

موقف السيد الشريف الجرجاني من نظرية المعرفة في إطار كتاب "شرح
المواقف": دراسة تحليلية

إعداد

طلحة جونس

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

٢٠٢٠م

موقف السيد الشريف الجرجاني من نظرية المعرفة في إطار كتاب "شرح
المواقف": دراسة تحليلية

إعداد

طلحة جونس

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في كلية معارف الوحي والتراث

قسم أصول الدين

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

نوفمبر ٢٠٢٠ م

مُلخَص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان نظرية المعرفة عند الشريف الجرجاني في كتابه "شرح المواقف"، حيث يبدأ البحث بالوقوف على حياة السيد الشريف الجرجاني، ابتداءً من مولده إلى رحلته العلمية، وانتهاءً بوفاته، ثم بيان أهمية كتابي المواقف وشرحه، ثم بيان مضمون كتاب شرح المواقف. بعد ذلك ينتقل البحث لتوضيح موقف السيد الشريف الجرجاني من نظرية المعرفة، وذلك من خلال تعليقاته وردوده على آراء العلماء من المذاهب المختلفة، من خلال نقاشاتهم الدائرة حول عدة مواضيع مندرجة تحت نظرية المعرفة. ومن أهم هذه المواضيع التي تناولها هذا البحث: تعريف المعرفة وبيان ماهيتها وأقسامها وإمكانيتها وطرق الوصول إليها، وكيفية حصولها. أما عن المناهج التي اعتمدها الباحث فهي: المنهج الاستقرائي، وذلك في استقراء كتاب "شرح المواقف"؛ لاستخراج أهم المواضع التي تحدث فيها الجرجاني عن مسائل تابعة لنظرية المعرفة، كما اعتمد المنهج المقارن في مقارنة آراء العلماء المختلفة المذكورة في كتاب "شرح المواقف" وغير المذكورة فيه، بالإضافة للمنهج التحليلي الذي وظّفه في تحليل آراء العلماء وأقوالهم والشبهات الواردة على هذه الآراء. واستند الباحث في هذه الدراسة على كتاب "شرح المواقف" بشكل خاص وكتب العلماء الذين ذكر الإمام الجرجاني آرائهم في المسائل المتعلقة بنظرية المعرفة، وكتب عامة معاصرة وقديمة متعلقة بنظرية المعرفة، وبعض المعاجم اللغوية بشكل عام. وقد خرج هذا البحث بعدة نتائج من أهمها: أن الجرجاني رجح تعريف الإمام الماتريدي للمعرفة، واختاره على أنه أفضل تعريف من بين كل التعاريف؛ لأنه يستوفي شروط التعريف المعتمدة في علم المنطق والكلام واللغة، كما كان للجرجاني مواقف مختلفة في مسألة النظر، ففي تعريف النظر اعتمد رأي الفلاسفة لأنه رآه تعريفاً شاملاً لأنواع النظر دقيقاً وموصلاً إلى التصور والتصديق، أما في مسألة إفادة النظر الصحيح للعلم، فقد خالف الرازي، ووافق الآمدي وأغلب العلماء.

ABSTRACT

This research aims to explain the theory of knowledge al-Sayyed al-Sharif al-Jurjani in his book "Sharhu al-Mawaqif." Al-Sayyed al-Sharif al-Jurjani's life, starting with his birth, his scientific journey and ending up with his death, is discussed. In addition, the importance of the book "al-Mawaqif" and its *Sharh* (elucidation), and the content of the book "Sharhu al-Mawaqif," are further elaborated. Then, the study describes al-Sayyed al-Sharif al-Jurjani's position towards the theory of knowledge, through his comments and responses to the opinions of scholars from different schools of thought, and through their discussions on several topics dealing with the theory of knowledge. The most important topics addressed in this study are: the definition of epistemology, the clarification of its essence, its divisions, its potentials, the way to get access to it, and the possibility of its acquisition. The inductive method is used by the researcher to extrapolate *Sharhu al-Mawaqif's* book in order to extract the most important topics in which al-Jurjani discussed issues related the theory knowledge. The comparative method is also adopted in comparing the different opinions and statements of scholars mentioned in *Sharhu al-Mawaqif's* book, and those contained in the original scholars' books. The analytical approach is used to analyse the opinions of scholars and their statements and the suspicions held on these opinions. This study relies mainly on *Sharhu al-Mawaqif's* book, the original books of scholars mentioned by Imam al-Jurjani for their views on issues related to the theory of knowledge, contemporary and ancient general books related to epistemology, and the linguistic dictionaries. Among the most important findings of the research is that al-Jurjani preferred the Imam Matoridi's definition of knowledge and chose it as the best definition among all the definitions because he saw in it the fulfilment of the definition conditions adopted in the science of logic, speech, and language. Al-Jurjani also had different positions towards the issue of consideration. In defining thinking, he assumed the philosophers' opinion because he saw it as a comprehensive definition of the types of accurate consideration leading to visualization and confirmation as well. At the same time, he agreed with al-Amidi and most scholars to signify the knowledge issue's proper consideration and disagree with al-Razi in his opinion on this issue.

APPROVAL PAGE

I certify that I have supervised and read this study and that in my opinion it conforms to acceptable standards of scholarly presentation and is fully adequate, in scope and quality, as a dissertation for the degree of Master of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (Usul al-din & Comparative Religion).

.....
Fatmir Shehu
Supervisor

I certify that I have read this study and that in my opinion it conforms to acceptable standards of scholarly presentation and is fully adequate, in scope and quality, as a dissertation for the degree of Master of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (Usul al-din & Comparative Religion).

.....
Muhammad Ayman Al-Akiti
Examiner

This dissertation was submitted to the Department of (Usul al-din & Comparative Religion) is accepted as fulfilment of the requirement for the degree of Master of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (Usul al-din & Comparative Religion).

.....
Nur Suriya Mohd Nur
Head, Department Usul al-din &
Comparative Religion

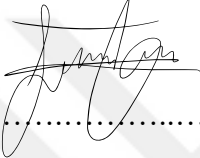
This dissertation was submitted to the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge Human Sciences and is accepted as fulfilment of the requirement for the degree of Master of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (Usul al-din & Comparative Religion).

.....
Shukran Abdul Rahman
Dean, Kulliyah of Islamic Revealed
Knowledge Human Sciences

DECLARATION

I hereby declare that this dissertation is the result of my own investigations, except where otherwise stated. I also declare that it has not been previously or concurrently submitted as a whole for any other degrees at IIUM or other institutions.

Talha Gunes

Signature:  Date: 24.02.2021

إقرار بحقوق الطبع وإثبات مشروعية استخدام الأبحاث غير المنشورة

حقوق الطبع ٢٠٢٠م محفوظة ل: طلحة جونس

موقف السيد الشريف الجرجاني من نظرية المعرفة في إطار كتاب "شرح المواقف": دراسة تحليلية

لا يجوز إعادة إنتاج أو استخدام هذا البحث غير المنشور في أي شكل وبأي صورة (آلية كانت أو إلكترونية أو غيرها) بما في ذلك الاستنساخ أو التسجيل، من دون إذن مكتوب من الباحث إلا في الحالات الآتية:

- ١- يمكن للآخرين اقتباس أية مادة من هذا البحث غير المنشور في كتاباتهم بشرط الاعتراف بفضل صاحب النص المقتبس وتوثيق النص بصورة مناسبة.
- ٢- يكون للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ومكتبتها حق الاستنساخ (بشكل الطبع أو بصورة آلية) لأغراض مؤسسية وتعليمية، ولكن ليس لأغراض البيع العام.
- ٣- يكون لمكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا حق استخراج نسخ من هذا البحث غير المنشور إذا طلبتها مكتبات الجامعات ومراكز البحوث الأخرى.
- ٤- سيزود الباحث مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بعنوانه مع إعلامها عند تغيير العنوان.
- ٥- سيتم الاتصال بالباحث لغرض الحصول على موافقته على استنساخ هذا البحث غير المنشور للأفراد من خلال عنوانه البريدي أو الإلكتروني المتوفر في المكتبة. وإذا لم يجب الباحث خلال عشرة أسابيع من تاريخ الرسالة الموجهة إليه، ستقوم مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا باستخدام حقها في تزويد المطالعين به.

أكد هذا الإقرار: طلحة جونس



التوقيع:

التاريخ: 24.02.2021

لأبي وأمي وأهلي وأهل زوجتي الغليين الذين دعموني في مسيرتي العلمية...

و

لأساتذتي الذين أفاضوا عليّ من حوض علمهم...

و

لزوجتي ورفيقة دربي التي أعطتني القوة عندما كنت افتقدها، والتي صبرت عليّ في الأوقات العصيبة ودعمتني وساندتني...

و

لصديقي وأخي الغالي نصر الدين بن ناجي الذي كان عوناً لي في دراسة الماجستير في ماليزيا...

و

لكل أصدقائي الفاضلين الذين كانوا معي في مسيرتي العلمية...

أهدي هذا البحث المتواضع لكم جميعاً

وأسأل الله تعالى أن يتقبله مني ويجعله في ميزان حسناتي وحسناتكم

الشكر والتقدير

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، الحمد لله المنان، الملك القدوس السلام، مدبر الليالي والأيام، مصرف الشهور الأعوام، قدر الأمور فأجراها على أحسن نظام، ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن، الحمد لله على ما أنعم به عليّ من فضله الخير الكثير والعلم الوفي وأعانني على إنجاز هذا العمل الذي احتسبه عبادة من العبادات جعلها الله خالصة لوجهه الكريم.

وبعد حمد الله تعالى وشكره أتقدم بالشكر لمشرقي الأستاذ الدكتور الفاضل فطيمير شيشو على ما قدمه لي من نصائح نافعة وإرشادات مفيدة، كما أشكره على تعاونه الكبير الذي قدمه لي لإتمام هذا البحث رغم المسافات البعيدة التي بيننا وعلى سعة صبره وتحمله لي. كما أشكر ممتحني الأستاذ الدكتور محمد أيمن العكيّتي على نصائحه القيمة التي ساعدت في إتمام هذا البحث بالشكل المطلوب.

وأشكر أبي وأمي العزيزين اللذين سانداني بدعمهم الدائم في مسيرتي العلمية وأشكر زوجتي العزيزة التي شاركتني كل أوقاتي من حزن وفرح، فلا أملك لهم جميعاً إلا الدعاء بطول العمر وحسن العمل وبلوغ الجنان.

كما أشكر كل من مد لي العون، أو أسدى لي معروفاً، أو قدم لي نصيحة، أو كان له إسهاماً صغيراً أو كبيراً في إتمام هذا البحث المتواضع.

والحمد لله رب العالمين أولاً وآخرراً ظاهراً وباطناً، والصلاة والسلام على أشرف الخلق المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس محتويات البحث

ب	ملخص البحث
ج	ملخص البحث باللغة الإنجليزية
د	صفحة القبول
هـ	صفحة الإقرار
و	الإقرار بحقوق الطبع
ز	الإهداء
ح	الشكر والتقدير
ط	فهرس المحتويات

١	الفصل الأول: خطة البحث وهيكله العام
١	مقدمة
٢	مشكلة البحث
٣	أسئلة البحث
٣	أهداف البحث
٣	أهمية البحث
٣	منهج البحث
٤	حدود البحث
٥	الدراسات السابقة
٨	هيكل البحث العام

١٠	الفصل الثاني: السيد الشريف الجرجاني وكتابه "شرح المواقف"
١٠	المبحث الأول: تعريق بالسيد الشريف الجرجاني
٢٠	المبحث الثاني: أهمية كتاب المواقف وشرحه

المبحث الثالث: عرض مضمون كتاب "شرح المواقف" ٢٩

الفصل الثالث: موقف الجرجاني من نقاشات حقيقة المعرفة..... ٣٧

المبحث الأول: تعريف المعرفة ٣٧

المبحث الثاني: ماهية المعرفة..... ٥٠

المبحث الثالث: إمكانية المعرفة..... ٦٠

الفصل الرابع: موقف الجرجاني من نقاشات متعلقات المعرفة ٧٠

المبحث الأول: أقسام المعرفة ٧٠

المبحث الثاني: طرق الوصول للمعرفة ٧٨

المبحث الثالث: كيفية حصول المعرفة ٨٧

خاتمة البحث ٩٣

نتائج البحث..... ٩٣

التوصيات ٩٥

المصادر والمراجع ٩٦

الفصل الأول

خطة البحث وهيكله العام

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، أشرف الخلق والمرسلين سيدنا ونبينا محمد الصادق الأمين وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.
وبعد!

لقد أصبحت نظرية المعرفة مركز النقاشات في تاريخ الفكر الديني منذ نشأتها عند المفكرين المسلمين وغير المسلمين، ولأهمية نظرية المعرفة، جعلوها الباب الأول في كتبهم، وشغل هذا الموضوع كل عقول مذاهب الفكر الإسلامي أيضاً، مثل أهل التصوف وأهل السنة والشيعة والفلاسفة المسلمين إلخ. ومن العلماء المسلمين الذين تناولوا نظرية المعرفة، العالم الشريف الجرجاني بالملقب "بالسند" وصاحب كتاب "شرح المواقف"، الذي يدور عليه هذا البحث .
وكتاب "شرح المواقف" تجاوزت شهرته شهرة الكتاب الأصلي وهو "المواقف" للإيجي، وذلك بعقريه الجرجاني الذي أثر في علماء عصره ومن أتى بعده. ورأى الباحث أن قلة البحث في نظرية المعرفة في إطار "شرح المواقف"، تسببت في ضعف فهم العلماء المعاصرين لنقاشات نظرية المعرفة عند المسلمين في العصر الثالث عشر الميلادي، ويعتبر هذا العصر مهم جداً لدخول علم المنطق في علم الكلام، وإضافة إلى ذلك نقد الجويني للأدلة التي استخدمها علماء علم الكلام في المسائل الكلامية .

وقد وجد الباحث من الاطلاع على كتابات العلماء المسلمين حول نظرية المعرفة أن هناك عدة مشاكل. منها إمكانية حصول المعرفة، فبعض العلماء قالوا إنها ممكنة والبعض الآخر قال بعدم إمكانية تحقيقها. ومن هذه المشاكل أيضاً الوسائل التي نستخدمها للحصول على المعرفة وأقسامها التصور والتصديق، فالتاريخ الفكري يتفق على واسطتان هما العقل والحواس. وقد اختلف علماء المسلمين في استخدام العقل والحواس للوصول إلى المعرفة، فبعضهم اكتفى بالعقل دون الحس أو الحس دون العقل، والبعض الآخر قال لا بد من الإثنين معاً. ثم نتقل لمشكلة

ماهية المعرفة، هل هي انطباع فينا أم تصور في ذهننا أم نتيجة إحساسنا أم صفة؟ وبعد حل هذه المشكلة لا بُد أن نُعرِّف المعرفة ونبين نقد الجرجاني لآراء العلماء حول تعريفهم إياها، فمن الأمثلة على ذلك نقده للإمام الرازي في تعريفه للمعرفة، فقد عرفها الإمام الرازي بأنها: اعتقاد جازم مطابق لموجب إما ضرورة أو دليل، ونقد الجرجاني له بأنه يخرج عن التصور لعدم اندراجهِ في الاعتقاد مع أنه علم. يقال مثلاً في الأعراض علمت معنى المثلث، وفي الجواهر علمت حقيقة الإنسان^١، كما سيأتي الكلام عن مشكلة الوجود الذهني، فهل المدارك المطبوعة في الذهن تتطابق مع العالم الخارجي المحيط أم لا؟ أم تشبهه؟ أم أن المعرفة هي رموز أم إشارات أم تمثيل في الذهن؟

مشكلة البحث

ووجد الباحث بعض البحوث العلمية حول كتابات الجرجاني، نحو "مسائل في الحديث النبوي" و"مسائل متعلقة بعلم اللغة والمنطق"، ولكن لم يجد بحثاً مستقلاً عن نقاشات المعرفة حول الفكر الإسلامي في إطار "شرح المواقف"، إلا رسالة ماجستير باللغة التركية^٢ وتناقش هذه الرسالة كل المواضيع المتعلقة بنظرية المعرفة في "شرح المواقف"، إلا أن الباحث اقتصر على أخذ المسائل الأساسية في نظرية المعرفة في الكتاب ولم يناقش آراء العلماء الذين ذكروهم الجرجاني في كتابه، ولم يرجع إلى الكتب التي تحتوي على هذه الآراء، وسيبين هذا البحث موقف الجرجاني من نظرية المعرفة، من خلال نقده لأقوال علماء عصره ومن سبقه منهم، المذكورة في كتاب "شرح المواقف"، ولهذا سيحاول هذا البحث أن يدرس نقاشات نظرية المعرفة عند العلماء المسلمين في العصر الثالث عشر الميلادي من خلال كتاب "شرح المواقف".

^١ الشريف الجرجاني، شرح المواقف، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ج ١، ص ٨١.

^٢ Yüksek (نظرية المعرفة عند السيد الشريف الجرجاني) Zübeyir Üçtaş, Seyyid Şerif Cürçani'de Bilgi Teorisi (نظرية المعرفة عند السيد الشريف الجرجاني) Zübeyir Üçtaş, Seyyid Şerif Cürçani'de Bilgi Teorisi, (٢٠١٥), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisans Tezi.

