Journal of Al-Farabi for Humanity Sciences Volume (9) Issue (3) March(2026)

ISSN: 2957-3874 (Print)
Journal of Al-Farabi for Humanity Sciences (JFHS)
https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/95
مجلة الفارابي للعلوم الإنسانية تصدرها جامعة الفارابي

العقل وحدوده في مسائل الاعتقاد

ا.د. سعد احمد علوان

الجامعة العراقية / كلية التربية للبنات

د. حسام وليد البدري

مدير تحرير مجلة سنا توقد العراقية

Reason and Its Limits in Matters of Belief

Professor Dr. Saad Ahmed Alwan Al-Iraqia University College of Education for Women

Dr: Husam Waleed Al-Badre Managing Editor, Iraqi Sanaa Tawqad Journal

الملخص

ينطلق هذا البحث من سؤالٍ مركزيّ في دلالته، بعيدِ المدى في آثاره: ما حدودُ العقل الإنساني في مسائل الاعتقاد، وما مجالاتُ سلطانه ومناطقُ توقّفه في ضوء الوحي ومناهج المدارس الكلامية؟ويقدّم البحث تأصيلًا منهجيًا يروم الكشف عن حقيقة العلاقة بين العقل والاعتقاد في التصور الإسلامي؛ حيث يُبرز أن العقل ليس خصمًا للوحي ولا نِدًّا له، بل أداته في الفهم، وجسرُه إلى التصديق، ومناطُ التكليف في الخطاب الشرعي. ويبيّن أن الاعتقاد الصحيح ثمرةُ تفاعلٍ منضبط بين نصٍّ منزّل، وفطرةٍ مبصرة، وعقلٍ مهتدٍ؛ فلا يُلغى فيه العقل باسم التسليم، ولا يُمنح فيه سلطة التأسيس استقلالًا عن الوحي.ومن خلال هذا المنظور الكلّي، ينتهي البحث إلى تقرير رؤيةٍ متوازنة ترى العقل "نورًا مكلَّفًا" لا "مشرّعًا مستقلًّا"، وتؤكّد أن يقينه إنما يكتمل حين يتحرّك في الإطار الذي رسمه الوحي، فيشهد للحق ولا يتقدّم عليه، ويخدم الهداية دون أن يدّعي إنشاءها من عند نفسه.**الكلمات المفتاحية: العقل – الاعتقاد – المدارس الكلامية – السلف الصالح – المعتزلة – الاشاعرة**

ABSTRACT

This study addresses a central question: What are the limits of human reason in matters of belief, and how is its role defined in relation to revelation? It argues that reason in the Islamic worldview is neither opposed to revelation nor independent of it, but serves as a means of understanding and assent, and a condition for moral responsibility. Sound belief arises from the integration of revelation, innate disposition, and rightly guided reason. The study concludes that reason is a mandated light rather than an autonomous authority, achieving certainty only when it operates within the framework set by revelation.: KeywordsReason, Belief, Limits of Reason, Rational Inference, Revelation, Theological Schools, al-Salaf al-Ṣāliḥ, Muʿtazila, Ashʿarites, Unseen Matters, Moral Obligation, Reason and Revelation.

المقدمة

تتصدّر مسألةُ العقل في بِنْية الاعتقاد دائرةَ الإشكال في الفكر الإسلامي القديم والحديث؛ إذ تتقاطع عندها مساراتُ النظر العقدي، واعتباراتُ الخطاب الدعوي، وتحوّلاتُ الوعي المعاصر، بما يجعل إعادةَ تحريرها ضرورةً علميةً ومنهجيةً لا مجرّد ترفٍ بحثي. فليست مشكلةُ العقل في هذا السياق سؤالًا عن وجوده أو قيمته، وإنما عن نطاق فاعليته وحدود تدخّله في ميدانٍ تتمازج فيه النصوصُ المنزَّلة مع وجوه الاستدلال العقلي، وتتشابك فيه قضايا الغيب والتكليف ومسائل الألوهية والنبوة والمعاد.لقد أفرز تاريخُ الجدل العقدي مسالكَ متباينة في التعامل مع العقل؛ فمنها ما بالغ في تقديمه حتى جُعل معيارًا حاكمًا على النص، ومنها ما قيّده أو عطّله بدعوى التسليم، فوقع الخلل من طرفَي الإفراط والتفريط. وفي قلب هذا التباين يتبدّى السؤال عن الموقع المنهجي العادل للعقل: متى يُستدعى في الفهم والاستدلال؟ ومتى يُوقَف عند حدوده؟ وكيف يُستثمر دون أن يتحوّل إلى معيارٍ مُطلق أو يُلغى عن وظيفته التي أُنيطت به؟وتأتي هذه الدراسة لتتقصّى حقيقة العقل في ضوء البيان الشرعي، وتستجلي مكانته

في منظومة التكليف، ثم تتعقّب تحوّلات حضوره في مناهج المتكلمين، من السلف إلى المعتزلة والأشاعرة، بقصد بناء تصورٍ رصين يميّز بين مجال الإثبات العقلي ومجال التسليم النصّي، ويضع حدًّا فاصلاً بين العقل الخادم للوحي والعقل المتقدّم عليه. ومن خلال هذا المسار يسعى البحث إلى إرساء أفقٍ معرفيٍّ يوفّق بين مقتضيات البرهان ومتطلبات الإيمان، بحيث لا يُختزل الدين في صيغٍ ذهنية مجرّدة، ولا يُقصى النظر الرشيد عن مرافقة القلب في طريق الهداية.

إشكالية البحث

١. إختلال موقع العقل في الخطاب العقدي بين تقديمٍ يُفضي إلى مجاوزة النص، وتعطيلٍ يُفرغه من وظيفته الفطرية في الفهم والاستدلال.

٢. تعقّد دور العقل في القضايا الغيبية والتكليفية؛ حيث يثور الخلاف حول مدى مشروعية توظيف العقل في مسائل الاعتقاد، وحدود عمله بين دلالته على صدق الوحي، ووجوب توقّفه عند معاني الغيب، في ضوء اختلاف مناهج السلف والمعتزلة والأشاعرة.

٣. الحاجة إلى ضبطٍ منهجيٍّ يحدّد وظيفة العقل بوصفه أداة فهم واستدلال، دون استقلالٍ تشريعي أو تعطيلٍ لوظيفته التي أُنيطت به.

أهداف البحث

١. تحرير موقع العقل في الخطاب العقدي من خلال بيان وظيفته الشرعية بين تقديمه على النص، وتعطيله عن دوره في الفهم والاستدلال.

٢. تحديد مجالات عمل العقل في مسائل الاعتقاد، ولا سيما في القضايا الغيبية والتكليفية، مع إبراز حدود وظيفته في ضوء المناهج السليم .

٣. تأصيل ضابطٍ منهجيٍّ جامع يرسّخ العقل بوصفه أداة فهم وهداية، تابعة للوحي، دون أن يُمنح استقلالًا تشريعيًا أو يُلغى دوره الاستدلالي.

أهمية البحث

١. أهمية علمية: يسهم البحث في إعادة تحرير العلاقة بين العقل والاعتقاد تحريرًا منهجيًا، ويعالج اختلالات شائعة في فهم وظيفة العقل وحدوده في الخطاب العقدي.

٢. أهمية منهجية: يقدّم إطارًا ضابطًا للتعامل مع العقل في مسائل الغيب والتكليف، مستفيدًا من مناهج المدارس الكلامية في ضبط الاستدلال دون إفراط أو تفريط.

٣. أهمية فكرية: يعزّز بناء تصورٍ متوازن يحفظ للعقل مكانته في الهداية والاستدلال، ويصون نصوص الوحي من تقديم العقل عليه أو تعطيله المقابل.

منهجية البحث

١. المنهج التحليلي: لتحليل مفاهيم العقل والاعتقاد، وبيان حدود الوظيفة العقلية في القضايا العقدية من خلال النصوص الشرعية والمعالجة الكلامية.

٢. المنهج الاستقرائي: لتتبع استعمالات العقل وضوابط الاستدلال به في مسائل الاعتقاد عند السلف والمعتزلة والأشاعرة، واستخلاص القواعد الحاكمة لذلك.

٣. المنهج المقارن: لمقارنة مناهج المدارس الكلامية في تحديد موقع العقل بين التحكيم والتسليم، وبيان أثر ذلك في تقرير المسائل العقدية.

حدود البحث

١. الحدود الموضوعية: يقتصر البحث على دراسة موقع العقل وحدوده في مسائل الاعتقاد، ولا يتناول القضايا الفقهية أو الفلسفية البحتة إلا بقدر ما يخدم الإطار العقدي.

٢الحدود المنهجية: يلتزم البحث بالمعالجة العقدية التحليلية المقارنة، دون التوسع في الجدل الكلامي المجرد أو المناقشات الجدلية الخارجة عن مقصد الدراسة.

٣. الحدود المدرسية: ينحصر البحث في مناهج السلف والمعتزلة والأشاعرة، بوصفها النماذج الأبرز في تحديد العلاقة بين العقل والوحي في التراث الإسلامي.

الدراسات السابقة

تناولت جملةٌ من الدراسات المعاصرة إشكالية الاستدلال في مسائل الاعتقاد وعلاقة العقل بالنقل، غير أن معالجاتها اختلفت في مناهجها ونطاقها وحدودها الموضوعية، وهو ما يبرز الحاجة إلى دراسة جامعة تضبط موقع العقل وحدوده ضمن إطار عقدي شامل.

