ALDEBAL, BIANNUAL, PEER REVIEWS ACADEMIC RESEARCH JOURNAL
Vol. 8, No. 2 || July -December 2024|| P.186-225
ISSN: 2415-5500
الديبل (يوليو– ديسمبر2024ء)

إشكالية العقل والوحي في العقيدة الإسلامية "دراسة تأصيلية نقدية"

THE PROBLEMATICS OF REASON AND REVELATION IN ISLAMIC CREED: A CRITICAL FOUNDATIONAL STUDY

*** SELİM MAHMUTOĞLU /سليم محمود أوغلو**

ABSTRACT:

This study explores the relationship between innate reason (al-ʿaql al-fiṭrī) and revelation in the formation of Islamic doctrine. Adopting a foundational and critical approach, it examines scriptural sources alongside theological and philosophical debates within Islamic intellectual history. The study argues that significant doctrinal confusion resulted from a methodological conflation between innate reason—as a pre-theoretical cognitive disposition—and theoretical reason developed within later kalām and philosophical frameworks. The research aims to clarify the function of innate reason in the initial acceptance of core beliefs while reaffirming revelation as the ultimate authority in matters of creed. It also highlights how excessive rationalization contributed to doctrinal complexity and weakened epistemic certainty. The study concludes by proposing a balanced methodological model in which revelation determines doctrine, innate reason facilitates acceptance, and theoretical reason plays a supportive explanatory role.

KEYWORDS: Islamic Creed (ʿAqīdah), Reason, Revelation, Relationship.

* * الجامعة العراقية – بغداد – العراق , دكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية

ORCID ID: https://orcid.org/0009-0007-8695-9093

الكلمات المفتاحية: العقيدة، العقل،الوحي، علاقة.

الملخص:

يعالج هذا البحث إشكالية العلاقة بين العقل الفِطري والوحي في تقرير العقائد الإسلامية، من خلال دراسة تأصيلية نقدية تنطلق من النصوص الشرعية، وتُحلّل مسار توظيف العقل في التراث الكلامي والفلسفي، وينطلق البحث من فرضية مفادها أن قدرًا من الاضطراب العقدي نشأ عن الخلط المنهجي بين العقل الفِطري بوصفه استعدادًا إدراكيًا سابقًا، والعقل النظري الفلسفي، بوصفه أداةً مكتسبة لاحقة.

ويهدف البحث إلى ضبط مفهوم العقل الفِطري وبيان وظيفته في القبول الأولي لأصول الإيمان، مع التأكيد على مركزية الوحي بوصفه المرجعية النهائية في تقرير العقائد. كما يبرز أثر الإفراط في العقلنة الكلامية والفلسفية في تعقيد الخطاب العقدي وإضعاف اليقين الإيماني. ويخلص البحث إلى نموذج منهجي متوازن يقوم على تراتبية واضحة: الوحي يقرّر، والعقل الفِطري يقبل، والعقل النظري يشرح ويدافع.

مقدمة:

تُعدّ العلاقة بين العقل والوحي من أكثر القضايا مركزية في بنية الفكر الإسلامي، ولا سيما في مجال العقيدة وأصول الإيمان؛ إذ يتوقف عليها تحديد منهج الاستدلال، وضبط حدود المعرفة العقدية، وبيان موقع العقل

الإنساني من الهداية الإلهية. وقد أسهم هذا الموضوع في تشكيل تراث علمي واسع، تنوّعت فيه المناهج بين تقديم العقل، أو تقديم النص، أو محاولة الجمع بينهما بصيغ مختلفة، عكست طبيعة التفاعل بين الوحي والعقل عبر العصور.

غير أن استقراء هذا التراث يكشف عن إشكالٍ منهجي متكرر، يتمثل في استعمال مفهوم «العقل» استعمالًا عامًا، دون تمييز دقيق بين أنماطه ووظائفه. فقد أُدرج تحت هذا المفهوم الواحد كلٌّ من العقل الفِطري بوصفه استعدادًا إدراكيًا سابقًا، والعقل النظري الذي تشكّل لاحقًا ضمن أطر الكلام والمنطق والفلسفة، وأدّى هذا الخلط إلى اضطرابٍ في تقرير العقائد، وتضخّم الخلافات الكلامية، واتساع دائرة الجدل في قضايا يفترض فيها اليقين والطمأنينة.

ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث، الذي يسعى إلى إعادة تحرير العلاقة بين العقل الفِطري والوحي، من خلال دراسة تأصيلية نقدية تستند إلى النصوص الشرعية، وتستحضر مسار الجدل الكلامي والفلسفي، بقصد الكشف عن جذور الإشكال المنهجي، وتقديم تصور متوازن يضع كلًّا من العقل والفطرة والوحي في موضعه الوظيفي الصحيح.

مشكلة البحث

تتمحور مشكلة البحث حول غياب التمييز المنهجي الدقيق بين العقل الفِطري والعقل النظري في التراث العقدي الإسلامي، وما ترتّب على هذا

الغياب من اضطراب في فهم العلاقة بين العقل والوحي. وقد انعكس هذا الخلط في صور متعددة، من أبرزها: تحميل العقل النظري وظائف تأسيسية في مجال العقيدة، أو تصوير الوحي في موضع التعارض مع العقل، أو اختزال الفطرة في مجرّد حالة وجدانية لا دور معرفي لها.

ومن هنا يسعى البحث إلى معالجة الإشكالات الآتية:

ما المقصود بالعقل الفِطري في التصور الإسلامي؟

ما حدود وظيفته في تقرير أصول العقائد؟

ما موقع العقل النظري من البناء العقدي؟

كيف أسهم الخلط بين أنماط العقل في نشوء الخلافات الكلامية والفلسفية؟

وما النموذج المنهجي القادر على ضبط العلاقة بين العقل الفِطري والوحي ضبطًا متوازنًا؟

منهج البحث

يعتمد البحث على منهجٍ مركّب يجمع بين عدد من الأدوات العلمية المتكاملة، على النحو الآتي:

المنهج التأصيلي: بالرجوع إلى النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية، واستنباط دلالاتها المتعلقة بالفطرة والعقل ووظيفتهما في مجال الاعتقاد.

والمنهج النقدي: عبر تقويم مناهج المتكلمين والفلاسفة في توظيف العقل، والكشف عن مواطن الخلل المنهجي وأثرها في البناء العقدي.

ويُراعى في هذا البحث الاقتصاد في الاقتباس النصي، والاكتفاء بالاستشهاد الجزئي عند الحاجة، مع الالتزام بضبط الهوامش وفق المعايير المعتمدة في المجلة العلمية.

الدراسات السابقة

حظيت قضية العلاقة بين العقل والوحي باهتمامٍ واسع في التراث الإسلامي، ولا سيما في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، غير أن أغلب هذه الدراسات تناولت العقل بوصفه مفهومًا عامًا، دون تمييزٍ منهجي صريح بين أنماطه ووظائفه.

ففي الدراسات الكلامية الكلاسيكية، أكّد المتكلمون ضرورة العقل في معرفة الله تعالى، غير أن طبيعة هذا العقل وحدوده لم تُحرَّر تحريرًا دقيقًا. ففي المدرسة الأشعرية والماتريدية، استُخدم العقل أداةً لإثبات أصول العقائد، مع بقاء الخطاب محكومًا بالعقل النظري الجدلي أكثر من مخاطبة الفطرة.

أما في الفلسفة الإسلامية، فقد جرى التعامل مع العقل بوصفه قوةً برهانية قادرة على إدراك الإلهيات، وهو ما أدّى إلى إدماج مسائل العقيدة ضمن نسق فلسفي تجريدي، ترتّب عليه إخضاع الوحي لمعايير البرهان العقلي.

