السّلسلة الفلسفيّة

5

أبو الوليد بن رشد

كتاب فصل المقال
فيما بين الحكمة والشّريعة
من الاتّصال

دار كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع

2020

النّاشر: شركة كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع
العنوان: إقامة الزّيتونة – 2/III – المنار 2 – تونس – الجمهوريّة التّونسيّة
الهاتف: 71886914 216+
الفاكس: 71886872 216+
العنوان الالكتروني: JomaaAssaad@yahoo.fr
معرّف النّاشر : 02-9938
عدد الطّبعة: الثّانية
ت د م ك : 978-9938-02-038-0

© جميع الحقوق محفوظة لشركة كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع

كتاب فصل المقال
فيما بين الحكمة والشّريعة
من الاتّصال
لأبي الوليد بن رشد

الـمـقـدّمـة

المقدّمة

I – المؤلّف:

1 – التّعريف به:

مؤلّف[1] هذا الكتاب هو أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد ابن رشد (1126 م – 1198 م) (520 هـ– 595 هـ)، وُلد في قرطبة هو فيلسوف، وطبيب، وفقيه، وقاضي، وفلكي، وفيزيائي عربي مسلم.

نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس، والتي عرفت بالمذهب المالكي.

حفظ *موطّأ* مالك، وديوان المتنبّي. ودرس الفقه على المذهب المالكي، والعقيدة على المذهب الأشعري.

يعدّ ابن رشد من أهمّ فلاسفة الإسلام. دافع عن الفلسفة وصحّح علماء وفلاسفة سابقين له كابن سينا والفارابي في فهْم بعض نظريّات أفلاطون وأرسطو.

قدّمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين فعينه طبيبًا له ثمّ قاضيًا في قرطبة. تولّى ابن رشد منْصب القضاء في أشبيليّة، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحّدي أبي يعقوب يوسف.

تعرّض ابن رشد في آخر حياته لمحنة، حيث اتّهمه علماء الأندلس والمعارضين له بالكفْر والإلحاد، ثمّ أبعده أبي يعقوب يوسف إلى مراكش وتوفّي فيها (1198 م).

2 – فلسفته:

---

[1] اقتُبِست هذه التّرجمة من الموْسوعة الإلكترونيّة "ويكيبيديا".

يرى ابن رشد أن لا تعارض بين الدّين والفلسفة، ولكن هناك بالتأكيد طرقًا أخرى يمكن من خلالها الوصول لنفس الحقيقة المنشودة.

ويؤمن بسرْمديّة الكوْن، ويقول بأنّ الرّوح منقسمة إلى قسميْن اثنيْن: القسم الأوّل شخصي يتعلّق بالشّخص؛ والقسم الثّاني فيه من الإلهيّة ما فيه. وبما أنّ الرّوح الشّخصيّة قابلة للفناء، فإنّ كلّ النّاس على مستوى واحد يتقاسمون هذه الرّوح وروح إلهيّة مشابهة.

ويدّعي ابن رشد أنّ لديه نوعيْن من معرفة الحقيقة:

– الأوّل معرفة الحقيقة استنادًا على الدّين المعتمد على العقيدة، وبالتّالي لا يمكن إخضاعها للتّمحيص، والتّدقيق، والفهم الشّامل.

– والمعرفة الثّانية للحقيقة هي الفلسفة، والتي ذكر بأنّ عدد من النّخبويّين الذين يحظون بملكات فكريّة عالية توعّدوا بحفظها وإجراء دراسات جديدة فلسفيّة.

* علم الفلك:

كان ابن رشد مغرمًا بعلوم الفلك منذ صغره، فكان يلاحظ الفلكيون حوله يتكاتفون لمعرفة بعض أسرار هذه السّماء في وقت الظلام، وحين بلغ عمره الخامسة والعشرون بدأ ابن رشد يتفحص سماء المغرب من مدينته مرّاكش، والتي من خلالها قدم للعالم اكتشافات وملاحظات فلكية جديدة، واكتشف نجمًا لم يكتشفه الفلكيّين الأوائل.

وكان ابن رشد يتمتّع بملكة عقلية باهرة، فكان يناقش نظريات بطليموس، بل أنّه نبذها من أصلها وأبدلها بنماذج جديدة تعطي تفسيرات فضلى لحقيقة الكون، وقدّم للعالم تفسيرًا جديدًا لنظريّة رشديّة جديدة سُمّيت "اتّحاد الكوْن النّموذجي".

ومن بعض انتقاداته لنظريّات بطليموس حول حركة الكواكب أن قال: "من التّناقض للطّبيعة أن نحاول تأكيد وجود المجالات الغريبة والمجالات التّدويريّة، فعلم الفلك في عصرنا لا يقدّم حقائق، ولكنّه يتّفق مع حسابات لا تنطبق مع ما هو

موجودٌ في الحقيقة". ثمّ انطلق يقدّم الانتقادات الحصيفة حيال بعض الفرضيّات التي قدّمها الفلكيّون في عصره. ثمّ قام بالمشاركة بوصف القمر بالغير الواضح والغامض، وقال بأنّه يحمل طبقات سميكة وأخرى أقلّ سماكة، وتجتذب الطبقات السّميكة نور الشّمس أكثر من الطّبقات الأقلّ سمكًا. وقدّم للعالم وللغرب أوّل التّفسيرات البدائيّة والقريبة علميًّا لأشكال البقع الشّمسيّة.

* الأخلاق:

انْطلق ابن رشد في آرائه الأخلاقيّة من مذهبَيْ أرسطو وأفلاطون، فقد اتّفق مع أفلاطون أنّ الفضائل الأساسيّة الأربع هي (الحكمة، والعفّة، والشّجاعة، والعدالة)، لكنّه اختلف عنه بتأكيده أنّ فضيلتيْ العفّة والعدالة عامّتان لكافّة أجزاء الدّولة (الحكماء، والحرّاس، والصنّاع).

وهذه الفضائل كلّها توجد من أجل السّعادة النّظريّة، التي هي المعرفة العلميّة الفلسفيّة، المقصورة على "الخاصّة". وقد قَصَرَ الخلود على عقل البشريّة الجمعي الذي يغتني ويتطوّر من جيل إلى آخر.

وقد كان لهذا القول الأخير دورٌ كبيرٌ في تطوّر الفكر المتحرِّر في أوروبا في العصريْن الوسيط والحديث.

وأكّد ابن رشد على أنّ الفضيلة لا تتمّ إلاّ في المجتمع، وشدَّد على دور التّربية الخلقيّة، وقد بسط ابن رشد أهمّ آرائه الأخلاقيّة من خلال شروحه على الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو وجوامع السّياسة لأفلاطون.

وأناط بالمرأة دورًا حاسمًا في رسم ملامح الأجيال القادمة، فألحَّ على ضرورة إصلاح دورها الاجتماعي في إنجاب الأطفال والخدمة المنزليّة.

وقد قال بعض الباحثين: "لقد تساءل الفيلسوف ابن رشد في القرن الثّاني عشر الميلادي وهو يعاين انطفاء آخر أنوار الحضارة العربيّة التي سمت في الشرق

الأوسط وأسبانيا إلى ذرى شاهقة عمّا إذا لم يكن هذا الانحطاط يرجع جزئيًّا على الأقلّ إلى الوضع الذي حُبِست فيه المرأة، وإلى انتباذها خارج الحياة الاجتماعيّة.

3 – مؤلّفاته:

لابن رشد مؤلّفات عدّة في أربعة أقسام: شروح ومصنّفات فلسفيّة وعمليّة، شروح ومصنّفات طبّيّة، كتب فقهيّة وكلاميّة، كتب أدبيّة ولغويّة، لكنّه اختصّ بشرح كلّ التّراث الأرسطي.

وقد أحْصى جمال الدين العلوي **108** مؤلّفًا لابن رشد، وصلنا منها **58** مؤلّفًا بنصّها العربي.

من شروحاته وتلاخيصه لأرسطو:

* تلخيص وشرح كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزياء).
* تلخيص وشرح كتاب البرهان أو الأورغنون.
* تلخيص كتاب المقولات (قاطيفورياس).
* شرح كتاب النّفس.
* شرح كتاب القياس.

له مقالات كثيرة، ومنها:

* مقالة في العقل.
* مقالة في القياس.
* مقالة في اتّصال العقل المفارق بالإنسان.
* مقالة في حركة الفلك.
* مقالة في القياس الشّرطي.

وله كتب موضوعة، أشهرها:

* كتاب *الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة*، وهو من المصنّفات الفقهيّة والكلاميّة في الأصول.

* كتاب *فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتصال*، وهو من المصنّفات الفقهيّة والكلاميّة. وقد أكّد فيه ابن رشد على أهميّة التّفكير التّحليلي كشرط أساسي لتفسير القرآن الكريم، وذلك على النّقيض من اللاّهوت الأشعري التّقليدي، حيث كان يتمّ التّركيز بدرجة أقلّ على التّفكير التّحليلي، وبدرجة أكثر على المعرفة الواسعة من مصادر أخرى غير القرآن على سبيل المثال الحديث الشّريف.

* كتاب *تهافت التّهافت*، الذي كان ردّ ابن رشد على الغزالي في كتابه *تهافت الفلاسفة*.

* كتاب الكلّيات.

* كتاب "التّحصيل" في اختلاف مذاهب العلماء.

* كتاب "الحيوان".

* كتاب "المسائل" في الحكمة.

* كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه.

* كتاب "جوامع كتب أرسطاطاليس" في الطّبيعيّات والإلهيّات.

* كتاب "شرح أرجوزة ابن سينا" في الطبّ.

4 - مكانته في الغرب:

ابن رشد، جزء من إفرسك لوحة مدرسة أثينا، الفنان رافاييل، **1509** م، غرفة التوقيعات، قصر بونتفيتشي، الفاتيكان، روما، إيطاليا.

عُرِف ابن رشد في الغرب بتعليقاته وشروحه لفلسفة وكتابات أرسطو والتي لم تكن متاحة لأوروبّا اللاّتينيّة في العصور الوسطى المبكّرة.

وقبل عام 1100 م كان عدد قليل من كتب أرسطو عن المنطق هو الذي تمّ ترجمته إلى اللغة اللاّتينيّة على يد الفيلسوف المسيحي بوتيوس **Boethius**، على الرّغم من أنّ أعمال أرسطو الكاملة كانت معروفة في بيزنطة.

ثمّ بعد أن انتشرت التّرجمات اللاّتينية للأعمال الأخرى لأرسطو من اليونانيّة والعربيّة في القرن الثّاني عشر والثّالث عشر الميلاديْن أصبح أرسطو أكثر تأثيرًا على الفلسفة الأوروبيّة في العصور الوسطى. وقد ساهمت شروح ابن رشد على ازدياد تأثير أرسطو في الغرب في العصور الوسطى.

وفي أوروبّا العصور الوسطى أثّرت مدرسة ابن رشد في الفلسفة، والمعروفة باسم الرّشديّة، تأثيرًا قويًّا على الفلاسفة المسيحيّين من أمثال توما الأكويني، والفلاسفة اليهود من أمثال موسى بن ميمون وجرسونيدوس.

وعلى الرّغم من ردود الفعل السّلبيّة من رجال الدّين اليهودي والمسيحي، إلاّ أنّ كتابات ابن رشد كانت تُدرَس في جامعة باريس وجامعات العصور الوسطى الأخرى، وظلّت المدرسة الرّشديّة الفكر المهيمن في أوروبا حتّى القرن السّادس عشر الميلادي.

وقد قدم كتاب *فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة* من الاتصال تبريرًا للتّحرّر من العلم والفلسفة من اللاّهوت الأشعري، وبالتّالي اعتبرت الرّشديّة تمهيدًا للعلمانيّة الحديثة.

وقد كتب جورج سارتون أبو تاريخ العلوم ما يلي:

" ترجع عظمة ابن رشد إلى الضجّة الهائلة التي أحدثها في عقول الرّجال لعدّة قرون. وقد يصل تاريخ الرّشديّة إلى نهاية القرن السّادس عشر الميلادي، وهي فترة من أربعة قرون تستحقّ أن يُطلَق عليها العصور الوسطى، حيث أنّها كانت تُعَدّ بمثابة مرحلة انتقاليّة حقيقيّة بين الأساليب القديمة والحديثة".

وقد عكف ابن رشد على شرح أعمال أرسطو ثلاثة عقود تقريبًا، وكتب تعليقات على جلّ فلسفاته ما عدا كتاب *السّياسة* حيث لم يكن متاحًا لديه.

وقد كانت أعمال ابن رشد الفلسفيّة أقلّ تأثيرًا على العالم الإسلامي في العصور الوسطى منها على العالم المسيحي اللاّتيني وقتها، كما يدلّ على ذلك حقيقة أنّ الأصل العربي لكثير من أعماله لم يعش، بينما ظلّت التّرجمات اللاّتينيّة والعبريّة موجودة. ومع ذلك، فإنّ أعْماله وعلى وجه التّحديد موضوعات الفقه الإسلامي، والتي لم تُترجَم إلى اللاّتينيّة أثّرت بالطّبع في العالم الإسلامي بدلاً من الغرب.

وقد تزامنت وفاته مع وجود تغيير في ثقافة الأندلس.

والتّرجمات العبريّة لأعماله كان لها تأثيرًا لا يُنْسى على الفلسفة اليهوديّة، خاصّةً الفيلسوف اليهودي جرسونيدس **Gersonides** الذي كتب شروحًا فرعيّة على العديد من أعمال ابن رشد.

وفي العالم المسيحي استوْعب فلسفته سيجار البرابانتي **Siger of Brabant** وتوما الأكويني وغيرهم (وخصوصًا في جامعة باريس) من المجالس المسيحيّة التي قدّرت المنطق الأرسطي.

وقد اعْتقد بعض الفلاسفة مثل توما الأكويني أنّ ابن رشد بلغ مكانة من الأهمّية لدرجة أنّهم لم يكن يشيرون له باسمه، بل يدعونه ببساطة "المعلّق" أو "الشّارح"، وكان يطلقون على أرسطو "الفيلسوف".

وتأثّرًا بفلسفات ابن رشد، فقد أسّس الفيلسوف الإيطالي بيترو بمبوناتسي **Pomponazzi Pietro** مدرسة عُرِفت باسم "المدرسة الأرسطيّة الرّشديّة.

أمّا عن علاقته بـأفلاطون، فقد لعبت رسالة ابن رشد وشرحه لكتاب أفلاطون "الجمهورية" دورًا رئيسيًّا في نقل وتبنّي التّراث الأفلاطوني في الغرب، وكان المصدر الرّئيسي للفلسفة السّياسيّة في العصور الوسطى.

من ناحية أخرى كان العديد من اللاّهوتيّين المسيحيّين يخشون فلسفته حتّى أنّهم اتّهموه بالدّعوة إلى "الحقيقة المزْدوجة"، ورفْضه المذاهب التّقليدية التي تؤمن

بالخلود الفردي، وبدأت تنشأ أقاويل وأساطير واصفة إيّاه بالكفر والإلْحاد في نهاية المطاف، واستندت هذه الاتّهامات إلى حدّ كبير على التّأويل الخاطئ لأعماله.

5 – التّأثيرات الثّقافيّة:

وكانْعكاس للاحترام الذي كان يكنّه العلماء الأوروبيّون لابن رشد في العصور الوسطى، فقد ورَد اسمه في الكوميديا الإلهيّة لدانتي في قسم الجحيم (الأنشودة الرّابعة: 142) مع الفلاسفة العظماء الذين ماتوا قبل المسيحيّة أو الذين لم يعمدوا بحسب وصف دانتي.

واستلْهامًا لهذا البيت من الأنشودة، فقد جسّدها المصوّر الإيطالي رافاييل في لوحته "مدرسة أثينا" ومصوَّرًا بها ابن رشد، وهو يرْتدي العمامة العربيّة وينظر منتبهًا من خلف العالم الرّياضي اليوناني فيثاغورث.

كما ظهر ابن رشد في القصّة القصيرة التي كتبها خورخي لويس بورخيس بعنوان "بحث ابن رشد"، والذي يبدو فيها ابن رشد يحاول العثور على معاني كلمات "التراجيديا" و"الكوميديا".

وأُشير إليه بإيجاز في رواية يوليسيس Ulysses للكاتب والشّاعر الأيرلندي جيمس جويس إلى جانب موسى بن ميمون. كما يظهره الشّاعر الباكستاني ألامجير هاشمي Alamgir Hashmi منتظرًا خارج أسوار قرطبة في قصيدته "في قرطبة".

وهو أيضًا الشّخصيّة الرّئيسيّة في فيلم المصير للمخرج المصري يوسف شاهين الذي أُنتج عام 1997 م.

"ابن رشد" هو أيضًا عنوان لمسرحيّة للكاتب التّونسي محمّد الغزي، والتي نالت الجائزة الأولى في مهرجان الشّارقة للمسرح عام 1999 م.

قام مغنّي البوب المسلم كريم سلامة بتلحين وغناء أغنية عام 2007 بعنوان "أرسطو وابن رشد".

تمّت تسمية كويكب باسم "ابن رشد 8318" تيمّنًا باسم الفيلسوف العربي.