أسئلة البحث

١. من السيد الشريف الجرجاني؟ وما أهمية كتابه "شرح المواقف" وعرض مضمونه؟
٢. ما موقف الجرجاني من نقاشات حقيقة المعرفة في إطار "شرح المواقف"؟
٣. ما موقف الجرجاني من نقاشات متعلقات المعرفة؟

أهداف البحث

- أهداف البحث حل مشكلة البحث عن طريق الإجابة على أسئلة البحث من نظر السيد الشريف الجرجاني في كتابه شرح المواقف، وهي كالتالي:
١. التعريف بالإمام الجرجاني وإبراز أهمية كتابه "شرح المواقف" وعرض مضمون كتابه.
 ٢. بيان موقف الجرجاني من نقاشات حقيقة المعرفة في إطار "شرح المواقف".
 ٣. بيان موقف الجرجاني من نقاشات متعلقات المعرفة.

أهمية البحث

١. فهم مضمون كتاب شرح المواقف الذي يعتبر واحد من أهم كتب علم الكلام، وبيان أثره على تطور علم الكلام في الإسلام في القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده.
٢. بيان نظرية المعرفة من خلال موقف السند في هذا العلم، السيد الشريف الجرجاني، ونقده لآراء علماء زمانه.
٣. قلة الدراسات حول كتاب "شرح المواقف" عامة، وموقفه من نظرية المعرفة خاصة.

منهج البحث

يتبع الباحث في هذه الدراسة ثلاثة مناهج، هي كالتالي:

١. **المنهج الاستقرائي:** ويتحقق هذا بقراءة كتاب شرح المواقف أولاً قراءة مستوفية، وجمع أقوال العلماء الدائرة حول موضوع المعرفة من الكتاب، ثم الرجوع لكتب الإمام الجرجاني الأخرى للنظر فيها، إن كانت تحتوي على آراء حول المعرفة،

لأخذها أيضاً، ثم الرجوع لكتب معاصرة ذكرت آراء وأقوال العلماء الذين ورد ذكر أقوالهم وآراءهم في كتاب "شرح المواقف"، للإفادة مما جاء فيها من معلومات، ثم الرجوع لكتب العلماء الذين ذكرهم الجرجاني في كتابه، والتي تتحدث عن موضوع المعرفة.

٢. **المنهج المقارن:** سيقوم الباحث بمقارنة آراء وأقوال علماء القرن الثالث عشر الميلادي، في إطار كتاب "شرح المواقف"، من خلال ما ذكره الجرجاني في كتابه ومن خلال ما ذكره هم في كتبهم، ليتضح كيف نقد وعالج الإمام الجرجاني بأدلته هذه الآراء.

٣. **المنهج التحليلي:** وباستخدام هذا المنهج سيقوم الباحث بتحليل المعلومات التي تم استقراءها وجمعها، حيث سيقسم هذه الآراء حسب توجهات قائلها العقدية (الفرق الإسلامية)، فمثلاً آراء الأشاعرة على حدى والمعتزلة على حدى وهكذا، ثم سيبحث الباحث في كيفية تطور آراء العلماء الوارد ذكرهم في كتاب "شرح المواقف" أنفسهم، وبمن تأثروا وأثروا، وأدلتهم على آرائهم، بشكل عام.

حدود البحث

فمن الضروري أن يكون لكل بحث مساحة يدور في فلكها وأن تكون مساحة هذا البحث محددة عن طريق ضوابط تقيده حد معين فلا يتجاوزه، وبناء عليه فإن هذا البحث سيقوم بداية بدراسة حياة الشريف الجرجاني العلمية من جوانبها المختلفة كعلمه، شيوخه، كتبه، وآثاره. ويبين أهمية كتابه "شرح المواقف"، من خلال الرجوع إلى شروح كتاب "المواقف" الأخرى. ويناقش موقف الجرجاني من النقاشات الأساسية حول نظرية المعرفة في كتاب "شرح المواقف"، وكتب العلماء الذين ذكرهم الجرجاني في كتابه ولا نتعدهم إلى غيرهم.

الدِّراسات السابقة

نظرية المعرفة عند السيد الشريف الجرجاني، زبير أوتشتاش. ٢٠١٥م^٣. هذه الدراسة رسالة ماجستير لطالب تركي، باللغة التركية، وبدأ بدراسته بالكلام عن حياة السيد الشريف الجرجاني وتلاميذه وشيوخه وآثاره في العلوم المتنوعة، ثم تكلم عن تعريف المعرفة ومصادرها وأقسامها عند الجرجاني وقبلة، وهذا كله سيفيد الباحث في كتابة بحثه، لكن أوتشتاش لم يتكلم عن المعرفة عند العلماء المتأخرين، ولم يتكلم عن بعض المسائل المهمة المتعلقة بالمعرفة كمنهج الوصول إلى المعرفة، واقتصر بحثه على الأخذ من علماء الكلام ولم يأخذ عن علماء التصوف والفلسفة، وتناول آراء العلماء بالذكر والترجيح فقط دون مناقشتها وبيان أدلة وردود العلماء بعضهم على بعض، وهنا تأتي إضافات الباحث في هذا الموضوع حيث ستناول الباحث موضوع المعرفة عند المتقدمين والمتأخرين وعند الجرجاني على وجه الخصوص، وسيبين الباحث منهج الوصول إلى المعرفة، وسيناقش ويحلل ويرجح الباحث آراء علماء الكلام والتصوف والفلسفة.

فهم التأويل عند السيد الجرجاني: النقد الميتافيزيقي والمنطقي واللغوي، عمر توركر. ٢٠٠٦م^٤. تكلم الكاتب في بداية بحثه عن رأي الجرجاني في الوجود، وتكلم عن مراتب الوجود (الخارجي، والذهني واللغوي)، وثم انتقل للحديث عن علاقة الميتافيزيقا والمنطق والمعرفة بالقرآن الكريم، ثم وضح العلاقة بين المعرفة والوجود، وبين كيفية تناول كتاب شرح المواقف لنظرية المعرفة، بعد ذلك عرض نقاشات المذاهب في المعرفة، ثم رجح لأيهما ينتسب الجرجاني في فكره، ثم بين أقسام المعرفة وأصنافها. لكنه لم يذكر إجابات على بعض الأسئلة المطروحة في هذا البحث مثل: مسألتا الوجود الذهني والنظر.

نظرية المعرفة القديمة والحديثة والمعاصرة، عامر عبد زيد الوائلي وشريف الدين بن دوبة. ٢٠١٠م^٥. وإن هذا الكتاب عبارة عن مقالات للكاتبين ومقالات باحثين آخرين، وقسم

^٣ Zübeyir Üçtaş, Seyyid Şerif Cürcani'de Bilgi Teorisi (نظرية المعرفة عند السيد الشريف الجرجاني) ٩٩Page.

^٤ Ömer Türker, Seyyid Şerif Cürcanin'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri (فهم التأويل عند السيد الشريف الجرجاني بناء على أساسيات علم ما وراء الطبيعة والمنطق واللغة في التعبير) ٢٥٠ sayfa, (Marmara Üniversitesi, Doktora tezi, ٢٠١٥),

^٥ عامر عبد زيد الوائلي، شريف الدين بن دوبة، نظرية المعرفة القديمة والحديثة والمعاصرة، (عمان: الدار المنهجية للنشر والتوزيع، ط. ١، ٢٠١٦م)، ص ٣٨٤.

الباحثان الكتاب إلى ثلاثة أقسام، درس في القسم الأول نظرية المعرفة عند الفلاسفة اليونانيين. وتقوم المقالات في هذا القسم على بيان بعض النزاعات اليونانية حول نظرية المعرفة، ودراسة بعض الأشخاص كنموذج تطبيقي على المعرفة مثل أفلاطون وهيرقليطس. ويتشكل القسم الثاني من مقالات درس فيها منهج القرآن الكريم، وأفكار العلماء في نظرية المعرفة مثل ابن سينا، والمعرفة العقلية عند الرازي والشك عند الغزالي ونقد البغدادي، وطبيعة المعرفة ومصادرها وحدودها عند نصر الدين الطوسي، وعرض الباحثان في القسم الثالث نظرية المعرفة في الفلسفة الغربية. وسيستفيد الباحث من آراء العلماء المشتركة بين هذا البحث وكتاب شرح المواقف. وما سيضيفه الباحث على هذا البحث آراء بعض العلماء لم يذكرهم هذا البحث، كما سيفصل هذا البحث في بيان تعريف المعرفة وإمكانيتها.

ظاهرية ابن حزم الأندلسي نظرية المعرفة ومناهج البحث، أنور الزعبي. ٢٠٠٩م^٦.

هذا البحث متعلق بنقطتين رئيسيتين، وهما نظرية المعرفة ومناهج البحث، وقد تكلم عن منهج ابن حزم الظاهري وكشف خصوصيته، كما وضع منهج ابن حزم في استعمال التحليل اللغوي المنطقي، المتعلق بالمنهج النقدي الشمولي في المعرفة، وبين كيف استخدم هذا التحليل في ردّ التأويل والتعليل والقياس في اللغة، ودرس كيفية فهم ابن حزم للدليل والتعارض بين العقل والنقل، وخلاصة القول، أن الباحث درس منهج ابن حزم في التحليل والنظر العقلي في المعقول والمنقول وقواعده ومصطلحاته. وهذا المنهج سيفيد الباحث في بحثه، لكن الباحث درس فقط ابن حزم ومنهجه ولم يتكلم عن العلماء الآخرين، وهذا ما يزيده الباحث، حيث سيذكر آراء العلماء من المذاهب الإسلامية الأخرى.

المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القراني. ٢٠٠٩م^٧. قد تناول الباحث في هذه الدراسة في تمهيد الكتاب مفهوم المعرفة وخصائصها في الإسلام بشكل عام، ثم درس الباحث التأصيل لحقيقة الوحي والأدلة العقلية للنبوة، وبيان ما يختص به الوحي من

^٦ أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم الأندلسي نظرية المعرفة ومناهج البحث، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. ٢٠٠٩م)، ص ٢٢٤.

^٧ عبد الله بن محمد القراني، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، (رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، ٢٠٠٩م)، ص ٥٦٥.

المعارف وأراء المخالفين فيه، ودرس الباحث علاقة النقل والعقل وتعريف الفطرة، وحقيقتها وعلاقتها بمعرفة الله تعالى وتوحيده، وردود المخالفين على حقيقة الفطرة مع الرد عليهم، كما تكلم الباحث في مجالات المعرفة الفطرية مع بيان موقف الحسين، وتكلم أيضاً عن التأصيل لمقومات المعرفة العقلية وبيان مجالاتها وطبيعة الإدراك الحسي و أصحاب الشك والواقعيين و الإسميين، وختم الباحث بمنهج الاستدلال العقلي على الغيبيات ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد الغيبية. لكن الباحث لم يكتب في تعريف المعرفة وما يتعلق بذلك إلا صفحة واحدة بشكل مختصر جداً، إنما كان تركيزه على المسائل التي ذكرت في الأعلى، وسيقدم هذا البحث تفصيلاً في تعريف المعرفة وإمكانيتها وما يتعلق ذلك من مسائل.

نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي. ١٩٩٢م^٨. هذا الكتاب يتكون من ثلاثة مجلدات جعل فيها د. راجح الكردي الكتاب الأول مدخلا علميا للبحث، ودرس المعرفة بين الشك واليقين ومعالجة إمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة، وقسم الكتاب الأول إلى أبواب، الباب الأول في تعريف المعرفة لغة واصطلاحاً عند بعض علماء المعتزلة والفلاسفة المسلمين وأهل السنة والقرآن الكريم، وبحث الدكتور في الباب الثاني إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين وتناول في هذا الباب أنواع مذاهب الشك وحججهم وأعطى الدكتور فكرة عامة عن منهجهم وتناول أيضاً فكرة الشك عند الغزالي وديكارت، وفي الباب الثالث تكلم عن موقف القرآن من إمكان المعرفة ومعالجة القرآن من مذاهب الشك واليقين وخصائص الحال القرآني في هذه المسألة.

ودرس في المجلد الثاني طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة وربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية، وقسم الكتاب الثاني إلى ثلاثة أبواب، في الأول الباب بحث عن طبيعة المعرفة بين المثالية والواقعية وعرض الاختلافات بين المذهبين في نظرية المعرفة وما يتعلق في علاقاتها بالوجود وكونها فطرية أو مكتسبة ومعياريها عند المذهبين والنقد القرآني للمذهبين.

^٨ راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، (الرياض: مكتبة المؤيد، ط. ١، ١٩٩٢م)، ج ٣،

وفي الباب الثاني تناول الدكتور طبيعة المعرفة عند المسلمين الفلاسفة مثل ابن سينا وابن الفارابي ودرس الباحث علاقة طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين بالوجود وتفسيره، ونظرية الكون والنفس في نظرية المعرفة.

وعرض في الباب الثالث إلى طبيعة المعرفة في القرآن الكريم، وركز على علاقة المعرفة بالوجود وكيفيته لتعريف في الإنسان ومعالجة أسئلة طبيعة المعرفة في القرآن الكريم أما المجلد الثالث فقد قسمه إلى خمسة أبواب، درس في الباب الأول أصل المعرفة عند الفلاسفة والمتكلمين المسلمين وفي القرآن الكريم. وعرض في الباب الثاني تكوين الحواس وأقسامها ووظيفتها وذكر أيضا إدراك الحسي والحواس في عملية المعرفة. وفي الباب الثالث تكلم عن المعرفة العقلية وقدرة العقل وعلاقاته بالحواس عند الفلاسفة والقرآن وموقع العقل في تحصيل المعرفة عند الفلاسفة. أما في الباب الرابع فعرض للمعرفة الدينية، من حيث طريقها ومصدرها عند الفلاسفة والمتصوفين. وفي الباب الخامس تكلم عن المعرفة النبوية عن طريق الوحي ومعنى الوحي ومصدره وكيفيته عند الفلاسفة المسلمين ومجالات الوحي في إطار خصائص معرفة النبوية ومجالاتها. وكل هذا سيفيد الباحث في هذا البحث.

لكن الدكتور راجح الكردي لم يتطرق في المسائل المتعلقة في نظرية المعرفة لذكر آراء جميع العلماء المذكورين في كتاب "شرح المواقف"، كما لم يذكر جميع المذاهب الإسلامية. وهذا ما سيضيفه هذا البحث، حيث سيذكر آراء جميع العلماء الذين تم ذكرهم بالكتاب، وعلماء من مذاهب إسلامية لم يذكرها الباحث كالأشاعرة، والماتوريدية.

هيكل البحث العام

الفصل الأول: خطة البحث والهيكل العام

المقدمة

مشكلة البحث

أسئلة البحث

أهداف البحث

أهمية البحث

منهج البحث
الدراسات السابقة

الفصل الثاني: السيد الشريف الجرجاني وكتابه شرح المواقف

- المبحث الأول: تعريف بالسيد الشريف الجرجاني
- المبحث الثاني: أهمية كتاب المواقف وشرحه
- المبحث الثالث: عرض مضمون كتاب شرح المواقف

الفصل الثالث: موقف الجرجاني من نقاشات حول حقيقة المعرفة

- المبحث الأول: تعريف المعرفة
- المبحث الثاني: ماهية المعرفة
- المبحث الثالث: إمكانية المعرفة

الفصل الرابع: موقف الجرجاني من نقاشات حول المعرفة

- المبحث الأول: أقسام المعرفة
- المبحث الثاني: طرق الوصول للمعرفة
- المبحث الثالث: كيفية حصول المعرفة

الخاتمة: نتائج البحث وتوصياته

المصادر والمراجع

الفصل الثاني

السيد الشريف الجرجاني وكتابه شرح المواقف

ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف السيد الشريف الجرجاني

المبحث الثاني: أهمية كتاب المواقف وشرحه

المبحث الثالث: عرض مضمون كتاب شرح المواقف

سيتناول الباحث في هذا الفصل التعريف بالسيد الشريف الجرجاني، من بيان اسمه ونسبه، ورحلته العلمية، ومذهبه، ووفاته، وآثاره العلمية، وشيوخه وتلامذته، ومكانته العلمية، ثم ينتقل الحديث لبيان أهمية كتاب "المواقف" للإيجي أولاً ثم أهمية كتاب "شرح المواقف" للشريف الجرجاني، وأخيراً عرضاً لمحتوى كتاب "شرح المواقف".

المبحث الأول: تعريف السيد الشريف الجرجاني

سيتم في هذا المبحث تناول اسم ونسب الشريف الجرجاني، ورحلته العلمية، ومذهبه، ووفاته، وآثاره العلمية، ومن أهم كتبه، وشيوخه، وتلامذته، ومكانته العلمية.

أولاً: اسمه ونسبه: علي بن محمد بن علي سيد الزين، أبو الحسن الحسيني الشريف الجرجاني الحنفي الاسترابادي^١. وهو من نسل محمد بن زيد الداعي وبينه وبين جده ثلاثة عشر أباً^٢. وأبو الحسن عالم معروف من علماء الشرق مشهور بلقب السيد الشريف^٣، ولقبه بعض

^١ عباس القمي، الكنى والألقاب، (طهران: مكتبة الضرار، د.ط)، ج ٢، ص ٣٥٨.

^٢ انظر: جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، (لبنان: المكتبة العصرية، د.ط، ١٣٨٤هـ)، ج ١، ص ١٩٦. وانظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، (بيروت: دار المعرفة، د.ط)، ج ١، ص ٤٨٨.

^٣ شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ط، ١٤١٢هـ)، ج ٥، ص ٣٢٨.

العلماء "بالسيد السند" كالآلوسي في روح المعاني^٤، بسبب مكانته العلمية، وولد في بلدة تاكو بجوار استراباز، كما قال بعض المؤرخين ولد في جرجان سنة (٧٤٠ هـ) من شهر شعبان^٥.

