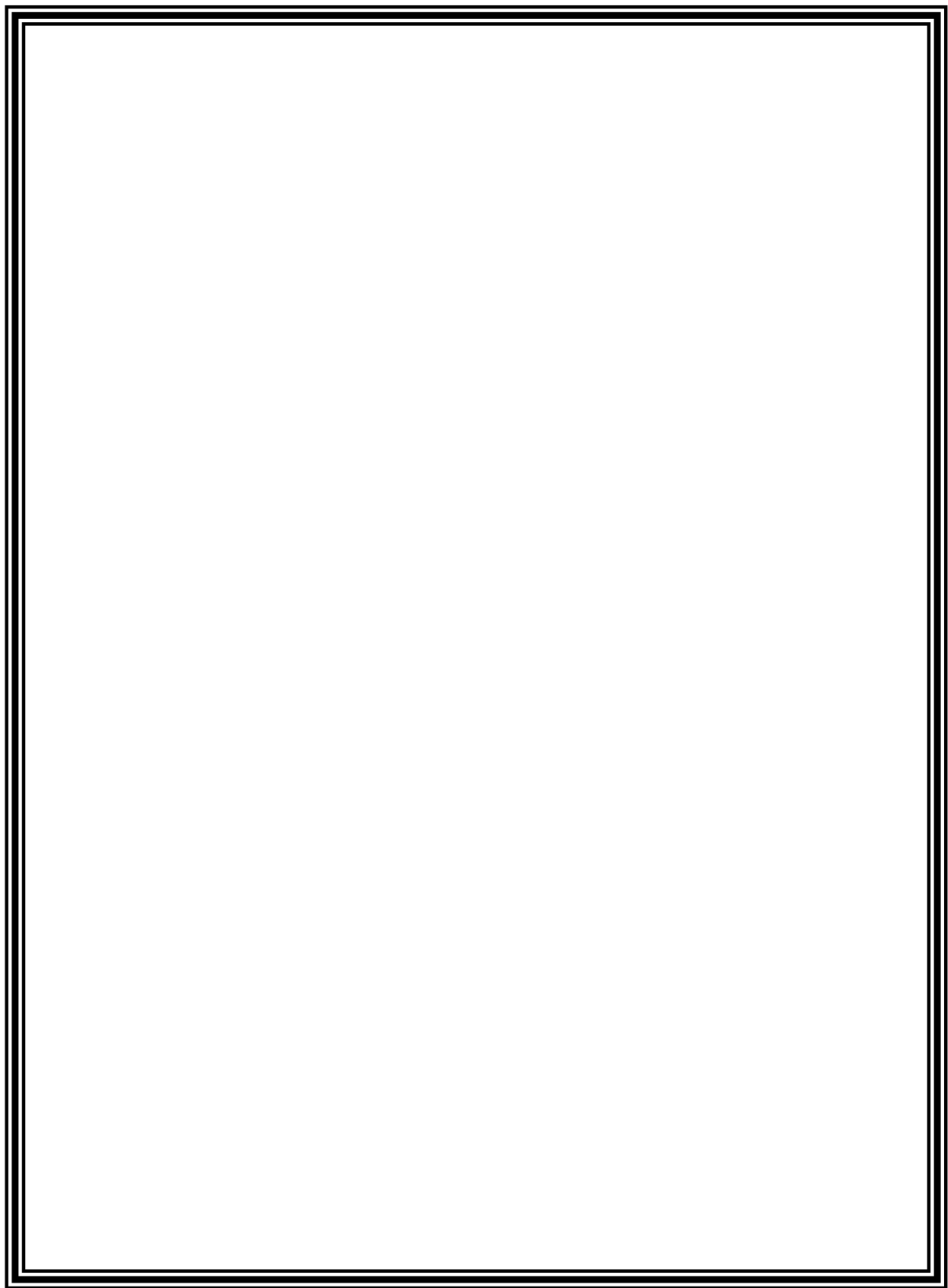


الدراسات الإسلامية



حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

المدرس المساعد

قاسم مهدي محمد فاضل المسلماوي

وزارة التربية / المديرية العامة للتربية في محافظة النجف الاشرف



حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

The Freedom and Stagnation of the Mind in the Quranic Perspective

المدرس المساعد

قاسم مهدي محمد فاضل المسلماوي

وزارة التربية / المديرية العامة للتربية في محافظة النجف الاشرف

Assistant Lecturer

Qasim Mahdi Muhammad Fadhil Al-Muslawi

Ministry of Education -General Directorate of Education

in Najaf Governorate

qasim81mahdi@gmail.com

ملخص البحث:

تناول القرآن الكريم في آياته موضوع العقل والعمليات العقلية المختلفة بشكل مباشر وغير مباشر، وقد هدفت هذه الدراسة الى التعريف بمساحات الحرية والجمود في ضوء القرآن الكريم. والسؤال الرئيس الذي أجابت عنه الدراسة هو: ما هي المساحات والمحددات التي تتبعها القرآن الكريم في حرية العقل وجموده في التفكير والاختيار؟ فقد جاءت هذه الدراسة لتبين أهمية

الموضوع وتجليته بشكل متسلسل وعلمي متبعاً طريقة التفسير الموضوعي، ومستعيناً بمنهج البحث الاستقرائي و التحليلي ، حيث رجعت إلى القرآن لأستقي منه الآيات الكريمة المتعلقة بالحرية والجمود. **الكلمات المفتاحية:** الحرية ، الجمود ، القرآن الكريم ، العقل ، التفكير ، التدبر ، الحق والباطل ، الإرادة.

Summary

The Holy Quran addresses the subject of the mind and its various mental processes, both directly and indirectly. This study aims to define the scope of freedom and constraint in light of the Holy Quran. The central question this study addresses is: What are the scopes and limitations that

the Holy Quran establishes regarding the freedom and constraint of the mind in thought and choice? This study aims to demonstrate the importance of this topic and clarify it in a sequential and scientific manner, following the thematic interpretation method and employing

inductive and analytical research methods.
The study relies on the Holy Quran to
extract the verses related to freedom and
constraint.

Keywords: Freedom, Constraint, Holy
Quran, Mind, Thinking, Reflection, Truth
and Falsehood, Will

المقدمة

(أن القرآن والسنة كلاهما أشارا إلى منزلة العقل
ومكانته، ن طريق الحثّ و النظر والتدبّر
والتفكر وجعل العقل مناطاً للتكليف. فمن المعلوم
أنّ العقل هو آلة الإدراك والتمييز عند بني
البشر، وبهذه الآلة فضّله الله تعالى على كثير
ممن خلق، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾^١.

أهداف البحث:

١. بيان الحرية والجمود في ضوء القرآن الكريم
وإبراز شمولية العقل في مجالات الحياة
المختلفة.

٢. بيان طريقة القرآن الكريم في معالجة العقبات
التي تعترض العقل في الحرية والجمود.

٣. تنمية التفكير العقلي من خلال القرآن الكريم.

أهمية البحث:

١. إن دراسة العقل في القرآن الكريم ذات أهمية
كبيرة في إبطال دعاوى المغرضين الذين يزعمون
أن سبب جمود المسلمين وتخلفهم هو تمسكهم
بالقرآن الكريم.

٢. كما أن أهمية الدراسة تأتي من أهمية التنمية
في المجتمع الإسلامي، فبداية طريق التنمية

الشاملة هو التنمية العقلية، فلا يمكن أن تنهض
أمة حضارياً وهي لم تهتم أصلاً بنهضة العقل.
٣. مساعدة الأسرة المسلمة في تنمية العقل عند
أبنائها من خلال تعاملهم مساحات الحرية
والجمود في القرآن الكريم.

٤. الاسهام في التأصيل القرآني للعقل.

التمهيد: الاطار المفاهيمي للعنوان
المطلب الأول: مفهوم العقل في اللغة
والاصطلاح

أولاً: معنى العقل في اللغة:

قال ابن فارس: "العين والقاف واللام أصل واحد
مقيس مطرد، يدلّ عَظْمُهُ على حُبْسَةِ في الشيء
أو ما يقارب الحُبْسَةِ. من ذلك العقل، وهو
الحابس عن ذميمة القول والفعل"^(٢). والمقصود
بالحُبْسَةِ: المنع، وسمي العقل بذلك؛ لأنه يعقل
الإنسان ويمنعه عن التورّط في الممالك، أي
يحبسه، كما أنه يمنعه عن ذميمة القول والفعل
وعمّا لا يَحْسُنْ، فكأنه يقوم بوظيفة الحارس
الأخلاقي الأمين. قال الأصفهاني: "وأصل
العقل: الإمساك والاستمساك، كعقل البعير
بالعقال، وعقل الدواء البطن، وعقلت المرأة
شعرها، وعقل لسانه: كفه، ومنه قيل للحصن:
مَعْقَل. وباعتبار عقل البعير قيل: عقلت

المقتول: أعطيت ديتته، وقيل أصله أن تُعقل الإبل بفناء ولي الدم، وقيل: بل بعقل الدم أن يسفك، ثم سميت الدية بأي شيء كان عقلاً^(٣). والمتأمل في المعاني السابقة للعقل يجد أن العقل يطلق على ما يحبس الإنسان عن المهالك والشروع القولية والفعلية على حد سواء، أما ما يحبس الإنسان عن الخير فلا يسمى عقلاً، ولذلك قال بعضهم: "العقل ضدّ الحمق"^(٤)، والأحمق: "قليل العقل"^(٥).

ثانياً: معنى العقل في الاصطلاح:

إنّ المتأمل في كتب أهل العلم يجد تبايناً واضحاً في تعريفهم للعقل، حيث عرّفه أصحاب التخصصات المختلفة كل بحسب تخصصه، فهناك تعريف للفلاسفة، وتعريف لأهل الكلام، وتعريف للأطباء، وتعريف لأهل الفقه والأصول^(٦). وخلص الدكتور محمد نعيم من قراءة أقوال العلماء في ماهية العقل، إلى أنّ القول الراجح هو: "أنّ العقل أحد غرائز النفس أو قوّة من قواها، تمكنها من إدراك المعاني والحقائق"^(٧).

ثالثاً: مفهوم العقل في المنظور القرآني المقدس

إنّ الناظر في آيات القرآن العظيم، يجد أنّه اشتمل على عشرات الآيات التي تدعو إلى التعقل، والتدبّر، والنظر، والتفكير، وما في معانيها. كما يجد أنّ العقل في صيغته الإسمية لم يرد في القرآن مطلقاً، وكلّ ما ورد هو في

صيغة الفعل: عقل، يعقل، نعقل، في الماضي، والمضارع، والمفرد، والجمع، وعدد هذه الألفاظ يقرب من الخمسين^(٨). لقد حتّ القرآن الإنسان على إعمال عقله، ودعاه إلى نبذ الجمود والتقليد، وبين أنّ من يغفل نعمة العقل فلا يستخدمها، فإنه ينزل إلى مرتبة دون مرتبة الحيوان، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٩). ومن الآيات القرآنية التي تحدّثت عن العقل: قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١٠). قال تعالى: ﴿صَمَّ بَكَمْ عَمِيَ فُهِمَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١١). كما وردت في القرآن العظيم ألفاظ عديدة مرادفة للعقل، هي: النُّهى، الحُجْر، الحُلم، اللَّبّ، الفؤاد، وغيرها^(١٢).