١. ففي دراسة لـ الحسن مصباح عمران مفتاح، طرق الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند المعتزلة (دراسة نقدية) المنشورة في مجلة الجامعة العامة للدراسات الإسلامية (٢٠٢٤)، ركّز الباحث على تحليل البراهين العقلية التي اعتمدها المعتزلة في معالجة القضايا الغيبية، مع تقديم نقد لها من منظور أهل الحديث. وعلى الرغم من أهمية الدراسة في إبراز ملامح المنهج الاعتزالي، إلا أنها انحصرت في مدرسة كلامية واحدة، واقتصرت على الغيبيات دون تناول دور العقل في المسائل التكليفية أو إجراء مقارنة شاملة مع بقية المدارس الكلامية.

٢. دراسة لـ بدر بن ناصر بن محمد العواد، جدلية العقل والنقل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد بين مدرستي أهل الحديث والأشاعرة، المنشورة في المجلة العالمية للدراسات الإسلامية (٢٠٢٤)، تناولت دراسة العلاقة بين العقل والنقل من خلال المقارنة بين مدرستين عقديتين بارزتين. وقد أسهمت الدراسة في إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين المنهجين، غير أنها لم تُدرج المدرسة المعتزلية ضمن نطاق المقارنة، كما لم تتناول دور العقل في المسائل التكليفية، مما حدّ من شمول نتائجها.

٣. دراسة أهل الكتاب والسنة وموقفهم التوفيقي بين العقل والنقل المنشورة في موقع الألوكة (٢٠٢٤) منهج السلف في تحقيق التوازن بين العقل والنقل، مستندةً أساسًا إلى أطروحات ابن تيمية وابن القيم. وقد جاءت الدراسة وصفية في مجملها، مقتصرة على بيان المنهج السلفي دون مقارنته بالمناهج الكلامية الأخرى، ودون تفصيل في أدوار العقل في مجالي الغيب والتكليف.

في حين تنفرد هذه الدراسة بعدة إضافات علمية ومنهجية، من أبرزها:

١. الشمول المفاهيمي: إذ تنطلق من إطار تأصيلي يحرّر مفهومي العقل والاعتقاد قبل الخوض في بيان الأدوار والحدود، بما يضبط المصطلحات ويمنع التداخل المنهجي.

٢. المقارنة الثلاثية: حيث تجمع بين مناهج السلف والمعتزلة والأشاعرة في تحليل واحد، مع تقعيد ضوابط الاستدلال العقلي عند كل مدرسة، بما يتيح رؤية مقارنة أكثر اكتمالًا.

٣. التوازن بين الغيب والتكليف: وذلك من خلال دراسة دور العقل في المسائل الغيبية والتكليفية معًا، وعدم الاقتصار على أحد المجالين دون الآخر.

٤. النتائج التطبيقية: إذ تسعى الدراسة إلى ضبط حدود العقل بوصفه "نورًا مكلَّفًا" في منظومة الاعتقاد، لا مصدرًا تشريعيًا مستقلًا، ولا أداةً معطّلة عن وظيفتها الاستدلالية.

هيكل البحث

ينتظم هذا البحث في مسارٍ تأصيليٍّ تحليليٍّ متدرّج، ينطلق من المبحث الأول في تحرير الإطار المفاهيمي للعقل والاعتقاد ومكانتهما في الإسلام، وذلك عبر المطلب الأول في تعريف العقل لغةً واصطلاحًا، والمطلب الثاني في مفهوم الاعتقاد ومصادره، والمطلب الثالث في بيان مكانة العقل بوصفه مناطًا للتكليف لا مصدرًا للتشريع.ومن هذا التأصيل، ينتقل البحث إلى المبحث الثاني في الموقف الفكري من العقل، من خلال المطلب الأول في ذمّ التقليد المعطِّل لوظيفته النقدية، والمطلب الثاني في بيان دور العقل في الغيبيات بوصفه مُثبتًا للإمكان لا مُفصِّلًا للتفاصيل، والمطلب الثالث في دوره في المسائل التكليفية كآلةٍ للفهم والتنزيل لا كمشرّعٍ مستقل.ثم يتجه البحث إلى المبحث الثالث في بيان مناطق سلطان العقل وحدود توقّفه، عبر المطلب الأول في أدواره الأساسية في إثبات الأصول والتمييز بين الصادق والكاذب، والمطلب الثاني في ضوابط الاستدلال العقلي عند السلف الصالح والمعتزلة والأشاعرة، بوصفها نماذج متباينة لضبط العلاقة بين النقل والبرهان.ويُختتم هذا المسار بخاتمةٍ تركيبية تلخّص أبرز النتائج المنهجية والتوصيات العلمية، وتضع ضوابط عملية للعقل بوصفه «نورًا مكلَّفًا» يعمل في أفق الوحي ومناهج المدارس الكلامية.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للعقل والاعتقاد ومكانتهما في الإسلام

المطلب الأول: تعريف العقل

لا يُستدعى تعريف العقل في هذا البحث بوصفه مدخلًا اصطلاحيًا عابرًا، وإنما باعتباره مفتاحًا بنيويًا لفهم طبيعة الإشكال العقدي المتعلّق بوظيفته وحدوده؛ إذ إن أي خلل في ضبط مفهوم العقل ينعكس مباشرة على مجالات الاحتجاج والاستدلال.وفي مسائل الاعتقاد: يُعد تعريف العقل مدخلًا أساسًا لتحرير دوره في هذا الباب، من خلال بيان حقيقته لغةً واصطلاحًا قبل الخوض في وظائفه ومجالات اشتغاله.من حيث اللغة، ينحدر لفظ العقل من مادة «ع ق ل» الدالة على المنع والشدّ والإمساك والرجوع إلى الأصل، وهو معنى كاشف عن الوظيفة الجوهرية للعقل بوصفه قوةً ضابطةً لا مولِّدة، تحفظ الإنسان من الانفلات في الحكم والتقدير، كما يحفظ العِقالُ الدابة من الشرود. وقد نقل ابن منظور هذا المعنى مبيّنًا أن العقل ما يُمسك صاحبه عن الخطأ والزلل، وهو توظيف دلالي ينسجم مع الرؤية القرآنية للعقل لا بوصفه أداة ابتكار مستقل، بل قوة وعيٍ تُعيد

الظواهر إلى أصولها وتستخلص دلالاتها [١].ويكشف الاستقراء القرآني أن صيغ التعقّل لم ترد في مقام إنشاء الحقائق أو ابتداع المعاني استقلالًا، وإنما سيقت في سياق التنبيه والإيقاظ، وربط الدلالات بالآيات الكونية والتشريعية، بما يؤكد أن العقل في التصور الإسلامي قوة كشف واستنطاق، لا أداة اختراع وتوليد، وشاهد على المعنى لا منشئ له من العدم [٢]. وانطلاقًا من هذا الأصل، تباينت أنظار العلماء في تحديد محلّ العقل؛ فذهب فريق إلى ربطه بالقلب، وذهب آخرون إلى إلحاقه بالدماغ، غير أن الدلالة النصية ترجّح أن محلّ الإدراك هو القلب، كما في قول الله تعالى: {أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها} [٣]، وهو ما قرّره ابن القيم، مع التأكيد على أن المراد بالقلب هنا ليس العضو المادي المحض، بل المركز الإدراكي والتكليفي الذي تصدر عنه الإرادة والفهم والقصد [٤].أما اصطلاحًا: فإن تعريف العقل لا ينحصر في قالبٍ واحد، بل يتناول وظيفةً معرفية مركّبة تتداخل فيها الفطرة، والاستعداد الغريزي، والقدرة على الإدراك والاستدلال. فقد عرّفه الغزالي بأنه ذو معانٍ أربعة: غريزة فطرية تميّز الإنسان، وإدراك للبدهيات، وقابلية لاكتساب العلوم، ثم نور هادٍ يميّز به الإنسان بين الخير والشر. [٥]. ويأتي الآمدي فيوسّع هذا التصور من حيث الوظيفة، فيجعل العقل قوةً غريزية تُدرك الضروريات، وتفهم وجوه الحسن والقبح من حيث الجملة، دون أن يبلُغ به حدّ الاستقلال التشريعي أو التحكيم على الوحي. [٦]. ويُفسَّر هذا التباين في التعريفات باختلاف المنطلقات المنهجية؛ فالسلف ينظرون إلى العقل بوصفه أداةً مهيَّأة لفهم الوحي، لا مصدرًا مستقلاً للمعرفة العقدية. في حين منحت المعتزلة العقل سلطةً معياريةً مستقلة في التحسين والتقبيح. أما الأشاعرة، ومنهم الجويني، فقد قرّروا إدراكاتٍ عقليةً سابقةً من حيث الدلالة على أصول الإيمان، مع التزامهم بإبقاء العقل منضبطًا بإطار السمع، وموقوفًا عند حدود الغيب [٧]. وبذلك يتجاوز العقل في التصور الإسلامي كونه أداةً معرفيةً مجرّدة، ليغدو قوةً منضبطةً تتفاعل فيها الفطرة مع الوحي، فتُنتج إدراكًا مهتديًا. ولا يفضي هذا التأصيل إلى إطلاق العقل، بل إلى تحديد مجاله؛ فيدرك الضروريات الكبرى، كوجود الخالق، ويقف عند حدود الغيب، فيتشكّل بذلك نموذجٌ معرفيٌّ متوازن يُوظِّف العقل في إطار الوحي لا حاكمًا عليه.