ثانياً: رحلته العلمية: بدأ الجرجاني دراسة العلم ببلاده، فمنذ طفولته بدأ تلقي العلم عن أبيه، ثم أرسله والده للعالم الجليل النور الطاووسي فأخذ عنه العلم أيضاً وقرأ كتاب المفتاح على شارحه، ولا توجد معلومات عن ذلك الشيخ وبلاده إلا قليلاً، وبعد أن قرأ المفتاح ارتحل إلى مخلص الدين أبي الخير علي وهو ابن القطب الشيرازي (ت ٧١٠ هـ)، فقرأ على يديه شرح المفتاح لوالده^٦، وبعدما أنهى قراءة شرح المفتاح عند ابن الشيرازي، رحل إلى هراة للالتحاق بدروس قطب الدين محمد الرازي (ت ٧٦٦ هـ) في شرح الرسالة الشمسية، ولما رأى الرازي أن الجرجاني طالب مجتهد أرسله إلى مصر لتلميذه العلامة مبارك شاه (ت ٨٦٢ هـ) ليقراً عليه كتاب "شرح المطالع" للرازي و"شرح المواقف" للعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)^٧.

وأثناء هذه التنقلات اشتهرت قصة للإمام الجرجاني في رحلته لطلب العلم، روي أنه قرأ كتاب "شرح المطالع" ست عشرة مرة، ثم قرر أن يقرأ الكتاب على شارحه الإمام قطب الدين الرازي فارتحل إليه في طلب ذلك، لكن الرازي اعتذر منه لكبر سنه وضعف بصره ووجهه للذهاب إلى مبارك شاه وهو أحد تلاميذه ممن قرأوا عليه هذا الكتاب، لكن مبارك شاه كان في مصر، فاضطر الجرجاني للسفر إليه، وعندما وصل لمكانه وجده يُعلم شرح المطالع لبعض التلاميذ، فجلس الجرجاني إليه وأخبره أنه جاء ليقراً عليه شرح المطالع، فقال له أقبل بشرط أن تجلس وتسمع فقط، وأن لا يكون لك درساً وحدك بل نجلس مع باقي التلاميذ، فقبل الجرجاني بذلك، وكان يحضر الجرجاني الدرس عند شيخه في النهار، ثم يخلو في ركن في المسجد في الليل ويكرر الدرس الذي سمعه عن شيخه ويقرره ويضيف عليه من علمه، "فكان يقول: قال المصنف كذا يعني صاحب المطالع وقال الشراح كذا يعني القطب وقال الشيخ كذا يعني مبارك

^٤ انظر: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، روح المعاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ)، ج ١، ص ١١٤.

^٥ انظر: خير الدين بن محمد الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢ م)، ج ٥، ص ٧.

^٦ انظر: شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ٥، ص ٣٢٨-٣٢٩.

^٧ انظر: أبو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ط، ١٤٤١ هـ)، ص ١٢٦.

شاه وقلت أنا كذا ثم يقرر كلاماً نفيساً ويعترض اعتراضات فائقة، وذات يوم مر شيخه من أمام باب المسجد فسمعه وأعجب بكلامه وأذن له أن يتكلم كما يشاء في درسه لشرح المطالع"^٨.

قد رويت هذه القصة عن الجرجاني في كتابي "الفوائد البهية في تراجم الحنفية" و"البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع"، وفي كتاب الفوائد البهية كما ذكرنا جرت هذه القصة بين الجرجاني وقطب الدين الرازي حول كتاب "شرح المطالع" ثم أرسله الرازي لمبارك شاه، أما في كتاب البدر الطالع فالقصة جرت بين الجرجاني والشيرازي حول كتاب "شرح الشمسية" ثم أرسله لأحد تلاميذه دون تحديد الاسم. لكن ترجيح الباحث لصحة إحدى القصتين هي القصة التي ذكرها عن الإمام القطب الرازي، لأن الشيرازي هو شيخ الرازي، والرازي شيخ مبارك شاه، ومبارك شاه شيخ الجرجاني^٩، وعند النظر إلى تواريخ الوفاة والميلاد، فنجد أن الشيرازي قد توفي سنة ٧١٠هـ، وذلك قبل ميلاد الجرجاني سنة ٧٤٠هـ.

بعد مدة أمضاها في مصر، وصلته شهرة العالم جمال الدين محمد بن محمد الاقسرائي (ت ٧٧٦هـ)، شارح الموجز في مدينة قرمان، لكن عندما وصل إلى المدينة سمع الجرجاني وفاة الشيخ الاقسرائي، وبعد أن أخذ خبر موت الاقسرائي التقى بشيخ الإسلام الأول في الدولة العثمانية المولى شمس الدين محمد الفناري (ت ٨٣٤هـ) وكان طالب علم أيضاً في ذلك الوقت، ثم رجعا معا إلى مصر، وبقي فيها أربع سنين لطلب العلم، وخلال إقامته في القاهرة درس العلوم النقلية والشرعية عند أكمل الدين البابرتي (ت ٧٨٦هـ)، صاحب "العناية" وقرأ عليه "حاشية الهداية". وقد أصبح الجرجاني متمكناً في قراءة شرح الرسالة والمطالع وترجمة الكمال، ووصل علمه إلى مرحلة أعلى من أقرانه من طلاب العلم، وضل في مدينة شيراز للاشتغال بالعلم وإعطاء الدروس في مدرسة الشفاء عشر سنين تقريباً، لكن بعد سيطرة تيمور الأعرج على

^٨ انظر: أبو الحسنات اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ج ١، ص ١٣١، ١٣٠.

^٩ انظر: يوسف بن حمزة الإلياسي الكوراني الشهرزوري، الذهب المذاب في مذاهب النحاة ودقة الإعراب، (تحقيق: حمدي الجبالي، عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٠م)، ص ١٩.

شيراز سنة ٧٨٩هـ، علم بأمر الجرجاني ومكانته العلمية عن طريق وزيره، فأرسله إلى سمرقند ليعطي فيها دروساً علمية، وبقي فيها مدة من الزمن^{١٠}.

كما اشتهر الإمام الجرجاني بمناظريه مع الإمام العالم الفقيه المتكلم سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ) في مجلس تيمور، فقد كان للتفتازاني مكانة مهمة عند الملك تيمور لعلمه وفقهه، وعندما اجتمع الجرجاني بالتفتازاني في مجلس تيمور، جرت بينهما المناظرة المشهورة الأولى حول قضية إرادة الانتقام سبباً للغضب أو العكس، الغضب سبباً لإرادة الانتقام حيث كان الشريف الجرجاني يدافع عن الرأي الثاني، بينما كان التفتازاني مع الرأي الأول. أما المناظرة الثانية فكانت في قوله تعالى: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ، وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾ [البقرة: ٦]، وحكم الملك تيمور ونعمان الدين الخوارزمي المعتزلي وبعض العلماء، أن الحق مع الجرجاني في المسألتين^{١١}.

ويلاحظ الباحث أن الجرجاني تعلّم العلوم العقلية على أيدي العلماء الأكابر، وأصبح إماماً في هذه العلوم، كما أقر العلماء الأكابر في زمانه على أنه حجة في العلوم العقلية وغيرها^{١٢}.
ثالثاً: مذهبه: اتفق العلماء على أن السيد الشريف الجرجاني حنفياً سنياً^{١٣}، وحين نقرأ آثاره نرى أنه يميل في الاعتقاد إلى المذهب الأشعري، كما أن لأفكار أبو الحسن الآمدي الأشعري (ت ٦٣١هـ) مكانة عند الجرجاني. وقيل إنه انتسب إلى الفرقة النقشبندية في أواخر حياته العلمية، وأخذ علم التصوف عن الشيخ المشهور الصوفي علاء الدين العطار تلميذ بهاء الدين النقشبند^{١٤}.

رابعاً: وفاته: مات السيد الشريف الجرجاني يوم الأربعاء السادس من ربيع الآخر سنة (٨١٦ هـ)، بشيراز ودفن بنفس المدينة^{١٥}.

^{١٠} انظر: أبو الحسنات اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ١٢٧، ١٢٨، ١٣٤.

^{١١} انظر: محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ٢، ص ٣٠٥. وانظر: أبو الحسنات اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ج ١، ص ١٢٩.

^{١٢} انظر: محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ١، ص ٤٨٨-٤٩٠.

^{١٣} انظر: أبو الحسنات اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ج ١، ص ١٣٤.

^{١٤} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٠.

^{١٥} انظر: شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع، ج ٥، ص ٣٢٩.

خامساً: أثاره العلمية: قد اشتغل السيد الشريف الجرجاني بعلوم كثيرة في حياته، وخلف لنا كثيراً من الكتب العلمية كعلم المنطق، واللغة، وعلم الكلام، والتفسير، وعلوم الفقه، والحديث، والفلسفة، وأصول الفقه، والفرائض. وكتب الكتب، والمؤلفات، ودون الحواشي، والشروح، والتعليقات المهمة في هذه العلوم، وبلغت هذه المؤلفات الثمانين مؤلفاً^{١٦}.

سادساً: من أهم مؤلفاته:

١. التعريفات^{١٧}: ويضم هذا الكتاب مختصر التعريفات والمصطلحات العلمية في اللغة العربية، وهذه التعريفات والمصطلحات مرتبة وفق حروف المعجم.
٢. حاشية على تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل للزمخشري (ت ٥٣٨هـ)^{١٨}: شرح الجرجاني بعض المسائل المتعلقة بعلم العقائد والكلام التي ذكرها الزمخشري في تفسيره.
٣. شرح المواقف لعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ)^{١٩}: والمواقف كتاب في علم الكلام، كتب الجرجاني شرح عليه. ويناقش هذا الكتاب مسائل مهمة في مجال العقائد، ويتكون مضمونه من ستة مواقف، شرح الجرجاني الجمل والمفاهيم الغامضة فيه، وزاد بعضاً من أقواله وآرائه في المسائل التي عنده فيها رأي مختلف.
٤. حاشية على المطول للتفتازاني (ت ٧٩٢هـ)^{٢٠}: وهو كتاب في علم البلاغة، شرح الجرجاني ما جاء به الكتاب، وزاد رأيه في بعض المسائل، وشرح الألفاظ الغريبة وبعض الأفكار.

^{١٦} إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط)، ج ١، ص ٧٢٨. شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع، ج ٥، ص ٣٢٩. محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ١، ص ٤٨٨.

^{١٧} إسماعيل بن محمد البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج ١، ص ٧٢٨.

^{١٨} المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٢٩.

^{١٩} حاجي خليفة، كشف الظنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط)، ج ٢، ص ١٨٩٣.

^{٢٠} خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٧.

٥. المصباح في شرح المفتاح^{٢١}: وهو شرح لكتاب مفاتيح العلوم للسكاكي (ت ٦٢٦هـ)، كتاب في علم اللغة العربية والبلاغة.
٦. المختصر في أصول الحديث^{٢٢}: هو كتاب مختصر جامع في علم الحديث، وبيان أصوله واصطلاحاته.
٧. حاشية على مشكاة المصابيح، لأبي عبد الله الخطيب (ت ٧٤١هـ): ومشكاة المصابيح تعليق الخطيب على مصابيح السنة للبغوي (ت ٥١٦هـ)، وهو كتاب في علم الحديث الشريف، كتب عليه الجرجاني حاشية.
٨. حاشية على لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، لقطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ)^{٢٣}: وهو كتاب في علم المنطق دون عليه الجرجاني حاشية.
٩. حاشية على طوال الأنوار، للقاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)^{٢٤}: وهو كتاب في علم الكلام.
١٠. شرح الفرائض، لسراج الدين السجاوندي الحنفي (ت ٥٢٧هـ): وهو أشهر شروحه ويوجد الكثير من الحواشي للعلماء على هذا الشرح^{٢٥}.
- كانت هذه بعض كتبه العلمية، ويدل هذا التراث المبارك على نيته الصالحة في طلب العلم، وجهده الكبير، وعلمه الغفير، وأي طالب علم يريد التخصص في علم المنطق والكلام، واللغة العربية لا بد له من قراءة كتب السيد الشريف الجرجاني.
- سابعاً: شيوخه:** مما لا شك فيه أن السيد الشريف الجرجاني من أهم العلماء في تاريخ علم الكلام، وقد وصل لهذه المكانة العالية في العلم بجهده الغفير، وإخلاصه وذكائه في طلب العلم، كما كان لشيوخه الكبار دور كبير في تربيته وتوجيهه وتعليمه على أسس العلم الصحيحة

^{٢١} خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٧.

^{٢٢} السيد الشريف الجرجاني، المختصر في أصول الحديث، (تحقيق: علي زوين، الرياض: مكتب الرشد، د. ط).

^{٢٣} شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع، ج ٥، ص ٣٢٩.

^{٢٤} المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٢٩.

^{٢٥} حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٨٩٣.

في ضوء النص والعقل، وأخذ عنهم العلوم الشرعية كالفقه والحديث والعلوم العقلية كالمنطق والفلسفة، واللغة، ومن أهم شيوخه:

١. النور الطاووسي، لم يجد الباحث أي معلومة عنه خلال بحثه إلا ما ذكره اللكنوي

في الفوائد البهية، أنه قرأ عليه شرح المفتاح له^{٢٦}.

٢. قطب الدين التحتاني، محمد بن محمد بن الرازي (ت ٧٦٦هـ)^{٢٧}، عالم في علم الكلام

والمنطق، وله العديد من الكتب كشروحه للكتب المشهورة ككتاب المطالع،

والإشارات، والشمسية في المنطق، وكتاب الحاشية على الكشف^{٢٨}.

٣. ملخص الدين أبي الخير علي، وهو ابن القطب الشيرازي، وأخذ الجرجاني عنه شرح

المفتاح^{٢٩}.

٤. أكمل الدين البابرقي (ت ٧٨٦هـ)، وهو محمد بن محمد بن محمود بن أحمد، أكمل

الدين، أبو عبد الله الرومي البابرقي، ولد في سنة سبعمائة وأربع عشرة هجري، وكان

علامة بارزا في علوم الفقه، والكلام، والنحو، والصرف، وصنف الكتب المهمة

كشرح الهداية، وشرح المنار، وحاشية الكشف، وغير ذلك^{٣٠}.

٥. سعد الدين مسعود التفتازاني الشافعي (ت ٧٩١هـ)، أخذ الجرجاني عنه علم الفقه.

٦. العلامة مبارك شاه المنطقي، وذكر السخاوي أن الجرجاني قرأ عليه كتاب المواقف

للإيجي.

٧. علاء الدين العطار (ت ٨٠٢هـ)، أخذ عنه علم الصوفية^{٣١}.

^{٢٦} أبو الحسنات اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ١٢٦.

^{٢٧} تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٣هـ)، ج ٩، ص ٣٧٤.

^{٢٨} جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، (لبنان: المكتب العصرية، د. ط)، ج ٢، ص ٢٨١.

خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ٣٨.

^{٢٩} شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ٥، ص ٣٢٨.

^{٣٠} جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر القاهرة، (مصر: دار أحياء الكتب العربية، د. ط، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧ م)، ج ١، ص ٤٧١.

أبو الحسنات اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ج ١، ص ١٩٥.

^{٣١} أبو الحسنات اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ج ١، ص ١٣٠.

ثامناً: تلامذته: ومن تلامذة الإمام الجرجاني الذين درسوا على يده واستفادوا من علمه
وتم أفادوا به غيرهم:

١. أحمد بن عبد العزيز الشبكي الشيرازي، قرأ على الجرجاني المصباح في شرح المفتاح^{٣٢}.
٢. إبراهيم بن عبد الكريم الكردي الحلبي، أخذ العلم عن الشريف الجرجاني، وروي أنه
كان صاحب خلق وعلم^{٣٣}.
٣. العلامة علاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي، كان إماماً متميزاً في
علم الفقه، درس العلم على يد الجرجاني والإمام التفتازاني^{٣٤}.
٤. محمد بن محمد بن محمد بن علي أبو بكر الخوافي الحنفي، درس على يد العديد من
العلماء، وكان السيد الشريف الجرجاني واحداً منهم^{٣٥}.
٥. محمد بن مراهم الدين الشمس الشرواني الشافعي، هو منسوب لمدينة شروان، وأخذ
العلم عن السيد الشريف الجرجاني^{٣٦}.
٦. أبو بكر بن إبراهيم بن يوسف التقي البعلي الدمشقي الحنبلي، درس علم المنطق
على السيد الشريف الجرجاني^{٣٧}.
٧. نور الدين علي بن إبراهيم بن محمد الشريف نور الدين الحسيني العجمي الشيرازي
الشافعي، أخذ شرح المواقف والكشاف عن السيد الشريف الجرجاني^{٣٨}.

^{٣٢} ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، (مصر: لجنة إحياء التراث الإسلامي، د. ط، ١٣٨٩هـ)،
ج ٤، ص ٢٥

^{٣٣} شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ١، ص ٦٩.

^{٣٤} عبد الحي بن العماد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار ابن كثير، ط ١، ١٤٠٦هـ)، ج ٩،
ص ٣٥٠.

^{٣٥} شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ٩، ص ٢٦٠.

^{٣٦} المصدر السابق، ج ١٠، ص ٤٨.

^{٣٧} المصدر السابق، ج ١١، ص ١٤.

^{٣٨} جلال الدين السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، (بيروت، المكتب العلمية، د. ط)، ج ١، ص ١٣٠.