المطلب الثاني: مفهوم الحرية في اللغة والاصطلاح

أولاً: مفهوم الحرية في اللغة
ورد في معجم لسان العرب "أنّ كلمة الحر من كل شيء تعني أعتقه وأصوبه وأحسنه"^(١٤)، ويُقال إنّ الشيء الحر هو كل شيء فاخر، والحرية من النّاس: خيارهم. وحُرُّ كُلِّ شَيْءٍ: أَعْتَقَهُ^(١٥)، ويمكن تعريف الإنسان الحر لغة على "أنّه الإنسان غير المقيد بأيّ قيد ماديّ وغير المملوك، وهو الخالص في إنسانيته التي لا يشوبها شيء"^(١٦). كما أن الحرية مصدر من حرّ، وهو نقيض العبد، والجمع منه حرائر، أمّا

الحرّ من الناس: فهو أفضلهم وأخيرهم، والحرّ عند العرب هو أشرفهم. قال ابن منظور: "والحر بالضم: نقيض العبد والجمع احرار وحرار، والحرّة: نقيض الأمّة والجمع حرائر. وحرره، وفي الحديث من فعل كذا وكذا فله عدل محرر أي اجر معتق، المحرر الذي جعل من العبيد حرا فأعتق، يقال حر العبد يحر حرارة بالفتح أي صار حرا"^(١٧). الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة، عن رق الشهوات، وحرية الخاصة، عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة، عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار^(١٨).

ثانيا: مفهوم الحرية في الاصطلاح

إذا كان تعريف الحرية لغة من الكثرة بمكان، فانه في مجالها الاصطلاحي أكثر عددا وتنوعا وتشعبا، وبمرور الزمن يتم استحداث مصطلحات لمعنى الحرية، توفرها وتخلق ظروفها تطورات الزمن. لذا نجد تعاريف كثيرة للحرية منها: ما قاله الدكتور زكريا ابراهيم بانها: "تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الحر الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر افعاله عن ارادته هو، لا عن ارادة اخرى غريبة عنه، فالحرية بحسب معناها الاشتقاقي هي انعدام القسر الخارجي"^(١٩). أما الحر فهو الشخص الذي تتجلى فيه المعاني الانسانية العالية، الذي يعلو

بنفسه عن سفاسف الامور، ويتجه إلى معاليها ويضبط نفسه، فلا تتطلق أهواؤه ولا يكون عبدا لشهوة معينة، بل يكون سيد نفسه، فالحر من يبتدئ بالسيادة على نفسه، ومتى سادت نفسه وانضبطت أهواؤه وأحاسيسه يكون حرا بلا ريب^(٢٠). ويقرر الباحث والاكاديمي اللبناني الدكتور زيادة: "ان الحرية هي الاعمال التي نقوم بها والتي لا تخضع لقوانين حتمية تخرج عن سلطتنا، أو هي مجموعة الاختبارات التي نقوم بها من تلقاء ذاتنا دون اكراه خارجي"^(٢١). ويرى السيد محمد باقر الصدر "أن الحرية نفي سيطرة الغير"^(٢٢). ومن هنا "كانت هذه الحرية مقيدة بما يمنع اعتداء الآخرين بعضهم على بعض"^(٢٣). ويرى علي صبيح التميمي أن الحرية هي "حقّ الشخص في فعل ما لا يضرّ بالأشخاص الآخرين. كما أنها تمكّن الفرد من اختيار ما يريد دون تدخّل من أي أحد، وهي التخلّص من العبوديّة والتحرّر الفكري والمادي على حدّ سواء"^(٢٤). والحرية عند السيد حسن الشيرازي هي: "التخلص من انواع الاسر الذي يجعل الانسان اخيذا (الاخذ الاسير فسمي كلّ أُخِذَ أسيراً)^(٢٥) ، لسلطة عليه ارادتها، ويدين لها بالطاعة، وهي كلمة تقابل كلمة العبودية، وبتعبير آخر، ان الحرية تعني استقلال تفكير الفرد في ان يفعل ما يشاء"^(٢٦)، هذا المعنى يقترب منه كثيرا قول الشيخ الصفار: "ان الحرية تعني استقلال الفرد في ان يفكر ما يريد ويفعل

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

ما يشاء ويملك ما يقدر على امتلاكه^(٢٧)، وقد اعتبر الصفار "أن الحرية ليست سوى ان يكون الوضع الاجتماعي بنحو يستطيع فيه كل فرد من افراد المجتمع من ممارسة اعماله ويفجر مواهبه وقابلياته، وانتخاب طريقة حياته، والعقيدة التي يؤمن بها بلا مانع يمنعه أو حاجز يحجزه من ذلك"^(٢٨). كما ويقصد بالحرية: "قدرة الإنسان على فعل الشيء أو تركه بإرادته الذاتية وهي ملكة خاصة يتمتع بها كل إنسان عاقل ويصدر بها أفعاله، بعيدا عن سيطرة الآخرين لأنه ليس مملوكا لأحد لا في نفسه ولا في بلده ولا في قومه ولا في أمته. لا يعني إقرار الإسلام للحرية، أنه أطلقها من كل قيد وضابط، لأن الحرية بهذا الشكل أقرب ما تكون إلى الفوضى، التي يثيرها الهوى والشهوة"^(٢٩).

المطلب الثالث: مفهوم الجمود في اللغة

والاصطلاح

أولاً: مفهوم الجمود في اللغة

قال الفيومي: "جَمَدَ الْمَاءُ وَغَيْرُهُ جَمْدًا مِنْ بَابِ قَتَلَ وَجُمُودًا خِلَافَ ذَابَ فَهُوَ جَامِدٌ وَجَمَدَتْ عَيْنُهُ قَلَّ دَمْعُهَا كِنَايَةً عَنْ قَسْوَةِ الْقَلْبِ وَجَمَدَ كَفُّهُ كِنَايَةً عَنْ الْبُخْلِ وَمَاءٌ جَمْدٌ بِالسُّكُونِ تَسْمِيَةً بِالمَصْدَرِ خِلَافَ الذَّائِبِ وَالْجَمْدُ بِالْفَتْحِ جَمْعُ جَامِدٍ مِثْلُ: خَادِمٍ وَخَدَمٍ"^(٣٠). يقول ابن سيدة: "جَمَدَ الْمَاءُ وَالْدَّمُ وَغَيْرُهُمَا مِنَ السَّيَّالَاتِ يَجْمُدُ جُمُودًا، وَجَمَدَ وَمَاءٌ جَمْدٌ: جَامِدٌ. وَجَمَدَ الْمَاءُ وَالْعَصَاةُ وَنَحْوَهُمَا: حَاوَلَ أَنْ يَجْمُدَ. وَالْجَمْدُ: التَّلَجُّ. وَلَئِكَ

جامدُ الْمَالِ وَذَائِبُهُ: أَيْ صَامِتُهُ وَنَاطِقُهُ. وَقِيلَ: حَجَرُهُ وَشَجَرُهُ. وَمَخَةٌ جَامِدَةٌ: صَلْبَةٌ. وَرَجُلٌ جَامِدٌ الْعَيْنُ: قَلِيلُ الدَّمْعِ. وَجُمَادَى: مِنْ أَسْمَاءِ الشُّهُورِ، مَعْرِفَةٌ، سَمِيَتْ بِذَلِكَ لَجُمُودِ الْمَاءِ فِيهَا عِنْدَ تَسْمِيَةِ الشُّهُورِ"^(٣١). وفي تاج العروس "والجماد بالفتح: الأرض التي لم يصبها مطر. وناقاة جماد: لا لبن لها. وسنة جماد: لا مطر فيها ويقال للبخیل: جماد له، أي لا زال جامد الحال. وإنما بنى على الكسر لأنه معدول عن المصدر، أي الجمود. كقولهم فجار أي الفجرة. وهو نقيض قولهم جماد، بالحاء، في المدح"^(٣٢).

ثانياً: مفهوم الجمود في الاصطلاح

لقد انشغل الفلاسفة بتحديد هذا المضمون فمنهم من وصفها "بأنها طريقة منغلقة للتفكير، يمكن ان تصاحب اي ايدولوجية بصرف النظر عن محتواها ما اذا كانت دينية او علمانية. ومنهم من وصفها بانها تنظيم معرفي مغلق نسبيا خاص بمعتقدات الشخص بخصوص الحقائق والوقائع والسلطة المطلقة"^(٣٣). ويرى مالك بن نبي أن "كُلَّ مجتمعٍ يتكوّن من ثلاثة عناصر رئيسة هي: عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء، ويربط هذه المكونات الثلاثة بعضها ببعض علاقة معينة، تتبدل زماناً ومكاناً، وحسب نوع هذه العلاقة تتكون شبكة العلاقات الاجتماعية وغيرها بين الأفراد والجماعات، ويتشكّل محور الولاءات في المجتمع، ويتحدّد منهج التفكير والفهم فيه، ويترتّب سلّم القيم الذي

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

يوجّه أنماط السلوك، ويغزو المجتمع في أعلى درجات الصحة حين يكون الولاء لعالم الأفكار حيث يتسلم القيادة أولو النهى الذين يحسنون فقه التحديات^(٣٤). وهنالك نوع آخر من الجمود هو الجمود الحضاري، حيث يختلف الناس في النشاط العقلي أو الفكري قوةً وضعفًا وفهمًا ووعيًا وقدرةً واستيعابًا، ويتجلى هذا التفاوت بين الناس في طريقة تعاملهم مع الثقافة أو الواقع، وهي لا تخرج عن ثلاثة مستويات تحدد آلية النشاط الفكري ومساره وثماره. ومن تلك المستويات هو الجمود الحضاري أو ما يعرف بالتلقي المباشر عن الآخر واستعارة قالبه الحضاري في الفكر والسلوك والحضارة، سواء أكان هذا الآخر ماضيًا موروثًا أو حاضرًا مستوردًا أو واقعًا ملموسًا أو نصًا مقروءًا أو مسموعًا أو مرئيًا^(٣٥).

المبحث الأول: الحرية والجمود في القرآن الكريم.

المطلب الأول: مفهوم الحرية في القرآن الكريم.

تناول القرآن الكريم الحرية وأصل لها، وبيّن مقاصدها وفروعها في سياقات مختلفة ومعان متعددة، وهو ما يؤكد كل تشريع من تشريعاته التي أسست على مبدأ الحرية والاختيار، وهذا ما يؤكد الأساس العام للدين برفضه لكافة مستويات الإكراه في الدين، وحيث ارتفع الإكراه حلت محله الحرية الموازية لمبدأ الإكراه، وإذا حل الإنسان هذا المبدأ القرآني فسيجد أنه

تتجسد في معانيه وسياقات غيره من النصوص، حرية الإنسان المسلم وخاصة في المجالات التعبدية وفي العلاقات الاجتماعية^(٣٦). يميل الإنسان بطبيعته الآدمية إلى الحرية، وهذا ما ينبغي أن يكون، فالإنسان مجبول على عدة أمور أبرزها الحرية، سواء أكانت حرية فكرية أم دينية، وهذا ما يجعله أصلاً للحرية التي تفقد حال فقد الإنسان، وبهذا التلازم بين الإنسان والحرية، انبثقت ضرورة ما ينظم هذه الحرية ويضبطها بشكل منظم؛ لئلا تعود على أصلها بالإبطال، ومن المنطلق تأسست الحاجة لقوانين تنظم الكل وتضبط تصرفه^(٣٧).

