



المشكل المتوهم في القرآن الكريم تأصيل وبيان

أ.د. أحمد سليمان البشيرة**

صالح سهيل حمودة*

الملخص

تناولت هذه الدراسة الموسومة بـ(المشكل المتوهم في القرآن الكريم تأصيل وبيان) تأصيل نوع مهم ومتميز عن غيره من أنواع علوم القرآن الكريم، وهو المشكل المتوهم، أي: العلم الذي يعتني بإزالة التعارض الظاهري بين القرآن الكريم والقضايا العلمية بالاصطلاح المنطقي، وهي القضايا الضرورية والنظرية، وذلك باستخدام المنهج التحليلي النقدي. وهدفت الدراسة إلى بيان معنى القضايا العلمية وأنواعها، وعلاقة القرآن الكريم بهذه القضايا. وبينت الدراسة أن القضايا العلمية قسمان: ضرورية ونظرية، وفصلت الخلاف في إفادة تلك القضايا للعلم بين الفرق الإسلامية وغير الإسلامية. وأوضحت الدراسة أن الذي وقع إنما هو تعارض متوهم بين بعض القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا العلمية القطعية.

وخلصت الدراسة إلى أن ذلك التعارض المتوهم إذا وقع في القضايا العلمية الضرورية، فالواجب تقديم تلك القضايا باتفاق العلماء. أما إذا وقع في القضايا العلمية النظرية، فهو قسمان: تعارض مباشر، والواجب في هذه الحالة تقديم النظر عند جمهور العلماء، خلافاً لابن تيمية وأتباعه. والقسم الثاني: تعارض يعود على أصل النقل بالإبطال، فالواجب حينئذٍ تقديم النظر عند جمهور العلماء، وخالف في ذلك ابن تيمية وأتباعه وبعض الأشاعرة والمتصوفة.

وبينت الدراسة أن من أهم أسباب وقوع التعارض المتوهم بين القرآن الكريم والقضايا العلمية هو تفسير آياته باصطلاحات حادثة بعد نزوله، وأن الواجب تفسير آيات القرآن حسب معاني اللغة العربية التي كانت معروفة وقت نزوله.

الكلمات مفتاحية: قضايا ضرورية، قضايا نظرية، تعارض.

* طالب دكتوراة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية. salehhamoudah@gmail.com .

** كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

1. المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فإن أعداء الإسلام قد تركزت جهودهم لمحاربة هذا الدين، والتشكيك في القرآن الكريم، وطرح الشبهات الطاعنة فيه، فانبرى علماء الإسلام لتحصين المسلم من شرور تلك الشبهات، وأصلّوا بذلك علماً من أهم علوم القرآن الكريم، وهو علم المشكل القرآني، الذي يعتني بالرد على الإشكالات الواردة على القرآن الكريم، ومن أنواعه المعروفة: المشكل النحوي، وموهم التناقض بين آيات القرآن الكريم.

لكن من أهم أنواع المشكل القرآني: المشكل المتوهم، وهو الذي يعتني بإزالة التعارض الظاهري بين القرآن الكريم والقضايا العلمية، حسب الاصطلاح المنطقي، بنوعيهما: الضروري والنظري. وهذا النوع لم ينل من العلماء ما يستحقه من العناية والتأصيل، فكان هذا البحث لسد ذلك الفراغ.

2. أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في كونها أول دراسة تتناول نوعاً مهماً من أنواع المشكل القرآني، هو المشكل المتوهم، وهذا النوع لم ينل ما يستحقه من البحث والتأصيل.

3. مشكلة الدراسة:

تجيب الدراسة عن السؤال الرئيس التالي: ما المشكل المتوهم في القرآن الكريم؟ ويتفرع على هذا السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية التالية:
- ما القضايا العلمية؟ وما أنواعها؟ وما أقوال الفرق الإسلامية وغير الإسلامية في حجيتها؟
- ما علاقة القرآن الكريم بالقضايا العلمية؟
- ما أنواع التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا العلمية؟ وما أقوال العلماء في الترجيح عند حصول ذلك التعارض؟ وما الصحيح من تلك الأقوال؟

4. أهداف الدراسة:

- بيان معنى القضايا العلمية وأنواعها واختلاف الفرق الإسلامية وغير الإسلامية في حجيتها.
- بيان علاقة القرآن الكريم بالقضايا العلمية.
- تفصيل أنواع التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا العلمية، وبيان أقوال العلماء في الترجيح عند ذلك التعارض، وبيان الصحيح من تلك الأقوال.

5. الدراسات السابقة:

بحث في الآيات المتعلقة بهذا الموضوع المفسرون السابقون في تفاسيرهم، وأشار إليه بعضهم في مؤلفات المتشابه والمشكل القرآني، مثل القاضي عبد الجبار في كتابيه (متشابه القرآن) و(تنزيه القرآن عن المطاعن)، وألمح إليه الزركشي والسيوطي⁽¹⁾، لكنهم لم يفردوه بالتأصيل العلمي أو التصنيف.

لكن وجدت دراسات تطبيقية تناولت الإشكال المتوهم بين القرآن الكريم وبعض القضايا الضرورية أو النظرية، مثل:

أولاً: آيات العقيدة المتوهم إشكالها، جمعاً ودراسة، للدكتور زياد بن حمد العامر، وهي رسالة مقدمة لجامعة أم القرى بمكة المكرمة لنيل درجة الدكتوراه، سنة 2011.

وهذه الدراسة تخصصت في تناول بعض الآيات المتوهم معارضتها لبعض القضايا النظرية في العقيدة حسب فهم المدرسة السلفية.

ثانياً: درء موهم التعارض بين آيات القرآن ووقائع الزمان، للدكتور محسن عبد العظيم الشاذلي، وهو بحث منشور في المجلة العلمية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، التابعة لجامعة الأزهر، العدد العاشر، سنة 2022.

وهذه الدراسة تخصصت في تناول بعض الآيات المتوهم تعارضها مع الواقع المشاهد، وهو جزء من القضايا الضرورية، ولم تتناول التأصيل العلمي لهذا التعارض المتوهم.

6- المناهج المتبعة في الدراسة:

اتبعت هذه الدراسة المنهج التحليلي النقدي، من خلال بيان معنى العلم وأقسامه، ثم بيان علاقة تلك الأقسام بالقرآن الكريم، وبيان كيفية التعامل مع التعارض المتوهم بين القرآن الكريم والقضايا العلمية.

7- مخطط الدراسة:

قسمت الدراسة على النحو التالي:

المقدمة:

التمهيد، ويشتمل على بيان المشكل المتوهم في اللغة والاصطلاح.

المبحث الأول: أنواع القضايا العلمية، وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: القضايا العلمية الضرورية

المطلب الثاني: القضايا العلمية النظرية

المبحث الثاني: علاقة القرآن الكريم بالقضايا العلمية، وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: علاقة القرآن الكريم بالقضايا العلمية الضرورية
المطلب الثاني: علاقة القرآن الكريم بالقضايا العلمية النظرية
المبحث الثالث: التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا العلمية،
وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا الضرورية
المطلب الثاني: التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا النظرية القطعية
الخاتمة، وفيها أهم النتائج.

8- التمهيد، وهو في بيان المشكل المتوهم لغةً واصطلاحاً:

لا بد في البداية من بيان معنى المشكل المتوهم في القرآن الكريم من حيث اللغة والاصطلاح.
أما من حيث اللغة، فأصل الشكل يرجع إلى أمر مادي، وهو ربط أمور متماثلة بعضها، فيقال:
شكّل الرجل قوائم الدابة، وشكّلت المرأة صفائرها، ثم تطور استعمال الشكل إلى معنيين:
الأول: شدة المماثلة بين أمرين، سواءً كانا مادّيين أم معنويين، فيقال: شكّل هذا الشيء ذاك، أي:
ماثله وأشبهه⁽²⁾.

الثاني: الالتباس بين أمرين وعدم التمييز بينهما، لذلك يقال: أشكل الأمر: إذا التبس، والأشكل في
ألوان الإبل والغنم: أن يكون مع السواد حمرة وغبرة، كأنه قد أشكل لونه⁽³⁾.
وقد خصص أبو هلال العسكري الشكل بالتمائل بين أمرين لهما صورة مادية⁽⁴⁾، وهو التفات إلى
أصله اللغوي دون تطور استعماله في اللغة.

ولما جاء ابن سيده، جعل من معاني الشكل: (صورة الشيء نفسه المتوهمة أو المحسوسة)،
وتابعه غيره على ذلك⁽⁵⁾، وهو تأثر بمعنى اصطلاحى حادث، حيث أطلق المترجمون للكتب
اليونانية (الشكل) على الهيئات الهندسية، مثل الدائرة والمثلث⁽⁶⁾، لذلك تجد هذا المصطلح في
عناوين بعض الكتب المترجمة⁽⁷⁾.

أما الوهم، بتسكين الهاء لا غير، فهو يُطلق على الجمل العظيم، والطريق الواسع⁽⁸⁾.

أما بالوجهين: الفتح والتسكين، ففي معناه ثلاثة أقوال:

القول الأول: الغلط، وهو قول الخليل وثعلب وابن قتيبة⁽⁹⁾.

والدليل عليه استخدام العرب، ومنه قول زهير في معلقته:

وقفتُ بها من بعد عشرين حِجَّةً فلأياً عرفتُ الدار بعد توهم⁽¹⁰⁾

فهذا الشاهد يبين أن التوهم قسيم المعرفة الصحيحة، وليس قسماً منها.

القول الثاني: مطلق الظن وخطرات القلب، سواء كانت صحيحة أو باطلة، وهو قول الأزهرى والجوهري وابن فارس وابن سيده⁽¹¹⁾.

والدليل عليه: أن الخليل ومن تبعه فرقوا بين قولك: وهمت في الشيء، وقولك: وهمت إلى الشيء، فذكروا أن الأولى تفيد أنك غلطت، والثانية تفيد بيان ما ذهب الوهم إليه⁽¹²⁾.

فذهب الأزهرى ومن تبعه إلى أن هذه التفرقة تفيد أن معنى الغلط محصور بالصيغة الأولى دون الثانية!

ويناقش بأن هذه التفرقة لا تفيد ذلك، بل معناها أن الصيغة الأولى تفيد مجرد وقوع الغلط، والثانية تفيد تحديد ذلك الغلط.

ومما يدل على ذلك أمران:

الأول: أن ثعلباً قال: (وهمت إلى الشيء: إذا ذهب قلبك إليه وأنت تريد غيره)⁽¹³⁾، فصرّحاً بأن هذه الصيغة تفيد ذهابك إلى غير ما أردته، وهو معنى الغلط.

الثاني: أن ابن قتيبة قال: (والوهل أن يذهب وهمك إلى الشيء وليس هو كذلك، يقال: وهلت أهل وهلاً، ومثله: وهمت إلى الشيء أهم وهماً، إذا ذهب وهمك إليه)⁽¹⁴⁾.

فبين أن الصيغة الثانية عنده مساوية لقولك: (وهل فلان) في إفادتهما الوقوع في الغلط.

ومنه يتبين أنه لا فرق بين الصيغتين عند عدم تعديتهما بحرف جر، فالمصدر القياسي لـ(وهم) هو (وهَمَ)، والمصدر القياسي لـ(وهَمَ) هو (وهُم)⁽¹⁵⁾.

القول الثالث: أن الوهم ما سبق إليه الذهن مع إرادة الصواب، والوهم ما أخطأ فيه المرء الصواب مع إرادته ذلك الخطأ! وهو قول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ومثّل على ذلك برجل نادى آخر اسمه أحمد، فقال: يا أسعد! فإن كان يعلم أن اسمه (أحمد) فهذا وهم! أما من ناداه بذلك وهو يظن أن اسمه (أسعد) فهذا وهم⁽¹⁶⁾!

وحاصل هذه التفرقة هو أن تعمد الوقوع في الغلط وهم، وعدم التعمد وهم، وهي تفرقة غير صحيحة ولا دليل عليها، وقد بناها الشيخ على فهم مغلوط لقيد (وأنت تريد غيره) وقد سبق بيان معناه.

وبذلك يتبين رجحان القول الأول.

