علماء السلف

وأثرهم فى التجديد والإصلاح

بحث

للمشاركة فى مؤتمر مكة الثانى عشر

(٣-٨/١٤٣٢هـ ٣٠/١٠-١٤/١١/٢٠١١م)

إعداد

أ.د/ محمد السيد الجليند

أستاذ ورئيس قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية

دار العلوم - جامعة القاهرة

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، ونصلى ونسلم على خير خلقه وخاتم رسله سيدنا ومعلمنا وإمامنا محمد النبى الأمى وعلى آله وأصحابه ومن تبع سبيله إلى يوم الدين.

إن من ثوابت هذه الأمة أن الله يقيض على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها، ويحيي ما اندثر من سنن نبيها، ويذكرها بما ضاع من بين أيديها من كنوز وذخائر نهض بها أسلافها، فيبعث فى الأجيال حركة الحياة من جديد؛ لتباشر الأمة دورها فى صناعة التاريخ وحركته، وتتبوأ مكانتها الشهودية على الناس بين الأمم، ولازالت هذه السنة الإلهية ماضية إلى يومنا هذا، فما تكاد تخبو أنوار صحوة إسلامية إلا وتنهض أخرى؛ لتتواصل المسيرة الإصلاحية وتتحقق السنة الإلهية فى الأمة.

هذه سنة قيض الله لها فى كل جيل من ينهض بها من علماء السلف، فكلما انحرفت المسيرة أو ضاع الطريق ينهض عالم من هنا وعالم من هناك فيصحح المسار ويقوّم المعوج؛ لتبدأ المسيرة من جديد على هدى ونور، وهذا من فضل الله على أمتنا، وصدق الله العظيم: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩ ﴾ [الحجر: ٩].

ولقد تعددت مشاريع الإحياء والتجديد وتنوعت حسب حاجة العصر وظروفه الزمانية والمكانية والثقافية، لكنها مع تنوعها تكاملت ولم تتعارض؛ لأن منبعها واحد وهو الكتاب والسنة، وغايتها واحدة وهو النهوض بالأمة، فلم تعبث بها الأهواء المذهبية ولا الانتماءات السياسية؛ لوضوح مقاصدها وصفاء منابعها.

وسوف أشير فى هذه الورقة إلى أهم مشروع للإحياء والتجديد قام به علماء السلف كان يأخذ به لاحقهم عن سابقهم، تلقته الأجيال عنهم بالرضى والقبول؛ حتى وصل إلى المهندس الحقيقى لهذا المشروع الحضارى وهو شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته حيث اكتملت المعالم متمثلة فى الجمع بين البرهان العقلى والدليل النقلى فى غير تعارض ولا تضاد؛ ليزيل ما ران على عقول الفلاسفة والمتكلمين من شكوك وما طرأ على قلوبهم من شبهات، وليفتح الطريق أمام الدعاة فى كل عصر أن يتحلوا بروح العصر الذى يعيشونه دون أن ينفصلوا عنه، وفى نفس الوقت يعتزون بما فى أيديهم من قيم التراث العلمية والأخلاقية.

وقد اخترت فى هذه الورقة أن أوضح دور علماء السلف فى إصلاح (العلوم البرهانية) كمدخل معرفى لبيان تهافت المنهج الجدلى الذى واجه به فلاسفة الإسلام والمتكلمون الدليل

النقلى وأثر ذلك فى بناء اليقين؛ ليعلم المناهضون للنص والدليل النقلى أن منهجهم قاصر عن بناء اليقين فضلاً عن معارضتهم به دليل النقل؛ خاصة أن العلمانيين فى زماننا يروجون لهذه الفرية الظالمة، يساعدهم فى ذلك أجهزة الإعلام التى تتبنى العلمانية عقيدة ومذهبًا، إننى أعلم تمامًا أن أثر علماء السلف قد أثرى المكتبة الإسلامية فى شتى فروع الثقافة الإسلامية، وربما كان هذا شيئًا معلومًا لأهل الاختصاص، لكن الذى ربما غاب عن البعض هو دور علماء السلف فى تجديد علوم البرهان وإصلاح ما فسد من مناهجها، لقد أعادوا صياغة هذه العلوم (الفلسفة المنطق علم الكلام) فى أسلوب برهانى جامع بين نور الشرع ونور العقل، وكان مهمًا أن أضع أمام الدعاة هذه الحقيقة التى عبر عنها شيخ الإسلام بقوله: "إن من تبحر فى المعقولات، وميّز بين البينات والمتشابهات تبين له أن العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول، وكلما عظمت معرفة الرجل بذلك عظمت موافقته للرسول"[1].

إن تجلية هذه القضية أمام الدعاة – فى زماننا - على جانب كبير من الأهمية؛ ليستطيعوا أن يردوا على العلمانيين واللبراليين الذين يتهمون السلف برفض العقل وأحكامه. والجمود على النصوص وألفاظها، وليعلموا أن ا لدعوة بالمنطق والحكمة لها أهلها وزمانها، وإن الدعوة بالموعظة الحسنة لها أهلها، وإن الجدل بالحسنى له أهله، ومخاطبة كل قوم بلسان حالهم أمر ندب إليه الشرع ونبه إليه، وتجلية موقف السلف من ا لعقل واحترامهم له وحسن توظيفهم لأدواته أمر منهجى وعلمى، أما اللجوء إلى الافتراء بالأكاذيب فهذا منهج المفلسين من العلم والجاهلين بأصول المسائل، وأصحاب هذا الموقف لم ينصروا به دينًا، ولم يحترموا به عقولاً؛ بل خذلوا بذلك دينهم وأمتهم. إن هذه الورقة دعوة إلى إعادة اكتشاف الذات الإسلامية واكتشاف خصائصها العلمية والحضارية، وإعادة قراءتها قراءة شاملة غير مختزلة؛ لنعرف أثر قراءة هذه المدرسة على الغرب الذى اكتشفها مبكرًا قبل الشرق الإسلامى، وصدَّر إلينا علومًا على أنها ابتكار غربى مع أن أصولها متجذرة فى تراث هذه المدرسة، ويحتاج إلى من يزيل عنه ما ران عليه من غبار الزمن وعوامل التاريخ.

ورغم تقادم الزمن فمازالت آثار هذا المشروع الحضارى فاعلة ومحركة لكل الصحوات الإسلامية فى شرق العالم الإسلامى وغربه، ففى وسط الجزيرة العربية قام الإمام محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ – ١٢٠٦هـ) بثورته الإصلاحية على هدى هذه المدرسة وخطاها.

وفى أسيا كان هذا المشروع منبعًا لكل الثورات الإصلاحية على يد أبو الأعلى المودودى (١٣٢١-١٣٩٩هـ)، وولى الله دهلوى (١١١٠-١١٧٦هـ)، وأبو الحسن الندوى (١٣٣٢- ١٤٢٠هـ).

---

(١) درء التعارض بين العقل والنقل ٦/٣٨٤.

وفى مصر وشمال إفريقيا كانت حركة محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ)، ورشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤هـ)، وحسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٨م)، والشيخ طاهر الجزائرى (١٢٦١-١٣٣٨هـ)، والبشير الإبراهيمى (١٣٠٦-١٣٥٨هـ)، وابن باديس (١٣٠٨-١٣٥٩هـ). ولازالت آثار المشروع تمثل نبعًا صافيًا لكل حركات الإصلاح إلى يوم الناس هذا.

ومن اللافت للنظر أن هذا المشروع التجديدى اقتفى أثره ديفيد هيوم، وروجر بيكون، فرنسيس بيكون من فلاسفة النهضة فى أوربا، وجعلوا مشروع ابن تيمية فى المعرفة التجريبية هو البديل العلمى لمنطق أرسطو العقيم، وبدأت أنوار النهضة الأوربية تخطو نحو المستقبل العلمى بعد أن تخلصت من عبوديتها للمنطق الأرسطى. هذا ما يجب أن يعرفه شباب هذا الجيل.

وقد قسمت البحث إلى خطوات توضح المسار التاريخى لمشروع التجديد على النحو التالى:

١- مستوى تحليل الخطاب وتحرير دلالة الألفاظ.

٢- إصلاح علوم البرهان (المنطق – الفلسفة – علم الكلام).

٣- فساد المنهج الفلسفى وتقديم البديل الإسلامى.

أ) في الإلهيات الأخذ بقياس الأولى.

ب) فى عالم الشهادة التجربة والمعرفة التجريبية.

٤- العقل والنقل.

٥- ثنائية الموقف المعرفى.

٦- أهم خصائص البرهان فى أدلة القرآن.

٧- الخاتمة.

هذا ونسأل الله أن يجعل عملنا خالصًا لوجهه الكريم وأن يتقبله منا قبولاً حسنًا.

محمد ا لسيد الجليند

أولا: مستوى تحليل الخطاب وتحرير دلالة الألفاظ

١- مرحلة التحليل والنقد

لقد بدأت معالم المنهج الذى اختطه علماء السلف للتجديد والإصلاح فى وقت مبكر فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث الهجرى، حيث بدأت لغة المنهج تتميز فى الخطاب والنصح بعد أن ظهرت آثار حركة الترجمة من اليونانية والفارسية على الخطاب العربى، وأسهمت فى ظهور الخلاف بين العلماء فلاسفة ومتكلمين وصوفية، وأخذت المفاهيم اليونانية تغزو الثقافة الإسلامية بدلالات ومفاهيم لم يكن للمسلمين عهد بها فى خطابهم اللغوى، وانعكس أثر هذه المفاهيم اليونانية على موقف الفلاسفة والمتكلمين من قضايا العقيدة ولغة القرآن الكريم، وبدأت تظهر فى البيئة الثقافية ما يعرف تاريخيًا بحركة التوفيق بين الدين والفلسفة.

ووجد علماء السلف أنفسهم أمام تيارات فكرية لها خطرها على صحيح الدين وسلامة العقيدة، فنهضوا بهذا الدور حراسةً للدين وصونًا لصحيح الاعتقاد، ببيان الصحيح والزائف، والأصيل والدخيل، وما يؤخذ وما يرفض من هذه الثقافات الوافدة، وتميز موقفهم من هذه الثقافات الوافدة بنظرة تحليلية نقدية تدل على تمكنهم من معرفة بالثقافة الوافدة وتمكنهم من أدوات ا لحوار والإقناع والوصول إلى الحق من أيسر السبل. ونستطيع أن نميز فى منهجهم بين مرحلتين من الخطاب:

١- مرحلة الفهم والتحليل وتحرير دلالة الألفاظ وتحديد معناها المراد، والوضوح فى مناقشة الحجة، وفى معنى المصطلح، وفى الترجيح بين الرأيين، فلم يلجأوا إلى مبدأ الرفض المطلق لرأى المخالفين لهم ولا إلى القبول المطلق للرأى الموالى لهم، بل كانوا ينظرون فى هذا الرأى وفى ذاك، فما كان منه حقًّا قبلوه ومدحوا صاحبه، وما كان منه باطلاً نبهوا إليه وحذروا منه، ولقد تميز منهجهم فى الحوار بخاصية التطور والتنوع حسب الموقف الذى يفرضه عليهم الخصوم، وجاءت هذه المرحلة فى شكلين من الحوار:

الأول: فإذا كان المخالف لهم من الذين يحتكمون إلى النص، ثم يتأولونه لصالح المذهب تأييدًا له وتوثيقًا لرأيهم، فإن السلف كانوا يحاورونهم بالنصوص التى تبين لهم المعنى القرآنى المقصود من الآية، أو المعنى النبوى المقصود من الحديث الذى هو محل الخلاف. وكان هدفهم الأعظم هنا هو بيان المراد من السنة وما مضى عليه سلف الأمة من فهوم لهذا النص من خلال النقل عنهم لعباراتهم ومعانيهم معًا.

وكان عنوان معظم المؤلفات فى هذه المرحلة هو «السنة»؛ وهى كلمة موحية بالمعنى المقصود

لهم من هذه التسمية، فإن ما عداها ليس من السنة، وإنما هو من البدعة الـتى يجـب التخلـص منها.

وكانت تأخذ المؤلفات فى هذه المرحلـة المتقدمـة بمـنهج عـرض العقيـدة الصـحيحة فى المسألة المعينة من الكتاب والسنة ثم أقوال الصحابة والتابعين دون تدخل من المؤلف بشرـح أو تفصيل؛ إلا ببيان معنى اللفظ فى لغة العرب أحيانًا قليلـة. وجـاءت مؤلفـاتهم فى هـذه المرحلـة المتقدمة على هذا النحو:

١- السنة للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ).

٢- السنة لأبى بكـر بن الأثرم (ت٢٧٢هـ).

٣- السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل (ت٢٩٠هـ).

٤- السنة للمروزى محمد بن نصر (ت٢٩٤هـ).

٥- السنة للخلال أحمد بن محمد بن هارون (ت٣١١هـ).

٦- التوحيد لابن خزيمة (ت٣١١هـ).

٧- الإبانة عن أصول الديانة لابن بطة العكبرى (ت٣٨٧هـ).

٨- التوحيد لابن منده (ت٣٩٥هـ).

٩- السنة لابن زمنين (ت٣٩٩هـ).

١٠- شرح السنة للالكائى (ت٤١٨هـ).

وهذه الكتب - وغيرها كثير - كانت كلها تركز على نقل النص كامـلاً فى المسـألة المعينـة لربط الأمة به حفظًا وتأملاً، ولـرد المخـالف إليهـا اعتقـادًا وتعبـدًا؛ خوفًـا مـن طمـس معـالم النصوص النبوية أو نسيانها بالكلية. وكان يحفظ هذه النصوص من كل جيـل عـدوله، وهـم أهـل الضبط للرواية متنًا وأهل الحفظ لها سندًا، فكانـت معـالم السـنة محفوظـة بجهـودهم[1]، وكان رد المخالف إليها ميسورًا وسهلاً.

أما **الشكل الثانى** من أشكال الحوار فكان يأخذ بمنهج إيراد شبهة المخالف بأمانة فى النقل لها وعرضها، ثم يأخذ فى تفنيدها بالنقول الصحيحة من الكتاب والسنة، فيذكر النص ثم يشرـح معناه بما أثر عن الرسول ﷺ فيه أو عن الصحابة والتابعين.

وكانت هذه النوعية من المؤلفات تحمل عنوانًا لها "الرد" مثل:

١- الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ت٢٤١هـ).

(١) راجع فى ذلك كتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائى، تحقيق أحمد سعيد حمدان ١/٤٩ ط الرطيبة – الرياض.

٢- الرد على الجهمية لعبد الرحمن بن محمد الجعفى (ت٢٢٩هـ).

٣- الرد على الجهمية للبخارى (ت٢٥٦هـ).

٤- الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية لابن تيمية (ت٢٧٦هـ).

٥- الرد على الجهمية للدارمى (ت٢٨٠هـ).

٦- الرد على بشر المريس العنيد للدارمى (ت٢٨٠هـ).

٧- الرد على الجهمية لعبد بن أبى حاتم (ت٣٢٧هـ).

وكانت هذه المؤلفات بنوعيها تمثل مستوى متقدمًا من مستويات الحوار بين السلف ومخالفيهم.

٢- مرحلة تجديد الخطاب والمنهج:

ثم تطور الحوار المنهجى مع المخالفين إلى مستوى آخر أكثر تفصيلاً، وأدخل فى باب العقلانيات تجديدًا للخطاب وتطورًا فى المنهج.

وسوف أركز هنا على أهم الموضوعات خصوبة ومنهجية فى موقف السلف؛ وهى تلك الموضوعات الغيبية التى كانت مدخلاً لرفضهم موقف المتكلمين فى قضايا كثيرة، ومن أبرزها قضية الصفات الإلهية وحوارهم العقلانى الرائع مع المخالفين، وهذه النزعة التحليلية عند السلف يمكن أن نتناولها على مستويين:

المستوى الأول:

وهو مناقشة المخالفين فى السبب ا لعقلى الذى من أجله يرفضون الأخذ بالنص، فعلى سبيل المثال إن جميع الفلاسفة وجمهور المتكلمين يرفضون الأخذ بظاهر النص فى آيات الصفات بحجة أن ظواهر النصوص فيها تدعو إلى التشبيه والتمثيل، كالجسمية والحيز والتركيب والجهة ... الخ. ولهذا السبب تجدهم يتأولون آيات الاستواء على معنى الاستيلاء، وآيات الرؤية والمجيء واليد على معان آخرى تؤدى إلى تعطيل الصفة عن موصوفها، وهكذا كان موقف المتكلمين من آيات الصفات، فكان يجرى حوار السلف معهم على طريقة السؤال حول المسألة أو الصفة المعينة.