وفي الدراسات المعاصرة، أُعيد طرح إشكالية العقل والوحي في سياقات نقد التراث أو مواجهة العقلانية الحديثة، غير أن كثيرًا من هذه الأعمال لم تُنجز تمييزًا منهجيًا دقيقًا بين العقل الفِطري والعقل النظري، بل اكتفت بإبراز قيمة الفطرة في بعدها الوعظي أو الوجودي.

وتتميّز هذه الدراسة عن سابقاتها بتركيزها المنهجي على التفريق بين أنماط العقل، وإعادة قراءة التراث العقدي في ضوء هذا التمييز، للكشف عن جذور الاضطراب العقدي لا على مستوى النتائج فقط، بل على مستوى المنهج.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والمنهجي للعقل الفِطري والوحي

يمثّل هذا المبحث الأساسَ النظري والمنهجي الذي يقوم عليه البحث كلّه، إذ يُعنى بتحرير المفاهيم المركزية التي دار حولها الجدل العقدي في الفكر الإسلامي، وفي مقدّمتها: الفطرة، والعقل، والوحي. ولا يمكن مقاربة إشكالية العلاقة بين العقل الفِطري والوحي مقاربةً علميةً منضبطة دون الوقوف على دلالات هذه المصطلحات، وبيان وظائفها وحدودها المعرفية.

وقد أدّى الخلط بين هذه المفاهيم، ولا سيما بين الفطرة والعقل من جهة، وبين أنماط العقل المختلفة من جهة أخرى، إلى اضطرابٍ منهجي انعكس على تقرير العقائد، وأسهم في تضخّم الجدل الكلامي والفلسفي. ومن هنا يسعى هذا الفصل إلى بناء أرضية مفاهيمية واضحة تُمهِّد للفصول اللاحقة، وتُسهم في ضبط مسار البحث.

المطلب الأول: مفهوم الفطرة في التصور الإسلامي

الدلالة اللغوية: الفطرة في أصلها اللغوي مأخوذة من مادة «فطر»، التي تدلّ على الابتداء والإنشاء على هيئة مخصوصة، وهو ما يشير إلى الخِلقة الأولى

التي لم تتعرّض بعدُ للتغيير أو التحريف. ومن هذا المعنى اللغوي يتشكّل المدلول الشرعي للفطرة.

الدلالة الشرعية: أمّا في الاستعمال الشرعي، فقد وردت الفطرة للدلالة على الهيئة الأصلية التي خُلق الإنسان عليها، بما تتضمّنه من استعدادٍ خاصٍّ لقبول الحق والانقياد له، وقد فهم جمهور المفسّرين أن المراد بالفطرة هو الخِلقة السليمة المتهيّئة لمعرفة الله تعالى وتوحيده.

وقد قرّر ابن عبد البر هذا المعنى حين بيّن أن الفطرة تعني الاستعداد للإسلام ومعرفة الله تعالى، لا المعرفة التفصيلية المكتسبة[1]، وهو ما يدلّ على أن الفطرة ليست علمًا نظريًا جاهزًا، بل استعدادٌ سابق يمكّن الإنسان من تلقّي الحق إذا لم تعترضه المؤثّرات المفسدة.

وقد تميزت الشريعة الإسلامية بتوافقها مع فطرة الإنسان في جميع ما المجالات التي يتعرض لها، وهذا ما أكده الدكتور أيمن الدوري بقوله: "من أبرز مميزات المنهج النبوي أنه منهج وسطي يتوافق مع فطرة الإنسان لما يعتريه من الأمراض والكسل والأعمال ، فهو يدعو إلى التوسط في جميع مجالات الحياة العقدية والفقهية والفكرية والسلوكية والسياسية وفي العلاقة

[1] ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 7/ 145.

بغير المسلمين"[2].

وتشير النصوص الشرعية وأقوال العلماء إلى أن الفطرة تتعلّق أساسًا بأصول الإيمان الكبرى، وفي مقدّمتها الإقرار بوجود الله تعالى ووحدانيته، وقد قرّر الغزالي أن بعض المعارف مغروسة في النفس غرسًا، تحصل للإنسان من غير نظرٍ ولا استدلال، وهو ما يندرج تحت المعرفة الفطرية[3].

ولا يعني القول بفطرية المعرفة الإيمانية إلغاء دور النظر أو تعطيل العقل، بل يعني أن النظر يأتي لاحقًا للتثبيت ودفع الشبهات، لا لإنشاء الإيمان من العدم، وقد أكّد ابن تيمية هذا المعنى بقوله: "إن الإقرار بالصانع مركوز في الفطر، معلوم بالضرورة، وإنما تعرض الشبهات فتصرف عنه"[4].

ويكشف هذا التقرير عن أن الفطرة تمثّل الأساس المعرفي الأولي الذي يخاطبه الوحي، وأن الانحراف العقدي لا ينشأ عن قصورٍ في الفطرة ذاتها، بل عن عوامل طارئة تُفسد عملها.

المطلب الثاني: مفهوم العقل وأنماطه في الفكر الإسلامي

أولا: العقل الفِطري المفهوم والخصائص

---

[2] أيمن جاسم الدوري، المنهج النبوي في تخطي الصعوبات، Hadis Tetkikleri Dergisi HTD,XV/1,2020,P.74

[3] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، ص 18.

[4] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991م)، 1/ 35.

العقل الفِطري هو نمط الإدراك الملازم للفطرة الإنسانية، ويُقصد به القدرة الإدراكية الأولية التي يدرك بها الإنسان الحقائق الكلّية إدراكًا إجماليًا، دون حاجةٍ إلى تركيب منطقي أو استدلال نظري معقّد. وهو عقل سابق على التعلّم، ومشترك بين الناس في أصل تكوينه.

وقد ميّز الغزالي بين هذا النوع من الإدراك والمعارف النظرية المكتسبة، محذّرًا من الخلط بين الضروريات والكسبيات لما يسبّبه ذلك من اضطراب معرفي. كما أكّد ابن القيم أن الفطرة السليمة تهدي صاحبها إلى أصول الإيمان قبل الدخول في الجدل والنظر[54].

ومن أبرز خصائص العقل الفِطري:

البداهة والوضوح.

إدراك الكليات دون التفاصيل.

الانسجام التام مع الوحي.

ثانيًا: العقل النظري النشأة والوظيفة

العقل النظري هو العقل الذي يشتغل على التحليل والتركيب، ويعتمد على قواعد الاستدلال والبرهان، وقد تطوّر في التراث الإسلامي في سياق علم الكلام والفلسفة، وهو عقل مكتسب، يتشكّل بالتعلّم والتمرّس.

[54] ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2008م)، ص 56.

وقد استُخدم هذا العقل في الدفاع عن العقائد والردّ على الخصوم، غير أن الإشكال المنهجي نشأ حين أُعطي وظيفة التأسيس بدل الشرح، وربطت صحة الإيمان بسلامة النسق النظري. وقد نبّه ابن تيمية إلى خطورة هذا المسلك حين قرّر أن كثيرًا من الناس ظنّوا أن الإيمان لا يحصل إلا بنظرٍ طويل، فوقعوا في الشك والحيرة[6][5].

المطلب الثالث: الوحي وحقيقته ووظيفته في تقرير العقائد

أولًا: تعريف الوحي ومجالاته

الوحي في الاصطلاح الشرعي هو: إعلام الله تعالى من اصطفاه من عباده بما شاء من الهداية والعلم، بطريقٍ خفيٍّ غير معتاد للبشر. وهو المصدر الوحيد المعصوم في تقرير العقائد، ولا يمكن للعقل – فِطريًا كان أو نظريًا – أن يستقلّ عنه في هذا المجال.

وقد عبّر الجويني عن هذا الأصل بوضوح حين قرّر أن العقل يدلّ على صدق الرسول، فإذا ثبت صدقه وجب تصديقه فيما أخبر به[7]، وهو ترتيب يضع العقل في موضعه الصحيح: ممهِّدًا لا حاكمًا.