كما أن هنالك علاقة للحرية بالتحضر، فبعض من التخلف حضاري ناتج عن نقص في الحرية، فالتحضر الإنساني يجب أن يكون في جو من الحرية، فلا تكتمل حضارة حتى تتفجر المواهب وتتفنى القدرات، ولا يتحقق ذلك إلا في جو من الحرية والإبداع، وهذا ما يفسر لنا الترابط بين الحرية كفضيلة أخلاقية والحضارة كمنتج بشري تنتجه الشعوب وفق أخلاقياتها وقيمها. والذي لا يشك فيه "أن الحرية رافد مهم في بناء حضارة وتحضر مع قبول وجود فوارق في دلالة الحرية ومساحتها لدى الشعوب"^(٣٨). عنون الفقهاء في كتبهم بأن "الأصل في الإنسان الحرية"^(٣٩)، فتعاليم الإسلام بصالحيتها للزمان والمكان، لا يمكن أن يخلو فعل أو ترك عن إحدى دلالاتها اللغوية أو الشرعية أو الأخلاقية، وهو ما يجعل

أمور الدنيا والدين محروسة وفق أسس لا يمكن تجاهلها أو استحضارها في التعاطي معها، وفي المسار تندرج قضية الحرية بأبعادها الثقافية والاجتماعية لتتصهر ضمن دائرة دلالة النص القرآني في جوانب منه مختلفة. إذا "فالحرية في المفهوم الإسلامي تارة تطلق ويراد بها معنى مقابل العبودية، وأخرى يراد بها الاختيار والقبول والرضا، فيقال: فلان حرٌّ في تصرفاته، أي غير مجبر أو مكره، وقد تطلق ويراد بها غير ما ذكر" (٤٠). وكيف كان، فإن الإسلام جاء لرفع القيود والأغلال عن الناس التي هي نتاج فعل الظالمين، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٤١). فدعوة الحرية التي أطلقها الأئمة المعصومون (عليهم السلام) (لا يستعبدكم غيركم وقد خلقكم الله أحراراً) (٤٢)، فقد خلقكم الله تعالى أحراراً واقتضت إرادته ذلك ويسر لكم كل أسباب الحرية، يقول المرجع محمد اليعقوبي: "قمن الغريب أن يكون هذا عبداً لأهوائه وأطماعه وأنانيته، وذلك عبداً لشياطين الإنس والجن يزيّنون له المعاصي والموبقات فيقتحمها ، ويعرض عن طاعة ربه الكريم، وآخر رضي

لنفسه أن يكون عبداً للطواغيت والظالمين ، وجندياً مخلصاً لهم ، يأتّم بأمرهم ولا يرقب في الله تعالى إلاّ ولا ذمة، ورابع خدعته القداست المزيفة لهياكل بشرية صنعتها له أبواق الكهنة والسدنة والمستفيدين وأموالهم وسلطانهم، وخامس اتخذ رئيس عشيرته رياً يعبده ويطيعه من دون الله تعالى فالمهم طاعة هذا الرئيس والالتزام بالسنيّة العشائرية وإن كان مخالفة لله تبارك وتعالى وما جاء به الذكر الحكيم" (٤٣)، والله تعالى يقول ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٤٤)

المطلب الثاني: مفهوم الجمود بين الجبر والاختيار في القرآن الكريم.

أولاً: الاعتقاد بالجبر عند بعض المسلمين
المؤسف أنّ بعض المسلمين وقعوا في شبهة الجبر التي وقع فيها المشركون نظراً إلى التفسير الخاطئ لبعض الآيات الكريمة التي تسند الخلق والفعل لله تعالى، حيث قالوا: أنّ الله تعالى هو الذي يفعل كلّ الأفعال من دون اختيار وإرادة للإنسان، وكأنّ الإنسان فقط آلة تتحرك كيف يشاء الله تعالى متذرّعين بقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٤٥). ولكنّ هؤلاء لو أمعنوا النظر في كتاب الله تعالى لوجدوا آيات كثيرة تدلّ على إسناد الفعل إلى العباد ما يدلّ على أنّ الإنسان مختار ومريد لأفعاله (٤٦)، وهذا ما عبر

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٤٧). ومن هنا فقد ذهب جماعة إلى أنَّ العبد مجبور في أعماله، وهم على طائفتين، طائفة من الإلهيين، وطائفة أخرى من الماديين^(٤٨).

الطائفة الأولى: الإلهيون.

فقد ذهبوا إلى "أنَّ أفعال العباد تتحقق بإرادة الله، أي عند إرادة العبد لفعل معين تؤثر إرادة الله في تحققه ولا أثر لإرادة العبد نفسه، بل إنَّما هو مكتسب في البين، أي الفاعل إنَّما هو الله تعالى فقط وأمَّا العبد فهو يوجد الفعل عند إرادته، وكلامهم هذا لا يختص بالأفعال الاختيارية للإنسان بل يأتي في جميع العلل والمعلولات، فكلَّ علّة تؤثر في معلولها بإرادة الله تعالى، فالنار مثلاً لا تحرق بل إرادته تعالى محرقة مقارنة لإلقاء شيء في النار. لذا استدلَّ الطائفة الأولى من الجبريين - وهم الإلهيين - على مذهبهم بوجوه منها^(٤٩):

الوجه الأول: لا شك في أنَّ الله تعالى مريد، وإرادته نافذة في كلِّ الأشياء، ولا حدَّ لإرادته، ولا يوجد شيء في عالم الوجود من دون إرادته، ومن جملة الأشياء جميع أفعال العباد، فهي أيضاً تحت نفوذ إرادته، وإلاَّ يلزم تخلف إرادته عن مراده أو خروج أفعال العباد عن سلطانه، فإذا تعلقت إرادته بعصيان العبد أو اطاعته لا يمكن للعبد التخلف عنه، فإنَّ إرادته التكوينية

نافذة في كلِّ شيء، وكل ما موجود في هذا العالم فهو واقع تحت إرادة الله تعالى.

الجواب عنه: (أنا ننكر نفوذ إرادته تعالى في جميع الأشياء، بل نقول أنَّ من الأشياء التي تعلقت مشيئته وإرادته بها هو كون العبد مختاراً في أفعاله، فهو أراد واختار أن يكون العبد مريداً ومختاراً، وحينئذٍ لازم عدم كون الإنسان مختاراً تخلف إرادته عن مراده وعدم نفوذ إرادته ومشيئته في جميع الأشياء، وهو خلف. ويؤيد ذلك ما ورد عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: سألته فقلت: الله فوض الأمر إلى العباد؟ قال: (الله أعز من ذلك قلت: فجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، قال: ثم قال: قال الله: يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيناتك مني، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك)^(٥٠).

الوجه الثاني: دليل العلم، وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة، وبيانه "أنَّ الله تعالى كان عالماً بأفعال العباد خيرها وشرها وطاعتها ومعصيتها بتمام خصوصياتها من الأزل، ولا بدَّ من وقوعها مطابقة لعلمه، وإلاَّ يلزم أن يصير علمه جهلاً، فنحن مجبورون في أفعالنا حتّى لا يلزم هذا المحذور الفاسد، أي لو لم أشرب الخمر لكان علمه تعالى جهلاً؛ لأنَّه كان يعلم من الأزل أنَّي أشرب الخمر"^(٥١)!

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

الوجه الثالث: وهو دليل عموم الخلقة وتوحيدها، وبيانه إنَّ الله تعالى خالق لكلِّ شيء، ولا شريك له في خالقيته لجميع الأشياء، فالله أفعال العباد هو الخالق لأفعال الإنسان لا أنَّ الإنسان هو خالق لها.

والجواب عنه: هو أنَّ خلق العبد أفعاله أيضاً يكون ناشئاً من إرادته وخالقيته، فإنَّه تعالى خلق للعبد إرادة خالقة وجعله قادراً على الخلق والإيجاد في أفعاله، فخلق العبد في طول خلق الله، وقدرته على الخلق في طول قدرته، فالله تبارك وتعالى خالق بالذات ومستقلاً، والعبد خالق بالغير وفي طول خلقه، وخلقه مستند إلى خلقه، وهذا لا يعدُّ شركاً بل هو عين التوحيد^(٥٢).

الطائفة الثانية: ما ذهب إليه الماديون

فهم يقولون: "أنَّ فعل الإنسان معلول كسائر المعلولات في عالم الطبيعة يتحقَّق في الخارج جبراً وقهراً من دون أن يكون اختيارياً، والاختيار مجرد توهم وخيال يرجع في الواقع إلى عدم تشخيص العلل الخفية المؤثرة في وجود الفعل كالمحيط والوراثة والغريزة وهذه مسألة لها جذور تاريخية قديمة بل هي من أقدم المسائل التاريخية، تمتد إلى حيث بداية الإنسان، فإنَّ الإنسان من بدو وجوده كان يرى نفسه متردداً بين الأمرين، فمن جانب كان يرى عدّة من العوامل الخارجية تؤثر في أفعاله وإرادته، ومن جانب أخرى يرى فرقاً بينه وبين الحجر الذي يسقط من

الفوق على الأرض، فقال قوم بالاختيار، وقال قوم بالجبر"^(٥٣).

ثانياً: عقيدة الشيعة في الأمر بين الأمرين

ذهب الشيعة الإمامية في عقيدتهم أن أفعال العباد لا جبر فيها ولا تفويض، بل هي أمر بين أمرين، وما يدل عليه قول الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)^(٥٤). حيث سئل الصادق (عليه السلام): ما الأمر بين الأمرين؟ قال (عليه السلام): (مثل ذلك رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية)^(٥٥).

وقال الحسن البصري لأبي عبد الله (عليه السلام): الناس مجبورون؟ قال (عليه السلام): (لو كانوا مجبورين لكانوا معذورين، قال: ففوض إليهم؟ قال (عليه السلام): لا، قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلاً فأوجد فيهم آلة الفعل، فإذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين)^(٥٦). ومما سبق يتبيّن أنَّ عقيدة الشيعة هي لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، فإنَّ الله تعالى خلق السبيل وخلق الإنسان وأعطاه القدرة والاختيار وكلَّ ذلك متعلّق بقدرة الله واختياره أيضاً ولكن يختار الله لنا ما نختاره لأنفسنا، وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٥٧)، ولذلك صحّت محاسبة العبد اذا

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

ارتكب الذنب أو المعصية وهذا ما فهمنا من قوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (٥٨).

المبحث الثاني: حدود العقل في القرآن الكريم.