II - ﻡﱢﺘﻌﺮﻳﻒ ﺑﺎﻟﻜﺘﺎﺏ:

1 – تقديم الكتاب:

الكتاب وثيقة كاشفة عن الجماعات العلميّة السّائدة في بيئة ابن رشد، والتي كانت تسْتحوذ على رضا الحكّام، ورضا الجمهور، كما أنّه كاشف عن الإشكالات الفكريّة التي كانت مادّة الجدل والنّقاش والنّزاع حينها، وكاشف عن المناهج العقليّة والفقهيّة التي توصّل إليها الفكر الإنساني في تحصيله للمعرفة وجداله عنها.

أوّل ما يلفت النّظر في الكتاب أنّه تصدّر باستفتاء فقهيّ! لقد بدأ ابن رشد كتابه فقيهًا، والمحكوم عليه هنا هو الفلسفة، والحكم هو واحد من الأحكام الخمسة التّكليفيّة، والحكم الصّادر هو الوجوب، وقد عرّف ابن رشد الفلسفة بأنّها النّظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع، أي من جهة ما هي مصْنوعات.

وهنا نلاحظ اختلاف ابن رشد مع ابن سينا في تعريف الفلسفة، فابن سينا يعرّف الفلسفة بأنّها: النّظر في الموجود من حيث هو موجود، أي في كنْه الموجود، وهنا نقطة نظام، فهل أعاد ابن رشد تعريف الفلسفة؟ وحدّد لها وجهة أخرى غير وجهة الفلسفة اليونانيّة؟ أي أنّه حاول أن يلبسها لباس الإيمان بأسلمة وجهتها، فادّعى أنّها تبحث في الموجودات من حيث هي مصنوعات، لا من حيث هي موجودات.

هذا التّوجّه في تقويم أسس الفلسفة في عصره، نجد ملامحه كذلك في استعماله مصطلحات استمدّها من القرآن، فهو يستعمل (الاعتبار) من قوله –تعالى–: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]، ويستعمل (النّظر) من قوله –تعالى–:

---

[1] سورة الحشر (59)، الآية 2.

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾[1]، والاعتبار عنده هو القياس... وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس...

والكتاب بناء هرمي من الحجج المترتّبة بعضها على بعضها الآخر، فأوّل حجّة صحيحة قويّة، هي إيجاب النّظر في القياس العقلي، وهذا علم آليّ، ثمّ يقيم الحجّة على وجوب أخذ النّظر العقلي عن القدماء المخالفين في الملّة، واستخدم في ذلك تمثيلات عدّة، وقال بأنّ التّراكم المعرفي هو السّبيل لبناء العلم، وما منه بدّ، وهو هنا يؤصّل لوجوب استفادة كلّ حضارة من علوم الأخرى بغض النّظر عن اختلاف الأديان.

ثمّ انتقل ابن رشد للحديث عن تفاضل النّاس في التّصديق، فطباع النّاس في التّصديق ثلاثة: البرهانيّة والجدليّة والخطابيّة، وأشرفها البرهانيّة، ولكنّ الشّريعة تخاطب كلّ النّاس؛ لذلك فالشّرع يتحمّل التّأويل في هذه المستويات الثّلاثة، ثمّ قسّم ابن رشد المعرفة النّاتجة عن النّظر البرهاني من حيث علاقتها بالشّرع إلى: ما سكت عنه الشّرع، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام؛ وما عَرّف به، وهذا ينْقسم إلى موافق لما أدّى إليه البرهان، ومخالف له، وهذا القسم الأخير هو الذي يطلب فيه التّأويل.

والتّأويل عند ابن رشد هو وسيلة منهجيّة؛ لفكّ التّعارض المتوهّم بين الشّريعة والفلسفة، وله ضوابط، فهو لا يطبَّق إلاّ في القسم الثّالث من نتائج المعرفة البرهانيّة، وهو محكومٌ بقانون التّأويل العربي، فلا يمكن لبشر أن يحمل النّصوص أفهامه القريبة أو البعيدة عن النصّ، ويدّعي أنّها ممّا يتحمّله التّأويل كما فعلت الباطنيّة في عصره.

---

[1] سورة الغاشية (88)، الآية 18.

ثمّ يناقش ابن رشد المسائل الثّلاثة التي احتدم الخلاف فيها بين الفلاسفة والمتكلّمين، وهي مسألة علم الله بالجزئيّات، ومسألة قدم العالم، ومسألة المعَاد.

والجميل أنّ ابن رشد يناقش آراء الفريقيْن رويدًا رويدًا، ويفكّك أقوال كلّ منهم، ثمّ ينتهي أنّه لا خلاف! وبالتّالي فحكم التّكفير مرتفع في حقّ الفلاسفة.

ويلاحظ أنّ ابن رشد يعمد أكثر من مرّة إلى منع استخدام هذا السّلاح الذي هو (التّكفير) حرصًا على تجنيب الأمّة التفرّق والتّشرذم.

وتقسيم ابن رشد النّاس إلى أصناف ثلاثة: برهانيّون، وجدليّون، وخطابيّون؛ وتصنيفه الشّرع إلى أصناف ثلاثة: صنف يجب أن يؤخذ على ظاهره، وصنف يجب أن يؤوّل، وصنف متردّد بين الاثنين، ومنعه التصريح بالتّأويل للجمهور، يكشف عن حكمة ابن رشد العمليّة، وبعد نظره في أثر الآراء الفكريّة في تقسيم الأمّة إلى طوائف وفرق.

ومن ثمَّ، فإنّ منهجه هذا يُعدّ أساسًا في التّعامل مع القضايا الفكريّة الدّينيّة المؤثّرة في وحدة الأمّة وتفرّقها.

2 – منهج ابن رشد:

وقد اعتمد ابن رشد منهج (القياس)، في ترتيب مقدّمات صغرى وكبرى، واستنباط نتائج منها، مستخدمًا آيات قرآنيّة كثيرة كموادّ لهذا القياس، كما استخدم منهج (التّمثيل)، الذي يماثل صورة بصورة، بشرط صحّة التّناسب بينهما أكثر من مرّة "وإنّما كان هذا التّمثيل يقينيًّا وليس بشعري... لأنّه صحيح التّناسب...".

واستخْدم ابن رشد (القسمة) حين قسّم المعرفة النّاتجة عن النّظر البرهاني من حيث علاقتها بالشّرع إلى الأقسام المذكورة سابقًا، كما ناقش دليلاً إجماليًّا هو (الإجماع)، وأنّه لا يؤخذ به في النظريّات، بخلاف العمليّات، التي يمكن فيها الأخذ بالإجماع السّكوتي كذلك، ولا يمكن هذا في الأمور العقليّة.

كتاب فصل المقال
فيما بين الحكمة والشّريعة
من الاتّصال

لأبى الوليد بن رشد

بسم الله الرّحمن الرّحيم

وصلّى الله على محمّد وعلى آله وسلّم

مقدّمة

قال الفقيه الأجلّ الأوْحد العلاّمة، الصدْر الكبير، القاضي الأعْدل، أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن أحمد بن رشد، رضي الله –تعالى– عنه ورحمه.

أمّا بعد، حمد الله بجميع محامِده، والصّلاة على محمّد عبْده المطهّر، المصطفى ورسوله:

الفلسفة والمنْطق والشّريعة

هل أمر بالتّرع بالفلسفة؟

فإنّ الغرَض من هذا القول: أن نفْحص، على جهة النّظر الشّرعي، هل النّظر في الفلسفة وعلوم المنطق مُباحٌ بالشّرع، أم محْظورٌ، أم مأْمورٌ به، إمّا على جهة النّدب، وإمّا على جهة الوجوب؟

فنقول: إن كان فعْل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النّظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع، أعني من جهة ما هي مصْنوعات، فإنّ المؤْجودات إنّما تدلّ على الصّانع لمعرفة صنعتها؛ وأنّه كلمّا كانت المعْرفة بصنْعتها أتمّ، كانت المعْرفة بالصّانع أتّم؛ وكان الشّرع قد ندَب إلى اعْتبار المؤْجودات، وحثّ على ذلك.

فبيّنٌ أن ما يدلّ عليه هذا الاسْم إمّا واجبٌ بالشّرع، وإمّا منْدوبٌ إليه.

فأمّا أنّ الشّرع دعَا إلى اعْتبار المؤْجودات بالعقْل وتطلّب معْرفتها به، فذلك بيّنٌ في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله –تعالى–: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]. وهذا نصٌّ على وجوب اسْتعمال القياس العقليّ، أو العقليّ والشرْعيّ معًا. ومثل قوله –تعالى–: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[2]. وهذا نصٌّ بالحثّ على النّظر في جميع المؤْجودات.

واعْلم أنّ ممَّن خصّه الله –تعالى– بهذا العلْم وشرّفه به: إبراهيم –عليه السّلام–. فقال –تعالى–: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3] الآية. وقال –تعالى–: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾[4]. وقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[5]، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحْصَى كثيرة.

المنْطق

وإذا تقرّر أنّ الشّرع قد أوْجب النّظر بالعقْل في المؤْجودات واعتبارها؛ وكان الاعْتبار ليس شيئًا أكثر من اسْتنباط المجْهول من المعلوم، واسْتخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس؛ فواجبٌ أن نجْعل نظَرنا في المؤْجودات بالقياس العقليّ.

وبيّنٌ أن هذا النّحو من النّظر الذي دعَا إليه الشّرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنْواع النّظر بأتمّ أنواع القياس، وهو المُسَمّى برهانًا.

---

[1] سورة الحشر (59)، الآية 2.

[2] سورة الأعراف (7)، الآية 185.

[3] سورة الأنعام (6)، الآية 75.

[4] سورة الغاشية (88)، الآية 18.

[5] سورة آل عمران (3)، الآية 191.

وإذا كان الشّرع قد حَثَّ على معْرفة الله –تعالى– وسائر مؤجوداته بالبرهان، [وكان] من الأفْضل، أو الأمر الضّروريّ، لمَن أراد أن يعْلَم الله –تبارك وتعالى–، وسائر المؤجودات بالبرهان، أن يتقدّم أوّلاً، فيعْلَم أنْوَاع البرَاهين وشروطَها؛ وبماذَا يخَالِف القيَاس البرْهانيّ القياسَ الجدليّ، والقياس الخطابيّ، [والقياس] المغالطيّ؛ وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدّم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنْوَاعه، وما منْها قيَاس، وما منها ليس بقياس؛ وذلك لا يمْكن أيضًا [إلاّ ويتقدّم]، فيعْرف قبل ذلك أجْزاء القياس التي منها [تُرَكَّبَت]، أعني: المقدّمات وأنْوَاعها.

فقدْ يجب على المُؤْمن بالشّرْع، المُمْتَثِل أمْره بالنّظر في المؤجودات، أن يتقدّم، قبْل النَّظَر، فيعْرِف هذه الأشياء التي تتنزَّل من النّظر منْزلة الآلات من العَمَل؛ فإنّه، كما أنّ الفقيه يسْتنْبط من الأمْر بالتّفقّه في الأحْكام، وُجوُب معْرفة [المَقاييس] الفقْهيّة على أنْوَاعها، وما منْها قياسٌ وما منْها ليس بقياس؛ كذلك يجب على العارف أن يسْتنْبط من الأمْر بالنّظر في المؤجودات وجُوب معْرفة القياس العقليّ، وأنْواعه؛ بل هو أحْرى بذلك؛ لأنّه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله –تعالى–: ﴿فاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[1]: وُجُوبَ معْرِفَة القِيَاس [الفِقْهِيّ]، [فَكَمْ بالحَريّ والأوْلَى] أن يسْتنْبط من ذلك العَارِف بالله وُجُوب معْرِفة القياس العقْليّ؟!

وليْس لِقَائل أن يقول: إنّ هذا النّوْع من النّظر في القياس العقليّ بدْعَة إذْ لم يكنْ في الصّدْر الأوّل. فإنّ النّظر أيضًا في القياس الفقْهيّ وأنْوَاعه، هو شيءُ استُنْبِط بعْد الصّدْر الأوَّل، وليْس يُرَى أنّه بدْعَة. فكذلك يجب أن [نَعْتَقد] في النّظر في القياس العقْليّ. ولهذا سببٌ ليس هذا موْضع ذكْره.

---

[1] سورة الحشر (59)، الآية 2.

بل وأكْثر أصْحاب هذه الملّة مُثْبتون القياس العقليّ، إلاّ طائفة من الحشْويّة[1] قليلة، وهم محْجوجون بالنّصوص.

وإذا تقرّر أنّه يجب بالشّرع النّظر في القياس العقليّ وأنواعه، كما يجب النّظر في القياس الفقهيّ، فبيّنٌ أنّه إن كان لم يتقدّم أحدٌ ممّن قبْلنا بفحْصٍ عن القياس العقليّ وأنْواعه، أنّه يجب علينا أن نبْتدئ بالفحْص عنه، وأن يسْتعين في ذلك المتأخّر بالمتقدِّم، حتّى تكْمل المعْرفة به؛ فإنّه عسيرٌ، أو غيْر ممْكن، أن يقِف واحدٌ من النّاس من تلْقائه وابتداءً على جميع ما يحْتاج إليه من ذلك؛ كما أنّه عسيرٌ أن

---

[1] لُقّب أهل الحديث بالحشويّة لاحتمالهم كلّ حشو رُوي من الأحاديث المختلفة المتناقضة، حتّى فيهم بعض الملحدين: "يروون أحاديث ثمّ يروون نقيضها. ولروايتهم أحاديث كثيرة ممّا أنكره عليهم أصاحب الرّأي، وغيرهم من الفرق في التّشبيه، وغير ذلك. والحشويّة وصفٌ يُطلَق قديمًا وحديثًا، ويُقصَد به بشكل عامّ مَن يحْشو رأسه بكلام لا يفْهمه، والقصد من الوصف: اتّهام الموصوف أنّه لا يعمل عقله. ويُقصَد به غالبًا بعض الحنابلة، وذلك كموقف من معارضيهم للتّعبير عن رأيهم على عدم تعمّق هذا القسم من الحنابلة في فهم المُراد من النّصوص والابتعاد عن المنهج العلمي في الاستدلال على العقائد، والاكتفاء فقط بظاهر النّصوص. وهو مصطلحٌ يقابله رفْض من هؤلاء الحنابلة ويعتبرونه غيضًا من مخالفيهم، لأنّهم اتّبعوا الحقّ؛ وإلى جانب المعتزلة، فإنّ هناك من أهل السنّة بشكل عامّ، ومن الحنابلة بشكل خاصّ من يطلق هذه التّسمية على هذا القسم من الحنابلة. وأُطلقت هذه التّسمية على الحنابلة عمومًا، لأنّ بعضهم كانوا يقومون بحشْو كتب خصومهم بما هو ليس منها، من هنا جاء الحشْو بمعني دسّ أو إدخال شيء في وعاء. ومن ذلك جاءت تسمية جميع ما في البطن بالأحشاء. وترجع هذه التّسمية إلي القرن الأوّل الهجري حينما تأثّر بعض أعراب الروّاة بأحبار اليهود النّصاري الذين أظهروا الإسلام في عهد الخلفاء الرّاشدين، فاستعانوا بعلمهم علي فهْم الكتاب والسنّة. ولمّا كانت لأعراب الروّاة هؤلاء شكل يميّزهم عن غيرهم أتوا مجلس الإمام الحسن البصري، وتكلّموا في السّقط، وهو الذي لم تتم له ستّة شهور في بطن أمّه، فما كان منه إلاّ أنّ أمر بردّهم إلي حشا الحلقة، أي طرفها، حتّى لا يحْدثوا فتنة بين طلاّب العلم. ومن المعْلوم أنّ مجلسه كان يحضره نبلاء أهل العلم، ولذلك سمّوا بالحشويّة.

انظر: أبو حاتم الرّازي، *كتاب الزّينة في الكلمات الإسلاميّة العربيّة*، القسم الثّالث/ص267.

يسْتنْبط واحدٌ جميع ما يحْتاج إليه من معْرفة أنْواع القياس الفقْهيّ، بل معْرفة القياس العقْليّ أحْرى بذلك.

وإن كان غيْرنا قد فحَص عن ذلك، فبيّنٌ أنّه يجب عليْنا أن نسْتعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَن تقدَّمنا في ذلك؛ وسواءٌ أَكان ذلك الغير مشارِكًا لنا أو غير مشارِك في الملّة، لأنّ الآلة التي تصحّ بها التّذْكية ليس يُعتبَر في صحّة التّذْكية بها كوْنها آلة لمشارِك لنا في الملّة أو غير مشارِك، إذا كانت فيها شروط الصحّة. وأعني بغيْر المشارِك: مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام.

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كلّ ما يُحْتاج إليه من النّظر في أمْر المقاييس العقْليّة قد فحَص عنه القُدماء أتمّ فحْص، فقد ينْبغي أن نضْرب بأيْدينا إلى كتبهم، فننْظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كلّه صوابًا، قبلْناه منْهم، وإن كان فيه ما ليْس بصواب، نبّهْنا عليْه.