ثانيًا: الوحي بوصفه مرجعية عقدية حاكمة

[6] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 1/ 88.

[7] الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950م)، ص 22.

يتبيّن مما سبق أن العلاقة بين الوحي والعقل الفِطري ليست علاقة تعارض، بل علاقة تكامل وتراتبية؛ فالوحي يقرّر العقائد تقريرًا نهائيًا، والعقل الفِطري يقبلها ويشهد لها، والعقل النظري يشرحها ويدافع عنها عند الحاجة. وكلّ إخلالٍ بهذا الترتيب يؤدّي إلى اضطرابٍ عقدي ومنهجي.

وبذلك يكتمل الإطار المفاهيمي الذي يقوم عليه البحث، وتُضبط الأسس التي سيتمّ البناء عليها في المباحث اللاحقة.

المبحث الثاني: العقل الفِطري في الخطاب القرآني وتقرير أصول العقائد

يمثّل الخطاب القرآني المصدرَ الأساس في بناء التصوّر العقدي في الإسلام، وهو خطاب يتميّز بخصوصية منهجية واضحة، أبرز سماتها مخاطبة الفطرة الإنسانية قبل الدخول في الجدل النظري أو البرهان الفلسفي، فالقرآن الكريم لا يعرض العقائد بوصفها نتائج لسلاسل من الاستدلالات المنطقية المعقّدة، وإنما يقرّرها على أساس ما هو مركوز في النفس الإنسانية من استعدادٍ سابق للإيمان، ثم يدعو العقل إلى النظر والتفكّر بوصفه تذكيرًا وتأكيدًا لا إنشاءً من العدم.

ومن هنا تبرز أهمية هذا المبحث، الذي يسعى إلى بيان موقع العقل الفِطري في الخطاب القرآني، والكشف عن منهج القرآن في تقرير أصول العقائد الكبرى، ولا سيما الإيمان بالله تعالى وتوحيده، مع ضبط حدود الاستدلال الفِطري وعدم تحميله ما لا يحتمل من قضايا الغيب التفصيلية.

المطلب الأول: خطاب الفطرة في إثبات وجود الله تعالى

أولًا: الاستدلال الكوني ومخاطبة الفطرة

يعتمد القرآن الكريم في تقرير أصل الإيمان بوجود الله تعالى على نمط خاص من الاستدلال، يمكن وصفه بالاستدلال الفِطري الكوني، وهو استدلال لا يقوم على بناء مقدمات منطقية صورية، وإنما على لفت النظر إلى ما هو مشهود في الكون والنفس، بما يوقظ المعرفة الكامنة في الفطرة الإنسانية.

فالقرآن حين يلفت النظر إلى خلق السماوات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وتنوّع مظاهر الحياة، لا يقصد إقامة برهان فلسفي على طريقة المتكلمين، وإنما يسعى إلى تنبيه النفس إلى حقيقة تدركها بالفطرة السليمة، وهي استحالة وجود هذا النظام المحكم دون خالق مدبّر. وقد أشار فخر الدين الرازي إلى هذا المعنى عند تفسيره لبعض الآيات الكونية، مبينًا أن القرآن ينبه العقل إلى أمرٍ تدركه الفطرة دون حاجة إلى تركيب منطقي معقّد[8].

ويؤكد هذا المنهج ما قرّره ابن تيمية من أن القرآن لا يسلك مسلك المتكلمين في تقرير وجود الصانع؛ لأنه يخاطب الفطرة السليمة لا العقول المجرّدة التي لم تتكوّن إلا في سياقات جدلية خاصة، وهذا يدلّ على أن الاستدلال القرآني موجّه إلى الإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث كونه فيلسوفًا أو متكلمًا.

ثانيًا: البداهة الفطرية في المعرفة الإلهية

[8] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999م)، 1/ 45.

من الخصائص البارزة للخطاب القرآني أنه لا يقدّم وجود الله تعالى بوصفه قضية إشكالية تحتاج إلى إثبات نظري مطوّل، بل يقرّره تقرير المسلّمات، ثم ينتقل إلى تصحيح الانحرافات التي طرأت على هذا الإقرار، وهذا يدلّ على أن المعرفة الإلهية في أصلها معرفة فطرية إجمالية، يُعاد إحياؤها بالتذكير، لا إنشاؤها بالبرهنة.

وقد أكّد ابن كثير هذا المعنى عند تفسيره لعدد من الآيات التي تتناول الخلق والكون، حيث بيّن أن القرآن يذكّر الناس بما ركّبه الله في فطرهم من الإقرار بربوبيت[9]. ويعزّز هذا الفهم ما قرّره ابن تيمية من أن النفوس مفطورة على الإقرار بالخالق، وأن الانحراف لا ينشأ عن قصورٍ في الفطرة ذاتها، بل عن مؤثّرات خارجية تفسدها[10].

ويكشف هذا المنهج عن فرق جوهري بين الخطاب القرآني والخطاب الكلامي المتأخر؛ إذ يبدأ الأول من اليقين الفطري، بينما يبدأ الثاني – في كثير من صوره – من فرض الشك، ثم يحاول تجاوزه بالبرهان.

المطلب الثاني: الفطرة ودلالات التوحيد

أولًا: التوحيد بوصفه مقتضى الفطرة

لا يقتصر الخطاب القرآني على إثبات وجود الله تعالى، بل يتجاوز ذلك إلى

[9] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (الرياض: دار طيبة، 1999م)، 3/ 312.

[10] ابن تيمية، مجموع الفتاوى (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995م)، 7/ 284.

تقرير توحيده بوصفه المآل الطبيعي للفطرة السليمة. فالإقرار بالخالق يستلزم – في منطق الفطرة – إفراده بالعبادة والطاعة، لأن من استحق الخلق والتدبير استحق وحده العبادة.

وقد نبّه ابن القيم إلى هذه الملازمة حين قرّر أن الفطرة لا تكتفي بالإقرار بالربوبية، بل تقتضي إفراد الله بالعبادة، وأن الشرك يناقض هذا المقتضى الفطري[11]. ويؤكد هذا المعنى ما قرّره ابن تيمية من أن من أقرّ بأن الله هو الخالق الرازق، لزمه بالضرورة أن يكون هو المعبود وحده[12].

وبذلك يتبيّن أن التوحيد في التصور القرآني ليس حكمًا تعبديًا منفصلًا عن العقل، بل هو انسجام تام بين الوحي ومقتضى الفطرة الإنسانية.

ثانيًا: الشرك بوصفه انحرافًا عن الفطرة

يعالج القرآن الكريم ظاهرة الشرك بوصفها انحرافًا طارئًا على الفطرة، لا نتيجة قصورٍ ذاتي فيها؛ ولذلك يربط بين الشرك وبين التقليد الأعمى، أو التأثّر بالبيئة، أو اتباع الهوى، لا بينه وبين العجز العقلي.

وقد قرّر الشاطبي أن الأصول الاعتقادية مركوزة في الفطر، وأن الانحراف عنها إنما يقع بسبب الشبهات والعوارض الخارجية[13]. ويكشف هذا التقرير

[11] ابن القيم، مفتاح دار السعادة (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، د.ت)، 2/ 84.

[12] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 1/ 5.

[13] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/ 35.

عن رؤية منهجية تجعل الفطرة معيارًا في تفسير الانحراف العقدي، لا ضحية له.