المطلب الأول: حد العقل بالجمود على النص

لقد انطلق منظرو فكرة الجمود على النص وعدم إعمال العقل في تفسير النص الديني والقرآني من أيديولوجية وأفكار السلف القائلة بأن: "الآيات المتشابهة هي من كلام الله تعالى، وعلينا الإيمان بها وعدم التعرض لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: إقرؤوها كما جاءت، أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها، لجواز أن تكون ابتلاءً فيجب الوقف والإذعان له" (٥٩). ومن أبرز من مثل هذا الخط مالك بن أنس، فهو حين سئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٦٠)، قال: "الاستواء معلوم، والإيمان به واجب، والكيفية مجهولة، والسؤال عنها بدعة" (٦١). وهذا معناه جمود على النص أي الأخذ بالظاهر. كما "أن الإمام أحمد بن حنبل، يرى أن لا مكان لإعمال العقل أو تخريج الفكر مادامت الأمور واضحة المحجة ظاهرة النهج غير معوجة، ومن ثم فقد نفر من أهل الكلام ورفض آراءهم وكفرهم، وأخيراً فإن أبا الحسن الأشعري عندما سئل عن تفسير قوله تعالى:

﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّ﴾ (٦٢)، أجاب قائلاً: كما قال د. رؤوف الشمري "لله يدان ليستا كالأيدي" (٦٣)، بيد أن هناك جملة من مفكرهم تنبّهوا إلى ضرورة إعادة صياغة الخطاب القائم على إغفال دور العقل، ومن أبرزهم الفخر الرازي الذي أشار إلى أن تصحيح الأدلة النقلية موقوف على صحة برهان العقل؛ لأننا لو كذبنا الأدلة العقلية كما يقول لأجل تقرير ظواهر النقل لكنا بذلك قد كذبنا الأصل بالفرع. إن مراد الله تعالى من ظاهر الآيات يوافق الأدلة العقلية. لقد ورد في القرآن ذكر العين والجنب والأيدي والساق الواحدة. فلو أخذنا بالظاهر كما يقول الرازي: "لزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعليه أعين كثيرة وله جنب واحد عليه أيدي كثيرة وله ساق واحدة، وليس من عاقل يرضى بأن يصف ربه بهذا الوصف" (٦٤). لذا فإننا لو أغفلنا دور العقل في فهم النص الديني فإننا سنكون في موقف صعب أمام الآخر. نتيجة إهمالنا منهج الحوار الفكري واعتدادنا بحوار السيف والسوط، فيكون حال العلم كما قال الدكتور زكي نجيب محمود: "أفة العلم أن يجتمع السيف والقلم في آن واحد" (٦٥) ولهذا فإن استنطاق القرآن الكريم سوف تتولد عدة قراءات لكنها لم تكن متباينة، إذ "إن الحوار مع القرآن سوف يترك مشتركات كثيرة بين تلك القراءات، إذ إن النص القرآني يحاكي كل العقول، لذا فهو يُنكر أن ينهض الفكر على النص أو أن يكون موجهاً له، وإن

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

حدث ذلك فيصاب بالجمود وعدم الإبداع؛ لأنه سيبقى حبيس قراءة واحدة وان تعددت الازمان، وربما يكون للتجربة اثرها الفعّال في تجدد القراءات وديمومة أثر النص في انتاج المعاني فهي تُغني العقل وتوسّع المدارك في ايجاد طرق اخرى للولوج إلى النص وكشف مضامينه^(٦٦)، وفي هذا المعنى يقول الإمام على بن ابي طالب (عليه السلام): (العقل عقلان، عقل الطبع وعقل التجربة)^(٦٧)، فعقل الطبع هو "الخزين الثقافي المنبعث من المجتمع والبيئة في نشأة الفرد الأولى، في حين يكون عقل التجربة منبعثاً من مجموعة القيم والممارسات اليومية المتجددة التي تولّد معاني جديدة وقراءات جديدة لكل حدث أو نص، وهذا هو مذهب التحرر والانعقاد من الجمود والنظرة الواحدة"^(٦٨).

وخلاصة القول: أن العقل محدود، غير قادر على الخوض في الأمور الغيبية والحسم فيها، وهنا يأتي دور الدين الذي يقوم بتوجيه العقل إلى المجالات التي تناسبه وإبعاده عن الغيبيات التي لن يستطيع إدراك حقيقتها والبتّ فيها. لذلك إن كل قضايا الغيب يتوجب ردها إلى الدين وعدم التبحر فيها لأن ذلك سيكون تعباً بلا جدوى.

المطلب الثاني: حدود العقل في الرؤية الإسلامية

ان العقل في الرؤية الإسلامية يعتبر هو الحاكم والمعيّار لفعل الانسان وقيّمته يرى الريشهري: "أنّ العقل أساس الإنسان، ومعيّار لقيّمته

ودرجات كماله، وملاك لتثمين قيمة الأعمال، وميزان للجزاء، وحجّة الله الباطنية، فالعقل أثمن منحة إلهية وهبت للإنسان، وهو أول قاعدة للإسلام، وأهم ركائز الحياة، وأجمل حلية يتحلّى بها الإنسان، وأنّ العلم بحاجة إلى العقل؛ لأنّ العلم بلا عقل مضرة، ومن زاد علمه على عقله كان وبالاً عليه، وأنّ السبيل الوحيد للتكامل المادي، والوصول إلى مجتمع إنساني أفضل، وتحقيق الغاية السامية للإنسانية، يكمن في التفكير السليم الصائب، وتسخير طاقة الفكر"^(٦٩)، ولهذا يعترف أصحاب العقائد الباطلة يوم القيامة عند الحساب بأسباب ما حلّ بهم من البلاء، قائلين: قال تعالى ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(٧٠)، يشير الشيخ مكارم الشيرازي "أن هذه الآيات تشير إلى السبب الحقيقي لذلك، فمن جهة أعطاهم الله تعالى الأذن السامعة والعقل، ومن جهة أخرى بعث إليهم الرسل والأنبياء بالدلائل الواضحة فلو اقترن هذان الأمران فالنتيجة هي ضمان سعادة الإنسان، أمّا لو كان للإنسان أذن لا يسمع بها، وعين لا يبصر بها، وعقل لا يفكر به، فلو جاءه جميع الأنبياء والمرسلين بكافة معاجزهم وكتبهم، لم ينتفع بشيء"^(٧١). وقد ورد في الحديث الشريف، أن قوم من الصحابة قد أثتوا على رجل عند رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالصلاة والعبادة وخصال الخير حتى بالغوا، فقال (صلى الله عليه وآله): (كيف عقله؟ قالوا يا رسول الله

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

نخبرك باجتهاده في العبادة وضروب الخير، وتسأل عن عقله! فقال: إن الأحق ليصيب بحمقه أعظم مما يصيبه الفاجر بفجوره، وإنما ترتفع العباد غدا في درجاتهم، وينالون من الزلفى من ربهم على قدر عقولهم^(٧٢). فالعقل "أثمن ثروة، وأفضل صديق ومرشد، وأحسن معاقل أهل الإيمان"^(٧٣). ومنه نعلم أن القرآن الكريم قد أعطى للعقل قيمة كبيرة؛ لأن العقل هو حارس للإيمان، ويضبط السلوك، ومنه نفهم "أنه إذا كان العقل لازماً لمعرفة الله واستخلاص آياته من الكون، فإن هذا العقل له حدود لا تستطيع أن تستوعب قدرة الله المطلقة على كل شيء"^(٧٤). إذا فالعقل مطلوب لإدراك وجود الله ولكنه عندما يدخل مرحلة الإيمان فهو مطلوب لوظيفة أخرى وهي الانبهار بمدى قدرة الله وعظمتها.

المبحث الثالث: حرية العقل في ادراك الحقيقة ودفع الضلالات.

المطلب الأول: حرية العقل في ادراك الحقيقة

لقد كانت مشكلة الأمم السالفة وحتى اللاحقة في الجمود الفكري وعدم الاستقلال في حركة العقل وفي الصراع الثقافي. وتلك كانت مشكلة الأنبياء مع أممهم، أنهم كانوا يريدون لهم أن يفكروا في طروحاتهم ويناقشوها، وأن يدخلوا في مقارنة فكرية بين الفكر الذي ورثوه عن آبائهم، والفكر الذي جاء به الأنبياء؛ لأن الأنبياء أرادوا لهم أن

يحترموا عقولهم ويحركوها في المعرفة لتمييز الحق من الباطل، والصواب من الخطأ، ولكنهم كانوا يعتبرون الباطل حقاً، والخطأ صواباً، والشر خيراً، نتيجة جهلهم وعدم امتلاكهم الميزان الذي يزنون به قضايا العقيدة والفكر. وورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٧٥)، قال (صلى الله عليه وآله): (أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرّموا عليهم شيئاً حرّموه)^(٧٦). كما ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) في تفسير الآية: (أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم ما أجابوهم ولكن أحلوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فعبدهم من حيث لا يشعرون)^(٧٧)؛ لأن العبادة هي "الخضوع والاستسلام والانقياد المطلق للإنسان الآخر والاعتراف بأن الله سبحانه هو وحده اللائق بالعبادة والطاعة والخضوع، وبالتشريع دون سواه، وتجنب أي نوع من العبودية والتسليم، لغير ذاته المقدسة، وتوحيد الأفعال هو الإيمان بأن الله هو المؤثر الحقيقي في العالم، وهذا لا يعني إنكار عالم الأسباب، وتجاهل المسببات، بل يعني الإيمان بأن تأثير الأسباب، إنما كان بأمر الله"^(٧٨). وهذا الكلام يرد أيضاً على الذين يتبعون الأحزاب والعشائر في قوانينها وعاداتها، لذا يشير السيد فضل الله إلى مسألة مهمة للأمة وهي "لا تتبعوا عقولكم لأحد، ولا تجعلوها تحت

تأثير أحد، بل ليكن لكل واحد منكم عقله الذي ينمي بالفكر والقراءة والشورى، وبكل ما يمكن أن يجعله عقلاً قوياً يدرك الحق من الباطل. إن الله يريد لأمتنا أن تكون الأمة العاقلة والمفكرة والمستقلة في كل قراراتها، أما الذين يتبعون القيادات التي لا تملك العقل والفكر والإيمان، فهم كالأغنام يجرّها صاحبها إلى المذبح، لأنّ القيادات الجاهلة وغير العاقلة إنما تقود أتباعها إلى مذبح العقاب ونار جهنم^(٧٩). وإدراك الحقيقة كما يرى محمد الريشهري تكمن في: "أنّ العقل هو مبدأ الإدراك، ولا يوجد أيّ فارق بين العقل النظري والعقل العملي، وإنّما يكمن الفارق في الهدف؛ فإذا كان الهدف من إدراك الشيء هو معرفته لا العمل به، يُسمّى مبدأ الإدراك حينئذٍ بالعقل النظري، من قبيل إدراك حقائق الوجود، أمّا إذا كان الهدف من الإدراك هو العمل، فيسمّى مبدأ الإدراك عند ذاك بالعقل العملي، من قبيل معرفة حسن العدل وقبح الجور"^(٨٠). كما لا بد من التركيز على أن هنالك تلازم بين العقل والعلم وهذا ملاحظ فيما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه قال: (العقل والعلم مقرونان في قرن لا يفترقان ولا يتباينان)^(٨١). وعلى هذا الأساس لا يوجد ثمة فارق بين العالم والعقل؛ وذلك لأنّ العاقل عالم والعالم عاقل، وهذا المضمون نجد واضحاً في القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٨٢). وهنا يكمن خطر

العلم بلا عقل، قال الإمام علي (عليه السلام) في هذا المعنى: (العقل لم يَجْنِ عَلَى صاحبه قط، والعلم من غير عقل يَجْنِي عَلَى صاحبه)^(٨٣).

