنا » ٣٢ سورة البقرة .

« وقل رب زدني علماً ، ١٤٤ طه .

« ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء ، ٢٥٥ البقرة .  
ويقول رسول الله ﷺ ( اللهم أنك سألتنا من أنفسنا ما لا نملك  
إلا بك ، اللهم فاعطنا منها ما برضيك عنا ) (١) .  
وأذن فالنتيجة النهائية أن مصدر المعرفة هو الله  
وهو مصدر قريب .

« وإذا سألك عبادي عني فاني قريب ، ١٨٦ البقرة .

« ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ، ١٦ ق

« فأينما تولوا فثم الله ، ٦٧ الزمر  
هذا هو أصل المعرفة بوجه عام كما نراه في القرآن الكريم (٢) .  
وفيما يلي نذكر أصول الهداية التي تنفرغ على المعرفة العامة .

### أصول الهداية :

إذا كان من عجيب الاتفاقات كما قلنا أن تكون الآيات التي نستقي منها  
نظرية في المعرفة القرآنية هي أول ما نزل من القرآن . . .  
فإنه من عجيبها كذلك أن تكون الآيات التي نستقي منها نظرية في  
الهداية القرآنية هي أول ما صدر به القرآن .  
تلك هي سورة الفاتحة .

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم مالك  
يوم الدين ، إياك نعبد وإياك نستعين ، أهدنا الصراط المستقيم ، صراط

(١) ذكره الإمام السيوطي في الجامع الصغير بسنده عن أبي هريرة ورمز له بالصحة .  
(٢) أظن ما ذكرناه آنفاً في هذا القسم من أن المتكلمين لا يشكرون أن الله هو مصدر  
المعرفة ، لكن خطايم كانت منهجياً .



للذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ،  
وبيان ذلك أن هذه السورة تبين :

أولاً : مصدر الهدى ، ثانياً : أسباب إفاضته من الله .

ثالثاً : أسباب منعه رابعاً فائدته .

أولاً : مصدر الهدى :

أن صدر السورة الكريمة يبين أن الهدى يأتي من الله سبحانه وتعالى :

« أهدنا الصراط المستقيم ،

ويتأيد ذلك بآيات أخرى كثيرة :

« قل أن هدى الله هو الهدى ، البقرة / ١٢٠ .

« أن علينا للهدى ، ١٢٠٠٠ الليل .

« من يهد الله فهو المهتد ، ٩٧ الإسراء .

« وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، ٤٣ الإعراف .

« وإن اهتديت فيما يوحى إلى ربى ، ٥٠ سبأ .

( فأما يأتينكم منى هدى ، فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم

يخزنون . ) ٣٨ البقرة .

ويقول رسول الله ﷺ :

( والله لولا الله ما اهتدينا ) - صحيح البخارى .

ويقول عليه الصلاة والسلام :

( اللهم إني أسألك الهدى والسداد ، واذكر بالهدى هدايتك الطريق

وبالسداد سداد السهم . )<sup>(١)</sup> .

وهذا الحديث يدعو إلى الاستعانة بهدى الله فى الصغيرة والكبيرة من

شئون حياتنا .

(١) ذكره الإمام فى مسلم فى صحيحه فى باب الدعوى من شر ما عمل وما لم يعمل .

ثانياً : أسباب إفاضة الهدى من الله .

تبين السورة أيضاً أن الهدى نعمة من الله تأتي نتيجة التوجه إليه بحمده والثناء عليه بأسمائه الحسنى . . . من حيث هو سبحانه المستحق وحده للعبادة .

ومن حيث هو سبحانه وحده المستعان .

« الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين .

إياك نعبد .

وإياك نستعين .

« أهدنا الصراط المستقيم ،

ويتأيد ذلك بآيات أخرى أيضاً ، تبين أن الله سبحانه يعطى الهدى لمن

يأخذه بأسبابه .

يقول تعالى « والذين جاهدوا فيما لنهدينهم سبلنا ، ٦٩ العنكبوت .

ويقول تعالى « يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ١٦٠ المائدة

ويقول تعالى « وذكروا لآلئ الألباب ، ٥٤ غافر .

ويقول تعالى « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ،

يقول الغزالي : ( أى نورا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من

الشبهات ) (١) .

ويقول ﷺ :

( من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل ، حتى

يستوجب الجنة .

---

(١) أحياء علوم الدين ج ٨ ص ٤١٠

ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم (١) :  
ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار .  
ويقول سبحانه وتعالى .

٢٨٢ البقرة .

( واتقوا الله ويعلمكم الله . )

ثالثاً : أسباب منع الهدى :

تبين السورة أيضاً أن الهدى لا يحصل عليه صنفان من الناس .

من يعادون الله فيغضب عليهم .

( غير المغضوب عليهم ) .

ومن يستقلون بمنهجهم عن الله فيضلون :

( ولا الضالين ) . (٢) .

وتفصل الآيات الأخرى جوانب من أسباب منع الهدى .

يقول تعالى :

٢٥٨ البقرة .

( والله لا يهدي القوم الظالمين . )

( والله لا يهدي القوم الكافرين . )

١٨ المائدة .

( والله لا يهدي القوم الفاسقين . )

٣٧ النحل

( فإن الله لا يهدي من يضل )

٣ الزمر

( إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار )

٣٨ غافر

( إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب )

٣٤ غافر

( كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب ) (٣)

٣٧ إبراهيم

( ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء )

(١) قوله « تاه فيما يعلم » تصريح بضلال النظر التجريدي .

والحديث صحيح . رواه الإمام مسلم والبخاري .

وهو حديث مشهور .

(٢) لقد ضل النصارى لاستقلالهم بقولهم عن الوحي

(٣) وما أشد إصراف الموغلين في مناهات العقل المستقل ، القائلين بقدرته على تحجيله

اليقين وما أشد ارتياحهم

رابعاً : نتيجة الهدى :

تبين السورة أن نتيجة الهدى هي الوصول إلى « الصراط المستقيم »  
« اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين انعمت عليهم ،  
وفي هذا الصراط المستقيم يحصل اليقين المنشود الذي اثبتنا أنه لا يمكن  
الحصول عليه بالجهود العقلية الذاتية ، المستقلة عن الله .

إن العقل المتمرد ، أو المستقل يمكنه أن يصل إلى شيء من الظن ،  
لكنه لا يصل مستقلاً إلى شيء من الهدى ، الذي تشعر فيه النفس  
بالطمأنينة والسكون واليقين .

إن الفلسفات والعلوم التجريبية التي يصل إليها العقل مستقلاً خاضعة  
حتماً لما تخضع له عقولنا من النسبية والنقصان .

لذلك فإن ما نصل إليه اليوم من علم يظهر لنا نقصه غداً ، وما نزال  
نكتشف بتقدم البحث جہلنا ، وهزال معارفنا ، وحاجتنا إلى الهدى  
واليقين الذي لا تفرزه عقولنا .

وفي ظل هذه العلوم النسبية والفلسفات الناقصة يتقدم العلم التجريبي ،  
ويطرد الحصول على بعض منافع الدنيا ، لكن الإنسانية لا بد لها في  
حركتها إلى الأمام - سواء عن طريق العلم أو الفلسفة - من أن تكون  
لها أهداف ثابتة واضحة ، راسخة على مدى الدهور ، وإلا كان ضلالها عن  
أهدافها لا يمكن تلافيه ، أو البرء عنه ، والعلوم النسبية تفضل دائماً عن  
الأهداف البعيدة الراسخة .

فهذا ليس من شأنها ، ولا يمت إلى قدرتها بسبب ، ومن هنا كان  
الإنسان بحاجة إلى مصدر خارجي يهديه إلى هذه الأهداف ، ويرسم  
لها الطريق .

( الصراط المستقيم ) .

وليس ثمة غير هدى الله :

دقل إن هدى الله هو الهدى ، ١٢٠ البقرة .

وخلاصة هذا البحث في أصول الهدى :

١ - أن مصدر الهدى هو الله .

٢ - أن أسباب افاضة الهدى من الله تكمن في التعرض له ،  
والاخلاص في طلبه منه سبحانه .

٣ - أن أسباب الضلال عن هدى الله تكمن في الإعراض عنه ،  
والاتجاه إلى مصادر من النظر أو العمل مقطوعة الصلة بالله .

٤ - إن فائدة الهدى تحصيل اليقين ، الذي نحن بحاجة إليه لسكون  
النفس أولاً ، وللعلم بالأهداف العليا والطريق إليها ثانياً .

مؤيدات من علم الكلام والفلسفة الحديثة :

يؤيد ما ذهبنا إليه من أصل المعرفة ، وأصل الهدى . . .

ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة إذ يقول على لسان العالم .

( نعم نعرف الرسول من الله تعالى ، لأن الرسول وإن كان يدعو

إلى الله تعالى ولم يكن أحد يعلم بأن الذي يقول الرسول حق حتى يقذف

الله في قلبه التصديق والعلم بالرسول ، ولذلك قال الله عز وجل ، إنك

لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء . (١) ٥٦ القصص

ويؤيده أيضاً ما ذهب إليه الشيخ الأشعري في كيفية إفادة النظر العلم :

( مذهب الشيخ الأشعري أنه يحصل بالعادة بناء على أن جميع الممكنات

مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً وإنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين

الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض . (٢) .

وما اتفق عليه أهل السنة ( أن كل علم كسبي نظري يجوز أن يجعلنا  
الله تعالى مضطرين إلى العلم بمعلومه . )<sup>(١)</sup>  
وما ذهب إليه الأشاعرة والمعتزلة عموما في بيان فاعل العلم الضروري  
أو النظرى .  
وما ذهب إليه باركلى ( ١٦٨٥ - ١٧٥٣ ) في الفلسفة الحديثة من  
أن الله هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها .  
ودوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء .  
والارادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بين الأشياء ، وعلى ذلك  
ليست الطبيعة علة مغايرة لله ، أنها اللغة التى يخاطبنا بها الله وذهننا لا يحتوى  
على جميع المعانى وإنما هى معلومة من العقل الإلهى<sup>(٢)</sup> .

### مكانة الرسول فى ابصال المعرفة الإلهية :

يقول سبحانه وتعالى :  
( كما ارسلنا فىكم رسولا منكم :  
يتلو عليكم آياتنا .  
ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة .  
ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ) ١٥١ البقرة .  
فهذا يوضح المكانة الأساسية التى يحتلها الرسول فى المعرفة الإلهية ،  
باعتباره طريقا لتوصيل المعارف الإلهية إلى الناس ، بعد أن ثبت عجز  
العقل المستقل عن تحصيل اليقين فيها .  
إن بعض المتكلمين بعد أن تحدثوا عن الحكمة النظرية والعملية ،

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٢

(٢) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٢ ص ١٧٣

وأنها كمال في القوة النظرية والقوة العقلية ، ادركوا أن ذلك لا يتم إلا  
« بقدر القوة البشرية » ، ومن ثم تظهر الحاجة إلى الاقتداء بالرسول للحصول  
على هاتين الحكمتين .

يقول شارح المقاصد :

( لأنه لما كثرت الخلاف .

وفشا الباطل والضلال

في شأن الكمال .

وفي شأن كون الأشياء كما هي .

والأمور على ما ينبغي .

لزم الاقتداء بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنهم على هدى من الله تعالى

وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة .

ولكن لا بمعنى الأحكام العملية .

بل بمعنى معرفة النفس ، مالها وعليها ، والعمل بها على ما ذهب إليه أهل

التحقيق من أن الحكمة المشار إليها في قوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد

أوتى خيرا كثيرا » ، هو الفقه ، وأنه اسم للعلم والعمل جميعا . (١) .

لكن المتكلمين وان قرروا ذلك فانهم حكموا بمرحلة طويلة يقضيهما العقل

النظري قبل أن تسلم النفس لرسول ، وهذا أثبتنا أنه لا يقوم على أساس .

وبصدد دور الرسول في افادة المعرفة للناس . . .

يقول ابن الوزير :

( أكثرهم استفادوا معرفة الله من الأنبياء )

ويقول ( ولاندعى أن جميع المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق .

تصديق الأنبياء .

بل ندعى أن كثيراً من المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق  
الأنبياء . (١)

ويرى المعتزلة فساد التقليد ، لكنهم يرون أيضاً أن اتباع الرسول مع  
العلم بحاله لا يسمى تقليداً (٢) .

ويقول الإمام ابن حزم جوانب الموضوع تفصيلاً حسناً بعد أن  
يذكر رأى القائلين بأنه لا يكون مؤمناً إلا من استدل ، فيقول :  
( نعم أن التقليد لا يحل البتة .

وإنما التقليد أخذ امرء قول من دون رسول الله ﷺ عن لم يأمرنا  
الله عز وجل باتباعه قط ولا يأخذ قوله . . . . . وأما أخذ المرء قول  
رسول الله ﷺ الذى افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه  
وحذرنا عن مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليداً ، بل  
إيمان وتصديق واتباع وطاعة لله عز وجل وأداء للمفترض . )

ثم يقول . ( قد سمي الله عز وجل القوم الذين زين الإيمان في قلوبهم  
وحببه إليهم وكره اليهم الكفر والمعاصى فضلامته ونعمة .

وهذا هو خلق الله تعالى للإيمان في قلوبهم ابتداء وعلى ألسنتهم .

ولم يذكر الله تعالى في ذلك استدلالاً أصلاً وبالله التوفيق . )

ثم يحدد أوصاف المقلدين :

( وإنما كانوا مقلدين لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع في الدين  
آباءنا وكبراءنا فقط ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد ﷺ لتركناه .

فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدين كفاراً غير مؤمنين . )

(١) البرهان القاطع ص ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٩ لمحمد بن ابراهيم الوزير المتوفى ٨٤٠ هـ طبعة

القاهرة ١٣٤٩ هـ .

(٢) النظر والمعارف للقاضي عبد الجبار ص ١٢٦



ثم يقول عن التكليف بالبرهان في قوله تعالى :  
وقل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين،  
( وإنما كلف الله تعالى الإتيان بالبرهان إن كانوا صادقين - يعنى  
الكفار المخالفين لما جاء به محمد ﷺ .  
هذا نص الآية .

ولم يكلف الله قط المسلمين الإتيان بالبراهين والا سقط أتباعهم حتى  
يأتوا بالبرهان .

والفرق بين الأمرين واضح ، وهو أن كل من خالف النبي ﷺ  
فلا برهان له أصلا فكلف المجيء بالبرهان تبكيئا وتعجيزاً إن كانوا  
صادقين .

وأما من اتبع ما جاء به الرسول ﷺ فقد اتبع الحق الذى قامت  
البراهين بصحته فسواء علم هو بذلك البرهان أو لم يعلم حسبه أنه على الحق  
الذى صح بالبرهان ولا برهان على ما سواه ، فهو بحق ... (١) .

أما ابن رشد فإنه ينكر على من يسميهم الحشوية قوطهم أن طريق  
معرفة وجود الله هو السمع فيسكنى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن  
به إيماناً كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك من السمعيات .

ثم يذكر الآيات القرآنية التى تستدل بأدلة عقلية على وجود الله  
كقوله تعالى :

« يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ... »  
٢١ البقرة

وكقوله تعالى :

« قالت رسولهم : أنى الله شك فاطر السماوات والأرض ، ١٠ ابراهيم .

وأرى أن هذه الآيات وأمثالها ليس فيها الدعوة إلى البحث العقلي في وجود الله ليأتي الإيمان من بعد .

بل إن هذه الآيات تباذر إلى التكليف بالإيمان .

د يا أيها الناس أعبدوا ربكم ، وتأتي بعد ذلك صفات الله ليعرفها المؤمن أولاً ، وليطمئن بها عقله ثانياً ، وليرتقي بها في مدارج اليقين ثالثاً .

أما أن نجد آية في القرآن تأمر بأن يسبق الإيمان بالنظر العقلي كشرط له ، فهذا ما أنكره .

وأما قوله تعالى د أفي الله شك ، فهذه لا تدل على الدعوة إلى البحث العقلي ، وإنما تقرر بالسؤال الانكساري أنه لا شك في وجود الله وإذا كان لا شك فلا بحث ولا دعوة إلى بحث .

أما ما يقوله ابن رشد من أنه ( ليس لقائل أن يقول : أنه لو كان واجباً ذلك على كل من آمن بالله ، أعني أنه لا يصح لإيمانه إلا من قبل وقوعه على هذه الأدلة العقلية لكان ﷺ لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة .

فإن العرب كانت كلها تعترف بوجود الله سبحانه . . . . . )

أقول : أن هذا تناقض من ابن رشد (١) ، إذ كيف يقرر أن القرآن مليء بالأدلة العقلية على وجود الله ثم يعود فيقول أن الرسول لم يكن يفعل ذلك لأن العرب كانت كلها مؤمنة بوجود الله ؟ .

وإذن فلبن جاءت تلك الأدلة العقلية ؟ ألم يكن آنذاك من ينكر وجود

الله بين العرب إذ تغلغل بينهم مذهب الدهريين ؟

وماذا عن قضية الوحدانية ؟

إن الواقع التاريخي يؤكد لنا أنه كانت هناك قضايا من هذا النوع ،

(٢) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٣٤ .

وأن الرسول بدأ من أول لحظة في إعلان دعوته بأسلوب الانذار  
بعذاب الآخرة لا بالمحاجة العقلية .

وفي الحق أن في القرآن أدلة على وجود الله وغيره من القضايا تسائر  
العقل ، ولكن ليس في القرآن ما يدل على أنه اعتمد عليها اعتماداً أساسياً  
في الدعوة إلى الإيمان بالله لأنه يعلم سبحانه ما تنبئ عليه من أسس  
ومقدمات يعجز العقل عن سد باب الجدل فيها إلى النهاية .  
إنما ساق القرآن هذه الآيات رحمة بالعقل ، وتطميناً له ، والتقاء  
مع طبيعته .

أما في أساس الدعوة إلى الإيمان بالله فإنه دعا الإنسان إلى الإيمان بالله  
عن طريق الرسول ، والتسليم لله عن طريق التسليم للرسول .

تلقي المعرفة الإلهية لا يعنى الإلهام الصوفي الخاص .

يقول الله سبحانه وتعالى :

( يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً . ) ٢٩ الأنفال .

يقول الغزالي : أى نوراً يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من  
الشبهات (١) .

والذى أراه أن هذا الفرقان يحصل في دائرة أوسع مما يكون للصوفية  
عن طريق الكشف والإلهام بناء على منهج خاص مهم في السلوك والعبادة  
لأنه يحصل في خطوات العلم العادى .

والأمر في هذا يماثل الأمر في الرزق ،

لا يأتيها الرزق متساقطاً من السماء وإنما يأتيها بكسب وعمل .

ومع ذلك فالكسب والعس صواحب لا قواعل ، والرزق يأتي من الله

وكذلك الأمر في المعرفة .

وبما يستأنس به في ذلك — في مشابهة مقام المعرفة لمقام الرزق —  
ان الآية التي سبقت والتي تحدثت عن التقوى كسبب للمعرفة أو الفرقان  
قد جاء نظيرها في الرزق بأسلوب مشابه وألفاظ مقاربة .

( ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب . )  
٣ الملاق .

وفي هذا جاء الحديث القدسي قارنا بين سوق المعرفة وسوق الرزق .  
( يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم ) .

يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم . )

يا عبادى كلكم طار إلا من كسوته فامتكسوني أوكسكم . . . )

وتيسير العلم من الله هو كتيسيره لليسرى في قوله تعالى :

( فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى . )

٥ — ١٠ الليل .

ونستشهد بما ذكره العلامة البياضى عن هداية الله للناس وانها تكون

بالطرق الآتية :

١ — إفاضة القوى التي يتمكن بها المزمع من الاهتداء كإفاضة العاقلة

والحواس الظاهرة .

٢ — الهداية بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح

والفساد .

٣ — الهداية بإرسال الرسل وانزال الكتب .

٤ — الهداية بكشف الله تعالى على قلوبهم السرائر كما هي عليه والقائها

بطريق الفيض (١) .

(١) إشارات المرام ص ١٠٤ طبعه عام ١٩٤٩ هـ مطبعة مصطفى الحلبي .

فهذا يبين ان تعليم الله للناس له طرق عادية أوسع دائرة مما يخص  
الصوفية .

كذلك نستشهد بما ذهب إليه ابن خلدون عن تعليم الله للناس بما  
ينفصل عن الطريق الصوفي .

يبين ابن خلدون الحجب ( العادية ) القائمة بين الفكر ومطلوبه فهى  
أولا دلالة الكتابة على الألفاظ ، وثانيا دلالة الألفاظ على المعانى ،  
وثالثا قوانين ترتيب المعانى للاستدلال بها ، ثم نصل إلى المعانى مجردة  
فى الفكر ، ( وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة بل ربما وقف  
الذهن فى حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر فى اشتراك الأدلة بشغب  
الجدال والشبهات . . . . . فاذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك  
فى فهمك أو تشغيب بالشبهات فى ذهنك فاطرح ذلك وانتبذ حجب  
الألفاظ وعوائق الشبهات واترك الأمر الصناعى جملة .

واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه وسرح  
نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ، واضعاً لها حيث  
وضعها أكابر النظائر قبلك ، مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من  
ذهنهم من رحمته ، وعلهم مالم يكونوا يعلمون ، فاذا فعلت ذلك أشرفت  
عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك ، وحصل الإمام الوسط  
الذى جمعه الله من مقتضيات هذا الفكر . ونظره عليه ، وحينئذ فارجع  
به إلى قوالب الأدلة وصورها فافرغه فيها ووفه حقه من القانون  
الصناعى . . . . . )

ثم يقول ( والذريعة إلى ادراك الحق بالطبع انما هو الفكر الطبيعى

إذا جرد عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله ، وأما المنطق فانما هو واصف لفعل هذا الفكر فيساوقه في الأكثر ، فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل ، تشرق عليك أنواره بالالهام إلى الصواب والله الهادي إلى رحمته ، وما العلم إلا من عند الله . (١)

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٢٢٥ - ٥٣٦

المقصود بالامام الوسط أن الفكر بعد أن يتوجه إلى المطلوب ( يصور طريقه يروم اثباته أو نفيه فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر ، ان كان واحدا أو ينتقل إلى تحصيل آخر ان كان متهددا ويصير إلى الظفر المطلوبه ، هذا شأن الطبيعة الفكرية التي تميز بها الانسان عن الحيوان . . . ) وهي غير الصناعة المنطقية (مقدمة ص ٥٣٥)

## القسم الثاني

### مورد المعرفة

انتهينا في القسم السابق من هذا الفصل إلى أن المعرفة الإلهية في الإسلام تصدر من الله .

وهي إذ تصدر من الله تتوجه إلى الإنسان .

فتلقى المعرفة الإلهية له طرفان .

طرف من المصدر وهو الله .

وطرف من المورد وهو الإنسان .

وهذا الترتيب المبدئي لعملية التلقي يقتضى أن تقوم على علم كامل بالإنسان .

ومن هنا فإن مصدر المعرفة في الإسلام يخاطب الإنسان من حيث هو ، كذلك .

فلا يخاطب طبقة معينة من البشر يرتفع بها المستوى أو ينخفض . . . فيقع في التناقض مع المستويات الأخرى .

ولا يخاطب في الإنسان قوة من قواه دون الأخرى . . فيقع في التناقض مع القوة التي يهملها .

ولإنما هو يتوجه إلى الإنسان .

يقول الله سبحانه وتعالى :

( فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل

لخلق الله . . ) ٣٠ الروم

معنى هذا أن الدين فطرة الله .

وهو من نفس جنس الفطرة التي فطر الله الناس عليها . لا أنه نفس الفطرة الموجودة في الناس ، فالدين شيء والناس شيء آخر .  
إنما المقصود أن الدين فطرة الله وأن الإنسان فطرة الله فكان لا بد من التلاقي ، أو التلقي بين الدين ، وبين الإنسان ، لا تبديل لخلق الله .  
( وقد قيل : أن الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ، )<sup>(١)</sup> .

وهذا يعني أن الإسلام يلتقي مع الإنسان في قواه المختلفة ، ويتعامل معها جميعاً : العقل والوجدان والإرادة جميعاً . ذلك أن الصفات النفسية للإنسان مرتبط بعضها ببعض ويؤثر بعضها في بعض ، والاعتقاد وهو حالة نفسية مرتبط بالصفات النفسية . كلها يتأثر بها ويؤثر فيها .  
يقول الدكتور محمود حب الله رحمه الله .

( فالعقائد الدينية لا تعتمد على جانب واحد من جوانب الحياة النفسية للإنسان — الوجدانية والإرادية والعقلية — ولكنها تتصل بها اتصالاً وثيقاً ولا ترضى نفس المرء ولا تكمل شخصيته إلا إذا تضامنت شخصيته ونواحيه النفسية كلها وعملت معا على تقبل كل عقيدة من عقائده فلا يوجد شيء من التضارب بين قواه المتعددة ، حول عقيدة من عقائده ، بل انسجام ووثاق ، فيوجد قبول عقلي واطمئنان قلبي ، والتقاء مع الإرادة وذلك هو كمال الشخصية ، وهو كمال الاعتقاد وهو كمال العقيدة كذلك . )<sup>(٢)</sup>  
ثم يقول ( وما دامت العقائد الدينية متصلة بكل من العقل والوجدان والإرادة احتاجت في وسائل نشرها إلى الاعتماد على كل هذه القوى . )<sup>(٣)</sup>  
وإذا كان الإنسان هو مجموعة هذه القوى من الناحية النفسية ، فإن

(١) اللؤلؤ والنحل ج ١ ص ٤٥ للشهرستاني .

(٢) الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٧٤ .



علماء النفس والفلاسفة أخذوا يبحثون عن أى هذه القوى له القيادة أو الغلبة على الآخر أو بتعبير آخر : ما هو العنصر الأساسى فى الظاهرة النفسية ؟ هناك مذهبان فى ذلك :

الإدراكىون : وهم يرون أن العمليات الإدراكية كالإدراك الحسى ، والتفكير هى أصل كل ما عداها من العمليات النفسية الأخرى .

والإراديون : وهم يرون أن الظواهر الإرادية من نزعات وانفعالات وشهوات ، هى المبادئ الأولى التى يتقرر بها مجرى حياتنا النفسية<sup>(١)</sup> .

ويبدو أننا نجد المذهبين معا عند المناطقة والمتكلمين : يقول البنسائى فى شرحه على السلم .

( واعلم أنه اختلف فى الحكم .

ف قيل هو فعل للنفس زائد على العلم .

وقيل هو حديث النفس التابع للعلم وهذا أيضاً فعل فلا ينافى الأول .

وقد ذكر الإمام العبارتين .

وقيل هو انفعال ، وهو تآثر النفس الناشئ عن العلم .

وعليهما لا يصح تفسير التصديق بالحكم كما عند الجمهور ، ولا مجموع الإدراكات التى رابعها الحكم كما عند الإمام ، لأن التصديق قسم من العلم ، والعلم من مقولة الكيف مبان للفعل والانفعال ، والا لزم تقسيم العلم إلى ما ليس بعلم .

والمحققون على أن الحكم ليس بفعل ولا بانفعال بل هو نوع من العلم مرادف للتصديق .

قال فى شرح المطالع : التحقيق أنه ليس للنفس بعد تصور الطرفين

(١) أنظر المدخل إلى الفللفة لأزفلا كولىه س ٢٥٦ .

هنا تأثير وفعل بل أذعان وقبول للنسبة ، وهو إدراك أنها واقعة أو ليست  
بواقعة (٥٨) .

ثم يقول صاحب الحاشية العلامة المحقق سيدي علي نصارة :  
( قال شيخنا سيدي الطيب : ولما اعتقد المتأخرون أن الحكم فعل وكان  
العلم كيفاً ذهب جمع منهم كصاحب الكشاف والمطالع إلى أن التصديق  
الذي هو قسم من العلم التصور المقارن للحكم . لأن جعل التصديق الذي هو  
قسم من العلم مرادفاً للحكم أو كلاله مع كون الحكم فعلاً والعلم كيفاً لا وجه  
له ، والالزم تقسيم العلم إلى ما ليس بعلم .  
وذهب الكاتب لما رأى الامام أن التصديق مركب من الأمور  
الأربعة وأن الحكم فعل إلى أن العلم لا ينقسم إلى تصور وتصديق لثلا  
يلزم المحذور — بل إلى تصور ساذج وإلى تصور معه حكم ؛ ويقال المجموع  
تصديق ، فبعض أجزاء التصديق عنده وهو التصورات الثلاث قسم من  
العلم ، وليس التصديق بجملته قسماً من العلم .<sup>(١)</sup> .

ويقول صاحب الحاشية سيدي أحمد المبارك السجلماسي :

( مقوله الفعل والانفعال قد تتحدان في الخارج وتختلفان اعتباراً  
فالحكم باعتبار تبعية العلم له مقولة فعل . وباعتبار تبعيته لما في الخارج مقولة  
انفعال .<sup>(٢)</sup> .

ومن هذا يتبين أن بعض المناطق يرى أن للارادة دوراً في العلم .  
كذلك فإنه لا بد أن يؤخذ في مفهوم العلم أنه ليس قاصراً على  
الإدراكات العقلية وحدها بل لا بد من عنصر الاعتقاد الجازم .

(١) ص ٣٨ شرح الامام محمد بن الحسن البنانى على متن السلم الامام الأخرى ،  
وحاشيته للعلامة المحقق سيدي علي نصارة الطبة الاولى للطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣١٨

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

والاعتقاد الجازم عملية ترجع إلى النفس الإنسانية بما فيها قوة الإرادة .

ومن هنا يذهب ديكارت إلى أن العقل قوة انفعالية بحتة ، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفي ، بل اقتصر على تصور الأشياء التي أستطيع أن أثبتها أو أنفيها ، والإرادة هي القوة الفاعلة ، وهي التي تحكم أى تثبت أو تنفي ، أو تمتنع من الاثبات والنفي (١) .

وتستتبع نظرية ليينتز في العقل أن ينسب اليه قوة الارادة ، وقوة الوجدان إلى جانب قوة الفكر .

ويجعل هر بارت الوجدان والارادة نتيجتين للقوة الفكرية وليستا ظاهرتين مستقلتين مكافئتين للتفكير في المنزلة (٢) .

ويقول كانت : أن « الشيء بالذات ، في حياتنا العقلية إرادة حرة .

ويتوسع شوبنهاور في هذه الفكرة ، حيث يرى أن الشيء بالذات الذي تكلم عنه كانت هو الازادة دائماً كيفما وجد : سواء في العالم الطبيعي الخارجي ، أو العقلي ، وإن العقل ليس إلا أداة مسخرة في يد الارادة .

ويذهب أصحاب المذهب الارادي في تفسير العقل إلى ( أن الارادة هي العامل الاساسي الذي يتحدد ويتكيف به كل ما عداه من الظواهر العقلية الأخرى . فبالإرادة يتعين الهدف وهي التي تخاق الأغراض ، وهي التي توجه انتباه الانسان ، وليس الاهتمام بأى شيء سوى ظاهرة إرادية يتعين بها ما يجب أن يحتفظ به في الذاكرة ، وما يجب أن يهمل في طي النسيان . بل إن اتجاه الأفكار نفسه خاضع لسلطان الارادة ، ويظهر أثر ذلك السلطان واضحاً في علمنا النظري وأحكامنا النظرية على الدوام ) .

(١) العقل ليوسف كرم ص ٣١ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لازفلدكولية ص ٢٦٤ .

ويرى فنت أن أعمال الارادة هي الأعمال العقلية الحقيقية ، ويجب أن يفسر كل ما عداها بالاضافة اليها<sup>(١)</sup> .

ويذهب أصحاب المذهب الوجداني إلى أن الدور الاساسى فى الاعتقاد هو للوجدان أما الذهن فدوره التنسيق والتفسير .

يقول وليم جيمس :

( نظريتي ) هي أنه يجب أن يكون لوجداناتنا حق مشروع فى تقرير الاختيار من بين القضايا حين لا يمكن تقريره على الأساس الذهنى .

ذلك أنك حين تقول لنفسك عند التردد :

« لا تقرر حينئذ شيئاً بل أترك المسألة مفتوحة » .

فإنك تقرر فى نفس الوقت قراراً عاطفياً كأنك قلت : نعم أولاً .<sup>(٢)</sup>

وهو من ثم يرى أن الوجدان لا الذهن هو الذى يقرر العقيدة الدينية أو الخلقية .

والفكر يصنف الوقائع ، ويفسرها لكنه لا يخلقها .

فوظيفة الوجدان هي الوظيفة الاساسية الاولى ،<sup>(٣)</sup> وللذهن وظيفة

ثانوية . وكأنا فإنه :

مع اعتراف هذه المذاهب جميعاً ، بصلة الاعتقاد بكل من قوى النفس الانسانية : العقلية ، والارادية ، والوجدانية ، فإنهم يحاولون البحث عن القوة المسيطرة من بين هذه القوى الثلاث .

وإذ يذهب الدكتور محمود حب الله رحمه الله إلى أن الاعتقاد ينبى على

(١) المدخل إلى الفلسفة لازفلك كولية س ٢٦٥ إلى ٢٦٩ .

(٢) وليم جيمس للدكتور محمود زيدان س ١٣٨ - ١٣٩ .

(٣) المصدر السابق س ١٤٧ - ١٥٦ .

هذه الثلاثة ويلى حاجتها جميعاً فإنه لا يقبل قصرها على الوجدان كما فعل  
وليم جيمس ، وإنما يرى أن الأمر لهذه القوى جميعاً .

ولكنى أحس أنه يضع العقل أساساً للقوتين الآخرين ويراها مصدر  
الوحدة لهما .

فهو بالنسبة للمذهب الارادى يقول : ( وليس لدينا ما يمنع من  
قبول هذا الرأى فى جملة ما دام يعترف بأن الإرادة ليست مجرد تخصيص  
. . . من غير تفكير . ولكنها نزوع مبرهن عليه ومسبوق بتدبر  
ونظر . )

وهو بالنسبة للوجدان يقول ( فعلى الرغم من أن هناك ما يقزو القلب  
من العقائد من غير أن تعرف له مصدراً فإن هناك ما نلص فيه القصد  
والتوجه والتفكير والاختيار . . . )<sup>(١)</sup> .

والذى أراه أنه لا يبدو أمامنا طريق واضح يبين لنا أى هذه القوى له  
القيادة الحقيقية ؟ فكل مذهب من هذه المذاهب له حججه القوية .

يعلق أرفلدكولية على الخلاف بين الاراديين والعقلين فى تفسير العقل  
قائلاً :

( إن النتيجة التى وصلنا إليها من نقد المذهب الارادى يجب ألا تتخذ  
دليلاً على صحة المذهب العقلى . )

بل هى دليل على :  
أن أى نوع من أنواع الأعمال العقلية البسيطة لا يمكن أن يتخذ  
وحده أساساً واصلاً للحياة العقلية برمتها بالمعنى الكامل لكلمة أساس أو  
أصل فالمذهب العقلى أو المذهب الارادى كلاهما خطأ بهذا المعنى )<sup>(٢)</sup>

(١) الحياة الوجدانية ص ٢٦٣ الى ٢٦٨ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لأرفلدكولية ص ٢٦٩ .

ومن هنا فإنني أرجح أن تكون الوحدة الجامعة لهذه القوى ممثلة في المجموع الذي هو الانسان . ولعل هذا هو المعنى الدقيق الذي نجده عند القاضي عبد الجبار عند ما رفض تعريف العلم بأنه د . . . . . سكون القلب . . . . . وأصر على تعريفه بأنه د . . . . . سكون النفس : فالمراد بالجملة لأنه يعبر عنها بالنفس . . . (١) .

وبناء على ما تقدم يضاف رصيد جديد إلى المنهج الشرعى فى مورد المعرفة .

ذلك لأن هذا المورد هو الإنسان ككل .

والمنهج الشرعى إذ يطالب قوى الانسان جميعاً بتسليم قيادها لمصدر المعرفة : الله سبحانه وتعالى .

يتعامل معها جميعاً .

ويؤثر فيها جميعاً .

ولا يتناقض مع واحد منها .

وهذا هو ما سوف نراه فى المباحث التالية التى نتحدث فيها عن مداخل

المعرفة ، وهى ثلاثة :

المدخل الارادى .

المدخل العقلى .

المدخل الوجدانى .

وهذا الموقف الاسلامى من قوى النفس الثلاث راجع إلى كون الاسلام

صادرأ من الله سبحانه من ناحية ، موجها إلى الانسان من ناحية

أخرى ، فصدور هذا الدين عن الله إلى الانسان يعنى أنه صادر

عن يعرف طبيعة الانسان ، وقواه الأساسية التي يتألف منها وابعاد هذه القوى واغوارها ومداهها ، أى «وسعها» .  
و ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) ٢٨٦ البقرة .  
و ( لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها ) ٧ الطلاق .  
فكان من ثم لا بد أن يلتقى بالإنسان فى جميع قواه . . . . .

وإذا كان الإسلام قد التقى بالإنسان ككل جامع لهذه القوى الثلاث لم يفغل واحدة منها أو يتناقض معها . .

فانه : فعل ذلك بالنسبة للناس جميعا فلم يفرق تفريقا طبقيًا فى مسافة للعقيدة ما بين عقليين ووجدانيين ، أو خاصة وطامة ، أو علماء وجمهور . . .  
فكل هذه المستويات سواء فى حاجتها إلى التلقى عن طريق هذه المداخل ، كما أن هذه المستويات جميعا عرضة للانحراف فى العقيدة بتغليب قوة على أخرى ، ولا فرق بينها إلا أن طبقة منها تقدر على تأصيل مائوى على النحو الذى يتفق مع قدرتها .

وليس أدل على ذلك من أن التجسيم أو التشبيه — وهو ما يظن أنه من مستوى العامة أو الجمهور — كان له مدارسه ومذاهبه واعلامه الذين يرتفعون من حيث البحث والاستناد إلى المناهج العقلية إلى أعلى المستويات الفلسفية .

وليس هناك تشبيه أشهر من تشبيه المسيحية ، ومع هذا فقد وصل اللاهوت المسيحى إلى مستويات عليا فى البحث ، كما وصل إلى أعماق عميقة فى الفلسفة ، بل لقد كان التحالف بين اللاهوت المسيحى والفلسفة قائما على مدى قرون طويلة من الزمان ، حتى وصل الأمر إلى حد أن كان انكار الفلسفة المشائية فى عصر من العصور تجديفا فى الدين .

هذا من ناحية التشبيه .

أما من ناحية التنزيه .

فهل نجد في الفلسفة عقلا أعلى من عقل أرسطو على مدار آلاف من  
السنين؟ وهل نجد تنزيها أشد من تنزيهه؟

فإذا كان الإله عند أرسطو؟

ان الإله عند أرسطو - بالرغم من الدرجة العليا التي ارتفع بها في  
سلم التنزيه - هو في حقيقة الأمر لايساوى إلا أنه موجود يعلم نفسه  
وكل من عداه من الموجودات فله من العلم والعمل ما ليس له .

فما المبرر الذي يجعل البعض يحاول أن يفرق بين العامة والخاصة بين  
الجمهور والعلماء من حيث الاستدلال على العقائد؟ فيرى أن العلماء لا بد  
لهم من الأدلة اليقينية المبنية على العقل ( التي رأينا استحالتها . )؟

يقول الدكتور محمد البهي في ختام كتابه « الجانب الالهى » وهو  
بصدده نقده لفلاسفة المسلمين :

( لو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو في شرح العقيدة ،  
على العقيدة من حيث هي عقيدة ، لتركوا للقرآن الكريم وحده - كما  
هو - الطريق إلى قلوب المصدقين وعقول الخاصة من الناس . ) (١)  
ويقول الدكتور محمود حب الله رحمه الله :

« فليست الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وبالمناظرة الحسنى مقسمة  
بالتوزيع على الطبقات المختلفة من الناس فتختص كل طبقة بواحدة منها ،  
ولكنها وسائل قد يحتاج إليها كل فرد من الناس لتحقيق له الطمأنينة  
القلبية وتوجد له الانسجام النفسى فيقبل عقله ، وتهمدأ نفسه ، ويرضى

(١) الجانب الالهى ( الجزء الثانى من التفكير الاسلامى ) .



قلبه ، ويكون مؤمناً بكل قوة من قواه وذلك هو كمال الإيمان (١) .

مناقشة للقائلين بالتفاوت بين العامة والخاصة من حيث المنهج :

إذا قيل : انا نطلب اليقين للعلماء ونكتفي من العوام بغالب الظن قلنا : لماذا كان اليقين مطلوباً للعلماء ولا يكتفون بغالب الظن - في البداية كما تقولون في شأن العوام ؟

فان قالوا : لأنه الطريق الصحيح ، ولا بد في الأمة من طائفة تقوم به فرض كفاية ، قلنا : لانسلم أن طريقكم يبدأ من يقين بل أثبتنا نقيضه ، ولا نسلم أن طريقكم ينتهي إلى اليقين ، بل حال المتكلمين الكبار الجويني ، والغزالي ، والرازي وغيرهم ، يثبت نقيض ما ادعيتهم إذ وصلوا إلى اليقين عن غير طريق الكلام .

وما أدراكم أن العامة كما تسمونهم لا يصلون إلى اليقين وهم ينهبون نهج الصحابة ؟

فاذا علمتم أن ما سار عليه الصحابة وصل بهم إلى أعلى درجات اليقين فقد سقط ما ادعيتهم .

فان قالوا : كيف تمنع أن تكون هناك مستويات في العلم باقته مع أن هذا أمر تفرضه الطبيعة البشرية كما تفرضه في العلوم الأخرى التي لا يمكن المكابرة في أن الناس يختلفون فيها إلى مستويات .