وبناءً على ذلك، فإن تصحيح العقيدة في المنهج القرآني لا يقوم على إعادة بناء الفطرة، بل على إزالة ما علق بها من شوائب فكرية وسلوكية

المطلب الثالث: حدود الاستدلال الفِطري في قضايا الغيب

أولًا: مجالات إدراك الفطرة

مع مركزية الفطرة في تقرير أصول الإيمان، يضع القرآن الكريم حدودًا واضحة لوظيفتها، فلا يحمّلها إدراك تفاصيل الغيب، بل يجعلها مدخلاً إجماليًا للإيمان، في حين يتولّى الوحي بيان التفصيلات الغيبية.

وقد أكّد الغزالي هذا المعنى حين قرّر أن العقول تهتدي إلى الجملة، أمّا التفاصيل فمردّها إلى السمع[14]. ويُفهم من هذا أن الفطرة تُقرّ بالأصول الكلية، لكنها لا تُنشئ معرفة تفصيلية بعالم الغيب.

ثانيًا: الغيب وحدود العقل

يحذّر القرآن من تجاوز العقل – فِطريًا كان أو نظريًا – حدوده في قضايا الغيب، ويجعل التسليم للوحي جزءًا من حقيقة الإيمان. وقد نبّه الجويني إلى خطورة الخوض العقلي غير المنضبط في الغيبيات، مبينًا أن العقل لم يُجعل

[14] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، ص 40.

لإدراكها استقلالاً[15].

ويؤكّد هذا أن العقل الفِطري، رغم سلامته، لا يُغني عن الوحي في مجال الغيب، بل يكتمل دوره بالانقياد له.

ثالثًا: أثر تجاوز الحدود في الاضطراب العقدي

إن تجاوز حدود الاستدلال الفِطري في قضايا الغيب يُعدّ من أبرز أسباب الاضطراب العقدي في التراث الكلامي. فقد أدّى الإفراط في إخضاع الغيبيات لمقاييس العقل النظري إلى تعدّد التأويلات، وتضارب النتائج، وتحويل القضايا الإيمانية إلى مسائل جدلية مفتوحة.

وقد حذّر الجويني من هذا المسلك، وعدّه بابًا من أبواب الضلال، لما يفضي إليه من الحيرة واضطراب اليقين[16]. ويؤكّد هذا التحذير أن سلامة العقيدة لا تتحقّق بتوسيع مجال العقل، بل بضبطه ضمن حدوده الوظيفية التي رسمها الوحي.

المبحث الثالث: العقل والوحي في التراث الكلامي

يُمثّل التراث الكلامي الإطار الأوسع الذي تجلّت فيه إشكالية العلاقة بين

[15] الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950م)، ص 95.

[16] عبد الملك بن عبد الله الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950م)، 22.

العقل والوحي في الفكر الإسلامي؛ إذ نشأ علم الكلام استجابةً لتحديات عقدية داخلية وخارجية، فرضت على العلماء توظيف العقل في الدفاع عن أصول الإيمان وتقرير العقائد في مواجهة الخصوم. غير أن هذا التوظيف لم يكن على نسقٍ واحد، بل مرّ بتحوّلات منهجية أثّرت بعمق في طبيعة الخطاب العقدي، وحدود العقل، وموقع الوحي.

وقد أدّى غياب التمييز الدقيق بين العقل الفِطري بوصفه استعدادًا إدراكيًا سابقًا، والعقل النظري بوصفه أداةً جدلية مكتسبة، إلى توسّعٍ غير منضبط في الاستدلال العقلي، ترتّب عليه تعقيد مسائل الإيمان، وتحوّل كثير من القضايا العقدية من حقائق يقينية إلى موضوعات جدلية. ومن هنا يسعى هذا الفصل إلى تحليل مناهج المتكلمين في توظيف العقل، وبيان أثر ذلك في ضبط العلاقة بين العقل والوحي، مع الكشف عن الجذور المنهجية للإشكال داخل علم الكلام.

المطلب الأول: مناهج المتكلمين في توظيف العقل

أولًا: المتكلمون المتقدمون وحدود الاستدلال العقلي

اتّسم منهج المتكلمين المتقدمين بقدرٍ من التحفّظ في توظيف العقل في تقرير العقائد، حيث كان العقل عندهم أداةً كاشفة ومؤكِّدة لما دلّ عليه الوحي، لا مصدرًا مستقلًا للتأسيس العقدي. فقد انطلق هؤلاء من مسلّمة مفادها أن الوحي هو الأصل الذي تُبنى عليه العقائد، وأن العقل إنما يدلّ على صدق الرسول، ويهيّئ النفس لقبول ما جاء به.

وقد عبّر الإمام الجويني عن هذا المنهج بقوله إن العقل يدلّ على صدق الرسول، فإذا ثبت صدقه وجب تصديقه فيما أخبر به (الجويني)[17]. ويكشف هذا النص عن ترتيبٍ معرفي يجعل العقل في موضع الدليل على النبوة، لا الحاكم على مضمون الوحي.

كما يظهر هذا الاتجاه في كتابات أبي الحسن الأشعري، حيث أكّد أن الاحتجاج العقلي لا يُراد به إنشاء الإيمان من العدم، بل إزالة الشبهات العارضة، والدفاع عن العقائد الثابتة بالنقل. وقد صرّح بأن كثيرًا من مسائل الاعتقاد تُعلم بالسمع، وأن دور العقل بيان إمكانها لا أكثر.

ويُلاحظ أن المتكلمين المتقدمين اعتمدوا في استدلالاتهم على ما يمكن تسميته بالأدلة الإجمالية، وهي أدلة تخاطب الفطرة العامة ولا تتطلّب تركيبًا منطقيًا معقّدًا، وهو ما يدلّ على بقاء أثر العقل الفِطري حاضرًا في هذه المرحلة، وإن لم يُصَغ في إطارٍ نظري مستقل.

ثانيًا: طبيعة العقل المعتمد عند المتقدمين

العقل الذي اعتمده المتكلمون المتقدمون لم يكن العقل الفلسفي المجرّد، ولا العقل الجدلي المركّب الذي شاع في المراحل اللاحقة، بل كان عقلًا قريبًا من الفطرة، يعتمد على الضروريات العقلية والمسلّمات المشتركة. وقد نبّه

[17] عبد الملك بن عبد الله الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950م)، 22.

الباقلاني إلى هذا المعنى حين قرّر أن بعض القضايا العقدية تُعلم بداهةً ولا تحتاج إلى نظرٍ طويل، إذ إن العلم بحدوث العالم معلوم بالضرورة عند سلامة الفطرة (الباقلاني)[18].

ويكشف هذا النص عن إدراكٍ مبكّر لوجود مستوى من الإدراك العقدي لا يتوقّف على الجدل النظري، وإنما يقوم على بداهة عقلية فطرية. غير أن هذا الإدراك لم يُحرَّر تحريرًا منهجيًا، ولم يُفصل بوضوح عن العقل النظري، وهو ما جعل هذا التمييز عرضةً للذوبان مع تطوّر علم الكلام.

كما أن اعتماد المتقدمين على هذا النمط من العقل لم يمنعهم من الوقوع أحيانًا في استعمال مصطلحات جدلية، الأمر الذي فتح الباب لاحقًا لتوسّعٍ أكبر في البناء النظري للعقيدة، خصوصًا مع دخول المنطق الصوري في بنية الاستدلال.

ثالثًا: حدود العقل عند المتكلمين المتقدمين

على الرغم من اعتماد المتكلمين المتقدمين على العقل في تقرير بعض أصول الإيمان، فإنهم وضعوا له حدودًا واضحة، ولا سيما في قضايا الغيب. فقد أكّدوا أن تفاصيل الصفات الإلهية، وأحوال الآخرة، وما يتعلّق بعالم الغيب، لا سبيل للعقل إلى إدراكه استقلالًا، وإنما يُتلقّى بالتسليم للوحي.

[18] محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة (بيروت: دار الفكر، 1987م)، 58.

