المنهج السلفي بين النصيين والعقليين
مفاهيم ينبغي أن تصحح

أ . د/ محمد السيد الجليند
أستاذ ورئيس قسم الدعوة
بكلية الشريعة بجامعة قطر

نشأ في تاريخ الفكر الإسلامي مدارس متعددة ، تختلف فيما بينها حسب المنهج الذي ترتضيه وحسب موقفها من قضايا الفكر الإسلامي المتصل بأصول الدين وفروعه ، ومع اختلاف هذه المدارس فيما بينها في كثير من القضايا إلا أنها كلها تزعم لنفسها أنها المعبر الحقيقي عن موقف الإسلام من هذه القضايا الخلافية ، وكل مدرسة تدعي لنفسها أنها فقط على حق وغيرها على الباطل وبدون دخول في تفصيلات النزاع القائم بين هذه المدارس مع كثرته وحدته سوف أوضح هنا موقف سلف الأمة من أهم هذه القضايا حتى نعلم ما عند كل فريق من هؤلاء إن حقاً وإن باطلاً وحتى نكون على بينة من أمرنا حين نرفض أو نقبل دعوى القائلين : أن السلف نبذوا العقل واكتفوا بالأخذ بظاهر اللفظ ، وحتى يتضح للقارىء الكريم مدى المغالطات التي يرددها البعض حول موقف السلف .

ولقد حاول بعض أتباع هذه المدارس أن يثير كثيراً من الشكوك حول مواقف السلف من بعض القضايا الفكرية يبتغي بذلك صرف نظر الباحثين عنها أو على الأقل صرف اهتمامهم بها ، بالتشكيك في قيمة تراثها ، تارة يتهم السلف بتحقير العقل ونبذه والتهوين من شأنه ، وتارة يتهمهم برفض جميع وسائل المعرفة الحسية وقصر جميع المعارف على النفل فقط ورفض دليل العقل . . و . . إلخ .

وهنا على الجانب الآخر فريق ممن يدعي الانتماء للسلفية يلوح في وجوه الناس بإحدى يديه بما يعرفه من بعض قضاياها ويضرب بيده الأخرى ما يجهله من بقية القضايا ، فيهدم بإحدى يديه ما بنته اليد الأخري . وكثيرا ما أصيب الموقف السلفي من جراء هؤلاء بجهلهم تارة ، وبتعصبهم المذموم تارات .

وسبب الموقف الأول في نظري أن أتباع هذه المدارس المختلفة لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث ومناقشة آراء أصحابها لمعرفة ما فيها من زيف وباطل كما هو شأن الموقف العلمي الذي يدعون أنهم حماته ورواده ، ولكن شاءت لهم أهواؤهم أن يقلدوا بدلاً من أن يمحصوا ويفندوا وما أسهل التقليد والاتباع وما أصعب التمحيص والنقد لمعرفة الزيف من الأصيل ، ولاشك أن هؤلاء الخصوم

التقليديين إذا قرأوا تراث السلف في كتبهم سيتغير موقفهم عما هو عليه الآن إذا كانوا دعاة حق كما يدعون : « انك لا تهدي من أحبب ولكن الله يهدي من يشاء » .

أما سبب الموقف الثاني فإن أتباعه وإن كانوا يدعو الولاء للسلف إلا أن مسلكهم في الدعوة إليه يحمل معه من عوامل التنفير والترهيب أكثر مما يحمل من عوامل الترغيب والتقريب ، يضاف إلى ذلك أن القدر الذي معهم من المعرفة بموقف السلف ينم عن تعصبهم لجزئيات وفروع وتساهلهم في كليات وأصول وهذا كان مدعاة للطعن في الموقف بكاملة .

ولقد رأيت أن أوضح في هذا البحث موقف السلف من قضية المعرفة عموماً ومدى اعمالهم للعقل واهتمامهم به في مجاله وإن تمسكهم بالنص إنما كان من منطلق عقلي أيضاً خاصة في تلك القضايا الغيبية التي أرشدنا إليها القرآن لأنها هى التي توجه إليها الشكوك وتثار حولها الشبهات وبالإضافة إلى ذلك هي الأصل الذي تبني عليه المواقف المختلفة من قضايا الفكر الإنساني كله . وعلى الباحث المنصف أن يقارن بين ما عند السلف وما عند غيرهم من هذه القضايا ليقبل أو يرفض عن وعي وإدراك بدلاً من أن يقبل عن جهل أو يرفض عن جهل .

ولقد جربت المدار المختلفة قضايا الفكر اليوناني وخابرته فأخذت منه ماراق لها ، وتأثرت به ورفضت منه ما لم يتفق ومنهجها الفكري العام ونبهت إليه . ولقد برز في كل مدرسة أعلام في المذهب ودعاة إليه التف حولهم كثير من الأتباع والمقلدين ، فبرز في ميدان الفلسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، وبرز في مجال الاعتزال أمثال النظام والخياط والعلاف وعبدالجبار . كما برز في ميدان الأشاعرة أمثال الباقلاني ، والجوينى والغزالي والرازي ، فمن أراد أن يؤرخ لأي مدرسة من هذه المدارس فلابد له من الوقوف أمام أعلام هذه المدرسة أو تلك يأخذ عنهم وينسب إليهم . وينبغى أن يكون الأمر كذلك في تبيان موقف السلف من القضايا المختلفة إذ لابد من الرجوع إلى أعلامهم المبرزين في المجالات المختلفة لنأخذ عنهم آراءهم حتي نستبين حقيقة الموقف

أخذاً عنهم لا عن غيرهم . ولقد برز في الموقف السلفي أعلام مبرزون خلفوا لنا تراثاً هائلاً معبراً عن رأيهم المستند في أصوله إلى الكتاب والسنة أمثال ابن حنبل ، وابن المبارك ، والخلال ، والأثرم والبيهقي ، وابن تيمية ، وابن القيم . . الخ . وكان خير من مثل الموقف السلفي في جانبيه النظري والتطبيقى هو ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ذلك أن ابن تيمية قد أتيح له من الأطلاع والاستيعاب ما لم يتح لسابقيه ، فكانت شخصيته موسوعية مستوعبة للثقافة الإسلامية بجوانبها المختلفة كما اطلع على الثقافة اليونانية ووقف منها موقف الناقد المنصف الخبير بمـأتى الآراء وغاياتها ، وقارن بين ما عند اليونان وما عند السلف من مناهج ونـظريات خاصة ما يتصل منها بالأمور الغيبية فوجد البون شاسعاً بين أسس اليقين عند السلف وعند اليونان ، ولقد بت الدهشة والحيرة عند ابن تيمية من موقف هؤلاء الذين قدسوا تراث اليونان ونزهوه عن النقد والتمحيص وجعلوه فوق مستوى الشكوك والشبهات . مما جعل ابن تيمية يكرث حياته كلها للدفاع عن أس اليقـين عند السلف وبيّن للذين خدعوا أنفسهم بتراق اليونان أن ما عند المسلمـين أصلح وأوثق مما عنـد غيرهم وأنهم بذلك يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير .

ولقد علت نبرة التقديس للتراث اليوناني في فترة من تاريخ أمتنا إلى الحد الذي جعل بعض المفكرين يخضع النصوص الدينية لمفاهيم الثقافة اليونانية إذا ظهر تعارض بينهما وظهر تبعاً لذلك ما يسمى بحركة التوفيق بين العقل والنقل . وصرح الرازي في نهاية العقول[1] بأن الدلائل السمعية لا تفيد اليقين ، وأنه إذا تعـارضت الدلائل العقلية مع الدلائل السمعية وجب تقديم العقل ، وصاغ قانوناً أسماه « أساس التقديس » بناه كله على هذه القاعدة . وصرح بعضهم بأن العقل أصل في إثبات الشرع وأن تقديم العقل واجب عند التعارض مع النقل لأن تقديم النقل على العقل يقدح في العقل والنقل معاً .[2]

ونود في هذه الدراسة أن نبين أسس اليقين التي أرتضاها السلف في بيان دلائل أصول الدين ، ومدى اعتبارهم للعقل الصريح وأخذهم به ، وأنهم حين

يقولون بتقديم النقل ـ في بابه ـ على العقل فإن هذا التقديم مبني عندهم على أساس عقلي أيضاً .

وهذه الأسس تعبر في حقيقتها عن نظرية في المعرفة أخذ بها أعلام السلف لاحقهم من سابقهم . لأنها في أصولها مستمدة من الكتاب والسنة نصاً لا تأويلاً وفي نفس الوقت طبقوها في دراساتهم المتنوعة ، وتختلف هذه الأسس فيما بينها حسب طبيعة موضوعها ، فإن البحث في دلائل أصول الدين يختلف في منهجه ووسيلته عن البحث في مسائل الفروع ودلائلها ، ذلك أن البحث في قضايا أصول الدين ينتمي في طبيعته إلى عالم لا علاقة له بعالم المحسوسا إلا بالمشاركة في الأسماء فقط . ومن هنا كان البحث فيه يختلف عن البحث في عالم المحسوسات من حيث المنهج والوسيلة .

ويتفق السلف فيما بينهم على أن قضايا أصول الدين والأمور الغيبية تستند في دلائلها على مصدرين أساسيين ، هم النقل الصحيح من كتاب وسنة ، والأخذ بقياس الأولى في إثبات الغيبيات . وهذا القياس عقلي في أساسه وعقلي في خطوات تطبيقه وهو مأخوذ من إشارات القرآن الكريم له في مواضع متكررة ، أما في نواحي المعرفة الأخرى ومنها مسائل الفروع ودلائلها فإنها تستند في دلائلها إلى الكتاب والسنة إن وجد النص ، وإلا فيؤخذ فيها بقياس التمثيل الذي نستدل فيه بجزئي علي جزئي آخر ، أو بقياس الشمول والسير والتقييم كما هو الشأن في الدراسات الفقهية ، ثم هناك وسائل أخرى مشتركة بين المعارف المختلفة وهي العقل الصريح ، والتجربة والمتواترات .

فتكون أسس المنهج عند السلف قائمة على الوسائل الآتية : ـ

(أ) النقل الصحيح من كتاب أو سنة إن وحد ذلك .

(ب) العقل الصريح .

(جـ) قياس الأولى .

(د) المتواترات .

(هـ) التجربة الحسية .