المطلب الثاني: مفهوم الاعتقاد ومصادره

ينحدر مفهومُ الاعتقاد في التصور الإسلامي من الجذر اللغوي «عقد» الدالّ على الربط المحكم والشدّ الذي لا يقبل الانفصال أو التردد، بما يفيد معنى الجزم والرسوخ والاستقرار. فالاعتقاد ليس مجرد تصورٍ ذهنيّ محتمل، ولا معرفةٍ نظريةٍ قابلةٍ للمراجعة والتبدل، بل هو حالةٌ يقينيةٌ مستقرة تحكم الباطن وتنعكس على القول والعمل معًا. وقد قرر ابن منظور هذا المعنى حين عرّف الاعتقاد بأنه «ربط القلب بالشيء»، وهو تعريف يكشف البعد الوجودي للاعتقاد بوصفه رابطةً داخلية تثبّت الإنسان على الحق، لا مجرد إدراك ذهني منفصل عن السلوك [١].واصطلاحًا، قرر السلف الصالح الاعتقاد بوصفه جزمًا قلبيًا راسخًا منضبطًا بالنص، غير معلّق بالجدل ولا متوقف على النظر الكلامي المجرّد. ويعبّر الطحاوي عن هذا المنهج حين يعرّفه بأنه «الإقرار باللسان والتصديق بالجَنان»، أي تصديق القلب بما جاء به الكتاب والسنة، في صيغة تختزل جوهر المنهج السليم القائم على تلقي الاعتقاد من الوحي ابتداءً، دون تقديم العقل عليه أو استقلاله عنه [٢]. ويؤكد اللالكائي هذا المعنى حين يربط الإيمان بالقول والعمل، في دلالة على أن الاعتقاد ليس حالةً باطنيةً صرفًا، بل بنيةٌ متكاملة يظهر أثرها في السلوك والانقياد [٣] أما الأشاعرة فقد وسّعوا دائرة التعريف، فجعلوا الاعتقاد قائمًا على الجزم القلبي، لكنه جزمٌ مؤسس على النظر والاستدلال الكلامي. فالأشعري يربط التصديق القلبي بإثبات الرسالة بالبرهان، في محاولة للجمع بين التسليم النصي والتحقيق العقلي [٤]، ويتابع الباقلاني هذا الاتجاه حين يجعل الاعتقاد علمًا يقينيًا يحصل في القلب بعد النظر العقلي، وهو ما يعكس اعتماد الأشاعرة على العقل بوصفه أداةً تأسيسية في باب الاعتقاد، مع بقائه منضبطًا بإطار الوحي [٥]. وفي المقابل، منحت المعتزلة العقل دورًا مستقلًا في تعريف الاعتقاد وتقويمه، فجعلواالجزم القلبي مرتبطًا بما يقرره العدل العقلي قبل ورود السمع؛ إذ يرى القاضي عبد الجبار أن الاعتقاد الصحيح هو ما يوافق ما يحسنه العقل، في تصور يجعل العقل مصدرًا معياريًا مستقلًا، ويجعل النقل تابعًا له [١]**مصادر الاعتقاد** تنتظم مصادرُ الاعتقاد في الإسلام ضمن نسقٍ هرميّ متداخل يتصدره الوحي، المتمثل في القرآن الكريم والسنة المتواترة الصحيحة، بوصفه المرجعيةَ المعصومة التي تؤسس لقضايا الإيمان وأصوله الكبرى. وقد قرر الآجري هذا الأصل حين جعل الكتاب ثم السنة أصلَ الاعتقاد ومنتهاه [٢]. ويلي الوحيَ الإجماعُ، لا بوصفه مصدرًا مُنشئًا، بل باعتباره كاشفًا عن الفهم الجماعي المعتبر للنص، كما قرر البيهقي أن ما اجتمعت عليه الأمة فهو الحق الذي لا يُجاوز [٣] ويأتي العقل بعد ذلك بوظيفةٍ متفاوتة بحسب المناهج؛ فالسلف يجعلونه مؤكدًا ومبينًا لا مشرّعًا، كما قرر ابن أبي العز حين وصفه بخادم النقل لا حاكمًا عليه [٤]. أما الأشاعرة، كما في تقرير الغزالي، فيجعلونه أصلًا أوليًا لإثبات وجود الله تعالى، ثم يقف عند حدوده في قضايا الغيب [٥]. بينما تطلقه المعتزلة مصدرًا مستقلًا للتأسيس، كما يظهر في تنظيرات القاضي عبد الجبار [٦]. وتلتحق بهذه المصادر الفطرة بوصفها الاستعداد الأولي لتلقي التوحيد، كما قرره ابن تيمية، حيث يجعلها شاهدًا داخليًا على أصل الإيمان، لا بديلًا عن الوحي ولا مصدرًا مستقلًا عنه [٧]. كما تُستعمل الحجج الكونية قرائنَ عقليةً مؤيدة، تستنطق النظام الكوني لإثبات

الصانع على وجهٍ إجمالي تشهد له نصوص الوحي، ثم صاغها المتكلمون – ومنهم الرازي في المحصول – في قوالب برهانية كلامية تحليلية [٨]. ويكشف هذا الترتيب عن توازنٍ مدرسيّ دقيق بين تقديم السلف للنقل، وتوسيط الأشاعرة للعقل المنضبط، وإطلاق المعتزلة للعقل المؤسِّس، بما يتيح استخلاص نموذجٍ معرفيٍّ جامع لا يُلغي الخلاف، بل يعيد توظيفه في سياقٍ تكاملي يخدم الإيمان ولا يستحوذ عليه. ويتبيّن مما سبق أن الاعتقاد في الإسلام ليس بناءً معرفيًا أحاديَّ المصدر، ولا ثمرةَ عقلٍ مستقلٍّ أو نقلٍ مجرّد، بل هو نتاجُ تفاعلٍ منضبط بين الوحي والعقل والفطرة ضمن نسقٍ هرميٍّ متكامل. وبهذا التوازن ينضبط الإيمان بعيدًا عن الإفراط في تحكيم العقل أو التفريط في تعطيله، ممهدًا للانتقال إلى دراسة أدوار العقل وحدوده في مسائل الغيب والتكليف على أساسٍ منهجيٍّ راسخ.

المطلب الثالث: مكانة العقل في الإسلام

لا يمثّل موقع العقل في الإسلام مجرد تكريمٍ عرضي أو اعتبارٍ شكلي، بل يؤسَّس على رؤية منهجية تجعل منه أداة الفهم ومناط التكليف، والواسطة التي يتحقق بها التفاعل الواعي بين الوحي والإنسان. فالعقل في التصور الإسلامي ليس مشرِّعًا مستقلًا ولا مرجعًا قائمًا بذاته، بل مكوِّن أصيل في منظومة الهداية، به يُفهم الخطاب الشرعي، ويقوم التكليف، وتتحقق المسؤولية.ويتجلّى هذا المعنى بوضوح في كثرة استدعاءات القرآن الكريم للتعقل والتفكر بصيغ متعددة ومتكررة، وهي استدعاءات لا ترمي إلى تأسيس المعرفة الدينية استقلالًا بالعقل، ولا إلى تشريعه خارج إطار الوحي، بل إلى إيقاظه وتوجيهه وربطه بالآيات الكونية والتشريعية. ويكشف هذا التكرار الدلالي أن الخطاب القرآني يستنطق العقل ليشهد لحقائق الوحي ويهتدي بهديه، لا ليؤسس حقائق بمعزل عنه. وقد وعى السلف الصالح هذه المنزلة، فأكدوا على إحياء العقل بوصفه آلة الفهم ومحل التمييز، لا باعتباره مشرّعًا أو حاكمًا على النص. فالآجري في الشريعة ينقل عن ابن مسعود ما يدل على أن الانحراف العقدي كان ثمرة تعطيل العقل عن وظيفته أو سوء استعماله، لا نتيجة حضوره المنضبط، وينتهي إلى تقرير خطورة فقدان التعقل في فهم الدين [١] ويقرر ابن تيمية هذا الأصل في صيغة جامعة حين يؤكد أن العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح، وأن ما يتوهم من تعارض إنما يرجع إلى فساد في الفهم أو قصور في الاستدلال، لا إلى ذات العقل أو النص [٢] أما الأشاعرة، فقد رسموا للعقل وظيفة نظرية أولية في باب الاستدلال، فجعلوه مدخلًا لإثبات أصول الاعتقاد، دون منحه سلطة الاستقلال عن الوحي. فالباقلاني في التمهيد يقرر أن أول الواجبات هو النظر في آيات الله الكونية باعتبارها طريقًا عقليًا لإثبات وجود الخالق [٣]. ويجعل الجويني في كتابه الإرشاد ان العقل أداة لإثبات الصفات العقلية في إطار تنظير كلامي يهدف إلى ضبط الإيمان بالبراهين. ويؤكد الغزالي في الاقتصاد أن العقل الصحيح لا يأتي بخلاف ما يأمر به الوحي، في محاولة للجمع بين مقتضيات البرهان ومتطلبات التسليم [٤]. وفي المقابل منحت المعتزلة العقل سلطة معيارية مستقلة، فجعلوه حاكمًا في باب التحسين والتقبيح، ومصدرًا سابقًا على الوحي في تقويم القضايا العقدية؛ إذ يصرّح القاضي عبد الجبار في المغني بأن العقل يحسّن ويقبّح استقلالًا، وهو تقرير يجعل العقل متقدمًا على السمع في مجال التقويم العقدي [٢].ومن جهة المقاصد الشرعية، يترسخ العقل باعتباره شرطًا لازمًا لقيام التكليف، إذ لا خطاب شرعي بغير عقل. وقد قرر الشافعي هذا الأصل حين ربط بين العقل والتكليف، وقرّر أن فقدان العقل موجب لارتفاع المؤاخذة الشرعية، وهو ما يرسّخ العلاقة المباشرة بين العقل والمسؤولية [٣] ويؤكد ابن القيم هذا المعنى حين يجعل حفظ العقل مقصدًا كليًا من مقاصد الشريعة، لما يترتب على فساده من اختلال منظومة التكليف بأسره [٤]. ويتجلى ذلك عمليًا في تحريم كل ما يفسده، كما في قول الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى} [٥].وفي السياق المعاصر، يبرز هذا التأصيل بوصفه إطارًا منهجيًا قادرًا على تصحيح مسار النظر العقدي؛ إذ يرفض تعطيل العقل عن وظيفته الفهمية باسم التسليم، كما يناهض إطلاق العقل عن الوحي وفصله عن الغيب. وبهذا يقرر التصور الإسلامي أن مكانة العقل لا تتحقق في ادعاء السيادة، ولا في موقع الإلغاء، بل في كونه نورًا مكلَّفًا يعمل في إطار الوحي، ويهتدي به، ويشهد لحقائقه دون أن يستقل بتأسيسها أو يزاحمها.