وقد صرّح الجويني بهذا المعنى حين قال إن السمع هو المعتمد فيما لا يستقلّ العقل بإدراكه من الغيبيات (الجويني)[19]. ويؤكّد هذا النص أن العقل – في تصور المتقدمين – مقيّد بوظيفته، وأن تجاوزه لهذا الحد يُعدّ خللًا منهجيًا.

غير أن هذا التقييد لم يمنع من حصول تحوّل تدريجي في مسار علم الكلام، حيث بدأت الحدود بين العقل الممهِّد والعقل المؤسِّس تتلاشى، وهو ما سيظهر بوضوح في مناهج المتكلمين المتأخرين.

المطلب الثاني: التحوّل الكلامي وأثره في تغييب الفطرة

أولًا: إدخال المنطق الصوري وتحويل مسار الاستدلال العقدي

شهد علم الكلام ابتداءً من القرن الرابع الهجري تحوّلًا منهجيًا ملحوظًا تمثّل في إدخال أدوات المنطق الصوري الأرسطي ضمن بنية الاستدلال العقدي. ولم يكن هذا التحوّل مجرّد تطويرٍ شكلي لآليات الجدل، بل أحدث تغييرًا عميقًا في طبيعة العلاقة بين العقل والوحي، وفي وظيفة العقل ذاتها داخل الحقل العقدي.

فبعد أن كان الاستدلال الكلامي قريبًا من البداهات الفطرية، أصبح يعتمد على مقدمات منطقية مركّبة وتعريفات حدّية لا تُدرك إلا بعد تدريب طويل. وقد أدّى هذا التحوّل إلى نقل العقيدة من مجال اليقين الفطري إلى مجال النظر الجدلي، وربط صحة الإيمان بسلامة البناء المنطقي.

[19] الجويني، الإرشاد، 95.

وقد نبّه الغزالي إلى خطورة هذا المسار حين أشار إلى أن كثيرًا من الخائضين في الكلام قصدوا نصر الحق فكان ذلك سببًا لاضطرابهم (الغزالي)[20]. كما انتقد ابن تيمية هذا الاتجاه، مبيّنًا أن اعتماد المتكلمين على مقدمات منطقية ظنية أفضى إلى تعارضٍ موهوم بين العقل والنقل (ابن تيمية)[21].

ثانيًا: تغييب العقل الفِطري في البنية الكلامية المتأخرة

أدّى تغلغل المنطق الصوري في علم الكلام إلى تغييبٍ تدريجي لدور العقل الفِطري بوصفه أساسًا معرفيًا أوليًا في تقرير العقائد. فلم تعد البداهة الفطرية معيارًا للاعتقاد، بل أُقصيت لصالح البرهان النظري المركّب.

وقد ترتّب على هذا التحوّل انفصالٌ بين الخطاب العقدي والواقع الإيماني العام، حيث أصبحت العقيدة تُقدَّم بلغة نخبوية لا تخاطب الفطرة العامة. وقد أشار ابن القيم إلى هذا الأثر السلبي بقوله إن الفطرة السليمة إذا تُركت وشأنها كانت أهدى إلى الحق من كثير من الأقيسة الكلامية (ابن القيم)[22].

كما يقرّر الشاطبي أن الشريعة جارية على مقتضى الفطر لا على دقائق الأنظار

[20] محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 63.

[21] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991م)، 1/ 120

[22] ابن القيم، مفتاح دار السعادة (مكة: دار عالم الفوائد، د.ت)، 2/ 90.

(الشاطبي)[23]، وهو تقرير يؤكّد أن تغييب الفطرة يُعدّ خروجًا عن مقصد الخطاب الشرعي.

المطلب الثالث: النقد السلفي للإفراط العقلي

أولًا: مركزية الفطرة في النقد العقدي

انطلق النقد السلفي لعلم الكلام من مسلّمة منهجية مركزية، مفادها أن الإيمان بالله تعالى وأصول العقائد مركوزة في الفطرة الإنسانية، وأن الخلل العقدي لا ينشأ عن قصورٍ فطري، بل عن انحرافٍ منهجي في توظيف العقل، وبناءً على ذلك، وجّه هذا الاتجاه نقدًا صريحًا للإفراط في الاعتماد على العقل النظري والجدل الكلامي، معتبرًا أن هذا المسلك يُضعف اليقين ولا يُنشئه.

وقد قرّر ابن تيمية هذا الأصل بوضوح حين قال إن الإقرار بالصانع مركوز في الفطر، معلوم بالضرورة، وإنما تعرض الشبهات فتزيله أو تُضعفه (ابن تيمية)[24]. ويكشف هذا النص عن تمييزٍ دقيق بين المعرفة الفطرية الضرورية والمعرفة النظرية المكتسبة، ويجعل الأولى أصلًا لا يُستغنى عنه في بناء الإيمان.

كما أكّد ابن القيم هذا المعنى حين قال إن الفطرة السليمة تشهد بربوبية الله

[23] إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/ 35.

[24] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991م)، 1/ 35.

ووحدانيته شهادةً لا تحتاج إلى نظرٍ ولا استدلال (ابن القيم)[25]. ويُفهم من هذا التقرير أن الفطرة ليست مرحلة بدائية تُتجاوز، بل هي الأساس الذي ينبغي أن يُبنى عليه الخطاب العقدي، وأن أي منهج يُهمِل هذا الأساس يُعرّض العقيدة للاضطراب.

ويُلاحظ أن هذا النقد لا يرفض العقل من حيث هو عقل، بل يرفض نوعًا محددًا من العقل، وهو العقل النظري المجرّد حين يتجاوز حدوده الوظيفية. فالعقل الفِطري عند هذا الاتجاه ليس في تعارض مع الوحي، بل هو شاهد له ومتوافق معه.

ثانيًا: نقد دعوى تعارض العقل والنقل

تُعدّ دعوى تعارض العقل والنقل من أكثر القضايا حضورًا في الجدل الكلامي، وقد تصدّى لها النقد السلفي بوصفها نتيجةً مباشرة لاختلال المنهج العقلي، لا لوجود تعارض حقيقي بين الوحي والعقل. فقد قرّر هذا الاتجاه أن العقل الصريح لا يمكن أن يعارض النقل الصحيح، وأن التعارض إنما يقع بين نقلٍ غير ثابت أو عقلٍ غير سليم.

وقد صاغ ابن تيمية هذه القاعدة في تقريرٍ منهجي جامع حين قال إن العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح، وإنما يقع التعارض بين عقلٍ فاسد أو نقلٍ

[25] ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (مكة: دار عالم الفوائد، 2008م)، 56.

غير ثابت (ابن تيمية)[26]. ويُبرز هذا النص معيارين أساسيين في معالجة الإشكال: صحة النقل، وسلامة العقل، ويجعل الخلل في أحدهما سببًا للتعارض المتوهَّم.

ويُفهم من هذا أن المشكلة ليست في أصل الاستدلال العقلي، بل في المقدمات التي اعتمدها بعض المتكلمين، والتي قد تكون ظنية أو فلسفية أو مبنية على تصوّرات مجردة لا تشهد لها الفطرة. ولذلك ركّز النقد السلفي على تفكيك هذه المقدمات، وبيان مخالفتها للبداهات العقلية والفطرية.

وقد أشار ابن القيم إلى أثر هذا المسلك بقوله إن كثيرًا من الشبهات التي أوردها المتكلمون إنما نشأت من تقديم عقولٍ معارضة للفطرة (ابن القيم)[27] ، وهو تقرير يكشف أن التعارض لم يكن ذاتيًا، بل منهجيًا.

ثالثًا: الآثار المنهجية للنقد السلفي في ضبط العلاقة بين العقل والوحي

أسهم النقد السلفي للإفراط العقلي في إعادة ضبط العلاقة بين العقل والوحي ضمن إطارٍ منهجي متوازن، يُعيد لكلٍّ منهما وظيفته دون إقصاء أو تغليب غير منضبط. فقد أعاد هذا النقد الاعتبار للفطرة بوصفها الأساس المعرفي الأولي، وجعل العقل النظري أداةً لاحقة للشرح والدفاع، لا للتأسيس والاستقلال.