وهـذا الـترتيب مقصود حسب أولوية الموضوع وأهميته ، فالقضايا الدينية يؤخذ فيها بالنقل ، والعقل الصريح ، وقياس الأولى والعلوم الأخري يؤخذ فيها بالتجربة والمتواترات ويشترك معهما العقل في الاستنباط والقياس وسوف نتكلم بالتفصيل عن كل منهما : -

الدليل النقلي :-

يطلق الدليل النقلي على الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة نصاً لا تأويلاً ، وقد اشتمل الكتاب والسنة على بيان ما يحتاج إيه المسلم من الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة 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 السلمي : كنا نتعلم العشر آيات من القرآن الكريم ولا نتجـاوزهـا حتى نعلم ما فيها من علم وعمل»[٣] ، وقيل لسلمان الفارسي لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة[٤] يعني طريقة الاستنجاء ، والنصوص في ذلك كثيرة جداً عن الحصر في مثل هذا المقام ، ولما نزلت الآية الكريمة ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ..... ﴾ الآية . أيقن السلف أن جميع ما يتصل بالأمور الدينية صغيرها وكبيرها قد بينها الرسول أوضح بيان وأكمله . ومن هنا لم يفسحوا مجالاً لغير النقل في الدلالة على أصول الدين وفروعه في هذه الفترة المتقدمة إلا في المسائل التي لم يرد بشأنها نص من قضايا الفروع فقط .

ودلالـة الكتـاب والسنـة لم تكن قاصرة عندهم على مجرد الإخبار بها عن الرسول المعصوم فقط . حتى لا تفهم كلمة النصيين على أنها تعني الجمود على ظاهر النص . وإنما أمتازت دلالة النقل بميزتين :-

الأولى : أنها خبر المعصوم عن الله سبحانه وكانت بين جيل الصحابة قطيعة الثبوت والدلالة معاً .

الثاني : أن هذا الخبر في ذاته يشير إلى دلالة عقلية متضمنة فيه ، غابت عن عقول البشر ، فتكون الآية أو الحديث مذكرة للإنسان بما غاب عنه من الأدلة

العقلية ، وفي نفس الوقت هى خبر المعصوم من الخطأ عن الله سبحانه . وذلك كالأمثال المضروبة في القرآن الكريم ، التى لفت القرآن نظرنا إليها للاعتبار بها والقياس عليها . قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[٥] والأمثال المضروبة في القرآن تعتبر أمثلة عقلية واقعية برهانية يقينية . لأنها تستند في إفادتها اليقين على الوقائع المحسوسة التي جربها السابقون أفراداً كانوا أو جماعات سواء في ذلك قياس الشمول أو قياس التمثيل .

وأدلة القرآن نوعان : أدلة تتصل بأصول الدين والأمور الغيبية وأخري تتصل بمسائل الفروع ، فإذا وجد الدليل النصي على مسائل الفروع فيمتنع الاجتهاد والرأي ، وإذا غاب النص عن المسألة فقد يؤخذ فيها بقياس الشمول أو بقياس التماثل وهذا من عمل العقل المجتهد فيما لم يرد بشأنه نص .

أما الأمور الإلهية والغيبية فينبغي الاقتصاد فيها على ما ورد به النص والسكوت عما سكت عنه النص ولا يتجاوز ذلك . ولا يجوز الأخذ فيها بقياس التماثل الذي تستوي فيه جميع أفراده ولا بقياس الشمول الذي يستوي فيه الأصل والفرع ، وهذا منطق عقلي صحيح أيضاً ، فإن الله ليس كمثله شيء فلا يقاس بالناس ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها ، كما لا يجوز أن يمثل بعبده ولا يمثل عبده به ، والأمور الغيبية التى أخبر عنها القرآن الكريم مثل قضايا البعث والحساب ، ليس فيها مما في الدنيا إلا الأسماء فقط ، كما قال ابن عباس في الحديث الصحيح أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » من هنا رفض السلف الأخذ في المسائل الغيبية بالرأي والاجتهاد وأوجبوا الاقتصار على ما ورد به النص الصحيح ، وهذا الموقف في حد ذاته موقف عقلي صحيح إذ ليس من حكمة العقل أن يقحم نفسه في مجال ليس مؤهلاً للبحث فيه بدون دليل ، وليس معه من أدوات التعرف عليه إلا النص الصحيح ، ومن هنا كان النقل عندهم أساساً لليقين في كل ما ورد فيه النقل من قضايا الأصول والفروع على سواء ، ولما حاد الفلاسفة والمتكلمون عن هذا المنهج في 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 .

يقول أبو عبدالله الرازي معبراً عنه حيرته واضطرابه : لقد جربت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ، ووجدت أقرب الطرق طريقة القرآن الكريم ، أقرأ في الإثبات قوله تعالى : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ واقرأ في النفي ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي » .(٦)

ويقول الشهرستاني في مقدمته لكتاب « نهاية الأقدام » معبراً عن حيرته وحيرة المتكلمين معه في هذه المسائل :-

وقد أسار إلىّ من أشارته غنم ، وطاعته حتم ، أن أجمع له من مشكلات الأصول ما أشكل على ذوي العقول ، ولعله استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم . ولعمري .

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر واضعاً كف حائر على ذقن أو قازعاً سن نادم(٧)

ولعل موقف الفلاسفة والمتكلمين من قضايا إثبات وجود الله ومقارنته بمنهج القرآن في إثبات هذه القضية يوضح لنا الفرق بين سلامة المنهج الذي أخذ به السلف ومنهج المتكلمين والفلاسفة خاصة في الإلهيات .

فالفلاسفة والمتكلمون أخذوا بدليل الممكن والواجب ، أو الجوهر والعرض ، فلم يثبتوا بدليلهم رباً خالقاً للعالم ولا إلها معبوداً يقصده المسلمون في عبادتهم وإنما أثبتوا واجباً عقلياً ، أو جوهراً قائماً بنفسه . وهذا لا وجود له إلا في العقل فقط فيكون وجود الله حسب دليلهم قاصراً على وجدان العقل وتصوره له فقط . عكس ما عليه أهل الملل قاطبة .

وقد وهم بعض الباحثين فظن ـ خطأ ـ أن دالة النقل لا تكون إلا من جهة أخبار الصادق به فقط ، فأخذ يطلق لفظ النصيين على سلف الأمة بقصد التنفير منهم لاتهامه لهم بالجمود . . ونسي جهة الدلالة الأخري التى هي في نظر السلف

أهم وأولى ، أعني اشارة القرآن إلى الأدلة العقلية المتضمنة في آياته ، والتيى نبهنا إليها فيما سبق ، وإذا كانت جهة الدلالة الأولى تناسب من آمن برسالة محمد وأنه صادق فيما أخبر به ، فإن جهة الدلالة الثانية تناسب من يشك أو من أراد أن يعمل عقله فيما جاء به الرسول بقصد الاقتناع الذاتي .

ولقد ترتب على هذا الوهم الخاطىء أن شكك بعضهم في دلالة النقل وقال أنها لا تفيد اليقين « لأنها متوقفة على معارف ظنية هي الفقه والنحو والتصريف والمجاز والاضمار والتخصيص والاشتراك والنقل . . وعدم كذب الناقل وعدم وجود المعارض العقلي ، وعدم هذه الأمور كلها ظني لا يقيني .

فكيف تكون دلالة النقل يقينية وهي متوقفة على هذه الأمور وهي ظنية .[٨]

وقد أقام الرازي هذا القانون في رفض دلالة النقل على أساس أن جهة دلالته متوقفة على كونه خبر المعصوم فقط . ولو تنبه الرازي وغيره إلى جهة الدلالة الثانية لما وقع في هذا الخطأ ، وقد وضع ابن تيمية كتابه « شرح أول المحصل » بين فيه أن دلالة النص ليست متوقفة على جهة نقل المعصوم فقط وإنما يجمع النقل في دلالته بين جهتين . . كونه خبر المعصوم من جانب ، 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 .

والذين يرفضون دلالة النقل أو يتشككون فيها بنوا موقفهم هذا على أساس أن النقل قد جاء بأمور تناقض ما استقرت عليه عقول الناس .

وهذه الدعوى تدل على أنهم جاهلون بجهة دلالة النص وبحقيقة العقل معاً . إذ ليس كل ما يدعيه الناس عقلاً يكون صريحاً في دلالته ، وليس كل ما يدعيه الناس نصاً يكون صحيحاً في متنه ولا في سنده . ولكي تكون دلالة النص يقينية لابد أن يكون النص صحيحاً في متنه وفي سنده ، ولكي يكون العقل يقينياً لابد أن يكون صريحاً في دلالته على المطلوب فإذا توافر هذان الشرطان في العقل والنقل معاً استحال أن يكون بينهما تعارض أبداً . ذلك أن غاية النقل والعقل

معاً واحدة في الوصول إلى الحق اليقين . والوسائل التى تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد .

وأهل العلم بالحديث المهتمون بعلم الرسول ، العالمون بأخباره ومقاصد أفعاله اجتمع عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ، ولذلك كانوا متفقين على يقينية الدليل النقلي آية كان أو حديثاً وذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر بالكذب ، وكل ما تواتر لفظه أو لفظه ومعناه أفاد اليقين كتوتر شجاعة خالد . وشعر حسان وكر حاتم ، وعدل العمرين ، وفقه الأئمة الأربعة ، وطب جالينوس وأبقراد ، وحكمة سقراط ومنطق أرسطو ، ونحو سيبيويه ، وأهل العلم بالحديث يعلمون من مراد الرسول بكلامه ومن مقاصده بأفعاله أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط ، وأهظم مما يعلمه الفلاسفة من حكمة سقراط ومنطق أرسطو .

وألفاظ الرسول وأفعاله منها ما هو متواتر عند العامة والخاصة ومنه المتواتر عند الخاصة فقط .

ومنه ما يعلمه بعض الناس ، وإن كان عند البعض الآخرى مجهولاً . .

ومنه ما هو يقيني عند البعض ، وإن كان عند الأخرين مظنوناً أو مكذوباً .

وأهل الاختصاص بكل فن أو علم يتواتر عندهم في هذا الفن من أقوال سلفهم ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشاركهم الاهتمام بها أو ليس على درجتهم في العلم بها ، وكذلك الفقهاء يتواتر عندهم من أقوال الأئمة الأربعة ما يجهله غيرهم .

ويتواتر عند النجاة من أقوال الخليل وسيبيويه ما يجهله غيرهم .

ويتواتر عند الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط ما يجهله غيرهم ، وهذا شأن أهل كل اختصاص ، وأهل كل فن ، والناس بطبعهم أعداء ما جهلوا . فالجاهل بأقوال الرسول وأفعاله ولم يعلم مراده من أقواله ومقاصده من أفعاله قد ينكر ماهو متواتر عند غيره ، وقد ينكر وجه دلالته على المراد لجهله بذلك . وهو لا يملك دليلاً على إنكاره إلا عدم علمه بدليل إثبات النص أو جهة الدلالة منه .