قلنا : ان هذا ليس ما يدعيه المتكلمون ، فهم يقولون : ان الخاصة لا يشتركون مع العامة في طريق الوصول إلى الحق لأنهم يتفاوتون في سلوكه ، هم يقررون أن طريق الوصول إلى الحق لا يكون بالأدلة الظنية التي عليها الجمهور من الناس ، وإنما هو بالذهاب في طريق العلم اليقيني ،

والابتداء مع العقل منذ أول حلقة في العلم باقته إلى أن يتم تحصيل العلم بوجوده ، وعليه ، وقدرته ، وحياته . وكلامه ، وعدله ، وأنه لا يفعل القبيح ، ويرسل الرسل ، ويظهر المعجزات . . . ونحن نقول لهم : إدعائكم التميز باطل لأن الطريق الذي سلكتم لا يخرجكم من قاعدة الظن ، وعليها تبنى العلوم العملية .

والعامّة وأنتم محصورون في منهج واحد يبدأ من غالب الظن وقد ينتهى باليقين إذا تابع فيه الإنسان منهج الرسول ﷺ ، إذ هو المنهج الذي قامت عليه عقائد الصحابة ، ومنهم من لو وزن إيمانه بإيمان الناس جميعاً ل زاد عليهم .

هذا هو المنهج الذي نقول : لا توجد فوقه — في الإسلام — أو تحته مناهج أخرى يكون واحد منها لطبقة من الناس وآخر لطبقة ثانية .

أما التميز والتفاوت — بعد ذلك — فهو في داخل المنهج ، والناس يتفاوتون في درجة سلوكهم ، وثباتهم ، ووصولهم .

بل نحن نرد عليهم دعواهم لنقول :

لو أن منهجاً آخر يقترح إلى جانب هذا المنهج الشرعي — على النحو الذي سار عليه العقليون — وكان لا بد من التمايز والاختلاف ، على مستويات وطبقات ، لكان المنهج الذي جاء به الرسول هو المنهج الأعلى . ولكان السالكون فيه على مستوى أعلى من السالكين في المنهج الأدنى بأسفله . ويكفي تديلاً على ذلك أن نطلب الجواب على هذا السؤال :

من كان أكثر معرفة بالله ويقيناً بما يعتقد ؟ . الإمام أبو بكر الصديق رضی الله عنه ، أم الامام الرازي المتكلم ؟ رحمه الله .

ثم انظروا بعد ذلك إلى ما قاله الرازي في أخريات حياته<sup>(١)</sup> رحمه الله .

(١) أنظر مجلّة الموائف الأخيرة لبعض علماء الكلام من هذا الكتاب .

## المدخل الإرادى

الإرادة (١) البشرية مخاطبة في الاسلام منذ اللحظة الأولى التي يتعرض فيها الانسان للانذار ، ثم لعوامل تصديق الرسول .  
واستجابة الارادة لهذا الخطاب هي :

« التسليم »

« أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض ،

٨٣ آل عمران

١٩ آل عمران

« إن الدين عند الله الاسلام ،

« ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن ،

١٢٥ البقرة

« بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى ،

٢٢ لقمان

٨١ النحل

« إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون ،

٧٢ يونس

« وأمرت أن أكون من المسلمين ،

وهذا ما يقول الطحاوى في بيانه : —

( لا يثبت قدم الاسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام .

فن رام علم ما حظر (٢) عنه عليه . ولم يقنع بالتسليم فهو حجه مراؤه

---

(١) يذهب بكال — أحد الفلاسفة الفرنسيين (١٦٢٣ ، ١٦٦٢ م) إلى (أن ما يجمل

المحدد متملباً في الحادئ ليس ضعف الشواهد الموجودة في العالم المنظور ، بل قرار اتخذته الارادة والواطف .

والعيب الرئيبى في مذهب اللاهوتية هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الانسانية التي تشكل في نهاية الامر موقف الانسان من الله .

أ نظار الله في اللسفة الحديثة لكوليتز من ٤٦١ .

(٢) الحظر هنا لا يعنى التناقض مع العقل ، ولكن يعنى الحجب بحسب .

عن خالص التوحيد وصافي المعرفة وصحيح الإيمان . فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار موسوساً تائها شاكاً زائعاً ، لا مؤمناً مصداقاً ، ولا جاحداً مكذوباً .  
وكذلك يقول في المنع من الغوص وراء معنى القدر .

( والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان فالخذر كل الخذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة . ) ثم يقول : ( . . العلم علمان ، علم في الحق موجود ، وعلم في الخلق مفقود ، فانكار العلم الموجود كفر ، وادعاء العلم المفقود كفر ، ولا يصح الإيمان إلا يقبول العلم الموجود وترك العلم المفقود . (١) . )

ويقول الفارابي عن الوجه الأول من الوجوه التي تنصر بها الملة ، أن أصحابه يرون أن يجعل تصحيح الملل بالتلقي من الوحي ( فإن الذي أتانا بالوحي من عند الله صادق لا يجوز أن يكون قد كذب .

وبصح أنه كذلك من أحد وجهين : -

إما بالمعجزات التي يعلنها أو تظهر على يديه .

وأما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولي الأفاويل على صدق هذا ومكانه من الله .

أو بهما جميعاً (٢) .

ويقول أبو سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام حينما حمل إليه أبو حيان التوحيدى نسخة من رسائل إخوان الصفا ، بعد أن درسها وتفحصها أياً ما :

(١) بيان أهل السنة للطحاوي ص ٧ ، ٩ .

(٢) إحصاء العلوم لفارابي ص ١٠٨ وما بعدها .

( أن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المفاجأة وشهادة الآيات وظهور المعجزات . وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولا بد من التسليم المدعو إليه والمنبه عنه . وهناك تسقط لم؟ وتبطل كيف؟ وتزول هلا؟ وتذهب دلو ، ودليت ، في الريح . ولو كان العقل يكتفي به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء .

على أن منازل الناس متفاوتة في العقل وانصباؤهم مختلفة فيه . فلو كنا نستغنى عن الوحي بالعقل كيف كنا نصنع وليس العقل بأسره لواحد منا؟ فإتما هو لجميع الناس . ولو استقل إنسان واحد بعقله في جميع حالاته في دينه ودنياه لاستقل أيضا بقوته في جميع حاجاته في دينه ودنياه . ولكن وحده بنى بجميع الصناعات والمعارف وكان لا يحتاج إلى أحد من نوعه وجنسه ، وهذا قول مرذول ورأى مخذول . (١) .

ويقول ابن السمعاني : -

( وأما أهل السنة فقالوا :

الأصل في الدين الاتباع والعقول تبع ولو كان الدين نبى على المعقول وجب ألا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا ، ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل وما تعبد الناس من اعتقاده وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله ﷺ من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار وتخليد القرىقين فيهما أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها ، فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فله الحمد في ذلك

(١) أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي طبع مصر ص ٥٩ .

والشكر ومنه التوفيق وما لم يمكننا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمننا به  
وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى (١) .  
ويقول ابن خلدون :

( فإذا هدانا الله إلى مدرك فينبغي أن تقدمه على مداركنا ونثق به  
دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو طارضه ، بل نعلم ما أمرنا  
به اعتقاداً وعلماً ، ونسكت عما لم نفهمه من ذلك ونفوضه إلى الشارع  
ونعزل العقل عنه ) (٢) .

والتسليم هنا هو دور الإرادة ، ولهذا التسليم منطقته الذي يبنيها في  
المنهج الشرعي في هذا السبب ، من التعرض للاندثار ، ولعوامل تصديق  
الرسول ، وليس المقصود إلغاء العقل ، ولكن المقصود إلغاء اتخاذ  
حكماً (٣)

وهنا نذكر بعض الآيات التي تتوجه إلى إرادة الإنسان مباشرة  
تقتضي منه التسليم ، وهي على وجه خاص الآيات التي جاءت في صيغة  
التقرير :

### في الإلهيات : -

د قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ،

د لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، ١٧ المائدة

د إن الدين عند الله الإسلام

وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم

ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب .

(١) أنظر صون المنطق لسيوطي ص ١٨٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٥ .

(٣) سنين ذلك في المدخل العقلي .

فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني ؛ وقل للذين أوتوا  
الكتاب والأمين أسلمتم ؟  
فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله سريع  
الحساب ، ١٩ - ٢٠ آل عمران .  
فالهداية لا تبدأ بخطواتها الأولى من كتاب أو علم بشرى ، فهذا قد  
أعطيه الخلاف .

وإنما تبدأ بإسلام الوجه لله .

وفي مقابلة الحجاج من الخصوم ماذا يكون موقف الرسول ؟

لم يقل القرآن فعليك حجاجهم أو إنما عليك الحجاج ، .

وإنما قال إنما عليك البلاغ ، .

وقد أوضحنا أن للبلاغ أو الإنذار منطقته الخاص القائم على الضرورة  
العملية .

ويقول تعالى : — ( ليس كمثل شيء ) ١١ الشورى .

يقول الإمام الرازي ( رأيت أقرب الطرق طريق القرآن . اقرأ في  
الإثبات و الرحمن على العرش استوى ، و اقرأ في النبي ، ليس كمثل  
شيء ) (١) .

وهذا واضح فيه الصيغة التقريرية الموجهة للإرادة ، للتسليم .

ويقول تعالى : — د قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم ،

وبئس المهاد ، ١٢ آل عمران .

هكذا تقرير موجه للإرادة للتسليم ، مبنى على منطق الإنذار . .

في النبوات : —

يقول تعالى : — ( وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في

الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً .  
أنظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا - فلا يستطيعون سبيلاً تبارك الذي إن شاء جعل لك خيراً من ذلك جنات تجري من تحتها الأنهار ويجعل لك قصوراً . بل كذبوا بالساعة واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيراً ) .  
الفرقان ٧ - ١١ .

ويقول عز من قائل : -

( وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق ، وجعلنا بعضكم لبعض فتنة : أتصبرون وكان ربك بصيراً .  
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ، يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجوراً ، وقد منا إلى ما عملوا من عمل فجعلنا هباءً منثوراً ) ( الفرقان ٢٠ - ٢٣ .

ثم يقول تعالى - « ويوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً يا ويلتى ليتنى لم اتخذ فلاناً خليلاً .. » الفرقان ٢٧/٢٨  
ويقول سبحانه وتعالى : -

« كذبت قوم لوط المرسلين إذ قال لهم أخوهم لوط ألا تتقون إنى لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم عليه من أجران أجرى إلا على رب العالمين  
الشعراء ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢

هذه كلها : -

صياغة تقريرية ، موجهة للإرادة : للتسليم ، وقد جاءت على النحو الذي تؤكد أنه منطق التسليم الخاص :  
ألا وهو التعرض للإنذار بعذاب الآخرة .. والتعرض لعوامل تصديق الرسول .



في السمعيات : -

« وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك ، كنى بنفسك اليوم عليك حسيبا ١٤ الإسراء .  
« إن جهنم كانت مرصدا للطاغين مآبا لابئين فيها أحقبا لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا جحما وغساقا جزاء وفاقا . ٢١ - ٢٦ النبأ  
« قل يا أيها الناس إنما أنا لكم نذير مبين فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم ، والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم ، ٥١ الحج .  
هذه أيضا قد جاءت في صياغة تقريرية موجهة للإرادة للتسليم .

في العمليات : -

وهذه لها دورها في تربية الإرادة وتوجيهها إلى الله تعالى :  
ويكفي أن نشير هنا لإشارات خاطفة فحسب ، وإن كنا نقرر أن الفقه الاسلامي برمته يقوم بوظيفة تربية من حيث يستعبد إرادة الإنسان ويوجهها إلى تنفيذ الأوامر والنواهي .  
يقول تعالى : -

« تأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب ٤٤/٢  
« يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين ،  
١٥٣ البقرة  
« إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر ، ٥٤ العنكبوت  
« ولتبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس  
والثمرات وبشر الصابرين ١٥٥ البقرة  
« فاذكروني أذكركم ، ١٥٢ البقرة

« ولا تتبع الهوى فيضالك عن سبيل الله . » ص ٢٦  
« يا أيها الذين آمنوا أن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم  
فتنقلبوا خاسرين . »

بل الله مولاكم وهو خير الناصرين . آل عمران ١٤٩  
« الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء . » البقرة ٢٦٨  
« أن قرآن الفجر كان مشهوداً ، » ٧٨ الإسراء .  
هذه العمليات ومثلها مما لا يقع تحت الحصر ، تربية للإرادة وأخذ  
بيدها في الطريق إلى اليقين .

## المدخل العقلي

معنى العقل هنا لا يلزم أن يكون الجوهر الممايز للبدن كما ذهب إليه  
الحكماء وبعض المتكلمين .

وإنما يكفي أن تلاحظ الناحية الوظيفية في العقل .

كذلك لا يلزم أن يكون النظر العقلي قائما على القواعد المنطقية .  
ولكن يكفي الحد الأدنى من ذلك بالنظر الطبيعي ، أو تجريد القلب  
عن الغفلات .

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول :

ليس في الإسلام ما يناقض العقل ، ليس لأن العقل حكم ، ولكن لأن  
الإسلام جاء من أجل الانسان .

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، ١٠٧ سورة الأنبياء .  
فهو ليس تحديا للانسان .

وإنما هداية ورحمة — ومن هنا كان قوله تعالى : —

« لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، ٢٨٦ سورة البقرة .

وكما أنه ليس في الشريعة الاسلامية ، تكليف جسدى فوق طاقة  
الجسد أو تكليف وجداني فوق طاقة الوجدان ، فكذلك ليس فيه خطاب  
للعقل مناقض لطبيعة العقل .

« لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم  
بالمؤمنين رؤوف رحيم ، ١٢٨ سورة التوبة .

وليس معنى هذا أن العقائد الاسلامية ينبغي أن تثبت بالعقل . .  
وإنما يكفي ألا تكون متناقضة معه ، ليتقبلها . يكفي أن تكون في نظر  
العقل ممكنة بالامكان العام . ولعل هذا هو المعنى الذي يقصد إليه ابن السمعاني

حين يقول ( ليس بالعقل نعرف الله ، ولكن مع العقل نعرفه ) (١) .  
وفي مسألة وجود الله مثلا :

نجد أنه مهما يكن من نقد وجهه المفكرون بعضهم إلى بعض في الأدلة العقلية التي يسوقونها على وجود الله ، حيث يسوق الفلاسفة النقد لأدلة المتكلمين كما يسوق المتكلمون النقد لأدلة الفلاسفة . .

مهما يكن أمر ذلك فإن هذا النقد جميعه يقف عند التسليم بعدم وجود دليل على عدم وجود الله .

وهذا أحد كبار الفلاسفة الناقدين للأدلة العقلية على وجود الله ( هيوم ١٧١١ - ١٧٧٦ م ) لا يذهب الى أبعد من القول بأن الاستدلال العلى على وجود الله لا يعطينا إلا الاحتمال والظن لا اليقين والمعرفة المحددة (٢) .

وهنا إما أن يكتفى العقل بالدلالة الظنية - وإما أن يستنجد بوسيلة أخرى تنقل معرفته من « الإيمان » إلى « الفعل » من الظن إلى اليقين وهذه الوسيلة هي النبي .

والنبي عند ما يقول للعقل المتوقف عند حدود الإيمان :

نعم يوجد الله بالفعل . فان العقل هنا يستند في حكمه بوجود الله .  
الى هذا الامكان من ناحية .

والى الثقة في صاحب الخبر من ناحية أخرى .

يقول الامام الجويني في السمعيات ما يمكننا أن نقول به في موقف العقل من العقائد بصفة عامة :

(١) صون المنطق للسيوطي ص ١٧٩ - ١٨٠

(٢) الله في الفلسفة الحديثة لكويلتز ص ١٦٨

د كل ماجوزه العقل وورد به الشرع وجب القصاص بثبوته ، (١) .  
ولا ينبغي أن تنسى أن السبب في اكتفائنا بحكم العقل بالامكان العام  
أننا ننظر اليه - أى الى العقل - كمدخل انساني لا يجوز التناقض معه  
لا كحكم يحتكم اليه وهذا يكفى فيه التجويز العقلي .  
ومن هنا فقط نذهب الى ما قال به ابن تيمية من أن تعليم الأنبياء  
( ليس مقصورا على مجرد الخبر كما يظنه كثير ، بل هم ينوون البراهين  
العقلية التي بها تعلم العلوم الالهية مالا يوجد عند هؤلاء - أى المتفلسفة -  
البتة ، فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية ) (٢) .  
وهنا نذكر بعض الآيات الواردة في القرآن تخاطب العقل في  
ثلاث مسائل :

#### في الالهيات :

##### قوله تعالى :

د أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ، ٣٥ الطور  
د فلينظر الانسان مم خلق ..... ٥ الطارق  
د أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت... ١٧ العاشية  
د ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا... ٦ النبأ

##### في النبوات :

في معجزة القرآن : د ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا  
كثيرا . ٨٢ النساء  
د قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن -

(١) العقيدة النظامية ص ٥٨ - ٦٠ ولمح الأدلة للجويني ص ١١٢  
(٢) مختصر نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية للسيوطي .  
من مجموعة صون المنطق للسيوطي ص ٢٢١ .

لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . ٨٨ الاسراء  
وفي رفض الاسترسال وراء طلب المعجزات وقالوا لولا انزل عليه ملك  
ولو انزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه  
رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون . ٧ - ٩ الانعام

### في السمعيات :

« يحسب الإنسان أن يترك سدى » ٣٦ التقيامة  
« يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب  
ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في  
الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى . ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا  
اشدكم ، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم  
من بعد علم شيئا وترى الأرض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت  
وربت وأنتبت من كل زوج بهيج ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى  
وأنه على كل شيء قدير ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث  
من في القبور . » الحج ٥ - ٧

« وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى  
في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » الروم ٢٧  
« قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي انشأها أول مرة  
وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا انتم  
منه توقدون . »

أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ،  
بلى وهو الخلاق العليم .  
لأنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذي بيده  
ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ، ٧٨ - ٨٣ يس .

هذه إشارات عاجلة .

ويمكن اعتبار ما جاء في الباب الأول من آيات يستشهد بها على العقائد الإسلامية منظوياً تحت هذا المدخل ، المدخل العقلي ، إذا قيدنا العقل في تناوله لهذه الموضوعات بحدوده التي تلزمه بأن يقف من الشرع موقف التلقى لا موقف الحكم .

### الدفاع عن العقيدة ضد الخارجين عليها .

وهذا مما يحسب في المدخل العقلي طالما أن الخارجين على العقيدة الإسلامية يدعون استنادهم إلى العقل ويستعملون أسلوب الجدل .  
وهنا تأتي الآيات لرد هؤلاء عن هجومهم على الإسلام ، أو لرد شبهاتهم التي تصدم عنه .

وذلك على كل حال يمثل دعماً لعقائد المسلمين وزيادة في إيمانهم بخطورهم في طريق اليقين .

وهذا باب استمرار الجانب الدفاعي من علم الكلام على أن يكون متغيراً بتغير الظروف الثقافية ليتقابل مع الأسلحة التي يستعملها العدو ويجدد فيها .

وفي أهمية هذا يقول الشيخ الأشعري وهو بصدد تبرير الاشتغال بعلم الكلام ( لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها ) (١) .  
وفي القرآن رد على المعتقدات السائدة قبل الإسلام فيما يتعلق بعبادة الكواكب والأصنام ، والجن والملائكة والشخص . . .  
وفيه رد على منكري الألوهية والنبوة والبعث .  
وفيه رد على معتقدات اليهود :

---

(١) رسالة في اتصان الخوس في علم الكلام ص ٩٧

وفيه رد على المسيحية إذ لم يترك جانبا من جوانب المسيح إلا ناقشه  
ووضع حكمه فيه .  
وفيه رد على الصابئة .  
وفيه رد على المجوس (١) .

---

(١) انظر نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام للدكتور على سمي النشار والتفكير الفلسفي  
في الاسلام للدكتور عبد الحليم محمود والقرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى .



## المدخل الوجداني

ليس الوجدان الاحساس أو صفة من صفاته ، ولكنه وعاء الشعور بما ينشأ عن ادراك معنى من المعاني السارة أو المؤلمة ، وعن التأثير بأحاسيس سارة أو مؤلمة .

ويعتبر سينوزا الوجدان « الطبيعة الأولى ، التي تنشأ عنها كل العواطف والانفعالات وكل تصرفات الشخص وسلوكه . ومن ثم كانت الحياة الوجدانية ضرورة لبقاء الإنسان وليست من كاليات الحياة (١) ويرى ولیم جيمس أن شعورنا اليقظ .. ليس الأنماط من أنماط الشعور الانساني... . وأنه توجد هناك صور أخرى للشعور بالقوة تختلف عن هذا النمط تمام الاختلاف ونحن نحيا حياتنا بلا شك في ظل تلك الأنماط... . ولا يمكن أن نكون فكرة كاملة عن التكون في عومه إن أهملت تلك الأنماط من الشعور . (٢) »

ويقول هيوم على لسان إحدى شخصياته في محاوراته :  
« وإن التعاليم المعروفة عند كل شاك متزن هي فحسب ارفض الحجج العسوية النائية الرفيعة .