وقد أكّد ابن تيمية هذا الترتيب الوظيفي حين قال إن العقل يدلّ على صدق

[26] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 1/ 88.

[27] ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 2/ 84.

الرسول، فإذا ثبت صدقه كان ما جاء به هو الهدى الذي يجب اتباعه (ابن تيمية)[28]. ويُفهم من هذا أن العقل له دور تمهيدي مشروع، لكنه ينتهي عند ثبوت الوحي، ليبدأ دور التسليم والانقياد.

كما أدّى هذا النقد إلى تقليص مساحة الجدل الكلامي غير المثمر، والدعوة إلى خطاب عقدي أقرب إلى القرآن والسنة، يخاطب الفطرة العامة، ويُعيد للعقيدة طابعها اليقيني والوجودي. وقد انعكس ذلك في تركيز هذا الاتجاه على نصوص الوحي والاستدلال الفطري البسيط، بدل التعقيد المنطقي.

وبذلك يمكن القول إن النقد السلفي لم يكن مجرّد رفضٍ لعلم الكلام، بل محاولةً منهجية لإصلاح مسار العلاقة بين العقل والوحي، وردّها إلى صورتها المتوازنة التي تحقّق اليقين العقدي دون تعطيلٍ للعقل ولا تغليبٍ له على الوحي.

يتبيّن من خلال ما سبق أن الإشكال في التراث الكلامي لم يكن في أصل توظيف العقل، بل في تحوّل العقل من أداة ممهِّدة خادمة للوحي إلى مرجعيةٍ حاكمة عليه. وقد أدّى غياب التمييز بين العقل الفِطري والعقل النظري إلى تضخّم الجدل العقدي، وتعدّد المسالك الكلامية، وإضعاف اليقين الإيماني.

كما أظهر النقد السلفي وعيًا منهجيًا عميقًا بضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين

[28] ابن تيمية، مجموع الفتاوى (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م)، 7/ 284.

العقل والوحي، وردّ الفطرة إلى موقعها الطبيعي بوصفها الأساس المشترك الذي يخاطبه الوحي، ويشهد له، ويهتدي به. وهو ما يُمهِّد للانتقال إلى الفصول اللاحقة التي تُعنى بتحليل أثر العقل الفلسفي، ثم إعادة بناء العلاقة بين العقل الفِطري والوحي على أسسٍ منهجية متوازنة.

المبحث الرابع: العقل الفلسفي وأثره في الإشكال العقدي

شكّل دخول الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي نقطة تحوّل كبرى في مسار التعامل مع العقل، ولا سيما في مجال الإلهيات والعقائد. فقد انتقل العقل – في هذا السياق – من كونه أداةً خادمة للوحي ومُنبِّهة للفطرة، إلى كونه منهجًا تجريديًا مستقلًا يسعى إلى تفسير الوجود والحقائق الغيبية ضمن نسقٍ منطقي شامل. وقد أفرز هذا التحوّل إشكالاتٍ عميقة في العلاقة بين العقل والوحي، خاصة حين جرى توظيف العقل الفلسفي في تقرير مسائل عقدية يفترض فيها التسليم للنص.

ويهدف هذا الفصل إلى تحليل طبيعة العقل الفلسفي ومنطلقاته المعرفية، وبيان أثر دخوله إلى الحقل العقدي الإسلامي، مع الكشف عن أوجه الخلل المنهجي التي نتجت عن تداخله غير المنضبط مع الوحي والفطرة، تمهيدًا لإعادة ضبط العلاقة بين هذه المكوّنات.

المطلب الأول: خصائص العقل الفلسفي ومنطلقاته المعرفية

أولًا: ماهية العقل الفلسفي ونشأته في الفكر الإسلامي

يُقصد بالعقل الفلسفي ذلك النمط من الاشتغال العقلي القائم على التجريد،

وتحليل الماهيات، والبحث في العلل الأولى، وبناء التصورات الكلية ضمن نسقٍ منطقي مترابط. وهو عقلٌ لا يكتفي بالبداهات أو الضروريات، بل يسعى إلى تفسير الوجود تفسيرًا شاملًا، انطلاقًا من مبادئ عقلية مجرّدة.

وقد دخل هذا النمط من العقل إلى الفكر الإسلامي مع حركة الترجمة، ولا سيما ترجمة كتب الفلسفة اليونانية، حيث تبنّى بعض الفلاسفة المسلمين هذا المنهج، وسعوا إلى التوفيق بينه وبين معطيات الوحي. غير أن هذا التبنّي لم يكن مجرّد نقلٍ للأدوات، بل صاحبه استبطانٌ لمنظومة معرفية كاملة، تقوم على تقديم العقل البرهاني في تفسير قضايا الوجود والإلهيات.

وقد عبّر الفارابي عن مركزية العقل البرهاني بقوله: إن المعرفة اليقينية لا تُنال إلا بالبرهان، وما لا يقوم عليه البرهان لا يُوثق به (الفارابي)[29]. ويكشف هذا التصور عن رؤية معرفية تجعل البرهان الفلسفي معيار اليقين، وهو ما يختلف جذريًا عن المنهج القرآني الذي يجعل الوحي والفطرة أساسًا لليقين العقدي.

ثانيًا: العقل الفلسفي بين التجريد والبداهة الفطرية

يمتاز العقل الفلسفي بكونه عقلًا مكتسبًا لاحقًا، لا يولد مع الإنسان مكتملًا، بل يتشكّل عبر التعلّم والتمرين على أدوات المنطق والتحليل. وهو بهذا المعنى يختلف عن العقل الفِطري الذي يقوم على البداهة والكلّية، ويشترك

[29] أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (بيروت: دار المشرق، د.ت)، 12.

فيه عموم الناس.

وقد أدّى هذا الاختلاف الجوهري إلى توتّرٍ منهجي حين استُخدم العقل الفلسفي في مجال العقيدة؛ إذ إن القضايا العقدية في الخطاب القرآني تُعرض بوصفها حقائق فطرية يقينية، بينما عالجها العقل الفلسفي بوصفها مسائل نظرية تحتاج إلى برهنة وتجريد. وقد نتج عن ذلك تحويل الإيمان من يقينٍ وجودي إلى قضية ذهنية معلّقة بسلامة النسق الفلسفي.

وقد نبّه الغزالي إلى هذا الخلل حين قرر أن الفلاسفة أخطؤوا في الإلهيات لأنهم قاسوا الغيب على الشهادة (الغزالي)[30] ، وهو تنبيه يكشف عن تجاوز العقل الفلسفي لحدوده الطبيعية حين أُقحم في مجال الغيب.

ثالثًا: حدود العقل الفلسفي في مجال الإلهيات

يُظهر استقراء التراث الفلسفي الإسلامي أن العقل الفلسفي، رغم قدرته التحليلية العالية، يعجز عن الإحاطة بحقائق الإلهيات إحاطةً تامّة، لأن هذه الحقائق تتعلّق بعالم الغيب الذي لا يخضع للتجربة ولا للقياس العقلي المحض. وقد أدّى تجاهل هذا الحدّ إلى بروز تصوّرات فلسفية للإلهيات خالفت صريح الوحي، وأثارت اعتراضات واسعة في الأوساط الكلامية والفقهية.

وقد أقرّ ابن رشد – على الرغم من دفاعه عن الفلسفة – بوجود حدود لهذا

[30] الغزالي، تهافت الفلاسفة (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 45.