فيقولون: ولو سألناهم بمنطقهم العقلى: هل المحظور الذى من أجله رفضتم الأخذ بظاهر النص قد سلمتم منه فى المعنى الجديد الذى تأولتم عليه الآية؟ والجواب بالقطع: لا. لم يسلم لهم ذلك؛ لأن ما يقال فى معنى الاستواء من الأمور التى ادّعوها فى الآية. يقال: نظيره أيضًا فى معنى الاستيلاء الذى تأولوا عليه الآية، فإذا كان الاستواء يقتضى الجسمية عندكم، فإن الاستيلاء حسب المنطق الذى تأخذون به يقتضى الجسمية أيضًا، فما فررتم منه وقعتم فيه، وعطلتم النص عن

مدلوله بسبب ذلك السبب المزعوم، وهكذا يقولون فى جميع الصفات التى تأولوها.

المستوى الثانى:

أن يقال لهم كيف فهمتهم أن آيات الصفات تقتضى التشبيه؟ إن منهج السلف فى هذه القضية يقوم على الأصل القرآنى فى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ [الشورى: ١١]. والمعلوم أن ذات الله ليست كذوات المخلوقين، وبالتالى فإن صفاته تعالى ليست كصفات المخلوقين، فكيف إذن فهمتم من صفات الاستواء واليد والقبضة أنها كاستواء البشر ويد البشر وقبضة البشر؟ إن هذا الفهم الخاطئ للصفة يدل على أنكم شبهتم الله بخلقه أولاً فى فهمكم أن الصفة تقتضى التشبيه، ولم تفرقوا فى ذلك بين ما لله وما للإنسان، ولجأتم ثانيًا إلى التأويل فرارًا من هذا التشبيه الذى توهمتموه ووقعتم فيه. ولو فهمتم الصفة كما فهمها جيل الصحابة والتابعين على أنه سبحانه ليس كمثله شيء. لما وقعتم فى محظور التشبيه الذى ظننتموه. وجمهور المسلمين على ذلك. فلم يخطر بذهن مسلم وهو يقرأ القرآن أن هذه الآية أو تلك الصفة تشبه ما فى المخلوقين منها؛ لأن كل صفة يتحدد معناها بحسب المضاف إليها، فإذا قيل علم محمد وسمع محمد فإن الذهن ينصرف إلى ما يفهمه العقل من معانى تلك الصفات المضافة إلى محمد، وما يناسبه منها من أدوات يسمع بها ويبصر بها ومن علم يكتسبه بأدواته الخ. أما إذا قيل علم الله وسمع الله وبصر الله فلم يخطر على الذهن أبدًا أن هذه الصفات المضافة إلى الله تشبه صفات المخلوقين، ولم يقل بذلك إلا أصحاب النظر المنحرف عن منطق الفطرة السليمة.

المستوى الثالث:

وهو تحليل المصطلحات التى تأولوا من أجلها آيات الصفات وغيرها؛ لبيان الفرق بين المعنى الاصطلاحى للغات، والمعنى العام لها، وبيان أن المعنى الاصطلاحى لا يجوز أبدًا أن يتحكم فى المعنى اللغوى العام للكلمة، بل يظل اللفظ يحمل معناه الذى يحدده السياق العام للكلام، هذا فى اللغة الواحدة.

أما إذا كانت الكلمة منقولة من لغة أخرى فمن العبث التحكم بدعوى أن معنى الكلمة فى اللغة المنقولة منها، هو نفس معناها فى اللغة المنقولة إليها، خاصة إذا كانت الكلمة موجودة فى اللغتين معًا بمعنيين مختلفين تمامًا. فكيف يتحكم أهل لغة بمعناها على أهل اللغة الأخرى؟ فإنهم كثيرًا ما كانوا يستعملون الألفاظ بالمعنى الاصطلاحى الخاص، أو يستعملون ألفاظًا معربة عن لغة اليونان ويريدون أن يتأولوا عليها آيات القرآن، ويحملون معانى آيات القرآن على معانى الألفاظ اليونانية، وهذه المعانى الجديدة ليس لها أصل فى لغة العرب. فمثلاً معنى لفظ الجوهر

والعرض. الأحد. الجسم. الحيز. الجهة. التركيب. الحدوث. القدم. فكل هذه الألفاظ لها معنى لغوى عام فى لغة العرب، ولها معنى اصطلاحى خاص بالمتكلمين والفلاسفة ومعظم هذه المعانى الاصطلاحية منقولة من اللغة اليونانية، وهذا فى حد ذاته لا ضير منه ولا ضرر فيه؛ لأن هذا هو شأن لغات العالم تأخذ من غيرها وتعطى، ولكن كل الضرر أن يدعى البعض أن المعنى الاصطلاحى أو اليونانى لهذه الكلمات هو نفس المعنى القرآنى لها. وهنا تكمن المشكلة. فكيف يقال أن معنى الجوهر والعرض، أو معنى لفظ الواحد والجهة والحيز والجسم فى لغة اليونان هو نفس معناه فى لغة القرآن بدعوى أنها تستلزم التركيب والتبعيض والجسمية وكلها محال على الله فوجب تأويلها.

لقد فسَّر الفلاسفة والمتكلمون آيات الصفات فى ضوء ألفاظ اليونان ومعانيهم وتأولوا هذه الآيات تأويلات عطلت مدلول الآية على مراد الله منها، بدعوى أن ظواهر الآيات تقتضى التجسيم والتركيب والتبعيض ... الخ. وقد سلك علماء السلف خطوات المنهج التحليلى فى بيان معناها ودلالتها عند القوم ثم يقارنون بينها وبين دلالتها فى لغة العرب التى نزل بها القرآن ليبينوا أن اللغات الاصطلاحية لا يحتج بها إلا فى اصطلاح أهلها فقط، ولا يجوز نقل هذه الاصطلاحات الخاصة إلى غير بيئتها اللغوية بنفس دلالتها، وإنما يبحث لها عن معناها الاصطلاحى فى البيئة اللغوية المنقولة إليها، فإن توافق المعنيان قبلت، وإذا لم يتوافق كان الأوجب فى الاستعمال هو المعنى الاصطلاحى للكلمة فى لغة العرب.

كان هذا هو منهج علماء السلف فى حوارهم مع مخالفيهم عمومًا، وإذا كان المعنى الذى يريده المخالف من هذه الألفاظ حقًّا قالوا به لكنهم ينصحون المخالف بأنه من الأولى فى ذلك استعمال ألفاظ القرآن، وإذا كان المعنى مختلفًا رفضوه وحذروا منه.

وهذه النظرة التحليلية حاوروا بها الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، ولفتوا انتباه القوم إلى ضرورة التخلص من هذه الاصطلاحات المجملة والمعانى المبهمة وعدم اللجوء إليها نفيًا أو إثباتًا؛ لأنها مدخل طبيعى لتعمية الحقائق والابتعاد عنها.

وإذا كان المعنى الذى يقصده المخالف حقًّا فى ذاته فيجب عليه أن يعبر عنه بالعبارة الشرعية التى لا لبس فيها، والتى يتوقف الإيمان بها على القبول أو الرفض لمعناها[1].

وهذا ما عبَّر عنه الإمام أحمد بن حنبل فى الكثير من مؤلفاته بأن مخالفيهم يحاورونهم

---

(١) راجع فى هذا التحليل: دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٠٨/١- ٤١٠ جمع وتحقيق أ.د محمد السيد الجليند.

بالألفاظ المجملة والمعانى المبهمة فى النفى والإثبات، ويتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس، فهم يعبرون عن المعانى التى أثبتها القرآن بألفاظ غير قرآنية، وقد يكون معنى هذه الألفاظ منفيًا وباطلاً نفاه الشرع والعقل، وهم قد اصطلحوا على تلك المعانى، فمن خاطبهم بمعانى هذه الألفاظ فى لغة العرب اتهموه بالجهل وعدم الفهم، ومن خاطبهم باصطلاحهم لها فيضطر إلى أن ينفى ما أثبته القرآن ويثبت ما نفاه القرآن، وهذا شأن استعمال الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة فى الخطاب.

لقد قال لهم الإمام أحمد: إن هذه الألفاظ لا يدرى مقصود المتكلم بها وليس لها أصل فى الكتاب والسنة والإجماع فليس لأحد أن يلزم الناس بها ولا بمدلولها، ولا أن يعتقدوا ذلك فى ربهم. وليست هذه الألفاظ من الحجج الشرعية التى يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، ولا أن يتحاكموا إليها فى دينهم؛ فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع لا هو معروف فى الشرع ولا هو معروف فى العقل، وإنما فى القرآن: هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، وهو سميع بصير، واستوى على العرش، ويجيء يوم القيامة. فالاعتصام بألفاظ الشرع فى هذه الأمور الدقيقة أكثر أمانًا من غيرها؛ لأن القرآن لم يتكلم بلفظ الجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، والسائل يريد من نفيه نفى لازمه وهو الصفات الثابتة فى القرآن، والذى يثبته يثبت ما ترتب عليه من لوازمه مما لم يثبته القرآن. فاستعمال هذا اللفظ بالنسبة لله نفيًا أو إثباتًا يلزم عنه محاذير كثيرة فى النفى والإثبات معًا؛ ولذلك لم ينزل بها وحى، والأولى تركه خوفًا من لوازمه المحذورة.

٣- مرحلة مرحلة النضج:

وهذا الجانب التحليلى فى منهج السلف قد بلغ درجة النضج والكمال فى مؤلفات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وإذا كان أصحاب القرون الأولى قد فضلوا السكوت عن محاورة الخصوم وجدالهم إلا بذكر النص فى النفى والإثبات، فإن ابن تيمية قد فضل خوض المعركة مع كل المخالفين، متسلحًا بهذه النظرة التحليلية فى منهجه، التى تكشف عن فساد أقوال المخالفين لهم فى المنهج وفى استعمال الألفاظ والمعانى معًا، وبيَّن لهم أن ما معهم من معقولات لا تنهض إلى مستوى البرهان المؤسس لليقين فضلاً عن أن يعارضوا بها القرآن، وأن ما خدعوا به الناس من استعمال الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة لا ينبغى السكوت عليه؛ حتى يظهر تهافتها أمام أرباب ا لعقول، وجعل ابن تيمية هذه القضية همه الأكبر، وكان منهجه فى ذلك هو تحليل الألفاظ وتوضيح المعانى حتى يتبين ما فيها من حق وباطل، وجعل الحوار معهم على مستويات ثلاث:

أ) تارة فى الألفاظ.

ب) وتارة فى المعانى.

ج) وتارة فيهما معًا.

١- فإن كان الكلام فى المعانى المجردة من غير تقييد باستعمال الألفاظ كما هو شأن الفلاسفة وكلامهم فى العلة والمعلول والعقل الخالص فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارات الشرعية واللفظ القرآنى كان ذلك حسنًا فى توضيح الفرق بين المعنى الشرعى والبدعى للفظ وما المقصود منه عند استعمال القرآن له، وعند استعمال أهل الاصطلاح له.

٢- وإذا لم يمكن مخاطبة هؤلاء إلا بلغتهم ومصطلحاتهم فإن بيان ضلالهم للأمة ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم ومصطلحاتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل الخوف من مجرد استعمال الألفاظ، كما لو جاء جيش من الكفار إلى بلاد المسلمين ولم يمكن دفع شرهم إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون فى بلاد المسلمين خوفًا من التشبه بهم فى لبس ثيابهم [1]. هذا إذا لم يكمن دفع شبهتهم إلا باستعمال ألفاظهم.

٣- وإما إذا كان الحوار مع من تقيد بألفاظ الشرع فى النفى والإثبات فيقال له: إطلاق هذه الألفاظ المجملة فى النفى والإثبات بدعة، وفى كل منها تلبيس على السامع، فيلزم معه الاستفسار والتفصيل أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين فى النفى والإثبات؛ لأن فى إثبات هذه الألفاظ على الإطلاق خطأ، وفى نفيها على الإطلاق أيضًا خطأ، ومن هنا يعرف خطأ استعمال هذه الألفاظ فى النفى والإثبات؛ لأنها تشتل على حق وباطل، ففى إثباتها إثبات للباطل، وفى نفيها نفى لما فيها من حق، وهذا شأن استعمال الألفاظ المجملة، التى ينبغى الحذر منها.

ويقسم ابن تيمية الخطاب مع هؤلاء إلى مقامات:

١- فإن كان المخاطب ممن يأمر الناس ببدعة ويلزمهم بها ويدعو إليها كان لابد معه من الاعتصام بالكتاب والسنة، وأن يقال له لا نجيبك إلا إلى ما فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من ألفاظ ومعانٍ، وهذا ما وضحه الإمام أحمد فى مناظرته لعيسى بن محمد برغوث، وأن يبين لمن هذا شأنه أن الشريعة هنا كسفينة نوح وأن الاعتصام بها هو سبيل النجاة.

٢- وإن كان الخطاب فى مقام الدعوة إلى الله والبيان للناس فعليه أن يعتصم بالكتاب والسنة ويدعو إلى ذلك، وله أن يتكلم مع الناس ويبين لهم الحق فى مسائل الخلاف

---

(١) تقريب درء تعارض العقل والنقل، ص١٦.

بالأقيسة العقلية تارة، والأمثال المضروبة فى القرآن تارة؛ لأن الله أمر بذلك، ويبين فى كتابه بالأمثال المضروبة والأقيسة العقلية مسائل التوحيد والبعث واليوم الآخر. ومن المعروف أن الأمثلة العقلية هى أقيسة وبراهين مقدماتها صادقة؛ لأنها مأخوذة من الواقع المشاهد، والمطلوب منها الاعتبار بنتائجها كما يعتبر العاقل بنتيجة القياس المبنى على مقدمتين صادقتين.

٣- وإذا كان المتكلم فى مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل وادعى أن العقل يعارض النصوص فإنه قد يكون صاحب شبهة يحتاج إلى من يحلها ويبين له بطلانها.

فإذا كان ممن يستعمل ألفاظًا مجملة ومعانٍ مبهمة فيقال له: ماذا تريد بذلك اللفظ، فإن أراد به حقًّا قبل منه، وإن أراد به باطلاً رُدَّ عليه؛ كأن يقول مثلاً: أنا أريد بنفى الجسم نفى قيامه تعالى بنفسه ونفى الصفات عنه، قيل له: هو قائم بنفسه موصوف بصفاته، وأنت إذا سميت هذا تجسيمًا لا يجوز أن أدع الحق الذى دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل هذه الألفاظ المبتدعة التى سميته بها.

فإذا أصرَّ المخالف على جعل هذه المعانى – الجسمية والتركيب – لازمة للقول بإثبات الصفات قيل له: هبْ أن ذلك صحيح، لكن نفيك له إما أن يكون بالشرع أو بالعقل. أما فى الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء فى حق الله لا نفيًا ولا إثباتًا، ولم ينطق بها أحد من سلف الأمة ولا أئمتها فى حق الله نفيًا أو إثباتًا. وأما فى العقل فمن المعلوم أن الأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ؛ لأن المعنى إذا كان معلومًا إثباته لم يجز نفيه لمجرد التعبير عنه بلفظ مخالف.

وكذلك إذا كان المعنى معلومًا انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأى عبارة عبَّر بها، ثم يبيّن له بالعقل ثبوت المعنى الذى نفاه بهذه الألفاظ الاصطلاحية، وأن الألفاظ التى ليس لها أصل فى الشرع لا يجوز الاحتكام إليها لا فى ألفاظ القرآن ولا فى معانيه، وعمدة المعارضين لمنهج السلف فى هذه المسائل كان اعتمادهم على هذه الألفاظ المجملة، ومعارضتهم بها نصوص القرآن والسنة.

والمقام هنا ليس مقام بسط وتفصيل لهذه المسألة، ومن أراد المزيد من التفصيلات المنهجية الرائعة عند السلف فليراجع مؤلفاتهم العديدة بدلاً من أن يقرأ عنهم فى كتب الخصوم[1].

---

(١) راجع على سبيل المثال كتاب الحيدة للكنانى؛ الرد على الجهمية للإمام أحمد، الإبانة عن أصول الديانة للإمام ابن بطة خاصة الأجزاء ١٣، ١٤، الخاصة بمناظرات ابن الماجشون، مؤلفات ابن تيمية المنطقية، السنة: للالكائى ... الخ.