فإذا فرغْنا من هذا الجنْس من النّظر، وحصَلت عندنا الآلات التي بها نقْدر على الاعْتبار في المؤْجودات، ودلالة الصّنعة فيها، فإنّ مَن لا يعرف الصِّنْعة لا يعْرف المصْنوع، ومَن لا يعْرف المصْنوع لا يعْرف الصّانع، فقد يجب أن نشْرع في الفحْص عن المؤْجودات على التّرتيب والنّحْو الذي اسْتفدْناه من صناعة المعْرفة بالمقاييس البرْهانيّة.

ل يكن ّفرْ ْمجد إرْرمك كل مّع ْوم

وبيّنٌ أيضًا أنّ هذا ا الغرَض إنّما يتمّ لنا في المؤْجودات بتداول الفحْص عنها واحدًا بعد واحد؛ وأن يسْتعين في ذلك المُتأخِّر بالمُتقدِّم، على مثال ما عرَض في علوم التّعاليم.

فإنّه لو فرضْنا صناعة الهنْدسة في وقْتنا هذا معْدومة، وكذلك صناعة علْم الهيْئة، ورَام إنسانٌ واحدٌ من تلْقاء نفْسه أن يدْرك مقادير الأجْرام السّماويّة وأشكالها

وأبْعاد بعْضها عن بعض، لمَا أمْكنه ذلك؛ مثل أن يعْرف قدْر الشّمس من الأرض، وغير ذلك من مقادير الكواكب؛ ولو كان أذْكى النّاس طبعًا، إلاّ بوحْي أو شيء يشْبه الوحْي.

بل لو قيل له: إنّ الشّمس أعظم من الأرض بنحْو مائة وخمسين ضعْفًا، أو ستّين، لعدّ هذا القول جنونًا من قائله. وهذا شيءٌ قد قام عليه البرْهان في علم الهيْئة قيامًا لا يشكّ فيه مَن هو من أصحاب ذلك العلم.

وأمّا الذي أحْوج في هذا إلى التّمثيل بصناعة التّعاليم، فهذه صناعة أصول الفقْه؛ والفقْه نفْسه لم يكْمل النّظر فيها إلاّ في زمن طويل.

ولو رام إنسانٌ اليوم من تلْقاء نفْسه أن يقف على جميع الحجج التي استنْبطها النُظّار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في مُعظَم بلاد الإسلام ما عدَا المغْرب، لَكان أهلاً أن يُضْحَك منه، لكوْن ذلك ممْتنِعًا في حقّه، مع وجود ذلك مفْروغًا منه.

وهذا أمرٌ بيّنٌ بنفْسه، ليس في الصّنائع العلْميّة فقط، بل وفي العمليّة؛ فإنّه ليس منها صناعة يَقْدر أن ينْشِئها واحدٌ بعيْنه، فكيف بصناعة الصّنائع، وهي الحكمة؟

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا، إن ألْفيْنا لمَن تقدّمنا من الأُمم السّالفة نظرًا في الموْجودات، واعْتبارًا لها، بحسَب ما اقْتضتْه شرائطُ البرْهان، أن ننْظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثْبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقًا للحقّ قبلْناه منهم وسُررْنا به، وشكرْناهم عليه؛ وما كان منها غيْر موافق للحقّ، نبّهْنا عليه، وحذّرْنا منه، وعذرْناهم.

مّفلْسفة ْمعرفة م ل -ن ع ا ل-

فقد تبيّن من هذا أنّ النّظر في كتب القدماء واجبٌ بالشّرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقْصد الذي حدّثنا الشّرع عليه، وأنّ مَن نهَى عن النّظر فيها من كان أهلاً للنّظر فيها، وهو الذي جمَع أمريْن:

– أحدهما: ذكاء الفطرة؛

– والثّاني: العدالة الشّرعيّة والفضيلة الخلقيّة؛

فقد صَدّ النّاس عن الباب الذي دعَا الشّرع منه النّاس إلى معرفة الله، وهو باب النّظر، المُؤدّي إلى معرفته حقّ المعرفة. وذلك غاية الجهْل والبعْد عن الله –تعالى–.

مومفقة مّ تّرىع ة ل°اه ج مّ فلْس فة

وليْس يلزم من أنّه إن غوَى غاوٍ بالنّظر فيها، وزلَّ زالٌّ، إمّا من قبَل نقْص فطْرته، وإمّا من قبَل سوء ترتيب نظَره فيها؛ أو من قبَل غلَبة شهَواته عليه، أو أنّه لم يجد معلّمًا يرْشده إلى فهْم ما فيها؛ أو من قبَل اجْتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها، أن نمْنعها عن الذي هو أهْلٌ للنّظر فيها.

فإنّ هذا النّحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات. وليس يجب فيما كأن نافعاً بطباعه وذاته أن يترك، لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض.

ولذلك قال –عليه السّلام– للّذي أمره بسقي العسل أخاه لإسهال كان به، فتزايد الإسهال به لمّا سقاه العسل، وشكا ذلك إليه: "صدق الله وكذب بطنُ أخيك".

بل نقول إنّ مثل مَن منَع النّظر في كتب الحكمة مَن هو أهلٌ لها، من أجل أن قومًا من أراذل النّاس قد يُظَنّ بهم أنّهم ضلّوا من قبَل نظرهم فيها، مثل من منع

العطشان شرب الماء البارد العذب حتّى مات من العطَش، لأنّ قومًا شرقوا به فماتوا. فإنّ الموت عن الماء بالشّرق أمْرٌ عارضٌ، وعن العطش أمْرٌ ذاتيٌّ وضروريٌّ.

وهذا الذي عرض لهذه الصّنعة هو شيءٌ عارضٌ لسائر الصّنائع. فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلّة تورّعه وخوْضه في الدّنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم وصناعهم إنّما تقتضي بالذّات الفضيلة العمليّة. فإذًا لا يبعد أن يعرض في الصّناعة التي تقْتضي الفضيلة العلميّة ما عرض في الصّناعة التي تقتضي الفضيلة العمليّة.

وإذا تقرّر هذا كلّه، وكنّا نعْتقد معْشر المسْلمين[1] أنّ شريعتنا هذه الإلهيّة حقّ، وأنّها التي نبّهت على هذه السّعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله –عزّ وجلّ– وبمخلوقاته، فإنّ ذلك متقرَّرٌ عند كلّ مسلم من الطّريق الذي اقتضته جبلّته وطبيعته من التّصديق.

وذلك أنّ طباع النّاس متفاضلة في التّصديق: فمنهم مَن يصدّق بالبرهان؛ ومنهم مَن يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك؛ ومنهم [مَن] يصدّق بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة.

---

[1] يقول الشّهرستاني في كتاب *الملل والنّحل* (ج1/ص40–ص41): "فرق في التّفسير بين الإسلام والإيمان. والإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا، ويشترك فيه المؤمن والمنافق. قال الله –تعالى–: ﴿قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ (سورة الحجرات (49)، الآية 13)، ففرّق التّنزيل بينهما. فإذا كان الإسلام بمعنى التّسليم والانْقياد ظاهرا موضع الاشتراك، فهو المبدأ؛ ثمّ إذا كان الإخلاص معه بأن يصدّق بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، ويقرّ عقدا بأنّ القدر خيره وشرّه من الله –تعالى–، بمعنى أنّ ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه؛ كان مؤمنًا حقًّا. ثمّ إذا جمع بين الإسلام والتّصديق، وقرن المجاهدة بالمشاهدة، وصار غيبه شهادة؛ فهو الكمال. فكان الإسلام مبدأ والإيمان وسطا والإحسان كمالا، وعلى هذا شمل لفظ المسلمين: النّاجي والهالك".

وذلك أنّه لمّا كانت شريعتنا هذه الإلهيّة قد دعت النّاس من هذه الطّرق الثّلاث عمَّ التّصديق بها كلّ إنسان، إلاّ مَن جحَدها عِنادًا بلسانه، أو لم تتقرّر عنده طرق الدّعاء فيها إلى الله –تعالى– لإغفاله ذلك من نفسه.

ولذلك خُصّ –عليه السّلام– بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني: لتضمّن شريعته طرق الدّعاء إلى الله –تعالى–. وذلك صريحٌ في قوله –تعالى–: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1].

وإذا كانت هذه الشّريعة، حقًّا وداعية إلى النّظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّا معْشر المسلمين، نعْلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهاني إلى مخالفة ما ورَد به الشّرع. فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشْهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النّظر البرهاني إلى نحْو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكَت عنه في الشّرع أو عرف به.

فإن كان ممّا قد سكَت عنه، فلا تعارض هنالك، هو بمنْزلة ما سكَت عنه من الأحْكام، فاستنْبطها الفقيه بالقياس الشّرعي. وإن كانت الشّريعة نطقَت به، فلا يخلو ظاهر النّطق أن يكون موافقًا لِمَا أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا.

فإن كان موافقًا، فلا قوْل هنالك.

وإن كان مخالفًا، طلب هنالك تأويله.

ومعنى التّأويل هو إخراج دلالة اللّفظ من الدّلالة الحقيقيّة إلى الدّلالة المجازيّة، من غير أن يُخَلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التّجوّز من تسْمية الشّيء بشبيهه أو بسببه أو لاَحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصْناف الكلام المجازي.

ممّ وم فق ب ي م ل ع ق و ل ° م ل ر ْ ق و ل

---

[1] سورة النّحل (16)، الآية 125.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشّرعيّة، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟!

فإنّ الفقيه إنّما عنده قياسٌ ظنّيٌّ، والعارف عنده قياسٌ يقينيٌّ.

ونحن نقْطع قطعًا كلّ ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشّرع، أنّ ذلك الظّاهر يقبل التّأويل على قانون التّأويل العربي.

وهذه القضيّة لا يشُكّ فيها مسْلمٌ، ولا يرْتاب بها مؤمنٌ.

وما أعْظم ازْدياد اليقين بها عند مَن زاوَل هذا المعنى وجرَّبه، وقصَد هذا المقْصد من الجمْع بين المعْقول والمنْقول!

بل نقول إنّه ما من منْطوق به في الشّرع مخالفٌ بظاهره لِما أدّى إليه البُرهان، إلاّ إذا اعتُبر الشّرع وتصُفّحت سائر أجْزائه وُجد في ألفاظ الشّرع ما يشْهد بظاهره لذلك التّأويل أو يقارب أن يشْهد.

ولهذا المعنى أجْمع المسْلمون على أنّه ليس يجب أن تُحمَل ألفاظ الشّرع كلّها على ظاهرها، ولا أن تُخرَج كلّها عن ظاهرها بالتّأويل.

واخْتلفوا في المؤوَّل منها من غير المؤوَّل؛ فالأشعريّون[1] مثلاً يتأوّلون آية الاسْتواء وحديث النّزول، والحنابلة[2] تحْمل ذلك على ظاهره.

---

[1] هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري –رضي الله عنهما–. وممّا ذكرته كتب الطّبقات أنّ أبا موسى الأشعري –رضي الله عنه– كان يقرّر عين ما يقرّر أبو الحسن الأشعري في مذهبه. وتناقلت الرّوايات فيما يعضد هذا المعنى في مسائل القضاء والقدر أو الصّفات الإلهيّة مثلاً.

انظر: الشّهرستاني، *الملل والنّحل*، ج1/ص94–ص95.

[2] الحنابلة أو الفقه الحنبلي ينسب للإمام أحمد بن محمّد بن حنبل أبي عبد الله الذّهلي (164 هـ – 241 هـ). وُلد ببغداد ونشأ بها، ورحل إلى المدن الأخرى لطلب العلم، وتفقّه على يد الشّافعي حين قدم إلى بغداد، وصار مجتهدًا مستقلاًّ؛ واهتمّ بجمع السنّة وحفظها حتّى صار إمام المحدّثين في عصره، ولذلك يعده البعض (مثل الطبري) محدّثا فقط، لا فقيها؛ وأصول مذهبه قريبة من أصول الشّافعي حيث يعتمد على الكتاب والسنّة والإجماع وفتوى الصّحابي

والسّبب في ورود الشّرع فيه الظّاهر والباطن هو اختلاف فطَر النّاس وتبايُن قرائحهم في التّصديق.

والسّبب في ورود الظّواهر المتعارضة فيه هو تنْبيه الرّاسخين في العلْم على التّأويل الجامع بينها. والى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله –تعالى–: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾[1] إلى قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[2].

م ْن ح ا ّ ة م م ج اع م ّ ع لم

فإن قال قائلٌ إنّ في الشّرع أشْياء قد أجْمع المُسْلمون على حمْلها على ظواهرها وأشياء على تأويلها، وأشياء اخْتلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدّي البرهان إلى تأويل ما أجْمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجْمعوا على تأْويله؟

قلنا: أمّا لو ثبَت الإجماع بطريق يقيني، فلم يصح؛ وأمّا إن كان الإجماع فيها ظنيًّا، فقد يصحّ.

والقياس. وعُرف عنه أنّه يقدّم الحديث على ما سواه. وإذا وجد فتوى لصحابي يقدّمها على أيّ رأي أو قياس. ولم يؤلّف الإمام أحمد كتاب في الفقه، وإنّما أخذ أصحابه مذهبه من أقواله وأفعاله وأجوبته، لكنّه صنّف في الحديث كتابه الكبير (المسند).

[1] سورة آل عمران (3)، الآية 7.

[2] سورة آل عمران (3)، الآية 7.

ولذلك أبو حامد[1] وأبو المعالي[2] وغيرهما من أئمّة النّظر أنّه لا يُقطَع بكفْر مَن

---

[1] هو أبو حامد محمّد بن محمّد بن أحمد الغزالي، الملقّب حجّة الإسلام زين الدّين الطّوسي، الفقيه الشّافعي. وُلد سنة 450 هـ. –وقيل 451 هـ.– بالطّابران. اشتغل في مبدإ أمره بطوس على أحمد الرّاذكاني؛ ثمّ قدم نيسابور واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني. ولم يزل ملازمًا له إلى أن توفّي. فخرج من نيسابور إلى العسكر ولقي الوزير نظام الملك الذي فوّض إليه التّدريس في مدرسته النّظاميّة بمدينة بغداد، وذلك في جمادى الأوّل سنة 484 هـ. ثمّ ترك جميع ما كان عليه في ذي القعدة سنة 488 هـ. وسلك طريق الزّهد والانقطاع. وبعد حلّ وترحال عاد إلى وطنه بطوس واشتغل بنفسه وصنّف الكتب العديدة، منها: *الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة في الفقه*، ومنها *إحياء علوم الدّين*، وله في أصول الفقه *المستصفى*، وله *المنحول والمنتحل في علم الجدل*، وله *تهافت الفلاسفة*، *ومحكّ النّظر ومعيار العلم والمقاصد والمضنون به على غير أهله ومشكاة الأنوار والمنقذ من الضّلال وحقيقة القولين*... ثمّ أُلزم بالعوْد إلى نيسابور والتّدريس بها بالمدرسة النّظاميّة، ولكنّه ما لبث أن ترك ذلك وعاد إلى بيته في وطنه، واتّخذ خانقاه للصّوفيّة ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جوازه، إلى أن توفّي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة 505 هـ. بالطّابران.
حول ترجمته راجع: *وفيّات الأعيان*، ج4/ص210 إلى ص219؛ *طبقات* السّبكي، ج4/ص101؛ *تبيين كذب المفتري*، ص291 إلى ص306؛ *المنتظم*، ج9/ص168؛ *طبقات* الحسيني، ص69.
انظر أيضا: *سيرة الغزالي* لعبد الكريم العثمان (دار الفكر–دمشق)؛ *الحقيقة في نظر الغزالي* لسليمان دنيا (دار المعارف–مصر)؛ *الغزالي* لكارا دي فو، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة–1959)؛ *كتاب مهرجان الغزالي* في دمشق 1961؛ *مؤلّفات الغزالي* لعبد الرّحمان بدوي (القاهرة–1961).

[2] هو أبو المعالي عبد الملك، ابن الشّيخ أبي محمّد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمّد بن حيّويه الجويني، الفقيه الشّافعي الملقّب ضياء الدّين، المعروف بإمام الحرمين. تفقّه على والده أبي محمّد. ولمّا توفّي والده قعد مكانه للتّدريس، وإذا فرغ منه مضى إلى الأستاذ أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني بمدرسة البيهقي حتّى حصّل عليه علم الأصول؛ ثمّ سافر إلى بغداد ولقي بها جماعة من العلماء؛ ثمّ خرج إلى الحجاز وجاور بمكّة أربع سنين، وبالمدينة يدرّس ويفتي ويجمع طرق المذهب؛ فلهذا قيل له: إمام الحرمين.

خرَق الإجماع في التّأويل في أمثال هذه الأشياء.

وقد يدلّك على أنّ الإجْماع لا يتقرّر في النّظريّات بطريق يقينيّ، كما يمكن أن يتقرّر في العمليّات، أنّه ليس يمكن أن يتقرّر الإجماع في مسْألة ما في عصْر ما إلاّ بأن يكون ذلك العصْر عندنا محصورًا، وأن يكون جميع العلماء المؤْجودين في ذلك العصْر معْلومين عندنا، أعني معلومًا أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينْقل إلينا في المسألة مذهب كلّ واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كلّه قد صحّ عندنا أنّ العلماء المؤْجودين في ذلك الزّمان متّفقون على أنّه ليس في الشّرع ظاهرٌ أو باطنٌ، وأنّ العلم بكلّ مسألة يجب أن لا يُكْتَم عن أحد، وأنّ النّاس طريقهم واحدٌ في علم الشّريعة.