ولقد بلغ الرسول أمته أصول الدين وفروعه ، ونص على كل ما يعصم الناس من المهالك نصاً قاطعاً للعذر . . ولقد قال أبو ذر رضى الله عنه « لقد توفى الرسول ﷺ وما طائر يقلب جناحيه إلا ذكر لنا منه علماً[٩] وقال ﷺ : ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وحدثتكم عنه ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم عنه[١٠] وجهل البعض ببيان الرسول لهذه الأمور لا يعني أبداً عدم بيان الرسول لها ، بل يدل فقط على جهلهم بها . وجهلهم ببيان الرسول ليس دليلاً على عدم بيان الرسول .

١ ـ من خصائص الدليل النقلي :

ومن خواص الدليل النقلي أنه دليل جزئي معين يدل على جزئي متعين في الخارج ودلالة الجزئي على الجزئي لابد فيه أن يكون عين الدليل يلزم عنه عين المدلول ، وهذا هو عين اليقين في كل برهان فيكون العلم بعين الدليل موجباً بعين المدلول . أما إذا كان الدليل كلياً مثل أدلة الفلاسفة والتكلمين ـ فإن مدلوله يكون أمرا كلياً عاماً ، والمعاني الكلية العامة ليس لها وجود خارج . التصور العقلي ، وليس لها تعين في الخارج ومن هنا كانت المعاني الكلية قاسماً مشتركاً بين المدلول وغيره ، ويكون العلم به ليس لازماً فيه العلم بعين مدلوله بل ينتج عن العلم بالدليل الكلي العلم بالمدلول وبغيره فيقع فيه الاشتراك حينئذ بين المدلول وغيره . وهذا يمنع العلم بعين المدلول فقط . ولذلك فإن دلالة الكلي على مراده تكون ظنية وليست يقينية كدلالة الجزئي على الجزئي . وهذه إحدى عيوب قياس أرسطو المنطقي الذي رفضه السلف ونبهوا على ما فيه من أخطاء .

فإذا قلنا : مثلاً إن الشمس آية على وجود النهار ، كان العلم بطلوع الشمس موجبا العلم بوجود النهار ، وكما أن حلول الليل دليل على غياب الشمس ، فإن العلم بحلول الليل يلزم عنه العلم بقياب الشمس ، كذلك أدلة القرآن الكريم على الأمور الغيبية فإن الآية الجزئية هى العلامة والدليل ، فيلزم عند العلم بها وجوب العلم بمدلولها ، ولا يكون مدلولها حينئط أمراً كليفا ولا

مشتركاً بينه وبين غيره كما هو الحال في القياس ، بل يكون دالاً على عين المدلول فقط . فمثلا آيات نبوة محمد نفس العلم بها موجب للعلم بنبوة محمد لا غيره وليست موجبة أمراً كليفا مشتركاً بينه وبين غيره ، وكذلك آيات القرآن الدالة على وجود الله . مثل آية الخلق . فإن نفس العلم بها يوجب العلم بعين الخالق ذاته وليست موجبة أمرفا كليفا مشتركاً بينه وبين غيره ، لأن الآية المعينة يستلزم هذا المدلول المعين هو جهة الدلالة في كل دليل .

٢ـ ضرورة التلازم بين الدليل والمدلول :

وكـل دليل يقيني لابد فيه من هذا التلازم بين عين المدلول وعين الدليل وبدون هذا التلازم لا يكون الدليل يقينياً ، ولك آيات القرآن الكريم فإن دلالتها على مرادهـا من هذا النوع وهى بذلك كانت أكثر دلالة على مظلوبها من أدلة العقل على مطلوب الوحي . كما أنها أكثر دلالة على مرادها من أدلة الفلاسفة والمتكلمين ذلك أن قياس الفلاسفة ينتقل فيه الذهن من أمر كلي إلى أمر كلي آخر أو من كلي إلى جزئي . والكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه بين المطلوب وغيره ، لأن الكليات لا تؤدي كلى متعين .

٣ـ ضرورة العلم بالجزئيات أولاً :

والدليل اليقيني لابد أن نبدأ فيه بالعلم بجزئيات الدليل المتعينة في الخارج الحسي أولاً عن طريق الاستقراء . وما لم يكن لدينا علم يقيني بالجزئيات أولاً فلا يحصل عندنا يقين بالكليات فإذا قلنا مثلاً :

إن كل إنسان حيوان

وكل حيوان متغذ

. . كل إنسان متغذ

فلابد لكي تصبح النتيجة يقينية أن يكون لدينا علم حاصل أن محمول القية الكلية لازم لكـل أفـراد الموضوع ، ولابد من معرفة جهة التلازم بين موضوع

الكبرى ومحمول الصغرى حتى تصح النتيجة ، فإذا كان هذا لازماً للقضية المنطقية فإن منهج القرآن يختلف عن ذلك تماماً حيث نجد فيه أن الآية المعينة الجزئية يلزم عنها مدلولها الجزئي المتعين . والأمور الجزئية ينتقل فيه الذهن مباشرة من المعين إلى المتعين عكس قضايا المنطق ولذلك فإن أدلة النقل أقرب إلى الفطرة وأدل على المطلوب من الأدلة الأخرى .

وقد يرى بعض المفكرين أن حصول العلم بالقضايا الكلية في الذهن أمر بديهي وضروري . وهذا في حد ذاته حق . لكن ينبغي أن نعلم أن هذه الميزة لم تحصل للقضايا الكلية إلا لكونها حاصلة في جزئياتها أولاً ، والعلم ببديهة القضية الجزئية أسبق إلى العقل من العلم ببدهية كلياتها ، فإن علمنا بأن محمداً رسول أسبق من علمنا بأن النبوة يمكن أن تحصل في البشر . وعلمنا بأن محمداً سيموت أسبق إلى العقل من علمنا بأن كل إنسان يموت ، وهكذا نجد أن علمنا بصدق الكليات مستمد في أساسه من علمنا بصدق جزئياتها . ولو لم يحصل لدينا علم بصدق الجزئيات ما حصل عندما علم بصد الكليات مطلقاً . ذلك أن العلم بالكلي مسبوق بالضرورة بالعلم الجزئي .

وفي منهج القرآن الكريم نجد أن دلالته على مطلوبه تبدأ من هذه النقطة المهمة وهى أن دليله جزئي معين . يستدل به على مدلول جزئي متعين ، وإذا كانت فيه قضايا كلية فإنها تستمد صدقها من صدق جزئياتها فهي تعتمد على الواقع الحسي لا على التصور العقلي .

وكل موجود في هذا العالم هو آية متعينة تدل على موجدها المتعين خارج الذهن والتصور العقلي ، ويمتنع عقلاً وجود هذه الآية المعينة بدون موجدها المعين وكانت أول آية نزلت من القرآن هى آية الخلق من العدلم ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ . حيث ذكر فيها الخلق مرتين . عاماً بالكون كله وخاصاً بالإنسان وحده . لتشير إلى أن هذا الخلق المعين دليل على وجود الخالق المتعين . ومن هنا فقد لفت القرآن إليها نظر المسلمين في كثير من

الآيات ، قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ . . . ﴾ إلخ .

أما الوجد المطلق الذي قال به الفلاسفة سواء كان ممكناً أو واجباً ، فلا يتحقق وجوده الخارجي أبداً بل يظل وجوده قاصراً على التصور العقلي فقط ، وفي الخارج المحسوس لا نرى فيه إلا وجوداً جزئياً مشخصاً ومتعيناً في الأفراد ، ويلزم من وجود إنسان معين كمحمد وخالد وبكر . وجود الإنسان المطلق في الذهن . ويلزم من وجود هذا الإنسان وغيره وجود الإنسانية المطلقة في الذهن . فالوجود المطلق في كل هذه الأمثلة وجود عقلي فقط وهو بالضرورة مسبوق بوجود أفراده وتابع لها .

ومن هذا يتبين لنا أن دلالة الآية الجزئية المعينة على مطلوبها أولى من دلالة القضية الكلية على مطلوبها . فإذا قيل أن العالم ممكن وكل ممكن محتاج إلى واجب لم يدل ذلك إلا على وجود واجب مطلق لا وجود له إلا في العقل فقط ، وهذا لا يؤدي مجرد العلم به إلى العلم بوجود رب العالمين المتعين وجوده في خارج الذهن والذي آمن به المسلمون على أنه خالق رازق محي ومميت بائن عن خلقه . . إلخ . ولقد صرح كثير من السلف وغيرهم أن هذا الدليل وغيره مما أعتمده المتكلمون لا يقودنا إلى العلم بذات الله كما هو الشأن في أدلة القرآن الكريم ، فإن العلم بعين الآية يقودنا إلى العلم بعين خالقها ، فآياته تستلزم العلم بعينه ، وفي نفس الوقت يمنع تصورها من وقوع الشركة في مطلوبها « والله تعالى دليل على لازمه ولا يتحقق شيء من المخلوقات إلا مع تحقق عينه ، وجميع المخلوقات ملزومة لنفس رب العالمين وهي دليل عليه وآية له . »[11]

وبذلك يظهر الفرق بين اليقين الذي تفيده الآية والدلالة النقلية ، والظن الناتج عن الدلالة الفلسفية ، فإن ما أثبته الفلاسفة بدليل الممكن والواجب وما أثبته المتكلمون بدليل الجوهر والعرض لا حقيقة لوجوده في الخارج الحسي مطلقاً ، كما أن هذا الوجود الذي أثبتوه لا يختص بذات رب العالمين لأن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه مع غيره .

وهناك فرق جوهري آخر بين المنهجيين ، فدلالة الآية المعينة على خالقها يلزم من وجودها وجوده . ولكن لا يلزم من عدمها عدمه . وليس هذا موجوداً في دليل الممن والواجب ولا في دليل الجوهر والعرض . ولهذا فإن وجود المخلوقات علامة وآية على وجود خالقها ، ولكن لا يلزم من عدم هذه المخلوقات عدم خالقها . لأن كل دليل مستلزم لمدلوله فإنه يجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحد الأرسطي والقضايا المنطقية ودلائل الفلاسفة[١٢] فإن مدلولها لازم لها طرداً وعكساً . وهذه الخصائص كلها طريقها العقل وليس مجرد الوقوف عند ظاهر النص كما يفهم ذلك خطأ .

١ ـ قياس الأولى وتطبيقاته :

معناه : هو قياس عقلي مأخوذ من اشارات القرآن الكريم في كثير من الآيات ومن الأمثلة المضروبة فيه . وقد عرفه ابن تيمية بأن « إثبات الحكم للشيء بناء على ثبوته لنظيره أو لما الشيء أولى بالحكم منه وقد أعتمد السلف على هذا القياس في منهجهم في الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية ، فأخذوا في إثبات الصفات لله وفي قضية تنزيه الله عن النقص ، وفي إثبات توحيد الألوهية ، وإثبات المعاد .

ولقد أخذ السلف بهذا القياس من إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات قال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾[١٣] ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ ﴾[١٤].