ثانيًا: إصلاح علوم البرهان وتجديدها

ظهرت البدايات لنقد البرهان الأرسطى فى عصر مبكر فى تاريخ الإسلام، ربما عاصر ذلك مرحلة النقل والتعريب، لدى كبار الأئمة أمثال الشافعى، حين أشار إلى أن لغة اليونان قد أفسدت اللسان العربى، وما اختلف الناس إلا لتركهم اللسان العربى[1]، وكذلك فعل أحمد بن حنبل، وبعض المأثور عن أبى حنيفة وغيرهم، إلا أن نقد المسلمين له بدأ واضحًا وناضجًا ومؤسسًا على منهج علمى ابتداءً من القرن السادس الهجرى، وبعد أن زاد غلو فريق من المشاءين فى تقديره، وجعل بعضهم تعلمه فرض كفاية، وبرز جماعة من كبار المحدثين مثل ابن الصلاح فأفتى بتحريم الاشتغال بالمنطق تعليمًا وتعلمًا، وقال فى فتواه: إن المنطق مدخل للفلسفة، والفلسفة شر، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع، وكان لهذه الفتوى أثر كبير فى موقف بعض الفقهاء من بعد.

وبدأ الإصلاح والتجديد فى علوم البرهان التى أخذ بها الفلاسفة والمتكلمون ببيان فسادها أولاً، ثم تقديم البديل الإسلامى الصحيح ثانيًا. نهض بذلك ابن تيمية الذى جاء فى عصر ازدحمت فيه عقول الناس بكثير من الأوهام بين ناسك فى محراب الفلسفة، متعبد بمسائلها، وبين رافض منكر. وكان أهم ما شغل ذهن ابن تيمية فى موقف الفلاسفة والمتكلمين تقديسهم البرهان المنطقى والأخذ به فى الإلهيات.

ولما كان المنطق عندهم مقدمة ضرورية لكل علم صحيح فقد وجه نقده الشديد إلى هذه المقدمة الضرورية ببيان فساد أقوالهم فى المقدمات وبطلان ما قالوا به فى النتائج؛ ليبين لهم أن ما بنى عليها يكون خطأ مثلها؛ لأن ما بنى على الباطل باطل.

والذى نود أن نلفت النظر إليه هنا أن نقد ابن تيمية للبرهان الفلسفى ليس موجهًا إليه من منطلق العاطفة الدينية التى يتمتع بها هذا الرجل. وإنما كان نقد الرجل مؤسسًا على منهج عقلى فريد فى وضوحه ولزوم نتائجه. فلم يقل ابن تيمية أن هذا المنطق حرام لأننا لم نأخذه عن السلف كما قال البعض بذلك. وإنما قال: إن هذا المنطق لا يحصل به اليقين لطالبه ولذلك فهو ليس حقًّا فى ذاته حتى نجعل تعلمه فرض كفاية أو واجبًا، وليس فيه من الأمان النفسى- فى الحصول على اليقين ما يجعله هدفًا لطالب الحق. وقد ألَّف ابن تيمية كتابه الشهير "الرد على المنطقيين"، ونقد المنطق فى بيان أن مقالات أرسطو وتلامذته عن المقدمات التى أخذوا بها فى البرهان المنطقى تحتاج فى إثبات صدقها إلى دليل لا سبيل لهم إليها.

---

(١) صون المنطق والكلام للسيوطى ص١٥.

وقد بدأ كتابه "الرد على المنطقيين" قائلاً: "أما بعد فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد؛ ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة؛ لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه ... ثم لما كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقه من التجهيل والتضليل... وتبين لي أن كثيرًا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم في ما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانية؛ بل وفيما ذكروه من الحدود التي يعرف بها التصورات؛ بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات"[1].

هذه المقدمة التى استهل بها ابن تيمية كتابه فى الرد على المنطقيين تبين لنا أن نقده للمنطق يشمل القياس بأشكاله ومواده، ويشمل الحد وشروطه. وأن سبب هذا النقد يرجع إلى ما فى المنطق ذاته من قصور عن تحصيل اليقين لما ظهر فى قضاياه من الخطأ. كما يبين أن هذا الموقف لم يكن إلا بعد دراسة واستيعاب للمقاصد والغايات من هذا العلم .. فهو ليس نقدًا شكليًا كما يزعم البعض، وليس نوعًا من الجدل كما يدعى البعض الآخر. وإنما هو منهج فى النقد ينبغى أن يحتذى. وقد احتذاه فلاسفة معاصرون فأخذوا بأسلوب ابن تيمية فى نقد أرسطو وفلسفته أمثال ديفيد هيوم، وجون استيوارت مل وفرنسيس بيكون. بل إن الموقف المعاصر من منطق أرسطو مدين لموقف المسلمين منه، ولا يخفى على كل باحث أثر ابن تيمية فى موقف مفكرى أوربا من المنطق الأرسطى، فهو أول من نقد هذا المنطق وبيَّن أن القياس المنطقى لا يفيد جديدًا فى ذهن العارف، ولا يؤسس يقينًا الطالب الحق، وإنما يكرر به الشخص معلومات سبق تحصيلها.

(أ) نقد الحد التعريف:

بدأ ابن تيمية نقده لعلوم البرهان ببيان تهافت موقف المناطقة من الحد لبيان فساد قولهم فى أهم قضيتين هما:

أ- هل حقيقة أن التصور الذهنى للأشياء لا يتأتى إلا بالتعريف المنطقى الذى وضعوه؟

ب- وهل حقيقة أن التعريف المنطقى يفيد العلم بتصور الأشياء كما يقولون به؟

وأخذ فى **مناقشة السؤال الأول:** فقد وجه إليه اعتراضات كثيرة يتبين بها ضعف الحد عن إفادة التصور العقلى للأشياء من وجوه:

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٣-٤.

١- فدعوى المناطقة أن التصورات لا تنال إلا بالحد ليست من الأوليات التى يسلم بها العقل لبداهتها، والأمر فى ذلك يحتاج إلى دليل لإثبات صحتها؛ لأن النافى عليه الدليل على صحة نفيه. كما أن المثبت عليه الدليل على صحة إثباته. وهذا السلب الذى يزعمه المناطقة (التصور لا ينال إلا بالحد) سلب بلا دليل، فهو قول بلا علم، وأين لهم الدليل على ذلك، وإذا كان هذا قولاً بلا علم وقد وضعوه أساسًا للمنطق الذى جعلوه ميزانًا للعلوم، فكيف يكون القول بلا علم أساسًا لميزان العلم ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ فى الفكر.

٢- إنهم يقولون إن مرادهم بالحد (هو القول الدال على ماهية المحدود) وهو قصدهم به فهو تفصيل لما دل عليه الاسم إجمالاً، وهنا سؤال لابد منه، ذلك أن الحد هو قول الشخص العارف بالحدود، وهذا الشخص (الحاد) إما أن يكون قد عرف الشيء المحدود بحد أو عرفه بغير حد. فإن كان الأول فالكلام فى الحد الثانى مثل الكلام فى الحد الأول وهو باطل لما يلزم عليه من الدور والتسلسل، وإن كان قد عرفه بغير حد بطل قولهم وفات غرضهم من أن التصور لا ينال إلا بالحد.

٣- إن الأمم من أهل الأرض جميعًا يعرفون الأشياء التى يحتاجون إليها ويحققون ما يريدون من العلم والعمل بغير معرفة منهم بالحد المنطقى.

٤- إن المناطقة لم يتفقوا فيما بينهم على معنى موحد للحد، وأشهر ما توصلوا إليه من الحدود أنهم يعرفون الإنسان بأنه حيوان ناطق، وهذا التعريف عليه اعتراضات كثيرة، وأمثال ذلك عند النحاة لما أخذ متأخروهم بنظرية الحد المنطقى ذكروا له بضعًا وعشرين حدًّا، وكلهم معترضون عليها.

٥- إنهم يقولون إن الحد التام يتركب من الذاتيات والعرضيات (الجنس والفصل) وهذا أمر متعذر أو متعسر على كل من المخاطب والمتكلم، وقد اعتراف حذاقهم باستعصاء الحد وصعوبته.

٦- إن التعريفات إنما توضع للحقائق المركبة من الأجناس والأنواع مثلاً، وأما الأشياء البسيطة لا تعريف لها حسب زعمهم، وقد مثلوا لذلك بالعقول وأمثالها من البسائط فليس لها حد عندهم، وكلهم قد وضعوا حدًّا للعقل وعرفوه لأنه من التصورات المطلوبة عندهم، وهذا يعنى أن تصور الأشياء قد يكون بغير الحد، وإذا أمكن معرفة الأمور البسيطة بغير الحد فغيرها من المركبات أولى؛ لأنها أقرب إلى الحس والمشاهدة.

٧- **أهمية التجربة:** ثم إن هناك وسائل كثيرة لتصور الأشياء غير الحد المنطقى، فإن الإنسان قد يتصور الأشياء من خلال تجربته لها بحواسه الظاهرة؛ كالألوان والريح والطعم، أو بحواسه الباطنة كالجوع والشبع واللذة والألم والحب والكراهية، **وفى هذا النقطة بالذات يضع ابن تيمية أسسًا لمنهج تجريبى قائم بذاته فى المعرفة التجريبية** التى تفيد تصور الأشياء والتصديق بها فى وقت واحد، وأكثر من هذا فهو يؤكد أن التجربة لابد أن تكون سابقة على معرفتنا بالحد حتى نستطيع أن نعرف دلالة الألفاظ على معانيها وفهم الحد متوقف على معرفتنا بدلالة الألفاظ، وعلى العقل أن يطابق الألفاظ التى يسمعها على المعانى التى سبق إدراكها، والتى حصلها بفعل الممارسة اليومية وإدراكه المستمر، ثم ينتهى بعد ذلك إلى قوله: بأن العقل يتصور الأشياء بحد كما يتصورها أيضًا بدون حد إذا توفرت عندنا المعرفة السابقة بمفردات الألفاظ ودلالتها على معانيها، فدعوى المناطقة بأن تصور الأشياء لا يكون ألا بالحد دعوى خاطئة ولا يملكون دليلاً على صحتها [1].

أما السؤال الثانى: هل حقيقة إن الحد يفيد العلم بالتصورات؟

إن المحققين من العلماء يرون أن فائدة الحد تنحصر فى التمييز بين المحدود وغيره، وليست فائدتها تصوير المحدود أو بيان حقيقته كما زعم أرسطو، وصناعة الحد إنما هى اصطلاح وضعه أرسطو، والشأن فى ذلك شأن أصحاب الصناعات المختلفة والحرف المتنوعة فهى صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقية العلمية، وليست من الأمور الفطرية الأولية، فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف حولها الأنظار باختلاف الأوضاع والاصطلاحات أو اللغات كالمعرفة بصفات الأشياء من الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة، فهذه أمور حقيقية وفطرية لا مجال للخلاف فيها، أما أقوال المناطقة فهى وضع واصطلاح لهم، فكيف يكون آلة لجميع الأمم فى تحصيل العلوم، ثم يقدم ابن تيمية أدلة على فساد قولهم، ويبين لهم أن الحد لا يفيد تصور الحقائق فى شيء فيقول: "إن الحدود مجرد قول الحاد ودعواه ... وهى خالية من الحجة والبرهان، فإذا كان المستمع يعلم بصدقها سابقًا فإنه لم يستفد شيئًا من المعرفة بهذا الحد، وإن كان لا يعلم صدقها فإن مجرد قول الحاد لا يفيد السامع شيئًا ... لأن المخبر الذى لا دليل معه هو ليس بمعصوم فى قوله، حتى نقبل قوله بلا دليل، ولا يتم تصديق المتكلم فى ذلك إلا إذا كان المستمع يعتقد عصمة المتكلم، وصدق المتكلم هنا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه لبيان أن قوله صادق، وأئمة الفلاسفة يعترفون بأن فائدة الحدود من جنس فائدة

(١) نفس المرجع.

الأسماء، وقد ذكر ذلك ابن سينا والرازى والسهروردى، وأشار إليه الغزالى فى المعيار [1].

أما الأصل الثانى الذى بنوا عليه كلامهم فى الحد هو ما ذكروه من الفرق بين العرضى اللازم للماهية، والذاتى لها، ويرى ابن تيمية أن التفرقة بين الذاتى واللازم لا معنى لها، وهى تفرقة فاسدة؛ لأنها تفرقة بين الأشياء المتساوية لأننا إذا جردنا الماهية عن الصفات اللازمة لها لم يبق فى الذهن منها شيء، فالزوجية والفردية هما صفتان لازمتان للعدد مثل الحيوانية والنطق للإنسان ولا نستطيع إدراك العدد بدونهما، كما لا نستطيع إدراك معنى الإنسانية إلا بلوازمها من الذاتى واللازم لوجودها وبدون فصل بينهما.

نقد القياس:

وبعد أن بيَّن فساد قولهم فى الحدود، ووضح أنه يمكن تصور الأشياء بدون معرفتها انتقل إلى أهم قضية فى علم البرهان وهى القياس الأرسطى، ويدور كلام ابن تيمية فى نقد القياس حول قضيتين أساسيتين:

الأولى: هل حقيقة إن التصديق لا ينال إلا بالقياس؟ وهذا يسمى بالمقام السالب.

القضية الثانية: هل حقيقة إن القياس يفيد العلم بالتصديقات.

(أ) فبالنسبة للقضية الأولى يرى ابن تيمية أنها دعوى بغير علم وبدون دليل، ذلك أنها قضية سلبية نافية، وليست من الأوليات الضرورية التى تعلم بالبداهة، وهم لم يقدموا دليلاً على صحة هذا السلب فهو قول بلا علم. ثم هم يقولون: إن السلب لا يوصل إلى علم، وأن العلم متعذر مع السلب؛ لأن القضايا السلبية لا إنتاج لها. هذا اعتقادهم فكيف يحكمون على البشر- أنه لا يمكنهم أن يعلموا شيئًا من التصديقات بدون قياسهم هذا.

وفى مجل حديث المناطقة عن مواد القياس يفرقون بين العلوم البديهية والعلوم النظرية المكتسبة، ولا يمكن أن تكون الأقيسة كلها نظرية؛ لأن الأمر النظرى يحتاج فى تحقيقه إلى الأمر البديهى. ومعلوم أن هذا الفرق بين النظرى والبديهى فرق نسبى وإضافى. فقد يكون الشيء بديهيًا عند شخص ما ولا يكون كذلك عند غيره. وقد يتعسر- على البعض الحصول عليه إلا بعد نظر طويل. وينتقل ابن تيمية من هذا إلى القول بعدم الحاجة إلى الحد الأوسط الذى اشترطوه فى القياس الذى يربطون به بين المقدمتين، فإن من التصديقات ما هو بديهى لا يحتاج إلى نظم هذا القياس؛ وبالتالى لا يحتاج فيه إلى الحد الأوسط للوصول إلى النتيجة، فإذا كانت المقدمات بديهية فيكفى فيها تصور طرفى الموضوع والمحمول دون توسط الحد الأوسط.

---

(١) راجع الرد على المنطقيين، مرجع سابق نقد المنطق، معيار العلم فى فن المنطق للغزالى.

١- والذى يحصل على المعرفة بالحس والتجربة لا يحتاج إلى القياس ولا يحتاج إلى معرفة الحد الأوسط.

٢- والذى يحصل المعرفة بالنظر والاستدلال لا يحتاج إلى الحد الأوسط أيضًا إلا إذا أراد أن يقنع غيره، فيورد الأدلة العقلية والأمثلة المضروبة. وقد يستخدم فيها الحد الأوسط لإقناع غيره فقط، فى حين أن هذه القضايا ثابتة لديه هو ومتحصلة فى ذهنه.