وأمّا كثير من الصدْر الأوّل فقد نُقِل عنهم أنّهم كانوا يروْن أنّ للشّرع ظاهرًا وباطنًا، وأنّه ليس يجب أن يعلم بالباطن مَن ليس من أهل العلم به، ولا يقْدر على فهْمه.

ثمّ عاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السّلطان ألب أرسلان السّلجوقي، والوزير يومئذ نظام الملك، فبنى له المدرسة النّظاميّة بمدينة نيسابور، وفوّض إليه أمور الأوقاف. وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة. وصنّف في كلّ فنّ: منها كتاب *نهاية المطلب في دراية المذهب*، *والشّامل في أصول الدّين*، *والبرهان في أصول الفقه*، *وتلخيص التّقريب*، *والإرشاد*، *والعقيدة النّظاميّة*، *ومدارك العقول* لم يتمّه، وكتاب *تلخيص نهاية المطلب* لم يتمّه، *وغياث الأمم في الإمامة*، *ومغيث الخلق في اختيار الأحقّ*، *وغنية المسترشدين* في الخلاف... ومؤلده في ثامن عشر المحرّم سنة تسع عشرة وأربعمائة. ولمّا مرض حُمل إلى قرية من أعمال نيسابور، يُقال لها يشتنقان، فمات بها ليلة الأربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، ونُقل إلى نيسابور تلك اللّيلة ودُفن من الغد في داره؛ ثمّ نُقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين، فدُفن بجنب أبيه.

حول ترجمته راجع: *المنتظم*، ج9/ص18؛ *تبيين كذب المفتري* لأبي القاسم ابن عساكر الدّمشقي، ص278؛ *طبقات* السّبكي، ج3/ص249؛ *عبر* الذّهبي، ج3/ص291؛ *الشّذرات*، ج3/ص358؛ ابن خلّكان، *وفيّات الأعيان*، ج3/ص167 إلى ص170.

مثل ما روَى البخاري[1] عن عليّ[2] –رضي الله عنه– أنّه قال: "حدّثوا النّاس بما يعْرفون! أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله؟!".

ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السّلف، فكيف يمكن أن يُتصوَّر إجماعٌ منْقول إلينا عن مسألة من المسائل النّظريّة، ونحن نعْلم قطعًا أنّه لا يخلو عصْرٌ من

---

[1] هو أبو عبد الله محمّد بن أبي الحسن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن الأحنف يزذبه الجعفي بالولاء، البخاري الحافظ الإمام في الحديث، صاحب *الجامع الصّحيح والتّاريخ*. رحل في طلب الحديث إلى أكثر محدّثي الأمصار، وكتب بخراسان والجبال ومدن العراق والحجاز والشّام ومصر، ثمّ قدم بغداد. ونقل عنه محمّد بن يوسف الفربري أنّه قال: "صنّفت كتابي *الصّحيح* لستّ عشرة سنة، خرّجته من ستّمائة ألف حديث، وجعلته حجّة فيما بيني وبين الله عزّ وجلّ". وكانت ولادته يوم الجمعة بعد الصّلاة، لثلاث عشرة، وقيل لاثنتي عشرة ليلة خلت من شوّال سنة أربع وتسعين ومائة. وقال أبو يعلى الخليلي في *كتاب الإرشاد*: إنّ ولادته كانت لاثنتي عشرة ليلة خلت من الشّهر المذكور. وتوفّي ليلة السّبت بعد صلاة العشاء، وكانت ليلة عيد الفطر؛ ودُفن يوم الفطر بعد صلاة الظّهر، سنة ستّ وخمسين ومائتين بخرتنك. وكان خالد بن أحمد بن خالد الذّهلي أمير خراسان قد أخرجه من بخارى إلى خرتنك.

حول ترجمته راجع: ابن خلّكان، *وفيّات الأعيان*، ج4/ص189 إلى ص191؛ *تاريخ بغداد*، ج2/ص4 إلى ص36؛ *طبقات* السّبكي، ج2/ص2؛ *طبقات الحنابلة* لأبي الحسين محمّد بن أبي يعلى، ج2/ص271؛ *الوافي بالوفيّات*، ج3/ص232؛ *تذكرة الحفّاظ*، ص555؛ *تهذيب التّهذيب*، ج9/ص47؛ *الشّذرات*، ج2/ص134.

[2] المقصود هاهنا: عليّ بن أبي طالب، واسم أبي طالب: عبد المناف بن عبد المطّلب. ويُكنّى عليٌّ أبا الحسن. وأمّه فاطمة بنت أسد بن هامش بن عبد مناف بن قصيّ. وكان له من الولد الحسن والحسين وزينب الكبرى وأمّ كلثوم الكبرى. وأمّهم فاطمة بنت الرّسول. لمّا قُتل عثمان بويع لعليّ بن أبي طالب بالمدينة يوم الجمعة 13 ذي الحجّة من سنة 35 هـ. توفّي مقتولاً بالكوفة في شعبان سنة 38 هـ.

حول ترجمته راجع: *تاريخ الخلفاء* للسّيوطي، ص185 إلى ص211.

الأعصر من علماء يروْن أنّ في الشّرع أشياء لا ينْبغي أن يَعلَم بحقيقتها جميع النّاس؟!

وذلك بخلاف ما عرَض في العمليّات: فإنّ النّاس كلّهم يروْن إفشاؤها لجميع النّاس على السّواء، ونكْتفي في حصول الإجماع فيها بأن تنْتشر المسألة، فلا ينْقل إلينا فيها خلاف.

فإنّ هذا كاف في حصول الإجماع في العمليّات بخلاف الأمْر في العلميّات.

ن ك ف ي م ّ غ ا م ل ّ ف ل ° ف ة م م ر ْ ل م

فإن قلتَ: فإذا لم يجب التّكفير بخرْق الإجْماع في التّأويل، إذ لا يُتصوَّر في ذلك إجماعٌ، فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر[1] وابن سينا[2]؟

---

[1] هو أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التّركي، الحكيم المشهور، صاحب التّصانيف في المنطق والموسيقى وغيرها من العلوم. وكان رجلاً تركيّ المولد والنّشأة؛ ثمّ خرج من بلده وتنقّلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد، وهو يعرف اللّسان التّركي وعدّة لغات غير العربي، فشرع في اللّسان العربي فتعلّمه وأتقنه غاية الإتقان، ثمّ اشتغل بعلوم الحكمة. ولمّا دخل بغداد كان بها أبو بشر متّى بن يونس الحكيم المشهور، وكان يقرأ النّاس عليه في المنطق، وهو يقرأ كتاب أرسطوطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه، فكتب عنه في شرحه سبعون سفرًا. فأقام أبو نصر كذلك برهة، ثمّ ارتحل إلى مدينة حرّان وفيها يوحنّا بن حيلان الحكيم النّصرانيّ، فأخذ عنه طرفًا من المنطق أيضًا؛ ثمّ إنّه قفل راجعا إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة، وتناول جميع كتب أرسطوطاليس وتمهّر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها. ويُقال إنّه وُجد كتاب *النّفس* لأرسطوطاليس وعليه مكتوب بخطّ أبي نصر الفارابي: "إنّي قرأتُ هذا الكتاب مائتي مرّة". ونُقل عنه أنّه كان يقول: "قرأتُ *السّماع الطّبيعي* لأرسطوطاليس الحكيم أربعين مرّة، وأرى أنّي محتاج إلى معاودة قراءته". ويُروى عنه أنّه سئل: "مَن أعلم النّاس بهذا الشّأن أنت أم أرسطوطاليس؟" فقال: لو أدركته لَكنتُ أكبر تلاميذه". ولم يزل أبو نصر ببغداد منكبًّا على الاشتغال بهذا العلم والتّحصيل له إلى أن برز فيه، وألّف

فإنّ أبا حامد قد قطَع بتكْفيرهما في كتابه المعروف *التّهافت*[1] في ثلاث مسائل: في

بها معظم كتبه؛ ثمّ سافر منها إلى دمشق، ولم يقم بها؛ ثمّ توجّه إلى مصر، وقد ذكر أبو نصر في كتابه الموسوم *بالسّياسة المدنيّة* أنّه ابتدأ بتأليفه في بغداد وأكمله بمصر؛ ثمّ عاد إلى دمشق وأقام بها، وسلطانها يومئذ سيف الدّولة بن حمدان، فأحسن إليه. وأجرى عليه سيف الدّولة كلّ يوم من بيت المال أربعة دراهم، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته. ولم يَزل على ذلك إلى أن توفّي في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة بدمشق، وصلّى عليه سيف الدّولة في أربعة من خواصّه، وقد ناهز ثمانين سنة، ودُفن بظاهر دمشق خارج باب الصّغير.

حول ترجمته راجع: ابن خلّكان، *وفيّات الأعيان*، ج5/ص153 إلى ص157؛ *الفهرست* لابن النّديم، ص263؛ *تاريخ الحكماء* لجمال الدّين القفطي، ص277؛ *طبقات الأمم* لصاعد الأندلسي، ص53؛ *عبر* الذّهبي، ج2/ص251؛ *تاريخ* ابن العبري، ص170؛ *الوافي*، ج1/ص106؛ *عيون الأنباء*، ج2/ص136.

[2] هو الشّيخ الرّئيس، شيخ الفلاسفة والأطبّاء أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا البلخي ثمّ البخاري. وُلد بخرميشن في بخارى سنة 370 هـ. وتوفّي بهمذان سنة 428 هـ. وكانت له رحلات كثيرة. ومصنّفاته عديدة مشتهرة سواء الطبّيّة منها أو الفلسفيّة: منها *القانون*، *والشّفاء*، *والنّجاة*، *وعيون الحكمة*، *ومنطق المشرقيين*.

حول ترجمته راجع: *عيون الأنباء* لابن أبي أصيبعة، ج2/ص2 إلى ص20؛ *تاريخ الحكماء* للقفطي، ص268 إلى ص278؛ *النّجوم الزّاهرة*، ج5/ص25–ص26؛ *لسان الميزان*، ج2/ص291 إلى ص293؛ *شذرات الذّهب*، ج3/ص233 إلى ص237؛ *تاريخ الفلسفة في الإسلام* لت. ج. دي بور، ص53 إلى ص66؛ *تاريخ فلاسفة الإسلام* لمحمّد لطفي جمعة، ص53 إلى ص66؛ *تاريخ الفلسفة العربيّة* لجميل صليبا، ص201 إلى ص280؛ *من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة* لمحمّد عبد الرّحمان مرحبا، ص474 إلى ص578؛ *تاريخ الفلسفة العربيّة* لحنّا الفاخوري وخليل الجرّ، ج2/ص157 إلى ص235؛ *تاريخ الفلسفة الإسلاميّة* لهنري كوربان، ص254 إلى ص265؛ *موسوعة الفلسفة* لعبد الرّحمان بدوي، ج1/ص40 إلى ص67؛ *معجم المؤلّفين*، ج4/ص20 إلى ص23؛ مجلّة *التّراث العربي*، عدد 5–6 (عدد خاص بمناسبة ألفيّة ابن سينا).

[1] المقصود هاهنا كتاب *تهافت الفلاسفة*.

القول بقدَم العالم، وبأنّه –تعالى– لا يعْلم الجزئيّات –تعالى عن ذلك–، وفي تأويل ما جاء في حشْر الأجساد وأحوال المَعاد.

قلنا: الظّاهر من قوله في ذلك أنّه ليس تكْفيره إيّاهما في ذلك قطعًا، إذ قد صرّح في كتاب *التّفرقة*[1] أن التّكفير بخرْق الإجماع فيه احْتمالٌ.

وقد تبيّن من قوْلنا أنّه ليس يمْكن أن يتقرّر إجْماعٌ في أمثال هذه المسائل، لِمَا رُوي عن كثير من السّلف الأوَل، فضلاً عن غيرهم، أنّ هاهنا تأويلات يجب أن لا يُفْصَح بها إلاّ لِمَن هو من أهْل التّأويل، وهم الرّاسخون في العلم. لأنّ الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله –تعالى–: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[2]، لأنّه إذا لم يكن أهْل العلْم يعْلمون التّأويل، لم تكن عندهم مزيّة تصديق توجب لهم من الإيمان به لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفَهم الله بأنّهم المؤمنون به، وهذا إنّما يُحمَل على الإيمان الذي يكون من قبَل البرهان، وهذا لا يكون إلاّ مع العلم بالتّأويل.

فإنّ غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبَل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصَف الله به العلماء خاصًّا بهم، فيجب أن يكون بالبرهان. وإن كان بالبرهان، فلا يكون إلاّ مع العلم بالتّأويل، لأنّ الله –تعالى– قد أخبر أنّ لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلاّ على الحقيقة.

وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرّر في التّأويلات التي خَصّ الله العُلماء بها إجماعٌ مسْتفيضٌ.

وهذا بيّنٌ بنفْسه عند مَن أنْصَف.

ه‍ل يع‍م م‍ل -ن‍ع‍ال- م‍ل‍ا‍ت‍ّ‍ات؟

---

[1] المقصود هاهنا كتاب *فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة*.

[2] سورة آل عمران (3)، الآية 7.

وإلى هذا كلّه، فقد نرى أنّ أبا حامد قد غلط على الحكماء المشّائين[1] بما نسب إليهم من أنّهم يقولون إنّه –تقدّس وتعالى– لا يعْلم الجزئيّات أصلاً. بل يرؤن أنّه –تعالى– يعْلمها بعلم غير مجانس لعلْمنا بها؛ وذلك أنّ علمنا بها معلولٌ للمعْلوم به، فهو مُحدَثٌ بحُدوثه، ومتغيِّر بتغيّره.

وعلم الله –سبحانه– بالوُجود على مقابل هذا، فإنّه علّة للمعْلوم الذي هو المؤْجود. فمَن شبّه العلميْن أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحدًا، وذلك غاية الجهْل.

فاسْم العلْم إذا قيل على العلم المُحدَث والقديم فهو مَقول باشْتراك الاسم المحْض، كما يُقال كثير من الأسماء على المتقابلات، مثل "الجلَل" المقول على العظيم والصّغير، و"الصّريم" المقول على الضّوء والظّلمة.

ولهذا ليس هاهنا حدٌّ يشتمل العلميْن جميعًا كما توهّمه المتكلّمون من أهل زماننا. وقد أفْردنا في هذه المسألة قولاً حرّكنا إليه بعض أصْحابنا.

كيف يتوهّم على المشّائين أنّهم يقولون إنّه –سبحانه– لا يَعلَم بالعلم القديم الجزئيّات؟ وهم يرؤن أنّ الرّؤيا الصّادقة تتضمّن الإنذارات بالجزئيّات الحادثة في الزّمان المستقْبل، وأنّ ذلك العلم المنْذر يحْصل للإنسان في النّوم من قبَل العلم

---

[1] هي مدرسة فلسفيّة من أشهر مدارس اليونان تعني باليونانية "إنجاز العمل أثناء السير". يُعتبر المشّاؤون أتباع الفيلسوف أرسطو كان تقوم على تقديم المناقشات الفلسفيّة أثناء السّير بين الأشجار وفي الحديقة. كانوا يعتقدون أنّ هضم الأفكار واستيعابها يكون فعّالا أثناء السير والمشي. تأسّست هذه المدرسة في أثينا في العام 335 ق م. واستمرّت صامدة بنفس أسلوبها وطريقتها ما يقارب الألف عام اعتبرت من أفضل المدارس الفلسفيّة على الإطلاق. من أشهر زعماء هذه المدرسة "إيفسيوس"، وهو عالم نبات يوناني شهير.. وستراتو لامبساكوسي أحد فلاسفة المادّة.. و"أندرونيكوس الروديسي" الذي وثّق ونشر معظم مؤلّفات أرسطو.. و"الإكسندر الأفروديسي" الذي شرح المنطق الرّياضي الأرسطي في نهاية القرن الثّاني قبل الميلاد.

الأزليّ المدبّر للكلّ والمستوْلي عليه؟ وليس يروْن أنّه لا يعْلم الجزئيّات فقط، على النّحو الذي نعْلمه نحن، بل ولا الكلّيات، فإنّ الكلّيات المعلومة عندنا معْلولة، أيضًا عن طبيعة الوجود، والأمْر في ذلك العلم بالعكْس.

ولذلك ما قد أدّى إليه البرهان أنّ ذلك العلم مُنزَّهٌ عن أن يوصف بكلّيّ أو جزئيّ؛ فلا معنى للاخْتلاف في هذه المسألة، أعني: في تكْفيرهم أو لا تكْفيرهم.

ناقس م ملوج وْمت ْرأي مّفل ْفة فّ ا

وأمّا مسألة قدم العالم أو حدوثه، فإنّ الاختلاف فيها عندي بين المتكلّمين من الأشعريّة والحكماء المتقدّمين يكاد أن يكون راجعًا للاخْتلاف في التّسْمية، وبخاصّة عند بعض القدماء.