أما من حيث الاصطلاح، فالمشكل المتوهم مكون من مصطلحين، هما المشكل والمتوهم.

أما المشكل، فهو مصطلح مستخدم في علم أصول الفقه وعلوم الحديث وعلوم القرآن، والمهم في هذا البحث مجال علوم القرآن.

والمشكل في مجال علوم القرآن هو العلم المختص بإزالة التعارض الظاهري بين آيات من القرآن الكريم وأدلة أخرى، مثل التعارض الظاهري بين آية قرآنية وآية أخرى، أو آية وحديث نبوي، أو آية وقواعد النحو⁽¹⁷⁾.

أما المتوهم، فهو مأخوذ من الوهم، وهو مصطلح عند الفلاسفة والمناطقية يعني: قوة تابعة للحس، يدرك بها الإنسان الجزئيات المنتزعة من المحسوسات. وبهذا المعنى قد يكون الوهم صادقاً، وذلك في المحسوسات فقط، كإدراك الإنسان شجاعة أحد الناس أو سخاءه، ونفرة الشاة من الذئب.

وقد يكون كاذباً، وذلك قد يكون في المحسوسات، مثل ظن الإنسان صداقة بعض الناس له وهو عدو، وقد يكون في غير المحسوسات، حين يقيس غير المحسوس على المحسوس، ويرى أن كل موجود لا بد له من مكان، فيظن أن الله تعالى كذلك⁽¹⁸⁾. والذي جرى عليه هذا البحث هو المعنى اللغوي للوهم.

أما مفهوم المشكل المتوهم، بوصفه مركباً إضافياً، فهو العلم الذي يختص بإزالة التعارض الظاهري بين القرآن الكريم والأدلة العلمية حسب الاصطلاح المنطقي، والأدلة العلمية إما قضايا ضرورية، أو قضايا نظرية، وهذا يستدعي الوقوف على كل نوع من تلك القضايا. وبذلك يكون علم المشكل المتوهم علماً محدداً له مرجعية تتفق عليها جميع الأذهان، فهو يتميز بذلك عن علم المتشابه بمعناه الإضافي، لأن التشابه هو خفاء معنى الآيات الكريمة، وهو أمر نسبي يختلف من عالم إلى آخر، بحسب ما أوتيته من علم وبصيرة.

ويتميز علم المشكل المتوهم كذلك عن علم تفنيد الشبهات الموجهة ضد القرآن الكريم، لأن الرد هذه الشبهات يمكن أن يلاحظ فيه اعتقاد الطائفة التي صدرت عنها، فيتخذ سبيل الإلزام الجدلي، مثل شبهة إقرار الإسلام لنظام الرق، فهذه الشبهة إذا صدرت عن يهودي أو نصراني، فيمكن الرد عليها بإقرار مصادر تلك الطوائف نفسها للرق.

أما في علم المشكل المتوهم، فالمشكل يجب أن يكون مشكلاً من حيث العلم الذي تتوافق عليه جميع الأذهان، دون اختصاص بفرقة أو دين، والرد يجب أن يكون هادماً للإشكال من أصله.

المبحث الأول: أنواع القضايا العلمية:

المطلب الأول: القضايا العلمية الضرورية:

أصل العلم في اللغة أثر في الشيء يتميز به عن غيره ويُهتدى به، ومنه سُعي الجبل علماً، لأنه يمتاز عن غيره⁽¹⁹⁾، وسُميت معرفة الشيء علماً، لأن الإنسان يتميز به عن الجبال ويهتدي به⁽²⁰⁾، وهذا يشمل العلم المعتمد على اليقين أو غلبة الظن.

والعلم في الاصطلاح المنطقي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل⁽²¹⁾، فلا يدخل فيه الظن، أما تسمية العلوم المختلفة علوماً مع أنها تحتوي ظنوناً، فهي مبنية على المعنى اللغوي للعلم.

والقضايا العلمية قسمان: القضايا الضرورية، والقضايا النظرية.

أما القضايا الضرورية، فالضرورة لغةً مصدر (ضَرَّ)، وهو تضيق ونقص يدخل على الشيء⁽²²⁾. وفي الاصطلاح، هي القضايا التي لا تحتاج إلى استدلال، ولا يكون الانفكاك عنها مقدوراً للإنسان على وجه الإطلاق⁽²³⁾.

فهذه القضايا يوجد لها الله تعالى في ذهن الإنسان أو حواسه دون اختيار منه ولا مقدمات، فلا يمكنه أن يرتاب فيها⁽²⁴⁾.

وهي ترجع إلى نوعين:

النوع الأول: قضايا ذهنية محضة، وهي قسمان:

القسم الأول: البديهيات، وهي القضايا التي يُحكم فيها بمجرد تصور طرفيها، نحو: الكل أعظم من الجزء، والنفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين⁽²⁵⁾.

القسم الثاني: الفطريات، وهي القضايا التي قياساتها معها، ويُحكم فيها بواسطة برهان لا يغيب عن الذهن، كقولنا: الأربعة زوج، بسبب وسط حاضر في الذهن، وهو الانقسام بمتساويين⁽²⁶⁾.

النوع الثاني: قضايا ذهنية تُدرك بمعونة الحس، وهي خمسة أقسام:

القسم الأول: المحسوسات الباطنة، القضايا التي يُحكم فيها بواسطة الحواس الباطنة، كالحكم بأن لنا جوعاً وغضباً⁽²⁷⁾.

القسم الثاني: المحسوسات الظاهرة، كالحكم بأن الشمس مضيئة، والثلج أبيض⁽²⁸⁾.

القسم الثالث: المحسوسات المجربة، وهي قضايا يحكم بها الذهن بمشاهدات متكررة مفيدة لليقين، كالحكم بأن النار محرقة⁽²⁹⁾.

ولكن الضروري هنا هو الحكم بتغير المسبب إذا اقترن بالسبب في حالة انعدام أي مانع يمنع تغيره، أما الحكم بتخلف المسبب عن السبب لمانع عادي، كوضع مادة تمنع الاحتراق، أو مانع خارج عن العادة، مثل المعجزة، فإن ذلك لا تمنع منه الضرورة، لأن ذلك يحتاج إلى النظر في ذلك المانع⁽³⁰⁾.

القسم الرابع: الحدسيات، وهي القضايا التي يُحكم فيها بمشاهدة القرائن، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس، لما يُرى من اختلاف نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس⁽³¹⁾. وفي عدّها من الضروريات خلاف بين العلماء، فذهب الغزالي وابن تيمية إلى أن الحدسيات مثل المجربات، ومن ذلك الحكم باستمداد نور القمر من الشمس، لأن الاختلافات في نور القمر لو كانت بالاتفاق وليست بحسب موضعه من الشمس، لما استمرت على نمط واحد على طول الزمن⁽³²⁾.

وذهب الطوفي والعضد والملوي والصبان إلى أن الحدسيات تفيد غلبة الظن، لأنها لا تنفي وجود أسباب أخرى غير الأسباب المشاهدة، فلو رأيت رشاشاً حول إناء فيه ماء، فلا تسلم أن الرشاش من ذلك الماء⁽³³⁾.

والذي أراه أن الحدسيات من الضروريات، لأنها مثل المجربات في حدوث الاقتران المتكرر بين السبب والمسبب، لكن تختلف عنها في كونها لا يمكن أن تخضع للتجربة⁽³⁴⁾. أما المثال الذي ذكره الصبان، المتعلق برشاش الماء، فهو مثال ناقص، لأنك إذا رأيت الرشاش حول ذلك الإناء مرة، لم تجزم بأنه من ذلك الإناء، لكن لو تكررت رؤيتك لذلك الرشاش أكثر من مرة بجانب الإناء، فإنك ستجزم أن ذلك الرشاش منه.

ومع ذلك، فإني أرى أن اصطلاح الحدسيات لا يعبر عن المقصود منه هنا، لأن الحدس في اللغة الرمي، ومنه أطلق على التوهم والرجم بالغيب⁽³⁵⁾، والأصح التعبير عن هذا المعنى بالأسباب الطبيعية، للتمييز بينها وبين الأسباب التي يمكن إخضاعها للتجربة.

القسم الخامس: المتواترات، وهي قضايا تنقل مشاهدتها جماعة من الناس يستحيل تواطؤهم على الكذب، مثل وجود مكة وبغداد⁽³⁶⁾.

والضروريات، مع كونها الوسيلة لإدراك حقائق الدين، فهي أيضاً أساس العلوم المختلفة وبناء المجتمعات، فلا يمكن أن تقوم معاش الناس ومعاملاتهم دون الإقرار ببداية الذهن والحواس، لذلك اختلف العلماء في صحة وجود من أنكر هذه الضروريات، على ثلاثة أقوال:
القول الأول: أنه لا يوجد، وهو القول الذي عزاه نصير الدين الطوسي إلى المحققين⁽³⁷⁾.

القول الثاني: أنه وجدت طوائف أنكرت جميع الحقائق، وهو قول بعض من كتب في النحل والمذاهب⁽³⁸⁾.

القول الثالث: أنه وجدت تلك الطوائف، لكن أولئك المنكرين لم يكن لهم بقاء في الدنيا، وإنكارهم كان لكثير من الأمور لا لجميعها، وهو قول ابن تيمية⁽³⁹⁾.

والقول الذي أراه التفصيل، فهناك من ثبت عنهم ذلك المذهب، وهناك من لم يثبت.

أما من لم يثبت عنهم، فهم السوفسطائية، وذلك لأمرين:

الأول: أصل هذه الكلمة في اللغة اليونانية من (سوفوس)، ومعناها الحكيم والحاقد⁽⁴⁰⁾، وهي كلمة مديح في الأصل، فهي تفيد عكس ما نُسب إليهم.

الثاني: لم يصلنا أي شيء من كتبهم واستدلالاتهم، وإنما وصلنا ما كتبه أعداؤهم عنهم، مثل ما نسبته أفلاطون إليهم من القول بأن الإنسان مقياس كل شيء⁽⁴¹⁾، ومع ذلك فهي كلمة تحتمل أكثر من تفسير⁽⁴²⁾.

وقد عزا الرازي إلى أفلاطون وأرسطو وبطلميوس⁽⁴³⁾ وجالينوس⁽⁴⁴⁾ القدح في المحسوسات خاصة⁽⁴⁵⁾! وبين في موضع آخر أن مصدره في ذلك ما حكاه الحسن بن موسى النوبختي عنهم⁽⁴⁶⁾.

والواقع أنه لا تصح هذه النسبة لأرسطو، لأن أرسطو صرح بأن الحس يلزم في الأمور الجزئية، وإنما نفى إفادته العلم بمجردة في القضايا الكلية⁽⁴⁷⁾.

وكذلك لا تصح هذه النسبة إلى بطلميوس وجالينوس، لأن العلوم التي اشتهر به بطلميوس أصلاً، وهي علوم الفلك والجغرافيا، علوم قائمة على الحس، وكذلك علم الطب الذي اشتهر به جالينوس⁽⁴⁸⁾.

وكذلك لا تصح نسبة هذا المذهب لأفلاطون، لأنه سلم بقدرة الحواس على إدراك الأشياء، لكنه ردّ على من ينفي استناد الحواس إلى الذهن في هذه القدرة⁽⁴⁹⁾.

وقد يُظن أن الضروريات محل اختلاف الفلاسفة من جهة أخرى، وهي أن هناك مذهب فلسفي يحصر المعرفة بالذهن، وهو ما يسمى بالمذهب العقلي، ومذهب آخر، يحصر المعرفة بالحواس، وهو المذهب التجريبي.

والحقيقة أن ما يسمى بالمذهب العقلي يجعل الضروريات التي تُدرك بالحس راجعةً بالأصالة إلى معرفة الذهن الفطرية التي يوجدها الله تعالى في الإنسان قبل أن تكون هناك تجربة بالحواس، والمذهب التجريبي يجعل الضروريات التي تُدرك بالذهن راجعةً بالأصالة إلى الحس، ولا وجود لها في الذهن إلا بعد تجربتها في الواقع عن طريق الحواس، ولا يعني ذلك إنكار أيّ من المذهبين لتلك الضروريات من حيث الأصل⁽⁵⁰⁾.