العقل، حين قرر أن الخطاب البرهاني لا يصلح لكل أحد (ابن رشد)[31] ، وهو إقرار يكشف عن إدراكٍ جزئي لمخاطر تعميم المنهج الفلسفي في قضايا الإيمان.

كما أكّد الغزالي أن العقل إذا تجاوز حدّه في الإلهيات أوقع صاحبه في الحيرة (الغزالي)[4]، وهو تقرير يعزّز ضرورة ردّ الإلهيات إلى الوحي.

المطلب الثاني: التداخل المنهجي بين العقل الفلسفي والعقيدة

أولًا: نقل أدوات الفلسفة إلى مجال العقيدة

أدّى تداخل العقل الفلسفي مع مجال العقيدة الإسلامية إلى تحوّلٍ منهجي في طبيعة الاستدلال العقدي، تمثّل في نقل أدوات التحليل الفلسفي، ومفاهيم الماهية والجوهر والعرض والعلّة، إلى قضايا يفترض فيها التسليم للنص. وقد نتج عن هذا النقل إخضاع صفات الله تعالى وأفعاله لقواعد التجريد العقلي.

وقد حذّر الغزالي من هذا المسلك، معتبرًا أن أكثر أخطاء الفلاسفة في الإلهيات ناتج عن قياس الغائب على الشاهد (الغزالي)[32]. كما قرر ابن تيمية أن هذا المسار لم يؤدِّ إلى يقين، بل إلى تعارضات داخلية بين الفلاسفة

[31] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 18.

[32] الغزالي، تهافت الفلاسفة، 70.

أنفسهم (ابن تيمية)[33].

ثانيًا: أثر التداخل في إعادة تعريف الإيمان والعقيدة

أدّى هذا التداخل إلى إعادة تعريف الإيمان بوصفه معرفةً نظرية قائمة على إدراك الماهيات والعلل، لا تصديقًا فطريًا بما جاء به الوحي. وقد عبّر ابن سينا عن هذا التوجّه حين جعل كمال الإنسان في إدراكه العقلي للحقائق الكلية (ابن سينا)[34].

وقد ردّ الغزالي هذا التصور، مبينًا أن الإيمان حاصل لكثير من العامة مع عجزهم عن النظر الفلسفي (الغزالي)[35] ، كما أكّد الشاطبي أن الخطاب الشرعي جارٍ على مقتضى الفطر لا على دقائق الأنظار (الشاطبي)[36].

ثالثًا: نتائج التداخل غير المنضبط في البناء العقدي

أسفر هذا التداخل عن تضخّم الجدل النظري، وتعدّد التصورات المتعارضة للإلهيات، وتحويل العقيدة إلى منظومة فكرية قابلة للأخذ والرد. وقد أشار ابن القيم إلى أن اختلاف الفلاسفة الشديد دليل على خلل الطريق (ابن

[33] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991م)، 2/ 20.

[34] الحسين بن عبد الله ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 1/ 8.

[35] الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام (بيروت: دار المنهاج، د.ت)، 90.

[36] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/ 35.

القيم)[37] ، كما أكد ابن تيمية أن جعل العقل الفلسفي حاكمًا على الوحي قلب ميزان الهداية (ابن تيمية)[38].

المطلب الثالث: المواقف النقدية من العقل الفلسفي

أولًا: نقد الغزالي لتوظيف العقل الفلسفي في الإلهيات

وجّه الغزالي نقدًا حاسمًا لتوظيف العقل الفلسفي في الإلهيات، مؤكدًا أن الفلاسفة تجاوزوا حدود عقولهم في هذا المجال (الغزالي)[39] ، ومبيّنًا أن الخطأ ليس في العلوم العقلية ذاتها، بل في إنزالها غير منزلها.

ثانيًا: موقف ابن رشد وحدود التوفيق بين الفلسفة والشريعة

سعى ابن رشد إلى إثبات عدم تعارض الفلسفة مع الشريعة في أصلها، لكنه قيّد ذلك بقيود تتعلق بطبقات المخاطَبين، مع إقراره بأن البرهان لا يصلح للجمهور (ابن رشد)[40]. وهو ما يكشف محدودية مشروع التوفيق عمليًا.

ثالثًا: التقييم المنهجي للمواقف النقدية وأثرها العقدي

تكشف هذه المواقف عن اتفاقٍ ضمني على أن العقل الفلسفي لا يصلح لتأسيس اليقين العقدي العام، وأن المرجع النهائي هو الوحي الذي تشهد له

[37] ابن القيم، شفاء العليل (مكة: دار عالم الفوائد، 2008م)، 102.

[38] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 1/ 120.

[39] الغزالي، تهافت الفلاسفة، 45.

[40] ابن رشد، فصل المقال، 25؛ ابن رشد، تهافت التهافت (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 32.

الفطر السليمة. وقد قرر ابن تيمية أن اليقين فيما جاءت به الرسل وشهدت له الفطر (ابن تيمية)[41].

المبحث الخامس: إعادة بناء العلاقة بين العقل الفِطري والوحي

يمثّل هذا المبحث الخلاصة المنهجية للبحث، إذ يُعنى بإعادة بناء العلاقة بين العقل الفِطري والوحي في تقرير العقائد الإسلامية بناءً متوازنًا، بعد تحليل مظاهر الخلل التي نشأت عن الخلط بين أنماط العقل، ولا سيما العقل الفلسفي والعقل الكلامي، وتوسيع مجالهما على حساب الفطرة والوحي. ويهدف هذا الفصل إلى تقديم نموذج منهجي يضبط التراتبية بين الوحي والعقل والفطرة، بما يحفظ للعقيدة يقينها، وللعقل وظيفته المشروعة.

المطلب الأول: الضوابط المنهجية لإعادة البناء

أولًا: التمييز بين أنماط العقل ووظائفها

تتطلّب إعادة بناء العلاقة بين العقل والوحي تمييزًا منهجيًا دقيقًا بين أنماط العقل ووظائفه، إذ إن الخلط بينها كان سببًا رئيسًا في الاضطراب العقدي. فالعقل الفِطري يختصّ بالإدراك الكلّي والقبول الأولي للحقائق الإيمانية، بينما يختصّ العقل النظري بالتحليل والشرح والدفاع، ولا يملك صلاحية التأسيس المستقل للعقائد.

وقد نبّه ابن تيمية إلى هذا التمييز حين قرّر أن العقل الصريح الموافق للفطرة

[41] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 1/ 5.

لا يعارض النقل الصحيح، وأن التعارض إنما ينشأ من عقول مجرّدة عن الفطرة أو مقدمات غير منضبطة[42]. ويُفهم من هذا أن المشكلة ليست في العقل من حيث هو عقل، بل في نوع العقل ووظيفته.

ثانيًا: التراتبية المعرفية في تقرير العقائد

يقوم البناء العقدي السليم على تراتبية معرفية واضحة، يكون فيها الوحي هو المصدر الحاكم، والعقل الفِطري ممهِّدًا وقابلًا، والعقل النظري تابعًا شارحًا. وكلّ إخلال بهذه التراتبية يؤدّي إلى تقديم ما حقّه التأخير، أو تأخير ما حقّه التقديم، وهو ما وقع في كثير من المعالجات الكلامية والفلسفية.

وقد عبّر الجويني عن هذا الأصل بقوله إن العقل يدلّ على صدق الرسول، فإذا ثبت صدقه، تعيّن التسليم لما جاء به[43]2. وهذا التقرير يُظهر بوضوح أن وظيفة العقل تنتهي عند إثبات النبوة، ليبدأ دور الوحي في تقرير مضمون الاعتقاد.

المطلب الثاني: الوحي حاكم والعقل الفِطري ممهِّد

أولًا: مركزية الوحي في تقرير العقائد

يُعدّ الوحي في التصور الإسلامي المرجعية النهائية والحاكمة في تقرير العقائد

[42] بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991م)، 1/ 5.