وذلك أنّهم اتّفقوا على أنّ هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطّرفين، فاتّفقوا في تسْمية الطّرفيْن، واخْتلفوا في الواسطة.

فأمّا الطّرف الواحد، فهو موجودٌ وُجِد من شيء، أعْني عن سبب فاعل ومن مادّة، والزّمان مُتقدِّم عليه، أعني على وجوده.

وهذه هي حال الأجْسام التي يُدرَك تكوّنها بالحسّ، مثل تكوّن الماء، والهواء، والأرض، والحيوان، والنّبات، وغير ذلك. وهذا الصّنف من الموجودات اتّفق الجميع من القُدماء والأشعريّين على تسْميتها: "مُحدَثة".

وأمّا الطّرف المُقابل لهذا، فهو موجودٌ لم يكن من شيء، ولا عن شيْء، ولا تقدَّمه زمانٌ.

وهذا أيضًا اتّفق الجميع من الفرقتيْن على تسْميته "قديمًا". وهذا الموجود مُدرَكٌ بالبرْهان، وهو الله –تبارك وتعالى–. هو فاعلُ الكلّ ومُوجِده. والحافظُ له – سبحانه وتعالى– قدره.

وأمّا الصّنف من الموجود الذي بين هذيْن الطّرفيْن، فهو موجودٌ لم يكن من شيء، ولا تقدّمه زمان، ولكنّه موجودٌ عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسْره.

مخ ن ل ف م ل ن ك ل ْ ن ي ف م ّ ق د م ْ م ل د ْ ث

والكلّ منهم متّفقٌ على وجود هذه الصّفات الثّلاث للعالم.

فإنّ المتكلّمين يسلّمون أنّ الزّمان غير مُتقدِّم عليه، أو يلْزمهم ذلك، أنّ الزّمان عندهم شيءٌ مقارِنٌ للحركات والأجسام. وهم أيضًا مُتّفِقون مع القُدماء على أنّ الزّمان المسْتقبل غير مُتناه، وكذلك الوجود المسْتقبل.

وإنّما يخْتلفون في الزّمان الماضي، والوجود الماضي: فالمتكلّمون يرؤن أنّه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون[1] وشيعته.

---

[1] يقول ابن النّديم في *الفهرست*: "من كتاب فلوطرخس: أفلاطون بن أرسطن، و معناه: الفسيح. وذكر ثاون أنّ أباه يُقال له أسطرن، وأنّه كان من أشراف اليونانيّين. وكان في قديم أمره يميل إلى الشّعر، فأخذ منه بحظّ عظيم، ثمّ حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشّعر فتركه، ثمّ انتقل إلى قول فيثاغورس في الأشياء المعقولة. وعاش فيما يُقال إحدى وثمانين سنة. وعنه أخذ أرسطوطاليس وخلفه بعد موته. وقال إسحاق أنّه أخذ عن بقراط. وتوفّي أفلاطون في السّنة التي وُلد فيها الإسكندر، وهي السّنة الثّالثة عشر من ملك لاوخوس وخلفه أرسطوطاليس، وكان الملك في ذلك الوقت بمقدونية فيلبس أبو الإسكندر. من خطّ إسحاق: عاش أفلاطون ثمانين سنة. ما ألّفه من الكتب، على ما ألّفه ثاون ورتّبه، كتاب *السّياسة*، كتاب *النّواميس*. قال ثاون: وأفلاطون يجعل كتبه أقوالا يحكيها عن قوم، ويسمّي ذلك الكتاب باسم المصنّف له. فمن ذلك قول سمّاه *تالجيس* في الفلسفة، قول سمّاه *لاخس* في الشّجاعة، قول سمّاه *خرميدس* في العفّة، قولان سمّاهما *القيبادس* في الجميل...

حول ترجمته راجع: *المرجع المذكور*، ص245–ص246. بيروت. د. ت.

وأرسطو[1] وفرْقته يروْن أنّه غير متناه، كالحال في المسْتقبل.

فهذا الوجود الآخر الأمْر فيه بيّنٌ أنّه قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقيّ، ومن الوجود القديم.

فمَن غلَّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المُحدَث، سمّاه: قديمًا؛ ومَن غلَّب عليه ما فيه من شبه المحدث، سمّاه: مُحدَثًا؛ وهو في الحقيقة ليس مُحدَثًا حقيقيًّا، ولا قديمًا حقيقيًّا.

فإنّ المُحدَث الحقيقيّ فاسدٌ ضرورة، والقديم الحقيقيّ ليس له علّة. ومنهم مَن سمّاه: مُحدَثاً أزليًّا، وهو أفلاطون وشيعته، لكوْن الزّمان متناهيًا عندهم من الماضي.

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كلّ التّباعد، حتّى يكفر بعضها ولا يكفر.

فإنّ الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التّباعد، أعني أن تكون متقابلة، كما ظنّ المتكلّمون في هذه المسألة، أعني أنّ اسْم القدم والحدوث في العالم بأسْره هو من المتقابلة. وقد تبيّن من قولنا أنّ الأمر ليس كذلك.

لْ ب ض م ات
د ظا ر ا ع ى وْ ج وْ قرْل وْ ج وْ م ّ ع ا ل

وهذا كلّه مع أنّ هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشّرع.

---

[1] هو الفيلسوف اليوناني المشهور عند فلاسفة الإسلام باسم المعلّم الأوّل. وُلد سنة 384 ق. م. وتوفّي سنة 322 ق. م. من مصنّفاته: *المقولات*، *والعبارة*، *والقياس*، *والبرهان*، *والجدل*، *والأغاليط*، *والسّماع الطّبيعي*، *والميتافيزيقا* (ما بعد الطّبيعة) *والأخلاق إلى نيقوماخوس* *والخطابة* *والشّعر*... كان صاحب مدرسة فلسفيّة في الأنطولوجيا، والمعرفة، والأخلاق، والسّياسة، ظلّ تأثيرها حتّى قيام الفلسفة الحديثة مع ريني ديكارت.

حول ترجمته راجع: *تاريخ الفلسفة اليونانيّة* ليوسف كرم، *تاريخ الفكر الفلسفي* لمحمّد علي أبو ريّان؛ *أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي؛ *تاريخ الفلسفة اليونانيّة* لمحمّد عبد الرّحمان مرحبا.

فإنّ ظاهر الشّرع، إذا تُصُفِّح، ظهر من الآيات الواردة في الأنْباء عن إيجاد العالم أنّ صورته مُحدَثة بالحقيقة، وأنّ نفس الوجود والزّمان مُستمرٌّ من الطّرفيْن، أعني غير منْقطِع.

وذلك أنّ قوله –تعالى–: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[1] يقْتضي بظاهره أنّ وجودًا قبل هذا الوجود، وهو العرْش والماء، وزمانًا قبل هذا الزّمان، أعنى المُقْترِن بصُورة هذا الوجود، الذي هو عدَد حرَكة الفلك. وقوله –تعالى–: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ ۖ﴾[2] يقتضي أيضًا بظاهره أنّ وجودًا ثانيًا، بعد هذا الوجود. وقوله –تعالى–: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[3] يقْتضي بظاهره أنّ السّموات خُلِقت من شيْء.

فالمتكلّمون ليسوا في قولهم أيضًا في العالم على ظاهر الشّرع، بل متأوِّلون.

فإنّه ليس في الشّرع أنّ الله كان موْجودًا مع العدَم المحْض، ولا يوجد هذا فيه نصًّا أبدًا. فكيف يُتصوَّر في تأويل المتكلّمين في هذه الآيات أنّ الإجماع انْعقد عليه؟!

والظّاهر الذي قلْناه من الشّرع في وجود العالم قد قالت[4] به فرقة من الحُكماء.

خطْ ملاحْ مّعال أي خطأ معذور

ويشْبه أن يكون المُخْتلفون في تأويل هذه المسائل العَويصَة إمّا مُصيبين مأْجورين، وإمّا مُخْطئين مَعْذورين.

---

[1] سورة هود (11)، الآية 7.

[2] سورة إبراهيم (14)، الآية 48.

[3] سورة فصّلت (41)، الآية 11.

[4] في الأصل: قال.

فإنّ التّصديق بالشّيء من قبَل الدّليل القائم في النّفس، هو شيءٌ اضْطراريٌّ لا اخْتياريٌّ، أعني أنّه ليس لنا أن لا نصدّق أو نصدّق، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم.

وإذا كان من شرْط التّكليف: الاخْتيار، فالمُصدِّق بالخطأ من قبَل شبْهة عرَضت له، إذا كان من أهل العلم، معذورٌ. ولذلك قال –عليه السّلام–: "إذا اجْتهد الحاكم فأصاب، فله أجْران؛ وإذا، أخطأ، فله أجْرٌ".

وأيّ حاكم أعْظم من الذي يحْكم على الوجود بأنّه كذا أو ليس بكذا؟! وهؤلاء الحكّام هم العُلماء الذين خصَّهم الله بالتّأويل.

وهذا الخطأَ المصْفوح عنه في الشّرع، إنّما هو الخطأ الذي يقَع من العُلماء إذا نظروا في الأشياء العَويصة التي كلَّفهم الشّرع النّظر فيها.

وأمّا الخطأ الذي يقع من غير هذا الصّنْف من النّاس، فهو إثمٌ محضٌ؛ وسواء كان الخطأ في الأمُور النّظريّة أو العمليّة.

فكما أنّ الحاكم الجاهل بالسنّة إذا أخطأ في الحاكم لم يكن معْذورًا، كذلك الحاكم على المؤْجودات، إذا لم تُوجد فيه شروط الحاكم، فليس بمَعْذور؛ بل هو إمّا آثمٌ، وإمّا كافرٌ.

وإذا كان يُشْتَرط في الحاكم في الحَلال والحَرام أن تجْتمع، له أسْباب الاجْتهاد –وهو معْرفة الأصول ومعْرفة الاستنْباط من تلك الأصول بالقياس–، فكمْ بالحري أن يُشْتَرط ذلك في الحاكم على الموجودات، أعني أن يعْرف الأوائل العقليّة ووَجْه الاسْتنباط منها.

وبالجمْلة، فالخطأ في الشّرع على ضربيْن:

– إمّا خطأٌ يُعْذَر فيه مَن هو من أهل النّظَر في ذلك الشّيء الذي وقَع فيه الخطأ، كأن يُعذَر الطّبيب الماهِر إذا أخطأ في صناعة الطبّ، والحاكم الماهِر إذا أخطأ في الحكْم. ولا يُعذَر فيه مَن ليس من أهل ذلك الشّأن.

– وإمّا خطأٌ ليس يُعذَر فيه أحدٌ من النّاس، بل إن وقَع في مبادئ الشّريعة، فهو كُفرٌ؛ وإن وقع فيما بعد المبادئ، فهو بدْعةٌ.

مل وُول مّلثلثة ّّ تّرع ْمميان ب ا

وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تُفْضي جميع أصْناف طرق الدّلائل إلى معْرفتها، فتكون معْرفة ذلك الشّيء بهذه الجهة مُمْكِنة للجميع.

وهذا هو مثل الإقْرار بالله –تبارك وتعالى–، وبالنّبُوّات، وبالسّعادة، الأُخْرويّة، والشّقاء الأُخروي.

وذلك أنّ هذه الأصول الثّلاثة تؤدّي إليها أصناف الدّلائل، الثّلاثة التي لا يعْرى أحدٌ من النّاس عن وقوع التّصديق له من قبَلها بالذي كلّف معْرفته، أعني: الدّلائل الخطابيّة، والجدَليّة، والبرْهانيّة.

فالجاحِد لأمثال هذه الأشياء، إذا كانت أصْلاً من أصول الشّرع، كافرٌ معانِدٌ بلسانه دون قلْبه أو بغفْلته عن التّعرّض إلى معرفة دليلها. لأنّه إن كان من أهل البُرْهان، فقد جعل له سبيل إلى التّصديق بها بالبرْهان؛ وإن كان من أهل الجدَل، فبالجدَل؛ وإن كان من أهْل الموْعِظة، فبالموْعِظة. ولذلك قال –عليه السّلام–: "أُمِرتُ أن أُقاتِل النّاس حتّى يقولوا: "لا إله إلّا الله"، ويؤْمنوا بى"، يريد: بأيّ طريق اتّفق لهم من طُرق الإيمان الثّلاث.

لثْيل ظاهر مليات ْمل ـا ْيث
أول مّوْره ان ْأول م ّق ّاس

وأمّا الأشياء التي لِخَفائها لا تُعلَم إلّا بالبرهان، فقد تلطّف الله فيها لعباده، الذين لا سبيل لهم إلى البرْهان، إمّا من قبَل فطَرهم، وإمّا من قبَل عادتهم، وإمّا من قبَل عدَمهم أسباب التّعلّم، بأن ضرَب لهم أمْثالها وأشْباهها، ودعاهُم إلى التّصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمْثال يمْكن أن يقَع التّصديق بها بالأدّلة المُشترَكة للجميع، أعني: الجدَليّة والخطَابيّة.

وهذا هو السّبب في أن انْقسم الشّرعُ إلى ظاهر وباطن.

فإنّ الظّاهر هو تلك الأمْثال المضْروبَة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنْجلي إلاّ لأهل البُرْهان.

وهذه هي أصْناف تلك المؤْجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرَها أبو حامد في كتاب *التّفرقة*.

وإذا اتّفَق –كما قلْنا– أن نعْلم الشّيء بنفْسه بالطّرق الثّلاث، لم نحْتج أن نضْرب له أمثالاً، وكان على ظاهره لا يتطرّق إليه تأْويل.

وهذا النّحو من الظّاهر، إن كان في الأصول، فالمُتأوِّل له كافِرٌ؛ مثل مَن يعْتقد أنّه لا سعادة أُخرَويّة ههنا ولا شقاء، وأنّه إنّما قُصِد بهذا القول: أن يسْلم النّاس بعضهم من بعض في أبْدانهم وحواسّهم، وأنّها حيلة، وأنّه لا غاية للإنسان إلاّ وجوده المحْسوس فقط.

وإذا تقرّر هذا، فقد ظهر لك من قوْلنا أنّ ههنا ظاهرًا من الشّرع لا يجوز تأْويله.

فإن كان تأْويله في المبادئ فهو كفرٌ؛ وإن كان فيما بعْد المبادئ، فهو بِدْعةٌ.

وههنا أيضًا ظاهرٌ يجب على أهْل البرْهان تأويله، [و]حمْلهم إيّاه على ظاهره كفْرٌ. وتأويل غير أهل البرهان له، وإخراجه عن ظاهره، كفْرٌ في حقِّهم أو بدْعة.

ومن هذا الصّنف: آية الاسْتواء، وحديث النّزول. ولذلك قال –عليه السّلام– في السّوداء، إذْ أخبَرته أنّ الله في السّماء: "اعتقْها، فإنّها مؤْمِنة"، إذ كانت ليْست من أهْل البرْهان.

والسّبب في ذلك: أنّ الصّنْف من النّاس الذين لا يقَع لهم التّصْديق إلاّ من قبَل التّخيّل –أعني أنّهم لا يصدّقون بالشّيء إلاّ من جهَة ما يتخيَّلونه– يعْسر وقوع التّصْديق لهم بمؤْجود ليس منسوبًا إلى شيء متخيَّل.

ويدْخل أيضًا على مَن لا يفْهم من هذه النّسْبة إلاّ المكان، وهم الذين شدّوا على رتبة الصّنف الأوّل قليلاً في النّظر بإنْكار اعْتقاد الجسْميّة.

ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه: أنّها من المتَشابهات، وأنّ الوقف في قوله –تعالى–: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ﴾[1].

وأهْل البرهان، مع أنّهم مُجمِعون في هذا الصّنْف أنّه من المؤوَّل، فقد يخْتلفون في تأويله، وذلك بحسب مرْتبة كلّ واحد من معرفة البرهان.

وههنا صنفٌ ثالثٌ من الشّرع مُتردِّدٌ بين هذيْن الصّنفيْن يقع فيه شكٌّ، فيُلْحِقه قومٌ ممَّن يتَعاطى النّظر بالظّاهر الذي لا يجوز تأويله، ويُلحِقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمْله على الظّاهر للعلماء، وذلك لغَواصة هذا الصّنْف واشتباهه. والمخطئ في هذا معذورٌ –أعني: من العلماء–.

مخرج الخلاف في أصل المسألة

فإن قيل: "فإذا تبيّن أنّ الشّرع في هذا على ثلاث مرَاتب، فمن أيّ هذه المراتب الثّلاث هو عنْدما ما جاء في صفات المَعاد وأحْواله؟".

فنقول: إنّ هذه المسألة الأمْر فيها بيّنٌ أنّها من الصّنف المُختلَف فيه.

وذلك أنّا نَرى قومًا ينْسبون أنفسهم إلى البُرهان يقولون إنّ الواجب حمْلها على ظاهرها، إذ كان ليس ههنا برهانٌ يؤدّي إلى اسْتحالة الظّاهر فيها. وهذه طريقة الأشعريّة.