(ب) فساد قولهم بالقضية الكلية:

يرى المناطقة وجوب القول بالقضية الكلية فى القياس؛ لكى ينتج، ولهذا قالوا: لا إنتاج من جزئيتين فى أى قياس، لا بحسب صورته ولا بحسب مادته، وهذا محل اتفاق بينهم. ويرد ابن تيمية على ذلك بأنه يجب أولاً معرفة ما إذا كانت القضية الموجودة فى القياس هى فعلاً قضية كلية أم لا؟ لأنه إذا ثبت أنها غير كلية لا يحصل بها علم ولا نصل منها إلى نتيجة، وإذا كان لابد من العلم بأن القضية ذاتها كلية، فيصبح العلم بذلك أمرًا بديهيًا وضروريًا، وبالتالى يكون كل واحد من أفراد هذه القضية بديهيًا من باب أولى، وإن كان العلم بها نظريًا فيحتاج الأمر فى تصديقها إلى علم بديهى، وهذا يؤدى إلى الدور الباطل، يقول ابن تيمية: "وهكذا يقال فى سائر القضايا الكلية التي يجعلونها مبادئ البرهان، ويسمونها الواجب قبولها، سواء كانت حسية ظاهرة أو باطنة، أو مجربة أو متواترة أو حسية مثل العلم يكون ضوء القمر مستفاد من الشمس، ومثل العقليات المحضة كقولنا الواحد نصف الاثنين، فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة فى البرهان إلا والعلم بالنتيجة فيها ممكن بدون توسط ذلك البرهان، فإذا قيل:

هذا العالم محدَث

كل محدث لابد له من محدِث

إذن العالم له محدِث

فالقضية الكلية فى هذا القياس وهى قولنا كل محدث لا بد له من محدث، يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية التى لا يتم البرهان إلا بها، وإذا شك عقل الإنسان فى عدم جواز أن يحدث هو بلا محدث أحدثه فجواز ذلك فى غيره من المحدثات أولى، وإن جزم عقله بذلك فى نفسه فلا يحتاج علمه بالنتيجة إلى العلم بالقضية الكلية، وحينئذ لا يحتاج إلى القياس، ومما يوضح هذا إنك لا تجد أحدًا من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوبًا بالنظر، ويستدل عليه بالقياس البرهانى إلا ويمكنه العلم بذلك المطلوب دون الحاجة إلى ذلك القياس، وبعد أن بيّن فساد قولهم بضرورة القضية الكلية فى كل قياس انتقل إلى بيان فساد قولهم بأن القياس

يتركب من مقدمتين، وبين أنه قد يحصل المطلوب بمقدمة واحدة وبأكثر من مقدمتين، ولم يقتصر نقده على بنية القياس فقط، وإنما اتسعت دائرة الإصلاح؛ لتشمل فساد المنهج فى ذاته وقصوره عن إفادة اليقين، وبين فساد ذلك من عدة أوجه، منها:

١- القياس لا يفيد جديدًا:

تكلم كثير من علماء هذه المدرسة عن المنطق وبينوا أن ما ذكره أرسطو فى القياس من صوره ومواده ليس فيه فائدة علمية جديدة على السامع مع ما يصحب ذلك من تعب ومشقة وما يمكن أن نصل إليه بالقياس نستطيع الوصول إليه بدونه، فهو عديم الفائدة فى التأثير فى تحصيل العلم وجودًا وعدمًا فليس فيه تحصيل لعلم مجهول، ولا حاجة به إلى علم موجود، لخص ذلك ابن تيمية فى إشارته إلى أن هذا العلم لا يحتاج إليه ،ولا ينتفع به البليد.

٢-البرهان المنطقى غير فطرى:

لا شك أن أقصر الطرق إلى العلم الحقيقى هى الطرق الفطرية؛ لأنها أكثر استقامة ودلالة على المطلوب، ومطلوب الأدلة هو الكشف والإثبات لا أن تكون عراقيل تمنع الوصول إلى المطلوب، فإذا كان القياس صوريًا وشكليًا أى يهتم بالشكل دون المضمون فإنه يصبح علمًا بحد ذاته، وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب أن يصل إليه المرء من العلوم الأخرى. ونضرب مثلاً على ذلك: فلو قيل لرجل اقسمْ هذه الدراهم بين هؤلاء بالسوية فقال له: اصبر، فإنك لا تعرف القسمة حتى تعرف حدها، وتميز بينها وبين الضرب؛ لأن القسمة عكس الضرب، فالضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر. والقسمة توزيع آحاد العددين على آحاد العدد الآخر؛ ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه عاد المقسوم ... الخ. فإذا ألزم المرء نفسه ألا يقسم الدراهم حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيبًا له بلا فائدة؛ لأن فطرته كافية فى تقسيم المطلوب بين النفر بالسوية دون حاجة إلى كل هذه التفريعات.

والكلام على القياس متفرع عن الكلام فى الأدلة وفى صحتها، والحقيقة المعتبرة فى كل دليل هو "اللزوم" الضرورى بين الدليل ومدلوله، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على لازمه، وإن لم يذكر لفظ اللزم ولم يتصوره بعقله، فإنه يكفى أن يعرف المرء أن هذا لازم لهذا؛ لكى يحكم بصحة الدليل أو فساده ومعلوم أن صدق القياس يتوقف على صدق مواده فإن كانت مواده يقينية أستطعنا الوصول إلى النتيجة دون نظم القياس والعبرة ليست بنظم القياس لكن بصدق مواده، فإذا كانت يقينية فتكون ثابتة لا تتغير وبالتالى نصل بها إلى المعرفة اليقينية.

٣- القياس استدلال معكوس:

ومن عيوب القياس أيضًا أننا نستدل فيه بالخفى على الجلى؛ لأن البرهان يراد به بيان المدلول عليه وتعريفه وإيضاحه، فإذا كان المدلول عليه أشد وضوحًا وجلاء من نفس الدليل فأنت بذلك تقلب الأوضاع وتعكسها.

ومن المعلوم أن القياس يفيد العلم بقضية كلية، ويستدل فيه بصدق الكلية على صدق الجزئية، وهذا أمر معكوس تمامًا؛ لأن صدق الجزئية أسبق إلى العقل من صدق الكلية؛ لأن علمنا بأن محمدًا محدث أسبق من علمنا بأن كل إنسان محدث. ويستدل المناطقة فى القياس بالقضية الكلية على القضية الجزئية وهو هنا استدلال بالخفى على الجلى كما سبق؛ لأن علم العقل بالقضية الجزئية أمر محسوس فهو أسبق إليه من العلم بالقضية الكلية.

هذه بعض وجوه النقد التى وجهها ابن تيمية إلى بنية المنهج الفلسفى فى منطق أرسطو. وهو جزء من كل تمثل فى هجومه الشديد على فلسفة اليونان بصفة عامة، ولقد كان لموقف ابن تيمية من المنطق أثر كبير فى نقد المعاصرين للمنطق. وقد أشار إلى هذه الحقيقة كثير من تلامذة الشيخ وبينوا أن نقد ابن تيمية لشرط المقدمتين فى القياس كان اتجاهًا عربيًا وإسلاميًا عامًّا يقوم على أساس إطلاق الحرية للفكر من كل قيد وعدم التقيد بأى قيد صناعى.

وإذا كان ابن تيمية قد هاجم القياس بهذه الحدة، وانتهى إلى قوله بأن صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلم، فقد وضع فى كتابه "الرد على المنطقيين" بديلاً عن طرق اليونان التى بين فسادها، وأشار إلى الطرق العلمية الصحيحة القريبة إلى الفطرة والتى أشار إليها الكتاب والسنة، وهى طريقة المعرفة التجريبية القائمة على الحس والمشاهدة، وهى طريقة الآيات الحسية والنفسية والأفقية وقياس الأولى. وكلها دلائل يلزم عنها مدلولها بالضرورة بلا تكلف ولا مشقة، وقد سبق ابن تيمية فى نقده للمنطق ومهَّد الطريق لكا من جون ستيورات مل، وبيكون فى جعله الحس والتجربة والاستقراء العلمى أساسًا للمعرفة الصحيحة[1].

(١)انظر الرد على المنطقيين ص٨-١٢٠، وانظر كذلك مقارنة بين الغزالى وابن تيمية – م محمد رشاد سالم ص٢٧.

ثالثًا: فساد المنهج الفلسفى وتقديم البديل الإسلامى

مما يكشف عن أصالة المنهج السلفى واعتزازه بدور العقل وحسن توظيفهم له، اهتمامهم بالنظرة النقدية لمنهج المخالفين، وبيان ما فى هذه المناهج المخالفة من قصور فى التصور العقلى لمقدماته وعيوب فى نتائجه معًا.

ولقد برز هذا الجانب واضحًا فى موقف ابن تيمية من منهج المتكلمين والفلاسفة كممثلين للاتجاه العقلى وفى موقفهم من المنهج الصوفى كممثلين للاتجاه الذوقى، وكل أصحاب هذه الاتجاهات يعارضون ظاهر النص بمنهجهم بما يرونه من المعقولات وما يجدونه من الذوقيات. وسوف أشير إلى ذلك بإيجاز [1].

تناول الإمام ابن تيمية أدلة الفلاسفة على وجود الله وأدلتهم على التوحيد بمنهج جمع فيه بين التحليل والنقد بنظر عقلى مجرد لا نظير له، فناقشهم أولاً فى مفهوم المصطلح على نحو عقلى تجريدى، وبعد أن بيَّن خطأهم فى التصور العقلى لمعنى المصطلح أضاف إلى فساده عقلاً فساده شرعًا كذلك؛ ليجمع فى نقده بين النظر العقلى الموافق للنص الشرعى فى الإثبات والنفى على سواء. وسوف أركز هنا على موقفين فقط:

الأول: نقده لمنهج الفلاسفة فى إثبات وجود الله.

الثانى: نقده لمنهج الفلاسفة فى إثبات الوحدانية، ولم يكتف السلف فى بيانهم لأخطاء الفلاسفة فى هذين الموقفين بمجرد الرفض بدعوى أن ذلك مخالف للكتاب والسنة فقط؛ عكس ما يشاع عنهم، بل كانوا يتناولون الأصول العقلية للمنهج الفلسفى بالنقد والتحليل؛ ليبينوا ما فى ذلك من تمويه وتزييف ويكشفوا فى الوقت نفسه عن الأصول التاريخية لمقالات الفلاسفة فى هذه القضايا؛ ليبينوا أنها منقولة عن فلسفة صابئة لا دين لها، بالإضافة إلى معارضتها للأصول العقلية فى حقيقتها.

فساد دليل الممكن والواجب:

ومن المعروف أن الفلاسفة استدلوا على وجود الله بأن قسموا العالم إلى ممكن وواجب، وقالوا: إن كل ممكن لابد له من واجب، وهذا العالم ممكن الوجود والعدم فهو يحتاج فى إبرازه من العدم إلى الوجود إلى واجب الوجود، وهذا الواجب هو الله. أشار إلى ذلك كل من الفارابى وابن

---

(١) من أراد شيئًا من التفصيل فليراجع: ١- درء تعارض العقل والنقل مواضع متفرقة، ٢- الصفدية لابن تيمية، ٣- الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ٤- منهج السلف بين العقل والتقليد.

سينا فى مؤلفاتهم[1]، وهذه الطريقة معروفة فى مؤلفات الفلاسفة جميعهم بحيث لا تحتاج إلى توثيق لها، خاصة عند المثقف المسلم.

والسلف فى نقدهم لهذا الدليل قاموا بتحليل معنى المصطلح، وكانوا يبدأون بطرح سؤال على الفلاسفة: ما هو الممكن أولاً؟ إن الفلاسفة يعرفون الممكن بأنه الشيء الذى إذا نظرت إليه باعتبار ذاته لا يستحق وجودًا ولا عدمًا، وتعريف الممكن على نحو ما سبق مبنى عند الفلاسفة على أساس أنهم يفرقون بين ماهية الشيء ووجوده، بمعنى أن ماهية الشيء مستقلة وزائدة على وجوده فى الخارج، وهذه التفرقة قد ثبت بطلانها من وجوه:

أولاً: إن مهايا الأشياء لا تنفصل عن أعيانها فى الخارج أبدًا، فكيف يجعل هذا الأصل الباطل أساسًا لدليلهم على وجود الله.

ثانيًا: وإضافة إلى ذلك فلو تصورنا أن هناك ماهية مستلزمة للوجود، وهى مع ذلك تقبل العدم تارة والوجود تارة أخرى، لكان هذا التصور باطلاً؛ لأنه كيف يقال إنها تستلزم الوجود ومع ذلك تقبل العدم، أليس هذا تناقضًا فى العقل، إنها لو كانت تستلزم الوجود لامتنع عليها أن تقبل العدم، ولو جاز عليها أن تقبل العدم لما كانت تستلزم الوجود، فإثبات أحد الأمرين يلزم عنه نفى الآخر ضرورة.

ثالثًا: ومن جانب آخر فإن التصور الصحيح لماهية الممكن يخالف ما قال به الفلاسفة؛ لأن الممكن هو الشيء الذى إذا نظرت إليه باعتبار ذاته لا يستحق وجودًا ولا عدمًا ولابد له من أحدهما باعتبار غيره والتقدير أن الممكن (وهو العالم) موجود فيكون وجود الممكن واجبًا بالغير.

التوحيد:

لم يفسر الفلاسفة وحدانية الله تعالى على معنى نفى الشريك فى العبادة أو نفى الشريك فى الفعل والخلق، بل ذهبوا فى تفسيرها إلى معنى البساطة فى ذات الله، فجعلوها ذاتًا مجردة عن العلائق (الصفات) فهى عندهم ماهية بسيطة موجودة فى الذهن والتصور العقلى فقط، فيكون وجود الله عندهم قاصرًا على التصور العقلى فقط، وليس له فى الخارج الحسى وجود متحقق. وهذا التصور يعتبر نوعًا من البحث فى كيفية الذات الإلهية، وهو مجال فوق تصور العقل ومداركه، فضلاً عن أن الشرع قد سكت عن الولوج فى هذا المجال خوفًا من زلل العقل

(١) راجع فصوص الحكم للفارابى ط الخانجى ص١٣٩، والنجاة ص٣٨٣، والشفا، والإشارات والتنبيهات لابن سينا ط دار المعارف.

وضلاله. وترتب على هذا التصور قولهم بنفى الصفات؛ لأنها ضد مفهوم البساطة عندهم، وهذا التصور يناقض تمامًا ما عليه المسلمون وأهل الأديان السماوية كلها من إيمان بالإله الواحد الخالق الرازق.

ومن الملاحظ فى موقف السلف هنا أنهم لم يرفضوا الدليل الفلسفى لكونه مخالفًا للنص كما يدعى البعض، ولكنهم حللوا مقدمات الدليل الفلسفى، وأرجعوه إلى أصوله العقلية التى يدعى الفلاسفة أنهم أهل السبق فيها، وبينوا لهم أن ما تصوروه عقلاً فى الممكن ليس مسلمًا لهم من جهة العقل، وأن ما بنوا عليه دليلهم فى إثبات الواجب إن صح لهم فلم يصح لذوى العقول الخالية من الشبهات، وكل ما استطاعوا أن يثبتوه بدليلهم هو "الواجب العقلى" المطلق، وهذا لا يكون إلهًا للمسلمين وإن ارتضاه الفلاسفة إلهًا لهم؛ ذلك إن إله المسلمين الذى نزلت به الأديان قاطبة يؤمن به المسلم على أنه موجود خارج ذاته، ويؤمن به خارج تصوره العقلى وله حقيقة وجودية ثابتة مستقلة عن تصور العقل له. فهو حى قيوم، قريب، خالق رازق، محيي مميت، ومن واقع إحساس المسلم به وبصفاته يلجأ إليه بالدعاء والاستعانة به رغبة ورهبة، خوفًا وطعمًا، وعند التأمل نجد أن دليل الفلاسفة فى وادٍ، وما قصده الشرع فى وادٍ آخر.

نقد المتكلمين:

وموقف المتكلمين لا يبتعد كثيرًا عن موقف الفلاسفة من هذه القضية، وذلك لتقارب الأصول العقلية التى بنى عليها كل من الفريقين منهجه فى الاستدلال.

فكما قسم الفلاسفة الوجود إلى واجب وممكن قسم المتكلمون العالم إلى جواهر وأعراض.

وكما استدل الفلاسفة بالممكن على الواجب كذلك استدل المتكلمون بحدوث الأعراض على حدوث الجواهر، وبالتالى على وجود الله.

والذى يقرأ كتب علم الكلام يجد أن هذا أصل متفق عليه فيما بينهم، فهم يقولون: العالم أما جوهر أو عرض، والأعراض حادثة، وهى ملازمة للجواهر، فتكون الجواهر حادثة أيضًا؛ لأن ما لازم الحادث يكون حادثًا، وكل حادث يحتاج إلى محدث إذن العالم يحتاج إلى محدث وهو الله، والسلف لم يرفضوا هذا الدليل لمجرد أنه لم يرد به النص كما يشاع ذلك عنهم، ولكنهم رفضوه لما فيه من قصور فى التصور وأخطاء فى المنهج والبرهان، فإن من شروط البرهان الصحيح وضوح مقدماته ولزوم نتائجه لهذه المقدمات، وهذا الشرط لم يتوفر فى دليل الجوهر والعرض لا فى مقدماته ولا فى نتائجه أيضًا.

فهذه المقدمات ليست بيِّنة بنفسها فى منطق العقل، وهى ليست قطعية فى دلالتها، ولا

يمكن التوصل إليها بطريقة القطع، فمن أين للعقل أن يستقرئ أفراد هذا العالم جواهره وأعراضه؛ لكى يثبت أنها حادثة؟ ثم من أين للعقل أن يثبت على طريق القطع أن الجوهر حادث بحدوث الأعراض.

إن الدليل كلما كان أقرب إلى الفطرة وكان واضحًا فى لزوم المدلول عنه كان أقرب إلى العقل وأدل على اليقين، وهذا ما لا نجده فى دليل المتكلمين لطول مقدماته وكثرة تقسيماته وعدم التلازم بينه وبين مدلوله.