واتباع الذوق السليم وغوايز الطبيعة البسيطة والتصديق حينما تؤثر فيه أسباب ما تأثيرا بالغيا في قوته بحيث لا يستطيع أن يمنعها إلا بعنف شديد (٣) . »

وقد يقال كيف نحتكم إلى الوجدان وقد جاء فيه قوله تعالى :

(١) الحياة الوجدانية للدكتور محمود حب الله ص ١٦ - ١٧

(٢) ولیم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ١٦٤ - ١٦٤

(٣) محاورات هيوم ص ٥٢

د أفكلما جاء كم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم  
وفريقا تقتلون، ٨٧ البقرة.

والجواب : - اننا لا نرى الوجدان حكما يحتسك إليه ولكن نراه  
مدخلا ينفتح أمام التلقى من الله .

ومن ناحية أخرى فان الهوى الذى تتحدث عنه الآية غير الوجدان  
الانسانى بمعناه العام .

إن الوجدان من حيث هو قوة من قوى الانسان لا يختص برغبة  
معينة دون أخرى ، بل هو وعاء للشعور الذاتى من حيث هو .

وبهذا الاعتبار يخاطبه الشارع ليكون ملتقيا بقوى الإنسان جميعها ،  
فمن ثم لا يكون متصادما مع الانسان بوجه عام .

أما الانسياق مع الرغبات والوجدانات الخاصة المحدودة بفرد معين ،  
فى وقت معين ، وتحت تأثير معين فهذا ما يرفضه القرآن الكريم د ولو اتبع  
الحق اهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن ، . ٧١ المؤمنون  
لا يقال : إن الظلم من هوى النفس فهو وجدان للانسان .  
ذلك لأن العدل والرحمة والتسامى إلى الحق كل ذلك مضاد للظلم وهو  
من نفع الوجدان أيضا .

لا يقال : إن السرقة من هوى النفس فهى وجدان للإنسان .

ذلك لأن العفة مضادة للسرقة ، كما هى مضادة للزنا ، ومضادة للتسول  
... وهذه العفة هى من نفع الوجدان . إن هذه ليست إلا أمثلة جزئية  
تطبيقية يقبلها الوجدان كما يقبل اضدادها .

وإذن فالوجدان كوعاء للشعور الذاتى للانسان من حيث هو كذلك ،  
هو ما تقصده . . .

. . . والإسلام إذ يخاطبه ويتجه إليه فليس ذلك لأنه يحتسك إليه ،

لأنه بهذا الاعتبار ليس من وظيفته الحكم ، ولكن من وظيفته التلقى . . .  
أو الرفض ، الرضا . . . أو الكراهية ، فن ثم كان اتجاه الإسلام إليه  
— كجزء من اتجاهه إلى الإنسان — إنما ليتمكن الدين من ابعاد النفس  
الإنسانية كلها .

وما نعتبره موجها إلى المدخل الوجداني لا يعني بالضرورة أنه تمثيل  
بجانب للحقيقة .

وتقول في هذا ما قاله المتكلمون في موضع مشابه وذلك عند  
كلامهم على اتجاه الحكاء إلى تأويل البعث الجسماني بالبعث الروحاني وأن  
ما جاء منه في الحسيات فتتمثيل للروحانيات . . .

يقول شارح المقاصد :

( نعم لو قيل : إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في  
نفس الأمر مثل للبعاد الروحاني والذات والآلام العقلية ، وكذا أكثر  
ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الكلام لكان حقا  
لا ريب فيه ، ولا اعتداد بما ينفيه — ) فنحن لا نقصد التأويل إذن .  
وإنما نقصد الجمع بين الظاهر والباطن ولكل مدخله ، وحاجة للإنسان  
إليه ، وأتأيد في ذلك بعبارة لابن رشد في كلامه عن التأويل حيث ذكر أن  
هناك نوعا من التعبير ( لم يأت من أجل بده على افهام الجمهور ، وإنما أتى  
لتحريك النفوس إليه مثل قوله ﷺ .

د الحجر الأسود يمين الله في الأرض ) (١)

كما تتأيد بقوله تعالى :

د إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها ، فأما الذين  
آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم ، وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله  
بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين ، ٢٦ البقرة

وهنا نستنتج من الآية أو معناها :

١ - ان ضرب المثل موجه للانسان ، إلى مدخل من مداخله ، إلى المدخل الوجداني ، وهو من ثم كان بحيث يظن أن يستجيبا منه ، لكنه لا يصح الاستجباء منه ، بالنظر إلى أن القرآن مسوق للبشر . وهم محتاجون في هداهم ومعرفتهم وطما نيتهم إلى ضرب المثل ، وإلى مخاطبة جميع قواهم بما فيها الوجدان .

٢ - ان الذين هم على تركيب سوى - في علاقة قواهم بعضها ببعض - يتلقونه كما هو موجه إلى الإنسان فيبتدون به .

٣ - ان مصدر الاشتباه أو الزيغ هو أن تصرف الآيات لا بحسب المداخل المسوقة اليها ، ماذا أراد الله بهذا مثلا ، .

٤ - أن الضالين بهذا التدبير الإلهي المسوق أساسا لمصلحة الانسان هم الفاسقون الذين خرج تكوينهم عن طبيعة الانسان المتكاملة .

كما أتأكد بما أخرجه الهروي عن المقدم ابن معد يكرب قال :  
قال رسول الله ﷺ :

(إذا حدثتم الناس عن ربهم فلا تحدثوهم بالذي يفزعهم ويشق عليهم)<sup>(١)</sup>

وهنا نذكر بعض الآيات الواردة في القرآن متوجهة إلى المدخل الوجداني .

في الالهيات :

« قالت رسلهم انى الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ، ويؤخركم إلى أجل مسمى ، قالوا : ان أنتم إلا بشر مثلنا

(١) أنظر صون المنطق للسيوطي ص ٤٧ ، مما أخرجه الهروي عن المقدم بن معد يكرب عن الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابه «ذم الكلام»

تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين . قالت لهم  
رسولهم ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله ين علي من يشاء من عباده ،  
١٠ ، ١١ ابراهيم

(ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله ، والذين  
آمنوا أشد حبا لله ، ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله  
جميعا وإن الله شديد العذاب . إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا  
العذاب وتقطعت بهم الأسباب ، وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ  
منهم كما تبرؤوا منا ، كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم  
بخارجين من النار) ١٦٥ - ١٦٧ البقرة .

لقد تناولت هذه الآيات وجدان السامع من أقطار عدة : من ناحية  
الترغيب ثم من ناحية التهيب ، ثم من ناحية التنفير ، ثم من ناحية  
التحسير . . على التوالي .

د يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي  
أوف بعهديم وإياي فارهبون ، ٤٠ البقرة .  
في النبوات :

في القرآن :

د الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين  
يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله : ذلك هدى الله بهدي  
به من يشاء ، ٢٣ سورة الزمر .

وانظر إلى تعقيب القرآن بقوله : د ذلك هدى الله ، .

فالتأثير في الوجدان بكتاب الله هو طريق للهدى .

( اذهبوا إلى فرعون انه طغى .

فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى ) ٤٣ / ٤٤ سورة طه

( ٢٦ - الأسس )

« لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم  
بالمؤمنين رؤوف رحيم » . التوبة ١٢٨

### في السمعيات :

« وان تعجب تعجب قولهم إذا كنا ترابا أئنا لفي خلق جديد أولئك  
الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار  
هم فيها خالدون » ه الرعد .

« وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الأصفاد سرايبهم من قطران  
وتغشى وجوههم النار ليجزي الله كل نفس ما كسبت ، ان الله سريع الحساب ،  
٥١ ابراهيم

« ويوم نُسِيسِر الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم  
أحدا وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة بل زعمتم  
أن لن نجعل لكم موعدا ، ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه  
ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها  
ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا » ٤٩ الكهف

« ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه  
الآبصار مهطعين متقنعي زعموسهم لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء » .

٤٢ - ٤٣ ابراهيم

« ان المتقين في جنات وعيون . أدخلوها بسلام آمنين . ونزعنا ما في  
صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم منها  
بمخرجين » ٤٨ الحجر

## القسم الثالث الوصول إلى اليقين

ذهبنا إلى أن بداية الطريق إلى معرفة الله تنبئ على الضرورة العملية  
وأن الخطوات في هذا الطريق تبدأ :  
بالتعرض للانذار بعذاب الآخرة .

ثم التعرض لعوامل تهذيب الرسول  
ثم التسليم أو الاسلام .

وأنكرنا أن يكون في البناء العقلي لعلم الكلام بداية ضرورية تحقق  
مما لا تحققه الضرورة العملية من اليقين من وجهة نظر العقل .

وبينا انه بالاسلام :

يبدأ تلقى المعرفة .

من مصدرها : الله سبحانه .

إلى موردها : الانسان .

وذكرنا ان الانسان إذ ترد اليه هذه المعرفة الالهية فانه يتلقاها من

مدخل ثلاثة :

المدخل الارادى .

المدخل العقلي .

المدخل الوجداني .

كما ذكرنا أن هذا المنهج الشرعي وان كان يكتفى بغالب الظن في البداية

فهو يعد باليقين في النهاية .

ونحن نرى أن اليقين يتحقق عن طريق هذا المنهج بالمرور في مراحل :

- ١ - الإسلام .
  - ٢ - ثم الإيمان .
  - ٣ - ثم الإحسان .
- وفي الاحسان يحصل اليقين .  
وفيما يلي بيان ذلك .  
روى الامام مسلم قال : -

« حدثني زهير بن حرب حدثنا جرير بن عمارة وهو ابن القهقاع عن أبي ذرعة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : سلوني فها بوه أن يسألوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه فقال : يا رسول الله ، ما الاسلام ؟ قال : لا تشرك بالله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان . قال : صدقت . قال يا رسول الله : ما الايمان ؟ قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله .  
قال : صدقت .

قال يا رسول الله ما الاحسان ؟ قال : - أن تخشى الله كأنك تراه فانك إن لا تكن تراه فانه يراك ، قال صدقت ، .

إلى آخر ما جاء في هذه الرواية من حديث عن الساعة وعلاماتها والعلم بوقت وقوعها وما ظهر من أن السائل كان جبريل ( أراد أن تعلموا إذا لم تسألوا ) .

يقول الشهرستاني بعد أن يذكر هذه الرواية . ( فإذا كان الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك فهو المبدأ .  
ثم إذا كان الاخلاص معه ، بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله تعالى



بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطاه لم يكن ليصيبه ، كان مؤمناً حقاً .

ثم إذا جمع بين الاسلام والتصديق وقرن المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال .

فكان الاسلام مبدأ .

والايمان وسطاً .

والاحسان كمالاً .

وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجي والهالك .

ولتى أرى صواب الفسكرة التى استنبطها الشهرستانى من الحديث .

من كون الاسلام مبدأ .

والايمان وسطاً .

والملاحسان كمالاً .

ولكنى أخالفه فى أن الاسلام بهذا يشمل الناجي والهالك .

ذلك لأن المقصود بالاسلام كبدائية : —

انقياد الظاهر .

لا الانقياد الظاهرى .

أن الانقياد الظاهرى — أو بتعبير أدق — التظاهر بالانقياد هو

النفاق .

أما انقياد الظاهر النابع من الارادة الحرة ، فهو اسلام حقيقى ، وإن

لم يكن القلب قد امتلأ بالايمان بعد .

إن الانسان فى هذه الحالة مصدق « بالارادة » ، أو بتعبير أدق مسلم

بالارادة ، نزولاً على منطق الانذار بعذاب الآخرة ، الذى استمع اليه

وعمل بمقتضاه وهذا — فى هذه المرحلة المبدئية — هو ما يملكه الانسان

من نفسه ، لأن حداثة الاستجابة للدعوة ، ونزوله فيها على منطلق الانذار  
فحسب ، قد لا يساعد على أن يصطحب معه تلقائياً التصديق بالقلب بكل  
ما جاء به الرسول ﷺ ، إذ قد يخفى عليه بعض ما جاء به مما ذكر في  
الحديث ، ومع ذلك يكون مسلماً .

ونظراً لأن خطرات القلب مما يسر على الانسان قيادها في أول  
الاسلام كانت أعمال الجوارح داخلة في المرحلة الأولى ، الاسلام ، لأنها  
ما يملكه الانسان ويخضع للإرادة .

أن الانسان في هذه المرحلة مسلم نفسه للدين الجديد بإرادته .  
وهو مقدم من نفسه ما يملك :

١ - هذه الإرادة .

٢ - هذه الأعمال التي تقوم بها الجوارح .

وهذا من شأنه أن يسلمه إلى المرحلة التالية إذا تابع المنهج الذي  
وضعه الشارع .

وهذا يكفي لكي يكون من الناجين .

ولست أرى أن من يسمون الحشوية قد أخطأوا - كما يقول  
السعد - عندما ذهبوا إلى التغاير بين الإسلام والايمان ( نظراً إلى أن  
لفظ الايمان ينبئ عن التصديق بما أخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ  
الاسلام عن التسليم والانقياد . ومتعلق التصديق يناسب أن يكون هو  
الأخبار ، ومتعلق التسليم هو الأوامر والنواهي ) .

ولم يكن الحشوية وحدهم على هذا المنهج بل ذهب إليه بعض المعتزلة  
أيضاً كما يقول السعد :

( تمسكاً بإثبات أحدهما ونفي الآخر في قوله تعالى قالت الأعراب :

آمنأ ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ، ١٤ الحجرات

وبعطف أحدهما على الآخر في قوله تعالى :

د إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ، ٣٥ الأحزاب  
وفي قوله تعالى : د وما زادهم إلا إيمانا وتسليما ، ٣٣ الأحزاب  
والتسليم هو الإسلام .

وبأن جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة  
وأجاب النبي لكل بجواب . (١)

أرى موافقة الحشوية وبعض المعزلة على القول بالتغاير بينهما .  
وأرتبهما مع الإحسان ترتيبا مرحليا ..

كما أرى أن الإسلام - مع القول بالتغاير بينه وبين الإيمان -  
لا يعنى التظاهر بالتسليم خوفا من السيف فهذا هو النفاق الذى  
لا ينجى صاحبه .

وإنما هو يتعلق فى هذه المرحلة بالإرادة التى لا تتناقض مع الإيمان ،  
وإنما تعتبر مقدمة تسلم إليه .

وهذا معنى قوله تعالى د قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن  
قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم . . . . ، ١٤ الحجرات

فالآية تشير إلى هاتين المرحلتين اللتين تعتبر أولاهما مقدمة لثانيتها  
ولا يكون السالك فى أولاهما رافضا بإرادته لشيء مما فى ثانيتهما ، وإنما قد  
يكون غير مالك بعدد لخطرات قلبه ، أو غافلا عن بعض ما جاء من  
متعلقات الإيمان .

ولو كان المقصود انهم تظاهروا بالإسلام واضمروا الكفر لعقبت  
الآية بفضحهم والتحذير من خطر نفاقهم ، ولكن الآية قالت بعد ذلك :  
د وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم .

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٦١

ومعنى هذا أن الخطوة الأولى التي خطاها الأعراب فيها ممارسة للعمل ،  
وأنهم إن استمروا في الطريق بموااة الطاعة ، فلن عملهم الذي يمارسونه  
في تلك المرحلة — مرحلة الإسلام — سوف يسلمهم قطعاً إلى الخطوة  
التالية د. . . لا يلتكم من أعمالكم شيئاً .

أما قوله تعالى د إن الله غفور رحيم ، فإنه يشير إلى قصور في  
همتهم في قطع الطريق يستحقون من أجله المؤاخذة ، ولهم مع ذلك  
الوعد بالمغفرة .

ولو أنهم كانوا في حكم المنافقين لما كانت الالهة في مخاطبتهم على هذا  
النحو المترفق .

وهنا ينتقل المسلم إلى الإيمان ، والإيمان كما نرجح يزيد وينقص . .

يقول تعالى :

( وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً ) ٢ الانفال

ويقول ( فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ) ٢٤ التوبة

ويقول ( وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً . ) ٢٢ الأحزاب

ويقول ( لهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى . ) ١٣ الكهف

ويقول ( ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً )

٣١ المدر

ويقول ( هو الذي أزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً . )

٤ الفتح

ويظل يتزايد الإيمان بتزايد الممارسات العملية ، وتلقى المعارف الإلهية

على النحر الذي ذكرناه في المداخل : الإرادية والعقلية ، والوجدانية .

حتى يصل إلى الإحسان .

وهو مرتبة السكال كما قال الشهرستاني .

والكمال في معرفة الله .

هو اليقين .

ان يقينه بالله أصبح في مستوى لا مزيد عليه فهو يعبد الله  
كأنه يراه .

وهو يحس إحساسا قويا برؤية الله له .

هذا هو المنهج الشرعى ، وتلك غايته السعيدة .

## الخاتمة

عرضت في مدخل الباب الأول مشكلة النظر في القرآن الكريم ،  
وبينت مذاهب العلماء والمتكلمين في ذلك ، واستنادهم فيما يذهبون اليه  
إلى آيات من القرآن الكريم على اختلاف مذاهبهم ، بين مبطل للنظر ،  
وموجب له ، وما بين موجب له بالعقل وموجب له بالشرع .

وأثبت رأى في هذا الموضوع ، وهو يتلخص في أن القرآن الكريم  
يرضى العقل في نزعه إلى الاجتهاد في الفهم أو يشجعه عليها ، ولكنه  
لا يقره على دعوى الاستقلال عن مصدر المعرفة الإلهية ، وهو الوحي  
في أى مرحلة من مراحل المعرفة .

ثم عرضت في الفصل الأول من هذا الباب مسألة اثبات وجود الله .  
فبينت في التمهيد أنه كان يوجد في البيئة التي نزل اليها الإسلام من  
ينكر وجود الله .

وأوضحت أنه مهما يكن القول في قوة عدد هؤلاء فان خطورة هذا  
الصنف من الناس تكمن في أهمية المسألة التي يتناولونها ؛ وهم من ثم يمكنهم  
أن يؤثروا بأحداث أنواع أخرى من الانحراف في العقيدة قد لا تكون  
من بؤرة انكار الالهية ، ولكنها تتضامن معها في هدم الدين .

ثم بينت استدلال المتكلمين على وجود الله .  
فعرضت استدلال المعتزلة وارتكازه على دليل حدوث العالم ،  
وطرافته حيث جعل من اثبات وجود الله حلقة تالية لإثبات كونه تعالى  
قادرا عالما ، إذ من كان كذلك لا بد أن يكون موجودا .

ثم بينت استدلال الأشاعرة ؛ وارتكازه أيضا على دليل الحدوث .  
وذكرت نقض الأشاعرة لمسالك المعتزلة من حيث أنهم - في رأى .

الأشاعرة - لا يمكنهم اثبات الأعراض على أصولهم .  
ونقض المعتزلة لمسلك الأشاعرة من حيث أنهم - في رأى المعتزلة -  
لا يمكنهم اثبات الأعراض على أصولهم أيضا .

كما ذكرت نقض بعض المتكلمين لبهض أصول هذا الدليل ، إذ  
يرتكز على بطلان وجود حوادث لانهاية لها في الأزل ، وان ذلك لم  
يتم اثباته .

ثم بينت استدلال السلف ، وذكرت نقد ابن تيمية لدليل المتكلمين ،  
وذهابه الى أن معرفة وجود الله ليست من النظريات التي يقام عليها برهان  
وانما هي فطرية مركوزة في الطباع . وان الاستدلال في الالهيات لا يصح  
أن يكون بقياس التمثيل أو الشمول ، وانما يكون بالاستدلال بالآيات ،  
أو بقياس الأولى .

وذكرت استدلال الحكماء ، وارتكازه على دليل الامكان والوجوب .  
وبينت أن هذا الدليل اذا لم يأخذ حدوث الممكن في الاعتبار فانه يوجه  
اليه ما وجه الى الدليل المسمى بالدليل الوجودى في الفلسفة الغريبة من أنه  
محسور في نطاق التصور الذهني ، اما اذا أخذ في اعتباره حدوث الممكن  
بالفعل فانه يرجع الى دليل المتكلمين ، أو يتركب معه ، ولا يصبح في  
هذه الحالة صالحا لمباهاة الحكماء به انه يستدل بالله لاعليه .

وذكرت نقد الحكماء لدليل المتكلمين في حدوث العالم ، وبينت  
الاشكالات التي أوردها ابن رشد في ذلك . كما بينت نقد ابن تيمية لدليل  
الحكماء على نفس الأصول التي ذكرها الحكماء في تقديم دليل المتكلمين .  
وأوضحت أن المذاهب المختلفة لا تستدل بالقرآن على وجود الله الا  
أن يكون ذلك من باب الاستشهاد بالقرآن على موافقته لما يذهبون اليه .

وذكرت استدلال ابن رشد بدليل العناية ، والاختراع ، وذهابه الى أن ذلك هو الاستدلال التي جاء به القرآن الكريم .

ثم أوضحت أن بعض المتكلمين ذكروا في كتبهم ما يمكن أن يستنتج منه ذهابهم الى قدم العالم ، أو الى أن الأدلة لم تتم على حدوثة ، ومن هؤلاء الامام الغزالي والامام الرازي ، وبعض علماء الكلام من الأشاعرة المتأخرين .