وعليه، فإن خلاصة هذا المطلب تقرر أن العقل في الإسلام ليس غاية في ذاته ولا سلطة فوق النص، بل أداة فهم ومناط تكليف، تُستثمر فاعليته في حدود البيان والاستدلال ونفي التناقض، مع الوقوف عند مجالات الغيب والتوقيف. وبهذا التوازن يتأسس عقل مهتد قادر على استنطاق النصوص ومواجهة إشكالات العصر دون انفلات أو تعطيل.

المبحث الثاني: الموقف الفكري للعقل

يشكّل العقل في التراث الإسلامي النواةَ المركزية للصراع بين الاجتهاد الحي والتقليد الجامد، إذ يمثّل أداة الإدراك الأعلى في مجاله المشروع وميزان الفهم في التعامل مع الغيبيات والتكليفات. ويتجلّى هذا الموقف في ذمّ التقليد بوصفه معطِّلًا للوظيفة العقلية، والتأكيد على دور العقل في فهم الحكم واستنباطه من أدلته، معتمدين منهجًا تحليليًا يجمع بين التعليل العميق والشرح المستند إلى النقل والعقل.

المطلب الاول: ذم التقليد

يرتكز ذمّ التقليد في التشريع الإسلامي على كونه اتباعًا بلا حجة ولا بصيرة مع قيام الدليل، لا مطلق الاتباع، إذ لا يُذمّ التقليد لذاته، وإنما يُذمّ لما يترتب عليه من تعطيل النظر الواجب وترك الاهتداء بالدليل عند ظهوره [١]. وقد قرر العلماء أن التقليد المذموم هو ما يعارض مقتضى الفهم الصحيح ويصادم دلالة النص، كما في قول الله تعالى حكاية عن المكذبين: {انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون} [٢] وهو إنكار للتقليد الذي يقوم مقام الحجة ويحول دون قبول الحق. ويتمثل هذا التقليد المذموم في وجوه متداخلة: أولها تعطيل النظر المشروع؛ إذ يتحول المقلِّد إلى تابع لغيره مع قيام القدرة على الفهم، مما يؤدي إلى قصور في إدراك الحق بدليله. وقد نبّه ابن أبي العز إلى أن التعصب للمذهب مع قيام الدليل يشبه أفعال الجاهلية، لما فيه من إعراض عن الحجة وطمس لمعالم الاتباع [٣]. وثانيها انغلاق الشخصية العلمية؛ حيث يُحجَب طالب الحق عن الدليل باسم الانتساب أو العادة، فيقع في مخالفة منهج السلف القائم على تقديم النص وفهمه [٤]. وثالثها فتح باب الوهم والاضطراب المعرفي؛ إذ تُتلقى الأقوال بلا تمحيص ولا وزن شرعي، فيضعف التمييز وتختلّ الموازين [٥]. ويرتكز تعليل هذا الذم على أن العقل نعمة للفهم والتمييز، وشرط في صحة التكليف، وأن التقليد المذموم يعطّل وظيفته في النظر المشروع، لا أنه يلغيه أو يناقض الوحي. ولهذا قرر الأصوليون أن مسائل الاعتقاد لا تُبنى على مجرد التقليد مع القدرة على النظر. [١]. كما ان الشارع اوجب النظر في اصول الدين والفقه كما في القرآن والسنة، فلا مجال للتقليد فيهما، وهو مذهب الجمهور من المتكلمين والاصوليين [٢]. ويُفهم هذا الموقف على أنه تأكيدٌ لتكامل العقل مع النقل في بناء المعرفة الشرعية الصحيحة؛ إذ لا يقوم ذمّ التقليد على معارضة الوحي أو التقليل من سلطته، بل على مقاومة ما يترتّب عليه من جهلٍ يُفضي إلى تعطيل الفهم، حين يُحِلّ الاتباع الأعمى محلّ الإدراك المبني على النظر في الدليل والتدبّر فيه. ويتعمّق التحليل في بيان الأثر المعرفي للتقليد على الوعي الجمعي، إذ يؤدّي إلى تعطيل آليات الفهم والاستنباط المنضبط، ويُنتج انغلاقًا مذهبيًا يُضعف إمكان المراجعة والترجيح عند ظهور الدليل، فتضمحلّ القدرة على التمييز بين الراجح والمرجوح. ومن ثمّ لا يعود التقليد مجرد موقفٍ فردي، بل يتحوّل إلى نمطٍ ذهنيٍّ يجمّد حركة الفهم، ويعطّل الاجتهاد بوصفه جهدًا علميًّا جماعيًا قائمًا على النظر في الأدلة الشرعية وفهم مقاصدها. وفي مقابل ذلك، يقرّر المنهج الإسلامي تفعيل العقل في حدود البيان الشرعي، إذ جُعل النظر في الآيات الكونية والنصوص الشرعية طريقًا للفهم والاعتبار، لا بديلًا عن الوحي ولا معارضًا له، الأمر الذي يجعل التقليد – متى أفضى إلى تعطيل النظر مع قيام الحجة – خارجًا عن مقصود الخطاب الشرعي القائم على التفكّر والتدبّر. وعلى هذا الأساس يتأسس ذمّ التقليد في الفكر الإسلامي على وعيٍ بوظيفة العقل في تحقيق كمال الهداية والاستقامة، لا بوصفه موقفًا سلبيًا من التراث أو تمرّدًا على الموروث، بل باعتباره دعوةً إلى الخروج من التبعية غير الواعية إلى الاتباع المبصِر القائم على الدليل.

المطلب الثاني: دور العقل في الغيبيات

يمثّل البحث في دور العقل في الغيبيات من أدقّ قضايا الاعتقاد، لما يتطلبه من توازن بين مقتضيات الفهم العقلي وحدود التوقيف الشرعي. فالعقل في التصور الإسلامي لا يُجعل وسيلة لنفي الغيب ولا أداة لإدراك حقيقته التفصيلية، بل يُناط به إدراك إمكانه والتصديق بخبره بعد ثبوت صدق المخبِر، فيكون دوره تمهيديًا ومثبتًا للأصل، لا كاشفًا عن التفاصيل، إذ تبقى حقائق الغيب دائرةً توقيفية يتولاها الوحي وحده [٣]. وينطلق العقل في هذا المقام من إدراك البديهيات الكلية، كامتناع التسلسل وضرورة العلّية واستحالة الصدفة المطلقة، وهي معانٍ فطرية تهدي إلى الإقرار بوجود خالق حكيم، دون تجاوز لما حدّه الشرع أو اقتحام ما استأثر الله بعلمه. وبهذا المعنى يغدو العقل ممهِّدًا للنقل لا منافسًا له، ومثبتًا لإمكانه لا حاكمًا عليه بالإبطال أو القبول التفصيلي؛ إذ أن الغيب لا يُدرَك بالعقل من حيث حقيقته، لكنه لا يُقبَل إلا بعقلٍ سليمٍ يدرك إمكانه وضرورة الإيمان به. وقد أفضى هذا التصور إلى تباينٍ منهجي في المدارس الكلامية في تحديد وظيفة العقل وحدوده؛ فوسّعت المعتزلة من سلطته، فجعلوه مستقلًا في إدراك وجوب الصانع، وحسن العدل، وقبح الظلم قبل ورود السمع، وعدّوه قادرًا على إثبات أصول الغيب من خلال النظر في نظام الكون وانتظامه، وهو ما يعكس نزعة عقلية تُقدِّم البرهان الكوني أساسًا أوليًا في بناء الاعتقاد [١]. غير أن هذا المسلك يواجه إشكالًا منهجيًا حين يتجاوز إثبات أصل الغيب إلى الخوض في تفاصيله، فيقع في التأويل المتكلَّف أو النفي. أما الأشاعرة فقد توسطوا، فقرروا أن العقل يدل على أصل الإيمان وصدق الرسول، دون أن يستقل بإدراك الغيبيات تفصيلًا؛ إذ تنحصر وظيفته في فهم النقل ورفع التعارض المتوهَّم معه، مع الالتزام ببدهيات العقل القطعية دون جعلها معيارًا حاكمًا على الوحي [٢]. ومن هذا المنطلق نشأ عندهم منهج التأويل في المتشابهات، بوصفه معالجة تفسيرية لضبط الفهم عند الاشتباه، لا محاولة لإعادة تشكيل الغيب وفق مقتضيات الذهن. وفي مقابل هذه المناهج الكلامية، يظهر المنهج العرفاني الذي يميز بين العقل النظري والعقل المؤيد بالكشف، حيث يرى ان العقل الحسي والمنطقي يقف عند حد معين، ثم يتجاوزه العقل اللباني عبر التجربة الروحية، فيدرك حقائق الغيب ادراكا ذوقيا لا برهانيا [٣]. من الناحية التحليلية، يمكن تلخيص دور العقل في الغيبيات في ثلاث مسارات متكاملة:الأول: الإثبات الإجمالي، حيث يستدل العقل من النظام والإحكام على وجود الخالق ووحدانيته وحكمته، محققًا بذلك أصل الإيمان.