٨. محمد بن شهاب بن محمد بن محمد بن يوسف بن الحسن الخوافي الحنفي، درس على يد الجرجاني علوم كثيرة منها المعاني والبيان، والمنطق، العربية، وقرأ عليه شرح المفتاح، وشرح المواقف، وحاشية شرح المطالع، وشرح تذكرة الطوسي في الهيئة^{٣٩}.
٩. محمد بن علي بن السيد الشريف الجرجاني، وهو ابن السيد الشريف الجرجاني، وقرأ على والده العلوم الشرعية والنحو والمنطق، وأكمل حاشية أبيه على المتوسط، وشرح الإرشاد للتفتازاني^{٤٠}.

تاسعاً: مكانته العلمية: تقاس مكانة العلماء بمقدار علمهم وأهمية هذا العلم في العصر الذي عاشوا فيه وما بعده، وبالأثار التي تركها هذا العلم. وفي عصرنا نعرف أهمية العلماء بالإضافة لما تم ذكره من خلال أقوال علماء السابقين في بعضهم البعض وفيما يلي بعض أقوال العلماء في الإمام الشريف الجرجاني من شيوخه وتلامذته ومن استفاد من علمه:

١. وجاء في كتاب كشف الظنون أن المولى خواجه تآثر في علم الجرجاني بعد أن قرأ كتابه، وقال: "ما نظرت في كتاب أحد بعد تصانيف السيد الشريف الجرجاني، بنية الاستفادة"^{٤١}.

٢. ويروي أن شيخ الجرجاني الإمام الطاووسي قال فيه: إن "شهرته تغنيني عن ذكر نسبه، وصيت مهارته في العلوم يكفيني في بيان حسبه، سمعت عليه من شرحي التلخيص مع حاشيته التي كتبها على المطول"^{٤٢}.

٣. ومدحه العالم الكبير بدر الدين العيني حيث قال: "أنه عالم دهره"^{٤٣}.

٤. وقال السخاوي (ت ٩٠٢ هـ) في كتابه الضوء اللامع: "أنه كان شيخاً أبيض اللحية نيراً وضيقاً ذا فصاحة وطلاقة وعبرة رشيقة ومعرفة بطرق المناظرة والمباحثة والاحتجاج ذا قوة في المناظرة وطول روح وعقل تام ومدومة على الإشغال

^{٣٩} انظر: جلال الدين السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، ج ١، ص ١٤٩.

^{٤٠} انظر: أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن لطف الله، أجمد العلوم، (بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٣ هـ)، ج ١، ص ٥٩٨، ٥٩٩.

^{٤١} حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ١، ص ٣٨.

^{٤٢} شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ٥، ص ٣٢٩.

^{٤٣} المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٢٩.

والاشتغال"^{٤٤}، وقال أيضا أنه: "متكلما بارعا، عجيب التصرف، كثير التحقيق، جميل التدقيق، صاحب فهم عميق ونظر دقيق، ماهرا في فنون الحكمة بأسرها، في علوم العربية بأخبارها، وله مصنفات طريفة، ومؤلفات ظريفة، ومعلقات لطيفة، ومنمقات منيفة، بمن عمدتها وزبدها"^{٤٥}.

٥. قال الشيخ محمد بن أبي جمهور في حق الجرجاني: "جميع أرباب الفضل الذين أتوا إلى بادية من بوادي مراتب الكمال، عيال على مصنفاته الشريفة، ولم تخل حلقة من حلق دروس جميع الافنان منذ زمنه إلى هذا الزمان من فوائد معلقاته المنيفة"^{٤٦}.

٦. وقال الشوكاني في كتابه البدر الطالع: "صار إماما في جميع العلوم العقلية وغيرها متفردا بها مصنفا في جميع أنواعها متبحرا في دقيقتها وجليلها وطار صيته في الآفاق وانتفع الناس بمصنفاته في جميع البلاد وهي مشهورة في كل فن يحتج بها أكابر العلماء وينقلون منها ويوردون ويصدرون عنها"^{٤٧}.

٧. روي عن العفيف الجوهري للجرجاني: "العلامة فريد عصره ووحيد دهره سلطان العلماء العاملين افتخار أعظم المفسرين ذي الخلق والخلق والتواضع مع الفقراء"^{٤٨}.
٨. ذكر القاضي التستري: "وقد بدّ حكماء عصره وفقهاء دهره بدقة الطبع وحدة الفهم، وكان دائبا على إفادة العلوم الدينية والمعارف اليقينية في الحلة وبغداد"^{٤٩}.

٩. وقال عالم من علماء الدولة العثمانية طاش كبري زاده (٩٦٨هـ): "سيد المحققين وسيد المدققين علي الجرجاني، المستغني كالشمس عن التعريف المشهور الآفاق بلقبه الشريف صاحب التصانيف المشهورة المتداولة ثم انتقل الفقه إلى طبقة"^{٥٠}.

^{٤٤} شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ٥، ص ٣٣٠.

^{٤٥} محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات، (تحقيق: أسد الله اسماعيليان، قم: مكتبة اسماعيليان، د.ط)، ج ٥، ص ٣٠٠.

^{٤٦} المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٠٢.

^{٤٧} محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ١، ص ٤٨٨.

^{٤٨} شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ٥، ص ٣٢٩.

^{٤٩} نور الله المرعشي التستري، مجالس المؤمنين، (مكتبة دار هشام، د.ط)، ج ٣، ص ٢٠٠-٢٠١.

^{٥٠} طاش كبري زاده، طبقات الفقهاء، (الموصل: مطبعة نينوى، ط ٢، ١٩٥٤م)، ص ١٣٠.

كان هذا ما ذكره العلماء المسلمين في حق الإمام الجرجاني من مدح وبيان فضل، فقد أعطوه حقه ببيان مكانته العلمية، وهذا يدل على قيمة كتبه وعمق علمه وعظم شخصيه. يلحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث أن الإمام الشريف الجرجاني عاش في العصر الثامن الهجري، في فترة الانتقال من عصر المتقدمين إلى عصر المتأخرين، وبذلك يكون قد جمع بين علوم العصرين، وفهم طرقهم في تناول العلوم، وقد وضع خبراته التي جمعها في خدمة أشهر علم في عصره، وهو علم التحقيق، حيث اشتهر بين العلماء في هذا العلم، حتى أنه أصبح قمة وقدوة يقتدي به من جاء بعده، كما كان للكتب التي حققها فوائد جمة في العلوم التي تناولها تلك الكتب.

المبحث الثاني: أهمية كتاب المواقف وشرحه

سيتناول هذا المبحث أهمية كتاب "المواقف"، لأنه الكتاب الأصل الذي ساق الجرجاني لعرض أفكاره وآرائه في علم الكلام والفلسفة والطبيعات وغيرها، ثم سيتم بيان أهمية كتاب شرحه "شرح المواقف"، مع ذكر آراء العلماء المختلفة حول هذين الكتابين.

أولاً: المواقف للإيجي: يعد مذهب الأشاعرة من أكبر وأوسع المذاهب المعتمدة عند أهل السنة حتى يومنا هذا، ويقوم هذا المذهب على منهج فكري في الأصول العقدية، مما يجعله مختلفاً عن باقي مذاهب أهل السنة، وهذا الاختلاف يبدأ من المصدر الأول إلى السمعيات في العقائد الإسلامية^{٥١}. وقد خرّج هذا المذهب الكثير من العلماء الأفاضل، وقدّمهم كهديّة مباركة للعالمين، من هؤلاء النخبة المتكلم عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، وهو شيخ من شيوخ المذهب الأشعري والشافعي، وكان قاضي قضاة المشرق، تلقى العلم عن علماء عصره، ولازم العالم الكريم تلميذ البيضاوي زين الدين الهنكي^{٥٢}.

^{٥١} انظر: سفر الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عدد ٦٢، ٤٠٤هـ)، ص ٧٧.

^{٥٢} انظر: عبد الحي بن العماد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار ابن كثير، ط ١، ٤٠٦هـ)، ج ٨، ص ٢٩٨.

ومدحه علماء اكابر مثل أبْن حجر العسقلاني في كتابه الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، قال: إنه "كان إماما في المعقول قائماً بالأصول والمعاني والعربية مشاركا في الفنون"^{٥٣}. وقال الإمام الاسنوي: "أنه كان إماما في علوم متعددة، محققا، مدققا، ذا تصانيف مشهوره منها شرح مختصر لابن الحاجب، والمواقف والجواهر وغيرها في علم الكلام والفوائد الغيائية في المعاني والبيان، وكان صاحب ثورة وجود وإكرام للوافدين عليه"^{٥٤}. واشترك السبكي في هذه الكلمات اللطيفة بمدحه للإيجي، فقال: "كان إماما في المعقولات، عارفا بالأصلين، والمعاني، والبيان، والنحو، مشاركا في الفقه، له في علم الكلام كتاب "المواقف" وغيره. كما أضاف أنه كانت له سعادة مفرطة، ومال جزيل، وإنعام على طلبة العلم، وكلمة نافذة، وأنجب تلامذة، اشتهروا في الآفاق، مثل الشمس الكرمانى، والضياء العفيفي، والسعد التفتازاني، وغيرهم"^{٥٥}. وذكر حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون بمدحه كتاب "المواقف" حيث قال: "كتاب جليل القدر، رفيع الشأن. اعتنى به الفضلاء، وشرحه السيد الشريف"^{٥٦}. ولعل أصدق قول قيل في الإمام هو قول التفتازاني، لأنه كان تلميذه في مجلسه من أكثر من جالس، واستفاد من صحبته وعرفه عن قرب أكثر من غيره، فقد قال عن الإيجي: "لم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره، والكشف عن خبيئات أسرار، بل الاجتناء من بحار ثماره، والاستضاءة بأنواره"^{٥٧}.

ودون الإيجي كتباً كثيرة ذات قيمة عالية، من بينها تميز كتابه "المواقف"، وكان قد ألف هذا الكتاب تحافاً لأبي إسحاق (ت ٧٥٤هـ) وزير دولة خدابنده^{٥٨}. وقد اعتُبر هذا الكتاب من أشهر كتب الإيجي، حتى أنه اعتمد من قبل مدارس الدولة العثمانية في الفترة الكلاسيكية لتعليم طلاب العلم، علم الكلام على رغم أن الدولة العثمانية كانت حنفية المذهب وماتوريدية العقيدة. كما أصبحت قيمة كتاب المواقف لدى مدارس الدولة العثمانية، ككتاب طوالع

^{٥٣} ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (حيدر اباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، د.ط، ١٣٩٢هـ)، ج ٣، ص ١١٠.

^{٥٤} عبد الحي بن العماد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٨، ص ٢٩٨.

^{٥٥} المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٩٨.

^{٥٦} حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٨٩٣.

^{٥٧} عبد الحي بن العماد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٨، ص ٢٩٨.

^{٥٨} المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٩٣.

الأنوار، وشرح المقاصد، وتجريد الكلام للطوسي؛ لأن في هذه الفترة كان تعليم الفلسفة وعلم المنطق نشط في المدارس، و"المواقف" كان يعلم تلك العلوم بالبراهين، والأدلة الواضحة والتفصيلية، ولكن بعد مجيء السلطان سليمان سلكت المدارس طريقاً جديداً، وغيّرت منهاجها في تدريس الكلام والفلسفة والمنطق؛ لصعوبة الكتب القديمة وطول مباحثها وعمقها، فاعتمدت كتباً خفيفة فيها مباحث مختصرة في تلك العلوم، سهلة على الطلاب، ككتاب إثبات الواجب للدواني وشرح العقائد^{٥٩}.

وشاع صيت "المواقف" مع شروح كثيرة لتلاميذه، وكتبت حواشي وتعليقات كثيرة على هذه الشروح. والشرح الأكثر تداولاً هو شرح السيد الشريف الجرجاني، وكان الإيجي قد عرض في هذا الكتاب مذهب الأشاعرة في علم الكلام بصيغة نهائية، حتى اعتبر أنه يمثل المذهب الأشعري في هذا العلم^{٦٠}. وبالنسبة للعلماء يعتبر كتاب "المواقف" بمنزلة كتاب المغني للقاضي عبد الجبار عند المعتزلة وكتاب الشفاء لابن سينا عند الفلاسفة^{٦١}. وصل إلى مرتبة عالية، فأصبح ذروة في العلوم العقلية عند الأشاعرة.

قد عرض السيد الشريف الجرجاني أهمية الأيجي وكتابه "المواقف" في مقدمة الكتاب "شرح المواقف" فقال: "مما صنّف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة، وألف فيه من الزبر المهزة المحررة، كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولها، ومن شعبه وفوائده على أطفها وأسناها، ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجلها، ومن شواهد النقلية على أفيدها وأجلها. وكيف لا، وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار، وزبدة نهاية العقول الأنظار ومحصل ما لخصه لسان التحقيق، وملخص ما حرّره بنان التدقيق، في ضمن عبارات

^{٥٩} Osman Demirci, *Science of Kalam and Akāid in the Tradition of Madrasa* (Kalam Researches, ٢٠١٣), p. ٢٦٥.

^{٦٠} انظر: أحمد محمد صبحي، في علم الكلام، (قاهرة: دار النهضة العربية، ط ٥، ١٤٠٥هـ)، ج ٢، ص ٣٥٧. وانظر: محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ١، ص ٣٢٦. وانظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٨٩٣.

^{٦١} عبد الرحمن بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (الرياض: مكتبة الرشد، د.ط)، ج ١، ص ٦٨٩.

الرائقة معجزة، وإشارات شائقة موجزة، فصار بذلك في الاشتهار، كشمس في رابعة النهار، واستمال إليه بصائر أولي الأبصار، من الاذكياء الأمصار والأقطار^{٦٢}.

وصنف الإيجي الموضوعات في "المواقف" تصنيفاً لا حرج فيه وفق أساسيات علم الكلام على مذهب الأشاعرة، لأنه كثيراً ما جمع علم الكلام بالفلسفة وعلم المنطق، على عكس منهج علماء عصره ومن قبلهم باستثناء الإمام الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، فقد تابعه الإيجي في منهجه الكلامي وأضاف إلى كتابه كثيراً من تفريعات الرازي كما حاول أن يرتب محتويات "المواقف" كما رتب الرازي بعض كتبه، حيث قسم الإيجي "المواقف" كما قسم الرازي كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء الحكماء والمتكلمين"، فنقل الإيجي بعض أقوال الرازي في الفلسفة من كتابه "المباحث المشرقية" وعلى هذا يدل أنه تابع للإمام الرازي في هذا النسق، بينما نجد أن الرازي يكثر من علم الفلسفة في كتاباته على العكس من الإمام الإيجي، والرازي له تناقضات في آرائه بينما الإيجي آراؤه ثابتة^{٦٣}.

قام كتاب "المواقف" على إثبات قضيتين رئيسيتين في العقيدة الإسلامية عن طريق علم الكلام، هما الربوبية والرسالة، وهاتان القضيتان من أهم القضايا التي اجتهد أهل الكلام في العمل على إثباتهما في كتبهم، لأن أول أهم معرفة هي معرفة العاقل للصانع، وجاءت النبوة لتمثيل حكم الصانع وتنفيذه في الأرض. واشترك الإيجي مع أهل الكلام في إثبات هذه النظرية في كتابه، وقال إن العاقل يجب أن يشغل بالأهم، وفهم الأهم يكن بأرفع العلم وهو علم الكلام؛ لأنه المتكلف بإثبات وجود الصانع وتوحيده وتنزيهه بكل صفاته وإثبات مؤسسة النبوة، كما أن الإنسان يقدر بهذا العلم إثبات العقائد الدينية بالحجج ويدفع الشبهات التي تصنعها المذاهب المنحرفة^{٦٤}. ونسب الإيجي لعلم الكلام بعض الفوائد العلمية منها:

١. إن قوة النظرية ترفع من مرحلة التقليد إلى مرحلة اليقين في الإيمان.

^{٦٢} السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، (اسطنبول: مؤسسة المخطوطات التركية، ط ١، ٢٠١٥م)، ج ١، ص ٩-١٠.

^{٦٣} انظر: أحمد محمد صبحي، في علم الكلام، ج ٢، ص ٣٥٨.

^{٦٤} انظر: عضو الدين الإيجي، المواقف، (بيروت: عالم الكتب، د. ط)، ج ١، ص ٣.

٢. إيضاح عقائد الدين لمن أراد الرشد والصواب والحق، وإقامة الحجة على المتكبر المعاند، وقد يفضح المعاند بعد إظهار الحق مما يجعله يقر ويعترف فيكون في ذلك فائدة له.

٣. حفظ قواعد الدين وأصوله من اتهامات وفتن المبطلين.

٤. صحة بناء فروع العلوم الشرعية لأن علم الكلام أساسها، حيث أن العلوم الفرعية كعلم التفسير والحديث والفقه مبنية على إثبات وجود الصانع والرسالة والتكليف التي هي أساس علم الكلام.

٥. تقوية قوة الصحة في النية والاعتقاد التي المتعلقة بالأحكام وقبول الأعمال الشرعية.^{٦٥}

قدّر الإيجي علم الكلام وانتقد العلماء الذين لم يقدرُوا تلك الأهمية في زمنه لأن عدم اهتمامهم به جعله علماً منسياً إلا أن اشتغالهم به محدوداً، فنقلوا الآراء عن العلماء المشهورين وغير المشهورين في هذا العلم وبدون تفكير وإمعان للعقل في المسائل الكلامية. كما تتطرق الإيجي لذكر الضعف الوارد في الكتب المصنفة في علم الكلام، التي كان قد قرأها قبل كتابته لكتابه "المواقف"، ويتمثل هذا الضعف ببعض الكتب في أنها قاصرة عن بيان المسألة الكلامية، فبعضهم يطيل الكلام ويشوش العقول، وبعضهم كُتب بهدف إقناع المخاطب برؤى صاحب الكتاب وأقواله من غير قصد لإفهام المسائل وتعليمها، كما يدعي أن الأدلة التي يستخدمها في الإقناع ظنية، بينما بعض الكتب الأخرى لا تجيد سوى خلق المزيد من الأسئلة والأجوبة في الأذهان، لإتباعها نهج النقل فهي تجمع بين دفتيها أقوال وآراء المذاهب كلها، وأضاف البعض إليها الشبهات^{٦٦}.