ومن جانب آخر فإن هذا الدليل قد لزم عنه محاذير كثيرة، اضطر المتكلمون للقول بها؛ مثل القول بفناء الجنة والنار عند الجهم، والقول بفناء حركات أهل الخلدين كما هو مذهب العلاف من المعتزلة، والتزم لأجلها المعتزلة القول بنفى الصفات؛ لأنهم سموها أعراضًا، وقد ثبت عندهم حدوث الأعراض، والسبب فى هذه اللوازم الباطلة هو طرد المتكلمين لدليل الجوهر والعرض، وطرد مقدماته التى جعلوها أصولاً بنوا عليها مذهبهم الإلهيات.

وفضلاً عن ذلك فإن هذا الدليل لم يشر إليه نبى مرسل ولا كتاب منزل؛ حتى يجعله المتكلمون أصلاً يبنون عليه مذهبهم فى الإلهيات. إن غاية هذا الدليل أن تتوصل به إلى إثبات حدوث العالم، وأنه يحتاج إلى محدث له، والقرآن الكريم قد أشار إلى قضية الخلق صراحة فى العديد من الآيات التى ذكرَّت الإنسان بالخلق الأول، قال تعالى: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ۝٩ ﴾ [مريم: ٩].

﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ ﴾ [العلق:١].

﴿ هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾ [لقمان:١١].

﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ۝٣٦ ﴾ [الطور:٣٥-٣٦]. وهذا ما أسماه السلف بدليل الخلق.

فهذا دليل عقلى محسوس وفطرى قريب للعامة والخاصة، بيّن بنفسه، والاستدلال به على المطلوب أكثر بداهة فى العقول من دليل الجوهر والعرض؛ لأنه دليل جزئى معين يدل على مطلوبه المتعين. أما دليل الجوهر والعرض فغايته أن يثبت أن كل حادث يحتاج إلى محدث، ولكن مازال الأمر يحتاج إلى دليل آخر فى تعيين هذا المحدِث من هو؟

والسلف قد رفضوا هذا الدليل لمخالفته صريح المعقول وصحيح المنقول معًا، والذين يحاولون التشنيع على السلف فى هذه المواقف عليهم أن يراجعوا أنفسهم ويقرأوا منهج علماء السلف فى مؤلفاتهم بروح الإنصاف بدلاً من القول عليهم بغير علم.

البديل الإسلامى

(أ) فى الإلهيات:

معناه: هو قياس عقلى مأخوذ من إشارات القرآن الكريم فى كثير من الآيات ومن الأمثلة المضروبة فيه. وقد عرفه ابن تيمية بأنه «إثبات الحكم للشيء بناء على ثبوته لنظيره، أو لشيء أولى بالحكم منه، وقد اعتمد السلف على هذا القياس فى الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية، فأخذوا به فى إثبات الصفات لله، وتنزيه الله عن النقص، وفى إثبات توحيد الألوهية، وإثبات المعاد.

ولقد أخذ السلف هذا القياس من إشارات القرآن إليه فى كثير من الآيات قال تعالى: ﴿ ۞ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ [الإسراء:٩٩]، ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾ [يس: ٨١].

ففى هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لنظيره لأن من خلق الشيء يكون قادرًا على خلق مثله.

وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [الأحقاف:٣٣]، ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾ [غافر:٥٧].

وفى هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد فى الإمكان منه، فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس. ومن يخلق ما هو أكبر فى الوجود يكون قادرًا على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى. وأن من يخلق الشيء من العدم أول مرة فأولى به أن يكون قادرًا على إعادة خلقه فى المرة الثانية[1].

• البعث

واستدلال القرآن على النشأة الأخرى بالنشأة الأولى كان يأخذ فيه بقياس الأولى. قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾[الإسراء: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾ [يس: ٧٨-٨٣].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٢.

ففى الآية الأخيرة قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها وهو المثل المضروب فى قوله: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ وهذا استفهام إنكارى متضمن للنفى. وتقدير الآية: «هذه عظام رميم» ولا أحد يقدر على إحياء العظام الرميم. إذن فلا أحد يحيها. ولكن القضية الأخيرة سالبة كلية كاذبة. ومضمونها امتناع إحياء الرميم. فبينت الآية أن ذلك ممكن من وجوه كثيرة. فبينت أنه ممكن ببيان إمكان ما هو أبعد فى الإمكان منه، وبيان قدرة الرب عليه فقال: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ وقد أنشأها أولاً من التراب. ثم قال: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾ ليبين علمه بها تفرق من الأجزاء أو استحال إلى عناصر أخرى.

ثم عطف على الآية مثلاً أبلغ فى الدلالة من جهة ما هو أولى فقال: ﴿ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من نقيضها وهو الشجر الأخضر- وهو رطب بارد؛ وذلك أبلغ فى المنافاة؛ لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر- من اجتماع الحرارة واليبوسة؛ لأن الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا فإن تسخين الماء والهواء أيسر من تسخين الطين والتراب، واليبس نقيض الرطوبة، والحرارة نقيض البرودة، وتكون الحيوان من هذه العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالإمكان فى القدرة عليه من تكون النار اليابسة الحارة من نقيضها وهو الشجر الأخضر الرطب البارد، فالذى يقدر على خلق الشيء من نقيضه أولى به أن يكون قادرًا على إعادة خلق الشيء من عناصره الأولية.

▪ الصفات

كما أخذ السلف بقياس الأولى فى قضية الصفات الإلهية وتنزيه الله عن النقائص، فقالوا: كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجه ثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به. وكل ما كان نقصًا أو كان كمًا لا مستلزمًا لنقص فإن الخالق أولى بان ينزه عنه.

فلقد ادعت المجوس "أن الملائكة الذى هم عباد الرحمن إناثًا" ونسبوها للخالق، فبين سبحانه أنه أولى بأن ينزه عن نسبة الولد إليه؛ خاصة أن المشركين كانوا "يجعلون لله ما يكرهون" فكيف يستحيون من إضافة البنت إليهم ويضيفونها إلى الله الخالق.

▪ التوحيد

وفى إثبات التوحيد نجد أن ا لقرآن يجعل من قياس الأولى منهاجًا لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة، قال تعالى: ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ ﴾ [الروم:٢٨]، فبين سبحانه أن مملوك الرجل لا يكون شريكًا له فى ماله

حتى يخافه كما يخاف نظيره، فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة ويجعلون للخالق شركاء. كيف ترضون أن يكون ما هو مخلوق ومملوكى شريكًا لى يعبد ويدعى كما أدعى وأعبد؟ وتنزهون أنفسكم عن ذلك، فهل نزهتم الخالق عما نزهتم عنه المخلوق؟

وبمثل هذا الطريق كان سلف الأمة يأخذون فى المطالب الإلهية كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده أئمة الإسلام، وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم فى تقرير أصول الدين فى مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد ونحو ذلك[1]، فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث فى الأمور الإلهية لاعتماده فى دلالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسى. ولا يجوز أن يستعمل فى الإلهيات قياس التمثيل الذى يستوى فيه جميع الأفراد، ولا قياس الشمول الذى يستوى فيه الأصل مع الفرع؛ لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره، ولا يستوى فيها مع غيره. بل يستعمل فى ذلك قياس الأولى كما قال تعالى: ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [الروم: ٢٧].

ولما سلك الفلاسفة والمتكلمون أقيسة التماثل أو الشمول فى المطالب الإلهية فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة، وأثبتوا حكم هذا لذاك فلم يصلوا فيها إلى يقين. بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم الاضطراب والحيرة[2].

وينبهنا السلف إلى قضية مهمة فى استعمال قياس الأولى. ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق، وإذا كان المخلوق حيًّا سميعًا بصيرًا فمن باب أولى أن يكون الخالق كذلك. وهذه الصفة المشتركة حين تطلق على الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ فى استعمال الألفاظ.

والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق فلابد أن يكون فيها قدر مشترك كلى وعام وهو المعنى العام للفظ، وهذا الاشتراك المعنوى لا يكون إلا فى الذهن فقط. وعن طريق القدر الكلى العقلى يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين فى المعنى الواحد. وهذا هو طريق قياس الأولى المؤدى إلى نتيجة برهانية فى آيات القرآن الكريم، والتى يلزم من ثبوتها ثبوت رب العالمين وثبوت صفاته[3].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٧/٣٩-٣٠.

(٢) الرسالة التدمرية: ص١٦ ط بيروت.

(٣) الرد على المنطقيين ص١٥٧.

(ب) فى عالم الشهادة

• المعرفة التجريبية:

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية، ولا يأخذون بمعطيات العلم والتجربة، وهذا ظن خاطئ فى أساسه، ولعل سبب هذا الخطأ عند هؤلاء الدارسين أنهم لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية وموقفهم من الأمور العلمية فى عالم الشهادة؛ ذلك أن موقفهم من قضايا علم الشهادة يختلف تمامًا عن موقفهم من قضايا عالم الغيب؛ لأنهم يعتمدون على التجربة فى عالم الشهادة كمدخل طبيعى لتأسيس اليقين به.

ويختلف مفهوم التجربة عند السلف عن جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ذلك أن المحدثين يقصرون مفهوم التجربة على ما جربه الشخص بحواسه فقط، أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة؛ ليشمل:

١- ما جربه الإنسان بعقله.

٢- أو حسه.

٣- أو عقله وحسه معًا.

٤- وما تواتر عنده مما جربه غيره.

٥- وما كان داخلاً تحت قدرته فى التجريب.

٦- وما لم يكن داخلاً تحت قدرته منها: كطلوع الشمس، فإنه موجب انتشار الضوء، وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد فى أحد الفصول، وإذا جاء البرد تساقطت أوراق الشجر، وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها. هذه الأمور ليست كلها داخلة تحت قدرة الإنسان ولا هى من صنعه، ولكن كل إنسان قد جربها أثناء حياته اليومية وخلال مشاهداته لها وملاحظاته إياها، فأصبحت معلومة لديه علمًا ضروريًا. وأصبح العلم بها مشتركًا بين جميع الناس بدون تشاعر فيما بينهم بذلك، كما أصبح العلم بها ملزمًا لجميعهم.

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائدًا من رواد المعرفة التجريبية فى الفكر الإسلامى؛ ذلك أنه بعد أن رفض منطق أرسطو بقضاياه الكلية، واعتبره غير موصل لليقين فى الإلهيات وغيرها؛ لعدم استناده إلى الواقع الحسى فى صدق قضاياه، ولأنه موغل فى الصورية بدأ فى وضع منهج تجريبى فى صدق المعرفة يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة التى تبناها العلم الحديث فى

أوربا ابتداءً من فرنسيس بيكون ومل وهيوم.

لقد اعتبر ابن تيمية التجربة طريقًا لاكتساب المعرفة اليقينية فى العمليات، كما أن النقل كان عنده أساسًا لليقين فى القضايا الدينية. وكل برهان أو استدلال فى العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به.

وكل قياس عقلى ما لم يستمد صدقه من الواقع الحسى يظل ظنيًا غير يقينى. إلى هذا الحد كانت ثقة ابن تيمية فى التجربة الصادقة، وعنده أن التجربة وحدها هى التى تؤدى إلى الكشف عن الحقيقة العلمية، كما أن تكرار التجربة الصادقة هى وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية فى الأذهان وبناء القانون العلمى. واهتمام الموقف السلفى بالتجربة مستمد فى حقيقته من موقف القرآن الكريم نفسه؛ ذلك أن القرآن الكريم قد عوَّل على المعرفة التجريبية واعتبر ما عداها ظنًّا وتخرصًا بالكذب فى كثير من المواقف.

فحين ادعت المجوس أن الملائكة .. الذين هم عباد الرحمن إناثًا .. رفض القرآن الكريم دعواهم الكاذبة، وردّ عليهم بأنهم لم يشهدوا خلق الملائكة، فكيف حكموا بأنهم إناث أو ذكور، فقال سبحانه لهم مستنكرًا هذا الادعاء الكاذب: ﴿أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: ٩].

وفى موقف آخر يرد القرآن دعوى الكافرين فيقول: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف:٨]. والشهادة المقبولة عند الله فى أمور القضاء لا تكون ألا عن تجريب ومعاينة للموضوع، وأمر الله جميع المسلمين فى مثل هذا الموقف أن يقيموا الشهادة لله، فيصفوا الواقع كما هو فى نفسه لا كما يرغبون أن يكون، والشهادة والمشاهدة ومشتقاتها ما هى إلا تجربة شخصية يعيشها المرء، فيرويها كما هى، وهذا يؤكد لنا وثاقة الصلة بين المعرفة التجريبية والموقف السلفى.

ولقد استند السلف فى بناء المنهج التجريبى إلى أمرين:

١- **الأول:** أن القضية الكلية التى تشكل أساس المنطق الأرسطى – تعتمد فى دلالتها على القضية الجزئية المحسوسة، فإن كانت القضية الجزئية المحسوسة صادقة كانت القضية الكلية صادقة، وإن كانت الجزئية كاذبة كانت كليتها كاذبة مثلها، فأساس اليقين فى القضايا الكلية مأخوذ من القضايا الجزئية المجربة.

٢- **الأمر الثانى:** أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بطبعه على العلم بالقضايا الكلية، فيكون العلم بالكليات حاصل لدينا من خلال العلم بجزئياتها، ولا فائدة بعد ذلك فى تكوين القضايا الكلية؛ لأنها لا تضيف جديدًا إلى معلومتنا. ومن هنا فقد أطلق

ابن تيمية على منطق أرسطو عبارته الشهيرة: "إن هذا المنطق لا يستفيد به الذكى، ولا يحتاج إليه الغبى"[1]، لأنه عقيم غير منتج لعلم جديد.

وكانت القضية الأساسية فى برهان ابن تيمية هى القضية الجزئية التجريبية التى يستدل بها على جزئى متعين محسوس. وجهة التلازم فى هذه القضية بينها وبين مدلولها الجزئى هى التى توضح لنا العلاقة بين معينات كثيرة تندرج كلها تحت حكم كلى شامل لها ولازم لجميعها.

وتحصل هذه التجربة عند المرء تارة بنظره الحسى، وتارة باعتباره العقلى وتدبره، كحصول الأثر المعين دائرًا وجودًا وعدمًا مع الأثر المعين دائمًا، فيرى ذلك عادة مستمرة لاسيما أن شعر بالسبب المناسب. فيضم المناسب إلى الدوران بالسبر والتقسيم [2]، ويكون صدق التجربة قائمًا على دوران الأثر المناسب مع سببية المعين ومناسبته له.

ويدخل فى مجال التجريبيات القضايا العادية، كقضايا الطب والطبيعيات، وإذا كان معظم التجارب فى هذه العلوم ليست من فعل الشخص نفسه إلا أن صدقها لازم لمن لم يجرب. وإنكار غير المجرب لها حمق ومكابرة؛ إذ قد يعلم المرء من فعل غيره ما لم يحصل له العلم التجريبى ويلزمه اعتقاده ما دام قد حصل لديه أن التجربة جربت وأنها صادقة، وإن لم يكن لديه القدرة على التجريب بنفسه.. فالتجربة هنا ليست منه وإنما من فعل الغير[3].

وهذه النظرة السلفية لمفهوم التجربة تساعد إلى حد كبير على تقدم العلم وتطوره، ذلك أن كل إنسان لا يستطيع أن يجرب كل موضوعات المعرفة بنفسه حيث لا يتسع عمره لذلك، ولا تسعفه إمكانياته.

ومن عوامل صدق التجربة اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب وتكرار اقتران أحدهما بالآخر. إما مطلقًا كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس، أو بالشعور بالمناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار، فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب فى التجربة، وقد يحصل ذلك فى تجربة قام بها الإنسان بنفسه أو قام بها غيره، وقد يتم فى تجربة يقدر المرء على إجرائها كما يتم فى تجارب لا يقدر عليها. ويكون الصدق لازمًا له فى جميع هذه التجارب لوجود التلازم بين الظاهرة والسبب[4].

ويشترك العقل مع الحواس فى علمنا بصدق التجربة حيث نجرب بحواسنا، ونستنبط

---

(١) الرد على المنطقيين: ص٢٨٦.

(٢) السابق: ص٣٨٦.

(٣) السابق: ص٩٥.

(٤) السابق: ص٩٥.

بعقولنا فيتم لنا العلم بالمجربات. وجميع الناس قد علموا أن الماء يحصل معه الرى، وحز الرقبة يحصل معه الموت والضرب الشديد موجب للألم، هذه قضايا تجريبية جزئية.