المطلب الثاني: حرية العقل في دفع الضلالات

إن العقل هو أساس الدين، ومنبع العلم والأخلاق، وعليه قامت الحضارات، وازدهرت المدنيات، وما أبلغ قول الماوردي، إذ يقول: "لكل أدب ينبوع، وأس الفضائل، وينبوع الأدب هو العقل الذي جعله الله للدين أصلاً، وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مديرة بأحكامه"^(٨٤)، إن الإسلام كما يحرص على إخراج الناس من الظلمات إلى النور، فإنه يحرص كذلك على تحصين أبنائه من الزيغ والانحراف، والحفاظ عليهم من الاعتداءات الحسية والمعنوية، وللقرآن منهجه المتميز في هذا المجال. ويمكن إجمال ذلك في أمرين:

أحدهما الإنشاء، والآخر الحماية والحراسة. أما الأول وهو الإنشاء، فيراد به: التنشئة والتربية على مبادئ الإسلام، وفضائله، بحيث يتلقاها الفرد المسلم شيئاً فشيئاً منذ نعومة أظفاره. أو من حين دخوله في الإسلام، ومن أجل تحقيق هذا الهدف الكبير، جاء المنهج القرآني بالحض على طلب العلم، لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾^(٨٥)، والحث على التفكير والنظر في الآيات القرآنية قال تعالى: ﴿

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٨٦﴾

أما الجانب الثاني من منهج القرآن في تحصين الفكر، فيتمثل في حماية المسلم وحراسته من العاديات المضلة، سواء أكانت شبهات أم شهوات. أما الحماية من الشبهات، فللقرآن في ذلك عدة أساليب من أهمها: التحذير من الشرك والكفر، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾^(٨٧)، وكذلك التحذير من الغلو والتطرف، قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^(٨٨)، قال الشوكاني: الغلو: "التجاوز في الحد، من غلا السعر يغلو غلاؤه"^{٨٩}. وأما الحماية من الشهوات، فلكذلك جاءت في عدة أساليب منها: بيان أن المعصية سبب الضلال فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^(٩٠). وهذا منهج القرآن في تحصين المسلم من الانحراف الفكري، هو منهج يهدف إلى إصلاح الفرد والجماعة، وإحلال الأمن والسلام والسكينة في قلوبهم، وعقولهم، ونفوسهم.

المبحث الرابع: الجمود في ما وراء ادراك العقل.

دار خلاف كبير بين الفلاسفة والعلماء على مر التاريخ، حول حدود العقل وإمكانياته، وبقدر اختلافهم واختلاف بيئاتهم كانت النتائج مختلفة، يقول ابن خلدون: "العقل ميزان صحيح فأحكامه

يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فان ذلك طمع في محال"^(٩١). فمن مظاهر عدم الجمود الفكري ما أسسه القرآن في الحياة والحضارة المدنية على أساس العقل، فخطب الانسان ودعاه إلى التفكير، والنظر العقلي، والتفكير فيما أودع الله في الكون من الأسرار وبدائع الخلق، ورفض الأساطير والخرافات، والأكاذيب بشتى صورها وألوانها، والشائعات والأراجيف التي تتصادم مع عمل العقل، واستخدم القرآن في ذلك الدليل الحسي العقلي لإثبات وجود الخالق سبحانه وتعالى، ومن هذه الرؤية فإن دور العقل ينبغي أن يكون في المشاركة في النهوض الحضاري، والتقدم الصناعي، والتطور التكنولوجي وفق العلمية والمنهجية القرآنية التي كونته وأضفت عليه الطابع المعرفي وفق الإسلامية الفريدة والتميزة. ومن هنا كان دور القلا هو الرؤية والتفكر وعدم الجمود وهذا ما أشارت اليه الآيات الأنفسية والآفاقية في سورة فصلت قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾^(٩٢). يقول ناصر مكارم الشيرازي: "حينما يفقد الإنسان قدرة المعرفة، فإنه يغلق عليه طريق مشاهدة الآيات الأنفسية والآفاقية على حدّ سواء"^(٩٣). ويرى السيد الطباطبائي "أن النظر في الآيات الأنفسية والآفاقية ومعرفة الله

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

سبحانه بها يهدي الانسان إلى التمسك بالدين الحق والشريعة الإلهية من جهة تمثيل المعرفة المذكورة الحياة الانسانية المؤبدة له عند ذلك، وتعلقها بالتوحيد والمعاد والنبوة^(٩٤). يتحدث الإمام الصادق(عليه السلام) في الحديث المعروف بتوحيد المفضل، الذي هو غني جداً في الإشارة إلى الآيات الآفاقية والأنفسية لله في الوجود، يقول(عليه السلام): (أي مفضل! تأمل الريق وما فيه من المنفعة، فإنه جعل يجري جرياناً دائماً إلى الفم، ليبل الحلق واللهاوت فلا يجف، فإن هذه المواضع لو جعلت كذلك كان فيه هلاك الإنسان، ثم كان لا يستطيع أن يسيغ طعاماً إذا لم يكن في الفم بلة تنفذه، تشهد بذلك المشاهدة)^(٩٥).

المطلب الأول: لا يجوز للعقل العمل في

مجال الغيب

التمهيد:

أنَّ العَقْلَ يحبس الإنسانَ عن مساوئ الأقوال والأعمال، ويرشِّد للهدى والحق، فهو يعقل صاحبه ويمنعه من الضلال والردى، ويسلِّك بالمرء إن أحسن استخداًمه مسلكَ الخير؛ ولذا خاطب الله تعالى عباده بصيغة: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٩٦)، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٩٧)، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٩٨).

نجد أن القرآن الكريم يحذرنا من أن نمد عقولنا إلى ما وراء طاقتنا والحكمة من وجودنا، حيث

يدرك العقل أن الله موجود ولكنه ليس مطالباً ماهية هذا الوجود، كما أن العقل يدرك أن الله قوي وقادر، ولكنه ليس مطالباً بأن يعرف كيف. فهنا تنتهي مرحلة العقل لتبدأ مرحلة تصديق ما قاله الله في مصير الإنسان ومصير الروح، فقد أخبرنا الله بدلالات قاطعة أننا لم نشهد خلق أنفسنا ولم نشهد خلق السماوات والأرض ولم نشهد الأمم السابقة علينا؛ لذلك فإن الإيمان بما قاله الله سبحانه المبني على العقل يختلف عن إيمان العاطفة^(٩٩). فالغيب في المصطلح القرآني القرآني ضد الشهود والحضور، كل ما غاب عن حس الإنسان سواء أبقى سرّاً مكتوماً يعجز الإنسان عن إدراكه بحيث لا يعلمه إلا اللطيف الخبير، أم كان مما يعلمه الإنسان بالخبر اليقين عن الله ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فالغيب هو ما لا نطوله بأجسادنا وحواسنا، ولكننا نستشعر وجوده على الدوام، أما الشهادة هو كل ما تشهده حواسنا ونطوله أبصارنا وأسماعنا ونلامسه بأيدينا، والشهود كناية عن اتصال الحواس بالحاضر لديها وهو المراد من الحضور^(١٠٠). وبما أن للعقل حضوراً كبيراً في عالم الشهادة برغم تغييه عن البصر فقد نشأت بين العقل والغيب علاقة وطيدة بين التهويل والتهوين من شأن الغيب وصلت حد الإنكار التام وتحمل الفراغ الغيبي المتوهم والعيش مع وحشة هذا العالم الفاني. وقد بين الوحي قصور العقل في تصوّر المسائل الغيبية في مناسبات

كثيرة في الكتاب والسنة، وجاء الوحي مُسَدِّدًا للعقل، مرشدًا له فيما لا يدركه ولا يعرف ماهيته، وبين للعقل أن نصوص الوحي قد تأتي بما يحار العقل فيه، لكنّها لا تأتي بالمستحيل الذي لا يقبل الوجود، وأنّ مقام العقل في هذه المسائل مع النّقل مقامُ التابع المفقّر العاجز الذي يسدّ عجزه الوحي المبين من رب السماوات والأرضين تبارك وتعالى^(١٠١). كما أنّ العقل مُطالب بالإيمان بالغيب، وهي محكّ الخلاف بين المنهجين: المنهج الأول يرى أن للعقل إمكاناته وطاقاته من جانب، أما المنهج الثاني، فأطلق أصحابه العنان لعقولهم، فلم يعترفوا بإمكاناته ولا طاقاته، بل كان رأيهم إنّ العقل قادرٌ على أن يخضع كلّ شيء لسلطانه؛ ما غاب عنه، وما حضر، ما أدركته الحواس، وما غاب عنها، حتى ما أخبرت به الأنبياء عن عالم الغيب وقضاياها، يجب أن يخضع العلم به وبكيفية سلطان العقل، ولا مانع عندهم أن يتخيّل العقل ويخلق لنفسه عالَمه الغيبي الخاص به، ولا مانع أيضًا عندهم من رفض هذا العالم الغيبي وإنكاره، فلم يفرّقوا في ذلك بين عالم الشهادة وعالم الغيب في علاقة العقل بكلّ منهما^(١٠٢). وقد غاب عن أصحاب المنهج الثاني فلم يفرّقوا في ذلك بين عالم الشهادة وعالم الغيب في علاقة العقل بكلّ منهما، ونسوا في ذلك أن روافد المعرفة العقلية إلى عالم الشهادة يمتلك العقل أدواتها وهي الحواس الخمس. أما بالنسبة لعالم الغيب فلا

يملك من أدوات التعرف عليه إلا الجهل المطبق، أو التخيل، أو التوهم، أو الظن، وكل هذه المستويات المعرفية لا تغني في مجال الإيمان شيئًا. إنّ أصحاب المنهج الأول وظّفوا العقل فيما خُلِقَ له في التعرف على عالم الشهادة، كما وأن له حدوده في مجال التعرف على عالم الغيب، فالعقل عندهم في عالم الشهادة مُسلّط لاكتشاف الكون وقوانينه، وهو في عالم الغيب متعلّم يأخذ العلم من مصادره التي غاب عنها، أو غابت عنه، كما أنّ العقل يملك البحث والتعرف على عالم الشهادة، لكنّه يفقد جميع الأدوات التي يتعرّف بها على عالم الغيب، إلّا مصدرًا واحدًا هو الوحي الذي هو إخبارُ الله عن ذاته بذاته على لسان رسوله^(١٠٣). ومن هذه الأمثلة التي تتجلّى فيها هذه الحقيقة قول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١٠٤). فأولى بالعقل أن يقف خاضعًا طائعًا مصدّقًا لما جاء من أخبار الصدق من الكتاب والسنة، وأن يعمل قدراته في إثبات وجود الحق تعالى، وأحقية عبادته، وإثبات حكمته في أفعاله، وأن يقرّ إقرارًا جازمًا بقصوره عن معرفة ماهية وحقيقة ذات الله تعالى وصفاته. ففي قصة موسى عليه السلام وفرعون خير شاهد وبيان لفهم هذه المسألة، قال تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ* قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ﴾^(١٠٥)، فقد جاء سؤال