ثم عرضت في الفصل الثاني من الباب الاول مشكلة اثبات صدق الرسول ، ومهدت لذلك بذكر مظاهر وجود هذه المشكلة في البيئة التي نزل اليها الاسلام .

وبينت معالجة القرآن الكريم لها . وجهود العلماء والمتكلمين في شأنها . وبينت أن كلام المعتزلة والأشاعرة اعتمدوا على المعجزة كدليل قطعي على صدق الرسول ، وذكرت شروطها ووجه دلالتها عند كل منهم ثم انكار كل منهم على الآخر قدرته على اثبات وجه دلالتها عنده لبعض ما يذهب اليه من أصل كلامي ، فالمعتزلة ينكرون ذلك على الأشاعرة لعدم قوتهم بالحسن والتمحيص العقليين وهو لازم عندهم في اثبات دلالة المعجزة على صدق الرسول ، والأشاعرة ينكرون على المعتزلة لعدم قوتهم بالارادة القديمة وهي لازمة عندهم لاثبات دلالة المعجزة أيضا .

ثم ذكرت اقرارهم لأنواع مختلفة من معجزات الرسول محمد ﷺ . ووجه اعجاز القرآن الكريم .

ثم أوضحت الطريق الى تصديق الرسول عند ابن تيمية وأتباعه وأنه لا يرتكز على المعجزة .

كما تحدثت عن مذاهب المتكلمين في عصمة الرسول .  
وعرضت في الفصل الثالث من هذا الباب مسألة اثبات المعاد .



فهدت لذلك بعرض مظاهر وجود المشكلة في البيئة التي نزل إليها الإسلام وبينت المذاهب في المعاد: ما بين المتكلمين الذين يذهبون إلى مادية النفس ، وأن الحشر يكون بالجسم فقط ، ومن يذهب من الحكماء إلى استحالة إعادة الأجسام ، وأن الحشر يكون بالروح فقط .

وبينت أصول المعتزلة التي بنوا عليها الحشر الجسماني ، وارتكازهم فيما يذهبون إليه على أدلة عقلية ، كما بينت استدلال الأشاعرة والتمييين واستدلالمهم فيما يذهبون إليه بما تضمنه الدليل السمعي . من حجج عقلية .

وعرضت في الفصل الرابع وجوها من استشهاد المتكلمين على مذاهبهم التي اختلفوا عليها بآيات من القرآن الكريم ، أظهرت لى أن المذاهب المختلفة جميعاً كانت حريصة على ذلك : وأنها — جميعاً أيضاً — كانت تجد من آيات القرآن ما توجهه لتأييد ما تذهب إليه مهما يكن عليه الخلاف من حدة أو تناقض .

وقد أظهرت في هذا الباب بصفة عامة :

١ — استشهاد علماء الكلام بالقرآن الكريم في المسائل التي لا يقع فيها الخلاف كوجود الله من الإلهيات ، وتصديق الرسول من النبوات ، والمعاد من السمعيات .

وإن كانوا قد اختلفوا في طرق الاستدلال ، واستشهد كل منهم بالقرآن أيضاً .

٢ — كيفية استشهادهم بالقرآن الكريم في تلك المسائل ، وذلك بإبراز مكانة هذا الاستشهاد في سياق الاستدلال .

٣ — مدى تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم في المسائل التي وقع فيها الخلاف بينهم ، مهما تكن عليه درجة هذا الخلاف من الحدة أو التناقض .

وقد أوصلنى هذا الباب إلى سؤال عن : أثر هذا الخلاف فى تقويم صلة علم الكلام بالقرآن الكريم .

وهو الذى يعملون لنصرته من ناحية ، ويستشهدون به من ناحية أخرى .

وتساءلت : هل كان استشهادهم بالقرآن الكريم قائماً على أسس علمية منهجية تضع القرآن الكريم أساساً أولياً للأسس التى يقوم عليها المنهج ؟ أو أنهم اكتفوا بأن يكون القرآن الكريم هدفاً للنصرة وموعلاً للاستشهاد دون أن يكون الأساس الأول من الناحية المنهجية ؟ ذلك هو ما حاولت الإجابة عليه فى الباب الثانى من هذه الرسالة .

- ٢ -

وقد خصصت الباب الثانى للإجابة على السؤال المتقدم ، فعرضت فى الفصل الأول منه نظرية المعرفة عند المتكلمين ، وأوضحت فى الفصل الثانى نقد هذه النظرية .

وفى الفصل الأول مهدت لدراسة نظرية المعرفة بذكر أهمية هذه الدراسة وإمكانها ، وفائدتها فى توضيح قضية استناد علم الكلام إلى القرآن الكريم فى منهجه العلمى .

وذكرت فى القسم الأول طبيعة المعرفة عند المتكلمين :

ما هو النظر ؟ وما هو العلم ؟ وما أنواعه ؟ ومن هو فاعل العلم ؟ وماذا يفيد العلم من اليقين ؟ وهل يفيد النظر الظن ؟ وكيف يجب النظر على المكلف ؟

وبينت أن المتكلمين يذهبون إلى أنه يجب أن يدخل فى مفهوم العلم كونه جازماً مطابقاً للواقع لا يتضمن التقيض بوجه من الوجوه .

وبينت أنه في دائرة الفكر الاسلامي لا توجد نظرية انسانية في المعرفة وإنما نظرية المعرفة في هذه الدائرة نظرية الهية بمعنى انها لا تتوقف في بحثها لأصل المعرفة وطبيعتها عند الإنسان ، كسلسلة من المسلمات ، وإنما تصف اتصال الأصل الإنساني في المعرفة بالأصل الإلهي فيها ، يستوى في ذلك الفلاسفة والمتكلمون والصوفية على السواء .

وذكرت في القسم الثاني أداة المعرفة ، وبينت أن الاتجاهات في هذا الموضوع ترجع إلى اتجاهين رئيسين نجد لهما نظيرا في الفلسفة الغربية هما اتجاه العقليين الذين يتبنون نظرية جوهرية العقل على اختلاف في التفاصيل ، واتجاه الواقعيين الذين يتناولون العقل من الناحية الوظيفية التي يقوم بها .

كما بينت أنه في مجال المتكلمين وجدنا تقديرا كاملا للعقل باعتباره الأداة لمعرفة الحقيقة ، كما وجدنا اعترافا بالحس باعتباره أداة لإدراك المحسوسات ، وصل إلى حد جعل المحسوسات من العلوم الضرورية ، بل وصل إلى إطلاق اسم العقل عليه في بعض الأقاويل ، وإن الأمر في ذلك كله لا يستقل فيه الحس بالإدراك وإنما مرجعه إلى العقل .

وذكرت في القسم الثالث : طرق المعرفة عند المتكلمين ، من حيث بيان صور الأدلة ومصادرها ، وبيان منزلة الخبر كطريق . من طرق المعرفة . وبينت مذاهبهم في إفادة الخبر لليقين أو عدم إفادته له . وأوضحت أن كلا من المعتزلة والاشاعرة المتأخرين يذهبون إلى أن الدليل النقلى يفيد الظن لا اليقين .

وذكرت في القسم الرابع ميدان المعرفة ، باعتبار تقسيمهم لأصول الشرع إلى ميادين تختلف باختلاف الدليل الذي يصح استعماله في كل منها . فبينت جذور المذهب العقلي الذي يذهب إلى أن الدليل العقلي هو الذي

يصلح للاستدلال في أسس الاعتقادات وأن المعزلة جاءوا ليقرروا أن الرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة - في الاعتقادات - إلا بالنظر في الأدلة العقلية ولا عرف انهم رسل إلا بالنظر فيها ، وأن الله بعثهم لتبنيه العقل من غفلته ، وبينت أن المعزلة يرفضون إثبات العقائد بالدلالة النقلية لأنها فرع على حجة العقل فلو استدل بشيء منها على الله لسكان هذا استدلالا بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز ومن هنا كان لا بد للعقل أن يستقل بالنظر في الحوادث ليعرف أنها محدثة وأنه لا بد لها من محدث يخالف لها هو الله ثم ينظر العقل في أفعاله تعالى ليعلم كونه قادرا علما موجودا ، واحدا ، عادلا ، حكما . . . ، وأنه لا يجوز الاستدلال في هذه الأصول بالأدلة النقلية إلا من باب اظهار موافقة القرآن لا للاستدلال به .

ثم بينت أن الأشاعرة يذهبون هذا المذهب نفسه ، حيث يشترطون العلم بمعناه الاصطلاحي في مجال الاعتقادات ، ومن هنا كان الاستدلال فيها بالدليل العقلي ، وأن التمسك بالدليل النقلى إنما يجوز في كل معقول ينحط اثباته عن اثبات الكلام للبارى ، والمقصود بذلك ما يأتي بعد إثبات حدوث العالم وإثبات وجود الصانع ، وكونه طالما قادرا مريدا متكلما ، بل صرح المتأخرون منهم بأن الدليل النقلى المحض لا يتصور ، إذ صدق المخبر لا بد منه وهو لا يثبت إلا بالعقل فانحصر الدليل المستعمل في أصول العقائد في قسمين : العقلي المحض ، والمركب من العقلي والنقلى .

وقارنت بين الدليل العقلي والنقلى عندهم من حيث استعمال كل منهما في الاعتقادات :

فوجدت أن الدليل النقلى يتوقف ثبوت صحته وصدقه على الدليل العقلي ولا يتوقف الدليل العقلي على الدليل النقلى .

وأن الدليل النقلى لا يستقل ، بل لابد من أن يتركب مع الدليل العقلى  
بينما يستقل الدليل العقلى .

وأن الدليل النقلى مشروط باثبات الجواز العقلى وإثبات عدم المعارض  
العقلى بينما لا يذكرون - من حيث منهج البحث العلمى - شروطا للدليل  
العقلى .

وأن الدليل النقلى يفيد الظن فحسب ، بينما يفيد الدليل العقلى اليقين .  
وأن الدليل العقلى ينفرد بأصول العقائد وأهمها وهى اثبات حدوث  
العالم وإثبات الصانع ، وكونه عالما قادرا مريدا متكلما مرسلا للرسول ،  
مظهرا للمعجزة على ايديهم ليدل بها على صدقهم ، وأما بقية المسائل فليس  
فيها ما ينفرد به الدليل السمعى إلا تجوزا فى التعبير ، وذلك لأنه يشترط  
فيه عدم المعارض العقلى - والجواز العقلى ، ولأنه لا يفيد اليقين .

ومن هنا ذهب الأشاعرة إلى أن دلائل علم الكلام كما يقول صاحب  
المواقف ( يقينية ، يحكم بها العقل وقد تأيدت بالنقل . ) ، فبصرح العقل  
تم الحكم والنقل يحصل التأيد - مجرد التأيد .

ولقد انتهت من مقارنة موقف المعتزلة والأشاعرة من حيث الاعتماد  
على الدليل العقلى إلى أن الأشاعرة يذهبون خطوة أعمق مما ذهب إليه  
المعتزلة فى اعتدادهم بالدليل العقلى ، إذ جعلوا ايجاب النظر العقلى  
بالشرع - خلافا للمعتزلة - فكان ذلك منهم تنويجا للدليل العقلى  
لم يصل إليه المعتزلة .

ثم بينت أن السلف كانوا ينظرون للعقل باعتباره طريقا للفهم ، ثم  
تطور بهم الأمر إلى التوقف عندما كانوا يجدون تعارضا بين الأدلة ثم  
تطور الأمر ببعضهم إلى التأويل لمناصرة النص الذى يعتبرونه أصلا .

وبينت مذهب ابن تيمية ، فى اعتداده بالدليل العقلى ، وعدم تغليب

على الدليل النقلى فى نفس الوقت ، وذهابه إلى أنه عند وجود التعارض بين الأدلة يقدم القطعى أيا كان ، وذهابه أيضا إلى أن الدليل النقلى يفيد اليقين .

وأبرزنا فى ذلك كله أن المتكلمين - وبخاصة المعتزلة والأشاعرة - ناشتروا فى طبيعة المعرفة فى الاعتقادات أن تكون فى مرتبة العلم بمعناه الاصطلاحى : أى ما يطابق الواقع ، ولا يحتمل النقيض ، وهم من ثم رأوا أن الدليل العقلى هو الذى يحقق لهم ذلك . فاعتمدوا عليه اعتمادا كاملا فى المسائل المؤسسة للعقيدة وهى أهم المسائل وأخطرها ، وأضعفوا من قيمة الدليل السمعى - حتى فى المسائل التى لا يعرف وقوعها إلا منه - وإن كان هدفهم النهائى هو نصرة الدليل السمعى نفسه . وكان فى تقديرهم أن هذا هو الطريق إلى نصرة الدليل السمعى ، لتوقف ثبوته على الأدلة العقلية ، وحسبوا أنهم إن نصروا السمع بالدليل السمعى ، وقعوا فى الدور الباطل .

ثم أظهرت من مناقشه المتكلمين للمذاهب التى تطعن فى العلوم للضرورة فى الحسيات أو البدهيات ، ايقان المتكلمين بإمكان العقل الوصول إلى اليقين ، .

ومن ثم انطلقوا من ذلك بمسيرتهم الحافلة فى اثبات العقائد الدينية بالحجج البرهانية .

وفى الفصل اثنان من هذا الباب عرضت نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة بينت فى القسم الأول من هذا الفصل أن العلوم الضرورية التى يرى المتكلمون ( أنه إليها المنتهى ، فإن العلوم العكسبية من العقائد الدينية وغيرها ختمت إليها ولولاها لم نتحصل على علم أصلا ) :

أقول : بينت أن هذه العلوم لم تسلم من النقد على وجه تسكن النفس

إلى أنه مفيد للعلم بمعناه الاصطلاحي الذي يدخل في مفهومه المطابقة للواقع وعدم احتمال التقيض .

وذكرت من وجوه هذا النقد الشبه التي أوردتها المنكرون للبدهييات ،  
أو للحسيات ، أو لهما معا ، أو المنكرون لإفادة النظر العلم ، أو افادته  
العلم في الإلهيات ، كما ذكرت من وجوه هذا النقد الاعتراف بالتفاوت بين  
أنواع العلوم الضرورية من حيث افادة كل منها لليقين ، والاعتراف بوقوع  
الخلافاً بين المتكلمين في بعضها ، وبينت أن اتصال المعرفة العقلية بالمعرفة  
الحسية يلقي ظلاماً على الشك على المعرفتين ، لو هن ، المعرفة الحسية من جانب  
وأعتماد المعرفة العقلية عليها من جانب آخر .

وذكرت من ذلك أيضاً نقد الفلسفة الحديثة للعقل والبدهييات ، وإن هذا  
النقد يضع أمامنا - على أقل تقدير - احتمال أن تكون البداهة شعوراً ذاتياً  
داخلياً لا سبيل لنا إلى أن نعرف شيئاً عن مطابقته الخارج .

ورجحت ما أبرزه الفيلسوف الألماني كانت من استحالة إجراء المطابقة  
بين الشيء في ذاته ، وبين فكرتنا عنه ، ورجحت أيضاً عدم إمكانية الخروج  
عن طريق العقل من الشبه التي عرضت لكل من الغزالي وديكارط حول  
المعرفة اليقينية .

كما رجحت ما ذهب إليه كانت من أن المعاني الأولية أمور راجعة  
لطبيعة العقل نفسه ، والقطع بها يحصل بالنسبة للعقل لاشياء في ذاته .  
كما بينت أن الثقة في العلوم الضرورية متوقفة على الثقة فيمن أحدثها ،  
وفيمن أحدث العقل ، وهذا لا يخرج منه بدون الوقوع في الدور الباطل ،  
طالما بنينا معرفتنا بالله على أسس عقلية محضة .

ووصلت إلى أن جملة هذا النقد تضمنت أمام احتمالات تمنع من تحقق  
للعلم بمعناه الاصطلاحي الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي

لا يحتمل النقيض على أى وجه من الوجوه .  
ومع ذلك فإن هذه الاحتمالات لا تلغى :  
أولاً : - الضرورة العملية التى يحسم بها الموقف مع السوفسطائيين  
ثانياً : - الظن بمعناه الاصطلاحى أيضاً .  
ثالثاً : - وقد لا يلغى غلبة الظن الذى ينعقد فيه القلب على الراجح  
ويطرح المرجوح .

وبينت أن انحسار العقل إلى مستوى الظن هو ما جعل الإمام الرزى  
يسجل حيرته واتهامه العقل بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة فى بعض  
المسائل التى خالف فيها الأشاعرة . كسألة جواز رؤيته تعالى أو العكس  
ومسألة الجبر أو الاختيار .

كذلك وجدت أنه بالرغم من الثقة الكاملة التى وضعها المتكلمون فى  
العقل فإن لديهم إحساساً خفياً بعدم قدرته على العلم الجازم المطابق للواقع  
الذى لا يحتمل النقيض من حيث ذهبوا إلى اضطرارهم إلى التفرقة بين العلم  
والجهل ، بالبديهية ، أو بسكون النفس ، وهما من الأمور التى ترجع إلى  
الشعور الشخصى ، الذى لا يمكن الاحتكام إليه .

وأيضاً من حيث ذهبوا إلى أن تحصيل الحكمة النظرية والعملية إنما  
يكون بقدر الطاقة البشرية . وكذلك من حيث ذهبوا إلى إدراج العاديات  
فى العلوم الضرورية مع تقريرهم نسبيتها وأن الجزم فيها مستند إلى موجب  
هو الغادة ، وهذا يفتح الباب للقول بأن الجزم فى البديهيات مستند  
إلى العقل منسوب إليه ، وفى هذه الحالة كون احتمال النقيض قائماً بحسب  
الخارج لاستحالة المطابقة .  
وفى طرق المعرفة :



بينت وجوه نقدها .

في نقد انقياس البرهاني ، ونقد قياس الغائب على الشاهد ، ونقد دليل  
« ما لا دليل عليه يجب نفيه » .

ورجحت أن استحالة الحكم بعدم المعارض العقلي — تطعن في يقينية  
الدليل العقلي ، وأن القول بأن عدم المعارض العقلي في المقدمات القطعية  
معلوم بالبديهية ، هو مما يختلف فيه الأنظار فلا تصح بداهته .

وفي استعمال المتكلمين للدليل العقلي أو النقل في بعض الأصول العقديّة  
دون بعضها الآخر ، بينت أن الدلالة العقلية هي السائدة عند المتكلمين في  
جميع الأصول العقديّة ، لأنه فيما ينفرد فيه السمع لا بد من التجويز العقلي  
من فاحية ، والعلم بعدم المعارض العقلي من ناحية أخرى ، ولأن دلالة  
السمع ظنية ولا تصير يقينية إلا بالدلالة العقلية ، فالمرجع إلى العقل .

كما بينت أن الدليل العقلي هو المرجع عندهم في حل مشكلات التعارض  
بين العقل والنقل ، أو بين النصوص النقلية ذاتها ، وإن المنهج اللغوي الذي  
ادعاه ابن قتيبة لحل مشكلات هذا التعارض يرجع في النهاية إلى اتخاذ موقف  
سابق ، فهو لا يصلح أساسا أوليا لحل هذه المشكلات .

ثم بينت أنه بالرغم من ذهاب المنكلمين إلى تغليب الدلالة العقلية فإن  
البحث يثبت أن هذه الدلالة — أي العقلية — تفقد أولويتها لتوجه النقد  
إليها بما وجوهه إلى الدلالة النقلية . فقد أثبتنا أن الدلالة العقلية لا تتجاوز  
مستوى الظن ، وإنما متوقفة على العلم بعدم المعارض ، ومتوقفة على تصور  
مفاهيم غير منضبطة لألفاظ غير واضحة الدلالة — كما هو الأمر في  
في الدلالة النقلية — مثل لفظ الجوهر ، والعرض ، والعدم ، والوجود ،  
وما إليها . . . ومن ثم تفقد الدلالة العقلية أولويتها على الدلالة  
النقلية .

ثم بينت أن في البناء العقلي لعلم الكلام ثغرات وصدوعا لا تسمح بادعاء الوصول الى العلم بمعناه الاصطلاحي ، عن طريق ما يتخذونه من أصول ومناهج .

من هذه الثغرات ما بينت من ان دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عادية ، لاعقلية ، قطعية ، والمعجزة حلقة ضرورية في سلسلة التأدي من النظر العقلي الى اثبات الشرع .

ومن هذه الثغرات ما يؤدي اليه الالتزام العقلي لعلم الكلام من محظورات وضعنا يدينا على أنواع لها : منها ما ينشأ عن الالتزام بالمنهج العقلي من أقوال مبتدعة في الدين . ومنها ما ينشأ عن الالتزام بالمذهب من تفرق يجر الى الدخول في النار ، ومنها اعتبار المجتهد في الاعتقاد مصيبا مهما يؤدي اليه اجتهاده . ومنها ما يؤدي اليه الترسل مع الفروض العقلية من وقوع في الحيرة واضطراب في العقيدة .

ثم بينت صعوبة مسلك المتكلمين ، واختصاصه بمستوى من الموهبة العقلية والتفرغ عن العمل لا يتفق مع مستوى العمومية التي جاءت عليها الشريعة الإسلامية واستشهدت على هذه الصعوبة بنصوص من المعتزلة ، والأشاعرة على السواء .