فالحس يدرك ريًّا معينًا وموت شخص معين وتألم شخص معين، وهذه خاصية الحواس. فإذا أردنا تعميم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك، فإن الحس وحده لا ينهض بذلك بل لابد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المطلوبة على كل الحالات المماثلة؛ لأنه وحده الذى ينتقل بالحكم من الجزئى المتعين إلى الكلى اللامتعين. وهذه العملية التى ينتقل فيها العقل من الجزئى إلى الكلى تسمى بقياس الغائب على الشاهد؛ أى تعميم الحكم على الحالات الغائبة المماثلة للحالة المشاهدة، وهذه الفكرة أخذ بها المناطقة المعاصرون أمثال جون استيوارت مل فى قانون العلية وغيره.

▪ المتواترات:

يعتبر السلف القضايا المتواترة محصلة للعلم اليقينى إذا توافرت لها شروط صحتها؛ ذلك أنهم يعتبرون المتواترات من القضايا الجزئية التجريبية، ولذلك كان صدقها مستمدًا من تجريبها لا من شيء آخر.

وليس شرطًا فى القضايا التجريبية الحسية أن يشترك فى العلم بها كل الناس؛ لأنه من التحكم الذى لا مبرر له أن يدعى البعض أن الأمور التجريبية ومنها المتواترات لا يصح الاحتجاج بها إلا لمن جربها فقط، ولو كان الأخذ بهذه الدعوى صحيحًا لما صح لنا أن نأخذ عن الماضى شيئًا مطلقًا، ولا كان لنا ثقة فيما ينقل إلينا من تاريخ الأمم الماضية، ولكى نعلم شيئًا عن الماضى فلابد لنا من الأخذ بالمتواترات منها، ولا سبيل لنا غير ذلك.

وتختلف المتواترات فيما بينها: فمنها ما هو عام يشترك فيه جمهور كبير من الناس. ومنها ما هو خاص فينفرد بالعلم به شخص معين أو مجموعة قليلة من الناس، وليس من الضرورى اشتراك جميع الناس فى تجارب هذا الفرد للعلم بصدق تجربته، فما يشعر به الإنسان من إحساسات باطنية كإحساسه بالجوع والعطش والأذى والألم لا يشترك معه غيره فى نفس التجربة، ولكنهم قد يشتركون فى الإحساس بالنوع. وهناك مظاهر يشترك فى العلم بها جمع كبير من الناس كاشتراك أهل مصر فى رؤية النيل والهرم، واشتراك أهل الحجاز فى رؤية الكعبة، واشتراك الناس جميعًا فى رؤية الشمس والقمر، فما يصدق على الأشياء المحسوسة المشتركة بين جميع الناس يصدق على الأشياء المتواترة من تجارب الآخرين كعلم المسلمين جميعًا بوجود مكة وأن بها الكعبة وأن الحجر الأسود فى ركن الكعبة. وكالعلم بوجود البحار والمحيطات والأنبياء، فإن مشاهدة هذه الأشياء لم تتوفر لجميع الناس، ولكن توفرت لبعضهم، ومع ذلك فإن العلم

بها لازم لجميعهم وإنكارها لعدم رؤيتها حمق. كما أن خبر الأنبياء قد تواتر نقله كما تواتر نقل أخبار قدماء الأطباء والحكماء، فإن خبر هؤلاء قد تواتر نقله إلى الناس عامة ولا حاجة إلى إقامة الدليل أو البرهنة على وجودهم لكل أحد[1].

ويدافع السلف عن إفادة المتواترات لليقين كجزء من منهجهم العام فى دفاعهم عن النصوص الدينية، فإذا ثبت صحة النقل المتواتر كان قطعى الدلالة ويقينى الثبوت، ويعتبر إنكار المتواترات أصلاً من أصول الإلحاد والكفر والمنقول عن الأنبياء بالتواتر كالمعجزات وغيرها صحيح لا شك فيه.

وهناك نوع من التواتر يسميه ابن تيمية "القضايا المشهورة" كتواتر العلم بحسن العدل والصدق والأمانة والوفاء وقبح الظلم والغدر والخيانة. فالعلم بصدق هذه القضايا وأمثالها من القيم الثابتة أشهر عند الناس من العلم بالمجربات الخاصة والعامة؛ لأن هذه القضايا قد جربها الإنسان جيلاً بعد جيل واستقرت فى ضميره وأصبحت جزءًا من كيانه، وكما فطر الإنسان على الشعور باللذة الحسية عند تناول الطعام فقد فطر على الشعور باللذة الروحية عند ممارسته العدالة والصدق.

وعلم الإنسان بهذه المتواترات المشهورة أعظم من علمهم بقضايا الطب والطبيعيات مع أن جميعهم لم يجربها وكلهم لم يؤمن بها. ومن التحكم القول بيقينية التجربة ونرفض القول بيقينية هذه القضايا المشهورة، ذلك أن القضايا المشهورة قد جربت أكثر من غيرها، فصارت أشهر منها، وإذا كانت القضايا المشهورة عامة وكلية إلا أن جزئياتها قد جربت فى العالم أكثر من جزئيات غيرها، وصدق جزئياتها متحقق عن جزئيات غيرها[2]. وهذا ما يدل على فساد الوضعية المنطقية المعاصرة، وفساد منهجها فى القول بأن هذه قضايا ليس لها مقابل موضوعى فلا أصل لها.

والعلم بهذه القيم الثابتة أولى فى نفوس الناس بخلاف العلم بالمجربات الجزئية، ورغبة النفس فى قبولها أقوى من قبول غيرها، ودواعى الإيمان بها أثبت من المجربات والمتواترات الخاصة ببعض الأمم دون بعض، فتجارب الأمم قد تكون محصورة فى نطاق معين، أما هذه القيم فإن العلم بها غير محصور بل هو عام فى جميع الأمم[3].

---

(١) الرد على المنطقيين: ص٩٢.

(٢) السابق ص٤٢٠.

(٣) السابق ص٤٢٩.

رابعًا: العقل والنقل

يقوم منهج السلف على أساس رفض تعريف الفلاسفة العقل بأنه جوهر قائم بنفسه؛ لأنه تعريف خاطئ؛ ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل ولا ينفعل، وهذا لا يتوفر فى العقل حسب تصويرهم؛ إذ العقل غريزة فطرية فى الإنسان يدرك بها الأشياء ويستنبط بها الأحكام. وهذا ما أخذ به الإمام أحمد بن حنبل، والحارث المحاسبى وغيرهما[1].

والعقل مصدر عقل يعقل إذا أحكم الشيء أو القول، وكان من أسباب رفض السلف لمذهب الفلاسفة فى العقل أنهم ينطلقون من تعريفهم للعقل بأنه جوهر قائم بنفسه إلى بناء نظرية فى الخلق أو الصدور تسمى نظرية العقول العشرة، وهذه النظرية تتعارض تمامًا مع أصول الدين وفروعه؛ لذلك رفضها السلف، واعتبروا الأخذ بها كفرًا وضلالاً، واكتفى ابن تيمية بأن جعل العقل أساسًا من أسس اليقين إذا خلا عن الشبهات والخيالات ولم يقبل فيه صاحبه من المعرفة إلا ما كان واضحًا وصريحًا.

وتربط وظيفة العقل بوظيفة الإنسان نفسه فى العالم؛ ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد المؤهل للإدراك والتعقل، والعقل هو أحد أسس اليقين الممنوحة للإنسان كى يصل من خلالها إلى بناء عقيدة صحيحة يدافع عنها بأسس اليقين التى يمتلكها، ومن أهمها العقل، غير أن العقل يمتاز عن بقية الأسس الأخرى بأنه القاسم المشترك بين كل هذه الأسس.

(أ) فمن ناحية يشترك العقل مع الحواس فى ميدان التجربة ليقف على جهة التلازم بين الظاهرة والسبب، ويعرف أن تكرار هذه الظاهرة مع استمرار جهة التلازم يقودنا إلى بناء قاعدة كلية عامة تحكم هذه التجربة وغيرها.

(ب) ومن جهة أخرى يقوم العقل باستنباط الأدلة والبراهين التى تشير إليها النصوص الدينية، ثم هو وسيلتنا الوحيدة لتمحيص المتواترات لمعرفة الصحيح منها والدخيل.

ولقد أثير كثير من الجدل حول موقف ابن تيمية من العقل، وكان فى هذا موضع اتهام من كثير من الدارسين، وظن كثير من الدارسين أن رفض ابن تيمية لمذهب الفلاسفة فى العقل يعنى أنه قدر فض العقل كأداة للإدراك، كما ظن فريق آخر من الدارسين أن اعتصام ابن تيمية بالنص الصحيح قد يعنى أنه أهمل الأخذ بالعقل الصريح، وكل هذا ظن خاطئ كان سببه الجهل بحقيقة مذهب ابن تيمية فى العقل والنقل معًا.

---

(١) السابق ص٢٧٦.

وتبدأ هذه القضية عند ابن تيمية من طرح سؤال كان لابد منه: هل يمكن القول بتعارض العقل مع النقل؟ وإذا سلمنا جدلاً بإمكان ذلك ماذا يكون الموقف؟ هل نأخذ بدليل النقل ونهمل العقل أما نأخذ بالعقل ونترك دليل النقل؟

وبدون الدخول فى تفصيلات هذه المشكلة، فإن ابن تيمية لا يجد هنا مجالاً للقول بهذه الدعوى الخاطئة؛ ذلك أن العقل والنقل توأمان لأم واحدة هى الحقيقة؛ لأن كل منهما يدل عليها ويؤدى إليها. والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد. ومادامت العقول لا تتعارض مع صحيح النقل، فيبقى لكل منها مجاله الخاص به، وكل منهما حجة فى بابه، ولقد عرف ابن تيمية للعقل مكانته ومجاله الذى يصل فيه إلى اليقين ومن احترامه للعقل أنه لم يزج به فى مجال يكون غير مؤهل له، وليس مدربًا على السير فى دروبه ذلك هو مجال الغيبيات، والذين يدعون أن العقل قد يتعارض مع ظواهر النص واهمون فى معرفتهم بالعقل والنقل معًا، ولو تأملوا حقيقة ما معهم من المعقولات لم يجدوها إلا شبهات فاسدة وخيالات مضللة، أو أن النقل الذى معهم ليس صحيحًا. أما أن تكون المعقولات صريحة فى دلالتها والنقل صحيحًا فهذا لا يكون بينها تعارض قطعًا، يقول ابن تيمية: المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك فى عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذى يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة وقد تكون باطلة، ولا يصح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه معقول صريح"[1].

ومقياس صحة الدليل العقلى ترتبط بموافقته للدليل السمعى الصحيح؛ لأن الشيء إذا كان فاسدًا فى العقل فإن فساده فى الشرع يكون أظهر وأوضح؛ لأن الحق لا يتناقض مع الحق، والرسل إنما أخبرت بكل ما هو حق، والله فطر عباده على معرفة الحق والتعرف عليه بوسائله الممكنة، والرسل إنما بعثت بتكميل الفطرة لا بتغييرها[2].

وتنقسم الأدلة العقلية إلى قسمين: فهناك أدلة قد تكون ظنية وأخرى يقينية؛ ولكنها كلها يطلق عليها أنها أدلة عقلية، والجهة التى ينبغى أن نقبل أو نرفض الدليل لأجلها هى جهة قطعية الدلالة لا جهة كونه عقليًا أو سمعيًا، فالدليل القطعى هو الذى ينبغى أن يقدم على غيره؛

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٨٦/١.

(٢) منهاج السنة: ٨٩/١.

لأنه يفرض نفسه على العقل فرضًا لا محيص له من قبوله. وإذا كانت غايتنا من كل دليل منحصرة فى إفادته لليقين فينبغى أن تكون هذه الجهة فقط هى مجال القبول أو الرفض للدليل، وإذا كنا جربنا الدليل العقلى فى كثير من المجالات فوجدنا خطأه فيها أكثر من صوابه فكيف نأمن الأخذ به فى الغيبيات فضلاً عن تقديمه على السمع فيها.

وقد وهم بعض الناس فظنوا أن العقل أصل فى إثبات الشرع، فلو رفضنا الأخذ بالعقل فى الغيبيات لكان ذلك رفضًا للعقل والشرع معًا. وهذا وهم فاسد؛ ذلك أن الشرع ثابت فى نفسه سواء علمناه بعقولنا أم لم نعلمه. فليس العقل معطيًا له صفة الثبوت ولا معطيًا له صفة لم تكن له، ولا سالبًا عنه صفة كانت ثابتة له، ثم إن العقل فى ذاته أداة استقبال للمعرفة الوافدة إليه عن طريق الحواس، وإذا كان هذا شأن العقل فإنه لا يمكن أن يتعارض مع هذه المعرفة، وإذا كانت المعارف ثابتة فى نفسها فى الخارج فإن عدم علمنا بها لا يلغى وجودها الخارجى، والحقائق التى أخبر عنها الشرع سواء منها ما يتصل بأصول الدين أو بمسائل الفروع هى ثابتة فى نفسها سواء علمناها أو لم نعلمها. فما أخبر عنه الرسول ﷺ وما أنزل عليه من ربه سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه هو ثابت فى نفس الأمر، وسواء علمنا أن محمدًا رسول أو لم نعلم ذلك، وسواء علمنا أن ما أخبر به هو الحق أو لم نعلم ذلك، فإن نبوة محمد وثبوت الرسالة فى نفسها وثبوت صدق ما أخبر به ليس موقوفًا على عقولنا ولا على الأدلة التى نعلمها بعقولنا[1] من هنا ينبغى أن تعلم أن ثبوت الشرع فى نفسه لا يحتاج إلى علمنا به، ولا يحتاج إلى العقل وبراهينه. فدعوى أن العقل أصل فى إثبات الشرع دعوى فاسدة.

ولقد التبس هذا الموقف على بعض الدارسين فخلط بين موقف ابن تيمية من دعاوى الفلاسفة فى العقل وموقفه المنهجى من العقل نفسه، فإذا كان ابن تيمية يرفض دعاوى الفلاسفة فى العقل ودعوى المتكلمين أن العقل أصل فى إثبات الشرع، فهذا لا يعنى أبدًا أنه قد رفض العقل كمصدر لليقين، أو أنه أهمل الأخذ به، فهو لم يكن رافضًا للعقل، وإن كان رافضًا لمذهب الفلاسفة فيه، ويمكن القول بأن تيمية قد أقام مذهبه الفكرى على أساس رئيسين، هما العقل والنقل معًا كما استطاع أن يقيم للعقل سياجًا يتحصن به من زيف الفلاسفة وأوهام المتكلمين.

ويوضح ابن تيمية الفرق الكبير بين عطاء الأنبياء وعطاء العقول فى موارد النزاع التى اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة؛ ذلك أن الرسل تأخذ العلم عن الوحى المعصوم من الله، أما العلماء فيكتسبون علمهم بالاجتهاد. وإذا كان كل مجتهد بالضرورة مخطئ، فاللجوء إلى المعصوم

(١) درء تعارض ا لعقل والنقل: ٤٨/١.

عند موارد النزاع أولى. ومن الناس من يصير عالمًا بالصناعات المختلفة كالطب والهندسة والتجارة؛ لأن فى استطاعتهم ذلك، ولكن أحدًا لا يستطيع أن يصير نبيًا بادعائه النبوة؛ لأن النبوة لا تنال بالكسب والاجتهاد، والفلاسفة أنفسهم يعترفون بعلو منزلة النبى على منزلة أهل العلم، فمن واجبهم التسليم بصحة ما جاء به النبى فى موارد النزاع بينهم إلى من هو أعلم منهم بالأمور الغيبية. واختلاف الناس حول قضايا العقول أكثر، وتنازعهم فيها أكبر، ولا يمكن أن نرد الناس عند اختلافهم فى أمور دينهم إلى قضايا عقولهم على كثرة اختلافهم فيها لكن ردهم إلى أوامر الشرع فيها أسلم وأخذهم بها أضمن.

والذى يقرأ تراث ابن تيمية فى أصول الدين وفروعه وفى الحديث وعلومه ومواقفه من مخالفيه على كثرتهم ما بين فقيه وفيلسوف ومتكلم ومتصوف تأخذه الدهشة ويملكه العجب من قوة حجته ووثاقة برهانه، وثقته فيما يأخذ ويرفض من الأقوال وتمحيصه للآراء ونقده لها ومعرفة زيفها من صحيحها، فلو كان الرجل رافضًا للعقل كما يدعى أعداؤه لكان أسرع الناس تقبلاً لكل ما يقال عنه أنه حديث أو دليل. ولكان أسرع الناس إلى التقليد اكتفاء به وإيثارًا للراحة. يقول ابن تيمية ملخصًا لموقفه العام من هذه القضية: ... نحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة، ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه، بل ما عارضه من دليل عقلي فليس هو عندي دليلاً في نفس الأمر، بل هو باطل، وكذلك ما عارضه دليل سمعي فليس هو دليلاً في نفس الأمر، بل هو باطل، فحينئذ يرجع الأمر إلي أن ينظر في وجه دلالة الدليل فى نفسه، سواء كان سمعيًا أو عقلياً، فإن كان دليلاً قطعيًا لم يجز أن يعارضه دليل قطعى آخر، وهذا هو الحق.