الثاني: الفهم والتفسير، إذ يسهم العقل في بيان معاني النصوص الغيبية، ودفع الإشكالات، وردّ المتشابه إلى المحكم عند الحاجة، دون تعطيل أو تمثيل.الثالث: التحديد والضبط، حيث يمنع العقل من التعدي على الغيب المحض الذي لا مدخل له فيه، فيقف عند حدود الخبر الصادق دون إنكار أو تعسّف. ويقوم هذا التوازن على أن الغيب بطبيعته متعالٍ عن الإدراك الحسي والعقلي المباشر، ولو كان قابلًا للإحاطة العقلية لما كان غيبًا. ومن ثمّ، فإن العقل إذا تجاوز وظيفته التمهيدية والتفسيرية وقع في الوهم، وإذا أُلغي دوره كليًا سقط الإيمان في التقليد الأعمى. فالمطلوب ليس عقلنة الغيب ولا تعطيل العقل، بل تحقيق التناسب بين الأداة وموضوعها. وبهذا المنهج تُحفَظ العقيدة من الانزلاق بين طرفي الإفراط: إنكار ما لا يُدرَك، أو تسليمٍ غير واعٍ لا يقوم على فهم. فالعقل السليم يثبت إمكان الغيب وضرورته، ويُرسّخ الإيمان على أسس معرفية منضبطة، دون أن يستقل بإنشائه. وبذلك يتأكد أن دور العقل في الغيبيات دورٌ تأسيسيٌّ ضابط، يعمل خادمًا للوحي لا خصمًا له، وشريكًا في الفهم لا بديلًا عن الخبر الإلهي، بما يرسّخ إيمانًا واعيًا يجمع بين سلامة الاعتقاد وعمق الإدراك.

المطلب الثالث: دور العقل في المسائل التكليفية

يمثّل دور العقل في المسائل التكليفية أحد المحاور المركزية التي يتجلّى فيها التفاعل العملي بين الوحي والواقع؛ إذ ينتقل العقل هنا من مستوى الفهم والتصديق إلى مستوى الامتثال والتنزيل، في إطار الهداية الشرعية. فالتكليف الشرعي لا يتحقّق إلا مع وجود عقلٍ قادرٍ على الفهم والاختيار، ومن ثمّ فإن العقل ليس عنصرًا خارجيًا عن بنية الحكم الشرعي، بل شرطٌ في توجّه الخطاب، وواسطةٌ في تحقّق الامتثال، لا مصدرٌ منشئٌ للأحكام.ويستند التشريع الإسلامي في باب التكليف إلى أصلٍ مقرّر، وهو أن الخطاب الشرعي لا يتعلّق إلا بمن كان عاقلًا قادرًا على الإدراك والتمييز، ولذلك كان العقل شرطًا للتكليف ومناطًا له؛ فلا تكليف مع فقده، ولا مؤاخذة بدونه. وهذا الشرط لا يقتصر على مجرّد السلامة الذهنية، بل يشمل القدرة على الفهم والتمييز، وهو ما يجعل العقل داخلًا في مقاصد الشريعة من حيث حفظ الإنسان المكلف، لا بوصفه مشرّعًا، بل باعتباره محلًّا للخطاب ومسؤولًا عن الامتثال. وفي هذا السياق، لا يقتصر دور العقل على مجرّد تلقي الأحكام، بل يمتدّ إلى فهم دلالاتها، وربطها بمقاصدها، وتنزيلها على الوقائع في ضوء القواعد الكلية، عند غياب النص التفصيلي. ومن هنا نشأ علم أصول الفقه بوصفه علمًا ضابطًا لاستعمال العقل في فهم النص، لا في الاستقلال عنه؛ حيث لا يعمل العقل بمعزل عن الوحي، ولا يُفهم الوحي إلا بعقلٍ منضبط، بل يقوم الحكم الشرعي على تفاعلٍ منظم بين الدليل الشرعي والفهم العقلي السليم. وقد ميّز الأصوليون في هذا الباب بين ثلاثة مستويات يتجلّى فيها دور العقل في التكليف: مستوى الحاكم، ومستوى المحكوم عليه، ومستوى الحكم ذاته. فأما في مستوى الحاكم، فقد دار الخلاف الكلامي المعروف في مسألة التحسين والتقبيح؛ فذهبت المعتزلة إلى أن العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبح بعضها استقلالًا عن الشرع، وجعلوا ذلك أساسًا للتكليف والمسؤولية الأخلاقية [١].ويمثّل هذا الاتجاه توسيعًا لدور العقل في المجال القيمي. في المقابل، قرّر الأشاعرة – موافقةً لمنهج أهل السنة في الجملة – أن الحسن والقبح من حيث الإيجاب والتحريم إنما يثبتان بخطاب الشارع، وأن العقل لا يستقل بالحكم الشرعي، وإن كان يدرك الملاءمة والمنافرة إجمالًا، ويفهم الحكمة بعد ورود التشريع، وبذلك ضُبط دور العقل حتى لا يتحوّل إلى مشرّع، مع الحفاظ على وظيفته في الفهم والتعليل [٢].

وأما في مستوى المحكوم عليه، فإن العقل شرطٌ لازم لأهلية التكليف؛ إذ لا يُطالب الإنسان بالامتثال إلا بعد تحقق القدرة على الفهم والتمييز. ولهذا قرر الفقهاء سقوط التكليف عن فاقد العقل، ورفع المؤاخذة عنه، وجعلوا ذلك من مقتضيات العدل الإلهي. كما أُدرج حفظ العقل ضمن المقاصد الكلية للشريعة، بما يدل على مركزيته في تحقيق غاية الأحكام، لا على كونه أداةً منشئة لها [٣].ويبرز دور العقل هنا كذلك في إدراك الواقع الذي يُنزَّل عليه الحكم؛ إذ لا يُتصوَّر تطبيق النصوص دون عقلٍ قادرٍ على فهم الملابسات، وتمييز الأحوال، وربط الحكم بعلّته، ومن ثمّ فإن تعطيل العقل في هذا المستوى يفضي إلى جمود فقهي، وعجزٍ عن تنزيل الشريعة على الوقائع المتجددة.وأما في مستوى الحكم، فيتجلّى الدور الاجتهادي للعقل بصورة أوضح من خلال أدوات الاستنباط التي قررها الأصوليون، كالقياس، والاستصحاب، والمصالح المعتبرة. فالقياس يقوم في جوهره على عملية عقلية منضبطة تربط بين الأصل والفرع بعلة جامعة دلّ عليها الشرع، وهو دليل مركب من النص والعقل، لا يستقيم بأحدهما دون الآخر [٤]. وكذلك المصلحة المرسلة تمثل وعيا عقليا بمقاصد الشريعة، حيث يستدل المجتهد على الحكم من خلال تحقيق المصلحة ودفع المفسدة في ضوء الكليات الشرعية، دون معارضة لنص ثابت. وهذا المسلك يعكس مرونة العقل الاصولي وقدرته على مواكبة المتغيرات، مع بقائه منضبطا بحدود الوحي [٥].كما يظهر دور العقل في أصولٍ أخرى كاستصحاب الحال، ودليل البراءة الأصلية، حيث يُستعمل العقل في فهم القواعد الشرعية الكلية وضبط تنزيلها عند غياب الدليل التفصيلي، تحقيقًا للتيسير ورفع الحرج، وهما مقصدان شرعيان معتبران دلّ عليهما النص والإجماع. وفي هذا الإطار قبل الأصوليون خبر الواحد شرعًا مع إدراك العقل لحكمته العملية، واشترطوا فيه العدالة والضبط، وهو ما يدل على أن العقل لا يعمل في فراغ، بل يتحرك في إطار الدليل، موازنًا بين مقتضيات اليقين ومتطلبات العمل [١]ومن الناحية التحليلية، يمكن القول إن العقل في

المسائل التكليفية يؤدي وظيفة الفهم والتنزيل بين النص والواقع، دون أن ينشئ حكمًا ابتداءً أو يُلغي حكمًا ثابتًا، بل يسهم في بيان دلالته، وتحديد مجاله، وتطبيقه على الوقائع المتجددة. وإذا هُمِّش هذا الدور تحوّلت الشريعة إلى نصوص جامدة معزولة عن واقع الناس، وإذا أُطلق بلا ضابط انقلب إلى باب اضطراب ونسبية. ويكشف هذا التوازن عن عمق التصور الإسلامي للتشريع، حيث لا يُفصل بين الحكم ومقصده، ولا بين النص وفهمه، ولا بين الخطاب والواقع. فالتكليف في جوهره ليس أمرًا تعبديًا مجردًا، بل خطابٌ هادفٌ يراد به إصلاح الإنسان والعمران، ولا يتحقق ذلك إلا بعقلٍ واعٍ يفهم الأمر والنهي في ضوء الوحي، ويستجيب له عن بصيرة لا عن تقليدٍ أعمى. ويتضح من هذا أن دور العقل في المسائل التكليفية دورٌ تأسيسي من جهة شرطية التكليف، وتنزيلي من جهة الفهم والتطبيق، دون استقلال عن الوحي ولا تعطيل لوظيفته. وبهذا يتحقق التكامل العملي بين العقل والنقل، فتغدو الأحكام الشرعية منظومة هادفة، يقوم بها عقلٌ مسؤول، ويُمتثل لها وعيٌ مدرك، فيتحقق مقصد العبودية عن علم وبصيرة.