أما من ثبت عنهم إنكار الضروريات، فهو الفيلسوف اليوناني فورون⁽⁵¹⁾، وقد وصلتنا كتابات بعض أتباعه⁽⁵²⁾.

وكانت نشأة مذهب فورون ردة فعل على الاختلافات الكبيرة التي جاءت بها الفلسفات اليونانية، فرأى أصحاب هذا المذهب أن خير وسيلة للخروج من تلك الاختلافات هو اطراحها جميعاً، بل إنكار إمكانية الوصول إلى أي معرفة ضرورية من حيث الأصل، وبذلك الإنكار والطمأنينة السلبية يصل الإنسان إلى السعادة⁽⁵³⁾.

وللعلماء في التعامل مع مذهب إنكار الضروريات طريقتان:

الأولى: عدم مجادلة من يقول به من الأصل، لأن مجادلتهم فيها تسليم بأن الضروريات تحتاج إلى نظر وحلّ للإشكالات التي يوردونها عليها، فالرد يجب أن يكون بضرب أولئك المنكرين، فإن أقروا بالألم فقد اعترفوا بالمحسوسات، والاعتراف بالمحسوسات يؤدي إلى الاعتراف بالبدهيّات، وهذه طريقة التفتازاني⁽⁵⁴⁾.

الثانية: أنه يجب الرد على الإشكالات التي يوردها أصحاب هذا المذهب، وذلك لإظهار فساد مذهبهم، لا لأن الإنسان الخالي من تلك الإشكالات يحتاج في جزمه بالضروريات إلى تلك الردود، وهو قول السيد الجرجاني⁽⁵⁵⁾.

والذي أراه الثاني، والجدل مأمور به ما دام بالحسنى، قال تعالى ﴿وَيَحْدِثْ لَهُمْ يَأْتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]

وعلى هذا، فأهم الإشكالات على القضايا الذهنية المحضة إشكالان:

الإشكال الأول: أن كل فرقة تدعي أن البديهية معها، وهذا يوجب الاشتباه في البدهية.

والجواب: المنع من ذلك، فإن البدهيات الحقيقية لم يقع فيها اختلاف من غير فورون وأتباعه، وإنما وقع الاختلاف في أمور ظنت أنها بديهية، مثل حسن العدل وقبح الظلم⁽⁵⁶⁾.

الإشكال الثاني: وهو يرد على المؤمنين بالمعجزات، لأن الإيمان بالمعجزة يعني أن القضايا الذهنية المحضة يمكن أن تتخلف، وهذا التخلف يخرجها عن حيز البدهية⁽⁵⁷⁾.

والجواب: أن المعجزة والكرامة تابعان لقدرة الله، وقد تقرر في علم الكلام أن قدرة الله تعالى تتعلق بالممكنات لا المستحيلات لذاتها⁽⁵⁸⁾، فلا يمكن للمعجزة أن تجعل الشيء الواحد يوجد في مكانين في الآن نفسه، وإنما تأتي المعجزات بالمستحيل لغيره، كقلب العصا حية⁽⁵⁹⁾.

أما أهم الإشكالات الواردة على الضروريات الحسية، فهي كما يلي:

أولاً: أن الحواس قد تخدع صاحبها، فترى الصغير كبيراً، كالنار البعيدة في الظلمة.

والجواب: أن الضروري في إدراك الحواس هو ما يناسب قدرتها، أما غلط الحواس في بعض الصور لأجل مرض أو بعد، فهو واقع، لكن يمكن تصحيحه، سواء عن طريق حاسة أخرى، أو بالتجربة⁽⁶⁰⁾، كما يمكن ذلك بالاستعانة بآلة مصححة أو مقرّبة بعد تطور العلم وأدواته. ثانياً: أن النائم يرى في نومه ما يجزم به جزمه بما يراه في يقظته، وكذلك من كان تحت تأثير المسكر أو المخدر.

والجواب: أن هذا ناشئ من زوال الذهن الذي تدرك الحواس حقائق الأمور بمعاونته⁽⁶¹⁾.

المطلب الثاني: القضايا العلمية النظرية

القضايا النظرية هي المستندة إلى النظر، والنظر لغةً مواجهة بالعين بترقب وتأمل، ومنه أُطلق على الاستمهال والانتظار، لأنه يستغرق زمناً⁽⁶²⁾.

وهو اصطلاحاً تصرف الذهن فيما عنده من دلائل، لتحصيل ما ليس عنده⁽⁶³⁾.

والنظر، إما أن يكون فاسداً، وهو غير المطابق للواقع، مثل قول القائل: كل موجود يوجد في مكان، والله تعالى موجود، إذن فالله تعالى في مكان.

فهذا النظر فاسد، لأنه قائم على وهم لا على حقيقة، فالله تعالى هو خالق المكان، والخالق لا يحتاج إلى ما يخلقه⁽⁶⁴⁾.

وإما أن يكون صحيحاً، وهو المطابق للواقع، وهو نوعان:

النوع الأول: هو الذي يعتمد على دلالة ظنية، مثل قياس العلة عند الفقهاء، أو الاستقراء الناقص، وهذا لا يسمى علماً بالمعنى المنطقي كما سلف، لكنه يفيد الظن⁽⁶⁵⁾.

النوع الثاني: الذي يعتمد على دلالة قطعية، مثل الضروريات العلمية أو ما بُني عليها⁽⁶⁶⁾، ومنه قول القائل: العالم متغير، وكل متغير حادث، إذن فالعالم حادث.

وهذا النوع يفيد العلم، والدليل على ذلك: أنا نوقن من أنفسنا العلم بأمور كلية حصلت بعد أن لم تكن، ولا بد لها من مدرك يوصل إليها، لأنها ليست بدهية ولا حسية ولا خبرية، فلم يبق إلا أنها حصلت بالنظر⁽⁶⁷⁾.

والذين صدر منهم إنكار إفادة النظر العلم هم فرقتان:

أولاً: فورون وأتباعه، لأنهم نفوا إفادة الضروريات العلم، فما بُني عليها أولى.

ثانياً: بعض المتصوفة في المطالب الإلهية خاصة، وقالوا بأن السبيل إلى المعرفة في هذه المطالب هو تزكية النفس بالعبادات وليس النظر⁽⁶⁸⁾.

أما من نُسب إليهم ذلك فهم الطوائف التالية:

أولاً: السمنية، ونسب عبد القاهر البغدادي والرازي نفي إفادة النظر العلم إليهم⁽⁶⁹⁾.

ثانياً: أرسطو، نُقل عنه أنه منع تحصيل اليقين في المطالب الإلهية دون غيرها بالنظر⁽⁷⁰⁾.

ثالثاً: أحمد بن حنبل⁽⁷¹⁾.

رابعاً: الغلاة من الحشوية⁽⁷²⁾.

خامساً: أهل الظاهر⁽⁷³⁾.

ولا تصح تلك النسبة إليهم، أما السمنية فلأنهم من فرق الهند، وسَمَّاهم البيروني (السمنية)، وهو من أعلم الناس بتلك البلاد، وذكر أنه لم يجد كتاباً لهم إلا ما نقله عنهم من لا عبرة بكلامه⁽⁷⁴⁾.

أما ما نُقل عن أرسطو، فلم أجده في كتبه، بل الذي ذكره أرسطو اشتراط اليقين في المباحث الفلسفية، فقال: (يجب أن يكون الفيلسوف قادراً على استيعاب أشكال الوجود بكونه موجوداً، ليقرّ المبادئ الأكثر دقة لكل الأشياء، وهذا الشخص هو الفيلسوف، والمبدأ الأكثر تأكيداً من كل شيء هو ذلك الذي لا يمكن للمرء أن يكون مخطئاً بصده، لأن مثل هذا المبدأ يجب أن ألا يكون مؤسساً على افتراضات، لأن المبدأ الذي لا بد أن يعرفه كل من يتعلم أي شكل من أشكال الوجود يجب ألا تستند دراسته على افتراضات)⁽⁷⁵⁾.

أما أحمد بن حنبل، فقد أنكر الحنابلة قوله بذلك⁽⁷⁶⁾.

أما غلاة الحشوية، فإن كان المقصود منهم أهل الحديث، فهم لا يمنعون أصل إفادة النظر العلم، لكنهم يقصرونه على النظر الذي جاء به الشرع دون غيره⁽⁷⁷⁾، فخلاهم في صحة النظر الذي لم يأت في الشرع، لا في أصل النظر.

أما أهل الظاهر، فلم أجد منهم هذا القول، بل وجدت ابن حزم يستدل بكثير من الحجج النظرية على وجود الله تعالى وغير ذلك من العقائد⁽⁷⁸⁾.

وأهم ما احتج به لهذا القول: أنا نرى الناظرين تتفاوت أنظارتهم وتختلف اختلافاً كثيراً، وكلّ يدعي أن الحق معه، لا سيما في المطالب الإلهية، فدل ذلك على أن النظر لا يفيد العلم⁽⁷⁹⁾.

وأجيب عن ذلك بأن وقوع الاختلاف من بعض الناظرين لا يوجب رد النظر من أصله⁽⁸⁰⁾، فقد وُجد من ينكر الضروريات كما سلف، ولا يعني ذلك بطلانها، ولا فرق بين المطالب الإلهية وغيرها في ذلك.

أما الرد على بعض المتصوفة، فلا شك أن لتزكية الروح أثراً مهماً في تجريدتها من الشهوات المعيقة لها من الوصول إلى الحق، لكن ذلك لا يكفي دون الاستعانة بالذهن.

ويختلف النظر عن الضروري بأنه من الأفعال الاختيارية، فهو مجهود ذهني يبذله الإنسان، فإذا بذله الإنسان وصح لديه أفاده العلم، ولم يمكنه الانفكاك عن هذا العلم إلا إذا بان له بطلانه⁽⁸¹⁾.

لكن اختلف العلماء في وجه إفادته العلم على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه على طريق التولد، ومعناه في الأصل حصول الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد، وهو قول المعتزلة⁽⁸²⁾، والمقصود هنا أن العبد يحدث النظر، والنظر فيه قوة مستقلة مؤثرة تحدث العلم، وهو جارٍ على قاعدتهم بأن العباد يخلقون أفعالهم ويتولد عن هذا الخلق ما نتج عن أفعالهم⁽⁸³⁾.

الثاني: أنه على طريق العادة، أي: أن الله تعالى أجرى العادة بحدوث العلم بعد النظر، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، بناءً على أن التأثير في حدوث الأفعال لله تعالى وحده، لأن نسبة التأثير إلى غير الله تعالى شرك⁽⁸⁴⁾.

الثالث: أنها على الطريق اللزوم الضروري، وهو قول الجويني والرازي وبعض الحنفية⁽⁸⁵⁾، وهذا قول فيه توفيق بين القولين السابقين دون بيان وجه اللزوم.

والراجح أن النظر مسبب للعلم، كسائر الأسباب، لا بمعنى أنه مولد له، بل بمعنى أن الله تعالى أودعه قوةً وتأثيراً على ذلك، وبذلك لا يكون القول بذلك التأثير شركاً، وهذا جارٍ على قول أبي إسحق الإسفرايني والجويني في آخر قوليه وابن تيمية وجمهور الماتريدية بأن لقدرة العبد تأثيراً في الفعل بإقدار الله تعالى له⁽⁸⁶⁾.

المبحث الثاني: علاقة القرآن الكريم بالقضايا العلمية

المطلب الأول: علاقة القرآن الكريم بالقضايا العلمية الضرورية

قضايا الذهن الضرورية كلها قطعية صحيحة، أما قضايا القرآن الكريم فهي صحيحة لأنها تنزيل من حكيم حميد، لكنها تنقسم إلى قطعي الدلالة وظني الدلالة.

ولا خلاف بين الأصوليين على وجود القطعي الدلالة في القرآن الكريم، وهو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، والظني الدلالة، وهو ما احتمل أكثر من معنى، لكن القطعي الدلالة يسمى عند الحنفية المحكم، وعند الجمهور يسمى النص، والظني الدلالة الذي يحتمل معنىً مرجوحاً يسمى عند الحنفية النص، وعند الجمهور الظاهر⁽⁸⁷⁾.