عدو الله فرعون بلفظ: (ما) للسؤال عن الماهية والكيفية، فجاء الجواب من موسى (عليه السلام) مغايرًا للسؤال الذي سألته فرعون، فأجاب موسى (عليه السلام) بما يدل على وصف هذا الإله، وليس عن ماهيته وكيفيته، وأجاب نبي الله بما هو تعريف بالله، بذكر صفاته المحسوسة للخلق؛ ليستطيع أن يترقى العبد من المحسوس إلى تعقل الموصوف بهذه الصفات حين واجه موسى (عليه السلام) فرعون بلهجة شديدة: وأجابه بضرس قاطع، وأفحم فرعون في رده، غير فرعون مجرى كلامه، وسأل موسى عن معنى كلامه أنه رسول رب العالمين، وقال فرعون وما رب العالمين. ومن المستبعد جدا أن يكون فرعون قد سأل موسى (عليه السلام) هذا السؤال لفهم الحقيقة ومعرفة الموضوع، بل يبدو أنه سألته متجاهلا ومستهنئا. إلا أن موسى لم يجد بدا كسائر الباحثين الواعين اليقظين، أن يجيب على فرعون بجدة. وحيث أن ذات الله سبحانه بعيدة عن متناول أفكار الناس، فإنه أخذ يحدثه عن آيات الله في الآفاق وآثاره الحية إذ قال رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين^(١٠٦). ويقول الفخر الرازي: "وَأَعْلَمَ أَنَّ السُّؤَالَ بِمَا طَلَبَ لِتَعْرِيفِ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ، وَتَعْرِيفُ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِنَفْسِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ أَجْزَائِهَا أَوْ بِأَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهَا أَوْ بِمَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الدَّاخلِ والخَارِجِ. أَمَّا تَعْرِيفُهَا بِنَفْسِهَا فَمُحَالٌّ، لِأَنَّ الْمُعْرِفَ مَعْلُومٌ قَبْلَ الْمُعْرِفِ، فَلَوْ عَرَفَ

الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا وهو مُحَالٌّ. وَأَمَّا تَعْرِيفُهَا بِالْأُمُورِ الدَّاخلَةِ فِيهَا فَهَئُنَا فِي حَقٍّ وَاجِبِ الْوُجُودِ مُحَالٌّ"^(١٠٧).

المطلب الثاني: تحرير الإسلام للعقل

البشري وإبعاده عن تأثير المجموع

لقد حرر الإسلام الإنسان من أغلال الحجر العقلي، وسيطرة التبعية العمياء المقيتة، ورباه على حرية الفكر، واستقلال الإرادة، ليكمل بذلك عقله، ويستقيم تفكيره، وتكتمل له شخصيته وإنسانيته، فإن كمال العقل، واستقامة التفكير، واستقلال الإرادة، هي أسس صحة العقائد، واستقامة التدبُّن، ورقى الأخلاق، ومعرفة الحق الذي يجب أن يُتَّبَعَ، ومعرفة الباطل الذي يجب أن يجتنب، وقد أشار إلى ذلك رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، في حديث متفق عليه، حينما قال: "ما اكتسب رجل مثل فضل عقل، يهدي صاحبه إلى هدى، ويرده عن ضلال" [متفق عليه].

فالإيمان لا يتم عند الإنسان، وكذلك الدين لا يستقيم، حتى يكمل العقل، وقد عني الإسلام ببناء هذه الدعامة عناية كبرى^(١٠٨).

، إن حركة تحرر العقل التي دعى إليها القرآن الكريم تعد أكبر حركة تحرر قد تمت ذلك أنها لا تنقذ جسدا من أسر، بل تنقذ عقلا من جاهلية تلك كانت من أعظم دعوات القرآن الكريم، إذ أراد الله تعالى أن ينقذ الإنسان من الأسر الجمعي وثقافة القطيع فيقول تعالى واصفا آليات

النجاة والتحرر من الأسر الجمعي في سورة سبأ قال تعالى: ﴿وَكَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا بَلَّغُوا مِعْشَارَ مَا آتَيْنَاهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلِي فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ، قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ ثَمَرٍ مُطَهَّرٍ، وَفِرَادَىٰ تُثْمَرُونَ مِمَّا بِيَدِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّهُ هُوَ الْغَافِلُ، قُلْ لَكُمْ يَوْمَئِذٍ مِثْلُ نَارٍ كُفِّرَتْ بَرْدُهَا وَرُسُلُهُمْ أَشِدَّاءُ عَلَى الْفَالِقِ﴾ (١٠٩)، ففي هذه الآيات نجد وصفا لسلوك المجموع والذي نتج عن تفكير العقل الجمعي الفاسد، متخذا قراره في تكذيب الرسل ولذا كان وعظ النبي لهم ملخصا في شيء واحد ألا وهو أن يقوموا لله مثلي وفرادي والسفر في ذلك أن ينتشلهم من غمامة وأسر ثقافة القطيع والعقل الجمعي الفاسد، إلى رحابة الفكر الفردي وتحرير العقل بعيدا عن مؤثرات المجموع، فينتج التفكير المتحرر معلنا حريته من قيد وأسر العقل الجمعي الغالب.

الخاتمة

نخلص إلى أهم نتائج البحث وهي:

١. العقل نعمة عظيمة من نعم الله تعالى أنعم بها على الإنسان، إذ من خلاله يتعرف الإنسان على أسرار خلق الله تعالى وعظيم صنعه، وبه يتوصل إلى تصديق الأنبياء والرسل الذين بعثهم

الله تعالى لهدايته وسعادته، وذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، أو الشرع كالشمس والعقل كالعين، فإذا فتحت رأيت الشمس، وإلا فلا.

٢. للعقل مكانة سامية في دين الله تعالى، ومنزلة رفيعة، ومع ذلك فإن له حدوداً لا يجوز تخطيها أو تجاوزها، فهو في حاجة دائمة للشرع، لأنه تابع له، ومن شأن الشرع أن يعصمه.

٣. من الأمور التي لا يجوز للعقل أن يخوض فيها: الحكم في المباحث الإلهية التي لا تعلم إلا بدلالة الوحي لكونه من الغيب المحض. أمّا المباحث الإلهية التي يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العقلية، كوجود الله تعالى - مثلاً - فهذه المباحث داخلة ضمن دائرة عمل العقل، وضابط الجواز والمنع في هذه المسألة هو أن المنع لا يكون إلا إذا كانت الدلالة عقلية خالصة، أمّا الجواز فما يستدل عليه بالأدلة العقلية لا بد وأن يرد الوحي بما يدل عليه.

حرية العقل وجموده في الرؤية القرآنية

هوامش البحث:

- ١ سورة الإسراء: ٧٠.
- ٢ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤/ ٦٩.
- ٣ الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن: ص ٣٥٤.
- ٤ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز ٨٥/٤.
- ٥ الفيروز آبادي، القاموس المحيط: ص ٤٢٠.
- ٦ ينظر: عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام: ص ١٤٦.
- ٧ ياسين، محمد نعيم، مباحث في العقل، ص ١٣٠.
- ٨ ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٤٦٨ - ٤٦٩.
- ٩ الأنفال: ٢٢.
- ١٠ الزخرف: ٣.
- ١١ البقرة: ٢.
- ١٢ البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ١/ ٢٩٨ - ٢٩٩.
- ١٣ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٤/ ٨١.
- ١٤ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج ٤/ ص ٨٠.
- ١٥ ابن عباد، صاحب، المحيط في اللغة، ١/ ١٥٧.
- ١٦ مصطفى، محمود يوسف، حرية الرأي في الإسلام: المضمون والحدود: ص ٣٤.
- ١٧ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج ٤/ ص ١٨١.
- ١٨ الجرجاني، التعريفات: ج ١/ ص ١٨.
- ١٩ زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية: ص ١٦.
- ٢٠ ينظر: السامرائي، نعمان عبد الرزاق، النظام السياسي في الإسلام: ص ١٧٥ - ١٧٦.
- ٢١ زيادة، معن، موسوعة الفلسفة العربية: مجلد ١/ ص ٣٦٥.
- ٢٢ الصدر، محمد باقر، اقتصادنا: ص ٢٦٤.
- ٢٣ بحر العلوم، محمد، آفاق حضارية للنظرية السياسية في الاسلام: ص ١٩٦.
- ٢٤ التميمي، علي صبيح، فلسفة الحقوق والحريات السياسية وموانع التطبيق: دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية: ٤٢.
- ٢٥ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٩.
- ٢٦ الشيرازي، السيد حسن، حديث رمضان: ص ١١٦.
- ٢٧ الصفار، الشيخ فاضل، ضد الاستبداد: ص ٥٤ - ٥٥.
- ٢٨ المصدر نفسه: ص ١٢٩.
- ٢٩ الهطالي، جابر بن خلفان بن سالم، العولمة و تأثيرها على النظم القانونية في الأقطار العربية: دراسة مقارنة: ٥٢٧.
- ٣٠ الفيومي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ج ١/ ص ١٠٧.
- ٣١ ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم: ج ٧/ ٣٤٩.
- ٣٢ الزبيدي، أبو الفيض، محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس: ج ٤/ ص ٣٩٩.
- ٣٣ قاسم حسين صالح، الجمود الفكري والتطرف (تحليل فلسفي سيكولوجي): ص ١.
- ٣٤ ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة: ص ٥٦ - ٥٧.
- ٣٥ ينظر: عبد السلام الراغب، الجمود الفكري وأثره في المشروع النهضة الإسلامي، مجلة حراء، العدد ٢٤، قضايا فكرية، ٢٠١٧.