وكذلك بين الإيجي الكثير من العيوب في كتب الكلام، ثم تكلم عن خطر تعليم هذه الكتب لطلاب العلم، وأشار إلى المنهج الصحيح في التعليم، وهو توجيه الطلاب إلى طلب التدقيق وتعليمهم التحقيق. وبالتالي بدأ الإيجي بكتابة "المواقف"، وقال في كتابه: "فحداني

^{٦٥} عضو الدين الإيجي، المواقف، ج ١، ص ٨.

^{٦٦} المصدر السابق، ج ١، ص ٤.

الحذب على أهل الطلب ومن له في تحقيق الحق إرب إلى أن كتبت هذا كتاباً مقتصداً لا مطولاً مملأً، ولا مختصراً مخلاً^{٦٧}.

وقد تشكل منهج الإيجي في كتاب "المواقف" من انتقاداته للكتب السابقة، فكان لا يتوقف أن يذكر أدلة وآراء المذاهب الأخرى في المسائل الكلامية، بشكل واضح وبدون أن يهمل منها أي نقطة حتى المخالفة له. فكان يشير إلى النقاط التي ينقدها في أدلة وآراء المذاهب والعلماء الآخرين بعد عرض تلك الأدلة والآراء، ولم يكن ينقد فقط بل كان يعطي حلولاً ويوضح للمتقدين المناهج والطرق الصحيحة للتحقيق في المسائل. أما المنهج الثاني الذي اعتمده وسار عليه في "المواقف"، هو أنه كان ينظر في المصادر والمراجع قبل أن يجتهد في أي مسألة، ثم يتأمل نتائج رأيه قبل أن يستدل به ويعرضه في كتابه، وبعد ذلك يرجع إلى ما عرض لبحث فيه عن قصور ليزيله ويتمه. وبعد أن يراجع النتائج يعود ليدقق في عامة المسألة ليصلح ما لم ينتبه إليه من الأخطاء إن وجد. ومن منهجه أيضاً أنه كان بكتفي بالإشارة إلى الأمور المهمة في المواضع التي لا تحتاج إلى تفصيل، بينما يوضح بشكل تفصيلي عندما يحتاج الأمر لذلك^{٦٨}.

وكل هذه التدقيقات في النتائج ليتأكد من أنها بصورتها النهائية جاءت موافقة لمراده ومن أنه استخدمها بالشكل الصحيح، وكان هذا تطبيقاً عملياً من الإيجي في تعليم منهج التحقيق الذي استخدمه في حل الإشكال حول المسائل الكلامية في كتابه. وقد قدم الإيجي جهداً عظيماً حتى لا يبقى أي غموض حول المسائل التي دام حولها الخلاف طويلاً وبقيت بلا حل، وحتى يزول التشويش عن الأذهان. كما أراد أن يستمتع طلاب العلم اثناء قراءتهم لكتاب "المواقف". وقد كان لهذه الجهود العظيمة والإخلاص في طلب العلم أثراً كبيراً في جعل هذا الكتاب مقبولاً عند علماء الأمة والمذاهب والمدارس. وقد أثر منهج كتاب "المواقف" على الكتب التي أتت بعده، فنسقوا منهج كتبهم وفق منهج "المواقف"، ولم يكن هذا في علم الكلام فقط، بل كان في أكثر العلوم. وكتبت العديد من الشروح والحواشي على كتاب "المواقف"،

^{٦٧} عضو الدين الإيجي، المواقف، ج ١، ص ٥.

^{٦٨} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٥.

ومن أهم هذه الشروح شرح الشريف الجرجاني صاحب الكتاب المشهور "شرح المواقف" وهو الكتاب الذي يأتي تعريفه آنفاً.

ثانياً: شرح المواقف للشريف السيد الجرجاني: وهو الكتاب الذي تجاوزت شهرته شهرة الكتاب الأصل^{٦٩}، وأصبح كتاباً معتمداً ونموذجاً في مجال كتابة الشروح على الكتب في العلوم الإسلامية، كما كان لكتاب "شرح المواقف" أثر واضح في الكتب التي أتت بعده في مجال علم الكلام والفلسفة. وانتشر هذا الكتاب في العالم الإسلامي يحمل في طياته أفكار علماء الأشاعرة، ومع ذلك عندما غيّرت المناهج العلمية في مدارس الدولة العثمانية كان كتاب "شرح المواقف" من الكتب الرئيسية المعتمدة مع كتب سعد الدين التفتازاني وفخر الدين الرازي وابن العربي (ت ٦٣٨هـ). ويوجد حوالي ٢٠٠ نسخة من "شرح المواقف" في مكتبات المخطوطات التركية حتى اليوم. وهذا يدل على أثر الكتاب وقيّمته الرفيعة عند أهل العلم والبلاد الإسلامية^{٧٠}.

أثرت فلسفة ابن سينا في حركة علم الكلام، فتأثر به علماء مشهورون كالرازي والطوسي حتى وصل تأثيره على الجرجاني وأدخله في "شرح المواقف". فانتشر بين العلماء المنهج الكلامي الفلسفي، وجمّعت مواضيع علم العقائد مع علم الفلسفة والمنطق في الكتب وشُرحت مسائلها من منظور علوم الفلسفة والمنطق^{٧١}. وهذا الطريق الجديد حول الكتب العقدية إلى كتب كلامية. وبدأ المنهج الفلسفي والمنطقي عند ابن سينا وبعض العلماء المسلمين الذين اهتموا بالفلسفة بتأثير فلسفة أرسطو وأفلاطون، وبعد ذلك انتقل هذا التأثير من كتب ابن سينا وفلاسفة المسلمين إلى علماء الكلام. ومن أوائل من تأثر في هذا المنهج شيخ الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أبو المعالي الجويني (ت ٤١٩هـ)، وتظهر هذه التأثيرات بانتقادات الجويني لبعض طرق الاستدلال التي كانت تثبت بها المسائل الكلامية قبل اختلاطها بالفلسفة. ثم اتبعه تلميذه

^{٦٩} Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (فلسفة الإسلام), (İstanbul: Ülken Yayınları, baskı: ٣, sene: ١٩٨٣), sayfa: ١٣٨.

^{٧٠} Ömer Türker, *Şerhu'l-Mevakif: Kelam İlminin Son Büyük Klasığı* في علم (آخر أكبر كتاب كلاسيكي في علم (Osman Demirci, Osman Demirci, *Science of Kalam and Akāid in the Tradition of Madrasa*, page ٢٥٥. (İstanbul: TALİD, sayı: ٢٨, sene: ٢٠١٦), cilt: ١٤, sayfa: ٣٧٧. (شرح المواقف)

^{٧١} Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (فلسفة الإسلام), sayfa: ١١٤.

الغزالي حينما عرض الجويني انتقاداته في كتابه "البرهان في اصول الفقه"، فطبّق منهج شيخه في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد". بينما وقف الغزالي معترضاً بشدة على الأفكار الفلسفية المختلفة ووجهات النظر الجديدة، وسد المسالك أمام كل الانحرافات الصادرة عن منهج التفكير هذا. حيث كان يجري تطوّر علم الكلام من خلال دفاع الدين عن وجهات النظر الفلسفية المضادة للإسلام والانحرافات الصادرة عن علم الفلسفة، لكن بعد انتقادات الغزالي تباطأ تطور علم الكلام واكتفى بتناول المواضيع الفلسفية معبرا عنها من وجهة نظره، وبعيدا عن عرض آراء الفلاسفة وأفكارهم تفصيليا^{٧٢}. وتجّد هذا التغيير الكبير بعد الغزالي في كتب سيف الدين الأمدي (ت ٥٥١هـ) ونصر الدين الطوسي (ت ٥٩٧هـ) وفي "المحصل" و"المباحث المشرقية" و"المطالب العالية" للرازي، كما دخلت كتاب "شرح المواقف" للجرجاني^{٧٣}. بما يعني أن بعد الجويني سلك علماء الأشاعرة نفس الطريق في الانتقادات، وكانت نتيجة هذه الانتقادات لطرق الاستدلال، إعادة النظر في اعتماد منهج القياس في الاستدلال^{٧٤}.

بالعودة للحديث عن كتاب "شرح المواقف" بشكل تفصيلي، يتبين أنه تأثر بهذا المنهج ودخلته الفلسفة كما لم تسلم الكتب الأخرى من ذلك. وينقسم الكتاب إلى ستة مواقف، تشتمل المواقف الأربع الأولى على المسائل الفلسفية المهمة، كنظرية المعرفة، والمنطق، والفيثا، والميتافيزيقية، وعلم النفس، وعلم الأحياء، والمثالية (idealism)، ولا أدريّة (agnosticism)، والشكوكية (scepticism)، الواقعية (realism)^{٧٥}. والموقفين الأخيرين يتكوّنان من المسائل العقدية، مثل وجودية الصانع، وتوحيده، وصفته، والخلافة، والمعجزة والنبوة.

وحينما يُنظر في كتاب "شرح المواقف" يُلاحظ أنه يشبه في ترتيب مواضيعه كتاب "المحصل" و"المباحث المشرقية" للرازي. من حيث أن شرح المواقف يبدأ في أقسامه بنظرية المعرفة

^{٧٢} Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine (عن فلسفة الإسلام), (Ankara: Vadi Yayınları, baskı: ١, sene: ١٩٩٩), sayfa: ٢٥٨, ٢٥٩.

^{٧٣} Ömer Türker, Şerhu'l-Mevakıf: Kelam İlminin Son Büyük Klasığı I, cilt: ١٤, sayfa: ٣٧٧.

(آخر أكبر كتاب كلاسيكي في علم الكلام: شرح المواقف).

^{٧٤} Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi (فلسفة الإسلام), sayfa: ١١٨. Ömer Türker, Şerhu'l-Mevakıf (شرح المواقف), cilt: ١, sayfa: ١٩.

^{٧٥} Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (تاريخ فلسفة الإسلام), (İstanbul: İletişim Yayınları, baskı: ٨, sene: ٢٠١٠), cilt: ١, sayfa: ٤٣٧.

كما جاء في كتاب "المحصل" للرازي، أما باقي المواضيع فقد رتبها كترتيب "المباحث المشرقية".
وهذا يدل على أن الجرجاني يسير على منهج الرازي ويأخذه له نموذجاً في علم الكلام^{٧٦}.
وفي هذا الصدد:

١. وضع الجرجاني وجهات النظر المختلفة في كتابه "شرح المواقف" بشكل دقيق

وعرضها بمهارة للمتعلم، كما قال عمر تركز في ترجمة قوله: إنه ماهر في برهنة الأفكار

والنتائج التي ورثناها من كتاب "المواقف" وأسباب الاختلاف فيها ومصادرها ومعاني

المفردات وعلاقاتها بعضها ببعض^{٧٧}.

٢. يقدم الجرجاني في كتابه "شرح المواقف" للمتخصص في علم الكلام، فرصة للنظر

في علم الفلسفة، وبالعكس، كما قال د. عمر تركز أنه يوفر الفرصة لفهم تفاصيل

علم الكلام وميتافيزيق المشائية^{٧٨}.

٣. قد يساعد الكتاب على فهم تاريخ الفلسفة وعلم الكلام عن طريق التحقيق كما

قال د. عمر في ترجمة قوله، أنه يتبع منهج مقارنة الفلسفة بعلم الكلام وتقديم فرصة

للمتعلم لإدراك تطوراتهما التاريخية نوعاً ما، وبيان إسهامات العلماء العلمية في هذا

الجانب^{٧٩}.

٤. قد أصبح "شرح المواقف" الكتاب المرشد والمنهج المتبع في مجال تحقيق الكتب وكتابة

الشروح عليها، لذلك كتبت عليه حواش كثيرة، من أشهرها حاشية حسن جلبي

(ت ٨٩١هـ) وحاشية السيالكوتي (ت ١٠٦٧هـ) وكما ويوجد حوالي ٢٠٠ نسخة

من شرح المواقف في مكاتب تركية^{٨٠}.

^{٧٦} Ömer Türker, *Şerhu'l-Mevakıf: Kelam İlminin Son Büyük Klasığı*, cilt: ١٤, sayfa: ٣٧٦.

(آخر أكبر كتاب كلاسيكي في علم الكلام: شرح المواقف).

^{٧٧} المصدر السابق، ج ١٤، ص ٣٧٩.

^{٧٨} المصدر السابق، ج ١٤، ص ٣٧٩.

^{٧٩} Ömer Türker, *Şerhu'l-Mevakıf: Kelam İlminin Son Büyük Klasığı* (آخر أكبر

كتاب كلاسيكي في علم الكلام: شرح المواقف) , cilt: ١٤, sayfa: ٣٧٦, ٣٧٩.

^{٨٠} المصدر السابق، ج ١٤، ص ٣٧٩.

٥. قد تبنت مدارس الدولة العثمانية الأفكار والآراء الواردة في كتاب "شرح المواقف" أولاً وبعده "شرح العقائد" للتفتازاني، وبدأ تعليم كتاب "شرح المواقف" في المدارس في عهد السلطان محمد الفاتح (١٤٥١م) إجبارياً بقرار منه، واستمر هذا القانون حتى عهد السلطان سليمان (١٥٢٠م). ويلاحظ أن الدولة العثمانية ألزمت تعليم علم الكلام من كتب الأشاعرة مع أنها ماتوريدية المذهب؛ لأن علم المنطق والفلسفة مدرّوس بشكل أدق وأوسع في كتب الأشاعرة، وهذا يفيد أن سلاطين الدولة العثمانية كانوا يريدون لعلمائهم أن يكونوا مثقفين واعين عارفين بكل أشكال العلوم الإنسانية، حتى أن العالم العثماني المشهور مولى الفناري كتب حاشية على "شرح المواقف"، فمن خلال دراسة كتاب "شرح المواقف" نستطيع معرفة اتجاهات علم الكلام في مدارس الدولة العثمانية، وتطور علمائها منهجياً في وفكرياً في تاريخ العلم^{٨١}.

يلحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث حول "أهمية كتابي المواقف وشرحه"، أن لذين الكتابين قيمة عظيمة وفوائد جمة حملهما على مر العصور، ففيهما من المناهج والمسائل والآراء التي يعتمد عليها في علوم ومناح شتى من الحياة، كما ندرك حجم قيمتهما الحقيقة، من خلال أقوال العلماء التي ذكرت فيهما. فكتاب "المواقف" يُعتبر أنموذجاً في مجاله، وكتاب "شرح المواقف" يُعتبر أنموذجاً في كتب الحواشي، ومنهجه يحتذى به في علوم المنطق والجدل والفلسفة، وكأنه كتاب في تاريخ الفلسفة، لاشتماله على تاريخ علم الكلام وعلم الفلسفة، وعرضه لتطورات هذين العلمين، والصراعات الدائمة فيهما.

المبحث الثالث: عرض مضمون كتاب "شرح المواقف"

سيبين هذا المبحث مضمون كتاب "شرح المواقف" بشكل تفصيلي، حيث يعرض جميع المواقف والمراسد التي تندرج تحتها، دون بيان المقاصد بشكل تفصيلي.

إن "شرح المواقف" كتاباً عظيماً في علم الكلام لدى علماء الأشاعرة، وقد افتخر به علماء الإسلام كما ذكر سابقاً. وقد أنتج الجرجاني هذه الثمرة العظيمة كما وضع في كتابه

^{٨١} Osman Demirci *Science of Kalam and Akāid in the Tradition of Madrasa*, page ٢٥٨, ٢٥٩, ٢٦٢, ٢٦٥.

ببداية شوال في سنة ٨٠٧هـ. ويتشكل كتابه من مواقف ومراصد ومقاصد، حيث يتكون الكتاب من ستة مواقف كل موقف يتفرع إلى عدة مراصد والمراصد تنقسم أيضاً إلى عدة مقاصد.

كما هي العادة في كتابة أي كتاب يبدأ الجرجاني بمقدمة ثم يشرح بعدها مقدمة الإيجي. ففي مقدمته يبدأ كلامه بتنزيه الله تعالى وتقديسه ثم يبين قيمة كتاب "المواقف"، وأهميته وفي الخاتمة بثنى على الله تعالى ويحمده لتوفيقه في إتمام شرحه. وفي شرحه لمقدمة الإيجي، يحمّد الله تعالى ويشني بالمدح على أفضل الخلق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ثم يوضح سبب كتابة "المواقف" ويذكر بعض انتقاداته لعلماء عصره الذين غفلوا عن الاهتمام بعلم الكلام، وبيان مدى ضعف كتبهم^{٨٢}.