المبحث الثالث: مناطق حدود العقل

يمثل البحث في حدود العقل احدى أكثر القضايا مركزية في البنية المنهجية للفكر الاسلامي، لانه يمس مباشرة أصل التوازن بين الحرية العقلية والخضوع للوحي، وبين فاعلية الانسان المعرفية ومصدر الهداية الالهية. فالعقل في التصور الاسلامي ليس مطلقا بلا قيود، كما انه ليس معطلا او مهمشا، بل هو اداة معرفة محددة المجال، تعمل ضمن نظام كلي يضبط وظيفتها ويحدد نطاق صلاحيتها، ويجعلها في علاقة تكاملية مع النقل بوصفه مصدرا متعاليا للمعرفة [٢].ومن هنا، فان تحديد حدود العقل لا يراد به الانتقاص من قيمته، بل يراد به حفظ وظيفته من الانحراف، اذ ان العقل إذا أطلق بلا ضابط تجاوز مجاله الطبيعي فوقع في الوهم، وإذا كبل عن مجاله المشروع افضى ذلك الى الجمود والتقليد. ولذلك كان هذا المبحث حلقة وصل منهجية بين مباحث دور العقل ومباحث ضبط الاستدلال، حيث ينتقل البحث من بيان الوظيفة الى تحديد الحدود، ومن توصيف الدور الى ترسيم المجال.

المطلب الاول: أدوار العقل الأساسية

يبرز الدور الأول للعقل في إدراكه الكليات والبديهيات التي فطر الله الناس عليها، كدلالة السببية، وانتظام الكون، واستحالة الصدفة، وهي معانٍ عقلية فطرية تقود إلى الإقرار بوجود الخالق وحكمته، لا على جهة الاستقلال، بل بوصفها تمهيدًا فطريًا لقبول الوحي. فالعقل، من خلال النظر في نظام العالم، يشهد بأن هذا الانتظام لا يكون عبثًا، بل دالًا على فاعل عليم حكيم، وهو إدراك فطري يسبق السمع من حيث القبول، لا من حيث التشريع. [١]. كما ينهض العقل بدور تأسيسي في تقرير أصول الدين الكبرى، كالتوحيد والنبوة، إذ يدرك وجوب إفراد الخالق بالعبادة، ويثبت صدق النبوة من خلال النظر في المعجزة، واستحالة الكذب على الله تعالى، لما في ذلك من إخلال بالحكمة الإلهية. فإثبات النبوة ليس مجرد تسليم نقلي، بل يسبقه نظر عقلي يميز بين الصادق والكاذب، ويقرر أن خرق العادة مقرونا بدعوى الرسالة دليل على الصدق لا على الخداع [٢]. ويدرك العقل الضروريات البديهية كامتناع اجتماع النقيضين واستحالة الدور والتسلسل، وهي قواعد فطرية يقوم عليها النظر الصحيح، وقد اعتبرها الأصوليون شروطًا لصحة الاستدلال، إذ لا يستقيم إيمان صحيح مع تناقض عقلي أو تعطيل للنظر، مع بقاء الوحي هو الأصل الحاكم والمرجع الأعلى [٣].ولا يقف دور العقل عند التأسيس العقدي، بل يمتد إلى فهم النصوص الشرعية وتنزيلها، حيث يضطلع بوظيفة البيان والترجيح والجمع بين الأدلة، وردّ المتشابه إلى المحكم، وفق ضوابط اللغة والسياق والكليات الشرعية. فالعقل في هذا المقام يعمل خادمًا للنص، مفسرًا له، كاشفًا عن مقاصده، لا منشئًا للأحكام ولا حاكمًا على الوحي، وهو ما قرره الآمدي حين جعل وظيفة العقل محصورة في فهم دلالات الخطاب الشرعي لا في تأسيس الحكم ابتداءً [٤]. كما يُدرك العقل، من حيث الجملة، حسن العدل وقبح الظلم إدراكًا فطريًا إجماليًا، لا على جهة الإيجاب والاستقلال، بل بوصفه تمهيدًا لفهم التكليف وحكمة الثواب والعقاب؛ إذ لولا هذا الإدراك لما استقام معنى المسؤولية في خطاب الشرع، ولا تهيأت النفوس لقبول الأمر والنهي. غير أن هذا الإدراك لا يُنشئ حكمًا شرعيًا، ولا يُحاكم أفعال الله تعالى، بل يظل منضبطًا بالوحي، تابعًا له، ومفسرًا لحكمته بعد ورود البيان، وهو ما يُبقي العدل الإلهي مفهومًا في نظر المكلفين دون إخضاعه لمعيار عقلي مستقل. وعليه، يضطلع العقل بأدوار متكاملة: دور تأسيسي في المعرفة، وتمهيدي في تلقي الوحي، وتفسيري في فهم النص، دون أن يستقل عن الشرع أو يستغني عنه. وتنعكس هذه الحدود ايضا على المنهج العلمي في الاستدلال، حيث يبني العقل الادلة الاجمالية كدليل الحدوث والامكان، لكنه يتوقف امام التفاصيل الغيبية الدقيقة، كما في مسائل القدر، حيث يعجز عن الجمع بين العلم الالهي السابق والاختيار الانساني الجمع التام، فيسلم فيها للنص مع اثبات ما يثبته العقل من أصل المسؤولية.

المطلب الثاني: ضوابط الاستدلال العقلي عند المدارس الكلامية

لما كان العقل أداةً مركزية في بناء المعرفة الدينية، كان من الضروري ضبط حركته بقواعد منهجية تحول دون الانحراف في الاستدلال أو الاصطدام بالوحي. ومن هنا نشأت ضوابط الاستدلال العقلي، بوصفها شروطًا لصحة النظر، وضمانًا لسلامة النتائج، لا تقييدًا لحرية العقل بل ترشيدًا لها. وتتفق المدارس الكلامية – مع تباين مناهجها – على أن الاستدلال العقلي لا يكون معتبرًا إلا إذا جرى وفق نظرٍ صحيحٍ منضبط، يقوم على سلامة المقدمات، وصحة الانتقال منها إلى النتائج، وعدم الوقوع في التناقض، مع بقاء الوحي مرجعًا حاكمًا لا معارضًا. فالعقل لا ينتج معرفة صحيحة إذا بُني على مقدمات فاسدة أو ظنية في موضع القطع، وهو ما قرره الرازي في اشتراط اليقين في أصول الاعتقاد.ومن أهم هذه الضوابط أن تكون المقدمات عقليةً قطعية أو سمعيةً ثابتة، وألا تؤدي النتائج إلى ما يخالف مقطوع الشرع. فالعقل الصريح لا يمكن أن ينتهي إلى ما يناقض نصًا قطعيًا، وإذا وقع التعارض فإن الخلل إما في الفهم العقلي أو في دلالة النص، لا في أصل العقل ولا في أصل النقل [١]. وتتمثل الضوابط العامة المشتركة عند المدارس الكلامية – مع اختلاف تنزيلها – في عدة أصول، من أبرزها:أولا: الالتزام بمبدأ عدم التناقض، باعتباره قاعدة عقلية كلية فطرية، فلا يقبل استدلال يؤدي إلى الجمع بين النفي والإثبات في محل واحد، لأن ذلك يفسد أصل المعرفة، ويجعل العقيدة عرضة للتهافت [٢].ثانيا: الاستناد إلى البديهيات والضروريات، لا إلى الظنون والتخمينات، خاصة في مسائل الاعتقاد، لأن العقيدة لا تُبنى إلا على اليقين، وما كان ظنيًا لا يصلح أن يكون أصلًا للإيمان [٣].ثالثا: ردّ التعارض الظاهري بين العقل والنقل إلى الجمع الصحيح أو الترجيح، مع تقديم النص وردّ المتشابه إلى المحكم، وتأويله عند الحاجة بضوابط معتبرة، لا بإلغاء أحد الدليلين؛ إذ إن التعارض الحقيقي ممتنع، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول الصريحة، كما أن العقل لا يهتدي في الغيبيات إلا بنور الوحي [١].ويتقاطع منهج السلف الصالح والمعتزلة والأشاعرة في أصلٍ عام، هو أن العقل السليم له دور معتبر في إدراك أصول الإيمان من حيث الدلالة والقبول، وأنه ليس غريبًا عن مجال الاعتقاد ولا معزولًا عنه، بل يشهد للتوحيد، ويدل على صدق النبوة، ويمكّن من التمييز بين الحق والباطل. غير أن هذا الاشتراك في الجملة لا ينفي التباين بينهم في تحديد حدود العقل، وترتيب مجالات اشتغاله، وضبط علاقته بالنقل، وهو تباين ناشئ عن اختلاف مناهجهم في تصور وظيفة العقل ومجال عمله.ويقوم النظر العقلي عند الجميع على معانٍ بديهية فطرية لا خلاف في اعتبارها، كامتناع اجتماع النقيضين، وفساد الصدفة المطلقة، وضرورة الترابط بين الدليل والمدلول، مع اشتراط اليقين في مسائل الاعتقاد. فالإيمان لا يقوم على الظنون ولا على مقدمات فاسدة، بل على معانٍ عقلية فطرية يشهد بها العقل السليم، ويهدي إليها الوحي، وهو ما قرره الأصوليون في اشتراط سلامة النظر وصحة المقدمات في أصول الدين.