ثم استشهدت على ذلك كله بالمواقف التي انتهى اليها بعض كبار زعماء المتكلمين في آخريات حياتهم ، حيث استقر بهم المطاف على ان علم الكلام لم يؤديهم الى اليقين الذي طلبوه ، ومن هؤلاء امام الحرمين والامام الغزالي والامام الرازي .

وأخيرا :

بينت أن البناء العقلي لعلم الكلام وقع في دور أفقده مبرر وجوده كما وقع في دور ثان أفقده مبرر وجوده .

فقد أثبت في الأول ان علم الكلام وقع في دور مؤداه ان معرفة الله تتوقف على معرفة الله .

وأثبت في الثاني أن علم الكلام وقع في دور مؤداه أن معرفة وجوب النظر تتوقف على معرفة وجوب النظر .

وقد خلصت من هذا الباب الى ان اخلاص المذاهب الكلامية للقرآن الكريم ليس موضع شك .

لكنهم من ناحية المنهج مروا بمرحلتين :

مرحلة حدائثة المنهج وبداياته ، وهذه لم يكن المنهج فيها قد انضح وفي هذه المرحلة ذهب من ذهب الى الاعتصام بالتسليم للنص اعتصاما مطلقا . . . وذهب آخرون الى نصرة النص ، بالرأى ، ، ولم يسلم هذا الرأى من أن يكون مرتبطا بمواقف عملية أو علمية لا ترجع الى النص بطريق مباشر .

أما في مرحلة نضج المذهب - فقد ذهب المعتزلة والأشاعرة خصوصا الى نصرة النص بالعقل . وهم من ثم وقعوا في التضارب . أو وقعوا في الاعتماد على الدليل العقلي اعتمادا تاما ، لثقتهم في قدرة العقل على الوصول الى اليقين من ناحية ، ولاعتقادهم أن التسليم التام للنص تسليما منهجيا أو ليا لا يصلح سنداقويا للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت هذه التيارات من داخل النفس المؤمنة ، أو من أعداء الدين العامين على تقويضة .

وقد أثبت أن الثقة الكاملة في قدرة العقل على اليقين ، لأساس لها ، وأن العقل يصلح مدخلا لفهم الشرع ، ولا يصلح مرجعا للحكم عليه .

( ٣ )

أما قضية التسليم فقد تناولتها في الباب الثالث لأثبت أن لها أصولا شرعية وأنه يمكن استخلاص منطق خاص بها يقوم على الضرورة العملية والعقل العملي ، ويصلح سندا لها أمام الفكر الإنساني بصفة عامة ، ولا يقتصر في جدواه على المؤمنين بصفة خاصة .

وقد أثبت في هذا الباب الثالث أن "ضرورة العملية هي البداية .

وأثبت أن التجرد من الشك يكون عن طريقها . كما اثبت أن الاعتصام بالعقائد الدينية برغم زوابع العقل النظرى وشكوكه يكون عن طريقها أيضا .

بينت ذلك في الفكر الإنسانى ، بين فلاسفة الشك ، وبين مفكرى المسيحية ، وبين المتكلمين فى الإسلام على السواء .

كما بينت أن المقام فى الإسلام وفى توجيهات الرسول هو مقام الاستمسك بالعمل ، والدعوة إلى العلم العملى ، بمفهوم يشمل كل ماله صلة بالعمل ، ومن ذلك الاعتقادات التى لها صلة بالعمل ، كالعلم بالآخرة والعلم بعلم الله وشموله للصغيرة والكبيرة والعلم بعصمة الرسل وما إلى ذلك أما العلم بزيادة الصفة على الذات أو عدم زيادتها عليها ، والعلم بخلق القرآن أو قدمه ، والعلم بكيفية التوفيق بين ما يشعر به الإنسان من كونه مخيرا فى حالات من ناحية وعلم الله وقدرته وقضائه وقدره من ناحية أخرى كل هذا من العلوم التى لا صلة لها بالعمل ، وهى من العلوم النظرية التى اجمها الشارع ولم يدع إلى الاشغال بها .

ثم بينت المعنى الدقيق لما أقصده بالضرورة العملية ، وكيف ترتقى هذه الضرورة إلى مستوى الإنسان بتوافقها مع قواه العقلية والوجدانية والحسية ، وكيف تتواضع — لتتوافق مع هذه القوى فلا تدعى لإمكان الصعود إلى المعرفة المطلقة الشاملة اليقينية التى تستهدفها الفلسفة اليقينية .

وبينت أن وقوف الضرورة العملية عند حد الظن لا يخلن فى قيمتها ، كما انها من ناحية أخرى لا تقفل الطريق إلى اليقين .

وذهبت إلى أن المنهج الإسلامى يبدأ من الضرورة العملية ، وبينت

المعنى التطبيقي لهذه الضرورة في المنهج الإسلامى ، إذ تدفع هذه الضرورة الإنسان للتعرض لمعرفة الله .

وبينت أن التعرض لمعرفة الله يتم على مرحلتين :

مرحلة التعرض للإنذار بعذاب الآخرة .

ومرحلة التعرض لعوامل تصديق الرسول .

وبينت فى القسم الخاص بالإنذار أنه تتمثل فيه الضرورة العملية بأقوى مظاهرها إذ نظرت إلى الإنذار لا من حيث هو قضية من قضايا الإيمان ، فهذا يأتى دوره بعد ، ولكن من حيث هو البداية المنهجية . للدخول فى الإسلام .

وبينت أن الرسول ﷺ طرح هذا العامل - عامل الإنذار - فى أول لحظة - من لحظات اعلانه للدعوة العامة ، دون أن يفتح موضوعات للمناقشة حول أى قضية من قضايا الإيمان .

وأوردت أدلة ذلك من القرآن الكريم ، والحديث الشريف ، والسيرة النبوية .

وبينت أن الإنذار كان واضحا قويا شديد التركيز على التخويف من عذاب منتظر يعم الناس والكائنات ولا ينجو منه إلا من يسلم نفسه لدين الله ، وهو الإسلام .

وبينت أن هذه الأولوية التى احتلها الإنذار فى منهج الدعوة لم يكن مصدرها أن قضايا الإيمان الأخرى مسلمة لا إشكال فيها ، أو أن طبيعة البيئة العربية اقتضت ذلك ، إنما كان السبب نابعا من أن أولوية الإنذار هى التطبيق الواقعى لأولوية الضرورة العمليه فى المنهج الإسلامى .

ولقد بينت استناد ، هذا المعنى إلى القرآن الكريم نفسه . . كما بينت استناده إلى ملاحظات أبداها كبار العلماء والمتكلمين ، وإلى مبادئ وضعها بعض فلاسفة الغرب .

وبينت أن قيام هذا الانذار على الضرورة العملية . . . . - وهي لا ترتقي من حيث الحكم العقلي إلى أكثر من مستوى الظن - لا يطعن في حجيتها الشرعية ، وبينت أدلة ذلك أيضا من القرآن الكريم ومن أقوال العلماء مثل الامام الغزالي وابن تيمية .

ثم بينت أن التعرض لعوامل تصديق الرسول بعد التعرض للانذار يدفع المتعرض للتسليم والنطق بالشهادتين ، وبينت أن تصديق الرسول له طرقه العادية التي لا يمكن التقليل من شأنها - بمنطق الضرورة العملية - وأن هذه الطرق أوسع دائرة وأكثر شمولاً من المعجزة .

وبينت في هذا الصدد الطريق الذي ارشد إليه القرآن لمعرفة صدق الرسول وبينت الطريق الذي سلكه كبار الصحابة رضى الله عنهم .  
والطريق الذي سلكه هرقل .

ورأى الأئمة في هذا الطريق : عند الإمام الغزالي وابن خلدون ،

كما اجريت موازته . . . لهذا الطريق من حيث كل من الدالتين : العقلية والعادية . . . وبينت أن المتكلمين وإن كانوا يقدمون المعجزة كدليل قطعى على صدق الرسول إلا أنهم ينتهون من مناقشتهم الاحتمالات الواردة عليها إلى ما يقنعنا بأنها لا تخرج عن مستوى الدلالة العادية التي تدل بها الطرق الأخرى .

ثم انتقلت في الفصل الثالث من هذا الباب إلى بيان تاقى المعرفة الالهية . وبينت أن المتعرض للدعوة بعد أن يتعرض للانذار فيدفعه الانذار - دون ابطاء أو تعويق طبقا لمنطق الانذار نفسه - إلى التعرض لعوامل تصديق الرسول يجد نفسه ملجأ إلى التسليم فينطق بالشهادتين كما طلبهما الاسلام ، فيصبح مسلما فيضع بذلك قدمه على أول الطريق طريق تاقى المعرفة الالهية من مصدرها الذي هو الله تعالى :

إلى موردها الذى هو الإنسان .

صاعداً بذلك : من الظن إلى اليقين .

وبينت فى مصدر المعرفة ، نظرية المعرفة كما يمكن أن نستنتجها من القرآن الكريم كما جاءت فى أول ما نزل منه فى قوله تعالى : اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم كلاً إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى إن إلى ربك الرجعى ، وبينت نظرية الهداية أيضاً كما يمكن استخلاصها من سورة الفاتحة مبيّناً مصدر الهدى ، وأسباب افاضته ، وأسباب منعه ، وفائدته .

وتأيدت فى ذلك كله بآراء العلماء : كالإمام أبى حنيفة ، والشيخ الأشعرى والأشاعرة والمعتزلة عمرما ، وبآراء من الفسفة الغربية أيضاً . ثم بينت مكانة الرسول فى إيصال المعرفة الإلهية وبيّنت أن له فى ذلك المكانة الأساسية ، وتأيدت فى ذلك بالقرآن الكريم ، وبآراء العلماء ، كما بينت أن متابعة الرسول ليست من باب التقليد . ثم أوضحت أن تلقى المعرفة الإلهية على النحو الذى ذكرته لا يعنى الإلهام الصوفى الخاص . وأن أمر المعرفة فى ذلك يشبه أمر الخلق والرزق : كله من الله ، وليس للإنسان دور جوهري فى شيء من ذلك .

ثم بينت مورد المعرفة وأنه الإنسان فى عومه ، بمجموع قواه الثلاث : الإرادية ، والعقلية والوجدانية .

وأوضحت المذاهب الفلسفية والنفسية التى تحلل هذه القوى وتبين مساهمتها فى العمليات النفسية بما فيها الإدراك والتعلم ، ورجحت عدم الانحياز إلى مذهب من المذاهب الذى يغلب بعض هذه القوى على بعض . وبيّنت أن المنهج الإسلامى يتجه إلى هذه القوى جميعاً ، ولا يتناقض . مع شيء منها .

كما بينت أن المنهج الإسلامي لا يختص بطبقة من الناس تتميز بالموهبة العقلية والتفرغ للبحث ، وإنما هو عام للطبقات كلها ، وأنه ليس في هذا المنهج مبرر للفرقة بين العامة والخاصة ، أو بين الجمهور والعلماء من حيث الاستدلال على العقائد .

ثم أوضحت في المدخل الإرادي كيف أن المنهج الإسلامي يخاطب الإرادة - بالدعوة إلى التسليم .

وفي المدخل العقلي كيف يخاطب العقل بما يرضى تطلعه إلى البحث دون أن يقره على دعوى الاستقلال ، أو القدرة على الوصول إلى المعرفة الكاملة أو اليقينية ، وبينت في هذا المدخل أنه يمكن في ظله استمرار قيام علم الكلام بدوره في مدافعة الخصوم ، أو قيامه بدوره في تثبيت العقائد إذا قيدنا العقل بحدوده التي تلزمه بأن يقف من الشرع موقف التلقي لا موقف الحكم .

ثم بينت في المدخل الوجداني كيف أن اعتباره مدخلا للمعرفة الإلهية في الإسلام لا يعني اتخاذه حكما ، كما بينت أن المدخل الوجداني لا يعني الهوى المضل ، وإنما يعني كونه وعا لل شعور بأواعه المختلفة .

وأوضحت أن المنهج الإسلامي يتوجه إلى المدخل الوجداني في مسائل العقيدة المختلفة في الإلهيات ، والنبوات والسمعيات وغيرها .

ثم بينت في القسم الثالث من الفصل مدارج الوصول إلى اليقين حيث يبدأ تلقى المعرفة بالإسلام ويتوسط بالإيمان ، وينتهي إلى الإحسان وفي الإحسان يحصل اليقين .

ورجعت لإمكان الإسلام في البداية حيث يحدث التسليم بالإرادة الحرة دون اشتراط أن تهدأ خطرات القلب أو تخمد شكوكه ، وما دام المسلم قد أسلم نفسه لله فهو مدارج المنهج الإسلامي ينتقل فيه من بدايته إلى وسطه إلى غايته السعيدة ألا وهي اليقين .



وفي تقديري أن النتائج الرئيسية لهذه الدراسة أربعة:

الأولى: أن علم الكلام — وبخاصة عند المعتزلة والأشاعرة ومن جرى جريهم — لم يكن يذهب إلى القرآن الكريم ليستدل به على العقائد الأساسية، وإنما يذهب إليه ليستشهد به على صحة ما يذهب إليه أولاً بالعقل النظري المستقل.

الثانية: أن ما استند إليه علم الكلام من أن العقل النظري المستقل يمكنه أن يصل إلى اليقين غير صحيح، ومن هنا فإن هذا العقل ليس له أولوية على النص.

الثالثة: أن استناد علم الكلام إلى العقل النظري المستقل في أصول العقائد الأساسية أوقعه في الدور الباطل الذي ظن أنه يهرب منه بهذا الاستناد.

وهذا يؤدي إلى فقدان البنيان العقلي لعلم الكلام لمبررات وجوده، ومبررات وجوبه على السواء.

الرابعة: أن مبدأ التسليم للنص تسامياً مطلقاً ابتداءً..... ليس قاصراً على المسلمين سلفاً، وإنما هو موجه إلى الإنسان من حيث هو، وهذا يبنى عنه تهمة الوقوع في الدور الباطل.

مستقبل علم الكلام على ضوء هذه الدراسة:

أرى أن هذه الدراسة تسهم في تكوين الخطوط الأساسية لما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام في المستقبل، وهذه الخطوط في تقديري يلتقي عندها الإسلام والفكر الإنساني المعاصر في حركته نحو المستقبل، وهى:

أولاً : عدم المغالاة في قدرة العقل ، وإسقاط الفلسفة اليقينية، وإحلال البحث العلمي المنظم محلها .

ثانياً : تبسيط النظر في العقيدة وتوحيد منهجه وجعله ملائماً للمستويات الانسانية كلها .

ثالثاً : الاعتراف بالانسان في مجموع قواه النفسية المختلفة إرادية وعقلية ووجدانية .

وتوجيه الاعتقاد إلى هذا المجموع .

رابعاً : تمكين الانسان من الاعتقاد الذي يتجاوب مع النزعة العملية .

خامساً : البحث عن مصدر فوق الانسان ينفذ الانسان من الخيرة التي أنشبت أظفارها في جميع الاتجاهات :

وهذا يتحقق بالرجوع المباشر إلى الأصول الشرعية للاعتقاد ، في الكتاب والسنة ، والسيرة النبوية . وهذه الأمور جميعاً تتمثل في منهج التسليم ، باعتباره منهجاً صالحاً للانسان من حيث هو كذلك ، وهذا المنهج هو ما تزعم هذه الدراسة أنها قامت بإحيائه :

## فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

الحديث الشريف

الأخضري

١ - متن السلم في المنطق

مع شرح للإمام محمد بن الحسن البناني ، وحاشيه للعلامة علي قهارة .  
الطبعة الأولى للطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣١٨ هـ

الأسفراييني

أبو المظفر الأسفراييني ت ٤٧١ هـ .

٢ - التبصير في الدين بتعليق الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري  
طابع مطبعة الأنوار ١٩٤٠ م

الأسنوي

الإمام جمال الدين الأسنوي ت ٧٧٢ هـ

٣ - نهاية السؤل

في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي ت ٦٨٥ هـ  
المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ

الأسعري

الإمام أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ت ٣٣٠ هـ )

٤ - اللمع في الرد على أهل البدع والزيغ تحقيق د . حمودة غرابة .  
نشر مكتبة الخانجي ، طابع مطبعة مصر عام ١٩٥٥ م ،

٥ - مقالات الاسلاميين .

بتحقيق فضيلة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد

نشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى لعام ١٩٥٠ م

- ٦ - الإبانة عن أصول الديانة ،  
نسخة طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند بجيدر آباد  
بمكتبة الأزهر . توحيد - رقم خاص ١٥٩٦ عام ١٢١٠٧ .  
٧ - رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام  
المطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٥٧

ابن أمير

- العلامة المحقق ابن أمير الحاج ت ٨٧٩ هـ  
٨ - التقرير والتحبير شرح العلامة ابن أمير على تحرير الإمام السكال  
ابن الهمام ٨٦١ هـ في علم الأصول .  
الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ

الإيجي

- الإمام القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي  
٩ - المواقف

- بشرحه : للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجاني ت ٨١٦  
وحاشية : لعبد الحكيم السبالكوتى  
وحاشية . للولى حسن جلبي بن محمد شاة الفنارى  
طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة عام ١٣٢٥ هـ

الباقلانى

- القاضى أبو بكر ابن الطيب الباقلاانى ت عام ٤٠٣  
١٠ - إعجاز القرآن

طبعة دار المعارف ١٩٦٣ هـ

- ١١ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به  
طبع مؤسسة الخانجي الطبعة الثانية ١٩٦٣ م

١٢ - التمهيد:

طبع دار الفكر العربي بالقاهرة عام ١٩٤٧ م  
بتحقيق الدكتور الخضيرى ، والدكتور أبو ريده .

البخارى أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن اسماعيل بن ابراهيم بن  
الأحنف يزدزيه البخارى ت ٢٥٦ هـ

١٣ - صحيح البخارى :

البغدادى :

( عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى ت ٤٢٩ هـ )

١٤ - الفرق بين الفرق

بتحقيق فضيلة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد  
نشر مكتبة محمد على صبيح وأولاده .

البغوى ( الإمام أبو محمد الحسين ابن مسعود البغوى الفراء )

١٥ - مصابيح السنة

جزءان طبع المطبعة الخيرية بمصر عام ١٣١٨ هـ

البهى ( فضيلة الدكتور محمد البهى من كبار علماء الأزهر المحدثين )

١٦ - الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى .

جزءان الأول طبعه عام ١٩٤٨ والثانى طبعه عام ١٩٥١ م

البياضى ( كمال الدين أحمد بن حسام الدين حسن بن سنان يوسف

البياضى الرومى الحنفى المشهور ببياض زادة ت ١٠٩٨ هـ )

١٧ - إشارات المرام فى عبارات الإمام مع مقدمة للشيخ محمد زاهد

الكوثرى وتحقيق وتعليق الشيخ يوسف عبد الرازق طبع

مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة الأولى عام ١٩٤٩ هـ

( ٢٨ - الا - س )

البيرونى ( أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى ت ٤٤٠ هـ )

- ١٨ — تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة .  
طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بميدراآباد - الدكن -  
الهند - عام ١٩٥٨ .

الفتازانى :

العلامة سعد الدين الفتازانى .

- ١٩ — شرح المقاصد .  
طبع أو لنشدر :  
٢٠ — شرح العقائد النسفية . مع حواشيه للخيالى ، والعصام ، وعبد  
الحكيم طبعة عام ١٩١٣ م بالقاهرة طبعة الكتبي .

ابن تيمية :

- ٣١ — منهاج السنة ط ١٣٢١ :  
٣٢ — الأكليل في المتشابه والتأويل .  
ط صبيح ١٩٦٦ .  
٣٣ — الإرادة والأمر .  
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح ١٩٦٦ .  
٣٤ — الفرقان بين الحق والباطل .  
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح ١٩٦٩ م  
٣٥ — دره تمارض العقل والنقل .  
تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مطبعة دار الكتب بالقاهرة  
عام ١٩٧١ م والنسخة القديمة باسم ( موافقة صريح المعقول  
لصحيح المنقول ) على هامش منهاج السنة ط ١٣٢١ هـ

٢٦ — شرح العقيدة الأصفهانية طبع الاعتصام بالقاهرة ١٣٨٥ هـ

٢٧ — الرد على المنطقيين .

طبع بمباى ١١٦٨ هـ

٢٨ — نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان

( مختصر السيوطي )

طبعة السعادة بالقاهرة .

الجاحظ : ( هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان ت ٢٥٥ هـ )

٢٩ — الفصول المختارة — جمع الإمام عبد الله بن حسان .

على هامش الكامل للبرد

طبع مطبعة التقدم بالقاهرة عام ١٣٢٢ .

عبد الجبار :

قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله

ناظمذاني الأند أبادى توفى ٤١٥ هـ

٣٠ — شرح الأصول الخمسة .

تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم — تحقيق الدكتور

عبد الكريم عثمان .