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

وقال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ ﴾[١٥] ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ .[١٦]

وفي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد في الإمكان منه فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس . ومن يخلق ما هو أكبر في الوجود يكون قادراً على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى . وأن من يخلق الشيء من العدم أول مرة فأولى به أن يكون قادراً على إعادة خلقه في المرة الثانية .[١٧]

وهذا الانتقال من حكم إلى إثباته لنظيره من عمل العقل وليس من عمل النص .

(أ) البعث :

واستدلال القرآن على النشأة الأخرى بالنشأة الأولى كان يأخذ فيه بقياس الأولى . قال تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾[١٨] وقوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ، ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ .[١٩]

ففي الآية الأخيرة قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها وهو المثل المضروب في قوله ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ . . . ﴾ (الآية) وهذا استفهام إنكاري متضمن للنفي ، وتقدير الآية « هذه العظام 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 في الإمكان منه ، وبيان قدرة الرب عليه فقال : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ وقد أنشأها اولاً من التراب . ثم قال : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ ليبين علمه بها تفرق من الأجزاء أو استحال إلى عناصر أخري .

ثم عطف على الآية مثلا أبلغ في الدلالة من جهة ما هو أولى فقال : ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة

من الشجر الأخضر وهو رطب بارد ، وذلك أبلغ في 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 ضد الرطوبة والحرارة ضد البرودة وتكون الحيوان من هذه العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالإمكان في القدرة عليه من تكون النار اليابسة الحارة من الشجر الأخضر الرطب البارد ، فالذي يقدر على خلق الشيء من ضده أولى به أن يكون قادراً على إعادة خلق الشيء من عناصره . وإذا كانت هذه المعاني متضمنة في النص القرآني إلا أن الوقوف عليها وعلى جهة الدلالة فيها هو من عمل العقل وحده .

(ب) الصفات :

كما أخذ السلف بقياس الأولى في قضية الصفات الألهية وتنزيه الله عن النقائض ، فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به . وكل ما كان نقصاً أو كان كمالاً مستلزماً لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه .

فلقد نسب أهل الكتاب الولد لله سبحانه وتعالى ، فقالت اليهود عزيز ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله . كما أدعت المجوس « أن الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » يبين 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 .

(جـ) التوحيد :

وفي إثبات التوحيد نجد أن القرآن يجعل من قياس الأولى منهاجاً لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة ، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ فيبين سبحانه أن

مملوك الرجل لا يرضى أن يكون شريكاً له في ماله حتى يخافه كما يخاف نظيره فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة ويجعلون للخالق شركاء » . كيف ترضون أن يكـون ما هو مخلوقي ومملوكي شريكـاً لي يعبـد ويدعى كما أدعى وأعبد ، وتنزهون أنفسكم عن ذلك فهل نزهتم الخالق عما نزهتم عنه المخلوق ؟

وبمثل هذا الطريق كان سلف الأمة يأخذون في المطالب الإلهية كما استعمل نحـوها الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده أئمة الإسلام وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد ونحـو ذلـك[٢٠] فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث في الأمور الإلهية لاعتماده في دلالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسي . ولا يجوز أن يستعمل في ذلك قياس التمثيل الذي يستوي فيه جميع الأفراد ولا قياس الشمول الذي يستوي فيه الأصل مع الفرع ، لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره ولا يستوي فيها مع غيره . بل يستعمل في ذلك قياس الأولى كما قال تعالى : « وله المثل الأعلى » .

ولمـا استعمـل الفلاسفة والمتكلمون أقيسة التماثل أو الشمول في المطالب الإلهية فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة وأثبتوا حكم هذا لذاك فلم يصلوا فيها إلى يقين . بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم الاضطراب والحيرة .[٢١]

وينبهنا السلف إلى قضية مهمة في استعمال قياس الأولى . ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة من جهة الإسم بين الخالق والمخلوق . وإذا كان المخلوق حياً سميعاً بصيراً فمن باب أولى يكون الخالق كذلك . وهذه الصفة المشتركة حين تطلق على الخـالق والمخلوق فإن ذلـك يكـون من قبيل التـواطؤ في استعـمال الألفاظ . وليس معنى ذلك اشتراكهما في حقيقة الصفة ، ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالاً وجلالاً ، أو نقصاً وقصوراً ، والاشتراك هنا لا يكون إلا في مجرد إطـلاق اللفظ . وليس هذا الاطـلاق من قبيل الاشـتراك في اللفظ كما يدعيه البعض ، ولا من قبيل الاشـتراك المعنـوي الذي تتماثل أفراده ، لكن بطريق الاشـتراك المعنـوي الـذي تتفاضل أفراده[٢٢] كاطلاق لفظ البياض على الثلج

الناصع البياض وعلى ما هو أقل من ذلك كالعاج ، وكلفظ الموجود حين يطلق على الله الخالق وعلى الإنسان المخلوق .

والأسماء المتواطئة إذا اطلقت على الخالق والمخلوق فلابد أن يكون فيها قدر مشترك كلي وعام وهو المعنى المطلق للفظ وهذا الاشتراك المعنوى لا يكون إلا في الذهن فقط . وعن طريق القدر الكلي العقلي يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين في المعنى الواحد . وهذا هو طريق قياس الأولي المؤدي إلي نتيجة برهانية في آيات القرآن الكريم ، والتى يلزم من ثبوتها ثبوت نفس رب العالمين وثبوت صفاته[٢٣] وهذه كلها أمور عقلية وليست نصية ، وإنما هي من إعمال العقل ومن أحكامه .

(جـ) التجربة الحسية :

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية ولا يأخذون بمعطيات التجربة وهذا ظن خاطىء في أساسه ، ولعل سبب هذا الخطأ عند هؤلاء الدارسين أنهم لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية ، وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية ، فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين في كل القضايا الدينية فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبداً المعارف الحسية ولا يشكون في عطاء التجربة الحسية في ميادين المعرفة الأخرى ، ويجعل السلف المعرفة الحسية مصدراً لليقين في الجوانب العملية وما عداها يكون ظنياً ما لم تثبت التجربة صدقه .

ولكن يختلف مفهوم التجربة عند السلف عن جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة « ذلك أن المحدثين يقصرون مفهوم التجربة علي ما جربه الشخص بحواسه فقط أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة ليشمل :

(أ) ما جربه الإنسان بعقله .

(ب) أو حسه .

(جـ) أو عقله وحسه معاً .

(د) وما تواتر عنده مما جربه غيره .

(هـ) وما كان داخلاً تحت قدرته في التجريب .

(و) وما لم يكن داخلاً تحت قدرته منها : كطلوع الشمس ، فإنه موجب انتشار الضوء . وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد في أحد الفصول ، وإذا جاء البرد تساقطعت أوراق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها .

هذه الأمـور ليست كلها داخلة تحت قدرة الإنسان ولا هي من صنعه ، ولكن كل إنسان قد جربها أثناء حياته اليومية وخلال مشاهداته لها وملاحظاته إياها ، فأصبحت معلومة لديه علماً ضروريفا . وأصبح العلم بها مشتركا بين جميع الناس بدون تشاعر فيما بينهم بذلك ، كما أصبح العلم بها ملزماً لجميعهم .

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائداً من رواد المعرفة التجربية في الفكر الإسلامي . ذلك أنه بعد أن رفض منطق أرسطو بقضاياه الكلية واعتبره غير موصل لليقين في الإلهيات وغيرها لعدم استناده إلى الواقع الحسي في صدق قضاياه ولأنه موغل في الصـورية بدأ في وضـع منهـج تجريبي في المعـرفة يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاثرة .

لقد اعتبر ابن تيمية التجربة طريقاً لاكتساب المعرفة اليقينية في العمليات كما أن النقل كان عنده أساساً لليقين في القضايا الدينية ، وكل برهان أو استدلال في العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به ، ولا يكون يقينياً .

وكل قياس ما لم يستمد صدقه من الواقع الحسي يظل ظنياً غير يقيني . إلى هذا الحد كانت ثقة ابن تيمية في التجربة الصادقة ، وعنده أن التجربة وحدها هي التي تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة كما أن تكرار التجربة الصادقة هي وسيلتنا الـوحيدة لبنـاء القضـايا الكلية في الأذهان ، واهتمام الموقف السلفي بالتجربة مستمد من حقيقته من موقف القرآن الكريم نفسه . ذلك أن القرآن الكريم قد عول على المعرفة التجربية واعتبر ما عداها ظناً وتخرصاً بالكذب في كثير من المواقف .

فحين ادعت المجوس أن الملائكة . . الذين هم عباد الرحمن إناثاً ، رفض القرآن الكريم دعواهم الكاذبة ورد عليهم بأنهم لهم يشهدوا خلق الملائكة فكيف حكموا بأنهم إناث أو ذكور . فقال سبحانه لهم مستنكراً هذا الادعاء الكاذب . . أشهدوا خلقهم ؟ والشهادة تجربة حسية بصرية فمن لم يشاهد خلقهم كيف يحكم عليهم بأنهم إناث أو ذكور ؟

وفي موقف آخر يرد القرآن دعوى الكافرين فيقول ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ والشهادة المقبولة عند الله في أمور القضاء لا تكون إلا من تجريب ومعاينة للموضوع ، وأمر الله جميع المسلمين في مثل ه ذا الموقف أن يقيموا الشهادة لله فيصفوا الواقع كما هو في نفسه لا كما يرغبون أن يكون ، والشهادة والمشاهدة ومشتقاتها ما هي إلا تجربة شخصية يعيشها المر فيرويها كما هي ، وهذا يؤكد لنا وثاقة الصلة بين المعرفة التجريبية والموقف السلفي .

ولقد استند السلف في بناء المنهج التجريبي إلى أمرين :

١ ـ الأول أن القضية الكلية التى تشكل أساس المنطق الأرسطي ـ تعتمد في دلالتها على القضية الجزئية المحسوسة ، فإن القضية الجزئية المحسوسة صادقة كانت القضية الكلية صادقة وإن كانت الجزئية كاذبة كانت كليتها كاذبة مثلها ، فأساس اليقين في القضايا الكلية مأخوذ من القضايا الجزئية المجربة ، كما سبق توضيح ذلك .

٢ ـ الأمر الثاني : أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بطبعه على العلم بالقضايا الكلية كما سبقت الإشارة إلى ذلك . فيكون العلم بالكليات حاصل لدينا من خلال العلم بجزئياتها ولا فائدة بعد ذلك في تكوين القضايا الكلية لأنها لا تضيف جديداً إلى معلوماتنا . ومن هنا فقد أطلق ابن تيمية على منطق أرسطو عبارته الشهيرة « إن هذا المنطق لا يستفيد به الذكي ، ولا يحتاج إليه الغبي [٢٤] » لأنه عقيقم غير منتج لعلم جديد .