وقومٌ آخرون أيضًا ممَّن يتعاطى البُرهان، يتأوّلونها. وهؤلاء يخْتلفون في تأويلها اختلافًا كثيرًا. وفي هذا الصّنف أبو حامد مَعدودٌ وكثير من المُتصوِّفة[2].

---

[1] سورة آل عمران (3)، الآية 7.

[2] طرح تعريف هذا الاصطلاح على المختصّين مشكلتين أساسيّتين: الأولى: في اشتقاقه ونشأته تاريخيّا. الثّانية: في مدلوله وتعريفه. يرى فريق من العلماء أنّ أصله يعود إلى لبس الصّوف: شعار الأنبياء والأصفياء، كالطّوسي وابن خلدون. ويرى آخرون أنّه نسبة إلى أهل الصّفة وإلى الصّفوف معا، كالكلاباذي. بينما يرى القشيري أنّ الكلمة جامدة وأنّها تجري على غير قياس، وأنّه لا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربيّة ولا قياس، ولهذا فالأظهر أنّه كاللّقب.

ومنهم مَن يجمع فيها التّأويليْن، كما يفْعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه.

وهناك تفسيرات اشتقاقيّة أخرى كالصّوفانة: بقلة صحراويّة، أو صوفة قوم كانوا يقومون على خدمة الكعبة، أو صوفة القفا أي الشّعرات التي تنبت في متأخّرة أمن الصّفاء. وهناك تفسير ذكره البيروني في *تحقيق ما للهند من مقولة*، وهو أنّ الصّوفيّة هم الحكماء، لأنّ سوفيا باليونانيّة هي الحكمة. ولم يخل رأي من هذه الآراء من النقّد. أمّا بالنّسبة لمدلول هذه اللّفظة، فلها عدّة تعريفات، منها: التّخلّق بالأخلاق الإلهيّة (القاشاني)، الوقوف مع الآداب الشّرعيّة ظاهرا وباطنيّا، وهي الأخلاق الإلهيّة (محيي الدّين بن عربي والجرجاني)، "قطع عقبات النّفس والتّنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتّى يُتوصّل بها إلى تخلية القلب عن غير الله –تعالى– وتحليته بذكر الله" (الغزالي)، "هو علم يُعرف به كيفيّة ترقّي أهل الكمال من النّوع الإنسانيّ في مدارج سعادتهم والأمور العارضة لهم في درجاتهم بقدر الطّاقة البشريّة" (حاجّي خليفة والقنوجي) ... إلى غير ذلك من التّعريفات التي قدّمها الصّوفيّة أنفسهم للتّصوّف. وما تعدّد هذه التّعريفات وتضاربها فيما بينها إلاّ دليلا قاطعا على استحالة حدّ هذا المفهوم حدّا منطقيّا عقلانيّا مضبوطا.

انظر: *التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف*، ص21 إلى ص26؛ *تلبيس إبليس* لابن الجوزي، ص161 إلى ص163؛ *المنقذ من الضّلال* للغزالي، ص35؛ *مقدّمة* ابن خلدون، ص863 إلى ص882؛ *تحقيق ما للهند من مقولة* للبيروني، ص24–ص25؛ *الرّسالة القشيريّة* بشرحي الأنصاري والعروسي، ج4/ص2 إلى ص4؛ *التّصوّف في الأدب والأخلاق* لزكي مبارك، ج1/ص41 إلى ص55؛ *تاريخ التّصوّف الإسلامي* لعبد الرّحمان بدوي؛ *الحياة الرّوحيّة في الإسلام* لمصطفى حلمي، ص102 إلى ص112؛ *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام* لسامي النشّار، ج3/ص36 إلى ص42؛ *التّصوّف في الإسلام* لعمر فرّوخ؛ *نشأة التّصوّف الإسلامي* لإبراهيم بسيوني، ص17 إلى ص32؛ *مدخل التّعريفات* للجرجاني، ص61–ص62؛ *اصطلاحات الصّوفيّة* للقاشاني، ص156؛ *عوارف المعارف* للسّهروردي، ص53 إلى ص64؛ *كشف الظّنون*، ج1/ص413–ص414؛ *أبجد العلوم* لصدّيق بن حسن القنوجي، ج2/ص152 إلى ص164؛ مادّة *تصوّف* في *المعجم الفلسفي* لجميل صليبا، ج1/ص282 إلى ص284.

ويشْبه أن يكون المُخطِئُ في هذه المسْألة من العلماء معذورًا، والمصيبُ مشكورًا أو مأجورًا؛ وذلك إذا اعْترف بالوجود وتأول فيها نحوًا من أنْحاء التّأويل، أعنى: في صفة المَعاد لا في وجوده، إذا كان التّأويل لا يؤدّي إلى نفْي الوجود.

وإنّما كان جحْد الوجود في هذه كفرًا، لأنّه في أصْل من أصول الشّريعة، وهو ممّا يقَع التّصْديق به بالطّرق الثّلاث المُشترَكة للأحْمر والأسْود.

وأمّا مَن كان من غير أهل العلْم، فالواجبُ عليه حمْلها على ظاهرها، وتأويلها في حقّه كفرٌ، لأنّه يؤدّي إلى الكفْر.

ولذلك ما نَرى أنّ مَن كان من النّاس فرْضه الإيمان بالظّاهر، فالتّأويل في حقّه كفرٌ، لأنّه يؤدّي إلى الكفْر.

فمَن أفْشاه له من أهل التّأويل، فقد دعَاه إلى الكفْر؛ والدّاعي إلى الكفْر كافرٌ.

ولهذا بجب أن لا تُثبَت التّأْويلات إلاّ في كتب البَراهين، لأنّها إذا كانت في كتب البَراهين لم يصل إليها إلاّ مَن هو من أهل البرْهان.

وأمّا إذا أُثبِتت في غير كتب البرهان، واسْتُعمِلَت[1] فيها الطُّرق الشّعرية والخطابيّة أو الجدَليّة، كما يصْنعه أبو حامد، فخطأٌ على الشّرع وعلى الحكمة، وإن كان الرّجل إنّما قصَد خيرًا؛ وذلك أنّه رَام أن يكثُر أهْل العلم بذلك، ولكن كثُر بذلك أهل الفسَاد بدون كثْرة أهل العلم. وتطرّق بذلك قومٌ إلى ثلْب الحكْمة، وقومٌ إلى ثلْب الشّريعة، وقوْم إلى الجمع بينهما.

ويشْبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه.

والدّليل على أنّه رام بذلك تنْبيه الفِطَر: أنّه لم يلْزم مذهبًا في كتبه؛ بل هو مع الأشْعريّة، أشعريّ، ومع الصّوفيّة، صوفيّ، ومع الفَلاسفة فيلسوف؛ حتّى أنّه كما قيل:

---

[1] في الأصل: استعمل.

يومًا يمان إذا لاقيت ذا يمن وأن لقيت معديًّا فعدنان

أركان التّشريع الضّروري

الذي يجب على أئمّة المسْلمين أن ينْهوا عن كتبه التي تتضمّن العلْم، إلاّ مَن كان من أهل العلْم، كان يجب عليْهم، أن ينْهوا عن كتب البرهان مَن ليس أهلاً لها. وإن كان الضّرر الدّاخل على النّاس من كتب البرْهان أخفّ، لأنّه لا يقِف على كتب البُرهان في الأكثر، إلاّ أهْل الفطَر الفائقة، وإنّما يؤْتى هذا الصّنْف من عدَم الفضيلة العمَليّة والقراءة على غير ترْتيب وأخذها من غير معلّم.

ولكنّ منْعها بالجملة صادٌّ لِمَا دَعا إليه الشّرع، لأنّه ظلمٌ لأفضل أصناف النّاس ولأفضل أصْناف المؤْجودات، إذ كان العدْل في أفْضل أصْناف المؤْجودات أن يعْرفها على كنْهها مَن كان معدًّا لمعرفتها على كُنْهها، وهم أفْضل أصناف النّاس. فإنّه على قدْر عظم الجور في حقّه للّذي هو الجهْل به. ولذلك قال –تعالى–: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1].

هذا ما رأيْنا أن نثْبته في هذا الجنْس من النّظر، أعني: التّكلّم بين الشّريعة والحكْمة، وأحْكام التّأويل في الشّريعة.

ولولا شهْرة ذلك عند النّاس، وشهْرة هذه المسائل التي ذكرْناها، لمَا اسْتجزْنا أن نكْتب في ذلك حرفًا، ولا أن نعْتذر في ذلك لأهْل التّأويل بعذْر، لأنّ شأن هذه المسائل أن تُذكَر في كتب البُرهان. والله الهادي الموفّق للصّواب.

أقسام مدارك التّأويل

[1] سورة لقمان (31)، الآية 13.

وينْبغي أن تَعلَم أنّ مقْصود الشّرع إنّما هو تعْليم العلْم الحقّ والعمَل الحقّ. والعلْم الحقّ هو معْرفة الله –تبارك وتعالى– وسائر المؤْجودات على ما هي عليه، وبخاصّة الشَّريفة منها، ومعْرفة السّعادة الأُخرويّة والشّقاء الأخروي.

والعمَل الحقّ هو امْتثال الأفعال التي تُفيد السّعادة، وتجنُّب الأفْعال التي تُفيد الشّقاء. والمعْرفة بهذه الأفعال هي التي تُسمَّى العلْم العمليّ.

وهذه تنْقسم قسْميْن:

– أحدهما: أفْعال ظاهرة بدنيّة، والعلْم بهذه هو الذي يُسمَّى الفقْه.

– والقسم الثّاني: أفْعال نفسانيّة، مثل الشّكْر والصّبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دَعا إليها الشّرعُ أو نَهى عنها.

والعلْم بهذه هو الذي يُسمَّى الزّهد وعلوم الآخرة. وإلى هذا نحَا أبو حامد في كتابه.

ولمّا كان النّاس قد أضْربوا عن هذا الجنس، وخاضوا في الجنس الثّاني، وكان هذا الجنس أملك بالتّقوى التي هي سببُ السّعادة، سمَّى كتابه *إحياء علوم الدّين*. وقد خرجْنا عمّا كنّا بسبيله، فنرْجع.

فنقول: لمّا كان مقْصود الشّرع: تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ؛ وكان التّعليم صنفيْن: تصوّرًا وتصديقًا، كما بيَّن ذلك أهْل العلم بالكلام؛ وكانت طرق التّصْديق، المؤْجودة للنّاس ثلاثًا: البُرهانيّة، والجدليّة، والخطابيّة؛ وطُرق التّصوّر اثنيْن: إمّا الشّيء نفسه، وإمّا مثاله؛ وكان النّاس كلّهم ليْس في طِباعهم أن يقْبلوا البَراهين ولا الأقاويل الجدليّة، فضلاً عن البرْهانيّة، مع ما في تعلّم الأقاويل البرْهانيّة من العسْر، والحاجة في ذلك إلى طول الزّمان لِمَن هو أهل لتعلّمه؛ وكان الشّرع إنّما مَقْصوده: تعْليم الجميع؛ وجَب أن يكون الشّرعُ يشْتمِل على جميع أنْحاء طُرق التّصْديق وأنْحاء طرق التّصوّر.

ولمّا كانت طرق التّصديق منها ما هي عامّة لأكثر النّاس، أعني: وقوع التّصديق من قبَلها، وهي الخَطابيّة؛ والخطابيّة أعمّ من الجدليّة؛ ومنها ما هي خاصّة لأقلّ النّاس، وهي البرهانيّة؛ وكان الشّرع كلّ مقْصُوده الأوّل: العناية بالأكثر من غير إغْفال تنْبيه الخواصّ؛ كانت أكْثر الطّرق المُصرَّح بها في الشّريعة هي الطّرق المُشترَكة للأكثر في وقُوع التّصوّر والتّصْديق.

هذه الطّرق هي في الشّريعة على أربعة أصناف:

– أحدها: أن تكون، مع أنّها مُشترَكة، خاصّة في الأمريْن جميعًا، أعني: أن تكون في التّصوّر والتّصديق يقينيّة، مع أنّها خطابيّة أو جدليّة.

وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرَض لمقدّماتها، مع كوْنها مشْهورة أو مظْنونة، أن تكون يقينيّة؛ وعرَض لنتائجها إن أُخِذت أنْفسها دون مثالاتها.

وهذا، هو الصّنف من الأقاويل الشّرعيّة ليس له تأويلٌ، والجاحد له أو المتأوّل كافرٌ.

– والصّنف الثّاني: أن تكون المقدّمات، مع كوْنها مشْهورة أو مظْنونة، يقينيّة؛ وتكون النّتائج مثالات للأمور التي قُصِد إنْتاجها.

وهذا يتطَرّق إليه التّأويل، أعني لنتائجه.

– والثّالث، عكس كل هذا: وهو أن تكون النّتائج هي الأمْرُ التي قُصِد إنْتاجها نفْسها، وتكون المقدّمات مشْهورة أو مظْنونة من غير أن يعْرض لها أن تكون يقينيّة.

وهذا أيضًا لا يتطرّق إليه تأويلٌ، أعني لنتائجه، وقد يتطرّق لمقدّماته.

– والرّابع: أن تكون مقدّماته مشْهورة أو مظْنونة من غير أن يعْرض لها أن تكون يقينيّة، وتكون نتائجه مثالات لمَا قصد انتاجه.

هذه فرْض الخواصّ فيها: تأويلها، وفرْض الجمهور: إقْرارها وإمْرارها على ظاهرها.

وبالجملة، فكلّ ما يتطرّق له من هذه تأويل لا يُدرَك إلاّ بالبرهان، ففرْض الخواصّ فيه هو ذلك التّأويل، وفرْضُ الجمْهور هو حمْلها على ظاهرها في الوجهيْن جميعًا، أعني في التّصوّر والتّصديق، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك.

وقد يعْرض للنظّار في الشّريعة تأويلاتٌ من قبَل تفاضل الطّرق المُشترَكة بعضها على بعض في التّصديق، أعني: إذا كان دليل التّأويل أتمّ إقناعًا من دليل الظّاهر.

وأمثال هذه التّأويلات هي جمْهوريّة.

ويمْكن أن يكون فرْض مَن بلغت قواهم النّظريّة إلى القوّة الجدليّة.

وفي هذا الجنْس يدْخل بعض تأويلات الأشعريّة والمعْتزلة[1]، وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوْثق أقوالاً.

وأمّا الجمْهور الذين لا يقْدِرون على أكثر من الأقاويل الخطابيّة، ففرْضهم إمْرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعْلموا ذلك التّأويل أصلاً.

ل ي وز أن وكخب ّ ع لمة م ا ل ي درك ون ه
غن أ اح م ّ ت ّ ي ل ّ ج ن ه ور ف ق د أ ي خ د ه

---

[1] حول نشأة هذه الفرقة راجع : الشّهرستاني، ص48؛ البغدادي، ص118؛ الإسفراييني، ج1/ص68؛ عبد الجبّار، *فرق وطبقات المعتزلة*، ص1؛ *خطط* المقريزي، ج2/ص345 – ص346؛ *مفتاح السّعادة* لطاش كبرى زاده، ج2/ص144؛ *المنية والأمل* لابن المرتضى، ص25؛ *الأنساب* للسّمعاني؛ *عيون الأخبار* لابن قتيبة؛ *وفيّات الأعيان* لابن خلّكان، ج2/ص197؛ *الفهرست*، ص201؛ *التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة* لكارلو نللينو، ص173 إلى ص198؛ *فرق الشّيعة* للنّوبختي، ص5؛ *التّنبيه* للملطي، ص40–ص41؛ *التّبصير* للإسفراييني، ص68؛ *مروج الذّهب* للمسعودي، ج3/ص152؛ *التّنبيه والردّ* للملطي، ص40–ص41؛ *نشأة الفكر الفلسفي* لسامي النشّار، ج1/ص377–ص378؛ *اعتقادات* الرّازي، في ذكره لرأي عبد الجبّار في تأييد هذا اللّفظ من القرآن الكريم.

فإذًا النّاس في الشّريعة على ثلاثة أصْناف:

– صنْفٌ ليس هو من أهْل التّأويل أصلاً، وهم الخطابيّون الذين هم الجمْهور الغالب. وذلك أنّه ليس يوجد أحدٌ سليمُ العقل يَعْرى من هذا النّوع من التّصْديق.

– وصنْفٌ هو من أهْل التّأويل الجدَليّ، وهؤلاء هم الجدَليّون بالطّبْع فقط، أو بالطّبْع والعادة.

– وصنفٌ هو من أهْل التّأويل اليَقيني، وهؤلاء هم البُرهانيّون بالطّبع والصّناعة، أعني: صناعة الحكْمة.

وهذا التّأويل ليس ينْبغي أن يُصرَّح به لأهْل الجدل فضلاً عن الجمْهور.

ومتَى صُرِّح بشيء من هذه التّأويلات لمَن هو من غير أهْلها، وبخاصّة التّأويلات البُرهانيّة لبُعْدها عن المعارف المُشترَكة، أفْضى ذلك بالمُصرَّح له والمُصرِّح إلى الكفْر.

والسّبب في ذلك: أنّ مقْصوده إبْطال الظّاهر، وإثْبات المُؤوَّل.