أولا: ضوابط السلف الصالح في الاستدلال العقلي يقوم منهج السلف الصالح، من الصحابة والتابعين وائمة الحديث، على تصور حاسم لوظيفة العقل، مؤداه ان العقل اداة لفهم الوحي والتسليم له، لا سلطة حاكمة عليه. فالنقل عندهم هو المصدر الاعلى للمعرفة العقدية، والعقل تابع له من حيث الفهم والتلقي، لا من حيث التقويم والتحكيم. وهذا لا يعني تعطيل العقل، بل ضبطه داخل حدوده الفطرية التي خلق عليها [٢]. وينطلق هذا المنهج من أصل كلي، هو ان الغيب لا يدرك بالعقل استقلالا، وان الوحي هو الطريق الوحيد لمعرفة ما وراء الحس، ومن ثم فان العقل إذا تجاوز هذا الحد وقع في التكلف والضلال. وعلى هذا الاساس، بلور السلف جملة من الضوابط المحكمة، من أهمها:

١. انضباط الاستدلال العقلي بمرجعية النص الشرعي: حيث يتأسس الاستدلال العقلي على التسليم بمصدرية الوحي، فيتحرك في دائرة الفهم والتصديق، لا في مقام التحكيم والموازنة بين العقل والنقل [٣].

٢. ردّ التعارض الظاهري في الاستدلال العقلي إلى قصور الفهم: فإذا بدا تعارض بين دليل عقلي ونص شرعي قطعي، فإن منهج الاستدلال يقتضي البحث في سلامة المقدمات العقلية أو دلالة النص، مع الجزم بامتناع التعارض الحقيقي [١].

٣. توقف الاستدلال العقلي عند حدود المتشابه دون الخوض في الكيفيات: إذ يثبت ما دل عليه النص إجمالا، ويُفوّض ما لا سبيل للعقل إلى إدراك حقيقته، حفاظا على التنزيه ومنعا للتشبيه [٢].

وعليه، فان التعارض الظاهري يتحول عند التحقيق الى تكامل وظيفي، حيث يؤدي العقل دوره في الفهم والتمييز، ويؤدي النقل دوره في الهداية والتشريع، دون ان يلغي أحدهما الاخر. وهذا التكامل هو الذي ضمن للفكر الاسلامي استمراريته وقدرته على استيعاب الاسئلة المتجددة دون التفريط في الثوابت والأصول.

٤. تحفظ الاستدلال العقلي من إدخال المناهج الفلسفية المجردة في الغيب: لما في ذلك من تجاوز للفطرة السليمة وتحويل للاستدلال من أداة هداية إلى مصدر إشكال عقدي [٣].

ثانيا: ضوابط الاستدلال العقلي عند المعتزلةيقوم منهج المعتزلة على توسيع مجال الاستدلال العقلي وجعله أصلا معرفيا حاكما، ويتجلى ذلك في ضوابط عامة تحكم طريقة بنائه ووظيفته:

١. إسناد وظيفة معيارية للاستدلال العقلي في إدراك القيم: حيث يُعتمد الاستدلال العقلي في التمييز بين الحسن والقبح استقلالا، ويُجعل هذا الإدراك أساسا في فهم الأوامر والنواهي الإلهية [٤].

٢. اعتماد الاستدلال العقلي مرجعا عند تعارضه مع ظاهر النص: فإذا تعارض ظاهر النقل مع حكم عقلي قطعي، اتجه منهج الاستدلال إلى تأويل النص بما يحقق الانسجام مع مقتضيات العقل [٥].

٣. ربط الاستدلال العقلي بمبدأ العدل في تفسير الأفعال الإلهية: فيُبنى الاستدلال على نفي الجبر وإثبات القدرة الإنسانية، باعتبار ذلك مقتضى العدل العقلي [١].

٤. اشتراط اليقين العقلي في مقدمات الاستدلال في باب العقائد: مما يؤدي إلى التحفظ من الأدلة الظنية، كخبر الواحد، في مسائل أصول الدين ولذلك رفض المعتزلة خبر الواحد في أصول الاعتقاد، لعدم إفادته اليقين الذي يشترطه الاستدلال العقلي في الإيمان [٢].

ثالثا: ضوابط الاستدلال العقلي عند الأشاعرة

يمثل الأشاعرة اتجاها توفيقيا يضبط الاستدلال العقلي بين الإطلاق والتقييد، ويظهر ذلك في جملة من الضوابط:

١.ضبط الاستدلال العقلي بقواعد منطقية مطردة غير تحكمية: فيبنى الحكم على لزوم المعلول عن العلة دون اشتراط العكس، اتقاء للتكلف في بناء النتائج وإقحام العقل فيما لا يبلغه [٣].

٢. تحقيق التوازن في الاستدلال العقلي بين الإثبات والتنزيه: فيُثبت ما دل عليه الدليل العقلي والسمعي من حيث الجملة، ويُنزه الذات الإلهية عن مشابهة المخلوقين، من غير تعطيل للمعاني ولا تشبيه في الألفاظ [٤].

٣. الاستدلال العقلي ينتظم مع دلالة النص عند الاشتباه لا عند القطع: فإذا وقع تعارض ظاهري بين ظاهر النص وحكم عقلي قطعي، توجه الاستدلال إلى الجمع بين الدليلين إما بتأويل محتمل أو بتفويض المعنى، مع استحالة وقوع التعارض الحقيقي [٥].

٤. توظيف الاستدلال العقلي لإثبات الأصول الكلية للدين: في بناء المعرفة العقدية على مقدمات عقلية عامة، كإثبات وجود الصانع وصدق الرسالة، ثم يُرجع في تفصيل الصفات وأحكام الغيب إلى النصوص الشرعية [٦].

يتضح من هذا العرض أن اتفاق السلف والمعتزلة والأشاعرة على مشروعية الاستدلال العقلي لا يعني اتفاقهم على منهجه وحدوده. فالسلف ضبطوا العقل بالخضوع للنقل، والمعتزلة أطلقوه حتى جعلوه حاكما عليه، والأشاعرة توسطوا فجعلوه خادما للنقل وممهدا له. ومن ثم فإن الخلاف بينهم ليس في أصل العقل، بل في ترتيب السلطة المعرفية بين العقل والوحي، وهو ما جعل هذا الخلاف أحد أعمدة تشكل علم الكلام وتنوعه في التراث الإسلامي.

الخاتمة

خلص هذا البحث إلى أن العقل في التصور الإسلامي ليس مشرِّعًا مستقلًا، ولا سلطة معرفية مكتفية بذاتها، بل هو نورٌ مكلَّف ووظيفةٌ هادية، مناطها الفهم والاستدلال في إطار البيان الشرعي. فبالعقل يتهيأ الإنسان لتلقي الوحي، ويدرك صدقه، وتقوم عليه مسؤولية التكليف، بينما يتولى الوحي توجيه العقل وضبط مساره وتحديد مجالات اشتغاله. ومن ثمّ فإن العلاقة بين العقل والنقل ليست علاقة صراع أو تبعية، بل علاقة تكامل وتساند، يقوم فيها كلٌّ منهما بوظيفته دون مزاحمة أو إلغاء.وقد بيّن البحث أن تجاوز العقل لحدوده المنهجية يفضي إلى اضطراب الفهم وتأويل النصوص قسرًا باسم المعقول، كما أن تعطيله يؤدّي إلى جمود معرفي وإيمان شكلي قائم على التقليد. وبين هذين الطرفين تتحدّد المنطقة المنهجية العادلة التي يستقيم بها الاعتقاد، ويتوازن فيها الإدراك بين مقتضيات البرهان وهداية الوحي.كما أظهر التحليل المقارن تمايز المدارس الكلامية في ضبط العلاقة بين العقل والنقل؛ فالسلف وظّفوا العقل في خدمة النص وفهمه مع الوقوف عند حدوده، وأطلقت المعتزلة سلطة العقل في التقويم والحكم، بينما سلك الأشاعرة مسلك التوسّط فجعلوا العقل وسيلة لإثبات الأصول وضبط الدلالة دون الخوض في تفاصيل الغيب. ويكشف هذا التنوّع المنهجي عن إمكان بناء رؤية معرفية متوازنة، ترى أن الإيمان الصحيح ثمرة تفاعل منسجم بين وحيٍ منزل، وعقلٍ مهتدٍ، وفطرةٍ سليمة، يعمل كلٌّ منها في مجاله المشروع دون تنازع أو استعلاء.