وكانت القضية الأساسية في برهان ابن تيمية هي القضية الجزئية التجريبية التي يستدل بها على جزئي متعين محسوس ، وجهة التلازم في هذه

القضية بينها وبين مدلولها هى التي توضح لنا العلاقة بين معينات كثيرة تتدرج كلها تحت حكم كلي شامل لها ولازم لجميعها .

وتحصل هذه التجربة عند المرء تارة بنظرة الحسي ، وتارة باعتباره العقلي وتدبره ، كحصول الأثر المعين دائراً وجوداً وعدماً مع الأثر المعين دائماً فيري ذلك عادة مستمرة لاسيما أن شعر بالسبب المناسب . فيضم المناسب إلى الدوران بالسير والتقسيم [٢٥] ويكون صدق التجربة قائماً على دوران الأثر المناسب مع سببية المعين ومناسبته له .

ولكي يتحقق لنا مناسبة الأثر المعين لسببه المعين لابد لنا من السير والتقسيم « الذي يعين نفي المزاحم واستبقاء المناسب » بمعنى أن نطرح الفروض الزائفة ونستبعدها من مجال اختيار التجربة ونستبقي فقط الفرض الصحيح ، لأنه إذا حصل الأثر مقروناً بسببين لم تكون إضافة الأثر إلى أحدهما بأولى من الآخر .

وفائدة الأخذ بمبدأ « السير والتقسيم » هنا أنه يؤدي لنا ما يسمى عند المحدثين « اختبار صحة الفروض » التي يمكن أن تكون سبباً لظاهرة ما . وبعد اختياره نستبقي الصحيح منها ونطرح الزائف ، وهذا مبدأ معمول به في الفقه وأصوله ، فقد يحتج الفقهاء لحكم معين بأنه لازم عن وصف معين فيقولون إن الحكم تابع للوصف ودائر معه ، وهذا لم يتم إلا بعد استبعاد جميع الأوصاف المحتملة أن تكون علة هذا الحكم وذلك لا يعلم إلا بالسير والتقسيم ، فإن علة تحريم الخمر هو الإسكار وزوال العقل « فوجود الإسكار مغ غير نبيذ العنب موجب لحكم التحريم » .

وإذا كان نفي المزاحم « استبعاد الفرض الزائف » ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً ، وإن كان قطعياً فإن الاعتقاد يكون قطعياً مثله .

ويدخل في مجال التجريبات القضايا العادية ، كقضايا الطب والطبيعيات وإذا كانت معظم التجارب في هذه العلوم ليست من فعل الشخص نفسه إلا أن صدقها لازم لمن لم يجرب . وإنكار غير المجرب لها

حمق ومكابرة . . فقد يعلم المرء من فعل غيره ما يحصل له العلم التجريبي ويلزمه اعتقاده مادام قد حصل لديه أن التجربة جربت وجأنها صادقة وإن لم يكن لديه القدر على التجريب بنفسه . . فالتجربة هنا ليست منه وإنما من فعل الغير[٢٦] .

وهذه النظرة 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 ولابد أن يعتمد لاحق الأجيال على سابقها ليبني كل جيل على ما شاده السابقون ولو شك الجميع في تجارب سابقيهم لما كان هناك معني لتاريخ البشرية كله ولا كان للاحتفاظ به فائدة ، ولما حصل تقدم يذكر في تاريخ الحضارة الإنسانية وتطورها ، وتاريخ الحاضرة الإنسانية يقوم في أساسه على تسجيل التجارب التي قام بها السابقون لبحثها ويضيف إليها اللاحقون .

ومن عوامل صدق التجربة اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب وتكرار اقـتران أحـدهما بالآخر ، إما مطلقاً كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس ، أو بالشعـور بالمناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار ، فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب في التجربة وقد يحصل ذلك في تجربة قام بها الإنسان نفسه أو قام بها غيره ، وقد يتم في تجربة يقدر المرء على إجرائها كما يتم في تجارب لا يقدر عليها . ويكون الصدق لازماً له في جميع هذه التجارب لوجود التلازم بين الظاهرة والسبب .[٢٧]

ويشترك العقل مع الحواس في علمنا بصدق التجربة حيث نجرب بحواسنا وتستنبظ بعقـولنـا فيتم لنا العلم بالمجريات ، فإذا شاهدنا إنساناً يذبح حيواناً وحصل الموت عند قطع الرقبة وتكررت مشاهدتنا لمثل ذلك الموقف تكون لدينا علم كلي أن قطع الرقبة يحصل عنده الموت وهذا العلم نشأ لدينا من مشاهدة الحـواس واستنبـاط العقـل ، فالبصر يشـاهد . والعقل يربط بين قطع الرقبة وحصول الموت . موجب للألم ، وكل هذه قضايا تجريبية جزئية . ونتائجها يقينية ملزمة لكل من لم يجرب .

فالحس يدرك رياً معيناً وموت شخص معين وتألم شخص معين وهذه خاصية الحواس ، وينفرد الحس بإدراك هذه القضايا إذا ما تعلقت بشخص معين وانحصرت القضية فيه دون غيره ، فإذا أردنا تعميم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك فإن الحسب وحده لا ينهض بذلك بل لابد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المطلوبة على كل الحالات المماثلة وإذا كان قطع رقبة زيد من الناس يحصل معه موته هو فهذه تجربة حسية جزئية تنهض بها الحواس ، أما القول بأن كل من تقطع رقبته فإنه يحصل له الموت فهذه من عمل العقل . لأنه وحده الذي ينتقل بالحكم من الجزئي المتعين إلى الكلي اللامتعين . وهذه العملية التى ينتقل فيها العقل من الجزئي إلى الكلي تسمى بقياس الغائب على الشاهد . أي تعميم الحكم على الحالات الغائبة المماثلة للحالة المشاهدة وهذه الفكرة أخذ بها المناطقة المعاصرون أمثال جون استيوارت مل في قانون العلية وغيره ، إذا كنا نأخذ بقياس الغائب على الشاهد في التجريبيات فإنه ينبغي أن نرفض الأخذ به رفضاً مطلقاً في قضايا الألوهية ، ذلك أن مدار صدق هذا القياس في عالم الشهادة هو التماثل الموجود بين أفراده ومدار كذب الأخذ به في عالم الغيب هو الاختلاف الكامل وعدم التماثل بين العالمين .

وظيفة الحواس :

تنقسم وظيفة الحواس إلى قسمين :

(أ) فهناك وظائف عامة تشترك فيها جميع الحواس الظاهرة والباطنة ، كإدراك اللذة والألم ، فإن سائر الحواس تشترك في إدارك هذا النوع من المحسوسات وهذا يمكن أن يسمى بالحس المشترك .

(ب) وهناك وظائف خاصة بكل حاسة على انفرادها ، كالبصر والسمع والشم ، فابصر يتعامل مع عالم المرئيات ، والسمع يتعامل مع عالم الأصوات ، والشم يتعامل مع عالم المشمومات وهكذا بقية الحواص ، وبعد هذه الحواس يدرك عالمه بالمباشرة والبعض الآخر لا يحتاج في ذلك

إلى مباشرة محسوساته فالشم والذوق واللمس حسي محض ، لا تحصل بها المعرفة إلا بمباشرة محسوساتها فالثلاثة كالجنس الواحد ، فالجلود وإن اختصت باللمس لم يذخل فيها الشم والذوق وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعام والروائح ، فإن سائر البدن لا يميز لون ولون ولا طعم وطعم وريح وريح ، ولكنه كله يميز بين الحار والبارد واللين والصلب والناعم والخشن كما يميز بين ما يتلذذ به وما يتألم به .[٢٨]

وتتفاضل وسائل الإدراك فيما بينها ، فإن البصر يأتي في المقام الأول لأنه أقوى وأكمل ، ثم يليه السمع لأنه أعم وأشمل[٢٩] والبصر في مقام الإدراك أفضل من السمع والسمع يحصل به من العلم أكثر مما يحصل بالبصر والسبب في ذلك راجع إلى أن الذين يسمعون عن وجود الشيء أكثر بكثير من الذين يشاهدونه فالعلم بالسمع أكثر من العلم بالبصر فهو أعم منه وأشمل . ولهذا كان ذكره سابقاً على البضر في كل آيات القرآن تقريباً .

وهكذا ندرك أهمية المعرفة الحسية عند السلف عموماً . وفيها يتعانق العقل مع الحواس . كل يقوم بوظيفته المعينة له . للوصول إلى المعرفة اليقينية ، فإذا عزلت التجربة نفسها عن العقل لا تفيد اليقين وإذا أهمل العقل الأخذ بالتجربة فلا ثقة فيه . وبذلك يمكن القول أن جميع معارف الإنسان بعالم الشهادة مركبة من المعرفة الحسية والعقلية معاً ، فتتعرف الحواس على الأشياء ويقوم العقل باكتشاف العلاقة بين الأثر والسبب ويحصل له الربط بين العلة واللازم ، فيتكون لدينا العلم بالقضايا الكلية .

والعلوم العقلية في أصل نشأتها كانت تجريبية ، لا يمكن فصلها عن التجربة ولا سبيل للقول فيها باليقين ما لم تكن معتمدة في أصل نشأتها على التجربة ، وإلا ظلت خيالاً عقلياً . فالتجربة وحدهما محور الصدق والكذب في جميع العلوم ، إذا أريد لها أن تكون يقينية ، وهذا الموقف لم نجده بهذا الوضوح عند غير ابن تيمية .

وهم العناصر المؤكدة لصدق التجربة أن نلاحظ ما يأتي :-

١ - الأخذ بمبدأ السير والتقسيم ، بمعنى الاستدلال بثبوت أحد النقيضين عند ارتفاع الآخر ، وبارتفاع أحدهما عند ثبوت نقيضه .

٢ - سلامة الحواس مع الموانع فإذا سلمت الحواس وارتفعت الموانع كانت التجربة صحيحة ونتيجتها صادقة « فإنا لانشك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع في عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب ونحن لم نشاهده[٣٠] وهنا نجد ابن تيمية تجريبياً أكثر من التجريبيين أنفسهم .

(د) المتواترات :

يعتبر السلف القضايا المتواترة محصلة للعلم اليقيني إذا توافرت لها شروط صحتها ذلك أنهم يعتبرون المتواترات من القضايا الجزئية التجريبية ، ولذلك كان صدقها مستمداً من تجربتها لا من شيء آخر .

وليس شرطاً في القضايا التجريبية الحسية أن يشترك في العلم بها كل الناس لأنه من التحكم الذي لا مبرر له أن يدعي البعض أن الأمور التجريبية والمتواترات لا يصح الاحتجاج بها إلا لمن جربها فقط . ولو كان الأخذ بهذه الدعوى صحيحاً لما صح لنا أن نأخذ عن الماضى شيئاً ، مطلقاً ولا كان لنا ثقة فيما ينقل إلينا من تاريخ الأمم الماضية ولكي نعلم شيئاً 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 .