أما العلاقة بين الضروريات والقطعيات القرآنية فتتقسم بمقتضى القسمة الذهنية إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: علاقة توقف وانتفاء الحكم في الأصل، وهي تشمل ما يخرج عن نطاق الضروريات ومجال إدراكها، مثل إثبات الغيبيات المحضة، من الملائكة والجن والجنة والنار، فهذه القضايا يجب على الذهن التسليم بما جاء في القرآن الكريم بشأنها، وذلك لأمرين:

الأول: أنه لا مانع يمنع الذهن من ذلك، فإنها غير مستحيلة، وليست هناك ضرورة تمنع منها، لأن الذهن يعترف بأنه لا يدرك كل ما هو موجود.

الثاني: أن الذهن يدل على صدق النبي، ثم يعترف بأنه يتلقى من النبي ما لا يستقل بدركه، فالوحي يمكن أن يأتي بمحارات الذهن⁽⁸⁸⁾.

أما الاعتراض عليها، فهو ناشئ من تصور قدرة الذهن على الإحاطة بحقيقة عالم الغيب، وهو داخل من هذه الجهة في قسم المتشابه، لذلك لا يثيره إلا الزائغون الذين يبتغون الفتنة وتشكيك المسلمين بدينهم.

القسم الثاني: علاقة تأييد وموافقة، وهي تشمل كل ما تؤيده الضروريات وتشهد له، مثل إثبات وجود الكائنات، وإثبات الأسباب.

القسم الثالث: علاقة تعارض واختلاف، وهي علاقة ممتنعة وغير موجودة باتفاق العلماء⁽⁸⁹⁾. والأدلة على ذلك ما يلي:

أولاً: أن القرآن أمر بالتفكير وإعمال الحواس، ويستحيل أن يأمر القرآن الكريم بما يناقضه⁽⁹⁰⁾.
ثانياً: أن القرآن إنما نزل لتلقاه أذهان الناس فيعملوا بمقتضاه، فدلّ ذلك على أنه جارٍ على مقتضى تلك الأذهان⁽⁹¹⁾.

ثالثاً: أن القرآن لو خالف الضرورة، لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق، لأنه تكليف بما لا يتصوره الذهن ولا يصدقه، وهذا باطل، لقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]⁽⁹²⁾.

وقد سبق أن الضروريات لا يمكن للإنسان أن ينفك منها مطلقاً.

رابعاً: أنه لو كان القرآن مخالفاً للضرورة لكان ذلك حجة قوية للكفار في رفضهم لهذا الدين، لكنهم احتجوا بحجج أخرى، كالقول بأنه شعر أو سحر⁽⁹³⁾.

خامساً: أن الاستقراء دل على جريان القرآن الكريم على مقتضى ضروريات الذهن، بحيث يصدقه الذهن، وينقاد له، لا بمعنى أن الذهن حاكم عليه، كما أشار الشاطبي⁽⁹⁴⁾.

سادساً: أن التعارض لو وقع فهو يقتضي تكافؤ الأدلة، فالقطعيات لا تتفاوت في قطعيتها، وتكافؤ الأدلة باطل، فما أدى إليه باطل⁽⁹⁵⁾.

سابعاً: أن كلاً من الشرع وضروريات الذهن مصدره الله تعالى، وما كان من عند الله فهو لا يتناقض، وهو ما أشار إليه كلام الدبوسي الأنف.

أما العلاقة بين الضروريات والظنيات القرآنية، فهي نوع واحد فقط، فعلاقة التوقف منتفية، لأن الظنون لا مدخل لها في الغيبات، وعلاقة الموافقة كذلك منتفية، لأن النص القرآني لو كان معتمداً على ضرورة فقد خرج من كونه ظنياً.

بقيت علاقة التعارض، وسأتكلم عنها في مطلب مستقل.

المطلب الثاني: علاقة القرآن الكريم بالقضايا العلمية النظرية

تنقسم العلاقة بين القضايا النظرية والقضايا القرآنية من ناحية القسمة الذهنية إلى ثلاثة أقسام أيضاً:

القسم الأول: علاقة توقف وانتفاء الحكم من الأصل، وهي تشمل الغيبيات المحضة.

القسم الثاني: علاقة تأييد وموافقة، وهو ما تؤيده القضايا النظرية القطعية، مثل ما جاء في القرآن الكريم من إثبات الخالق عز وجل.

القسم الثالث: علاقة تعارض واختلاف، فهذا ينقسم إلى أنواع:

النوع الأول: تعارض قطعي نظري مع قطعي قرآني، فهذا ممتنع، والكلام فيه مثل الكلام السالف على تعارض القرآن الكريم والضروري، لأن ما بُني على الضروري فهو مثله.

النوع الثاني: تعارض ظني نظري مع قطعي قرآني، فهذا التعارض لا اعتبار به، ويُستدل به على فساد النظري، ومنه قول الحدائين بإبطال الأحكام الشرعية القطعية، مثل ميراث المرأة والحجاب، بدعوى مخالفتها للعصر⁽⁹⁶⁾.

النوع الثالث: تعارض ظني نظري مع ظني قرآني، فهذا يُرجع فيه إلى الأقوى منهما⁽⁹⁷⁾.

النوع الرابع: تعارض قطعي نظري مع ظني قرآني، وسيأتي الكلام عنه في مطلب مستقل.

المبحث الثالث: التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا العلمية

المطلب الأول: التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا الضرورية

هذا التعارض في حقيقته تعارض ظاهري، ذلك أنه قد يقع اشتباه في الفهم يؤدي إلى تفسير الظنيات القرآنية بمعنى مخالف للضروريات، فتكون تلك المخالفة دليلاً على أن ذلك التفسير باطل، ويجب حينئذٍ تقديم ذلك الضروري وتفسير ظاهر القرآن الكريم بما يوافقه.

ويُستدل على ذلك بما يلي:

أولاً: أن الدليل النقلي الظني الدلالة يمكن تأويله، أما الدليل الضروري القطعي فلا يمكن أن يُتأول، لأنه لا ينفك عن مدلوله، فيقدم ما لا يمكن تأويله على ما يمكن⁽⁹⁸⁾.

ثانياً: يمكن أن يُستدل بأن القطع مقدم على الظن، مهما كان أصل كل منهما، لأن الظن ينمحي بالكلية أمام القطع، فلا يؤثر معه⁽⁹⁹⁾.

ثالثاً: يمكن أن يقال: أن تفسير النقل بما يوافق الضروري فيه جمع بين الدليلين في حقيقة الأمر، وإعمال لهما معاً، وقد تقرر في الأصول: أن إعمال كلا الدليلين، ولو من وجه، أولى من تقديم أحدهما دون جمع بينهما⁽¹⁰⁰⁾.

رابعاً: أجمع عامة العلماء على جواز تخصيص عموم القرآن الكريم بضرورة الذهن أو الحس، مثل تخصيص قوله تعالى ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25]⁽¹⁰¹⁾، فيجوز تقديم تلك الضرورة في فهم النص القرآني المحتمل لأكثر من معنى، لأن كليهما تقديم للقطعي فيما يحتمله.

وممّن صرح بهذا الإلحاق ابن تيمية، فقال: (سلمنا أنه يجب التأويل عند مخالفة الحس والعقليات الضرورية، كما يُخصّ العموم بذلك عند من يسمي ذلك تخصيصاً)⁽¹⁰²⁾.

وبذلك يتضح أن الرجوع إلى الضروريات ليس تقديماً لها على القرآن، بل هو قرينة تعين على الكشف عن مراد الله تعالى، وفي ذلك يقول ابن تيمية: (فالحس والظاهر والعقل الذي يُعلم به أن المخاطب لم يرد بكلامه ما يخالفه عندهم قرينة متصلة، إذ لا يظن المستمع بالمخاطب أنه أراد ذلك، ومن المعلوم أن فهم الخطاب لا بد فيه من علم المخاطب المستمع أن المخاطب المتكلم لا يريد بلفظه إلا مفهومه ومعناه يوجب أن لا يحمله على غيره، فكذلك علم المخاطب المتكلم أن المخاطب المستمع لا يفهم أنه أراد ما يخالف حسه وعقله قرينة وضميمة يضمها إلى كلامه)⁽¹⁰³⁾.

ومن الأمثلة على هذا النوع: ما جاء في القرآن الكريم من أن العقل مكانه في القلب وليس الدماغ، في قوله تعالى ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46] مع أن كل إنسان يدرك بالضرورة أن مكان العقل هو الدماغ، لذلك لو ضُرب على دماغه لذهب عقله. وللعلماء في الجواب عن هذا الإشكال ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن إطلاق العقل على القلب من المجاز لعلاقة المجاورة⁽¹⁰⁴⁾.

القول الثاني: أن مكان العقل الحقيقي في القلب، لكنه يؤثر في الدماغ⁽¹⁰⁵⁾، وأيد ذلك بعض دعاة الإعجاز العلمي في العصر الحديث باكتشاف وجود 40000 خلية عصبية في القلب⁽¹⁰⁶⁾.

القول الثالث: أن إطلاق العقل على أداة التفكير هو أحد المعاني التي يُحمل عليها، لكنه ليس من أصل اللغة التي استخدمها القرآن الكريم، فإن مدار معنى العقل في اللغة على الحبسة في الشيء، لذلك يقال: عقلت الدابة، أي شددتها بالعقال حتى لا تهرب، وعقل البطن، إذا استمسك⁽¹⁰⁷⁾.

ويُقصد بالعقل في القرآن الكريم الملكة التي تكفّ النفس عن شهواتها وتوجهها إلى العمل بمقتضى ما تؤمن به⁽¹⁰⁸⁾، ولا شك أن مكان هذه الملكة الروح التي يمثلها القلب. وهذا هو القول الراجح، لأنه لا يجوز محاكمة القرآن الكريم إلى اصطلاحات حادثة⁽¹⁰⁹⁾، وعليه فلا حاجة إلى المجاز، ولا إلى الادعاء بأن مكان التفكير هو القلب.

أما ما قاله بعض دعاة الإعجاز العلمي، فيجاب عنه بأن الخلايا العصبية الموجودة في القلب قليلة بالنسبة لتلك الخلايا الموجودة في الأمعاء، فالأمعاء تحتوي على 50-100 مليون خلية عصبية، تتحكم الأمعاء من خلالها بإرسال الإشارات إلى الدماغ، وهي كبيرة ومعقدة كيميائياً، لا ينافسها في ذلك إلا الدماغ⁽¹¹⁰⁾.

فلو كان وجود الخلايا العصبية في العضو سبباً لإطلاق اسم (العقل) عليه لكانت الأمعاء أولى بذلك من القلب.

المطلب الثاني: التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا النظرية القطعية

هذا التعارض نوعان:

النوع الأول: التعارض المباشر، وقد ذهب جمهور العلماء على أن الواجب لو وقع ذلك التعارض تقديم القطعي النظري، وذلك لما سبق عند الكلام على تقديم الضروري، فإن ما بُني على القطعي قطعي مثله.

وقد نسب ابن الوزير تقديم النقل على النظر إلى الزركشي وابن دقيق العيد، وهي نسبة فيها نظر⁽¹¹¹⁾، لأن الزركشي حكى هذا المذهب عما يفهم من صنيع المحدثين، تبعاً للطوفي، ولم يقل به، أما ابن دقيق العيد فكلامه في مسألة أخرى، وهي تسمية الخبر المخالف للواقع كذباً أم لا⁽¹¹²⁾.

ثم إن الذي حكاه الطوفي والزركشي عن المحدثين غير صحيح، لأن مذهبهم التفويض في الإضافات الموهمة للتشبيه⁽¹¹³⁾، والتفويض تقديم للنظر.

أما من صرح بمنع تقديم النظر على القرآن الكريم من الأشاعرة القدماء، مثل الشاطبي، أو الأشاعرة المعاصرين، مثل الدكتور حسن الشافعي⁽¹¹⁴⁾، فكلامهم في غير العقائد، لأنهم يقولون بتأويل الإضافات الموهمة لتشبيه الله تعالى بخلقه أو تفويضها⁽¹¹⁵⁾.

وقد سبق أن النظر المعارض للقطعي القرآني في غير العقائد إنما هو نظر فاسد، فلا يمكن أن يكون قطعياً، فعاد النزاع معهم في ذلك لفظياً.