- ٣٦ ينظر: كتاني، محمد بن علي بن جعفر، جدل العقل والنقل: في مناهج التفكير الإسلامي: ج ٢/ ص ٦٢٨.
- ٣٧ ينظر: الدغشي، أحمد محمد، الأساس الفطري في التربية الإسلامية: ص ١٤٣.
- ٣٨ عبيد، دلال كاظم، مفهوم حرية المرأة في ضوء الفكر التربوي الإسلامي: ٧٥.
- ٣٩ مطيري، حاكم بن عبيسان، تحرير الانسان وتجريد الطغيان: دراسة في اصول الخطاب: ١١١.
- ٤٠ العاملي، امين ترمس، الحرية قراءة في مرتكزاتها الإسلامية: ص ٥.
- ٤١ سورة الاعراف: ١٥٧.
- ٤٢ الريشهري، محمد، ميزان الحكمة: ج ١/ ص ٥٨٢.
- ٤٣ اليعقوبي، محمد موسى، خطابُ المرحلة: ج ٦ / ١٢١.
- ٤٤ التوبة: ٣١.
- ٤٥ سورة الصافات: الآية ٩٦ .
- ٤٦ ينظر: أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى، عقيدة المؤمن: ٢٤٤.
- ٤٧ سورة البقرة: الآية ٧٩.
- ٤٨ الشيرازي، ناصر مكارم، أنوار الاصول، ج ١، ص ٢٣٣.
- ٤٩ ينظر: الشيرازي، ناصر مكارم، أنوار الأصول: مجلد ١ / ص ٢٢٩ - ٢٣١.
- ٥٠ الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ج ٢/ ص ١٣١.
- ٥١ ينظر: نظام الدين النيسابوري، الحسن بن محمد بن الحسين، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ج ٢/ ٣٣٠ - ٣٣٢.
- ٥٢ الشيرازي، ناصر مكارم، أنوار الأصول: ج ١/ ٢٣٠.
- ٥٣ الشيرازي، ناصر مكارم، أنوار الأصول: ج ١/ ٢٣٠.
- ٥٤ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٧٥/ ص ٣٥٤.
- ٥٥ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ١/ ص ١٦٠.
- ٥٦ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ١/ ص ٢٣٩.
- ٥٧ سورة الانسان: الآية ٣.
- ٥٨ سورة النساء: الآية ١٢٣.
- ٥٩ ابن خلدون، المقدمة: ص ٤١٣.
- ٦٠ سورة طه: ٥.
- ٦١ السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: ص ٢٣.
- ٦٢ سورة ص: ٧٥.
- ٦٣ الشَّمرى، رؤوف أحمد محمد، الخطاب الديني بين سلبية الجمود وضرورة التجديد: ص ٧٢.
- ٦٤ الرازي، فخر الدين، أساس النقيس: ص ٩٩.
- ٦٥ زكي نجيب محمود، آراء وأفكار: ص ١٩١.
- ٦٦ النصراري، عادل عباس، فهم النص بين الجمود والإبداع، مجلة الولاية/ العدد: ٨٤، ٢٠١٦م.
- ٦٧ قبانجي، حسن السيد علي، مسند الإمام علي عليه السلام: ج ١/ ص ١١٢.
- ٦٨ خدایاري، علي نقی، عين الحكمة: العقل في تاريخ الفكر الإسلامي: صفحة ٧٨.
- ٦٩ الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية: ج ١/ ص ١٥٧.
- ٧٠ سورة الملك: الآية ١٠.
- ٧١ الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الأمل: ج ١٨/ ص ٢٩٩.

- ٧٢ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ج ٢٠ / ص ٤١ - ٤٢.
- ٧٣ الريشهري، محمد، العقل والجهل في الكتاب والسنة : ص ١٨.
- ٧٤ الأشعل، عبد الله حسن علي، عبد الله حسن علي، حدود العقل في الإسلام وأهميته السياسية، مركز سيتا للأبحاث، ٢٠٢٠م.
- ٧٥ سورة التوبة: ٣١.
- ٧٦ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تفسير السيوطي (الدر المنثور في التفسير بالمأثور): ج ٣ / ص ٤١٥.
- ٧٧ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ١ / ص ٥٣.
- ٧٨ مكارم الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ج ١ / ص ٥٠.
- ٧٩ محمد حسين فضل الله، الجمود الفكري والعقلي إعاقه لرسالات الله، منتديات يا حسين، ٢٠٠٨م: ص ١.
- ٨٠ الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة: ج ١ / ص ١٦٦.
- ٨١ الريشهري، محمد، ميزان الحكمة: ج ٣ / ص ٢٠٤٢.
- ٨٢ سورة العنكبوت: الآية ٤٣.
- ٨٣ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: مجلد ٢٠ / ص ٣٢٣.
- ٨٤ الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد، أدب الدنيا والدين: ص ٦.
- ٨٥ سورة طه: ١١٤.
- ٨٦ سورة البقرة: ٢١٩.
- ٨٧ سورة الحج: ٣١.
- ٨٨ سورة النساء: ١٧١.
- ٨٩ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير: ج ١ / ص ٦٢٢.
- ٩٠ سورة الأحزاب: ٣٦٠.
- ٩١ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون: ج ١ / ص ٤٦٠.
- ٩٢ سورة فصلت: الآية ٥٣.
- ٩٣ الشيرازي، ناصر مكارم، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ج ١٤ / ص ١٤٠.
- ٩٤ الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان: ج ٦ / ص ١٧١.
- ٩٥ المفضل بن عمر الجعفي، التوحيد: ص ٣٤.
- ٩٦ سورة المؤمنون: ٨٠.
- ٩٧ سورة النساء: ٨٢.
- ٩٨ سورة آل عمران: ١٩٠.
- ٩٩ ينظر: الوائلي، عبد الجبار، وحدة الوجود العقلية: ص ٢٠١.
- ١٠٠ ينظر: غريبي، عبد الله، الإعجاز العلمي لمفاهيم القرآن الكريم: ص ٢١٨.
- ١٠١ ابن أبي العزّ، أبي جعفر أحمد بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية: ص ٢٠١ - ٢٠٢.
- ١٠٢ ينظر: الجليند، محمد السيد، خلل في مسيرة الأمة: ص ٨٣-٨٦.
- ١٠٣ ينظر: الجليند، محمد السيد، الوحي والإنسان قراءة معرفية: ص ٨٥.
- ١٠٤ سورة الإسراء: ٨٥.
- ١٠٥ سورة الشعراء: ٢٣ - ٢٤.
- ١٠٦ ينظر: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ج ١١ / ص ٣٥٩ - ٣٦٠.
- ١٠٧ تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) - الفخر الرازي: ج ٢٤ / ص ١٢٨.

١٠٨ مجلة المنهاج، العتبة العباسية، العدد ٥٤ ، يسري

عبدالغني، ص ٢١١.

١٠٩ سورة سبأ: ٤٥ - ٤٦.

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

١. ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ): عز الدين، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٨٥هـ.

٢. ابن أبي العز (٧٩٢هـ)، أبي جعفر أحمد بن محمد، تحقيق عبدالله بن محسن التركي، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، ط ٢، بيروت ١٤١١هـ.

٣. ابن خلدون (٨٠٨هـ): المقدمة، شركة دار الارقم، بيروت د ن .

٤. ابن فارس (٣٩٥هـ): بن زكريا، مقاييس اللغة، أحمد ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (د.ت).

٥. أبو الفداء (١١٢٧هـ): إسماعيل حقي، تفسير روح البيان، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م.

٦. الأشعل، عبد الله حسن علي، عبد الله حسن علي، حدود العقل في الإسلام وأهميته السياسية، مركز سيتا للأبحاث، ٢٠٢٠م.

٧. الألوسي (١٢٧٠هـ): شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

٨. بحر العلوم، محمد، آفاق حضارية للنظرية السياسية في الاسلام، دار الزهراء، بيروت، ٢٠٠٠.

٩. الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف (٨١٦هـ)، التعريفات، تقديم د. أحمد

مطلوب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، (١٤٠٦هـ).

١٠. الجصاص (٣٧٠هـ):، احمد بن علي الرازي، احكام القران، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ط ٢، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٠م.

١١. الجليند، محمد السيد، الوحي والإنسان قراءة معرفية، دار قباء، القاهرة.

١٢. الجوهرى (٣٩٣هـ):، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٣م.

١٣. الحكيم، د. عبد الهادي محمد تقي، حواريات فقهية، ط ١١، مؤسسة المرشد، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٤. الرازي (٦٠٦هـ):، محمد بن ابي بكر، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤.

١٥. الرازي، فخر الدين، تحقيق: عبدالله ممد عبدالله، أساس التقديس، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة-٢٠٢٥م.

١٦. الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ):، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٧. الريشهري، محمد، العقل والجهل في الكتاب والسنة، دار الحديث، بيروت - ١٤٢١ هـ.

١٨. الريشهري، محمد ، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الكتاب والسنة والتاريخ، تحقيق مركز بحوث دار الحديث والسيد محمد كاظم الطباطبائي، ط ٢، (بلا - ١٤٢٥ هـ).

١٩. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، دار الحديث، المجلد الثالث. الزبيدي : محمد مرتضى (١٢٠٥هـ): تاج

العروس من جواهر القاموس ، مكتبة الحياة، بيروت

٣٢. الطباطبائي (١٤٠٢ هـ): محمد حسين، تفسير الميزان، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٦ م.
٣٣. الطبراني (٣٦٠ هـ): سليمان بن أحمد، التفسير الكبير، ط٢، دار الكتاب الثقافي للنشر والتوزيع، أريد، عمان، ٢٠٠٨ م.
٣٤. الطبري: أبي جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠ هـ). جامع البيان في تأويل آيات القرآن، الناشر مصطفى الباي الحلي، القاهرة، ١٩٦٨ م + طبعة: دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥ م..
٣٥. عبد السلام الراغب، الجمود الفكري وأثره في المشروع النهضة الإسلامي، مجلة حراء، العدد ٢٤، قضايا فكرية، ٢٠١٧.
٣٦. عضد الدين، عبدالرحمن بن احمد الايجي، المواقف، شرح الشرف الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥ هـ.
٣٧. غريزي، عبد الله ، الإعجاز العلمي لمفاهيم القرآن الكريم، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٨ م .
٣٨. فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ): محمد بن عمر بن الحسن، تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠١.
٣٩. الفيروز ابادي (٨١٧ هـ): مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط ، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٨٠.
٤٠. الفيومي أحمد بن محمد (٧٧٠ هـ): المصباح المنير، المطبعة : دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٤ هـ.
٤١. قبانجي، حسن السيد علي، ضبط وتخريج الشيخ طاهر السلامي، مسند الإمام علي عليه السلام، الناشر دار الاسرة، ايران ، ١٤٠٢ هـ.

٢٠. السبحاني، جعفر بن محمد حسين، مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٣٤٧ هـ.
٢١. السيوطي، جلال الدين، والمحلى، جلال الدين، تفسير الجلالين. دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٣.
٢٢. الشيرازي، ناصر مكارم ، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الاميرة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ١٤٢٦ هـ.
٢٣. الشيرازي (هـ): السيد حسن، حديث رمضان، ط٣، هيئة محمد الامين، الكويت، ١٩٩٥ م.
٢٤. الشّمري، رؤوف أحمد محمد، الخطاب الديني بين سلبية الجمود وضرورة التجديد، امعة القادسية، العدد ١٣، ١٤، العراق - ٢٠١٠ م.
٢٥. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، راجعه يوسف الغوش، دار المعرفة، ط٤، بيروت، ١٤٢٨ هـ .
٢٦. صاحب بن عباد ، إسماعيل بن عباد ، المحيط في اللغة ، تحقيق محمد حسين آل ياسين مط: المعارف ، ط ١ ، (بغداد-١٩٧٥ م).
٢٧. الصدر (١٤٠٠ هـ): محمد باقر، اقتصادنا. دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٥.
٢٨. الصدوق (٣٨١ هـ): محمد بن علي، التوحيد، ط٥، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ٢٠١٦ م.
٢٩. الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، تحقيق ونشر: مؤسسة ال البيت (ع) لاهياء التراث، مبعة ستارة، قم - ١٤٣١ هـ.
٣٠. الصفار، الشيخ فاضل، ضد الاستبداد، دار الخليج العربي للطباعة والنشر ، بيروت، ١٩٩٧ م.
٣١. الطاهر بن عاشور (١٣٩٣ هـ): التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ٢٠٠٠ م.