ومنا ما هو خاص فينفرد بالعلم به شخص معين أو مجموعة قليلة من الناس ، وليس من الضروري اشتراك جميع الناس في تجارب هذا الفرد للعلم بصدق تجربته فما يشعر به الإنسان من احساسات باطنية كإحساسه بالجوع والعطش واللذة ، والألم لا يشترك معه غيره في نفس التجربة ، ولكنهم قد يشتركون في الإحساس بالنوع ، وهناك مظاهر يشترك في العلم بها جمع كبير من

الناس كاشتراك أهل مصر في رؤية النيل والهرم ، واشتراك أهل الحجاز في رؤية الكعبة ، واشتراك الناس جميعاً في رؤية الشمس والقمر ، فما يصدق على العلم بالأشياء المحسوسة المشتركة بين جميع الناس يصدق على الأشياء المعلومة بالتواتر من تجارب الآخرين كعلم المسلمين جميعاً بوجود مكة وأن بها الكعبة وأن الحجر الأسود في ركن الكعبة . وكالعلم بوجود البحار والمحيطات والأنبياء السابقين ، فإن مشاهدة هذه الأشياء لم تتوفر لجميع الناس ولكن توفرت لبعضهم ، ومع ذلك فإن العلم بها لازم لجميعهم وأنكارها 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 .[٣١]

ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجربات والمتواترات على من جربها فقط لأن الأمور المجربة قد يحصل فيها اشتراك واختصاص كما سبق ، وقد يقع الاشتراك في عين الشيء المجرب ، وقد يقع في نوعه ، فالناس جميعاً يشتركون في رؤية الشمس والعلم بحصول الليل عند غياب الشمس . . إلخ . وهذا اشتراك في عين المعلوم ، كما يشترك جميع الناس في الإحساس بالجوع والعطش واللذة والألم ، وهذا اشتراك في إدراك النوع وليس ادراك العين ، فإن الجوع المعين الذي ذاقه هذا غير الجوع المعين الذي ذاقه هذا . فكل إنسان يذوق ما في باطنه هو ، ولكن يشترك هو وغيره في معرفه ذلك الجوع وإدراكه .

وكذلك قد يشترك أهل مدينة في سماع رعد معين أو رؤية برق معين ولكن الناس جميعاً قد يشتركون في رؤية هذا النوع وسماعه ، فالرعد الذي يحصل في زمكان ومكان معين غير الذى يحصل في زمكان ومكان آخرين .[٣٢]

وهناك عدد من الأشياء المحسوسة لبعض الناس والموجودات في أماكن أخري ، كبعض الحيوانات والنباتات التى توجد في أماكن معينة ولا توجد في غيرها ، وهذه الأشياء المحسوسة تكون معروفة ومجربة لأهل هذا الأماكن وغير مجربة لمن لم يكن من أهل هذه الأماكن . ثم يكون العلم بوجود هذه الأشياء لازماً

لغير المجربين والمشاهدين لها . عن طريق نقل الخبر إليهم وتواتره جيلاً بعد جيل . وعلم من لم يشاهد ولم يعاين لا يقل في يقينه عن علم من رأي وشاهد ، وعدم رؤيته لها لا يكون دليلاً على عدم وجودها ، إذ من المعروف أن عدم العلم ليس علماً بالعدم ، وعدم الوجدان ليس نفياً للوجود . والذين يشكون في المتواترات أو ينكرونها لم يكن لديهم علم بها ، وعدم علمهم بها ليس علما بعدمها ، ولا بعدم علم غيرهم لها ، فليس لدى الفيلسوف ومنكري خبر الأنبياء دليل عقلي على نفي خبرهم ، وغاية ما معهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات ، وهذا في حد ذاته لا يفيد إلا عدم علمهم ويدل على الجهل المطبق بهذه الصناعة ، لكن لا يفيد أبداً العلم بعدمها .[٣٣]

ويدافع السلف عن إفادة المتواترات لليقين كجزء أساسي من منهجهم العام في دفاعهم عن النصوص الدينية ، فإذا ثبت صحة النقل كان قطعي الدلالة ويقيني الثبوت . ويعتبر إنكار المتواترات أصلاً من أصول الإلحاد والكفر والمنقول عن الأنبياء بالتواتر كالمعجزات وغيرها صحيح لاشك فيه وإذا قال أحد من الناس أن هذا لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة عليَّ . فيقال له أسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك ما حصل لهم من العلم[٣٤] ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ما يعلمه أهل الحديث من الأخبار والآثار النبوية ، فإن هؤلاء يقولون أن هذه الأخبار غير معلومة لنا كما يقول بعض الكفار أن معجزات الأنبياء غير معلومة لنا وهؤلاء تقوم الحجة عليهم سواء تواتر الخبر عندهم أم لم يتواتر .[٣٥]

وينبغي أن نفرق بين نوعين من التواتر . فهناك متواترات عادية لا ترقى في يقينها إلى مستوى التجربة الحسية ، لاحتمال تطرق الخلل إليها لعدم الاهتمام بها أو لوجود الصارف عنها ، وهناك متواترات خاصة ، كتواتر أخبار الأنبياء فإن هذه لا يرقى شك إليها لوجود الدافع القوي وامتناع الصارف عند أهل الاختصاص ، وقد تعرض التجربة للفساد . وقد تتعرض الحواس للخطأ . أما المتواترات الدينية فلا يرقى شك إليها ما دامت قد توافر لها شروط الصحة متناً وسنداً .

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 بالمجريات الخاصة والعامة . لأن هذه القضايا قد جربها الإنسان جيلاً بعد جيل واستقرت في ضميره وأصحت جزءاً من كيانه ، وكما فطر الإنسان على الشعور باللذة الحسية عند تناول الطعام فقد فطر على الشعور بالذة الروحية عند ممارسته العدالة والصدق .

وعلم الإنسان بهذه المتواترات المشهور أعظم من علمهم بقضايا الطب والطبيعيات مع أن جميعهم لم يجربها وكلهم 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 في العالم أكثر من جزئيات غيرها وصدق جزئياتها متحقق عن جزئيات غيرها .[٣٦]

والعلم بهذه القيم الثابتة أولى في نفوس الناس بخلاف العلم بالمجريات الجزئية ورغبة النفس في قبولها أقوى من قبول غيرها ودواعي الإيمان بها أثبت من المجريات والمتواترات الخاصة ببعض الأمم دون بعض ، فتجاوب الأمم قد تكون محصورة في نطاق معين ، أما هذه القيم فإن العلم بها غير محصور بل هو عام في جميع الأمم[٣٧] وهذا جزء من كل مما جاءت به الأنبياء .

العقل :

يعرف الفلاسفة العقل بأنه جوهر قائم بنفسه وهذا تعريف خاطىء ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل ولا ينفعل ، وهذا لا يتوفر في العقل حسب تصويرهم ، والعقل غزيرة فطرية في الإنسان يدرك بها الأشياء ويستنبط بها الأحكام ، وهذا ما أخذ به الإمام أحمد بن حنبل ، والحارث المحاسبي وغيرهما .[٣٨]

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

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

(أ) فمن ناحية يشترك العقل مع الحواس في 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 أخري 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 السلف من العقل ، وكان في هذا موضع اتهام من كثير من الدارسين ، وظن كثير من الدارسين أن رفض السلف ـ خاصة ابن تيمية ـ لمذهب الفلاسفة في العقل يعنى أنه قد رفض العقل كأداة للإدراك ، كما ظن فريق آخر من الدارسين أن اعتصام السلف بالنص الصحيح قد يعني أنهم أهملوا الأخذ بالعقل الصريح وكل هذا ظن خاطىء كان سببه الجهل بحقيقة مذهب السلف في العقل والنقل معاً .

وتبدأ هذه القضية عند السلف 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 ؟ أم نأخذ بالعقل ونترك دليل النقل ؟

العقل والوحي :

تكلم السلف عن علاقة العقل بالوحي كجزء أساسي من المنهج السلفي وفصل القول في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه العظيم « درء تعارض العقل والنقل »[٣٩] الذي بين فيه أن كل من رد دليل النقل لأنه عارض دليل العقل فقد رد العقل والنقل معاً .

وليس من هدفنا الدخول في تفصيلات هذا المبحث مع علمنا بأهميته في مثل هذا المقام ، ولكن يكفينا هنا التنبيه إلى أهم معالم المنهج السلفي في هذه القضية .

يرتبط منهج السلف هنا بموقفهم من علاقة العقل بكل من عالم الشهادة وعالم الغيب ، وإذا عرفنا أبعاد موقفهم في علاقة العقل بعالم الغيب أصبح من السهل فهم موقفهم في علاقة العقل بالوحي .

١ ـ يؤمن السلف إيماناً جازماً بأن الله أنزل كتابه ليفهم ويتدبر ، كما قال تعالى : ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ (سورة ص ٢٤) . وقال : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ (سورة محمد : ٢٤) . ولهذا فإن اقبال السلف على حفظ القرآن وفهمه وحسن تدبره كان مجالاً للتنافس فيما بينهم ، وحكى عن السلمي قوله : كنا نقرأ العشر آيات من القرآن ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل . وكان بين أصحاب الرسول ، من هو حبر الأمة وترجمان القرآن . وكان أقرأهم زيد ، وأعلمهم بالفرائض . وإذا اختلفوا في شيء ردوه إلى فلان .

كل هذا دليل على عناية جيل الصحابة ـ ومن بعدم جيل التابعين ـ بالقرآن حفظاً وفهما وتدبراً ، فكلهم لم يقصروا في فهم ما حفظ من القرآن ولم يمتنع عن إعمال عقله في فهم القرآن ، بدليل أننا لم نقرأ اية من كتاب الله إلا وجدنا عنها نقولاً للصحابة عن الرسول .

٢ ـ لم نقرأ عن الصحابة والتابعين الذين نقلوا إلينا أقوال الرسول وأفعاله انهم توقفوا أمام آية أو حديث ، وقالوا إن العقل يعارضها أو يرفضها ، أو ينبغى تأويلها بصرفها عن ظاهرها ، وإنما عملوا بالمحكم وآمنوا بالمتشابه ، وقالوا « كل من عند ربنا » خاصة فيما يتصل بقضايا الغيب من هذه الآيات وفي مقدمتها آيات الصفات الإلهية التى هي محك الخلاف بين السلف ومخالفيهم ، كذلك لم يتساءلوا عن كيفية أي صفة من الصفات المذكورة في الآية المعينة أو الحديث المعين . وإنما تلقوها بالقبول كما سمعوها عن الرسول ﷺ .