أما ابن تيمية وابن القيم فلهما قولان ظاهرا التعارض في المسألة، واختلف أتباع ابن تيمية في أيهما القول المختار لهما:

الأول: تقديم العقلي القطعي، وفي ذلك يقول ابن تيمية: (وإذا قُدر أن يتعارض قطعي وظني، لم ينزع عاقل في تقديم القطعي، لكن كون السمع لا يكون قطعياً دون خيط الفتاد)، وقال بنحوه ابن القيم⁽¹¹⁶⁾، واعتبر عبد الله الدعجاني أن هذا قول ابن تيمية⁽¹¹⁷⁾، وعلى هذا يكون القول الثاني في سياق النزول والمعارضة لكلام الخصم.

الثاني: تقديم النقل على العقل مطلقاً⁽¹¹⁸⁾، واعتبر عبد الرحمن المحمود أن هذا هو قول ابن تيمية، والآخر في مقام الافتراض الذهني⁽¹¹⁹⁾.

لكن يجدر التنبيه إلى أن مفهوم القطعية عند ابن تيمية وابن القيم مختلف عن مفهوم القطعية عند سائر العلماء، لأنهما ينكران المجاز، وإنكار المجاز يوسع نطاق القطعية، لأنه ينزع احتمالية النصوص الشرعية لأكثر من تفسير⁽¹²⁰⁾.

والحقيقة أنه لا تعارض بين القولين عند ابن تيمية، لأنه يمكن أن يُحمل العقل في القول الأول على دلالة الضروريات، وفي القول الثاني هو دلالة النظر، فقد فرق ابن تيمية بين دلالة الضرورة ودلالة النظر من وجهين:

الأول: أن ما يُعلم بالحس والبدئية يكون علمه حاصلاً عند المستمعين للنص بخلاف النظر.

الثاني: أن الحس والبدئية لا يقع فيهما اختلاف ولا يسببان التفرق⁽¹²¹⁾.

وهما فرقان غير مؤثرين، أما الفرق الأول، فلأن جمهور العلماء ذهبوا إلى أنه لا يجب اعتقاد عموم القرآن قبل البحث عن مخصص له من خارج النص⁽¹²²⁾، وهذا يعني أن مجرد العلم الحاصل عند المستمع للنص لا يكفي لفهمه فهماً صحيحاً.

ثم إن المخصص للنص قد يكون أمراً نظرياً منفصلاً عنه عند جمهور العلماء⁽¹²³⁾.

ولا شك أن دلالة النظر لا تقل عن ذلك المخصص النظري في التقديم على ظاهر النص.

وأما الفرق الثاني، فلأن كثيراً من الأدلة الشرعية التي فيها خير كثير للأمة اقتضت الفرقة والتنازع، كالقياس والمصلحة وسد الذرائع، ولا يعني وقوع التنازع بسببها إلغاء كل تلك الأدلة.

أما أدلة ابن تيمية، ومن وافقه، على تقديم الدليل النقل على الدليل النظري القطعي، فهي كما يلي:

أولاً: أن تقديم النظر على السمع ممتنع، لأن النظر قد دل على صحة السمع ووجوب التسليم له، فلو أبطلنا السمع لكنا قد أبطلنا دلالة النظر⁽¹²⁴⁾.

والجواب: أن هذا الإيراد مغالطة من الأصل، لأنه يفترض حصول إبطال للسمع، وهو مبني على إنكار ابن تيمية للمجاز كما سبق، أما عند جمهور العلماء فلا إبطال للسمع. ثانياً: أنه لو جاز للنظر تخطي ما حدّه الشرع، لم يكن للحد الذي حدّه الشرع فائدة، وذلك باطل، فما أدى إليه باطل⁽¹²⁵⁾.

والجواب: أن هذه أيضاً حيدة عن نقطة الخلاف، فنقطة الخلاف ليست فيما حدّه الشرع، لأن ذلك إنما يكون في القضايا التي أوضحها الشرع بنص قاطع، وإنما الخلاف في تحديد مراد الشرع من القضايا الظنية، التي جاءت فيها ظواهر لا تفيد القطع. ثالثاً: تقرر في الأصول أن الذهن لا يحسن ولا يقبح، فكيف يحكم الذهن على النقل ويصرفه عن ظاهره⁽¹²⁶⁾؟

والجواب من وجهين:

الأول: أن منع التحسين والتقبيح الذهنيين معناه نفي كون الذهن مفيداً للثواب والعقاب، لا نفي قدرته على إدراك كمال الأشياء ونقصها⁽¹²⁷⁾.

والوجه الثاني: أنه حتى على القول بالمنع المطلق من التحسين والتقبيح الذهنيين، فإن النظر المعارض لظاهر الشرع ليس نظراً بحثاً حتى يُمنع منه، بل هو معتضد باستقراء عامة موارد الشرع، وتبين عدم معارضته للضرورة والنظر، وذلك ما ذكره الشاطبي نفسه كما سبق⁽¹²⁸⁾، فاحتجاجة هنا بالمنع من التحسين والتقبيح العقلين تناقض منه.

ومن الأمثلة على هذا النوع: الإضافات الموهمة لتشبيه الله تعالى بخلقه، مثل الوجه واليد، فهي ظنية الدلالة، والنظر يمنع حملها على ظاهرها، لأن الله تعالى لو كان جسماً لكان محتاجاً إلى أجزائه، والمحتاج إلى أجزائه لا يكون إلهاً⁽¹²⁹⁾، لذلك وجب صرف تلك الإضافات عن ظاهرها عند الجمهور، إما بتأويلها أو تفويض معانيها إلى الله تعالى⁽¹³⁰⁾.

ويرى ابن تيمية وابن القيم أنه لم يقع تعارض بين تلك الإضافات والنظر من الأصل، فتبقى تلك الإضافات على ظاهرها، لأن معانيها معلومة، وهي أن الله تعالى وجهاً ويداً يليقان بجلاله، ليسا كوجوه المخلوقين وأيديهم، وهكذا، وذلك كما ثبت لله تعالى قدرة تليق بجلاله، وعلماً يليق بجلاله⁽¹³¹⁾.

والرد على ابن تيمية وابن القيم: أن القول بأن لله تعالى مثلاً وجهاً يليق به، قول لا يفهم، لأن الوجه ونحوه أبعاد مختصة بالأجسام، مهما اختلفت كيفياتها من جسم إلى آخر، والله تعالى لا يخاطبنا بما لا يفهم.

أما التسوية بين الوجه والقدرة مثلاً، فهي تسوية بين الصفات والأبعاد، وهي تسوية باطلة، لأن العلم صفة لا تستلزم كيفية معينة، والصفة اسم معنوي مفهوم لأنه مشتق من فعل، بعكس الوجه واليد ونحوها، فهي أبعاد وأسماء جامدة لا يفهم منها شيء إذا لم تُحمل على كيفية محددة⁽¹³²⁾.

النوع الثاني من التعارض بين النظري القطعي والظني القرآني: التعارض الذي يعود على أصل النقل بالإبطال، وهو ما عبّر عنه الرازي بقوله: (العقل أصل النقل)⁽¹³³⁾. وبيان ذلك: أن أصل الدين يقوم على إثبات وجود الله تعالى، وكما يصح إثبات وجود الله تعالى يجب أن يخلو من أمرين:

الأمر الأول: الدور، ذلك أنه قبل التصديق بالنبوة يجب إقامة البراهين الذهنية على وجود من أرسل ذلك النبي، وكون ذلك المرسل مريداً قادراً عالماً، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الأنبياء، لأنه لا يُتصور التصديق بالوحي من الله تعالى على أنبيائه إلا بعد ذلك، ولا يجوز الاستدلال على تلك الأمور الثلاثة بالنقل، لأننا إذا جعلنا صحة هذه الأمور الثلاثة في النظر متوقفة على النقل، كان كل من الأمرين متوقفاً على الآخر، وهذا هو الدور الباطل⁽¹³⁴⁾.

والواقع أن هذا أحق أن يندرج تحت المصادرة على المطلوب، لأن المصادرة هي كون المدعى عين الدليل، أو ما يتوقف عليه⁽¹³⁵⁾، فإذا قلت: الدليل على وجود الله تعالى معجزة النبي، فقد جعلت إثبات وجود الله تعالى متوقفاً على إثبات النبي، ومعنى النبي أنه مرسل من الله تعالى، فقد جعلت دليلك هو ما يتوقف عليه مدعاك.

والدور في الغالب يكون في التعريفات، أما المصادرة على المطلوب فهي في التصديقات⁽¹³⁶⁾، وهذه القضية تصديق وليست تصوراً.

ومحل المنع: هو الاستدلال بالنقل من حيث هو نقل وحجة بذاته، وليس من حيث الدلائل النظرية التي اشتمل عليها.

لذلك اتفق أغلب المنتسبين إلى المذاهب الكلامية، من معتزلة وماتريدية وأشعرية وحنابلة، على الاستدلال على وجود الله تعالى في كتب العقائد بالنظر، وليس بنصوص القرآن الكريم⁽¹³⁷⁾.

وأنكر وقوع الدور أو المصادرة على المطلوب في هذا الأمر بعض الأشاعرة، مثل البيهقي والكلنبوي والدكتور حسن الشافعي، والسلفية، مثل ابن تيمية وأتباعه، وبعض المتصوفة، مثل الشيخ إبراهيم الكوراني⁽¹³⁸⁾، واعتراضاتهم في ذلك كما يلي:

الاعتراض الأول: أن دلالة المعجزة عادية عند الأشاعرة، أي أن الله تعالى يخلقها دون أن تتوقف على ثبوت شيء آخر، من الإيمان بوجود الله تعالى وقدرته وعلمه⁽¹³⁹⁾.

والجواب: معنى كون دلالة المعجزة عادية عند الأشاعرة لا يعني ذلك، بل يعني أن دلالتها لا تختص بمدلول بعينه كالأدلة النظرية، لكنها تصح بمقتضى العادة التي أجازها الله تعالى في الأسباب العادية⁽¹⁴⁰⁾، فتبين أن هذا الاعتراض يفيد عكس مراد المعترض.

الاعتراض الثاني: أن الأنبياء لم يشتغلوا ببيان الدلائل الذهنية على تلك العقائد، بل اكتفوا بالمعجزة في دعوتهم⁽¹⁴¹⁾.

والجواب: المنع من ذلك، فالقرآن الكريم مليء بالاستدلال على وجود الله تعالى وقدرته وعلمه، وبيان مجادلة الأنبياء أقوامهم في إثبات ذلك بالنظر والبرهان، فدل ذلك على أن المعجزة وحدها لا تكفي لإثبات تلك المطالب⁽¹⁴²⁾.

الاعتراض الثالث: أنه يمكن الاستدلال بالدليل السمعي، ومنه القرآني، بوصفه قضية مشفوعة بدليلها الذهني، لا بوصفه نصاً مقدساً⁽¹⁴³⁾.

والجواب: أن هذه حيدة عن نقطة الخلاف، فنقطة الخلاف هي الاستدلال بالدليل السمعي من حيث هو حجة شرعية بذاته، لا بما اشتمل عليه من دليل ذهني.

الاعتراض الرابع: ذكر ابن تيمية والدكتور حسن الشافعي أن الجويني ذهب إلى أن العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات علم ضروري، وليس نظرياً، وزاد الدكتور الشافعي بأن الباقلاني ذكر أن وحدانية الله تعالى يمكن أن يُستدل عليها بالقرآن الكريم، وأن الأمدي صرح بأن إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بوجود الله تعالى وصفاته يُثبت ذلك بغير دور⁽¹⁴⁴⁾.

والجواب: أما كلام الجويني، فهو صحيح، لكنه قاصر على من يصدق بوجود الله تعالى من الأصل، لأنه مثل على ذلك بشخص ادعى أنه رسول من أحد الملوك، وطلب من الملك أن يخالف عادته فيقوم ويجلس، ففعل الملك ذلك، فمن لا يصدق بوجود ذلك الملك من الأصل لا يصدق عليه ذلك المثال.

أما ادعاء الدكتور حسن الشافعي حول الباقلاني، فما نقله موجود في كتاب (إعجاز القرآن)⁽¹⁴⁵⁾، لكن استدلاله به خطأ لثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الوجدانية لا تتوقف عليها النبوة، فيجوز إثباتها بالنقل عند بعض المتكلمين، مثل الرازي، خلافاً لمسألة وجود الله تعالى⁽¹⁴⁶⁾.