أهم النتائج

١. يتحدد العقل في التصور الإسلامي بوصفه مناط التكليف وأداة الفهم والاستدلال، لا مصدرًا مستقلًا للتشريع ولا مرجعًا حاكمًا في قضايا الغيب.

٢. تتركز وظيفة العقل في باب الاعتقاد في إثبات أصول الإيمان وإدراك معقوليته، مع بقاء تفاصيل الغيب وأحكامه ضمن دائرة التوقيف الشرعي.

٣. يؤدّي الإفراط في تحكيم العقل إلى اضطراب الفهم ومصادرة الوحي، كما أن تعطيله يفضي إلى الجمود والتقليد؛ والمنهج القويم هو تحقيق التوازن بين الهداية العقلية والانقياد الشرعي.

٤. تتفق المدارس الكلامية على مشروعية الاستدلال العقلي وضرورته لصحة النظر، وتختلف في ترتيب سلطته وضبط مجاله ووظائفه المعرفية.

٥. يشكّل التكامل بين العقل والوحي والفطرة الإطار المعرفي الضابط لاستقامة الاعتقاد، بما يحقق التوازن المنهجي في الفهم والاستدلال.

التوصيات

١. تعزيز الوعي المنهجي بأدوار العقل وحدوده في الدراسات العقدية، من خلال تطوير المناهج التعليمية على أساس التوازن بين النص والبرهان.

٢. إعادة قراءة التراث الكلامي قراءةً تحليليةً مقارنةً لاستخلاص القواعد الضابطة للاستدلال العقلي، وتجاوز الجدل المذهبي غير المنتج.

ترسيخ مفهوم العقل المكلَّف في الخطاب الدعوي والثقافي؛ لمواجهة النزعات العقلانية المطلقة أو الاتجاهات الإلغائية للنص .

٣. توجيه البحوث العلمية لدراسة تطبيقات حدود العقل في قضايا الفكر المعاصر، بما يُبرز صلاحية المنهج الإسلامي لمعالجة الإشكالات الحديثة.

٤. تطوير مقررات وبرامج أكاديمية تجمع بين التحليل العقلي والمقاصدي في دراسة العقل الشرعي، لإعداد خطاب معرفي قادر على مواكبة الأسئلة الفكرية المتجددة.

قائمة المراجع

القرآن الكريم

١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، ط١، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٢. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، تحقيق محمد يوسف موسى – عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة المثنى، بغداد / مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، علّق عليه عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور، الرياض، ١٣٨٧هـ.

٤. الإيمان، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ط٥، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمّان، الأردن.

٥. الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ط١، تحقيق عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٦. الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ط١، تحقيق فيصل بدير عون، مطبعة جامعة الكويت، ١٩٩٨م.

٧. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٨. الأم، الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٩. البرهان في أصول الفقه، الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٠. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، ط١، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١١. جدلية العقل والنقل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد بين مدرستي أهل الحديث والأشاعرة، بدر بن ناصر بن محمد العواد، المجلة العالمية للدراسات الإسلامية، ٢٠٢٤م.

١٢. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ط٢، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٣. الشريعة، الآجري، أبو بكر محمد بن حسين، تحقيق عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١٤. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

١٥. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد الدمشقي، ط٢، تحقيق عبد الله بن المحسن التركي – شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١٦. طرق الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند المعتزلة (دراسة نقدية)، الحسن مصباح عمران مفتاح، مجلة الجامعة العامة للدراسات الإسلامية، ٢٠٢٤م.

١٧. العقيدة الطحاوية (متن)، الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

١٨. الفتوحات المكية، ابن عربي، محمد بن علي بن محمد، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات محمد علي بيضون.

١٩. القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق محمود بيجو، المطبعة العالمية، دمشق، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٢٠. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢١. المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٢. المحصول، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، ط٣، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٢٣. المستصفى من علم الأصول، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٢٤. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبو الحسن عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

٢٥. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، ١٤١٢هـ.

٢٦. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٢٧. نهاية العقول في دراية الأصول، الرازي، محمد بن عمر، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، ط١، دار الذخائر، بيروت، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

٢٨. المنقذ من الضلال، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.

٢٩. أهل الكتاب والسنة وموقفهم التوفيقي بين العقل والنقل، محمد عبد الفتاح عمار، موقع شبكة الألوكة، ٢٠٢٤م.

٣٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، ط١، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٣١.الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن حنبل، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، ط١.

٣٢. الملل والنحل، الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، مؤسسة الحلبي.

٣٣. احياء علوم الدين ،الغزالي ،أبو حامد ،محمد بن محمد ،دار المعرفة – بيروت.

هوامش البحث

(١) لسانُ العرب، ابنُ منظور، مادّة عَقَلَ، ٤٥٨/١١-٤٥٩

(٢) ينظر: المفردات في غريب القرآن، الأصفهَاني، ص٥٧٨

(٣) سورة محمد: الاية ٢٤

(٤) ينظر: مفتاح السعادة، ابن القيم، ١٩٥/١

(٥) ينظر: احياء علوم الدين، الغزالي ٨٤/١-٨٧

(٦) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ١٥٠/١-١٥٢

(٧) ينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني،٣٥/١

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة عقد، ٢٩٩/٣

(٢) متن العقيدة الطحاوية، الطحاوي، ص٢١

(٣) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ١٠٣٤/٥

(٤) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ١٠١

(٥) ينظر: الانصاف، الباقلاني، ص١٥-٢٢

(١) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ٨/٤

(٢) ينظر: الشريعة، الآجري، ٨٧٧/٢

(٣) ينظر: الاعتقاد، البيهقي، ص١٧٤-١٧٥

(٤) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز،٢٢٨/١

(٥) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص١٠

(٦) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ٣٠/٤-٤٠

(٧) ينظر: الإيمان، ابن تيمية، ص٢٤

(٨) ينظر: المحصول، الرازي،١٢٣/١-١٢٤

(١) ينظر: الشريعة، الآجري، ٥٣٩/١

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١٧٢/١

(٣) ينظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٤٦

(٤) ينظر: الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، ص٤-٢

(١) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص١٠ -١٢

(٢) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ٤١/٤-٥٠

(٣) الشافعي، الأم، ٢٣٩/٣

(٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢٥٠/١

(٥) سورة النساء: الاية ٤٣

(١) ينظر: ارشاد الفحول، الشوكاني، ٢٤١/٢

(٢) سورة الزخرف: الاية ٢٣

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن ابي العز ٤٧٨/٢

(٤) ينظر: الموافقات، الشاطبي، ٨٩/١

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٦/٢٠

(١) ينظر: الاحكام في اصول الاحكام، الامدي، ٢٢٣/٤

(٢) ينظر: المنقذ من الضلال، الغزالي، ص ١٢٣

(٣) ينظر: القسطاس المستقيم، الغزالي، ص ٦٢-٦٥

(١) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ١٧٢/٤-١٨٠

(٢) الانصاف، الباقلاني، ص ٣٩٧

(٣) ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ٥٧/١

(١) ينظر: الموافقات الشاطبي ٣٤٩/٤-٣٥٠

(١) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ١٨٥/٤-٢٠٠

(٢) ينظر: المستصفى، الغزالي، ص٥٠-٥١

(٣) ينظر: الموافقات، الشاطبي، ٧٠/٢

(٤) ينظر: الاحكام، الامدي، ١٤/٤-١٧

(٥) ينظر: المستصفى، الغزالي، ص٥٣-٥٥

(١) ينظر: القسطاس المستقيم، الغزالي، ص ٦٦-٧٠

(٢) ينظر: ارشاد الفحول، الشوكاني، ٣٩٨/١-٤٠٠

(١) ينظر: قسطاس المستقيم، الغزالي، ص ٩٥-١١٠

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١/ ١٧٤-١٧٥

(٣) ينظر: قسطاس المستقيم، الغزالي، ص ٩٥-١١٠

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ص ٢٨٠-٣٠٠

(١) ينظر: الإحكام، الآمدي، ١٤٦/٢-١٥٠

(٢) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ٤/ ٢٩٥-٢٩٩

(٣) ينظر: المطلب العالية، الرازي، ١/ ٧٤-٨٦

(١) ينظر: نهاية العقول، الرازي، ١/ ٩-٣٠

(٢) ينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، ٤/ ١٩٠

(٣) ينظر: المصدر نفسه ١٩١/٤-١٩٣

(١) ينظر: درء تعارض النقل والعقل ٣٢٩/٥-٣٣٣

(٢) ينظر: المصدر نفسه٣٣٤/٥-٣٣٦

(٣) ينظر: الرد على الجهمية، احمد بن حنبل، ص٥٧-٦١

(٤) ينظر: المغني القاضي عبد الجبار ٥٠/٤-٥٨

(٥) ينظر: الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار ص٦-٢٠

(١) ينظر: المصدر السابق

(٢) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار،٣٩/١٦-٤٠

(٣) ينظر: الانصاف الباقلاني ص١١٠-١٥٠

(٤) ينظر: المصدر نفسه

(٥) ينظر: المطالب العلية الرازي ٢٠٠/٣-٢٢٠

(٦) المصدر نفسه