٣ ـ من أصول المنهج السلفي أن النص إذا صح سنداً ومتناً وفهما لا يتعارض أبداً مع الدلائل العقلية الصريحة عن الشبهات والخالية من الشكوك ، ذلك أن العقل والنقل وسيلتان لتحقيق غاية واحدة هو الوصول إلى الحق ، والتعرف عليه في الأقوال والأفعال والاعتقادات . والوسائل التى تؤدي إلى غاية واحدة لا يعارض بعضها بعضاً وإنما يؤيد ويعاضد بعضها بعضاً . فكلاهما حق والحق لا يعارض الحق أبداً . هكذا يؤمن السلف ، ويوصون اتباعهم بذلك .

أما الذين يقولون بإمكان التعارض بينهما فتجد أحدهم يدعي أن ما معه من النقل صحيح ، وقد يكون الأمر خلاف ذلك ، وقد يكون النقل صحيحاً ولكن فهمه منه ليس فهماً صحيحاً . وكذلك تجد الآخر يدعي أن معه ليس له من النظر العقلي الصحيح نصيب ، وإنما هو شبهات فاسدة أو شكوك طارئة ، سرعان ما تزول بالبرهان القطعي الصريح . أما أن يكون النقل صحيحاً والدليل العقلي صريحاً فهذا لا يمكن أن يتعارضا أبداً .

٤ ـ يتفرع عن الأصل السابق أن السلف يؤمنون بأن الدليل النقلي الصحيح قطعي الدلالة والعقلي الصريح هو أيضاً قطعي الدلالة . والدلائل القظعية لا تتعارض . إنما يتعارض منها ما هو ظني الدلالة أو ظني الثبوت ، وإذا قال البعض أن معه دليلين ـ عقلي ونقلي ـ وظنهما متعارضين ينظر فيهما . أيهما كان قطعياً قدم واخذ به ، ويتأخر الظني ويرفض ، ليس لكونه عقلياً ولا شرعيفا ولكنه لكونه ظنيفا في دلالته ، والظني لا يعارض القطعي ، وينبغى أن ننبه هنا إلى أن كثيراً ما يسميه الناس دلائل عقلية أو سمعية يعارض بعضها بعضفا ليس كثير منها يرقى إلى مستوى البرهان ، وهذا متفق عليه ، لأنه قد لا يكون دليلاً في نفس الأمر وإنما هو بحسب من يظنه كذلك .

والذي عليه منهج السلف أن دلالة ما جاء به الشرع في باب الإيمان بالله تعالى واسمائه وصفاته واليوم الآخر والبعث والحساب والجنة والنار . . إلخ ـ وهي مسائل الخلاف الجوهرية بين السلف ومعارضيهم ـ لم يتنازعوا في دلالته على ما دل عليه من ذلك . والمتنازعون في ذلك لم يتنازعوا في أن السمع دل على ذلك أيضاً ، وإنما تنازعوا هلى عارضه من الدلائل العقلية ما يدفع موجبه أم لا ؟

وإذا ظهر معارض له فأي الدلالتين تكون قطعية والآخر تكون ظنية ؟

وهذا هو مثار الخلاف بين السلف والفلاسفة وعلماء الكلام . وقد وضع الإمام ابن تيمية كتابه العظيم : « درء تعارض العقل والنقل » لحسم هذا المشكلة بالأصول العقلية والنقلية معاً .

والسلف لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته ، وإنما يطعنون في أدلة يعضها يدعيه البعض عقليات ويردون من أجلها ماصح من النقليات ، وهي في حقيقتها ليست دليلاً في نفس الأمر ؛ وكل ما عارضوا بها الشرع من هذه الأدلة قد تبين فساده في العقل فضلاً عن معارضة الشرع له وذلك مثل كلامهم عن دليل الجوهر والعرض ، والممكن والواجب وكلامهم في نفس الصفات وانكارهم البعث الجسماني . . . الخ . والدليل لا يمدح ولا يذم لكونه

عقليا أو سمعياً ، وإنما يقابل بالدليل البدعي المحرم . لأن الدليل العقلي الصحيح هو في الأصل دليل شرعي دل عليه الشرع نصاً أو تنبيهاً وإشارة .

وكون الدليل شرعياً يراد به ما أثبته الشرع ودل عليه بنصوصه الصحيحة .

ويراد به ما أباحه الشرع وأذن فيه أو نبه إليه وهذا شامل للأدلة التي نبه إليها القرآن بالأمثال المضروبة في أبواب التوحيد والعدل وإثبات الصفات ، فتلك أدلة شرعية وعقلية يعلم المرء صحتها بعقله ، فهي براهين وأقيسة عقلية وهي مع ذلك شرعية نبه إليها الكتاب العزيز .

وإذا كان الدليل الشرعي لا يعلم إلا بخبر المعصوم كما في إخبار الوحي عن الله وصفاته والبعث والحساب . كان ذلك الدليل شرعياً سمعياً ، لأنه لا يعلم بطريق العقل وحده بل علم بطريق النص ويتميز بأنه شرعي وعقلي معاً ، لأنه لا يوجد في العقل الصريح ما يعارضه ، والشرع لم يحرم الدليل إلا لأمور خارجة عن مطلب الحق وقصده . الذي هو غاية الاستدلال وهدفه .

١ ـ فقد يحرم الشرح الدليل لكونه كذباً في نفسه ، كأن تكون إحدى المقدمات باطلة ، فإنه يكون كذباً ، والله يحرم الكذب لاسيما عليه . . قال تعالى : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ﴾ (الأعراف/ ١٦٩) .

٢ ـ وقد يحرم الدليل لأن صاحبه يتكلم فيه بدون علم به ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (الإسراء : ٣٦) ، ﴿ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف/ ٣٣) .

٣ ـ وقد يحرم الدليل لكونه جدالاً بالباطل ، أو جدالاً في الحق بعد ما تبين كقوله تعالى : ﴿ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ (الكهف/ ٥٦) ، وقوله سبحانه : ﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ ﴾ (الانفال : ٦) .

ويتضح من هذا أن كل دليل كان قطعي الدلالة على مطلوبة هو في حقيقة أمره دليل شرعي نبه إليه الكتاب العزيز ، فعرف ذلك من عرفه ، وجهله من جهله ، ولم يحظر الشرع جنس الأدلة العقلية أبداً ولا قال أحد من السلف بذلك ، والنبي ﷺ أمر بالبرهان وأمر بتعلمه حيث يجب ذلك ، ودل على مجامع البراهيم التي يرجع إليها غاية نظر النظار ، وأهل العلم بالآثار النبوية يعلمون من ذلك ما يجهله غيرهم ، شأنهم في ذلك شأن أهل كل اختصاص كأهل الطب والهندسة في تخصصاتهم المختلفة فإنهم يعلمون منها ما يجهله غيرهم .

٥ ـ من أصول المنهج السلفي أن العقل ليس أصلاً في إثبات الشرع كما يدعي ذلك المتكلمون والفلاسفة ، وإنما هو أصل في علمنا بالشرع ، ذلك أن الشرع ثابت في نفسه سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ؛ شأن كل الموجودات ؛ فنبوة النبي ورسالته إلى الخلق ثابتة في نفسها سواء أدركتها عقول البعض أم لم تدركها ، وعدم علم البعض بذلك . أو عدم ثبوت ذلك عند البعض ، أو رفض البعض لما جاء به الرسول ، كل ذلك لا يلغي أن النبوة ثابتة في نفسها ، ولا يلغي أن ما جاء به الرسول حق في نفسه .

فالعقل لم يعط الشرع صفة مدح لم تكن ثابتة له ، ولم ينف عنه صفة ذم كانت ثابتة له كذلك . ولم يضف إليه من صفات المدح ما ليس فيه ، ولم ينف عنه من الصفات ما ليس كذلك . وإنما علم العقل بالشرع على ما هو عليه . على مانزل به الوحي ، وعلى ما أخبر به الوسول ، علم من ذلك ما علم وجهل منه ماجهل .

والدعاوي العريضة التي يقول بها المخالفون من أن العقل أصل في إثبات الشرع ، أو أن العقل أساس الشرع أو غير ذلك من الأقوال فكلها تحتاج إلى تمحيص ، لأن علاقة العقل بما هو موجود ليس علاقة إثبات للوجود أو منع له ونفي عنه ، وإنما هي علاقة علم بالموجود على ما هو عليه في الوجود الخارجي ، فالعقل لايمنح وجوداً للمعدوم ولا يمنع عدماً عن

الموجود ، حتى يقال أن العقل أصل في إثبات الشرع أو أن العقل أساس الشرع ، ذلك أن العقل يعلم وجود الأشياء الموجودة بالفعل ، ولا يعلم وجود المعدوم إلا على سبيل التخيل ؛ فكيف يقال العقل أصل أو أساس للشرع .

وهنا أمور تحتاج إلى مزيد من الإيضاح :-

١ - إذا كان العقل أصفلا في علمنا بالشرع ، فإن السلف يفرقون في منهجهم بين الثوابت والمتغيرات من أمور الشرع ، فإن قضايا الغيب كالإيمان بالله والنبـوة واليوم الآخر والصفات الإلهية ، هي من الثوابت التى لا مدخل للعقـل فيها إلا العلم بها فقط ، على ما أخبر به الرسول عنها . . أما ما يتصل بحياة الناس اليومية من الشرعيات في مسائل السياسة والاجتماع وما يتفرع عنها ؛ فهي محل اجتهاد العقول لتستنبط من الأحكام اشرعية ما يسد حاجات الناس اليومية المتجددة ؛ وهذه التفرقة بين الثوابت والمتغيرات في علاقـة العقـل بالشرع أمر على جانب كبير من الأهمية حتى لا تختلط الأوراق عند البعض فيظن أن ما هو ثابت قابل للاجتهاد العقلي ، أو أن ماهو من قبيل المتغيرات يثبت عند حدود وعصر معين واجتهاد فقيه معين .

٢ - إذا كان العقل أصلاً في علمنا بالشرع ، وظهر في الشرعيات ما يعز على العقـــل فهمـه ، فلا ينبغي للعقـل أن يتهم الشرع أو يرده ، ولا ينبغي للعقلاء ، أن يقولوا نحن نأخذ بدليل العقل ونرد دليل الشرع ، بدعوى أننا لو رفضنا الأخذ بدليل العقل لكان ذلك قدحاً في الشرع ، لأننا عرفنا الشرع بالعقـل ولو رددنا أحكام العقل الذي به عرفنا الشرع لكان ذلك رفضاً للشرع أيضاً . أو غير ذلك من المقولات التي نجدها في بعض الكتابا قديماً وحديثاً ، لأن هذه الأقوال فيها من التمويه والمغالطات الشيء الكثير ، ذلك أن علاقة العقل بالشرع هى علاقة تعلم وتلقي خاصة ما يتعلق منه بالغيبيات ـ ومن المعلوم أن العقل دلنا على صدق الرسول في كل ما أخبر به ، وأصبحت طاعة الرسول واجبة في ذلك .