يتبين لنا من هذا العرض أن مذهب السلف فى المعرفة يقوم على أسس يقينية، لكل أساس منها ميدانه الخاص به، وهذه الأسس مستمدة فى أصلها من القرآن الكريم بالتصريح بها تارة، وبالتلميح إليها تارة أخرى. ويمثل العقل فى مذهبهم أساسًا يقينيًا للمعرفة له ميدانه الخاص به، ولا تتعارض هذه الأسس فيما بينها، بل كلها تتكامل وتؤدى إلى اليقين إذا سلمت من الشبهات. وهذه دعوة خالصة لوجه الله أتوجه بها إلى الدعاة المعاصرين أن يقرأوا ويقرأوا ويفقهوا تراث سلفنا الذى لم يكن يومًا ما رافضًا للعقل ولا للتفكير العقلى حتى يستطيعوا أن يخاطبوا إنسان العصر بلغته ويجدوا له سبيلاً لتقبل دعوتهم له وهذا هو منطق الحكمة التى ندبنا إليها القرآن الكريم.

خامسًا: ثنائية الموقف المعرفى

وإذا تأملنا الموقف المعرفى كما يرشدنا إليه القرآن وكما نبه إليه علماء السلف نجده متضمنًا لنوع من الثنائية الضرورية الكامنة فى العديد من مراحله، ذلك أن أدوات المعرفة التى زود الله الإنسان بها تنبئ عن ثنائية هذه الأدوات، فهناك أدوات الحس الظاهرة وأدوات الحس الباطنة، كما تنبئ عن ثنائية فى موضوع المعرفة نفسه. وموضوع المعرفة هنا هو الكون وما فيه فهناك عالم الشهادة الذى تقابله أدوات الحس الظاهرة التى زود الله الإنسان لنتعامل معه بها. وهناك عالم الغيب الذى تقابله أدوات الحس الباطنة فنتعامل معه بواسطتها هى الأخرى وبمنهجها الخاص، وقد أشار القرآن إلى هذه الثنائية فى العديد من الآيات التى يذكر فيها (الفؤاد) عقب حاستى السمع والبصر جامعًا بينهما كوسيلتى المعرفة، وكثيرًا ما أشار القرآن إلى وظيفة القلب الإدراكية قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج:٤٦]. وعند التأمل قليلاً سوف يتكشف لنا أن بين هذه الثنائية نوعًا من الارتباط الضرورى، الذى يشبه فى الكثير من جوانبه ارتباط النتائج بمقدماتها، ذلك أن أدوات الإدراك الباطنى ترتبط بأدوات الإدراك الظاهرى ارتباطًا ضروريًا؛ إذ لا يمكن للعقل أن يؤسس قضايا كلية ما لم يكن قد تعرف قبل ذلك على جزئيات هذه القضية الكلية، ومعلوم أن طريقه الوحيد إلى التعرف على هذه الجزئيات هو الحواس، وهذا شأن كل قضية كلية، لابد أن تكون مسبوقة بإدراك جزئياتها المحسوسة، وكذلك الأمر بين طرفى هذا العالم المحسوس منه، والغائب الذى هو موضوع المعرفة، نجد هذه الثنائية كامنة بين طرفيه، فلا يستطيع العقل أن يدرك شيئًا مما أخبر به القرآن عن عالم الغيب ما لم يكن قد أدرك سميه وشبيهه فى عالم الشهادة، ولعل من هنا قال ابن عباس: ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط.

واعتبار هذه الثنائية فى الموقف المعرفى على جانب كبير من الأهمية، فلا يجوز لأحد أن يهمل العالم الحسى ولا المعرفة الحسية؛ لأن ذلك آية للعقل ووسيلة له إلى إدراك عالم الغيب، فإذا أحسنا توظيف العقل فى عالم الشهادة فى الكشف عن قوانينه وخصائصه وبدئه ونهايته وعلاقته بالخالق باعتباره آية من آيات وجوده، وبرهانًا قطعى الدلالة على خالقه، فإن العقل يستطيع أن يتجاوز مرحلة الظواهر والمحسوسات إلى التساؤل عن الماورائيات الغيبية، فيقيس ما غاب منها على ما شاهد، مع ضرورة الاحتفاظ بالفرق والمسافة المحفوظة بين خصائص العالمين.

فإذا كان من الضرورات العقلية فى عالم الشهادة إن كل فعل لابد له من فاعل فعلى العقل

أن يثبت ذلك فى عالم الغيب من منطلق الضرورة العقلية، وليس من منطلق النص الدينى، فيدرك أن للعالم خالقًا.

وإذا كانت الضرورة العقلية تقتضى فى عالم الشهادة أن من يقدر على الفعل فى المرة الأولى فإنه يكون أقدر عليه فى المرة الثانية، فعلى العقل أن يثبت ذلك فى عالم الغيب، فيدرك أن إعادة الخلق مرة ثانية أهون على الله من الخلق الأول بقياس الأولى وهكذا الأمر فى إثبات الغيبيات، يجب على العقل أن يتجاوز هذه الظواهر بعد التعرف عليها وعلى خصائصها ليثبت ما وراءها مما أخبر به القرآن، ويكون بذلك قد جعل الكون وما فيه من آيات مقدمة ضرورية لإثبات ما وراءه من أمور الغيب التى أخبر بها القرآن، وبدون هذه المقدمات قد يضل العقل ويزل فى إثبات النتائج.

ولعل من هنا جعل القرآن الكريم الكون وما فيه آية دالة على خالقه، فأمر بالنظر فيه والنظر إليه، كما أمر بالانتقال به من النظر فيه والنظر إليه إلى التساؤل عما وراءه خلقًا وإيجادًا وحفظًا وإحياءً وإماتة، قال تعالى: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ۝ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ﴾ [النمل:٦٠-٦١].

وقال: ﴿ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ﴾ [النمل:٦٣].

وقال تعالى: ﴿ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [النمل:٦٤].

وهذه كلها أسئلة تتعلق بالماوانيات الغيبية، فهى تنقل العقل من النظر فى الظواهر والمحسوسات إلى التأمل والتساؤل عما وراءها، ثم تطلب مِنْ كل مَنْ عارض هذه الحقائق الدينية أن يدلى بدلوه ويأتى بدليل صدقه، فتقول له: ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ ﴾ [النمل:٦٤].

وتقول لها: ﴿ قُلْ أَرُونِىَ ٱلَّذِينَ أَلْحَقْتُم بِهِۦ شُرَكَآءَ ﴾ [سبأ:٢٧].

وتقول له: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾ [لقمان:١١].

وفى هذا الموقف المعرفى لا ينفك عالم الغيب عن عالم الشهادة أبدًا، والارتباط حاصل بينهما كارتباط المقدمات بنتائجها. وهذا ما أدركه ونبه على أهميته علماء السلف.

أما إذا توقف الإنسان عند النظر فى مجرد الظواهر الحسية فقط، ولم يتجاوزها إلى ما وراءها كما هو شأن الفلسفات المادية فقد ضاع منه نصف الطريق، وضل طريقه إلى نصف

الحقيقة، وإن شئت فقل ضاع منه الطريق بأكمله، وضل عن الحقيقة كلها؛ لأن المقدمات التى لا تؤدى إلى نتائجها تكون عقيمة لا فائدة منها، وهذا انشطار للموقف المعرفى كله، ويترتب عليه انشطار فى علاقة الإنسان بالكون وتوظيفه، وهذا ما يفعله الماديون فى جميع المدارس الفلسفية حيث يقصرون بحثهم على مجرد الظواهر الحسية فقط، وينكرون ما وراءها، ولا يثبتون له وجودًا أصلاً بدعوى أن حواسهم لا تدركه، وهذا هو الخطأ الفادح والفاضح معًا فى المنهج الذى سلكوه، أن يجعلوا جهلهم بالشيء دليلاً على إنكاره وعدم وجوده.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن نعلم أن مطلوب المعرفة القرآنية من عالم الشهادة هو معرفة مهايا الأشياء وحقائقها وخصائصها الذاتية كمًا وكيفًا بقدر استطاعة العقل؛ ليتحقق للإنسان توظيف هذه الأشياء وتسخيرها لعمارة الكون؛ لأنه لا يمكن أن تتم عملية توظيف العالم وتسخيره إلا بعد اكتشاف قوانينه، ومعرفة علاقة الكائنات ببعضها كمًا وكيفًا، وهذه إحدى وظائف الإنسان المكلف بها شرعًا كما قال تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود:٦١].

أما إذا تعلقت هذه المعرفة بعالم الغيب فلا يكون مطلوبها معرفة حقائق الغيبيات ولا معرفة المهايا ولا اكتشاف الخصائص كما هو الشأن فى عالم الشهادة؛ بل يكون المطلوب حينئذ هو الإيمان بها وإثبات الوجود لها كما أخبر به القرآن عنها فقط عن طريق قياس الغائب على الشاهد كما سبق؛ لذلك لم تأت آية واحدة فى القرآن لتأمر بالبحث فى أمر غيبى، وإنما جاءت آيات القرآن كلها لتأمر بالإيمان به فقط.

ومما أشار إليه السلف هنا أن نعلم أن طرق بناء اليقين لدى الإنسان ليست قاصرة على البرهان الفلسفى وحده، ولا على وسيلة معينة بذاتها؛ لأن الشيء الواحد قد يكون له أكثر من دليل يؤدى إليه، يجهل ذلك من يجهله ويعلمه من يعلمه.

فمن الناس من يحصل له اليقين بمخاطبة وجدانه وقلبه.

ومنهم من يحتاج فى ذلك إلى مخاطبة العقل والتحاور معه؛ لأن هذه المسألة ذاتية بالدرجة الأولى ، فقد يحصل اليقين فى النفس بالفطرة السليمة، ثم يأتى البرهان منبهًا للفطرة ومذكرًا لها بما استقر فيها من قبل، واليقين لا يدور مع الدليل وجودًا وعدمًا كدوران العلة مع معلولها، فقد يكون البرهان صحيحًا ولا يحصل اليقين فى النفس كما قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ ءَايَٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل:١٣-١٤].

ومن هنا نستطيع القول بأن القرآن لم يركز على جانب معين فى الإنسان؛ ليجعله وحده ودون سواه وسيلة لبناء اليقين، بل دعانا إلى اعتبار جميع الملكات الإنسانية فى المعرفة وعدم

إهمال دور أى منها فى تأسيس هذا اليقين. ثم بعد ذلك يجب مراعاة الفروق الفردية بين الأشخاص، فمن ينفع معه الوعظ قد لا ينفع معه الخطاب العقلى والعكس صحيح.

سادسًا: أهم خصائص البرهان فى منهج السلف

يعتصم السلف بأدلة الكتاب والسنة خاصة فى كل أمور الدين أصوله وفروعه على سواء، وليس ذلك لمجرد كونها أدلة معصومة عن الخطأ فقط بل لأسباب أخرى نشير إليها فيما بعد.

١- فلقد اشتمل الكتاب والسنة على بيان ما يحتاج إليه المسلم من معرفته بأصول الدين وفروعه، ولقد نقل الصحابة والتابعون عن الرسول ﷺ ألفاظ القرآن ومعانيه، وبينوا دلائله ومراد الرسول من كل آية، يقول أبو عبد الرحمن السلمى: "كنا نتعلم العشر آيات من القرآن الكريم ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل"[(١)]، وقيل لسلمان الفارسى: لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة[(٢)] يعنى طريقة الاستنجاء، والنصوص فى بيان ذلك كثيرة جدًّا عن الحصر فى مثل هذا المقام، ولما نزلت الآية الكريمة: ﴿ **ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا** ﴾ [المائدة:٣]. أيقن السلف أن جميع ما يتصل بالأمور الدينية صغيرها وكبيرها قد بينها الرسول ﷺ أوضح بيان وأكمله، ومن هنا لم يفسحوا مجالاً لغير النقل فى الدلالة على أصول الدين وإنما تلقوها عن الوحى باعتبارها ثوابت تلقاها الرسول ﷺ عن ربه؛ ليبلغها لأمته كما سمعها.

٢- إن دلالة الكتاب والسنة شرعية وعقلية معًا، لأنها لم تكن قاصرة عندهم على مجرد الإخبار بها عن الرسول المعصوم فقط، وإنما يضاف إلى ذلك أن هذا الدليل النقلى يحمل معه دلالة عقلية متضمنة فيه، قد غابت عن عقول كثير من البشر، ولذلك هى دليل عقلى، وفى نفس الوقت هى دليل شرعى؛ لأنها خبر المعصوم من الخطأ عن الله سبحانه، وذلك كالأمثال المضروبة فى القرآن الكريم، التى لفت القرآن نظرنا إليها للاعتبار بها والقياس عليها، والأمثال المضروب تعتبر أقيسة عقلية واقعية برهانية يقينية؛ لأنها تستند فى إفادتها اليقين على الوقائع المحسوسة التى جربها السابقون أفرادًا كانوا أو جماعات، سواء فى ذلك قياس الشمول أو قياس التمثيل.

وأدلة القرآن نوعان:

أدلة تتصل بأصول الدين والأمور الغيبية، وأخرى تتصل بمسائل الفروع، فإذا وجدنا الدليل النصى على مسائل الفروع امتنع الاجتهاد والرأى، وإذا غاب النص عن المسألة فقد يؤخذ

---

(١) الترغيب والترهيب، فضائل القرآن.

(٢) صحيح مسلم: ٣٢٣/١.

فيها بقياس التماثل، أو بإجماع الصحابة أو باجتهاد أهل الاجتهاد كما هو معروف فى علم أصول الفقه.

أما الأمور الإلهية والغيبية فينبغى الاقتصار فيها على ما ورد به النص والسكوت عما سكت عنه النص ولا يتجاوز ذلك، ولا يجوز الأخذ فيها بقياس التماثل الذى تستوى فيه جميع الأفراد، ولا بقياس الشمول الذى يستوى فيه الأصل والفرع، من هنا رفض السلف الأخذ فى المسائل الغيبية بالرأى والاجتهاد، وأوجبوا الاقتصار على ما ورد به النص الصحيح، وكان النقل عندهم أساسًا لليقين فى كل ما ورد فيه النقل من قضايا الأصول والفروع على سواء؛ ولما حاد الفلاسفة والمتكلمون عن هذا المنهج فى المطالب الإلهية لم يصلوا فيها إلى اليقين؛ وإنما انتهوا إلى الحيرة والاضطراب، وتباينت آراؤهم وتناقضت أقوالهم، فأثبت هذا ما نفاه غيره، وأوجب هذا ما أحاله ذاك، وسجلوا ذلك فى مؤلفاتهم معبرين عن حيرتهم واضطراب مسالكهم موقنين بأن منهج السلف هو أصح المناهج وأقومها.

وقد وهم بعض الباحثين فظن – خطأ – أن دلالة النقل لا تكون إلا من جهة إخبار الصادق المعصوم به فقط، ونسى جهة الدلالة الأخرى التى هى أهم وأولى فى مثل هذا المقام؛ لأنه إذا كانت جهة الدلالة الشرعية تناسب من آمن برسالة محمد ﷺ، وأنه صادق فيما أخبر به، فإن جهة الدلالة العقلية تناسب من يشك فيها أو من أراد أن يعمل عقله فيما جاء به الرسول ﷺ.

وقد وضع ابن تيمية كتابه "شرح أول المحصل" بيَّن فيه أن دلالة النص ليست متوقفة على جهة نقل المعصوم فقط، وإنما يجمع النقل فى دلالته بين جهتين:

أ- كونه خبر المعصوم من جانب.

ب- وإشارته المتكررة إلى الأدلة العقلية المتضمنة فيه من جانب آخر، كما وضع كتابه "درء تعارض العقل والنقل" لبيان تهافت الدعوى القائلة بأن دلالة النقل قد يعارضها دليل العقل، وأنه يجب تقديم العقل عند التعارض[1].

وهذه الدعوى تدل على جهل قائلها بالنص وبحقيقة العقل معًا؛ إذ ليس كل ما يدعيه الناس عقلاً يكون صحيحًا فى دلالته، وليس كل ما يدعيه الناس نصًّا يكون صحيحًا فى متنه أو فى سنده، كما سبق توضيح ذلك.

وما يقال عن دلالة القرآن يقال نظيره عن دلالة الحديث؛ لأن أهل العلم بالحديث والمهتمين بعلم الرسول ﷺ، العالمين بأخباره ومقاصده اجتمع عندهم من العلوم الضرورية

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ص٧-٨ ط الهيئة العامة للكتاب والمطالب العالمية.

بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، ولذلك كانوا متفقين على يقينية الدليل النقلى آية كان أو حديثًا؛ وذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر بالكذب، وكل ما تواتر لفظه أو لفظه ومعناه أفاد اليقين كتواتر العلم بشجاعة خالد، وشعر حسان، وكرم حاتم، وعدل العمرين، وفقه الأئمة الأربعة، وطب جالينوس وأبقراط، وحكمة سقراط، ومنطق أرسطو، ونحو سيبويه، وأهل العلم بالحديث يعلمون من مراد الرسول بكلامه، ومن مقاصده بأفعاله أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينونس وأبقراط وأعظم مما يعلمه الفلاسفة من حكمة سقراط ومنطق أرسطو.

وألفاظ الرسول ﷺ وأفعال منها ما هو متواتر عند العامة والخاصة، ومنه المتواتر عند الخاصة فقط.

ومنه ما يعلمه بعض الناس؛ وإن كان عند البعض الآخر مجهولاً.

ومنه ما هو يقني عند البعض؛ وإن كان عند البعض مظنونًا، وأهل الاختصاص بكل فن أو علم يتواتر عندهم فى هذا الفن من أقوال سلفهم ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشاركهم الاهتمام بها أو ليس على درجتهم فى العلم بها، وكذلك الفقهاء يتواتر عندهم من أقوال الأئمة الأربعة ما يجهله غيرهم[1].

والناس بطبعهم أعداء ما جهلوا. فالجاهل بأقوال الرسول وأفعاله والذى لم يعلم مراده من أقواله ومقاصده من أفعاله قد ينكر ما هو متواتر عند غيره، وقد ينكر وجه دلالته على المراد لجهله بذلك، وهو لا يملك دليلاً على إنكاره هذا إلا عدم علمه بدليل إثبات النص. وجهل البعض ببيان الرسول لهذه الأمور لا يعنى أبدًا عدم بيان الرسول لها؛ بل يدل فقط على جهلهم بها.

٣- ومن خواص الدليل القرآنى أنه دليل جزئى معين يدل على جزئى متعين، ودلالة الجزئى على الجزئى لابد فيه أن يكون عين الدليل يلزم عنه عين المدلول، وهذا هو عين اليقين فى كل برهان، فيكون العلم بعين الدليل موجبًا العلم بعين المدلول، أما إذا كان الدليل كليًا – مثل أدلة الفلاسفة والمتكلمين – فإن مدلوله يكون أمرًا كليًا عامًّا مشتركًا بين المدلول وغيره، ويكون العلم به ليس لازمًا فيه العلم بعين مدلوله؛ بل ينتج عن العلم بالدليل الكلى علم مشترك بين المدلول وغيره، فيقع الاشتراك حينئذ بين المدلول وغيره. وهذا يمنع العلم بعين المدلول؛ لأنه لا تلازم بينهما مما يبعد معه أن يفيد اليقين. ولذلك فإن دلالة الكلى على مراده دلالة ظنية وليست

(١) عالجنا هذه القضية بالتفصيل فى كتابنا: منهج القرآن فى تأسيس اليقين، وفى دراسة سابقة عن: قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية. وراجع: رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية.

يقينية؛ كدلالة الجزئى على الجزئى، وهذه إحدى عيوب أدلة الفلاسفة والمتكلمين.

وكل دليل يقينى لابد فيه من التلازم بين عين المدلول وعين الدليل، وبدون هذا التلازم لا يكون الدليل يقينيًا، وكل آيات القرآن فإن دلالتها على مرادها من هذا النوع، وهى بذلك كانت أكثر دلالة على مطلوبها من أدلة الفلاسفة والمتكلمين.

٤- وفى منهج القرآن الكريم نجد أن دلالته على مطلوبه تبدأ من هذه النقطة الرئيسية التى هى أساس المنهج التجريبى المعاصر، حيث تبدأ بالجزئى المعين المحدد المحسوس؛ ليستدل به على مدلول جزئى متعين.

وكل موجود فى هذا العالم هو آية جزئية متعينة تدل على موجدها المتعين خارج الذهن والتصور العقلى، ويمتنع عقلاً وجود هذه الآية بدون موجدها المعين، وكانت أول آية نزلت من القرآن الكريم هى آية الخلق من العدم، حيث ذكر فيها الخلق مرتين: عامًّا بالكون كله، وخاصًّا بالإنسان وحده؛ لتشير إلى أن هذا الخلق المعين المحسوس دليل على وجود الخالق المتعين خارج التصور العقلى المستقل بوجوده عن تصور العقل له. ومن هنا فقد لفت القرآن نظر المسلمين فى كثير من الآيات إلى قضية الخلق كدليل على وجود الخالق. قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور:٣٥].

وقال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴿٩﴾﴾ [مريم:٩].

وقال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان:٢]إلخ.

وهذا بخلاف القضايا الكلية العامة التى ينطلق منها دليل الفلاسفة والمتكلمين، فإنها لا تدل إلا على أمور كلية عامة لا توجد خارج التصور العقلى أبدًا.

خاتمة

أهم معالم المنهج

يتضح لنا مما سبق أن منهج السلف فى حوارهم مع الآخر يتميز بما يأتى:

١- حسن الاستماع إلى الآخر وحسن قراءته وفهم ألفاظه ومراده من ألفاظه دون رفض مطلق أو قبول مطلق إلا بعد تحليلها وقبول ما فيها من حق ورفض ما فيها من باطل، ومعرفة متى وكيف .... ومع من نتحاور بالدليل النقلى أو البرهان العقلى.

٢- شيوع روح التسامح وإظهار المودة والحب تأليفًا للقلوب وجمعًا للكلمة ووحدة الصف لكثرة المسائل الخلافية وخروجها عن حد الانضباط، ولو كان كلما تخالف اثنان تهاجرا وتخاصما لم يبق بين المسلمين عصمة ولا إخوة[١].

٣- عدم التعصب للرأى فى المسائل الفرعية؛ لأن التعصب من شعائر المبتدعة، والدعوة إليها دعوة إلى الفرقة التى نهانا عنها الشارع، بل أحيانًا تترك المستحبات تقربًا إلى الله بتأليف القلوب وشيوع المحبة بين المسلمين[٢].

٤- من شعار هذا المشروع المناصحة لله ورسوله، وليس المناطحة طلبًا للغلبة، فقد كان الصحابة – رضى الله عنهم – يتناصحون فيما بينهم ويتناظرون ويختلفون مع بقاء الألفة والمودة والأخوة.

٥- عدم المسارعة باتهام المخالف أو غمزه فى عقيدته فضلاً عن تكفيره لمجرد المخالفة فى الرأى، فقد يكون محقًّا. والله أمرنا بقبول الحق ولو من على لسان الكافر، فما بالك منه على لسان المسلم المخالف[٣].

٦- ألا تتعدى حدود الله فى المخالف فى الرأى حتى ولو تعدى المخالف حدود الله فيك؛ لأن ذلك من شعار الجاهلية، والإمام أحمد رغم مخالفته للجهمية فقد ترحم عليهم واستغفر لهم؛ لعلمه أنهم لم يتبين لهم الحق، فتأولوا وأخطأوا فى التأويل[٤].

٧- العمل على وحدة المسلمين وعدم إثارة الفتنة بين الصفوف بالكف عن إثارة

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/١٧٣.

(٢) القواعد النورانية ص٤.

(٣) منهاج السنة ٤/٣٤٢.

(٤) الفتاوى ٣/٣٤٦-٣٤٩.

الشبهات وعدم امتحان الناس فيها؛ لأن إصلاح ذات البين مطلب شرعى. وهذا أصل من أصول الجماعة.

٨- ومن معالم هذا المنهج الجمع بين نور العقل ونور الشرع، فالعقل أداة فهم الشرع، ولا غناء له عنه، والرسل جاءت بما قد يعجز العقل عن إدراكه؛ لكنهم لم يأتوا بأمر يحكم العقل بامتناعه. والمسرفون فى أحكام العقل قضوا بأمور يحكم العقل ببطلانها، والمعرضون عن العقل صدقوا أمورًا يحكم العقل بفسادها، والجمع بين النورين آمان لطالب الحق. وهو من أهم معالم هذا المنهج.

أهم المصادر:

القرآن الكريم.

كتب السنة.

١- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية.

٢- كتاب الصفدية لابن تيمية.

٣- الرد على المنطقيين لابن تيمية.

٤- نقض المنطق لابن تيمية.

٥- منهاج السنة النبوية لابن تيمية.

٦- مجموع الفتاوى لابن تيمية.

٧- دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية – جمع وتحقيق أ.د محمد السيد الجليند.

٨- كتاب السنة للالكائى.

٩- الرد على الجهمية للإمام احمد.

١٠- الحيدة للكتانى.

١١- الإبانة لابن بطة العكبرى.

١٢- منهج القرآن فى تأسيس اليقين للدكتور محمد السيد الجليند.

١٣- منهج السلف بين العقل والتقليد للدكتور محمد السيد الجليند.

١٤- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان للدكتور محمد السيد الجليند.

١٥- الغيب والشهادة كما تحدث القرآن للدكتور محمد السيد الجليند.

١٦- السلفية المعاصرة وضرورة النقد الذاتى (بحث) للدكتور محمد السيد الجليند.

التوصيات

١- آملُ أن يصدر عن المؤتمر الموقر توصية بتأسيس مراكز بحثية متخصصة تمول من أوقاف المسلمين بهدف توحيد جهود العلماء فى التخصصات العلمية المختلفة (زراعة – صناعة – طب – علماء حيوان) وتحويل هذه البحوث النظرية إلى مشاريع علمية، تكفى الأمة حاجاتها فى هذه التخصصات، وتحقق لها الاكتفاء الذاتى؛ خاصة أننا نمتلك كل مقومات النهضة فى هذه التخصصات (المال – العقول العلمية – الأيدى العاملة – الأرض)، ونحتاج فقط إلى تفعيل الإرادة السياسية.

٢- أن يحرص الدعاة على أن يعيشوا واقع المسلمين المعاصر، مشكلاته الملحة فى الواقع، ويجتهدوا فى إيجاد الحلول الشرعية بأسلوب العصر وبالفتاوى التى تحسن تنزيل القواعد الكلية الشرعية على الواقع المعاصر باحثين عن مناط الحكم وعلته بدلاً من مجرد التمسك بظواهر النص.

٣- أن يتواصى الدعاة فيما بينهم – وهم ورثة الأنبياء – أن يتحلوا بصفات الرسل من التسامح والصبر وتحمل الأذى والحلم مع المخاطب؛ حتى يكونوا مرغبين لا منفرين.

٤- مراعاة ظروف البيئة التى يعمل فيها الداعية ثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا؛ حتى يخاطب كل قوم بما يناسبهم؛ لتؤتى الدعوة ثمرتها، مع الابتعاد عن تسييس الفتوى الشرعية وعدم تسييس الخطاب الدعوى.

٥- أن يتزود الداعية بثقافة العصر على قدر الاستطاعة وألا يتكلم إلا بما يعلم، خاصة فى القضايا المعاصرة؛ حتى لا يفقد المصداقية إذا تكلم فيما لا علم له به، وهذا واقع بين بعض المشتغلين بالدعوة مما كان سببًا فى إيجاد فجوة بينه وبين المخاطب.

٦- نأمل أن يخرج المؤتمر بالدعوة إلى دراسة المقاصد والغايات التى سعى إلى تحصيلها مؤسسو الفرق الإسلامية مركزين على مواضع الاتفاق وإظهارها وتجليتها، وهى كثيرة جدًّا، ليجتمع حولها علماء الأمة، ويتناسوا مواضع

الاختلاف، وكثيرها لفظى وهامشى، حرصًا على توحيد الصف ولم الشمل. وأرى أن ذلك من أوليات اهتمام رابطة العالم الإسلامى.

٧- تأسيس قناة فضائية باسم رابطة العالم الإسلامى تتولى تقديم الإسلام الصحيح للعالم فى سماحته العامة ورحمته وإشاعة روح المودة والعمل على إزالة الشبهات والشكوك التى يثيرها الإعلام الغربى، والرد على الاتهامات التى ورثها الغرب عن كتابات المستشرقين، وذلك خلال مجموعة من جمهور علماء الأمة ذوى السمعة العلمية الطيبة بصرف النظر عن الجنس واللون والوطن.

هذا والله من وراء القصد

ملخص البحث

يحاول البحث الكشف عن جانب مجهول فى منهج السلف الإصلاحى عند أبناء هذا العصر، ويحاول أن يركز على دور علماء السلف فى التجديد والإصلاح للعلوم البرهانية (الفلسفة – علم ا لكلام – المنطق) ببيان فساد هذه العلوم فى البنية الأساسية وبيان ما أدت إليه من فساد فى الجانب النظرى والتطبيقى على سواء لدى المدرسة المشائية وعلوم الكلام فى الكثير من القضايا الفكرية خاصة ما يتصل منها بجانب العقيدة، ثم الكشف عن البديل الإسلامى الصحيح المعتمد فى مقدماته ونتائجه على المعرفة المؤسسة لليقين والجامعة بين نور الشرع ونور العقل معًا؛ وذلك على المستوى النظرى والتطبيقى أيضًا، وتقديم النماذج العملية التى يقدمها علماء السلف كدليل عملى على صحة منهجهم وفساد منهج الفلاسفة والمتكلمين بالمقارنة بين المنهجين، ونشير هنا إلى ما ينبغى به أن يتزود به دعاة العصر من الاقتداء بذلك المنهج الذى قدمه علماء السلف الجامع بين نور العقل ونور الشرع؛ ليتناسب خطابهم الدعوى مع ثقافة هذا الجيل الذى لم يعد كافيًا أن يقتصرَ الدعاةُ معه على الخطاب النقلى فقط؛ خاصة إذا كان الداعية يتحاور مع غير أبناء ملته.

وبالإضافة إلى ذلك فقد قدم البحث أنموذجًا لاهتمام علماء السلف بالعلم التجريبى والمنهج الاستقرائى كبديل عن منطق أرسطو باعتبار أن المعرفة التجريبية أمر نبَّه إليه الشرعُ وندب إليه، واهتم به علماء السلف كمنهجٍ يقين للتعامل مع عالم الشهادة، وكمدخلٍ للتنمية العلمية من خلال التجربة والمشاهدة لبناء معرفة جزئية نعتبرها مقدمة لبناء القانون العلمى العام الذى نفسر به الحاضر ونتنبأ به للمستقبل مع بيان أثر علماء السلف فى هذا النمط من العلم التجريبى الذى تقدمت به أوربا واحتضنته وصدرته إلينا على أنه ابتكار أوربى مع أن أصوله متجذرة فى تراث علمائنا. وهذا أمر يجب الكشف عنه؛ لبعث الثقة فى نفوس الشباب وإعادة اكتشاف الذات الإسلامية لنعاود المسيرة من جديد معتزين بتراثنا من جانب وناظرين إلى بناء المستقبل من جانب آخر.

والله ولى التوفيق

فهرس الموضوعات

المقدمة..... ١
أولا: مستوى تحليل الخطاب وتحرير دلالة الألفاظ..... ٤
١- مرحلة التحليل والنقد..... ٤
٢- مرحلة تجديد الخطاب والمنهج:..... ٦
المستوى الأول:..... ٦
المستوى الثانى:..... ٧
المستوى الثالث:..... ٧
٣- مرحلة مرحلة النضج:..... ٩
ثانيًا: إصلاح علوم البرهان وتجويدها..... ١٢
(أ) نقد الحد التعريف:..... ١٣
نقد القياس:..... ١٦
(ب) فساد قولهم بالقضية الكلية:..... ١٧
١- القياس لا يفيد جديدًا:..... ١٨
٢-البرهان المنطقى غير فطرى:..... ١٨
٣- القياس استدلال معكوس:..... ١٩
ثالثًا: فساد المنهج الفلسفى وتقديم البديل الإسلامى..... ٢٠
فساد دليل الممكن والواجب:..... ٢٠
التوحيد:..... ٢١
نقد المتكلمين:..... ٢٢
البديل الإسلامى..... ٢٤
(أ) فى الإلهيات:..... ٢٤
- البعث..... ٢٤
- الصفات ٢٥
- التوحيد ٢٥
(ب) فى عالم الشهادة..... ٢٧
- المعرفة التجريبية:..... ٢٧
- المتواترات: ٣٠
رابعًا: العقل والنقل..... ٣٢
خامسًا: ثنائية الموقف المعرفى..... ٣٦
سادسًا: أهم خصائص البرهان فى منهج السلف..... ٣٩
خاتمة أهم معالم المنهج..... ٤٣
أهم المصادر:..... ٤٥
التوصيات:..... ٤٥
أهم المصادر:..... ٤٥
فهرس الموضوعات..... ٤٩