[43] الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950م)، ص 22.

وأصول الإيمان، لما يتضمّنه من الغيب والحقائق الإلهية التي لا سبيل للعقل – فِطريًا كان أو نظريًا – إلى إدراكها استقلالًا، ومن ثمّ فإن أي محاولة لتأسيس العقيدة خارج إطار الوحي تؤدّي بالضرورة إلى الظنّ والاختلاف.

وقد قرّر الإمام الأشعري هذا الأصل حين قال إن معرفة ما يجب لله تعالى وما يجوز عليه إنما يكون بالسمع[44]. كما أكّد ابن تيمية أن الرسل بلّغوا عن الله ما لا يُعلم إلا بخبرهم، وأن العقل شاهد بصدقهم لا مستغنٍ عنهم[45].

ثانيًا: وظيفة العقل الفِطري في التهيئة والقبول

يقوم العقل الفِطري بوظيفة تمهيدية أساسية تتمثّل في تهيئة النفس الإنسانية لقبول الوحي والانقياد له. فالفطرة السليمة غير منافية للحق، بل منجذبة إليه بطبيعتها، وإنما يطرأ عليها الفساد بسبب مؤثّرات خارجية.

وقد قرّر ابن عبد البر أن المعرفة بالله تعالى مغروسة في الفطر، متّفق عليها بين العلماء[46]. كما أكّد ابن القيم أن الفطرة تقبل الحق ولا تُنكره، وإنما يُنكره ما يعرض لها من فساد[47]. ويُفهم من هذا أن العقل الفِطري يشكّل الجسر الطبيعي

[44] أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة (القاهرة: دار الأنصار، 1977م)، ص 15.

[45] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 1/ 35.

[46] ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 7/ 145

[47] ابن القيم، شفاء العليل (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2008م)، ص 56.

بين الإنسان والوحي، وأن تغييب هذا الدور يؤدّي إلى تحويل الإيمان إلى مسألة ذهنية مجرّدة.

ثالثًا: حدود العقل الفِطري أمام قضايا الغيب

على الرغم من مركزية العقل الفِطري في التهيئة للإيمان، فإن له حدودًا لا يجوز تجاوزها، ولا سيما في قضايا الغيب التفصيلية. فالفطرة تُقِرّ بالأصول الكلية، لكنها لا تُحيط بالتفاصيل الغيبية، وهو ما يجعل الوحي ضرورة معرفية لا غنى عنها.

وقد نبّه الجويني إلى هذا الحدّ حين قال إن العقل يدلّ على الجملة، وأما التفاصيل فمردّها إلى السمع[48]. كما حذّر الغزالي من طلب معرفة الغيب بالعقل، وعدّ ذلك من المستحيلات[49].

المطلب الثالث: النموذج المنهجي المتوازن في تقرير العقائد

أولًا: ملامح النموذج المنهجي المتوازن

يقوم النموذج المنهجي المتوازن على الجمع بين الوحي والعقل والفطرة ضمن تراتبية وظيفية واضحة: الوحي يقرّر، والفطرة تقبل، والعقل يشرح ويدافع، وقد لخّص ابن تيمية هذا النموذج بقوله إن الوحي هدى الله، والعقل

[48] الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص 145.

[49] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، ص 20.

آلة لفهمه، والفطرة شاهدة له[50].

ويتميّز هذا النموذج بقدرته على حفظ اليقين العقدي، مع تمكين الخطاب الإسلامي من مواجهة الشبهات الفكرية دون إفراط عقلي أو جمود نصّي.

ثانيًا: أثر النموذج في ضبط الخلاف العقدي وتجديد الخطاب

يسهم هذا النموذج في تقليص الخلاف العقدي عبر ردّ النزاعات إلى أصولها المنهجية، والتمييز بين القطعي والظني. كما يمنع تضخّم الجدل النظري، بإبقاء العقل في مجاله الوظيفي المشروع.

وقد أشار الشاطبي إلى هذا المعنى حين قرّر أن ردّ المسائل إلى أصولها يحلّ كثيرًا من الخلاف[51]10، وهو ما يؤكّد أن كثيرًا من النزاعات العقدية ذات طابع منهجي لا مضموني.

الخاتمة

خلص هذا البحث إلى نتائج عديدة من أبرزها:

– أن العقل الفِطري مفهوم معرفي أصيل في التصور الإسلامي، يمثّل استعدادًا إدراكيًا سابقًا لتلقّي الحقائق العقدية، ولا يرقى إلى مستوى التأسيس التفصيلي للعقائد.

– أن الوحي هو المرجعية الحاكمة والنهائية في تقرير أصول العقيدة، وأن دور

[50] ابن تيمية، مجموع الفتاوى (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995م)، 7/ 284.

[51] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/ 35.

العقل – فِطريًا كان أو نظريًا – يظل تابعًا وظيفيًا لا مستقلًا تشريعيًا.

– أن الخلط المنهجي بين العقل الفِطري والعقل النظري كان سببًا رئيسًا في نشوء كثير من الإشكالات الكلامية والفلسفية داخل التراث الإسلامي.

– أن الخطاب القرآني في تقرير العقائد يعتمد أساسًا على مخاطبة الفطرة الإنسانية وإيقاظ بداهاتها، دون اللجوء إلى براهين فلسفية تجريدية.

– أن الإفراط في توظيف العقل النظري، ولا سيما في علم الكلام المتأخر والفلسفة، أدّى إلى تعقيد العقائد، وتوسيع دائرة الجدل، وإضعاف اليقين الإيماني.

– دلّ النقد السلفي لعلم الكلام والفلسفة على وعيٍ منهجي مبكّر بضرورة ضبط العلاقة بين العقل والوحي، وردّ كلٍّ منهما إلى مجاله الطبيعي.

– أن النموذج المنهجي المتوازن في تقرير العقائد يقوم على التراتبية الآتية: الوحي يقرّر، والعقل الفِطري يقبل، والعقل النظري يشرح ويدافع.

التوصيات

الدعوة إلى إجراء دراسات علمية متخصصة تُعنى بتحرير مفهوم العقل الفِطري في الفكر الإسلامي، وبيان علاقته بالوحي بعيدًا عن الخلط المنهجي بينه وبين العقل النظري.

إعادة النظر في مناهج تدريس العقيدة في المؤسسات العلمية، بما يُبرز مركزية الفطرة ودور الوحي، ويحدّ من الإفراط في الجدل الكلامي والتجريد الفلسفي.

الإفادة من النموذج المنهجي المتوازن الذي خلص إليه البحث في نقد الخطابات العقلانية المعاصرة، دون الوقوع في تعطيل العقل أو تقديمه على الوحي.

تشجيع الدراسات النقدية التأصيلية لعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، بهدف تقويم مساراتها المنهجية، لا رفضها جملةً ولا قبولها بلا ضبط.

توجيه الخطاب العقدي المعاصر ليكون أقرب إلى الفطرة الإنسانية، وأكثر اتصالًا بالنصوص الشرعية، بما يعزّز اليقين الإيماني ويحدّ من الاضطراب الفكري.

المصادر والمراجع

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، القاهرة: دار الأنصار، 1977م.

الباقلاني، محمد بن الطيب، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة، بيروت: دار الفكر، 1987م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991م

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950م.

الدوري، أيمن جاسم، المنهج النبوي في تخطي الصعوبات، Hadis Tetkikleri Dergisi HTD,XV /1,2020,P.69-96

ابن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999م

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، بيروت: دار الفكر، د.ت.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،

بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الغزالي، محمد بن محمد، إلجام العوام عن علم الكلام، بيروت: دار المنهاج، د.ت.

الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، د.ت.

الغزالي، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2004م.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق، د.ت.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2008م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، د.ت.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، الرياض: دار طيبة، 1999م.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)