يأتي الموقف الأول بعد المقدمة وينقسم هذا الموقف إلى ستة مراصد، وتنقسم هذه المراصد مجتمعة إلى ثماني وعشرون مقصداً. يتحدث المرصد الأول في بعض المواضيع المهمة التي يجب أن يتم تقديمها في كل كتب علم الكلام، وهو تعريف علم الكلام وموضوعه وأهميته وفائده وبعض المسائل المهمة المتعلقة به. وقد شرح تعريف الإيجي للكلام بإضافة بعض الكلمات منه لتوضيح المقصود أثناء التعريف كما يأتي: "الكلام علم بأمر يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها." وفي المقصد الثاني ذكر موضوع علم الكلام وفرقه عن باقي العلوم، وهو ذات الله تعالى. ثم يزيد فيه صفات الله تعالى السلبية والثبوتية وأفعاله في الدنيا مثل خلق العالم والآخرة مثل الحشر وبعث الرسول والثواب والعقاب. ثم عرض في باقي المقاصد فائدة علم الكلام ومرتبته وتسميته، وقال عن فائده هي الترقى من التقليد إلى الإيقان وإرشاد المسترشدين وحفظ قواعد الدين وتعليم فروع علم الكلام وصحة النية والاعتقاد، أما مرتبته فتدرك بموضوعه بلا شك، وقد ذكر موضوعه سابقاً وبناءً على ذلك فإنه أشرف العلوم وأرفعها، أما مسائله فهي الأحكام النظرية لمعلوم، وهذه الأحكام من العقائد الدينية أو يتوقف عليها إثبات شيء منها.

^{٨٢} انظر: الشريف الجرجاني، شرح الموقف، ج ١، ص ٩٠-١٣٠.

أما المرصد الثاني والثالث والرابع فمتعلقة بنظرية المعرفة، ويوجد فيها مسائل أساسية منها تعريف مطلق العلم وأقسام العلم وإثبات العلوم الضرورية، كما يوجد مسائل فرعية كالتصور والتصديق وعلم الحادث والضروري. والمرصد الخامس والسادس في مسائل النظر، ففيهم تعريفه وأقسامه النظر الصحيح والفساد وشروطه ثم يعرض فيهما بعض المسائل المنطقية كنظرية الموصل إلى المقصود بتوسط النظر مثل القياس وأنواع الاستدلال وأنواع الأدلة وإلخ...^{٨٣}.

والموقف الثاني يتكون من خمسة مراصد وينقسم المراصد إلى ستة وعشرون مقصداً، ويتناول الموقف الثاني الأمور العامة أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود وهي الواجب والجوهر والعرض، حيث يبدأ بموضوع الوجود والعدم ثم يعرض نقاش العلماء حول الوجود هل هو بديهي أم كسبي أم لا كسبي ولا بديهي بل ممتنع التصور، والرأي المختار عند الجرجاني أنه بديهي. وبعد ذلك يجيب على عدة أسئلة منها هل الوجود زائد على الماهية أم لا؟ وما هو الوجود الذهني؟ وتعريف المعدومات هل هي متميزة أم لا؟ بعد هذه الأسئلة ينتقل إلى الماهية، وهذا المرصد يحتوي على اثنا عشر مقصداً كأقسام الماهية، وتنقسم إلى أربعة أقسام: بسيط عقلي كالأجناس العالية أو بسيط خارجي كالنفوس أو مركب عقلي أو مركب خارجي كالبيوت، ثم يعالج المسائل المتعلقة بهذه الأقسام في المقاصد الباقية.

وتناول أيضاً في الموقف الثاني موضوع الإمكان والامتناع والقدم والحدوث. وقال الجرجاني أنه يشتق من هذه المواضيع الواجب والممكن والممتنع وأنها ضرورية، كما قال أن الوجود امتناع العدم أو لا إمكان العدم، والامتناع وجوب العدم أو لا إمكان الوجود، والإمكان لا وجوب الوجود والعدم أو لا امتناعهما، وبعد ذلك تأتي بعض المسائل متعلقة بهم. وبعد هذا المقصد ينتقل في الحديث للكلام عن الوحدة والكثرة فإنهما متصلتان بالأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية، وناقش الجرجاني فيه مسألة وجود الوحدة والكثرة، وقد اختلف العلماء في إثبات وجودهما، فأثبتته الحكماء وأنكره المتكلمون وتبنى الجرجاني رأي الحكماء، ثم ذكر علاقات الصلة بين الوحدة والكثرة وأمور أخرى متعلقة بهما. وتناول أيضاً في المرصد الخامس العلة والمعلول وما يتعلق بهما من موضوعات^{٨٤}.

^{٨٣} انظر: الشريف الجرجاني، شرح الموقف، ج ١، ص ١٣١-١٥٥.

^{٨٤} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٤٤٨-٩١٢.

أما في الموقف الثالث فيعرض لمسألة الأعراض وينقسم هذا الموقف إلى خمسة مرادف، فيها أبحاث كلية شاملة لجميع الأعراض والكم والكيفيات والنسب والإضافة. ويعرض في المقدمة تقسيم الصفات قبل أن يبدأ بالمرصد الأول، فيذكر آراء الأشاعرة والمعتزلة، وبين تقسيم الأشاعرة لها إلى قسمين: صفات نفسية وصفات معنوية، بينما يقسمها المعتزلة إلى صفات حاصلة بالفاعل وصفات تابعة للحدوث، وبعد شرح الأقسام ينتقل إلى تعريف الأعراض عند الأشاعرة والمعتزلة، والرأي المختار عند الأشاعرة أنه موجود قائم بمتحيز، ثم تأتي أقسام العرض وهي تسعة أقسام عند الفلاسفة لكنه عند المتكلمين قسمين: إما أن يختص بالحي مثل الحياة، وإما ألا يختص به مثل الحركة أو السكون^{٨٥}.

وبعد شرح المسائل المتصلة بالعرض، ينتقل الكتاب إلى الكم وخواصه وأقسامه وبيان جميع المسائل المتعلقة به، والكم له خواص ثلاث، أنه يقبل القسمة ويوجد عادًة فيه يعده وله المساواة الزيادة والنقصان، وينقسم الكم إلى قسمين هما: الكم المتصل كالمقدار والكم المنفصل كالعدد^{٨٦}. ويعرض في المرصد الثالث مسألة الكيفيات، وقد عرفه الجرجاني بأنه عرض لا يقتضي القسمة اقتضاء أوليا أي بالذات ومن غير واسطة، ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير، وبعده قسم الكيفيات إلى أربعة أقسام هي: المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية، وتناول الجرجاني مسائل كثيرة تحت هذه الأقسام^{٨٧}، ثم انتقل إلى المرصد الرابع في الحديث عن النسبة، وناقش الجرجاني فيه مسألة ثبوت المقولات النسبية، وقال أن الفلاسفة أثبتوها وأنكرها المتكلمين إلا مسألة وجود الأئين فقد أثبتوها، ثم ناقش الجرجاني المسائل المتعلقة بالأكوان عند المتكلمين والفلاسفة، مثل الأكوان بالأئين وأنواع الأكوان وهي أربعة السكون والحركة والافتراق والاجتماع^{٨٨}.

وتناول مسألة الإضافة في المرصد الخامس، حيث عرف الإضافة بطريق المثال، فقال إن الأبوة هي المعقول بالقياس إلى الغير، ولها خاصيتان: الأولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب

^{٨٥} انظر: الشريف الجرجاني، شرح الموقف، ج ٢، ص ١٢-٧٠.

^{٨٦} انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٠-٢٠٢.

^{٨٧} انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٠٢-٥٧٤.

^{٨٨} انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٧٤-٧١٦.

الذهن والخارج والثانية وجوب التكافؤ في النسبة، ثم ختم الجرجاني الموقف الثالث بأقسام الإضافة ومسائلها^{٨٩}.

وفي الموقف الرابع يعرض مسألة الجوهر، فقسمه حسب حاله، إن كان حالا في جوهر آخر فهو صورة، وإن كان محلا للصورة فهو هيولي، وإن كان مركبا منها فهو جسم، فإن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصور فهو نفس، أما إذا كان بالعكس فهو عقل. والمرصد الأول يبدأ بالجسم وحقيقته وقيل أنه معنيين، أحدهما جسمٌ طبيعي والآخر جسمٌ تعليمي، ويبحث عنهما في علوم الطبيعية والرياضة. وبعد ذلك تناول أقسام الطبيعي وأحكامهم، وفيه شرح الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات التي لها مزاج، والمسائل المتعلقة بهم^{٩٠}.

عرض في المرصد الثاني عوارض الأجسام وأحوالها، وبين أن الأجسام إما محدثة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها وصفتها، أو قديمة بذواتها محدثة بصفتها أو بالعكس. وبعد شرح هذه الأقسام ومسائلها، انتقل إلى مسألة النفس المجردة وأحكامها، وخاض في تفصيلات متصلة بها، كما بين أن النفوس الفلكية مجردة عن المادة؛ لأن الرأي المختار عنده أن حركاتها إرادية غير طبيعية أو قسرية. وبعد عرض أدلة هذا الرأي، تناول النفوس الإنسانية وبين أنها مجردة أيضا ليست قوة جسمانية ولا جسما، وهذا رأي الفلاسفة ووافقهم الغزالي والراغب الأصفهاني في ذلك، لكن خالفهم الجمهور وأنكروا المجردات على الإطلاق. وبين في المقصد الثالث أن النفس الناطقة حادثة، وبالرابع وضع تعلق النفس بالبدن^{٩١}.

والمرصد الرابع كان في العقل، حيث أثبت العقل وأحكامه، وعرض الكتاب رأي الفلاسفة وأدلتهم في مسألة الإثبات، فقد قالوا إن الله خلق أولا العقل، واستدلوا على إثباته بأن الله تعالى واحد فلا يصدر عنه الابتداء إلا واحد، ثم ناقش الجرجاني هذه الأدلة بقائده الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ثم تناول الكتاب مسألة الجن والشیاطين، وأنهما من الجواهر الغائبة عن حواس الإنسان، واتفق أهل العلم على أنهما من المكلفين لكن اختلفوا في نوعهما^{٩٢}.

^{٨٩} انظر: الشريف الجرجاني، شرح الموقف، ج ٢، ص ٧١٦ - ٧٣٨.

^{٩٠} انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٣٨ - ١١٣٨.

^{٩١} انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٣٨ - ١٢٣٢.

^{٩٢} انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٣٢ - ١٢٤٦.

ويتحدث الجرجاني في الموقف الخامس والسادس عن مسألة الإلهيات والسمعيات، وقام الموقف الخامس على سبعة مراصد، ومنها إثبات وجود الله، وصفاته السلبية وتوحيده، والصفات الوجودية، فيما يجوز عليه تعالى كرؤية الله والعلم بالكنه وأفعاله وأسمائه. وعرض الكتاب في المرصد الأول مسالك لأربعة طوائف لإثبات الصانع. ومنهم المتكلمين والفلاسفة والسهروري من علماء المتأخرين ومسلك الإمام الإيجي صاحب كتاب "المواقف". ثم بين اختلاف ذات الله تعالى عن غيره من سائر الذوات، وعرض رأي شيخ الأشعري وأبي الحسن البصري، أن الاختلاف بينه وبين غيره ليس لأمر زائد عليه بل هي لذاته مخصوصة. وبعد عرض آراء قدماء المتكلمين، ناقش المسألة وانتقل إلى إثبات أن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة... إلخ^{٩٣}.

ثم خاض الكتاب في مسألة توحيد الله تعالى في المرصد الثالث وبين أن أهل الفلسفة والمتكلمين اتفقوا على عدم إمكانية وجود إلهين، إلا أهل المثنية قالوا فيها شروط. ثم عرض نقاش في صفات الله تعالى ووجوديته، وبين رأي الأشاعرة في أنه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، واحتج الأشاعرة على ذلك بوجوه ثلاثة، لكن ردَّ الشيعة والفلاسفة والمعتزلة على أدلتهم وخالفوهم فيها. ثم خاض في مسألة قدرته وعلمه واتفق أهل السنة في هذه المسألة وقيل أن الله تعالى يحيط كل المفهومات أي الممكنة والواجبة والممتنعة، وهي أعم من القدرة لكن، خالفهم في هذا ستة فرق، قال بعضهم أنه لا يعلم شيئاً ولا يعلم ذاته، وقال آخرون أنه يعلم ذاته ولا يعلم غيره، أو أنه لا يعلم غير المتناهي، كما قال بعضهم أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة... إلخ، وبعد ردود مذهب الأشاعرة على هذه الادعاءات تناول باقي الصفات الوجودية لله تعالى كالإرادة والحياة^{٩٤}.

قد عرض بعد ذلك أفعال الله تعالى وأسمائه ورؤية الله، وذكر في مسألة الرؤية أن الأمة اجتمعت على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، لكن اختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا. ثم ناقش إمكانية الرؤية وعرض شبه المنكرين ووردها. ثم تناول مسألة الحسن والقبح وبعض مسائل متصلة بأفعاله وأسمائه، وبين أن الأمة اتفقت على أن الله تعالى لا يفعل القبيح

^{٩٣} انظر: الشريف الجرجاني، شرح الموقف، ج ٣، ص ١٠-٧٠.

^{٩٤} انظر: المصدر السابق، ج ٣، ص ٧٠-١٨٦.

ولا يترك الواجب لكن المعتزلة اتفقت معهم في مسألة القبيح، واختلفت في مسألة الواجب، بعدها قدم الكتاب أدلة الأشاعرة والمعتزلة وناقش المسألة. وختم الموقف الخامس بمسألة أسماء الله تعالى^{٩٥}.

وتناول الكتاب في الموقف السادس السمعيات، كالنبوة والمعاد وأسباب السعادة والشقاوة والطاعة والمعصية والكفر، وزاد الجرجاني في نهاية الموقف السادس الفرق الإسلامية وأخذ فيها المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة.

وبدأ المرصد الأول بمسألة النبوة وبحث عن لفظ النبوة لغة واصطلاحاً، ثم انتقل للحديث عن الخواص التي يتميز بها صاحب النبوة عن غيره، فناقش المسألة وعرض الردود عليها، وبعد ذلك عرض حقيقة المعجزة وشروطها وكيفية حصولها، وقيل فيها سبع شروط منها: أن يكون الفعل فعل الله تعالى وخارقاً للعادة ويظهر على يد مدعي النبوة... إلخ، ثم بين كيفية حصول المعجزة وكيفية دلالتها وبعد مناقشته لهذه المسائل مع الفلاسفة، انتقل إلى مسألة إمكان البعثة وأثبت إمكانها بإثبات النبوة؛ لأنهما مرتبطتان بعضهما بعضاً، ثم ناقش وبعض المعتزلين والمذاهب التي تَرُدُّ البعثة، ويجبروا الله في البعثة، ونقل عنهم أنهم قالوا: إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم... إلخ، بعد رَدِّه عليهم، تناول مسألة عصمة الأنبياء وحقيقتها وذكر أن كل أهل الملل والشرائع اتفقوا على وجوب العصمة عن الكذب عمداً، والاعتماد على الصدق، لكن اختلفوا في صدور الكذب عنهم على سبيل السهو والنسيان، لكن رفض هذا الرأي كثير من علماء أهل السنة، وأجازه بعض العلماء كأبو بكر الباقلاني^{٩٦}.

وعرض في المرصد الثاني مسائل متصلة بالآخرة، وفيها مسألة إعادة المعدوم والحشر والجنة والنار هل هما موجودتين الآن أم لا؟ ومسألة الحسن والقبح في الأفعال، وهما متعلقتان بالثواب والعقاب والعفو والكبائر وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم والتوبة وحقيقتها وأحكامها^{٩٧}. وبعد ذلك عرض في المرصد الثالث حقيقة الإيمان ومسألة التزايد والنقص في

^{٩٥} انظر: الشريف الجرجاني، شرح الموقف، ج ٣، ص ١٨٦-٣٨٨.

^{٩٦} انظر: المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٨٨-٥٤٨.

^{٩٧} انظر: المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٤٨-٦١٤.

الإيمان والكفر ومسائل متعلقة بالإيمان^{٩٨}. ثم خاض في مسألة الإمامة وشروطها وكل ما هو متعلق بها وفي نهاية الكتاب تناول الفرق الإسلامية كما ذكرت أسماؤهم سابقاً^{٩٩}.

من خلال النظر في مضمون الكتاب، قد يتراءى للبعض من الوهلة الأولى أن مواضيع الكتاب مشتتة وغير مرتبطة، لاحتوائه على مواضيع خارج علم الكلام من المنطق والفلسفة والطبيعة، لكن بمهارة صاحب الكتاب وشارحه استطاع ربط جميع المواضيع بعلم الكلام بطريقة محكمة، فقد اتبع منهج مقارنة آراء المذاهب الإسلامية بغيرها، وبيان أدلتهم وبراهينهم بدقة بشكل يزيل كل لبس من ذهن القارئ والدارس في هذا العلم. ومنهج السيد الشريف الجرجاني في التحقيق أغنى الكتاب من الناحية العلمية، حيث عرض بمهارة محل النزاع في المسائل الخلافية وآراءه وأدلتها والنتائج التي توصل إليها، وبين معاني المصطلحات والمفاهيم العلمية وربطها بعضها ببعض، كما بين كل ذلك من وجهة نظر علم الكلام عند أهل السنة والفلاسفة من مذهب المشائية. فيما عدا ذلك يحتوي الكتاب على مصطلحات كثيرة من علم المنطق وعلم الجدل، وذلك لكثرة استخدام العلماء المتأخرين لتلك المصطلحات في نقاشاتهم واستدلالاتهم. إضافة إلى ذلك لا يستخدم الجرجاني كلمات مجازية ومبهمّة ومعقدة في شرحه بل يستخدم مصطلحات علمية فقط، وما يجده مبهماً من هذه المصطلحات فإنه يوضح معناه بسهولة ودقة لأنه عالم لغة، ومن أراد الاستزادة في معرفة بعض المصطلحات التي قد يكون غفل عنها الجرجاني يمكنه الرجوع إلى كتاب "التعريفات" للجرجاني.

يلحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث حول عرض "مضمون كتاب شرح المواقف"، أن الكتاب يشمل عدة علوم مختلفة، وهذا قل ما نجده في الكتب التي تم تأليفها في زمنه، ومما امتاز به مضمون الكتاب، أنه اشتمل على المواضيع التي اشتهرت في زمن المتقدمين، وكذلك التي اشتهرت في زمن المتأخرين، فكان بذلك كالجسر الواصل بين الزمانين.

^{٩٨} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ٣، ص ٦١٤-٦٦٦.

^{٩٩} انظر: المصدر السابق، ج ٣، ص ٦٦٦-٨٠٦.

وفي ختام هذا الموضوع الذي تم عرضه في هذا الفصل، يلحظ الباحث أن الإمام الجرجاني نموذجاً يحتذى به في طلب العلم، كما أن كتاب "شرح المواقف" نموذجاً يحتذى في تأليف وشرح وتحقيق الكتب المتخصصة في علم الكلام.



الفصل الثالث

موقف الجرجاني من نقاشات حقيقة المعرفة

ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف المعرفة

المبحث الثاني: ماهية المعرفة

المبحث الثالث: إمكانية المعرفة

يتناول هذا الفصل تعريف العلم ونظرية المعرفة لغة واصطلاحاً، كما سيتم بيان آراء العلماء من المذاهب المختلفة في تعريف العلم، وبيان موقف الجرجاني من هذه التعاريف ومناقشته لها، ثم ينتقل النقاش ليدور حول ماهية المعرفة، ابتداءً بالتعريفات اللغوية والاصطلاحية، ثم بيان نقاشات العلماء حول الوجود الذهني، الذي يعد من أهم مسائل نظرية المعرفة، وتنتهي المباحث بإثبات إمكانية المعرفة، وبيان ردّ الجرجاني وبعضاً من العلماء المسلمين على من ينكرها.

المبحث الأول: تعريف المعرفة

سيتم في هذا المبحث تناول تعريف المعرفة والعلم ونظرية المعرفة لغةً واصطلاحاً عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والحكماء، كما سيتم عرض تطور تاريخ نظرية المعرفة بشكل مختصر. لا بد لأي باحث في مجال الفكر والفلسفة أثناء بحثه، أن يتطرق للقراءة والبحث عن نظرية المعرفة؛ لأنها تعد أساساً تبنى عليه العلوم الفكرية في شتى مجالاتها، وتجذب نظرية المعرفة انتباه وتشغل أذهان جميع علماء الفكر من المشرق إلى المغرب، من المسلمين وغيرهم، من العصر القديم للعصر الحديث، فهي محطة أساسية في نقاشات المفكرين والفلاسفة لا غنى عنها؛ لأن المعرفة أو العلم أهم ما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات الحية في العالم، وبناءً على ذلك قد جعل الله تعالى الإنسان خليفة للأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وما اختاره الله تعالى، إلا لأنه قادر على اكتساب

المعرفة والتفكير والتقدم بها، وتطبيق ما يتوصل إليه من المعرفة، والاستمتاع بالنتائج، ثم تقديرها والتطور بها. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٨]. فالإنسان الأول عندما وضعه الله تعالى في الأرض، وكلفه بواجب الخلافة، لم ينزل إلى الأرض خالٍ من المعرفة، بل تلقى المعرفة الأساسية التي تعينه على الحياة وعلى إنشاء مجتمع من الله تعالى مباشرة قبل نزوله، وقد بين الله تعالى ذلك في كتابه في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]، وبعدها استمر تعلم الإنسان وتطوره من تجاربه وخبراته، إلى يومنا هذا وحتى قسام الساعة، فالمعرفة لا تنتهي ولا تقف عند حد معين.

قبل البدء بالتعريفات اللغوية والاصطلاحية، لابد من لفت النظر إلى أنه، عند الحديث عن المعرفة لا بد من تناول العلم أيضاً، لأنهما متلازمان من حيث أن العلم بمعناه العام هو المعرفة^١.

المعرفة لغة: عَرَفَ: العَرَفَانُ: الْعَلَمُ، عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ عِرْفَةً وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً، وَرَجُلٌ عَرُوفٌ وَعَرُوفَةٌ: عارف يعرف الأمور، والعَرِيف والعَارِفُ بمعنى مثل عَلِيمٍ وَعَالِمٍ، والمَعَارِف: الوجوه، ومَعَارِفُ الأرض: أوجهها وما عرف منها^٢. كما تدل كلمة "عَرَفَ" على المجازاة، كما في المثال: لأعرفن لك ما صنعت، أي لأجازيك به. كما تدل المعرفة على ما هو عالٍ مكرم طيب، لأن حروف جذرها مكون من حروف كلمة "رَفَعَ"، لذلك يأتي فيها معنى العلو والطيب، كما يقول العرب: ما أطيب عُرْفَهُ، وعَرَفَ الله الجنة: أي طيبها^٣. والمعرفة عند الجرجاني من ناحية لغوية تعني: "ما وضع ليدل على شيء بعينه، وهي المضممرات، والأعلام، والمبهمات، وما عرف باللام، والمضاف إلى أحدهما"^٤.

^١ انظر: يوسف محمود محمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، (الدوحة: دار حكمة، ط ١، ١٤١٤هـ)، ص ٨٧.

^٢ جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ)، ج ٩، ص ٢٣٦-٢٣٨.

^٣ انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، (تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩١٤هـ)، ج ١، ص ٦٧٦، ص ٦٤٥-٦٤٦.

^٤ علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، (تحقيق: مجموعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ)، ص ٢٢١.

المعرفة اصطلاحاً: وعَرَّف العلماء القدماء المعرفة بعدة مصطلحات متباينة منها: أنها إدراك شيء بإحدى الحواس، وقيل هي العلم مطلقاً، تصوراً كان أو تصديقاً، ومنها أنها إدراك البسيط، وقيل إدراك الجزئي، وقيل إدراك الجزئي عن الدليل، وقيل الإدراك الذي هو بعد الجهل^٥. وعَرَّفها الجرجاني في التعريفات على أنها: "إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف"^٦.

العلم لغة: جاء في لسان العرب أن العِلْمَ: نقيض الجهل، عِلِمَ عِلْماً وَعِلِمَ هو نفسه، ورجل عَالِمٌ وَعَلِيمٌ من قوم عُلَمَاء، وَعَلَامٌ وَعَلَامَةٌ إذا بالغت في وصفه بالعلم أي عَالِمٌ جداً. وَعِلِمْتُ الشيءَ أَعْلَمُهُ عِلْماً: عَرَفْتُهُ. وَعَلَّمَهُ الْعِلْمَ وَأَعْلَمَهُ إِيَّاهُ فَتَعَلَّمَهُ. وَعِلِمَ الأمرُ وَتَعَلَّمَهُ: أَتَقَنَهُ. وَعِلِمَ بالشيء: شَعُرَ^٧. وقال الزمخشري في كتابه أساس البلاغة: أن كلمة العلم في اللغة بمعنى الشعور، كقولنا: ما علمت بخبرك يعني ما شعرت به. كما تأتي أيضاً بمعنى الأثر والعلامة^٨.

العلم اصطلاحاً: يوجد أكثر من معنى اصطلاحى للعلم منها أن: العلم هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، يقينياً كان أو غير يقيني أو قيل إنه حصول صورة الشيء في الذهن وقيل أنه إدراك شيء على ما هو به. كما جاء أن العلم هو المعرفة المنسقة التي تنشأ عن الملاحظة والدراسة والتجريب، والتي تتم بغرض تحديد طبيعة أو أسس أو أصول ما تتم دراسته^٩. وقد عرف الجرجاني العلم بأنه: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع^{١٠}.

النَّظَرِيَّةُ لغة: تأتي من النَّظَر ويعني حَسُّ العَيْنِ، نَظَرَهُ يَنْظُرُهُ نَظَرًا، والنَّظَرُ تأمل الشيء بالعين، كما يفيد الانتظار، وقيل إنه الفكر في الشيء تُقَدَّرُهُ وَتَقْيِسُهُ مِنْكَ. والمنظرَةُ: مَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَأَعْجَبَكَ أَوْ سَاءَكَ. والنَّظُورُ: الذي لَا يُغْفَلُ النَّظَرُ إِلَى مَا أَهْمُهُ^{١١}. وإضافة لما ذكر في لسان

^٥ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م)، ج ٢، ص ٣٩٢.

^٦ الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٢٢١.

^٧ ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص ٤١٧-٤٢٠.

^٨ الزمخشري، أساس البلاغة، ج ١، ص ٦٧٦.

^٩ جعفر عباس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، (الكويت: مكتب الألفين، ط ١، ١٤٠٧هـ)، ص ٨٤.

^{١٠} الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ١٥٥.

^{١١} انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٨.

العرب، جاء في المعجم الوسيط أن المناظر هو المجادل المحاج والمثل، ونَظَرَ الشيء بالشيء ناظره به^{١٢}.

النَّظَرِيَّة اصطلاحاً: تم تعريف النظرية في المعجم الوسيط على أنها قضية تثبت ببرهان وطائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية^{١٣}. وعرفها الدكتور جميل صليبا بنفس التعريف، وأضاف تعريفها عند الفلاسفة بأنها "تركيب عقلي مألّف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ"^{١٤}.

نظرية المعرفة: وورد في المعجم الوسيط تعريف لنظرية المعرفة هي "البحث في المشكلات القائمة على العلاقة بين الشخص والموضوع أو بين العارف والمعروف وفي وسائل المعرفة فطرية أو مكتسبة"^{١٥}. وعرف بعض العلماء المعاصرين نظرية المعرفة بأنها: دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة، أو أنها بحث يدور حول العلاقة بين ذات العالم أو العارف وبين المعلوم أو الموضوع المعروف، بحيث تقوم هذه الدراسة على بيان متعلقات المعلوم بشكل تفصيلي كتوضيح ماهيته وبيان أصله وإمكانيته وقيّمته وحدوده وطرق الوصول إليه ودرجة التشابه بين التصور الذهني والواقع الخارجي^{١٦}.

ويرجع أصل مصطلح نظرية المعرفة إلى اللغة اليونانية، حيث يطلق عليه باليونانية الأبستمولوجيا Epistemology. وترجم إلى العربية بعد دخول الكتب اليونانية بلاد العرب بمصطلح نظرية المعرفة. والكلمة اليونانية متكونة من مقطعين، episteme وتعني معرفة وlogos وتعني نظرية، وعليه فإن الأبستمولوجيا تعبر عن نظرية المعرفة أو فلسفة العلوم أو نظرية العلوم^{١٧}. كما يلاحظ أن نظرية المعرفة مبنية على عنصرين أساسيين: وجود ذات العالم أو العارف المدرك،

^{١٢} مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ٤، ١٤٢٥هـ)، ج ٢، ص ٩٣٢.

^{١٣} المصدر السابق، ج ٢، ص ٩٣٢.

^{١٤} جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ج ٢، ص ٤٧٧.

^{١٥} مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٩٣٢.

^{١٦} انظر: راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، (عمان: مكتبة مؤيد، ١٩٧٩م)، ص ٦٤،

يوسف محمود محمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، ص ٧٩.

^{١٧} جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ج ٢، ص ٤٧٧.

ووجود الموضوع أو المعلوم^{١٨}. وبناءً عليه فهي تتناول مباحث عدة متعلقة بهذين الأساسين، وهي كالتالي:

أولاً: محاولة تعريف العلم من خلال مناقشة الشروط التي لا بد أن تكون موجودة حتى يوجد هذا العلم. ويندرج تحتها:

١. التفريق بين العلم الفطري، والعلم المكتسب.

٢. فصل المحسوس وتمييزه عن غير المحسوس.

ثانياً: البحث في المعلومات الذاتية والموضوعية، وتفريقها عن بعضها اعتماداً على علاقة كل منهما بعلم النفس والعلوم الطبيعية.

ثالثاً: البحث في موضوعي الوجود والتغير.^{١٩}

تاريخ نظرية المعرفة يعود إلى أقدم عصور الفلسفة الإنسانية، وهو عصر ما قبل الميلاد في اليونان، وقسم علماء اليونان الفلسفة إلى قسمين رئيسيين متعلقة بالعلم والمعلوم، هما الفلسفة العملية، والفلسفة النظرية. فعند الرجوع إلى كتب أرسطو نجد أن الفلسفة العملية تهتم بالإنسان وأخلاقه وفنه وسياسته، أما الهدف من الفلسفة النظرية هو مجرد المعرفة، كما تضم الفلسفة النظرية العلوم الطبيعية، وفلسفة ما بعد الطبيعة، والعلوم الرياضية^{٢٠}. وقد خالف أفلاطون أرسطو في التقسيم، فقسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام، هي علم الجدل، والعلم الطبيعي، وعلم الأخلاق، وتمت معالجة موضوع المعرفة في قسم الجدل. وعلى هذا يظهر أن نظرية المعرفة عند فلاسفة اليونان، تمت دراستها تحت أقسام الفلسفة كفرع من الفروع، فلم يهتموا بوضع حد فاصل بين موضوعات المعرفة ومسائل ما بعد الطبيعة ولا بين هذه الموضوعات من جهة والدراسات المنطقية الخالصة من جهة أخرى، لذا لم يتم إفرادها ببحوث مستقلة، ولا وضع مناهج خاصة لها، وبقي الحال على ما هو عليه عند العلماء الغربيين حتى القرن السابع عشر، فبعد القرن السابع عشر تم وضع مناهج خاصة بها، وفصلها عن الفلسفة بكتب وأبحاث

^{١٨} يوسف محمود محمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، ص ٨١.

^{١٩} انظر: محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، (القاهرة: دار الثقافة، ط ٥، ١٩٨٠م)، ص ٥٥-٥٦.

^{٢٠} انظر: جعفر عباس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، ص ٢٩-٣٠.

خاصة، وكان أول من قام بهذا الفصل جون لوك في كتابه "مقالة في الذهن البشري" Essay Concerning Human-Understandng، الذي طبع ونشر سنة ١٦٩٠م^{٢١}.

أما عند العلماء المسلمين فقد حظيت نظرية المعرفة باهتمام أكبر مما كان عند الغرب، وما يدل على ذلك سبقهم علماء الغرب بإفرادها بأبحاث وكتب خاصة، ككتاب "النظر والمعارف" للقاضي عبد الجبار، كما وضع الرازي في كتابه "المحصل"، أول باب في العلم والنظر، وكذلك فعل الإيجي في كتابه "المواقف"، حيث جعل الموقف الأول فيه في العلم والنظر^{٢٢}.

وفي هذا البحث سيتم دراسة نظرية المعرفة باسم العلم، لاعتماد العلماء المسلمين كلمة العلم بدل كلمة المعرفة في كتبهم، وقد قسم الشريف الجرجاني في شرح المواقف اختلاف العلماء إلى ثلاثة مذاهب، المذهب الأول: أنه ضروري، المذهب الثاني أنه نظري يعسر تحديده، والمذهب الثالث: أنه نظري لا يعسر تحديده^{٢٣}. خلال القراءة سيرى القارئ أن نقاشات العلماء في تعريف العلم تدور حول وجهين: الوجه الأول من حيث ماهيته، هل هو إدراك أم اعتقاد أم صورة في الذهن... إلخ، والوجه الثاني في التعريف من ناحية استيفائه شروط صحة التعريف وفق علم المنطق. وسأأتي توضيح هذه الاختلافات عند العلماء بتقسيمها وفق مذاهبهم وفرقهم، للتمكن من فهم كيفية تطور مفهوم نظرية المعرفة في المذهب الواحد.

وقبل البدء بالتقسيمات لا بد من بيان شروط صحة التعريف المتفق عليها في علم

المنطق، وهي كالتالي:

١. أن يكون التعريف باللفظ أوضح عند السامع من المعرف.
٢. ألا يكون في التعريف ألفاظ مجازية إلا مع قرينة تعين المقصود.
٣. ألا يكون في التعريف لفظ مشترك مالم توجد قرينة تبين المراد.
٤. ألا يكون في التعريف دور سبقي.

^{٢١} انظر: محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، ص ٥٣.

^{٢٢} انظر: راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، ص ٦٤-٦٦.

^{٢٣} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٥٧-١٦٥.

٥. أن يكون الحد إذا أبان المحدود مما ليس منه ودار وانعكس، ولم ينتقض من أحد الطرفين، كان صحيحاً ثابتاً^{٢٤}.

تعريف العلم عند المعتزلة: ورد في شرح المواقف أن المعتزلة قالت في العلم أنه نظري، واتفقوا جميعهم على إمكانية تعريفه^{٢٥}، كما اعتمد أغلبهم على هيكل أساسي ثابت في التعريف، وهو تعريف شيخين من كبار المعتزلة هما أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ) وأبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ)، ثم أضافوا على هذا الأساس فيما بعد، وتعريف العلم عندهما أنه: اعتقاد الشيء على ما هو به^{٢٦}، وبالنظر إلى هذا التعريف يتضح أن المعتزلة لم يكونوا أول من عرفوه بهذا التعريف، بل نجد أن الفلاسفة اليونان قد سبقوهم إليه، فقد عرفه أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) أنه الاعتقاد الصحيح الذي بُرهن عليه، كما ورد في كتبه مناقشات له حول العلم، وبنى نظريته في العلم على ثلاثة شروط، كما سمي تعريفه هذا بالثلاثية، وشروطه في العلم:

١. يفترض أن يكون اعتقاداً.

٢. لا بد أن يكون صحيحاً.

٣. يجب أن يقوم على برهان^{٢٧}.