نشر مكتبة وهبة — الطبعة الأولى لعام ١٩٦٥ م

٣١ — المحيط بالتكليف — جمع الحسن بن أحمد

المجلد الأول تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمى .

نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة طبع الشركة المصرية

للطباعة حسن هـ كور وأولاده .

٣٢ — التكليف :

الجزء الحادى عشر من المعنى ،

نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة طبس عيسى الحلبي

عام ١٩٦٥.

٣٣ - النظر والمعارف

الجزء الثاني عشر من المعنى في أبواب التوحيد والعدل

تحقيق الدكتور / ابراهيم بيومي مذكور

نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

ابن الجوزي :

أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي القريشي ت ٥٩٧ هـ

٣٤ - تليس إبليس .

بتصحيح وتعليق محمد منير الدمشقي طبع إدارة الطباعة المنيرية

٣٥ - مناقب الإمام أحمد بن حنبل .

نشر محمد أمين الخانجي الكتبي مطبعة السعادة ١٣٤٩ هـ

الجويني :

إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله

ابن يوسف بن محمد ابن حيوية الجويني ت ٤٧٨ هـ

٣٦ - ملح الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة .

بتحقيق د . فوقية حسين محمود طبع الدار القومية .

٣٧ - العقيدة النظامية .

نسخة بمكتبة الأزهر توحيد رقم خاص ٤٢٠٧ عام ١٨٥٥ هـ

٣٨ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة .

تحقيق الدكتور محمد يوسف موني نشر الخانجي عام ١٩٥٠



٣٩ - شامل في أصول الدين.

تحقيق الدكتور على سامي النشار نشر منشأة المعارف  
بالأسكندرية عام ١٩٦٩ م

حب الله:

فضيلة الأستاذ الدكتور محمود حب الله .

٤٠ - الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية .

نشر عيسى الحلبي عام ١٩٤٨ م

حجازي:

فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي .

٤١ - ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي .

طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م

ابن حزم:

للإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ت ٤٥٦

٤٢ - الفصل في الملل والأهواء والنحل .

نشر مؤسسة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد .

أبو حنيفة: الإمام الأعظم النعمان بن ثابت ت ١٥٠ هـ

وله من العمر سبعون عاماً .

٤٣ - الفقه الأكبر :

نسخة بمكتبة الأزهر طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية

في الهند بجيـدر آباد عام ١٣٢١ هـ وهي وفقاً لتحقيق الشيخ

الكوثري : الفقه الأبسط رواية أبي مطيع ، وعليها شرح

منسوب لأبي منصور الماتريدي وهو وفقاً لتحقيق المذكور

لابي الليث السمرقندي المتوفى عام ٣٧٣هـ

مع شرح لابي المذهبى المغنيساوى .

٤٤ - العالم والمتعلم .

رواية ابي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ، توفى عام ٢٠٨هـ .

نسخة بمكتبة الأزهر - توحيد رقم خاص ٤٥٩٧ عام ٥٨٢٤هـ .

خان :

محمد بن علي بن حسن بن علي بن لطف الله الحسينى القنوجى المعروف .

بصديق خان ت ١٣٠٧هـ

٤٥ - أجد العلوم نسخة فى ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد طبع الهند

عام ١٢٩٦هـ .

خفاجى :

فضيلة الدكتور عماد خفاجى سالم .

٤٦ - مناهج التفكير فى العقيدة الإسلامية .

بين النصيين والعقليين .

رسالة دكتوراه ( طبع الاستنسل ) مكتبة كلية أصول الدين .

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى ت ٧٨٤هـ .

٤٧ - المقدمة :

نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .

الحوارزى :

جمال الدين أبى بكر الحوارزى .

٤٨ - مفيد العلوم ومفيد الجمهور .

نسخة بمكتبة الأزهر معارف عامة رقم خاص (١١٤٥) عام (١٦٦٢٥)

لابي الليث السمرقندي المتوفى عام ٣٧٣ هـ

مع شرح لابي المذهبى المغنيساوى .

٤٤ - العالم والمتعلم .

رواية ابي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى ، توفى عام ٢٠٨ هـ .

نسخة بمكتبة الأزهر - توحيد رقم خاص ٤٥٩٧ عام ٥٨٢٤ .

خان :

محمد بن على بن حسن بن على بن لطف الله الحسينى القنوجى المعروف .

بصديق خان ت ١٣٠٧ هـ

٤٥ - أجمد العلوم نسخة فى ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد طبع الهند .

عام ١٢٩٦ هـ .

خفاجى :

فضيلة الدكتور عماد خفاجى سالم .

٤٦ - مناهج التفكير فى العقيدة الإسلامية .

بين النصيين والعقليين .

رسالة دكتوراه ( طبع الاستنسل ) مكتبة كلية أصول الدين .

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى ت ٧٨٤ هـ .

٤٧ - المقدمة :

نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .

الخوارزمى :

جمال الدين أبى بكر الخوارزمى .

٤٨ - مفيد العلوم ومفيد الهموم .

نسخة بمكتبة الأزهر معارف عامة رقم خاص (١١٤٥) عام (١٦٦٢٥)

ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو رييدة الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧ م

### ديكارت :

رئيه ديكارت ١٥٩٦ - ١٦٥٠ م فيلسوف فرنسى .

٥٩ - التأويلات فى الفلسفة الأولى .

لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة

الحديثة عام ١٩٦٥ .

### الرازى :

أبو الفضائل أحمد بن المظفر بن المختار المعروف بالرازى من

رجال القرن السابع الهجرى .

٥٧ - حجج القرآن لجميع أهل الملل والأديان .

نسخة طبع مطبعة الموسوعات بياب الخلق عام ١٣٢٠ هـ موجودة

بمكتبة الأزهر توحيد ٢٠٠ خاص ٢٢٣٥٦ عام

### الرازى :

الإمام غفر الدين محمد بن عجز الرازى ت ٦٠٥ هـ

٥٨ - اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين .

نشر مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٣٨ م

٥٩ - مناقب الإمام الشافعى .

نسخة بمكتبة الأزهر تاريخ رقم خاص ٣٩٣٦ عام ( ١٦٢٧١ )

٦٠ - المطالب العالية .

تحقيق الدكتور مصطفى عمران .

رسالة دكتوراه ( طبع استنسل ) مكتبة كلية أصول الدين .

٦٦ — أساس التقديس :

طبع مطبعة كردستان العلمية بمصر عام ١٣٢٨ هـ

٦٣ — محصل أقطار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين

مذيل بتلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي وحاشيته .

ومعالم أصول الدين للإمام غفر الدين الرازي بالمطبعة الحسينية

٥١٣٢٣ .

٦٣ — مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير طبعة عام ١٣٠٨ هـ

بالمطبعة العامرة الشرفية .

أبو رشيد :

العلامة أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشيد

ت ٥٥٩٥ .

٦٤ — مناهج الأدلة في عقائد الملة .

تقديم وتحقيق د . محمود قاسم الطبعة الثانية ١٩٦٤ .

زادة :

خوجة زادة ت ٨٩٣ هـ .

٦٥ — تهافت الفلاسفة ، على هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ، وتهافت

التهافت لابن رشيد طبعة المطبعة الخيرية عام ١٣١٩ هـ

الزركشي :

الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . ( ت ٧٩٤ هـ )

٦٦ — البرهان في علوم القرآن بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم

أربعة أجزاء - الطبعة الأولى عام ١٣٧٦ هـ طبع عيسى البابي

الحلبي .

الزنجشري الإمام أبو القاسم محمود بن عمر الزنجشري الخوارزمي

ت ٥٥٢٨ هـ .

٦٧ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن في وجوه التأويل

طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣١٨ هـ

زيدان محمود زيدان :

٦٨ - ولیم جیمس طبع دار المعارف عام ١٩٥٨ .

ابن سینا .

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ٤٢٨ هـ

٦٩ - الإشارات والتنبيهات .

بشرح الطوسي .

وتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف عام ١٩٥٨ م

السيوطي :

الإمام جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي ت ٩١١ هـ

٧٠ - الجامع الصغير .

طبع المطبعة الخيرية عام ١٣٢١ هـ

٧١ - صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام .

تعليق ونشر الدكتور علي شامي النشار .

الطبعة الأولى مطبعة السعادة بالقاهرة .

الشاطبي :

الإمام ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو اسحاق

الشهير بالشاطبي ت ٧٩٠ هـ

٧٢ - الاعتصام :

طبعة مطبعة المنار بمصر عام ١٣٣٢ هـ

الشافعي :

الإمام محمد بن ادريس الشافعي ت ٢٠٤

٧٣ - الرسالة

تحقيق أحمد شاكر

الطبعة الأولى ١٩٤٠ م مطبعة الحلبي

الشمسي

الإمام محمد بن يوسف الصالحى الشمسي المتوفى ٩٤٢ هـ

٧٤ - سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد

الجزء الثانى

تحقيق الدكتور مصطفى عبد الواحد نشر المجلس الأعلى للشئون

الإسلامية لسنة ١٩٧٤ م

الشهرستاني

الإمام أبو الفتح محمد عبدالكريم الشهرستاني ت (٥٢٧ م وقيل ٥٣٩ هـ

وقيل ٥٤٩ هـ

٧٥ - الملل والنحل

بتحقيق فضيلة الدكتور محمد بن فتح الله بدران

جزءان : نشر مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٥٦ م

٧٦ - نهاية الاقدام فى علم الكلام

نشر مكتبة المثنى ببغداد

الطحاوى

حجة الاسلام أبو جعفر أحمد بن سلامة الطحاوى المتوفى عام ٣٢١ هـ

٧٧ - بيان السنة والجماعة

طبع المطبعة الكريمة ببلدة قران عام ١٣٢٠ هـ

الطويل

الدكتور توفيق الطويل

٧٨ - أسس الفلسفة

طبعة مطبعة النهضة المصرية ١٩٥٨

فضيلة الامام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود شیخ الأزهر

٧٩ - التفكير الفلسفي في الاسلام

الطبعة الثالثة عام ١٩٦٨ م

٨٠ - الاسلام والعقل

نشر دار الكتب الحديثة ، مطبعة نخيمر

٨١ - دلائل النبوة ومعجزات الرسول

نشر دار الانسان عام ١٩٧٤

فضيلة الامام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة

الاسلامية وشيخ الأزهر عام ١٩٤٦ م

٨٢ - التمهيد في تاريخ الفلسفة الاسلامية

الطبعة الثانية عام ١٩٥٩ م

ابن عساكر ( علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين

المعروف بابن عساكر الدمشقي الملقب ثقة الدين ت ٥٧١ هـ )

٨٣ - تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام أبي الحسن الأشعري

بمقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري نشر القدس بدمشق عام ١٣٤٧ هـ

غرابة

فضيلة الدكتور حمودة غرابة

٨٤ - الأشعري

نشر مكتبة الخانجي بمصر عام ١٩٥٣



- ٨٥ - ابن سينا بين الدين والفلسفة  
طبعة مجمع البحوث الاسلامية  
الغزالي (الامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي توفي ٥٠٥هـ)  
٨٦ - إحياء علوم الدين - الجزء الأول طبع المطبعة اليمنية لأصحابها  
مصطفى البابي الحلبي وأخوته  
٨٧ - الجوامع العوام عن علم الكلام - ضمن مجموعة من رسائل الامام  
الغزالي نشر مكتبة الجندي ، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة .  
٨٨ - المنقذ من الضلال  
بتعليق الدكتور عبد الحلیم محمود  
الطبعة السابعة ١٩٧٢ م ١٣٩٢ هـ  
٨٩ - الاقتصاد في الاعتقاد  
طبع المطبعة الأدبية بالقاهرة الطبعة الأولى  
٩٠ - ميزان العمل  
بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف عام ١٩٦٤  
٩١ - تهافت الفلاسفة  
بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف الثانية  
٩٢ - معارج القدس ، طبعة مطبعة الاستقامة ، نشر المكتبة التجارية  
الكبرى

### ابن قتيبة

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦ هـ  
٩٣ - الاختلاف في اللفظ  
طبع مطبعة السعادة عام ١٣٤٩ هـ

- ٩٤ - تأويل مختلف الحديث  
نشر مكتبة الكلية الأزهرية بالقاهرة  
ابن قيم الجوزية  
أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم  
لالجوزية دمشق ت ٧٥١ هـ
- ٩٥ - الضرائق المرسله على الجهمية والمعطله  
جز. ان  
نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨ هـ
- ٩٦ - زاد المعاد طبعة الحلبي ١٩٥٠ م
- ٩٧ - اجتماع الجيوش الاسلاميه على غزو المعطله والجهميه  
طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٥١ هـ
- كانت  
عما نوبل كانت ، فيلسوف ألماني ١٧٣٤ ، ١٨٠٤ م
- ٩٨ - مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما  
ترجمة الدكتور نازلي اسماعيل حسين ، والدكتور عبدالرحمن بدوي  
نشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م
- كرم ( يوسف كرم )  
٩٩ - تاريخ الفلسفة الحديثة  
نشر دار المعارف بمصر عام ١٩٥٧
- ١٠٠ - تاريخ الفلسفة اليونانية  
الطبعة الرابعة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٥٨ م

### كولية

١٠٢ - ازفلد كولية

المدخل إلى الفلسفة

ترجمة وتعليق الدكتور أبو العلا عفيف

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٣

### كولينز

جيمس كولينز

١٠٣ - الله في الفلسفة الحديثة

ترجمة فؤاد كامل نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٧٣

ابن المرتضى (محمد بن إبراهيم بن علي ابن المرتضى المعروف

بأبن الوزير ت ٨٤٠ هـ

١٠٣ - ايثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق

طبعة مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨

١٠٤ - البرهان القاطع

طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ

### مسلم

الامام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري

ت ٢٦١ هـ

١٠٥ - صحيح مسلم

### النسفي

الامام رئيس أهل السنة والجماعة سيف الحق والدين أبو المعين النسفي

ت المتوفى عام ٥٠٨ هـ

١٠٦ - بحر الكلام في علم التوحيد طبع مطبعة كردستان العلمية  
بالقاهرة عام ١٣٢٩ هـ

المقدسى: أبو زيد أحمد بن سهل البلخي وهو المظهر بن طاهر المقدسي،  
من رجال القرن الرابع .

١٠٧ - البدء والتاريخ  
نسخة من ستة أجزاء ، نشرة كلبان هوار ، مكتبة المثنى ببغداد  
ومؤسسة الخانجي بمصر .

الملطى: الامام الفقيه المحدث الثقة أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن  
الملطى الشافعي ت ٣٧٧ هـ

١٠٨ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع  
بتحقيق ومقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري مطبعة محمد أمين الخانجي  
نشر عام ١٩٤٩ م

موسى: فضيلة الدكتور محمد يوسف موسى

١٠٩ - القرآن والفلسفة طبعة دار المعارف عام ١٩٥٨  
هيرم: ديفيد هيرم ، فيلسوف إنجليزي ١٧١١ - ١٧٧٦ م

١١٠ - محاورات في الدين الطبيعي  
ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى مع تصدير للدكتور عثمان أمين  
نشر مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الأولى عام ١٩٥٦

### الواحدى

أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على ابن متويه المعروف بالواحدى  
النيسابوزى ت ٤٦٨ هـ

١١١ — أسباب النزول

نسخة بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٥٦ خاص ، ١٣٦٨ عام ضبع

عام ١٣١٥ هـ

يحيى هاشم حسن فرعل

١١٢ — نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية في الاسلام

طبعة بجمع البحوث الاسلاميه ١٩٧٢ م

١١٣ — عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الاسلام

طبع بجمع البحوث الاسلاميه عام ١٩٧٢

تم بعون الله وحده

وختاماً .

فإني لأنوجه إلى الله سبحانه وتعالى بالحمد والثناء على ما وفقني إليه ،  
وأعانتى عليه .

فهو وحده المحمود المستعان .

وهو وحده الهادي إلى صراط مستقيم .

وأرجو منه سبحانه وتعالى أن يهديني إلى إخلاص النية له .

وأن يتقبل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم .

وأن يكفر به من سيئاتي .

لأنه نعم المولى ونعم المجيب .

بجبي هاشم

القاهرة ٧ جمادى الآخرة ١٣٩٨

١٤ مايو ١٩٧٨

## كتب للمؤلف

صدر المؤلف :

١ - الكتاب الأول من جوانب التفكير في العقيدة الإسلامية -  
بمعنوان : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية .

٢ - الكتاب الثاني من جوانب التفكير في العقيدة الإسلامية  
بمعنوان : عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام .

الطبعة الأولى عام ١٩٧١م

٣ - معالم شخصية المسلم « التكوين الأسامي »

## تعريف بالمؤلف

- ١ - ولد بالقاهرة في ٤ فبراير ١٩٣٣ ، في أسرة ترجع في أصلها إلى قرية بني عديات ، من صعيد مصر .
- وكنه والده الشيخ حسن محمد فرغل أستاذ آ لعلم الكلام والمنطق بكلية أصول الدين بالأزهر .
- ٢ - حصل على الشهادة العالية من كلية أصول الدين عام ١٩٥٨ .
- ٣ - حصل على إجازة تخصص التدريس من الأزهر عام ١٩٥٩ .
- ٤ - عمل مدرساً للتوحيد والتفسير ، والحديث بمعهد الأزهر لإبتداء من عام ١٩٥٩ .
- ٥ - انتدب للعمل بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في عام ١٩٦٤
- ٦ - عمل مديراً للسكرتارية الفنية بمجمع البحوث الإسلامية في الفترة من ١٩٦٩ إلى ١٩٧١ م
- ٧ - حصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة في عام ١٩٧٠ .
- ٨ - عين مدرساً مساعداً بكلية أصول الدين في قسم العقيدة والفلسفة عام ١٩٧١
- ٩ - حصل على الدكتوراه في عام ١٩٧٦ ثم عين مدرسا للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر .
- ١٠ - أنتدب مديراً لمكتب فضيلة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود شيخ الأزهر في الفترة من فبراير ١٩٧٤ إلى ١٩٧٥ .
- ١١ - أنتدب مستشاراً خاصاً لفضيلة الإمام الأكبر لشيون بمجمع البحوث الإسلامية في ١٩٧٥ .
- ١٢ - أنتدب مديراً عاماً لمكتب شيخ الأزهر في عام ١٩٧٧ .
- ١٣ - نقل مدرساً للعقيدة والفلسفة بكلية الدعوة الإسلامية عام ١٩٧٧
- ١٤ - دعى استاذاً زائراً للجامعة أم درمان الإسلامية لمدة شهر في ديسمبر ١٩٧٧



## فهرس الكتاب

الصفحة	
٤	المقدمة . . . . .

### الباب الأول

١٨	مسائل علم الكلام في القرآن الكريم
١٨	المدخل
	مشكلة النظر العقلي في القرآن الكريم
١٨	وجوب النظر عند المتكلمين . . . . .
١٨	رأى أصحاب المعارف من المعتزلة . . . . .
١٩	احتجاج أصحاب المعارف بالقرآن الكريم . . . . .
٣٠	رأى المعتزلة عموماً واستشهادهم بالقرآن الكريم . . . . .
٢٠	رأى الأشاعرة واستشهادهم بالقرآن الكريم . . . . .
٢١	رأى ابن تيمية واستشهاداه . . . . .
٢٢	تشجيع القرآن الكريم على النظر العقلي . . . . .

### الفصل الأول

٢٧	مسألة اثبات وجود الله
٢٧	تمهيد تاريخي للمشكلة . . . . .
٢٩	الاستدلال على وجود الله عند المعتزلة . . . . .
٢٩	عند أصحاب المعارف . . . . .
٢٩	عند النظام . . . . .
٢٩	عند المعتزلة عموماً . . . . .
٣٠	الاستدلال على وجود الله عند الأشاعرة . . . . .
٣٠	عند الشيخ الأشعري . . . . .
٣١	عند القاضي البانلاني . . . . .

الصفحة	
٢٢	عند امام الحرمين . . . . .
٢٤	عند الامام الغزالي . . . . .
٢٥	تقتض بعض الاصول التي قام عليها دليل المتكلمين . . . . .
٢٩	الاستدلال على وجود الله عند السلفيين . . . . .
٣٩	عند الامام أبي حنيفة . . . . .
٤٠	عند الامام الشافعي . . . . .
٤٠	تقدم ابن تيمية لمسلك المعتزلة والاشاعرة . . . . .
٤١	معرفة وجود الله عند ابن تيمية . . . . .
٤٥	رأى ابن القيم . . . . .
٤٥	الاستدلال على وجود الله عند الحكماء . . . . .
٤٨	تقدم دليل الحكماء . . . . .
٤٩	تقدم الحكماء لدليل المتكلمين . . . . .
٥٤	تقدم ابن تيمية لدليل الحكماء . . . . .
٥٥	الاستشهاد بالقرآن الكريم . . . . .
٥٧	قدم العالم بين الفلاسفة والمتكلمين . . . . .