فإذا بطل الظّاهر عند مَن هو من أهْل الظّاهر، ولم يثْبت المُؤوَّل عنده، أدّاه ذلك إلى الكفْر، إن كان في أصول الشّريعة.

فالتّأويلات ليس ينْبغي أن يُصرَّح بها للجمْهور، ولا أن تُثبَت في الكتب الخطابيّة أو الجدليّة –أعني: الكتب التي الأقاويل المؤْضوعة فيها من هذيْن الصنْفيْن، كما صنَع ذلك أبو حامد.

ولهذا، يجب أن يُصرَّح ويُقال في الظّاهر، الذي الإشْكال في كوْنه ظاهرًا بنفْسه للجميع، وكوْن معْرفة تأويله غير ممْكن فيهم، أنّه متشابهٌ لا يعْلمه إلاّ الله، وأنّ الوقْف يجب ههنا في قوله –تعالى–: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ﴾[1].

---

[1] سورة آل عمران (3)، الآية 7.

وبمثْل هذا يأتي الجَواب أيضًا في السّؤال عن الأُمور الغامِضة، التي لا سبيل للجمْهور إلى فهْمها، مثل قوله –تعالى–: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

وأمّا المُصرِّح بهذه التّأويلات لغيْر أهْلها، فكافرٌ لِمَكان دعائه النّاس إلى الكفْر. وهو ضدّ دعْوى الشّارع، وبخاصّة متى كانت تأويلات فاسِدة في أصول الشّريعة، كما عرَض ذلك لقوْم من أهْل زماننا.

فإنّا قد شهدْنا منهم أقوامًا ظنّوا أنّهم تفلْسفوا، وأنّهم قد أدْركوا بحكْمتهم العجيبة أشياء مُخالِفة للشّرع من جميع الوجوه، أعني: لا تقْبل تأويلاً، وأنّ الواجب هو التّصْريح بهذه الأشياء للجمْهور. فصاروا بتصْريحهم للجُمهور بتلك الاعْتقادات الفاسدة سببًا لهلاك الجمْهور وهلاكهم في الدّنيا والآخرة.

ومثال مقْصد هؤلاء مع مقْصد الشّارع، مثال مَن قصَد إلى طبيب ماهِر قصَد إلى حفْظ صحّة جميع النّاس، وإزالة الأمْراض عنهم، بأن وضَع لهم أقاويل مُشترَكة التّصديق في وجوب اسْتعْمال الأشياء التي تحْفظ صحّتهم، وتزيل أمْراضهم، وتجنّب أضدادها؛ إذ لم يمْكنه فيهم أن يصير جميعهم أطبّاء، لأنّ الذي يعْلم الأشياء الحافِظة للصحّة والمزيلة للمرَض بالطّرق البُرهانيّة هو الطّبيب. فتصدّى هذا إلى النّاس، وقال لهم: إنّ هذه الطّرق التي وضعَها لكم هذا الطّبيب ليست بحقّ، وشرَع في إبطالها حتّى بطلت عنْدهم. أو قال: إنّ لها تأويلاتٌ، فلم يفْهموها، ولا وقَع لهم من قبَلها تصْديق في العمل.

أَفَترى النّاس الذين حالهم هذه الحال يفْعلون شيئًا من الأشياء النّافعة في حفْظ الصحّة وإزالة المرَض؟ أو يقْدر هو لا على اسْتعمالها معَهم ولا هم يسْتعملونها، فيشْملهم الهلاك.

---

[1] سورة الإسراء (17)، الآية 85.

هذا إن صرّح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الأشياء لكوْنهم لا يفْهمون ذلك التّأويل، فضلاً إن صرّح لهم بتأويلات فاسدة. لأنّه لا يؤُول بهم الأمْر إلى أن لا يروْا أنّ ههنا صحّة يجب أن تُحفَظ ولا مرَضًا يجب أن يُزال، فضلاً عن أن يروا أنّ ههنا أشياء تحْفِظ الصحّة وتزيل المرَض.

وهذه هي حال مَن يصرّح بالتّأويل للجمْهور، ولِمن ليس هو بأهْل له مع الشّرع. ولذلك هو مُفسِدٌ له وصادٌّ عنه. والصادُّ عن الشّرْع كافرٌ.

الشّرْع يصْلح النّفوس، والطبّ يصْلح الأبدان.

وإنّما كان هذا التّمثيل يقينيًّا وليس بشعريّ، كما للقائِل، أن يقول، لأنّه صحِيح التّناسب. وذلك أنّ نسْبة الطّبيب إلى صحّة الأبدان نسْبة الشّارع إلى صحّة الأنْفس: أعني أنّ الطّبيب هو الذي يطْلب أن يحْفظ صحّة الأبدان إذا وُجِدت، ويستردُّها إذا عُدِمت، والشّارع هو الذي يبْتغي هذا في صحَّة الأنْفس. وهذه الصِحّة هي المُسَمّاة: تقْوى.

وقد صرّح الكتاب العزيز بطلبها بالأفْعال الشّرعيّة في غير ما آية، فقال –تعالى–: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]. وقال –تعالى–: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ ۚ﴾[2]. وقال: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ﴾[3]، إلى غير ذلك من الآيات التي تضمَّنها الكتاب العزيز من هذا المعْنى.

فالشّارعُ إنّما يطْلب بالعلْم الشّرعي هذه الصحَّة. وهذه الصحَّة هي التي تترتّب عليها السّعادة الأُخرويّة، وعلى ضِدّها الشَّقاء الأُخْروي.

فقد تبيّن لك من هذا أنّه ليْس يجب أن تثبت التّأويلات الصّحيحة في الكتب الجمهوريّة، فضلاً عن الفاسِدة.

---

[1] سورة البقرة (2)، الآية 183.

[2] سورة الحجّ (22)، الآية 37.

[3] سورة العنكبوت (29)، الآية 45.

والتّأويل الصّحيح هي الأمَانة التي حُمّلها الإنسان، فأبَى أن يحْملها وأشْفق منها جميع المؤْجودات، أعني: المَذْكورة في قوله –تعالى–: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾[1] الآية.

ومن قبَل التّأويلات والظنّ بأنّها ممّا يجِب أن يُصرَّح بها في الشّرع للجميع، نشأت فرَق الإسلام حتّى كفَّر بعضهم بعضًا، وبخاصّة الفاسِدة منها.

فأوَّلت المُعتزِلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرَّحوا بتأْويلهم للجُمْهور؛ وكذلك فعلَت الأشعريّة، وإن كانت أقلّ تأويلاً. فأوْقعوا النّاس من قبَل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزَّقوا الشَّرع، وفرَّقوا النّاس كلّ التّفْريق.

ما أخطأ فيه المعتزلة

وزائدًا إلى هذا كلّه أنّ طُرقهم التي سلَكوها في إثْبات تأويلاتهم ليْسوا فيها لا مع الجمْهور، ولا مع الخواصّ.

أمّا مع الجمْهور، فلكوْنها أغْمض من الطّرق المُشترَكة للأكثر.

وأمّا مع الخواصّ، فلكوْنها إذا تؤمِّلت وُجِدت ناقِصة عن شرائط البُرهان، وذلك يقِف عليه بأدْنى تأمّل مَن عرَف شرائط البُرهان. بل كثير من الأصول التي بنَت عليها الأشعريّة معارفها هي سوفسُطائيّة، فإنّها تجْحد كثيرًا من الضّروريّات، مثل ثبوت الأعْراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضّروريّة للمسبّبات والصّور الجوهريّة والوسائط.

ولقد بلَغ تعدّي نظّارهم في هذا المعْنى على المسْلمين أنّ فرقة من الأشعريّة كفَّرت مَن ليس يعْرف وجود البارئ –سبحانه– بالطُّرق التي وَضعُوها لمعْرفته في كُتبهم، وهم الكافرون والضالّون بالحقيقة.

---

[1] سورة الأحزاب (33)، الآية 72.

ومن هنا اخْتلفوا: فقال قوْمٌ: أوّل الواجبات النّظر، وقال قوْمٌ: الإيمان، أعني: من قبَل أنّهم لم يعْرفوا أيّ الطّرق هي الطّرق المُشترَكة للجميع التي دعَا الشّرع من أبْوابها جميع النّاس، وظنّوا أنّ ذلك طريق واحدٌ. فأخْطؤوا مقْصد الشّارع، وظلّوا وأظلّوا.

ع رّنة مّ تّ ر ملتْل ع ن مّت°°ل

فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطّرق التي سلكتْها الأشعريّة، ولا غيْرهم من أهل النّظر، هي الطّرق المُشترَكة التي قصَد الشّارع تعْليم الجمْهور بها، وهي التي لا يمكن تعْليمهم بغيرها، فأيّ الطّرق هي هذه الطّرق في شريعتنا هذه؟

قلنا: هي الطّرق التي ثبتَت في الكتاب العزيز فقط، فإنّ الكتاب العزيز، إذا تؤُمِّل، وُجِدت فيه الطّرق الثّلاث الموْجودة لجميع النّاس. وهذه هي الطّرق المُشْترَكة لتعْليم أكثر النّاس والخاصّة.

وإذا تؤُمِّل الأمْر، ظهَر أنّه ليس يلْقى طرق مُشترَكة لتعْليم أكثر النّاس والخاصّة. وإذا تؤُمِّل الأمر، ظهَر أنّه ليس يلْقى طرق مُشترَكة لتعْليم الجمْهور أفْضل من الطّرق المذْكورة فيه.

فمَن حرَّفها بتأْويل لا يكون ظاهرًا بنفْسه، أو أظْهر منها للجميع، وذلك شيءٌ غير موْجود، فقد أبْطل حكْمتها، وأبْطل فعْلها المقْصود في إفادة السّعادة الإنْسانيّة.

وذلك ظاهرٌ جدًّا من حال الصّدر الأوّل، وحال مَن أتى بعْدهم.

فإنّ الصّدر الأوّل إنّما صار إلى الفَضيلة الكاملة والتّقوى باسْتعمال هذه الأقاويل دون تأْويلات فيها. ومَن كان منْهم وقَف على تأويل، لم يَر أن يصرِّح به.

وأمّا مَن أتى بعْدهم، فإنّهم لمّا اسْتعملوا التّأويل قلّت[1] تقْواهم، وكثر اخْتلافهم، وارْتفعت محَبّتهم وتفرَّقوا فرَقًا.

---

[1] في الأصل: قل.

فيجب على مَن أراد أن يرْفع هذه البدْعة عن الشّريعة أن يعْمَد إلى الكتاب العزيز، فيلْتقط منه الاسْتدلالات المؤْجودة في شيء شيء ممّا كلّفنا اعتقاده، واجْتهد في نظره ظاهرًا ما أمْكنه من غير أن يتأوّل من ذلك شيئاً إلاّ إذا كان التّأويل ظاهرًا بنفْسه، أعني: ظهورًا مُشتَرَكًا للجميع.

فإنّ الأقاويل المؤْضوعة في الشّرع لتعليم النّاس إذا تؤُمّلت، يشْبه أن يبْلغ من نصْرتها إلى حدّ لا يخْرج عن ظاهرها ما هو منْها ليس على ظاهره إلاّ مَن كان من أهْل البرْهان. وهذه الخاصّة ليست توجد لغيْرها من الأقاويل.

فإنّ الأقاويل الشّرعيّة المُصرَّح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواصّ دلّت على الإعجاز:

– إحداها: أنّه لا يوجد أتمّ إقناعًا وتصْديقًا للجميع منها؛

– والثّانية: أنّها تقْبل النّصْرة بطبْعها إلى أن تنْتهي إلى حدّ لا يقف على التّأويل فيها –إن كانت ممّا فيها تأويل – إلاّ أهل البرْهان؛

– والثّالثة: أنّها تتضمَّن التّنبيه لأهْل الحقّ على التّأويل الحقّ.

وهذا ليْس يوجد لا في مذاهب الأشْعَريّة، ولا في مذاهب المُعتزِلة؛ أعني أنّ تأْويلهم لا يقْبل النّصرة، ولا يتضَمّن التّنبيه على الحقّ، ولا هو حقٌّ؛ ولذلك كثرت البدَع.

وبودِّنا لو تفرَّغنا لهذا المقْصد وقدرْنا عليه، وإنْ أنْسَأ الله في العمر، فسنُثْبتُ فيه قدْر ما تيسّر لنا منه، فعَسَى أن يكون ذلك مبدأ لِمَن يأتي بعْد.

فإنّ النّفس ممّا تخلّل هذه الشّريعة من الأهْواء الفاسِدة والاعْتقادات المُزيَّفَة في غاية الحزْن والتّألّم، وبخاصّة ما عرَض لها من ذلك من قبَل مَن ينْسب نفْسه إلى الحكْمة. فإنّ الإذاية من الصّديق هي أشدّ من الإذاية من العدوّ، أعني أنّ الحكمة

هي صاحبة الشّريعة والأخت الرّضيعة؛ فالإذاية ممَّن ينْسب إليها أشدّ الإذاية، مع ما يقَع بينهما من العَداوة والبغْضاء والمُشاجرة، وهما المُصْطَحبتان بالطّبع، المُتحابَّتَان بالجوْهر والغريزة.

وقد آذاها أيضًا كثير من الأصدقاء الجهّال ممَّن ينْسبون أنْفسهم إليها، وهي الفِرَق الموْجودة فيها.

والله يسدّد الكلّ، ويوَفِّق الجميع لمَحبَّته، ويجْمع قلوبهم على تقْواه، ويرْفع عنهم البغْض والشنآن بفضْله وبرحمته.

وقد رفَع الله كثيرًا من هذه الشُّرور، والجَهالات، والمسَالك المضلاّت بهذا الأمْر الغالب. وطرَق به إلى كثير من الخيْرات، وبخاصّة على الصّنْف الذين سلَكوا مسْلك النّظر، ورغبوا في معرفة الحقّ. وذلك إنّه دعَا الجمْهور من معْرفة الله –سبحانه– إلى طريق وسَط: ارْتفع عن حضيض المُقلّدين وانْحطّ عن تشْغيب المُتكلِّمين، ونبَّه الخواصّ على وُجوب النّظر التامّ في أصْل الشّريعة.

والله الموفّق والهادي بفضْله.

المسْألة التي ذكَرها الشّيْخ أبو الوليد

في فصْل المَقال -رضي اللّه عنه-

المسألة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في فصل المقال -رضي الله عنه-

أدَام الله عزّتكم، وأبْقى بركَتكم، وحجَب عُيون النّوائب عنكم.

لمّا فقْتم بجوْدة ذهْنكم وكريم طبعكم كثيرًا ممَّن يتعاطى هذه العلوم، وانْتهى نظَركم السّديد إلى أن وَقفْتم على الشكّ العارض في علم القديم –سبحانه–، مع كوْنه متعلّقًا بالأشياء المُحدَثة عنه، وجَب علينا لِمَكان الحقّ ولِمَكان إزالة هذه الشُّبْهة عنْكم أن نحلّ هذا الشكّ بعد أن نقول في تقريره. فإنّ مَن لم يعرف الرّبْط، لم يقْدر على الحلّ.

والشكّ يلْزم هكذا: إن كانت هذه كلّها في علم الله –سبحانه– قبْل أن تكون، فهل هي في حال كوْنها في علْمه كما كانت فيه قبْل كوْنها؟ أم هي في علْمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علْمه قبْل أن توجد؟

فإن قلْنا إنّها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علْمه قبل أن توجد، لزم أن يكون العلْم القديم مُتغيِّرًا، وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علمٌ زائدٌ. وذلك مستحيلٌ على العلم القديم.

وإن قلنا في العلم بها: واحدٌ في الحالتيْن، قيل: فهل هي في نفْسها –أعني: المؤْجودات الحادثة– قبْل أن توجد كما هي حين ما وُجِدت؟ فسيجب أن يُقال: ليست في نفْسها قبل أن توجد كما هي حين ما وُجِدت، وإلاّ كان المؤْجود والمعْدوم واحدًا.

فإذا سلّم الخصْم هذا، قيل له: أفليْس العلْم الحقيقيّ هو معْروف الوجود على ما هو عليه؟ فإذا قال: نعم، قيل: فيجب على هذا إذا اخْتلف الشّيءُ في نفْسه أن يكون العلْم به ويختلف، وإلاّ فقد علم على غير ما هو عليه.

فإذًا يجب أحد أمريْن: إمّا أن يخْتلف العلْم القديم في نفْسه، أو تكون الحادثات غير معْلومة له، وكلاَ الأمريْن مسْتحيلٌ عليه –سبحانه–.

ويؤكّد هذا الشكّ: ما يظْهر من حال الإنسان، أعني مَن تعلّق علْمه بالأشياء المعْدومة على تقْدير الوجود وتعلُّق علْمه بها إذا وُجدت. فإنّه من البيِّن بنفْسه أنّ العلميْن مُتغايِران، وإلاّ كان جاهلاً بوجودها في الوقْت الذي وُجِدت فيه.

وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المُتكلِّمين في الجواب عن هذا، بأنّه –تعالى– يعْلم الأشياء قبْل كوْنها على ما تكون عليه في حين كوْنها من زمان ومكان وغير ذلك من الصّفات المُخْتَصّة بموْجود موْجود.