- Dar Ihya al-Turaq al-Arabi, 2nd ed., 1385 AH.
2. Ibn Abi al-Izz (d. 792 AH), Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad, edited by Abdullah ibn Muhsin al-Turki, Sharh al-'Aqidah al-Tahawiyyah, Mu'assasat al-Risalah, 2nd ed., Beirut, 1411 AH.
 3. Ibn Khaldun (d. 808 AH): Al-Muqaddimah, Dar al-Arqam Company, Beirut, n.d.
 4. Ibn Faris (d. 395 AH): Ibn Zakariya, Muqayis al-Lughah, Ahmad, edited by Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution (n.d.).
 5. Abu al-Fida' (d. 1127 AH): Ismail Haqqi, Tafsir Ruh al-Bayan, Dar al-Fikr, Beirut, 2006 CE.
 6. Al-Ash'al, Abdullah Hassan Ali, Abdullah Hassan Ali, The Limits of Reason in Islam and its Political Importance, SETA Foundation for Research, 2020.
 7. Al-Alusi (d. 1270 AH): Shihab al-Din Mahmud ibn Abdullah, Ruh al-Ma'ani, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 1415 AH.
 8. Bahr al-'Ulum, Muhammad, Civilizational Horizons of Political Theory in Islam, Dar al-Zahra, Beirut, 2000.
٤٢. القرشي(هـ):، الشيخ باقر شريف، نظام الاسلام السياسي، ط٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٨م.
٤٣. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، منشورات الفجر، بيروت.
٤٤. الماوردي(ت ٤٥٠ هـ)، أبي الحسن علي بن محمد، شرح محمد كريم راجح، أدب الدنيا والدين، دار اقرأ، ط٤، بيروت ١٤٠٥ هـ.
٤٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، ط٢، مؤسسة الوفاء، بيروت-١٤٠٣ هـ.
٤٦. المفضل بن عمر الجعفي، التوحيد، تحقيق: كاظم المظفر، ط٢، مؤسسة الوفاء، بيروت - ١٤٠٤ هـ.
٤٧. محمد بن مكرم ابن منظور (٧١١ هـ):، لسان العرب، اعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، ٢٠٠٥م.
٤٨. محمد حسين فضل الله، الجمود الفكري والعقلي إعاقه لرسالات الله، منتديات يا حسين، ٢٠٠٨م.
٤٩. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٨م.
٥٠. النصراني، عادل عباس، فهم النص بين الجمود والإبداع، مجلة الولاية/ العدد: ٨٤، ٢٠١٦م.
٥١. الوائلي، عبد الجبار، وحدة الوجود العقلية، دار النضال بغداد - ١٩٩٤.
٥٢. اليعقوبي، محمد موسى، خطاب المرحلة، دار الصادقين للطباعة والنشر والتوزيع، لنجف الأشرف، ٢٠١٦م.

List of Sources and References

The Holy Quran

1. Ibn Abi al-Hadid (d. 656 AH): Izz al-Din, Sharh Nahj al-Balaghah, Beirut,

16. Al-Raghib Al-Isfahani (d. 502 AH): A Dictionary of Qur'anic Vocabulary, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 2004.
17. Al-Rayshahri, Muhammad, Reason and Ignorance in the Quran and Sunnah, Dar al-Hadith, Beirut – 1421 AH.
18. Al-Rayshahri, Muhammad, Encyclopedia of Imam Ali ibn Abi Talib (peace be upon him) in the Quran, Sunnah, and History, edited by the Dar al-Hadith Research Center and Sayyid Muhammad Kazim al-Tabataba'i, 2nd edition, (n.d. – 1425 AH).
19. Al-Rayshahri, Muhammad, The Balance of Wisdom, Dar al-Hadith, Volume 3.
20. Al-Zubaidi, Muhammad Murtada (d. 1205 AH): Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus, Maktabat al-Hayat, Beirut.
21. Al-Subhani, Ja'far ibn Muhammad Husayn, Concepts of the Quran, Imam al-Sadiq Foundation (peace be upon him), Qom, 1347 AH.
22. Al-Suyuti, Jalal al-Din, and Al-Muhalla, Jalal al-Din, Tafsir al-Jalalayn, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, 3rd edition.
23. Al-Shirazi, Nasser Makarem, Al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal (The Ideal Interpretation of the
9. Al-Jurjani, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad, known as al-Sayyid al-Sharif (d. 816 AH), Al-Ta'rifat, introduction by Dr. Ahmad Matloub, Dar al-Shu'un al-Thaqafiyya al-'Ammah, Ministry of Culture and Information, Baghdad, 1406 AH.
10. Al-Jassas (d. 370 AH): Ahmad ibn Ali al-Razi, Ahkam al-Qur'an, edited by Muhammad al-Sadiq Qamhawi, 2nd edition, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, 2010.
11. Al-Jalind, Muhammad Al-Sayyid, Revelation and Man: A Cognitive Reading, Dar Quba, Cairo.
12. Al-Jawhari (d. 393 AH): Abu Nasr Ismail ibn Hammad, Al-Sihah, edited by Ahmad Abd Al-Ghafur Attar, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Beirut, 2003.
13. Al-Hakim, Dr. Abd Al-Hadi Muhammad Taqi, Jurisprudential Dialogues, 11th edition, Al-Murshid Foundation, Beirut, 2002.
14. Al-Razi (d. 606 AH): Muhammad ibn Abi Bakr, Mukhtar Al-Sihah, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1994.
15. Al-Razi, Fakhr Al-Din, edited by Abdullah Muhammad Abdullah, Asas Al-Taqdis, Al-Azhar Library for Heritage, Cairo, 2025.

28. Al-Sadr (d. 1400 AH): Muhammad Baqir, Our Economy. Dar al-Ta'aruf for Publications, Beirut, 2005.
29. Al-Saduq (d. 381 AH): Muhammad ibn Ali, Monotheism, 5th ed., Al-Haydariya Press, Najaf, 2016.
30. Al-Saduq, Muhammad ibn Ali, The Sources of the Narrations of Al-Rida (peace be upon him), edited and published by: The Ahl al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage, Setara Press, Qom, 1431 AH.
31. Al-Saffar, Sheikh Fadil, Against Tyranny, Arab Gulf House for Printing and Publishing, Beirut, 1997.
32. Al-Tahir ibn Ashur (d. 1393 AH): Liberation and Enlightenment, Tunisian Publishing House, Tunis, 2000.
33. Al-Tabataba'i (d. 1402 AH): Muhammad Husayn, Al-Mizan Commentary, 3rd ed., Cairo, 2006.
34. Al-Tabarani (d. 360 AH): Sulayman ibn Ahmad, Al-Tafsir al-Kabir, 2nd ed., Dar al-Kitab al-Thaqafi for Publishing and Distribution, Irbid, Amman, 2008 CE.
35. Al-Tabari: Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir (d. 310 AH). Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayat al-Qur'an, published by Mustafa al-Babi al-Halabi, Cairo, Revealed Book of God), Al-Amira Printing and Publishing House, Beirut, Lebanon, 1426 AH.
24. Al-Shirazi (H): Sayyid Hassan, Hadith Ramadan (Ramadan Talk), 3rd ed., Muhammad al-Amin Foundation, Kuwait, 1995 CE.
25. Al-Shammari, Raouf Ahmed Muhammad, Al-Khitab al-Dini bayna Salbiyat al-Jamud wa Darawat al-Tajdid (Religious Discourse Between the Negativity of Stagnation and the Necessity of Renewal), Al-Qadisiyah University, Issue No. 13, No. 1, Iraq, 2010 CE.
26. Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad, Fath al-Qadir al-Jami' bayna Fannay al-Riwaya wa al-Diraya min 'Ilm al-Tafsir (The Opening of the All-Powerful, Combining the Arts of Narration and Understanding in the Science of Interpretation), reviewed by Yusuf al-Ghoush, Dar al-Ma'rifah, 4th ed., Beirut, 1428 AH.
27. Al-Sahib ibn Abbad, Ismail ibn Abbad, Al-Muhit fi al-Lughah (The Comprehensive Dictionary of Language), edited by Muhammad Hussein Al Yasin, Al-Ma'arif Press, 1st ed., (Baghdad, 1975 CE).

- be upon him), Dar al-Usra Publishing, Iran, 1402 AH.
43. Al-Qurashi (d. 1000 AH): Sheikh Baqir Sharif, Nizam al-Islam al-Siyasi, 2nd ed., Dar al-Ta'aruf for Publications, Beirut, 1978 CE.
44. Al-Kulayni, Muhammad ibn Yaqub, Al-Kafi, Al-Fajr Publications, Beirut.
45. Al-Mawardi (d. 450 AH), Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad, commentary by Muhammad Karim Rajih, Adab al-Dunya wa al-Din (The Etiquette of This World and Religion), Dar Iqra, 4th ed., Beirut, 1405 AH.
46. Al-Majlisi, Muhammad Baqir, Bihar al-Anwar (The Seas of Lights), 2nd ed., Mu'assasat al-Wafa', Beirut, 1403 AH.
47. Al-Mufaddal ibn Umar al-Ju'fi, Al-Tawhid (Oneness of God), edited by Kazim al-Muzaffar, 2nd ed., Mu'assasat al-Wafa', Beirut, 1404 AH.
48. Muhammad ibn Mukarram ibn Manzur (d. 711 AH), Lisan al-'Arab (The Tongue of the Arabs), prepared and classified by Yusuf al-Khayyat, Dar Lisan al-'Arab, Beirut, 2005 CE.
49. Muhammad Hussein Fadlallah, Al-Jamud al-Fikri wa al-'Aqli (Intellectual and Rational Stagnation) 1968 CE + edition: Dar al-Fikr, Beirut, 1995 CE.
36. Abd al-Salam al-Raghib, "Intellectual Stagnation and its Impact on the Islamic Renaissance Project," Hira' Magazine, Issue 24, Intellectual Issues, 2017.
37. Adud al-Din, Abd al-Rahman ibn Ahmad al-Iji, Al-Mawaqif, commentary by al-Sharif al-Jurjani, Al-Sa'adah Press, Egypt, 1325 AH.
38. Ghurairi, Abdullah, "The Scientific Miracles of the Concepts of the Noble Qur'an," Dar al-Mahajjah al-Bayda', Beirut, 2008 CE.
39. Fakhr al-Din al-Razi (d. 606 AH): Muhammad ibn Umar ibn al-Hasan, Tafsir al-Razi (Mafatih al-Ghayb), Dar al-Fikr, Beirut, 2001.
40. Al-Fayruzabadi (d. 817 AH): Majd al-Din Muhammad ibn Yaqub, Al-Qamus al-Muhit, Egyptian General Authority, Cairo, 1980.
41. Al-Fayumi Ahmad ibn Muhammad (d. 770 AH): Al-Misbah al-Munir, Dar al-Kutub al-Ilmiyya Press, Beirut, 1414 AH.
42. Qabanchi, Hasan al-Sayyid Ali, edited and annotated by Sheikh Tahir al-Salami, Musnad al-Imam Ali (peace