الأمر الثاني: أن الذي نصّ عليه الباقلاني في كتبه الموثوق بنسبتها إليه أن الوجدانية لا يجوز إثباتها لله تعالى إلا بالنظر، أما استدلاله بدليل التمانع القرآني الوارد في قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا

﴿إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22] فهو استدلال به من حيث هو دليل نظري، لا من حيث هو نص شرعي⁽¹⁴⁷⁾.

الأمر الثالث: أن هذه المخالفة لما في كتب الباقلاني تؤكد نفي بعض الباحثين كون كتاب (إعجاز القرآن) من تأليف الباقلاني⁽¹⁴⁸⁾.

أما ادعاء الدكتور الشافعي حول الأمدي، فهو مغالطة واضحة، وذلك لأن سياق كلام الأمدي كان في إثبات صفة الكلام لله تعالى من حيث هي، لا من حيث التفصيلات التي جاءت فيها، كما يوهم كلام الدكتور الشافعي.

وصفة الكلام عند الأمدي وغيره لا يتوقف عليها صدق النبي صلى الله عليه وسلم، ويجوز الاستدلال عليها بالسمع والنظر⁽¹⁴⁹⁾، فليست هي مثل إثبات وجود الله تعالى وعلمه وقدرته.

لذلك قال الأمدي: (لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله تعالى، ولا على وجوده، من حيث إن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة على ما سنبينه، وبعد أن ثبت صدقه بالمعجزة، فإذا أخبر عن وجود الله تعالى وصفاته وكلامه، ثبت بإخباره من غير دور)⁽¹⁵⁰⁾.

ومنه يتضح أن أعمال فكرة منع الدور أو المصادرة على المطلوب في هذا الموضوع فكرة نظرية صحيحة، لا تقتضي التهوين من شأن الأدلة النقلية، ولا تأويل شيء منها بذاتها.

الأمر الثاني: إثبات وجود الله تعالى بدليل ذهني معين، وهذا الدليل إما أن لا يعود على شيء من ظاهر ما جاءت به النبوة بالإبطال، فهنا لا تعارض، وإما أن يعود بذلك، فهنا يجب تأويل ذلك الظاهر.

وهذا ينطبق على الإضافات التي يفهم منها حلول الحوادث بذات الله تعالى.

وبيان ذلك: أنه قد صح الاستدلال بدليل الحدوث على وجود الله تعالى عند أكثر الأشاعرة والماتريدية وبعض الحنابلة، وتقدير ذلك الدليل: أن العالم متغير، والمتغير حادث، ولا بد للحادث من محدث لا يجري عليه التغير، وهو الله تعالى⁽¹⁵¹⁾.

وذلك الدليل يمنع ظواهر ما جاء في القرآن الكريم من إثبات التغير وحلول الحوادث بذات الله تعالى، مثل الاستواء على العرش والغضب والرضا، فوجب تأويل تلك الظواهر.

وقد اعترض ابن تيمية على هذا الوجه من التعارض بأمرين:

الأمر الأول: حصر معاني النظر المعارض المقصود بثلاثة معان:

الأول: الغريزة، وأبطل هذا المعنى بأن الغريزة ليست علماً يُتصور مخالفته للنقل.

الثاني: المعارف النظرية عامة، وأبطل هذا المعنى بأنه ما كل تلك المعارف يتوقف عليه التصديق بالنقل، وأن القدح ببعض النظريات ليس طعنًا بجمعها.

الثالث: المعارف النظرية التي علمنا بها صحة السمع خاصة، ولم يبطل ابن تيمية هذا المعنى، ولكنه نفى وقوع التعارض⁽¹⁵²⁾.

والواقع أن هذا التردد من ابن تيمية حشو وتطويل لا حاجة له، لأن الرازي صرح بأنه يقصد هذا المعنى الثالث، بدليل تمثيل الرازي بالدلائل النظرية التي عرفنا بها إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الأنبياء عليهم السلام⁽¹⁵³⁾.

الامر الثاني: إثبات الصانع لا يتوقف على دليل الحدوث، فكثير من المتكلمين، كالراغب والغزالي والشهرستاني، يقولون بأن العلم بالصانع معلوم بالفطرة، وأن الرازي والآمدي يسلمان بأن العلم بالصانع قد يحدث بالاضطرار، فسقط القول بأن النظر أصل النقل⁽¹⁵⁴⁾.

والجواب: أصالة النظر للنقل تصح من وجه واحد فأكثر، ومعظم هؤلاء الذين ذكرهم ابن تيمية صح لديهم دليل الحدوث⁽¹⁵⁵⁾، ومن ثم قام عندهم هذا النوع من التعارض بين النظر وظاهر النقل، ووجب تقديم النظر لديهم عند ذلك.

ولا يخدش في ذلك كونهم يعتقدون صحة أكثر من دليل على وجود الله تعالى، فإن توافر الأدلة على المدلول الواحد لا يعني بطلان بعضها أو الاستغناء عنه.

أما من لم يصحّ عنده الاستدلال بدليل الحدوث من الأصل، مثل الآمدي، فلم يصحّ عنده هذا النوع من التعارض في هذه المسألة، لكنه جعل التعارض فيها من النوع الأول، لأنه استدل على بطلان حلول الحوادث في ذات الله تعالى بأدلة أخرى⁽¹⁵⁶⁾.

والتمييز بين هذين النوعين من التعارض ضروري، لمعرفة اختلافهما في المأخذ والاستدلال، ومن قال بكل منهما.

ومنه يتضح رجحان قول الجمهور في المسألة.

9- الخاتمة والتوصيات:

أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة ما يلي:

أولاً: علم المشكل المتوهم فرع متميز عن غيره من فروع علوم القرآن الكريم.

ثانياً: الأخذ بالقضايا العلمية حجة لازمة اتفقت عليها الطوائف الإسلامية وغير الإسلامية ما عدا الفيلسوف اليوناني فورون وأتباعه، فأنكروا القضايا العلمية بنوعها الضروري والنظري، أما الاقتصار على إنكار القضايا النظرية فلم يثبت إلا عن بعض المتصوفة، ولكن في المطالب الإلهية خاصة دون سائر المطالب.

ثالثاً: لم يقع التعارض بين القضايا القطعية في القرآن الكريم من جهة والقضايا القطعية، سواء الضرورية والنظرية من جهة أخرى، وذلك باتفاق العلماء.

رابعاً: إذا وقع التعارض المتوهم بين القضايا الظنية في القرآن الكريم والقضايا القطعية الضرورية وجب تقديم القضايا القطعية الضرورية، وذلك باتفاق العلماء.

خامساً: ينقسم التعارض بين القضايا الظنية القرآنية والقضايا القطعية النظرية إلى قسمين: تعارض مباشر، وتعارض يعود على أصل النقل بالإبطال.

سادساً: في حالة التعارض المباشر، فالصحيح ما اتفق عليه جمهور العلماء من أنه يجب تقديم القضايا النظرية القطعية، ولم يخالف في ذلك إلا ابن تيمية وأتباعه.

سابعاً: في حالة التعارض الذي يعود على أصل النقل بالإبطال فالصحيح ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن الواجب تقديم القضايا النظرية القطعية، وقال بعكس ذلك ابن تيمية وأتباعه وبعض الأشاعرة والمتصوفة.

ثامناً: من أهم أسباب وقوع التعارض المتوهم بين القرآن الكريم والقضايا العلمية تفسير القرآن الكريم وفق مصطلحات حادثة بعد نزوله، مثل تفسير العقل بالدماع، والواجب الرجوع في تفسير القرآن الكريم إلى المعاني اللغوية التي كانت معروفة وقت نزوله.

أما التوصيات، فهي ضرورة استقراء القضايا التي وقع فيها تعارض متوهم بين القرآن الكريم والقضايا العلمية، وإزالة ذلك التعارض عملياً على ضوء قواعد فهم النصوص وعلوم اللغة العربية المختلفة، وبذلك يُصان القرآن الكريم من أخطر الشبهات التي وجهها إليه أعداء الإسلام.

الهوامش:

- (1) ينظر: الزركشي، محمد بن عبد الله، (ت 794هـ/1392م)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرين، بيروت، دار المعرفة، 1990، (ط1)، ج2، ص181، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت 911هـ/1506م)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، 1426هـ، ج4، ص1485.
- (2) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت 175هـ/791م)، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، القاهرة، دار ومكتبة الهلال، ج5، ص296، وابن فارس، أحمد بن فارس، (ت 1005/395م) مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1969م، (ط2)، ج3، ص204.
- (3) ينظر: المصادر نفسها.
- (4) ينظر: العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، (ت 1005هـ/395م) الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، القاهرة، دار العلم والثقافة، ص154-155.
- (5) ينظر: ابن سيده، علي بن إسماعيل، (ت 458هـ/1066م)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق مصطفى السقا وحسين نصار، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1958م، (ط1)، ج6، ص428، وابن منظور، محمد بن مكرم، (ت 711هـ/1311م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ج11، ص356، والفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، (ت 817هـ/1414م)، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005، (ط8)، ص1019-1020، وجبل، محمد حسن، (ت 1349هـ/1931م) المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، مكتبة الآداب، 2010م، ص1165.

- (6) ينظر: الجرجاني، علي بن محمد، (ت816هـ/1413م)، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة، ص110، ومؤلف مجهول، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، قم، مركز النشر، 1405هـ، ج1، ص88.
- (7) ينظر: ابن النديم، محمد بن إسحق، (ت380هـ/990م) الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971م، ص374.
- (8) ينظر: الفراهيدي، العين، ج4، ص100، والأزهري، محمد بن أحمد، (ت371هـ/982م)، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج6، ص465، والجوهري، إسماعيل بن حماد، (ت393هـ/1003م)، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1990م، (ط4)، ص2054، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج6، ص149.
- (9) ينظر: الفراهيدي، العين، ج4، ص100، وابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، (ت276هـ/889م)، أدب الكاتب، تحقيق محمد الدالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص358، وتعلب، أحمد بن يحيى، (ت291هـ/904م)، الفصيح، تحقيق عاطف مذكور، دار المعارف، ص286.
- (10) ابن الأنباري، محمد بن القاسم، (ت328هـ/940م)، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار المعارف، (ط5)، ص241.
- (11) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج6، ص465، والجوهري، الصحاح، ص2054، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج6، ص149، وابن سيده، المحكم، ج4، ص321.
- (12) ينظر: الفراهيدي، العين، ج4، ص100، وابن قتيبة، أدب الكاتب، ص358، وتعلب، الفصيح، ص286.
- (13) تعلب، الفصيح، ص286.
- (14) ابن قتيبة، غريب الحديث، تحقيق عبد الله الجبوري، بغداد، مطبعة العاني، بغداد، 1977، 472/2.
- (15) ينظر: الجملاني، أحمد محمد، (ت1351هـ/1932)، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق رضا عرفات، عمان، دار الرياحين، 2021م، (ط1)، ج2، ص25.
- (16) ينظر: أبو غدة، عبد الفتاح، (ت1417هـ/1996م)، تعليقه على الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للكنوي، القاهرة، دار السلام، القاهرة، 2000م، (ط7)، ص550.
- (17) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص176، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص1470.
- (18) ينظر: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، (ت427هـ/1035م)، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1938م، (ط2)، ص62، والغزالي، محمد بن محمد، (ت505هـ/1111م)، معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 2013م، (ط2)، ص189، والجرجاني، شرح المواقف، إسطنبول، دار الطباعة العامرة، ج1، ص149.
- (19) ينظر: الفراهيدي، العين، ج2، ص152، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج4، ص109، وجبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل، ص1511.
- (20) ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر العاني، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992م، (ط2)، ج1، ص52.
- (21) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص29.
- (22) ينظر: الفراهيدي، العين، ج7، ص7، والأزهري، تهذيب اللغة، ج11، ص456، والأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد، (ت425هـ/1033م)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داودي، دمشق، دار القلم، 2009م، (ط4)، ص503.
- (23) ينظر: الباقلاني، محمد بن الطيب، (ت403هـ/1013م)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، بيروت، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987م، (ط1)، ص26، والجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص39.
- (24) ينظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص28، والجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص39.
- (25) ينظر: الغزالي، محك النظر، بيروت، دار المنهاج، 2016م، (ط1)، ص116، والساوي، عمر بن سهلان، (ت540هـ/1146م)، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق الشيخ محمد عبده، القاهرة، مطبعة محمد صبيح، ص273، والجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص54، والملوي، أحمد بن عبد الفتاح (ت1181هـ/1768م)، الشرح الكبير على السلم المنور في علم المنطق، تحقيق حاتم بن يوسف المالكي، الكويت، دار الضياء، 2020، (ط2)، ص437-447.