وكثيراً ما نجد في كتابات السلف ضرب الأمثلة التي يوضحون بها نوع العلاقة بين العقل والوحي ليقربوا بها المسألة إلى الأفهام : فهي تشبه إلى حد كبير موقف الرجل العامي الذي يعلم أن فلاناً من الناس هو المفتي وجاء إليه من يسأله عن هذا المفتي فدله عليه ، وبين له أنه العالم المفتي الذي يستفتيه الناس عند الحاجة ؛ ثم اختلف هذا الرجل العامى مع العالم المفتى وقال لسائله يجب أن تسمع قولي ولا تسمع قول المفتي ، وحينئذ يجب على السائل المستفتى أن يقدم قول المفتى لا قول الرجل العامي ، فإذا قال له الرجل العامي أنا الأصل في علمك بأنه مفت فإذا قدمت قوله على قولي عند الاختلاف كان ذلك قدحاً في الأصل الذي علمت به أنه مفت . قال له السائل : أنت شهدت بأنه عالم مفت . وزكيته ودللت عليه فشهدت بوجوب تقليده والأخذ عنه دون تقليدك ؛ وموافقتي لك في العلم بأنه مفت لا يستلزم بالضرورة أنى أوافقك في العلم بأعيان المسائل التي هي محل الخلاف بينكما ، وخطؤك في أعيان المسائل التي خالفت فيها المفتي ، لايلزم عنه خطؤك في أنك دللت عليه وشهدت له وزكيته وفي علمك بأنه مفت ، هذا مع الفارق الكبير ، فإن المفتي قد يجوز عليه الخطأ أما الرسول فإنه مفصوم ، ولذلك وجب تقليده على كل من آمن به سواء وافقه عقله أم خالفه .

وكذلك الأمر بالنسبة لمن شهد له الناس بالطب ومهارته فيه ، ثم جاء المريض وسأل العامي عن عنوان الطبيب الماهر فدل المريض على عنوان الطبيب الحازق فذهب إليه المريض ، ووصف له الطبيب العلاج المناسب لعلاج ما يشكو منه ، ولما خرج المريض سأله الرجل العامي قائلاً ، ماذا وصف لك الطبيب ، فأخبره المريض بنوع العلاج ، فقال له العامي : إن هذا العلاج غير صحيح ، وينبغى أن تتركه ولا تأخذ به . فقال له المريض أنت لا تعرف شيئفا في مهنة الطب . أما الطبيب فهو أهل اختصاص ، فقال العامي : لا بل يجب أن تسمع قولي لأني قد دللتك على الطبيب ، وأنا الذي زكيته لك ، فيجب أن تأخذ بقولي في محل الخلاف لأن عدم الأخذ بقولي يقدح في الأصل الذي عرفت به الطبيب ، وهنا يقال للعامي علمك بأنه طبيب ماهر لا يعني أبداً علمك بمهنة

الطب . وكذلك العقل لما دلنا على أن نبوة محمد ﷺ صحيحة ، وأنه صادق فيما أخبر به عن ربه ، كان ذلك صحيحاً منه لوضوح دلائل النبوة لكل ذي عقل ، ومعرفة العقل بأن محمداً نبي بدلائله الواضحة لا يعني أبداً أن العقل متخصص في علم النبوة ، وأنه يعلم ما علمه النبي ، لا . . . بل هنا يقال للعقل « ليس هذا بعشك فادرجي » فنحن في حياتنا العادية نعلم أن غيرنا أعلم منا بصناعات كيمياوية أو معدنية مختلفة ، فإذا سألنا سائل عن صانع حاذق بالمعادن وأنواعها ، فدللناه عليه ، فهل يعنى هذا أننا أكثر علما بهذه الصنعة من الصنانع نفسه ، وهل إذا اختلف معنا السائل في سر من أسرار هذه الصناعة نقول له أن قولنا مقدم على قول الصانع الماهر فيها ؟

إن في ذلك من التمويه والمغالطة ما لايخفي على العقلاء ، وهذا هو شأن من يقدم بين يدي الله ورسوله في مسائل الغيب .

ومن المعلوم أن أفضلية الرسول ومباينته لذوي العقول ليس لها نظير فتقاس به في باب النبوة ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بالطب والصناعات المختلفة ، ولكن لا يمكن لأحد أن يصير نبياً بعقله . ولا يمكن لمن لم يجعله الله نبياً رسولاً أن يصير بمنزلة النبي الرسول . فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد ، فإذا علم المؤمن ذلك وعلم بالعقل أن محمداً رسول الله وأنه أخبر بشيء ووجد في عقله ما ينازعه في خبره ويعارضه في قبوله كان عقله يوجب عليه أن يسلم في موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وإلى من هو متخصص في الأخذ عمن بيده مفاتح الغيب . وأن لا يقدم رأيه على قول الله ورسوله ، إن كان على يقين بأن الله ورسوله أعلم بما أنزل منه ، وإن كان في شك من ذلك ، فيس له معنا حينئذ حديث ، لأن كل من تعود معارضة الشرع برأيه لا يستقر في قلبه الإيمان وهو أشبه بمن يعلق إيمانه بالرسول على شرط عدم المعارض العقلي لأقوال الرسول وأخباره ، فإيمانه مشروط بعدم المعارضة ، ومن المعلوم أن ذلك الموقف هو مدخل الإلحاد ، وقد سبق أن بينا أن في أخبار الأنبياء عن الغيب ما لا ينال بالعقل ، ولا يدرك بالحس ، ويمتنع أن يصل أحد إلى هذه الأخبار الإيمانية إلا بواسطة الوحي والأنبياء عنها فقط .

يتبين لنا من هذا العرض أن مذهب السلف في المعرفة يقوم على أسس عقلية يقينية . لكل أساس منها ميدانه الخاص به ، وهذه الأسس مستمدة في أصلها من القرآن الكريم بالتصريح بها تارة ، وبالتلميح إليها تارة أخري . ويمثل العقل في مذهبهم أساسفا يقينياً للمعرفة له ميدانه الخاص به ، ولا تتعارض هذه الأسس فيما بينها . بل كلها تؤدي إلى اليقين إذا سلمت من الشبهات العارضة ، وهذه دعوة خالصة لوجه الله أتوجه بها إلى الذين يتهمون السلف بسذاجة الفكر والرأي أن يقرأوهم أولاً في تراثهم ، بدلاً من أن يتهموهم عن جهل بهم وبتراثهم ، فربما يتغير رأيهم إذا كانوا للحق طالبين وإليه قاصدين ، والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل .

المصادر والمراجع

١ ـ درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، ط . جامعة الإمام محمدبن سعود، تحقيق د . محمد رشاد سالم .
٢ ـ الرد على المنطقيين لابن تيمية .
٣ ـ نقص المنطق لابن تيمية .
٤ ـ الرسالة التدمرية لابن تيمية .
٥ ـ جهد القريحة في تجريد النصيحة .
٦ ـ صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، للسيوطي .
٧ ـ النجاة لابن سينا .
٨ ـ الإشارات والتنبيهات لابن سينا .
٩ ـ عيون الحكمة لابن سينا .
١٠ ـ رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا .
١١ ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا .
١٢ ـ المقصد الإسني في معرفة أسماء الله الحسنى للغزالي .
١٣ ـ إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي .
١٤ ـ قانون التأويل للغزالي .
١٥ ـ مقاصد الفلاسفة للغزالي .
١٦ ـ أساس التقديس للرازي .
١٧ ـ معالم أصول الدين للرازي .
١٨ ـ نهاية العقول للرازي .
١٩ ـ الاعتصام للشاطبي .
٢٠ ـ نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، محمد السيد الجليند .
٢١ ـ الكندي وقضية المنهج ، محمد السيد الجليند .
٢٢ ـ المقابسات للتوحيدي .
٢٣ ـ نهاية الأقدام للشهرستاني .

الهوامش

(١) مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تنمور دار الكتب المصرية .
(٢) قانون التأويل للغزالى : ص ٨ .
(٣) الترغيب والترهيب ، فضائل القرآن .
(٤) صحيح مسلم : ١ ـ ٣٢٣ .
(٥) سورة الزمر : الآية ٢٧ .
(٦) انظر : در تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص ١٦٠ نقلاً عن أقسام اللذات للرازي .
(٧) نهاية الأقدام ص ٣ ، ط . المثنى بغداد .
(٨) راجع أساس التقديس للرازي (المقدمة) وجعل الرازي هذه القضية مقدمة لمعظم كتبه الكلامية ، راجع مثلاً : نهاية العقول ، معالم أصول الدين ، المحصل ، المحصول .
(٩) مسند الإمام أحمد ، ط . الحلبي ١٥٣/٥ ، ١٦٢ للرازي ، أساس التقديس (مقدمة المؤلف) للرازي .
(١٠) صحيح مسلم .
(١١) الرد على المنطقيين : ص ١٥٤ .
(١٢) المرجع السابق ص ١٥٠ .
(١٣) سورة الإسراء : ٩٩ .
(١٤) سورة يس : ٨١ .
(١٥) سورة الأحقاف : ٣٢ .
(١٦) سورة غافر : ٥٧ .
(١٧) درء تعارض العقل والنقل ٣٢/١ .
(١٨) سورة الروم : ٢٧ .
(١٩) يس ٧٨ ـ ٨٣ .
(٢٠) درء تعارض العقل والنقل : ٢٩/١ ـ ٣٠ .
(٢١) نفس المرجع .
(٢٢) الرسالة التدمرية : ١٦ ط . بيروت .
(٢٣) الرد : ١٥٧ .
(٢٤) الرد : ٢٨٦ .
(٢٥)
(٢٦) الرد : ٩٥ .
(٢٧) نفس المرجع .
(٢٨) انظر الرد : ص ٩٧ .

(٢٩) نفس المرجع : ٩٦ .
(٣٠) الرد : ٤٢٩ .
(٣١) الرد : ص ٩٢ .
(٣٢) الرد : ٩٨ .
(٣٣) الرد : ١٠٠ .
(٣٤) الرد : ٩٩ .
(٣٥) نفس المرجع : ٩٩ .
(٣٦) الرد : ٤٢٠ .
(٣٧) الرد : ٤٢٩ .
(٣٨) الرد : ٢٧٦ .
(٣٩) حقق هذا الكتاب وطبع على نفقة الإمام محمد بن سعود ، بإشراف أستاذنا المغفور له محمد رشاد سالم . وقمنا بتقريبة وطبع ضمن سلسلة تقريب التراث . مؤسسة الأهرام بمصر ، سنة ١٩٨٨ م فليراجع ذلك من أراد التفصيل .