فإنّه يُقال لهم: فإذا وُجِدت، فهل حدث هنالك تغيُّرٌ أو لم يحدث؟ وهو خروج الشّيء من العدَم إلى الوجود. فإن قالوا: لم يحْدث، فقد كابروا.

وإن قالوا: حدَث هناك تغيّر، قيل لهم: فهل حدوث هذا التّغيّر معْلومٌ للعلم القديم أم لا؟ فيلْزم الشكّ المتقدّم.

وبالجملة، فيعْسر أن يُتصوَّر أنّ العلْم بالشّيء قبْل أن يوجد والعلْم به بعد أن وُجد علمٌ واحدٌ بعيْنه.

فهذا هو تقْرير هذا الشكّ على أبْلغ ما يمْكن أن يُقرَّر به، على ما فاوَضْناكم فيه.

وحلُّ هذا الشكّ يسْتدعي كلامًا طويلاً، إلاّ أنّا ههنا نقْصد للنّكتة التي بها يَنْحلُّ.

وقد رام أبو حامد حلّ هذا الشكّ في كتابه الموْسوم *التّهافت* بشيْء ليس فيه مَقْنَع، وذلك أنّه قال قولاً معْناه هذا: وهو أنّه زعَم أنّ العلْم والمعْلوم من المُضاف، وكما أنّه قد يتغيّر أحد المُضافيْن ولا يتغيّر المُضاف الآخر في نفْسه، كذلك يُشْبِه أن يعْرض للأشياء في علم الله –سبحانه–، أعني أن تتغيَّر في أنْفسها ولا يتغيَّر علْمه –سبحانه– بها.

ومثال ذلك في المُضاف: أنّه قد تكون الإسطوانة الواحدة يمْنة زيد ثمّ تعود يسْرته، وزيد بعد لم يتغيّر في نفسه. وليس بصادق. فإنّ الإضافة قد تغيَّرت في نفْسها، وذلك أنّ الإضافة التي كانت يمْنة قد عادت يسْرة، وإنّما الذي لم يتغيّر هو موضوع الإضافة، أعني: الحامل لها الذي هو زيد.

وإذا كان ذلك كذلك، وكان العلْم هو نفْس الإضافة، فقد يجب أن يتغيّر عند تغيّر المعْلوم، كما تتغيّر الإسطوانة إلى زيد عند تغيّرها، وذلك إذا عادت يسْرة بعد أن كانت يمْنة.

والذي ينحلّ به هذا الشكّ عندنا: هو أن يُعْرَف أنّ الحال في العلْم القديم مع المؤْجود خلاف الحال في العلْم المُحدَث مع المؤْجود، وذلك أنّ وجود المؤْجود هو علّةٌ وسببٌ لعلْمنا، والعلم القديم هو علّةٌ وسببٌ للمؤْجود.

فلو كان، إذا وُجِد المؤْجود بعد أن لم يوجَد، حدَث في العلم القديم علمٌ زائدٌ، كما يحْدُث ذلك في العلْم المُحدَث، لَلزم أن يكون العلْمُ القديم معلولاً للمؤْجود لا علّة له.

فإذًا واجبٌ أن لا يحْدث هنالك تغيّر كما يحْدث في العلْم المُحدَث.

وإنّما أتى هذا الغلَط من قياس العلْم القديم على العلْم المُحدَث، وهو قياس الغائب على الشّاهد. وقد عُرِف فساد هذا القياس.

وكما أنّه لا يحْدث في الفاعِل تغيّرٌ عند وجود مفْعوله، أعني تغيّرًا لم يكن قبْل ذلك، كذلك لا يحْدث في العلْم القديم –سبحانه– تغيّرٌ عند حدوث معْلومه عنه.

فإذًا قد انحلّ الشكّ، ولم يلْزمنا أنّه إذا لم يحْدث هنالك تغيّرٌ، أعني في العلم القديم، فليس يعْلم المؤْجود في حين حدوثه على ما هو عليه، وإنّما لزم ألاّ يعْلمه بعلْم مُحدَث إلاّ بعلْم قديم، لأنّ حدوث التّغيّر في العلْم عند تغيّر المؤْجود إنّما هو شرطٌ في العلْم المعْلول عن المؤْجود، وهو العلْم المُحدَث.

فإذًا العلْم القديم إنّما يتعلّق بالمؤْجودات على صفة غير الصّفة التي يتعلّق بها العلْم المُحدث، لا أنّه غير مُتعلِّقٌ أصلاً، كما حكي عن الفلاسفة أنّهم يقولون لمؤْضع هذا الشكّ أنّه –سبحانه– لا يعْلم الجزئيّات.

وليس الأمْر كما توهّم عليهم، بل يرؤْن أنّه لا يعْلم الجزئيّات بالعلم المُحدَث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علّة لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المُحدَث. وهذا هو غاية التّنْزيه الذي يجب أن يعْترف به.

فإنّه قد اضطرّ البُرهان إلى أنّه عالمٌ بالأشياء، لأنّ صدورها عنه إنّما هو من جهة أنّه عالمٌ، لا من جهة أنّه موجودٌ فقط أو موجودٌ بصفَة كذا، بل من جهة أنّه عالمٌ، كما قال –تعالى–: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1].

وقد اضطرّ البُرهان إلى أنّه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلْم المُحدَث.

فواجبٌ أن يكون هنالك للمؤْجودات علمٌ آخر لا يكيّف، وهو العلْم القديم –سبحانه–.

وكيف يمكن أن يتصوّر أنّ المشّائين من الحكماء يرؤْن أنّ العلم القديم لا يحيط بالجزئيّات، وهم يرؤْن أنّه سبب الإنذار في المنامات والوحْي، وغير ذلك من أنْواع الإلْهامات؟

فهذا ما ظهَر لنا في وجْه حلّ هذا الشكّ، وهو أمرٌ لا مريّة فيه ولا شكّ. والله الموفّق للصّواب والمُرشِد للحقّ.

والسّلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

---

[1] سورة الملك (67)، الآية 14.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع
المذكورة في المقدّمة

I - باللّغة العربيّة

– ابن باجة، *رسائل فلسفيّة لابن باجة*. دار النّشر المغربيّة–دار الثّقافة. الدّار البيضاء–بيروت. 1983.

– أرنست رينان، *ابن رشد والرّشديّة*. ترجمة عادل زعيتر. طبع دار إحياء الكتب العربيّة. ط1. القاهرة . 1957.

– جمال الدّين العلوي، *مؤلّفات ابن باجة*. تحقيق جمال الدّين العلوي. دار النّشر المغربيّة–دار الثّقافة. الدّار البيضاء–بيروت. 1983.

– جمال الدّين العلوي، *المتن الرّشديّ . مدخل لقراءة جديدة*. دار توبقال للنّشر. الدّار البيضاء . 1982.

– أبو محمّد بن مليح الرقّاد، *في القضايا الضّروريّة والممكنة والمطلقة*. تحقيق عبد المجيد الغنّوشي. في مجلّة ***Arabica***. جوان 1971، ص 205 إلى ص 210. (أنظر أيضا قائمة المصادر والمراجع المذكورة في المقدّمة باللّغات الأجنبيّة).

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص السّماء والعالم* . تحقيق جمال الدّين العلوي. (منشورات كلّيّة الآداب–فاس). مطبعة النّجاح الجديدة. الدّار البيضاء. 1984.

– أبو الوليد بن رشد، *فصل المقال*. تحقيق ليون جوتييه. باريس. 1981.

– أبو الوليد بن رشد، *مقالات في المنطق والعلم* الطّبيعي. تحقيق جمال الدّين العلوي. دار النّشر المغربيّة. الدّار البيضاء. 1983.

II - باللّغات الأجنبيّة

- Maurice Bouyges, *Inventaire des textes arabes d'Averroès* in *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*. Tome VIII, pp.3 à 54. Beyrouth. 1922.
- Casiri. *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurielinis* . 2 vol . 1760-1770.
- Derenbourg. *Les Manuscrits Arabes de l'Escurial.*
- Abdel-Mâgîd El-Ghannouchi, « *Des propositions modales* », *épître d'Ibn Malîh al-Raqqâd* in *Arabica - Revue d'Etudes Arabes*. Tome XVIII-Fascicule 2. Juin 1971, pp.202 à 210. Ed. E.J. Brill. Leiden. 1971.
- M. J. Muller, *Philosophie und Theologie von Averroes* . Munchen . 1875 .
- Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Ed. A. Franck. Paris. 1859.

قائمة المصادر والمراجع
المعتمدة في التّحقيق

I - باللّغة العربيّة

– أرسطو، كتاب *أنولوطيقا الأولى* (*القياس*) بنقل تذاري. في كتاب *منطق أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي. الجزء الأوّل. ص 135 إلى ص 316. الطّبعة الأولى. وكالة المطبوعات–دار القلم. الكويت–بيروت. 1980.

– أرسطو، كتاب *باري أرمينياس أي في العبارة* نقل إسحاق بن حنين. في كتاب *منطق أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي. الجزء الأوّل. ص 99 إلى ص 133. الطّبعة الأولى. وكالة المطبوعات–دار القلم. الكويت–بيروت. 1980.

– أرسطو، كتاب *السّوفسطيقا* (*السّفسطة*) بنقل يحيى بن عدى. في كتاب *منطق أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي. الجزء الثّالث. ص 771 إلى ص 1054. الطّبعة الأولى. وكالة المطبوعات–دار القلم. الكويت–بيروت. 1980.

– أرسطو، كتاب *قاطاغورياس* (*المقولات*)، نقل إسحاق بن حنين. في كتاب *منطق أرسطو* لعبد الرّحمان بدوي. الجزء الأوّل. ص 31 إلى ص 77. الطّبعة الأولى. وكالة المطبوعات–دار القلم. الكويت–بيروت. 1980.

– أبو عليّ بن سينا، *الإشارات والتّنبيهات*. تحقيق سليمان دنيا. الطّبعة الثّالثة. دار المعارف. القاهرة. 1983.

– أبو عليّ بن سينا، *الشّفاء – المنطق – 3 العبارة*. تحقيق محمود الخضيرى. الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر. القاهرة. 1970.

– أبو عليّ بن سينا، *كتاب النّجاة*. تحقيق ماجدة فخري. الطّبعة الأولى. دار الآفاق الجديدة. بيروت. 1985.

– أبو عليّ بن سينا، *الشّفاء – المنطق – 4 القياس*. تحقيق سعيد زايد. الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة. القاهرة. 1964.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق*. تحقيق محسن مهدي. دار المشرق. بيروت. الطّبعة الثّانية. 1968.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب التّحليل*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الثّاني. ص 95 إلى ص 129. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب الجدل*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الثّالث. ص 13 إلى ص 107. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، *شرح كتاب باري أرمينياس* (*العبارة*). تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الأوّل. ص 133 إلى ص 163. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، شرح *كتاب قاطاغورياس* أي *المقولات*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الأوّل. ص 89 إلى ص 131. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب القياس*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الثّاني. ص 11 إلى ص 64. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو نصر الفارابي، *كتاب القياس الصّغير أو كتاب المختصر الصّغير في كيفيّة القياس أو كتاب المختصر الصّغير في المنطق على طريقة المتكلّمين*. تحقيق رفيق العجم. في كتاب *المنطق عند الفارابي*. الجزء الثّاني. ص 65 إلى ص 93. دار المشرق. بيروت. 1985.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب البرهان*. تحقيق عبد الرّحمان بدوي. المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب. الكويت. الطّبعة الأولى. 1984.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب الجدل*. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. القاهرة. 1980.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص السّماء والعالم*. تحقيق جمال الدّين العلوي. (منشورات كلّيّة الآداب–فاس). مطبعة النّجاح الجديدة. الدّار البيضاء. **1984**.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب العبارة*. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. القاهرة. **1981**.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب القياس*. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. القاهرة. **1983**.

– أبو الوليد بن رشد، *تلخيص كتاب المقولات*. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. القاهرة. **1980**.

– أبو الوليد بن رشد، *جوامع كتاب الجدل*.

– أبو الوليد بن رشد، *جوامع السّماع الطبيعي*. تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي. دار الفكر اللّبناني–سلسلة "رسائل ابن رشد الفلسفيّة" عدد**1**. بيروت. الطّبعة الأولى. **1994**.

– أبو الوليد بن رشد، *شرح كتاب البرهان*. تحقيق عبد الرّحمان بدوي. المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب. الكويت. الطّبعة الأولى. **1984**.

– أبو الوليد بن رشد، *مقالات في المنطق والعلم* الطّبيعي. تحقيق جمال الدّين العلوي. دار النّشر المغربيّة. الدّار البيضاء. **1983**.

II - باللّغات الأجنبيّة

- Aristotelis. *Analytica priora et posteriora.* Recensvit Brevique Adnotatione critica Instrivxit W. D. Ross. Praefatione et Appendice avxit L. Mino-Paluello. Coll. Oxford Classical Texts. Oxford University Press. 1982.

- Aristotelis. *Categoriae et Liber de Interpretatione.* Recensvit Brevique Adnotatione critica Instrivxit W. D. Ross. Praefatione et Appendice avxit L. Mino-Paluello. Coll. Oxford Classical Texts. Oxford University Press. 1980.

- Aristotelis. *Topica et Sophistici Elenchi.* Recensvit Brevique Adnotatione critica Instrivxit W. D. Ross. Coll. Oxford Classical Texts. Oxford University Press. 1970.

- Aristote.

*** *Organon I. Catégories*.**

*** *Organon II. De l'interprétation*.**

Traduction française et notes par J. Tricot. Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Coll. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris. 1989.

- Aristote. *Organon III. Les premiers analytiques*. Traduction française et notes par J. Tricot. Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Coll. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris. 1992.

- Aristote. *Organon IV. Les seconds analytiques*. Traduction française et notes par J. Tricot. Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Coll. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris. 1987.

- Aristote. *Organon V. Les Topiques*. Traduction française et notes par J. Tricot. Ed. Librairie philosophique J. Vrin. Coll. Bibliothèque des Textes philosophiques. Paris. 1990.

مكونات البنك

محتويات الكتاب

المقدّمة	7 – 20
I – المؤلّف	9 – 17
1 – التّعريف به	9
2 – فلسفته	10 – 12
* علم الفلك	10 – 11
* الأخلاق	11 – 12
3 – مؤلّفاته	12 – 13
4 – مكانته في الغرب	13 – 16
5 – التّأثيرات الثّقافيّة	16
II – التّعريف بالكتاب	17 – 20
1 – تقديم الكتاب	16 – 19
2 – منهج ابن رشد	20
كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال لأبي الوليد بن رشد	21 – 68
مقدّمة	23
الفلسفة والمنْطق والشّريعة	23 – 27
هل أوْجب الشّرْع الفلسفة؟	23 – 24
المنطق	24 – 27
لا يمْكن لفرد واحد إدْراك كلّ العلوم	27 – 28
الفلسفة ومعْرفة الله –تعالى–	29

موافقة الشّريعة لمناهج الفلسفة	32 – 29
التّوافق بين المعْقول والمنْقول	33 – 32
اسْتحالة الإجماع العام	37 – 33
تكْفير الغزالي لفلاسفة الإسلام	39 – 37
هل يعْلم الله –تعالى– الجزئيّات؟	41 – 40
تقسيم المؤْجودات ورأي الفلاسفة فيها	42 – 41
اختلاف المتكلّمين في القدم والحدوث	43 – 42
تأْويل بعض الآيات	
ويدلّ ظاهرها على وجود قبل وجود العالم	44 – 43
خطأ الحاكم وخطأ العالم أي خطأ معْذور	45 – 44
الأصول الثّلاثة للشّرع والإيمان بها	46
تأويل ظاهر الآيات والأحاديث	
أهل البرهان وأهل القياس	48 – 46
اختلاف العُلماء في أحوال المَعاد	51 – 48
أحْكام التّأويل في الشّريعة للعارفين	51
أقسام العلوم الدّنيويّة والأخرويّة	52
تقسيم المنْطق والبرهان	54 – 53
لا يجوز أن يُكتَب للعامّة ما لا يدْركونه	
مَن أباح التّأويل للجمْهور فقد أفْسده	58 – 55
ما أخطأ فيه الأشْعريّون	59 – 58
عصْمة الصّدْر الأوّل عن التّأويل	60 – 59
كيْفيّة التّوفيق بين الحكمة والشّريعة	62 – 60

المسألة التي ذكَرها الشّيخ أبو الوليد
في فصل المقال –رضي الله عنه– 63 – 68

قائمة المصادر والمراجع 69 – 76
قائمة المصادر والمراجع المذكورة في المقدّمة 71 – 72
قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في التّحقيق 73 – 76

محتويات الكتاب 77 – 82

النّاشر: شركة كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع
العنوان: إقامة الزّيتونة – 2/III – المنار 2 – تونس – الجمهوريّة التّونسيّة
الهاتف: 71886914 216+
الفاكس: 71886872 216+
العنوان الالكتروني: JomaaAssaad@yahoo.fr
معرّف النّاشر : 02-9938
عدد الطّبعة: الثّانية
ت د م ك : 978-9938-02-038-0

© جميع الحقوق محفوظة لشركة كيرانيس للطّباعة والنّشر والتّوزيع