- (26) ينظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص182، والساوي، البصائر النصيرية، ص286، والملوي، الشرح الكبير على السلم المنورق في علم المنطق، ص437-447.
- (27) ينظر: الغزالي، محك النظر، ص117، والساوي، البصائر النصيرية، ص283، والملوي، الشرح الكبير على السلم المنورق في علم المنطق، ص439.
- (28) ينظر: الغزالي، محك النظر، ص118، والساوي، البصائر النصيرية، ص283، والملوي، الشرح الكبير على السلم المنورق في علم المنطق، ص439.
- (29) ينظر: الغزالي، محك النظر، ص118، والساوي، البصائر النصيرية، ص283، والملوي، الشرح الكبير على السلم المنورق في علم المنطق، ص439.
- (30) ينظر: الغزالي، معيار العلم، ص181.
- (31) ينظر: الغزالي، معيار العلم، ص182، والتفتازاني، مسعود بن عمر، (ت793/هـ1391م)، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، 1998م، (ط2)، ج1، ص213، والملوي، الشرح الكبير على السلم المنورق في علم المنطق، ص441.
- (32) ينظر: الغزالي، معيار العلم، ص182، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، ص220.
- (33) ينظر: الطوفي، سليمان بن عبد القوي، (ت716/هـ1316م)، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، 1990، (ط2)، ج3، ص414، والإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، (ت756/هـ1355م)، شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد دوكوري، جوس، مكتبة دار الثقافة، 2022م، (ط1)، ج1، ص119، والملوي، الشرح الكبير على السلم المنورق في علم المنطق، ص444، والصبان، محمد بن علي، (ت1206/هـ1791م)، حاشية على شرح السلم للملوي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938م، ص155.
- (34) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، ص220.
- (35) ينظر: الفراهيدي، العين، ج3، ص131، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، ص33.
- (36) ينظر: الغزالي، محك النظر، ص121، والساوي، البصائر النصيرية، ص285، والملوي، الشرح الكبير على السلم المنورق في علم المنطق، ص440.
- (37) ينظر: الطوسي، محمد بن محمد، (ت672/هـ1274م)، تلخيص المحصل بهامش المحصل، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ص40.
- (38) ينظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، (ت548/هـ1153م) الملل والنحل، تحقيق أمير مهنا وعلي فاعور، بيروت، دار المعرفة، ج2، ص307، وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص43.
- (39) ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (ت728/هـ1328م)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1009، (ط2)، ج5، ص130.
- (40) ينظر: صليبا، جميل، (ت1396/هـ1976م)، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، 1982، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ص658.
- (41) ينظر: أفلاطون، (ت347 قبل الميلاد)، محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، ترجمة أميرة حلي مطر، القاهرة، دار غريب، ص39.
- (42) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، (ت1423/هـ2002م)، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، (ط1)، ج1، ص591.
- (43) كلوديوس بطلميوس، وهو فلكي جغرافي، عاش في الإسكندرية، ومات بعد سنة 151 ميلادية، وأشهر كتبه المجسطي. (ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وآخرين، بيروت، دار الجيل، بيروت، 1988م، ج11، ص106)

- (44) جالينوس أعظم الأطباء اليونانيين، ولد في آسيا الصغرى، وله كتب كثيرة في الطب، مات سنة 199 ميلادية تقريبا. (ينظر: ديورانت، قصة الحضارة، ج11، ص111)
- (45) ينظر: الرازي، محمد بن عمر، (ت606هـ/1209م)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرؤوف السعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ص20.
- (46) ينظر: الرازي، الرياض المونقة في آراء أهل العلم، تحقيق أسعد جمعة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، 2004، ص16، ووقع اسم بطليموس في الموضوعين بتقديم الياء على الميم، وهو خطأ.
- (47) ينظر: أرسطو، (ت322 قبل الميلاد)، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، دار القلم، 1980م، (ط1)، ج2، ص418.
- (48) ينظر: الطوسي، تلخيص المحصل، ص21، والجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص54.
- (49) ينظر: أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، ص91.
- (50) ينظر: الطويل، توفيق، (ت1412هـ/1991م)، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964م، (ط4)، ص347، وهويدي، يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة، 1989م، (ط9)، ص144.
- (51) فورون فيلسوف يوناني، رافق الإسكندر المقدوني إلى الهند، توفي سنة 275 قبل الميلاد. (ينظر: بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص98)
- (52) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، ص16.
- (53) ينظر: بدوي، المصدر نفسه، ج2، ص16.
- (54) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص224.
- (55) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص81.
- (56) ينظر: الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق سعيد فودة، بيروت، دار الذخائر، 2015م، (ط1)، ج1، ص174.
- (57) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص75.
- (58) ينظر: الجرجاني، المصدر نفسه، ج1، ص35، والباجوري، إبراهيم بن محمد (ت1277هـ/1861م)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، اعتناء أحمد محمد خير الخطيب، إسطنبول، 2018، دار تحقيق الكتاب، 2018م، ص200.
- (59) ينظر: صبري، مصطفى، (ت1286هـ/1954م)، القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، القاهرة، ص32.
- (60) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص218، والكردى، راجح، (ت1441هـ/2019م)، ط1، 1412-1992، مكتبة المؤيد، الرياض، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص92-93.
- (61) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص61.
- (62) ينظر: الفراهيدي، العين، ج8، ص154، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص444، والأصفهاني، مفردات القرآن، ص812، وجبل، المعجم الاشتقاقي، ص2219.
- (63) ينظر: الأمدي، علي بن أبي علي، (ت631هـ/1234م)، أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق احمد المهدي، ط2، 1423-2002، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ج1، ص127، والتفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص227، والجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص87.
- (64) ينظر: الغزالي، معيار العلم، ص189.
- (65) ينظر: الغزالي، المصدر نفسه، ص193.
- (66) ينظر: الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997م، (ط3)، ج1، ص87.
- (67) ينظر: الأمدي، أباكار الأفكار، ج1، ص136.
- (68) ينظر: الكلاباذي، محمد بن إسحق (ت380هـ/990م)، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق آرثر آربي، ط2، 1415-1994، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص37، ومحمود، عبد الحليم، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف، ص177.

- (69) ينظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، (ت429هـ/1038م)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد صبيح، ص324، والرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص41.
- (70) ينظر: الرازي، الرياض المونقة، ص21.
- (71) ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، (ت478هـ/1085م)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، 1399، الدوحة، ج2، ص751.
- (72) ينظر: الجويني، المصدر نفسه، ج2، ص751.
- (73) ينظر: الجويني، المصدر نفسه، ج2، ص751.
- (74) ينظر: البيروني، محمد بن أحمد، (ت440هـ/1049م)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر اباد الدكن مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1958م، ص206.
- (75) أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة محيي الدين مطاوع، الجيزة، دار صفصافة، 2023م، ص101، بتصرف واختصار.
- (76) ينظر: أبو يعلى، محمد بن الحسين، (ت458هـ/1066م)، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد المبارك، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1990م، (ط2)، ج4، ص1273، والمرداوي، علي بن أحمد، (ت885هـ/1480م)، التعبير شرح التحرير، تحقيق عبد الرحمن الجبرين وآخرين، الرياض، 2000م، مكتبة الرشد، (ط1)، ج8، ص4022.
- (77) ينظر: الأصفهاني، إسماعيل بن محمد، (ت535هـ/1141م)، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق محمد المدخلي ومحمد أبو رحيم، الرياض، دار الراية، 1999م، (ط2)، ج2، ص143.
- (78) ينظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص47.
- (79) ينظر: الرازي، الرياض المونقة، ص26.
- (80) ينظر: الطوسي، تلخيص المحصل، ص42، والجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص106.
- (81) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص39.
- (82) ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص61.
- (83) ينظر: الأسد أبادي، عبد الجبار، (ت415هـ/1024م)، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق إبراهيم مذكور وآخرين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج12، ص77.
- (84) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص236 والجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص107.
- (85) ينظر: الأنصاري، عبد العلي بن نظام الدين، (ت1225هـ/1810م)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، 1322هـ، المطبعة الأميرية، بولاق، ج1، ص24، والجويني، عبد الملك بن عبد الله، (ت478هـ/1085م)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1950م، ص6، والرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص47.
- (86) ينظر: الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992م، ص43، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، 389/8، والبياض، أحمد بن حسن، (ت1098هـ/1687م)، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرزاق، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، 1949م، (ط1)، ص255-256، والصابوني، أحمد بن محمود، (580)، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق فتح الله خليف، 1969، دار المعارف، القاهرة، ص114.
- (87) ينظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، ج2، ص19، والباقي، سليمان بن خلف، (ت474هـ/1082)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995م، (ط2)، ص195، والرازي، المحصول، ج1، ص231، والمرداوي، التعبير شرح التحرير، ج6، ص2873.
- (88) ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص359، والغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997م، (ط1)، ج1، ص37.

- (89) الدبوسي، عبيد الله بن عمر، (ت430هـ/1039م) تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، تحقيق عبد الرحيم يعقوب، ط1، 1430-2009، مكتبة الرشد، الرياض، 562/3، والباجي، الوليد بن خلف، (ت474هـ/1082م)، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق محمد علي فركوس، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ص325-326، والشيرازي، إبراهيم بن علي (ت476هـ/1084م)، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، 1980م، (ط1)، ص320، وابن عقيل، علي بن عقيل، (ت513هـ/1119م) الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1999م، (ط1)، ج4، ص363، وابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص296.
- (90) ينظر: ابن رشد، محمد بن أحمد، (ت595هـ/1199م)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، (ط1)، ص86.
- (91) ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت790هـ/1388م)، الموافقات، تحقيق الحسين آيت سعيد، فاس، منشورات البشير بن عطية، 2017م، (ط1)، ج4، ص48.
- (92) ينظر: الشاطبي، المصدر نفسه، ج4، ص94.
- (93) ينظر: الشاطبي، المصدر نفسه، ج4، ص50.
- (94) ينظر: الشاطبي، المصدر نفسه، ج4، ص51.
- (95) ينظر: الرازي، المحصول، ج5، ص399، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة المعارف، 1914م، ج4، ص323، والإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، (ت772هـ/1371م) نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق شعبان إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، بيروت، 1999، (ط1)، ج2، ص973.
- (96) ينظر: مفتاح، الجيلاني، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، دمشق، دار النهضة، 2006م، ط1، ص232.
- (97) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص79.
- (98) ينظر: المطيعي، محمد بخيت، (ت1354هـ/1935م)، توفيق الرحمن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، مطبعة السعادة، القاهرة، ص28.
- (99) ينظر: الغزالي، المستصفى، ج2، ص474، وابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (ت620هـ/1223م) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، تحقيق شعبان إسماعيل، مكة المكرمة، المكتبة المكية، 1998، (ط1)، ج2، ص390، والبخاري، عبد العزيز بن أحمد، (ت730هـ/1330م) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، الشركة الصحافية العثمانية، اسطنبول، 1891م، ج3، ص9.
- (100) ينظر: المحلي، محمد بن أحمد، (ت864هـ/1460م)، شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص405.
- (101) ينظر: الغزالي، المستصفى، ج2، ص153، والرازي، المحصول، ج3، ص75، والقرافي، أحمد بن إدريس، (ت684هـ/1285م) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، بيروت، دار الفكر، 2004م، ص168، والمرداوي، التحرير شرح التحرير، ج6، ص2638.
- (102) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق يحيى الهندي وآخرين، الرياض، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005م، ج6، ص285، وينظر أيضاً: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص171.
- (103) ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم، الرياض، 2019م، (ط3)، ص100، وينظر: آل تيمية، عبد السلام بن تيمية (652) وولده عبد الحليم (682) وحفيده أحمد (728)، المسودة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن إبراهيم الذروي، الرياض، دار الفضيلة، 2001م، (ط1)، ج1، ص283.
- (104) ينظر: الماتريدي، محمد بن محمد، (ت333هـ/944م)، تأويلات القرآن، إسطنبول، دار الميزان، تحقيق أحمد وائل أوغلي، 2005م، ج14، ص118، وابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية، 1984م، ج17، ص288.
- (105) ينظر: ابن عطية، عبد الحق بن عطية، (ت541هـ/1146م)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج6، ص259، والرازي، مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر، 1981م، (ط1)، ج24، ص167، والقرطبي، محمد بن أحمد، (ت671هـ/1272م)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2006م، (ط1)، ج14، ص419.