### الفصل الثاني

٦٥	مسألة اثبات صدق الرسول
٦٥	تمهيد تاريخي للمشكلة . . . . .
٦٦	مشكلة تصديق الرسول في القرآن الكريم . . . . .
٧٠	تزايد ظهور المشكلة . . . . .
٧٢	رأى الامام أبي حنيفة في طريق التصديق . . . . .
٧٢	رأى الامام الشافعي في طريق التصديق . . . . .
٧٢	رأى أوائل المتكلمين . . . . .
٧٣	الطريق إلى تصديق الرسول عند المعتزلة . . . . .

الصفحة	
٧٥	معجزات سيدنا محمد ﷺ عند المعتزلة . . . . .
٧٥	إقامة وجوه إعجاز القرآن الكريم . . . . .
٧٨	الطريق إلى تصديق الرسول عند الأشاعرة ( المعجزة ) . . . . .
٧٩	وجه دلالة المعجزة . . . . .
	(نقد المعتزلة للأشاعرة والأشاعرة . . . . .
٨٠	للمعتزلة في وجه دلالة المعجزة عند كل . . . . .
٨١	معجزات سيدنا محمد ﷺ عند الأشاعرة . . . . .
٨١	إقامة وجوه إعجاز القرآن الكريم . . . . .
٨٢	الطريق إلى تصديق الرسول عند التسميين . . . . .
٨٢	المعجزة ليست هي الطريق الوحيد . . . . .
٨٤	وجه دلالة المعجزة عندهم . . . . .
٨٤	عصمة الرسول . . . . .
٨٤	رأى المعتزله . . . . .
٨٥	رأى الأشاعرة . . . . .
٨٦	رأى ابن تيمية . . . . .

### الفصل الثالث

٨٨	مسألة اثبات المعاد
٨٨	تمهيد . . . . .
٨٩	المذاهب في المعاد . . . . .
٩٠	مذهب المعتزلة . . . . .
٩٠	أولا : اثبات القدرة على الاعادة . . . . .
٩١	ثانيا : اثبات وجوب الاعادة . . . . .
٩٣	ثالثا : اثبات كيفية الاعادة . . . . .

الصفحة	
٩٤	المعتزلة يثبتون المعاد عقلا وسبعا . . . . .
٩٥	مذهب الأشاعرة . . . . .
٩٥	استدلال الشيخ الأشعري بالقرآن . . . . .
٩٦	تقرير صاحب المواقف وإقاصد للدليل من القرآن الكريم
٩٩	تقرير ابن تيمية للدليل من القرآن الكريم . . . . .
١٠١	اختلاف المتكلمين في : ١ — هل تكون الاعداء بعد الفناء أو بجمع ما تفرق ٢ — هل يعاد المدوم بعينه أو يعاد مثله . . . . .

### الفصل الرابع

١٠٢	أعمال الاستشهاد بالقرآن الكريم في المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين
١٠٢	ابتداء التفكير في المخلوق أم في الخالق . . . . .
١٠٣	الاستشهاد على حدوث العالم . . . . .
١٠٤	القول بالصفات الزائدة على الذات ، أو نفيها . . . . .
١٠٥	القول بالكف عن الكلام في ذات الله . . . . .
١٠٥	المقدورات والمعلومات لها حد تنتهي إليه . . . . .
١٠٦	القول بحدوث العلم لله . . . . .
١٠٦	القول بحدوث الإرادة لله . . . . .
١٠٦	القول بإرادة الله للمعاصي . . . . .
١٠٧	القول باختصاص الله للذميتين بالهداية واللفظ . . . . .
١٠٨	القول بعدم إرادة الله للمعاصي . . . . .
١٠٩	القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله . . . . .
١١٠	القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد . . . . .
١١١	القول بقدوم صفة الكلام وقدم القرآن . . . . .
١١٣	القول بخلق القرآن . . . . .

الصفحة

١١٤	. . . . .	اثبات الصفات الموهمة للتشبيه .
١١٥	. . . . .	أصحاب مذهب التنزيه . . . . .
١٢٠	. . . . .	مسألة الرؤية . . . . .
١٢١	. . . . .	القول بالتغاير بين الرسول والنبي أو عدم التغاير .
١٢٢	. . . . .	القول بعصمه الرسول . . . . .
١٢٣	. . . . .	القول بحواز المعصية على الرسول . . . . .
١٢٤	. . . . .	القول بالوحدة بين الإيمان والإسلام . . . . .
١٢٤	. . . . .	القول بالتغاير بين الإيمان والإسلام . . . . .
١٢٥	. . . . .	القول بأن الإيمان غير العمل . . . . .
١٢٥	. . . . .	القول بأن الإيمان قول وعمل وعقد . . . . .
١٢٥	. . . . .	القول بأن الإيمان يزيد وينقص . . . . .
١٢٦	. . . . .	انقسام المعاصي إلى صفات وكبائر . . . . .
١٢٧	. . . . .	القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً . . . . .
١٢٨	. . . . .	القول بأن مرتكب الكبيرة مؤمن . . . . .
١٢٩	. . . . .	الكلام في العقل والنفس والروح . . . . .
١٢٩	. . . . .	الاستشهاد بالقرآن على نظرية العقول عند الحكماء . . . . .
١٣١	. . . . .	القول في الملائكة هل هم معصومون ؟ . . . . .
١٣٢	. . . . .	القول في الملائكة هل هم أفضل من الأنبياء ؟ . . . . .
١٣٢	. . . . .	اثبات عذاب القبر . . . . .
١٣٣	. . . . .	القائلون بنفي عذاب القبر . . . . .
١٣٤	. . . . .	الميزان — المحاسبة — نطق الجوارح — الصراط . . . . .
١٣٤	. . . . .	القائلون بالشفاعة . . . . .
١٣٥	. . . . .	القائلون بنفي الشفاعة . . . . .
١٣٥	. . . . .	القائلون بأبدية الجنة والنار . . . . .
٢٥	. . . . .	القائلون بفتأتهما . . . . .

الصفحة

- القائلون بأنهما مخلوقتان الآن . . . . . ١٣٥  
تعميق وسؤال . . . . . ١٣٦

الباب الثاني

- ١٣٧ نظرية المعرفة عند المتكلمين

الفصل الأول

- ١٣٧ عرض نظرية المتكلمين في المعرفة

- ١٣٧ مدخل : كيف نجيب على سؤال الباب الأول

القسم الأول

- ١٤٠ طبيعة المعرفة

- ١٤٠ النظر . . . . .  
١٤١ العلم مطلقا . . . . .  
١٤٤ العلم ضروريا أو نظريا . . . . .  
١٤٦ أنواع العلم الضروري . . . . .  
١٤٨ افادة النظر العلم . . . . .  
١٤٩ فاعل العلم . . . . .  
١٥٣ العلم واليقين . . . . .  
١٥٥ النظر : هل يقيد الظن . . . . .  
١٥٧ وجوب النظر . . . . .

القسم الثاني

- ١٦٢ أداة المعرفة  
١٦٢ العقل في الفلسفة الاسلامية وصلته بالمتكلمين الأشاعرة . . . . .  
١٦٤ العقل النظري ومراقبه . . . . .

الصفحة

١٦٧	• • • • •	العقل عند المعتزلة
١٦٧	• • • • •	العقل العملي

القسم الثالث

١٦٩		طرق المعرفة
١٦٩	• • • • •	صور الأدلة
١٧٣	• • • • •	مصادر الأدلة عند أهل السنة
١٧٤	• • • • •	الخبر
١٧٨	• • • • •	مصادر الأدلة عند المعتزلة

القسم الرابع

١٨١		ميدان المعرفة
١٨١	• • • • •	ميدان المعرفة وأداتها عند اسلاف المعتزلة
١٨٢	• • • • •	الرسول عند المعتزلة
١٨٨	• • • • •	ميدان المعرفة العقيدية عند الأشاعرة
١٩٣	• • • • •	مقارنة الدليل النقلى بالدليل العقلى فى أصول العقيدة
١٩٦	• • • • •	سيادة العقل فى أصول العقيدة
١٩٧	• • • • •	رأى السلف الأول فى ميدان المعرفة العقيدية وأداتها
٢٠١	• • • • •	اتجاه جديد فى الميدان السلطى
٢٠٢	• • • • •	النيبيون

القسم الخامس

٢٠٧		امكان المعرفة
٢٠٨	• • • • •	مذهب رد الحسيات والجواب عليه
٢٠٩	• • • • •	مذهب رد البدهيات والجواب عليه
٢١٢	• • • • •	مذهب رد الحسيات والبدهيات معا والجواب عليه

الصفحة

- ٢١٤ . مذهب السمنية في اشتراط عدم المعارض العقلى والجواب عليه  
٢١٥ . . . . . مذهب انكار افادة النظر العلم الالهى  
٢١٥ . . . . . مذهب التعليمين وجوابه

الفصل الثانى

- ٢١٧ نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة

القسم الاول

- ٢١٧ حول طبيعة المعرفة

- ٢١٧ . . . . . العلوم الضرورية  
٢٢٠ . . . . . التفاوت فى العلوم الضرورية  
٢٢٢ . . . . . موقف الفكر الحديث من البدهيات  
٢٢٤ . . . . . الثقة فى العلوم الضرورية متوقفة على الثقة فى مصدرها  
٢٢٦ . . . . . نتيجة نقد العلوم الضرورية  
٢٢٧ . . . . . بين المعرفة الحسية والعقلية  
٢٣٢ . . . . . النتيجة : انحسار العقل الى مستوى الظن  
٢٣٤ . . . . . المتكلمون واحساس خفى بعدم القدرة على اليقين العقلى

القسم الثانى

- ٢٣٨ حول طرق المعرفة

- ٢٣٨ . . . . . نقد القياس البرهانى  
٢٣٩ . . . . . نقد قياس الغائب على الشاهد  
٢٤١ . . . . . نقد دليل مالا دليل عليه يجب نفيه  
٢٤٢ . . . . . مقدمات أخرى ضعيفة  
٢٤٣ . . . . . استحالة الحكم بعدم المعارض العقلى



الصفحة

### القسم الثالث

#### حول ميدان المعرفة

- ٢٤٤  
٢٤٤ كيف استعمل المتكلمون الدليل العقلي والقلبي في الأصول العقديّة  
٢٤٤ رأى الامام الغزالي وتطبيق له . . . . .  
٢٤٦ الدلالة العقلية هي السائدة عند المتكلمين في جميع الأصول العقديّة  
٢٤٦ العقل هو أساس معرفة الحكم والمآشابه عند المتكلمين . . . . .  
المنهج اللغوي لابن قتيبة في حل مشكلات العلاقة بين الدليل النقلى والعقلى  
٢٤٧ في أصول العقيدة . . . . .  
٢٥١ النتيجة : الدلالة العقلية تفقد أولويتها على الدلالة النقلية . . . . .

### القسم الرابع

#### صدوع في البناء العقلي لعلم الكلام

- ٢٥٢ دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست عقلية . . . . .  
٢٥٧ الالتزام العقلي في علم الكلام ومحظوراته . . . . .  
٢٦٣ صعوبة مسلك المتكلمين . . . . .

### القسم الخامس

#### المواقف الأخيرة لبعض علماء الكلام

٢٦٦

### القسم السادس

#### انهيار البناء العقلي لعلم الكلام اجمالا

- ٢٧١  
٢٧٢ الدور الذى وقع فيه علم الكلام في اقامة البناء العقلي لهذا العلم .  
٢٧٣ الدور الذى وقع فيه علم الكلام في ايجاب البناء العقلي لهذا العلم .

### القسم السابع

#### جواب سؤال « الباب الاول »

- ٢٧٥  
٢٧٥ سبب الوقوع في التضارب . . . . .

الصفحة

٢٧٧	• • • • •	قضية الوثوق الكامل في العقل
٢٨٤	• • • • •	رأى المؤلف في دور العقل في ميدان المعرفة المقديية
٢٨٨	• • • • •	التسليم التام للرسول له منطق يعم الانسانية

الباب الثالث

٢٨٩		الاصول الشرعية ولاحياء منهج التسليم
-----	--	-------------------------------------

الفصل الأول

٢٩٩		التجرد من الشك
٢٨٠	• • • • •	تمهيد عن استحالة اليقين العقلي
٢٩١	• • • • •	مذاهب الشك لاتمس الضرورة العملية
٢٩٤	• • • • •	الضرورة العملية تزيع الشك من طريق معرفة الله
٢٩٩	• • • • •	العالم العملي
٣٠٢	• • • • •	الضرورة العملية

الفصل الثاني

٣٠٥		التعرض لمعرفة الله
-----	--	--------------------

القسم الأول

٣٠٥		الانذار ،
٣٠٥	: • • • • •	الانذار بداية المنهج الشرعي
٣٠٥	• • • • •	كما جاء في القرآن الكريم
٣٠٧	• • • • •	كما جاء في الحديث النبوي
٣٨٠	• • • • •	كما جاء في السيرة النبوية
٣١١	• • • • •	أولية الانذار أولية منهجية
٣١٢	• • • • •	أولية الانذار من ذاتيات المنهج
٣١٤	• • • • •	معنى الضرورة العملية في الانذار ،

الصفحة

٣١٥	• • • • •	رأى العلامة ابن الوزير
٣١٥	• • • • •	رأى الامام الغزالي
٣٢١	• • • • •	رأى بعض المتكلمين
٣٢٢	• • • • •	رأى من الفلسفة الحديثة
٣٢٣	• • • • •	دفاع عن ظنية الضرورة العملية

القسم الثاني

٣٢٧ التصديق

٣٢٧	• • • • •	طريق القرآن إلى معرفة صدق الرسول
٣٣٣	• • • • •	تصديق خديجة والصحابة رضی الله عنهم
٣٣٤	• • • • •	تصديق هرقل
٣٣٦	• • • • •	رأى الامام الغزالي في طريق التصديق
٣٤١	• • • • •	رأى ابن خلدون
٣٤٣	• • • • •	طريق تصديق الرسول بين الطريقة العقلية والعادية
٣٤٣	• • • • •	نظرة القرآن إلى المعجزة

الفصل الثالث

٣٤٨ تلقى المعرفة الالهية

القسم الأول

٣٤٩ مصدر المعرفة

٣٤٩	• • • • •	نظرية المعرفة في القرآن الكريم
٣٥٦	• • • • •	أصول الهداية
٣٦١	• • • • •	مؤيدات من علم الكلام والفلسفة الحديثة
٣٦٢	• • • • •	مكانة الرسول في إيصال المعرفة الالهية والكلام عن التقليد
٣٦٧	• • • • •	تلقى المعرفة الالهية لابن الهيثم الصوفي الخاص

الصفحة

## القسم الثاني

### مورد المعرفة

٣٧١

٣٧١ الانسان بقواه العقلية والوجدانية والارادية جميعا هو مورد المعرفة

٣٧٩ المنهج الشرعى تام للمستويات العقلية كلها . . . . .

٣٨١ مناقشة للقائلين بالتفاوت في المنهج بين العامة والخاصة . . . . .

### المدخل الارادى للمعرفة

٣٨٣ . . . . . الارادة والتسليم

٣٨٤ . . . . . رأى طائفة من الفلاسفة والعلماء

٣٨٦ . . . . . طائفة من الآيات المتوجهة لارادة

٣٨٦ . . . . . في الالهيات

١٨٦ . . . . . في النبوات

٣٨٩ . . . . . في السمعيات

٣٨٩ . . . . . في العمليات

### المدخل العقلى

٣٩١ . . . . . المراد بالعقل والنظر في هذا المقام

٣٩٢ . . . . . التوجه للعقل ليس تحكما له

٣٩٢ . . . . . طائفة من الآيات المتوجهة للعقل

٣٩٢ . . . . . في الالهيات

٣٩٢ . . . . . في النبوات

٣٩٤ . . . . . في السمعيات

٣٩٥ . . . . . في الدفاع عن العقيدة

### المدخل الوجدانى

٣٩٧ المقصود بالوجدان

الصفحة

٢٩٨	. . . . .	الوجدان طريق وليس حكما
٢٩٨	. . . . .	هؤيدات لاعتبار الوجدان مرخلا .
٤٠٠	. . . . .	طائفة من الآيات المتوجهة للوجدان
٤٠٠	. . . . .	في الالهيات .
٤٠١	. . . . .	في النبيوات .
٤٠٢	. . . . .	في السمعيات

التقسيم الثالث

٤٠٣		الوصول إلى اليقين
٤٠٤	. . . . .	الاسلام بداية يتلوها الايمان ثم الاحسان
٤٠٦	. . . . .	المغايرة بين الاسلام والايمان
٤٠٨	. . . . .	الايمان يزيد وينقص . . . . .
٤٠٨	. . . . .	الوصول إلى الاحسان هو الوصول إلى اليقين
٤١٠		الخاتمة
٤٢٩	. . . . .	مستقبل علم الكلام على ضوء هذه الدراسة
٤٣١	. . . . .	فهرس المصادر والمراجع . . . . .

## تصويب الأخطاء المطبعية

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢	١٨	بالإيمان	بالإيقان
١٦	٦	راها فيه	أراه فيها
١٨	٦	المعارك	المعارف
٥٤	١	عند	عنه
٥٥	٥	المتكلمون	المتكلمين
٦١	١٣	وغيرها	وغيره
٧٥	٢٠	دائمة	كليّة
٧٥	الهامش	أبي المقنّع	ان المقنّع
٧١	٩	المعاني	المعاش
٧٤	٢	للاستدلال	لا الاستدلال
٧٦	٩	وتقريره	وتقريره لهم
٨٣	١	القرآن	بالتقرآن
٨٣	١٥	مدى	مدعى
٨٨	٧	درن	دون
٩٦	٢٤	من زمن	إلى زمن
٩٨	٥	الأمّا كن	الإمكان
١٠٤	١٦	إنما	أنما
١٠٤	٢١	٣٥	٥٧ ، ٥١
١٠٧	١٧	وأجراؤه	ولإجراؤه
١٠٩	٢٢	العبادة	العباد
١٤٣	١٠	عالمين	عالمين
١٠٦	هامش ٥	ومن المعلوم الخ	تلتحق بالهامش رقم ٤

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٦٣	١٦	المشكلة	المشكاة
١٧١	١٩	وجود	وجد
١٧٢	١٨	النوعى	اللمى
١٧٥	٨	بالحسى	بالحس
١٧٧	٧	الهيئة	ألوهيته
١٩٩	٣	متعلق	متعلقا
٢١٢	٩	وراعقهما	وراعقهما
٢١٢	١٠	العقل	التعقل
٢١٣	٢	مرجع	مرجع
٢٣٥	١٣	المتوجهة	المتوجه
٢٣٥	١٩	التي	التي هي
٢٣٦	٥	العلوم	العلوم
٢٣٨	٩	المباهية	المباهية (للمباهية)
٢٣٩	الهامش ١	يستبدل به الهامش ١	في ص ٢٤٠
٢٤٠	١٣	بالصفة	بالصفة
٢٤٠	الهامش ١	يستبدل به الهامش ١	في ص ٢٩٠
٢٤٤	هامش ١	في الاقتصاد	في الاعتقاد
٢٤٩	٢٣	لمتكم	لمتكم
٢٦٤	١٦	معرفة	معرفة
٢٦٨	١٥	دفعة	دفعه
٢٧٢	١٦	لا أقول	لأننا نقول
٢٧٣	١٨	السميع	السمع
٢٧٩	١٣	سليبا	سليمان
٢٨٣	١٣	حال	خال
٢٩١	٧	عنه	عن

الصفحة	السطر	المخطأ	الصواب
٣٠٢	١٥	القوة	القوى
٣٢٧	٢٠	تلونه	تلواته
٣٢٦	١٨	آفكارهم	إنكارها
٣٤٣	٩	مسخرون	مسحورون
٣٥٧	١٣	فيما	فيما
٣٨٣	١٧	مراؤه	مرااه
٣٨٤	٧	الحق	الخلق
٣٨٨	١٣	فيملنا	فيملناه
٤٠٠	٢١٠ ١٣	المقدام	المقداد
٤١١	١٤	الغريبة	الغريبة
٤١٤	٧	موعلا	موثلا
٤٢٨	٢٣	فهو	فهو في
٤٣١	١٧	الأسعري	الأسعري

---

ايداع رقم ٣٤٤٤ / ١٩٧٨

---





## هذا الكتاب

إذا كان علم الكلام القديم - وهو الذي يهدف لإثبات العقائد الإسلامية والدفاع عنها - قد تعرض للنقد الشديد من علماء الإسلام لما نتج عنه من تزوير للشيء وبعد من منهج السلف وإثارة للجدل . .

فإن الجديد الذي جاء به المؤلف في هذا الكتاب هو ما أوضحت من انهيار البناء العقلي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة عند المتكلمين .

وأضاف المؤلف إلى ذلك تقديم المعالم الجديدة لعلم الكلام الجديد ، وهي - وفقاً لما ذهب إليه - تقوم على ما يسميه "الضرورة العملية" ويستنبط هذه الضرورة من منهج الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمؤلف يكتفئ في هذه المعالم عما أصالة المنهج الإسلامي ، والتقاء مع روح الفكر العالمي المعاصر في الوقت نفسه .

والكتاب على كل حال يمثل تحدياً لاستمرار علم الكلام في صورته التقليدية ، ومحاولة لوضع معالم الطريق إلى علم الكلام الجديد .