- (106) ينظر: مشتاق، جوهر، القلب الذي القلب النقي، ترجمة محمود دعبول، دار نقش، ص31.
- (107) ينظر: الفراهيدي، العين، ج1، ص159، وابن دريد، جمهرة اللغة، ج2، ص939، والأزهري، تهذيب اللغة، ج1، ص237، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج4، ص69.
- (108) ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، جدة، دار المنهاج، 2011م، (ط1)، ج1، ص314، وابن حزم، الفصل في الملل، ج5، ص200، وابن ملكا، هبة الله بن علي، (ت547هـ/1152م)، صحيح أدلة النقل في ماهية العقل، تحقيق عبد العزيز بن يحيى المولود، مسالك للدراسات الشرعية واللغوية والإنسانية، مايو، 2021، ص41، وابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج9، ص21.
- (109) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج6، ص7.
- (110) ينظر: ماير، عمران، علاقة الأمعاء بالعقل، 2016م، هاربر ويف، ص19، وأندروز، جوليا، الأمعاء كنزك في بطنك، ترجمة ابتسام بن خضراء، 2017، دار الساق، بيروت، ص104.
- (111) ينظر: ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، (ت840هـ/1436م)، إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، تحقيق عبد الله اليميني، الرياض، دار الصميعي، 2016م، ط1، ج2، ص15.
- (112) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق عبد الله الداغستاني، مكة المكرمة، دار طبية الخضراء، 2018م، (ط1)، ج3، ص59-60، والطوفي، سليمان بن عبد القوي، (ت716هـ/1316م)، الإشارات الإلهية في المباحث الأصولية، تحقيق حسن قطب، القاهرة، دار الفاروق الحديثة، 2002م، (ط1)، ج2، ص303.
- (113) ينظر مثلاً: الأصفهاني، الحجة في بيان الحجة، ج2، ص323.
- (114) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص170، والشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001، (ط2)، ص159.
- (115) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج4، ص193، والشافعي، حسن، الدرة الكلامية في أصول الدين الإسلامي، القاهرة، مجمع مطابع الأزهر الشريف، 2020م، (ط1)، ص40.
- (116) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص80، وانظر أيضاً: ج1، ص173، وابن القيم، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق حسين بن عكاشة، الرياض، دار عطاءات العلم، 2020م، (ط1)، ج1، ص474.
- (117) ينظر: الدعجاني، عبد الله بن نافع، منهج ابن تيمية المعرفي، الخبر، تكوين للدراسات والأبحاث، 2014م، (ط1)، ص731.
- (118) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص138، وابن القيم، الصواعق المرسلة، ج1، ص515.
- (119) ينظر: المحمود، عبد الرحمن بن صالح، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الرياض، مكتبة الرشد، 1995م، (ط1)، ج2، ص834.
- (120) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص88، وابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة، تحقيق الحسن بن عبد الرحمن العلوي، الرياض، مكتبة أضواء السلف، 2004م، (ط1)، ج2، ص690.
- (121) ينظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج6، ص286، وينظر أيضاً: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص156.
- (122) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج3، ص36.
- (123) ينظر: الزركشي، المصدر نفسه، ج3، ص355.
- (124) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل، ج1، ص170.
- (125) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص170.
- (126) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص171، والشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص150.
- (127) ينظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص202، والجرجاني، شرح المواقف، ج2، ص393.
- (128) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج4، ص51.
- (129) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص43.

- (130) ينظر: الأصفهاني، *الحجة في بيان الحجة*، ج 2، ص 123، والباقلاني، *التقريب والإرشاد الصغير*، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998م، (ط 2)، ج 1، ص 332، والشيرازي، *شرح اللمع*، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988م، (ط 1)، ج 1، ص 464، والجويني، *البرهان*، ج 1، ص 425، والبخاري، *كشف الأسرار*، ج 1، ص 60، والطوفي، *شرح مختصر الروضة*، ج 2، ص 44.
- (131) ينظر: ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، ج 33، ص 178، وابن القيم، *محمد بن أبي بكر*، (ت 751هـ/1350م)، *اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب الممثلة والجهمية*، تحقيق زائد النشيري، الرياض، دار عالم الفوائد، 2010، (ط 1)، ص 88.
- (132) ينظر: الكفوي، *أبوب بن موسى*، (ت 1094هـ/1683م)، *الكليات*، تحقيق عدنان الدرويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998م، (ط 2)، ص 85.
- (133) ينظر: الرازي في كتبه: *أساس التقديس*، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص 220، *والمحصل*، ج 1، ص 406، *ومفاتيح الغيب*، ج 22، ص 7، *ونهاية العقول*، ج 1، ص 143.
- (134) ينظر: الأمدي، *أبكار الأفكار*، ج 1، ص 214، والجرجاني، *شرح المواقف*، ج 1، ص 254، *والتفتازاني*، *شرح المقاصد*، ج 4، ص 213.
- (135) ينظر: الكفوي، *الكليات*، ص 448.
- (136) ينظر: الكفوي، *المصدر نفسه*، ص 448.
- (137) ينظر مثلاً: الأسد آبادي، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج 17، ص 93، والنسفي، *ميمون بن محمد*، (ت 508هـ/1114م)، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، تحقيق محمد الأنور عيسى، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2011، (ط 1)، ج 1، ص 179، والجرجاني، *شرح المواقف*، ج 2، ص 312، وابن حمدان، أحمد بن حمدان، (ت 695هـ/1296م)، *نهاية المبتدئين في أصول الدين*، تحقيق محمد عبد الواحد، عمان، دار الريحان، عمان، 2023م، (ط 1)، ص 206.
- (138) ينظر: البيهقي، أحمد بن الحسين، (ت 458هـ/1066م)، *الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد*، تحقيق أحمد عصام الكاتب، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1980، (ط 1)، ص 46، والكنبوي، إسماعيل بن مصطفى، (ت 1205هـ/1790م)، *حاشية على العقائد العضدية*، دار الطباعة العامرة، اسطنبول، 1899م، ج 2، ص 93، والشافعي، *المدخل إلى دراسة علم الكلام*، ص 154، وابن تيمية، *درء التعارض*، ج 1، ص 90، وقوشتي، أحمد، *الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف*، ط 1، 1435هـ، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، القصيم، ص 294، والألوسي، محمود بن عبد الله، (1270)، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تحقيق ماهر حبوش وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2010، (ط 1)، ج 25، ص 184.
- (139) ينظر: الكنبوي، *حاشية على العقائد العضدية*، ج 2، ص 92.
- (140) ينظر: عبده، محمد، *التعليقات على العقائد العضدية*، 1322هـ، المطبعة الخيرية، ص 149، والجرجاني، *شرح المواقف*، ج 2، ص 412.
- (141) ينظر: الكنبوي، *شرح العقائد العضدية*، ج 2، ص 93.
- (142) ينظر: عبده، *التعليقات على العقائد العضدية*، ص 150.
- (143) ينظر: الشافعي، *المدخل على دراسة علم الكلام*، ص 155.
- (144) ينظر: ابن تيمية، *درء تعارض العقل والنقل*، ج 1، ص 90، والشافعي، *المدخل إلى دراسة علم الكلام*، ص 157، والجويني، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، ص 325.
- (145) ينظر: الباقلاني، *إعجاز القرآن*، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ص 23.
- (146) ينظر: الرازي، *معالم أصول الدين*، بشرح التلمساني، تحقيق نزار حمادي، عمان، دار الفتح، 2010م، (ط 1)، ص 418.
- (147) ينظر: الباقلاني، *التقريب والإرشاد الصغير*، ج 1، ص 228، وله أيضاً: *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل*، ص 45.
- (148) ينظر: العزام، محمد بن عبد الله، *ملخص كتاب (ليس للباقلاني نظرة في نسبة كتاب إعجاز القرآن)*، منشور على الشبكة.
- (149) ينظر: الرازي، *الأربعين في أصول الدين*، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، دار التضامن، 1986م، (ط 1)، ج 1، ص 250، والجرجاني، *شرح المواقف*، ج 2، ص 360.

- (150) الأمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، ج1، ص390.
- (151) ينظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص19، والنسفي، تبصرة الأدلة، ج1، ص201، وابن الزاغوني، علي بن عبيد الله، (ت527هـ/1133م)، الإيضاح في أصول الدين، تحقيق عصام محمود، الرياض مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2003م، (ط1)، ص215.
- (152) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص89.
- (153) ينظر: الرازي، أساس التقديس، ص220.
- (154) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل، ج1، ص92، والأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد، (ت502هـ/1108م)، الاعتقادات، تحقيق شمران العجلي، بيروت، مؤسسة الأشرف، 1988م، (ط1)، ص34، والغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص384، والشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، (ت548هـ/1153م) نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم، بغداد، مكتبة المثنى، ص124، والرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج4، ص280، والأمدي، أبقار الأفكار، ج5، ص105.
- (155) ينظر: الأصفهاني، الاعتقادات، ص65، والغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص385، والشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص105، والرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص19.
- (156) ينظر: الأمدي، أبقار الأفكار، ج2، ص26.

Apparent Contradiction in the Noble Qur'ān: Foundations and Elucidation

Abstract

This study, titled "Apparent Contradiction in the Noble Qur'ān: Foundations and Elucidation," addresses the foundational principles of an important and distinct category within the sciences of the Noble Qur'ān, namely apparent contradiction (*al-mushkil al-mutawahham*). This refers to the discipline concerned with resolving the apparent conflict between the Noble Qur'ān and scientific propositions in the logical sense—namely, necessary (*ḍarūriyyah*) and theoretical (*naẓariyyah*) propositions—using the analytical critical methodology.

The study aimed to elucidate the meaning of scientific propositions and their types, as well as the relationship of the Noble Qur'ān to these propositions.

The study demonstrated that scientific propositions are of two types: necessary and theoretical, and it detailed the disagreement among Islamic and non-Islamic schools regarding whether such propositions yield certainty.

The study clarified that what occurs is merely an apparent contradiction between certain speculative (*ẓanniyyah*) propositions in the Noble Qur'ān and definitive (*qaṭ'iyyah*) scientific propositions.

The study concluded that when such an apparent contradiction occurs concerning necessary scientific propositions, those propositions must be given precedence by scholarly consensus.

As for when it occurs concerning theoretical scientific propositions, it falls into two categories: direct contradiction, in which case the majority of scholars hold that theoretical reasoning (*naẓar*) must be given precedence, contrary to the view of Ibn Taymiyyah and his followers. The second category is contradiction that entails the invalidation of the foundational source of transmission (*naql*), in which case the majority of scholars hold that theoretical reasoning must be given precedence, a view opposed by Ibn Taymiyyah and his followers, as well as some Ash'arīs and Sufīs.

The study demonstrated that one of the most important causes of apparent contradiction between the Noble Qur'ān and scientific propositions is the interpretation of its verses according to terminologies that emerged after its revelation, whereas the verses of the Qur'ān must be interpreted according to the meanings of the Arabic language known at the time of its revelation.

The study is divided into an introduction, a preamble, three sections, and a conclusion containing the most important findings.

Keywords: Necessary Propositions, Theoretical Propositions, Contradiction.