ولفهم كيفية سير تعريف العلم من أفلاطون إلى الجبائيين، لا بد من الاطلاع على الكتب التي تمت ترجمتها من اليونانية للعربية في عصر المأمون، ففي عصره ازدهرت حركة الترجمة من اليونانية للعربية، وكان أبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) -وهو من كبار المعتزلة- يعمل في قصر المأمون مترجماً، فأثناء ترجمته تأثر بأقوال الفلاسفة اليونان كأفلاطون، وقام بإدخال وضم أقوالهم لأقوال المعتزلة، وثم تناقلتها المعتزلة وأكدتها على أنها أقوالها وآراءها المتوارثة من شيوخها^{٢٨}،

^{٢٤} القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٨هـ)، ج ١، ص ١٧٥.

^{٢٥} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٦٥.

^{٢٦} انظر: القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، (تحقيق: إبراهيم مدكور، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م) ج ١٢، ص ١٣.

^{٢٧} انظر: محمد راضي إبراهيم، تأثير فلسفة أفلاطون في أفكار علماء الكلام من المعتزلة، (ماليزيا: جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، العدد ٦، ٢٠١١م)، ص ١٧١-١٧٢.

^{٢٨} انظر: محمد راضي إبراهيم، تأثير فلسفة أفلاطون في أفكار علماء الكلام من المعتزلة، ص ١٧٢.

ونجد الشروط الثلاثة للعلم التي عند أفلاطون، عند المعتزلة أيضاً^{٢٩}، وبذلك يحتمل أن يكون المعتزلة قد أخذت هذه الشروط عن شيخها الذي بدوره أخذها عن أفلاطون، وجعلوها أساس بنوا عليه نظرية العلم.

لكن القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) خالف هذا التعريف، وعرف العلم بأنه سيكون نفس العالم إلى ما تناوله، وبين أن العلم في حقيقته اعتقاداً، لكنه رفض وضع كلمة الاعتقاد في التعريف، لأنه عند استخدام مصطلح الاعتقاد مجرد، يدخل في التعريف المقلد والمبخت، ومن المعروف عند العلماء أن المقلد والمبخت يعتقدان الشيء على ما هو به، وهما قائمان على الشك والظن، لذا أخرج القاضي عبد الجبار كلمة الاعتقاد من التعريف، ووضع مكانها سيكون النفس، فبالنسبة له عند تعريف المحدود لا يجب أن يدخل في الحد ما قد يشترك به المحدود مع غيره من الصفات، وبذلك يكون قد اتفق مع الشيخين أبو علي وأبو هاشم ومع أبو عبد الله في ماهية العلم، واختلفوا في صيغة التعريف^{٣٠}.

أما في ردّ الجرجاني على المعتزلة، فقد بين أن محاولاتهم في تعريف العلم باءت بالفشل، لأنهم رغم كل هذه المحاولات لم يتمكنوا من إخراج الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني من التعريف، كما بين أن استخدام الجبائيين لكلمة الشيء في التعريف استخدام خاطئ، لأنه من المتفق عليه عند العلماء أن علم المستحيل ليس شيئاً، وبذلك يكونوا قد أخرجوا علم المستحيل من التعريف وهذا باطل^{٣١}.

تعريف العلم عند الأشاعرة: عرف الإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ) العلم بأنه الذي يوجب كون من قام به عالماً أو لمن قام به اسم العالم وفي تعريف آخر إدراك المعلوم على ما هو به^{٣٢}، وروي عنه تعريف آخر وهو "ما يعلم به أو ما يصير الذات به عالماً"^{٣٣}. ورفض الإمام الجرجاني تعريف الإمام الأشعري في العلم، لاستخدامه كلمة العالم والمعلوم في التعريفات، وقال

^{٢٩} انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ١٨-١٩.

^{٣٠} انظر: المصدر السابق، ج ١٢، ص ١٧.

^{٣١} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٦٥.

^{٣٢} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٧.

^{٣٣} أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ)، ج ٢، ص ٤١٨.

بأن هذا يؤدي إلى الدور، لكن الإمام الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) بدفاعة عن تعريف الأشعري بقوله: "إن علم الإنسان بكونه عالماً بنفسه وبألمه ولذاته علم ضروري، والعلم بكونه عالماً بهذه الأشياء علم بأصل العلم لأن الماهية داخلية في الماهية المقيدة، فكان علمه بكون العلم عالماً، علم ضروري فكان الدور ساقطاً" يكون قد ردَّ على قول الجرجاني^{٣٤}. كما اعترض الجرجاني على التعريف باستخدام كلمة الإدراك، لأنها تفيد المجاز، والإدراك في الحقيقة معناه اللحق والوصول، واستخدام الكلمات المجازية في التعريف غير جائز^{٣٥}.

في الحقيقة إن الإمام الأشعري لا يفرق في المعنى بين العلم والمعرفة واليقين والفتنة والفهم والدراسة والعقل، فذلك كله يعطي نفس معنى العلم، لكنه يفرق في ماهية كل من هذه المصطلحات، فماهية العلم عنده ما به يعلم العالم المعلوم، واستدل بذلك على أن الله تعالى عالم بعلم من حيث إنه لو كان عالماً بنفسه كانت نفسه عالماً، لأنه وفق حقيقة العلم، لو كان الله يعلم عالماً بذاته سبحانه وجب أن يكون ذاته عالماً، وعلى هذا يتبين أن الجرجاني أخذ بحقيقة العلم التي وضحها الأشعري على أنها تعريف العلم^{٣٦}.

أما ابن فورك (ت ٤٠٦ هـ) فقد خالف إمامه الأشعري وعرف العلم كما جاء في شرح المواقف بأنه: ما يصح ممن قام به إتقان الفعل، والتعريف حسب ما ورد في مفاتيح الغيب أنه: ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه، لكن كلا من الجرجاني والرازي اعترض على هذا التعريف، فردَّ الجرجاني عليه بعدم وضوح القصد من التعريف، فإن أراد العلم الصحيح مطلقاً فهو باطل، وإن أراد ما يدخل في الصحة سيدخل في التعريف القدرة، ويخرج منه علمنا وهذا باطل أيضاً. أما ردُّ الرازي فقال: إنه رأي ضعيف، لأن العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الإحكام^{٣٧}.

وجاء تعريف العلم عند القاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) على وجهين: الأول أنه معرفة المعلوم على ما هو به، والثاني أنه تبين المعلوم على ما هو به، وبين سبب استخدامه

^{٣٤} فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٨.

^{٣٥} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٦٧.

^{٣٦} انظر: أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، (تحقيق: دانييل جيماريه، بيروت:

دار المشرق، ١٩٨٧م)، ص ١١، ١٠.

^{٣٧} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٦٧. وانظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٩.

لكلمة المعلوم بدل الشيء، لأن المعدوم معلوم لكنه ليس شيئاً وغير موجود^{٣٨}، وبذلك يكون قد تلافي الخطأ الذي وقعت به المعتزلة. وقد بنى الباقلاني هذين التعريفين على مبدأ "الجامع والمانع"، بحيث جعل هذين التعريفين محيطين بجميع العلوم من كل الجهات، فلا يدخلان فيها ما ليس منها، ولا يخرجان منها ما هو منها. وتعريف الباقلاني العلم بتعريفين مختلفين لا يدل على تناقض الباقلاني، لأنه يعتقد بجواز تحديد المحدود بأكثر من حد ليميز عن غيره^{٣٩}. أما ردُّ الجرجاني على الباقلاني فكان وجود الدور في تعريفه وهذا محال في شروط التعريف، لأن المعلوم مشتق من العلم، فلا يمكن معرفة المعلوم دون معرفة العلم، وزاد أيضاً بأن علم الله تعالى خارج من التعريف، لأن علم الله تعالى ليس معرفة وهذا متفق عليه عند جمهور العلماء^{٤٠}.

ولم يكن الجرجاني وحده من خالف الباقلاني في هذا التعريف، بل هناك شيوخ من أتباع مذهب الإمام الباقلاني كإمام الحرمين الجويني، حيث قال إن التبين ينبئ عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل وغفلة، إذ يقال من علم ما لم يكن عالماً به قد تبينته^{٤١}.

بينما لم يعرف الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) العلم تعريفاً مستقلاً واضحاً، لأن برأيه من الصعب تحديد العلم بمعنى واحد جامع ومانع، لكنه بين حقيقة العلم من خلال المثل والتقسيم، ففي المثل قال: إن العلم وصول المعلوم إلى القلب أو حصول المعلوم في القلب، أو وصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب. وعندما وضع تعريفه شبه القلب بالمرآة، والقلب هو محل العلم والقصد منه نفس العالم وليس جسمه، لأن الجسم ليس قادراً على تناول كل العلوم لأنه متناهي، بينما النفس غير متناهية. أما التقسيم فهو تمييزه عما يلتبس به من الاعتقادات، أما الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس والشك والظن والجهل فلا يخفى تمييزه عنها^{٤٢}. ولم يعترض الجرجاني

^{٣٨} انظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، كتاب التمهيد، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م)، ص ٦. وانظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، ج ١، ص ١٧٤.

^{٣٩} انظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، ج ١، ص ١٧٦.

^{٤٠} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٦٧.

^{٤١} انظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، (تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٣٠هـ)، ص ١٨.

^{٤٢} انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٦هـ)، ص ٨٨٨. وانظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الرسالة اللدنية، (تحقيق: نجاح عوض صيام، القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع،

على بيان الغزالي لحقيقة العلم، لكنه أضاف أن المثال والتقسيم إذا تمكنا من تمييز ماهية العلم عما سواها، صلحاً أن يكونا تعريفاً وحداً لها^{٤٣}.

مسيرة الرازي في تعريف العلم كانت مختلفة عن باقي العلماء ففي بداية الأمر كان يرى أن العلم ضروري بديهي، ولم يعرفه بتعريف محدد، وذلك لوجهين الأول: أنه يرى عدم إمكانية تعريف العلم بما هو أوضح من العلم نفسه، وذلك لأن كلنا نعرف بالضرورة وجودنا، وهذا العلم علم خاص، متعلق بعلوم خاص وهو الوجود، والعلم المطلق يعتبر جزءاً منه، لأن المطلق ذاتي للمقيد، وبما أن العلم بالجزء يأتي قبل العلم بالكل بالضرورة، فمن الأولى للعلم المطلق الذي يعد جزءاً من العلم الخاص أن يكون ضرورياً مثله، وبما أن العلم بماهية العلم حاصلة بالضرورة، فإن تعريف العلم يكون ممتنعاً بالحد والرسم^{٤٤}، والوجه الثاني: أن العلم لو كان مكتسباً، لا بد أن نعرفه بنفسه وهذا الرأي باطل لأنه يجعله ضرورياً، أو بغيره وهو أيضاً باطل لأن كل ما سوى العلم يعرف بالعلم، ولو تم تعريف العلم بغيره سيلزمه الدور^{٤٥}.

ورد الجرجاني على رأي الرازي في العلم، بأنه إن حصل بالضرورة علم جزئي في النفس، كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه، فمعنى ذلك أن تلك الماهية متصورة. وبذلك لم يستطع الرازي في قوله هذا التفريق بين حصول العلم المطلق في الذهن، وبين تصور العلم، وبين الرازي الفرق بينهما من خلال ضرب مثال في الشجاعة، فحصول الشجاعة في نفس الإنسان واتصافه بها لا يلزم تصورها في ذهنه، كما أن تصور الشجاعة في الذهن لا يلزم حصول

ط ١، (١٤٣٥هـ)، ص ٢٩. وانظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، (تحقيق: محمد عبد السلام الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ)، ص ٢١.

^{٤٣} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٦٣-١٦٥.

^{٤٤} انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤٢٠. وانظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، (إيران: جمعداري أموال)، ج ١، ص ٢٣١-٢٣٢. وانظر: فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، (تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، ص ١٠٠.

^{٤٥} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٦١.

الشجاعة في نفسه وذهنه أيضاً. وعلى ذلك فإن حصول ماهية العلم بنفسه في الذهن ليس تصوراً ولا ملزم لحدوث التصور^{٤٦}.

وادعى الجرجاني أن الرازي تراجع عن رأيه في العلم بأنه ضروري، وقام بتحديدته وتعريفه بأنه: اعتقاد جازم مطابق لموجب، وردّ الجرجاني على هذا التعريف بأنه تعريف جيد، لكنه يُخرج التصور من التعريف، لأن التصور لا يدخل في الاعتقاد. لكن الرازي في الحقيقة لم يرجع عن رأيه في العلم بأنه ضروري بشكل كامل كما قال الجرجاني، لكنه فصل في تحديد العلم، وبين أنه يتحقق بكونه اعتقاد جازم مطابق لموجب، وأن الموجب قد يكون حسياً أو عقلياً، أو مركباً منهما، والحسي هو الذي يحصل بالحواس الخمس وهو ضروري، أما العقلي فمنه الضروري ومنه النظري، وأما المركب فإما أن يكون من الحس والعقل أو من السمع والعقل. كما بين أنه قصد إخراج التصور من التعريف، لأنه يرى أن التصور لا يجب أن يكون كله مكتسباً، لأنه لو كان كله مكتسباً للزم الدور^{٤٧}.

العلم عند الحكماء: التعريف المعتمد عند الحكماء هو: حصول صورة الشيء في العقل، وقيل أيضاً أنه: صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، وبالنسبة لهم يرون أن العلم والإدراك لها نفس المعنى ولا فرق بينها، وقد عرف ابن سينا الإدراك على أنه: تمثل حقيقة الشيء عند المدرك، أو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها بما به يدرك، وعلى هذه التعاريف بين ابن سينا أن الإدراك يحتمل تمثله حقيقةً أو تمثله صورةً، وأن تمثله حقيقة غير ممكن لذا الإدراك عنده يتمثل صورة فقط. وعلق الطوسي في شرحه الإشارات والتنبيهات على كلام ابن سينا بعدم إمكانية تمثله حقيقة وقبول تمثله صورةً، أن ذلك من حيث أنها لو كان حقيقة لكانت المعدومات الممكنة أو الممتنعة عقلاً لا وجود لها في الخارج ولا في العقل، لأن معنى الوجود العقلي على هذا التقدير لا يكون إلا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس، وبما أن هذه الحقيقة ليس لها وجود خارجي، فتعين أن يكون تمثله صورة^{٤٨}.

^{٤٦} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ص ١٦٣.

^{٤٧} انظر: المصدر السابق، ص ١٦٩. وانظر: فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة)، ج ١، ص ٨٣-٨٤.

^{٤٨} انظر: أبو علي حسين بن سينا، الإشارات والتنبيهات في علم الطبيعة مع شرح قطب الدين الرازي، (تحقيق: نصير الدين الطوسي، قم: مطبعة القدس، ط ٢، ١٢٣٥هـ) ج ٢، ص ٣٠٨.

وكان ردُّ الجرجاني على هذا الرأي في العلم، أنه بما أن الحكماء اعتبروا العلم هو نفسه الوجود الذهني وفق ما ذكر في تعريفهم، فإن هذا يجعل العلم يضم الظن والجهل المركب والتقليد بل حتى الشك والوهم، وهذا الاستخدام ببساطة يخالف اللغة والشرع والعرف، لأنه يجعل أعلم الناس متساوياً مع الجاهل جهلاً مركباً ومع الشاك والظان والواهم، حتى المقلد يمكن اعتباره عالماً، وإنما تطلق عليه صفة العالم مجازاً لا حقيقة^{٤٩}.

العلم عند الماتوريديّة: سيتم تناول تعريف الإمام أبو منصور الماتوريدي (ت ٣٣٣هـ) للعلم في هذا القسم فقط، لأنه الرأي الراجح عند الجرجاني في "شرح المواقف"، فقد عرّف الإمام الماتوريدي العلم بأنه: صفة توجب محلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض. وقد رجح الجرجاني هذا التعريف على جميع التعريفات السابقة، لأنه يرى أنه يخلو من الخلل الوارد فيما سبق من التعريفات. وقد بين الجرجاني معنى هذا التعريف بأنه صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز، فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم، لأن التمييز المتفرع على الصفة إنما هو له لا للصفة، ولا شك أن تمييزه إنما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتمييز، وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض، وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني كما هو واضح والتصور لأنه لا نقيض له، لأن المتناقضان يكونان مفهومين ممتنعان لذاتيهما^{٥٠}.

وكما كان هذا التعريف مختاراً عند الجرجاني كان مردوداً عند البعض الآخر من العلماء، فبعضهم رفضوا هذا التعريف لأنه يضم العلوم العادية وهذه العلوم تحتمل النقيض بخلاف ما جاء في التعريف، وردّ عليهم الجرجاني بأن احتمال العاديات للنفيض يعني أنه لو فرضنا نقيض العاديات بدل منها، فإن ذلك لا يلزم من هذا النقيض محال لذاته، لأن هذه الأمور العادية ممكنة في ذاتها، ومن المعروف أن الممكن لا يستلزم بشيء من طرفيه محالاً لذاته، إلا احتمال

^{٤٩} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٦٩-١٧١.

^{٥٠} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٧١-١٧٣. وانظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، (تحقيق: علي كمال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣٦هـ)، ص ٢٩.

واحد وهو الوجه الذي تميز به النقيض عن العلم العادي، وهذا ممنوع ثبوته في العلوم العادية والعلوم المستندة إلى الحس^{٥١}.

كما أن الرأي المختار والراجح في تحديد ماهية العلم عند الجرجاني هي أنها: صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به. وقد رجحه لأنه يرى أن "المذكور" يدخل فيه الموجود والمعدوم، والممكن والمستحيل منهما بالاتفاق بين العلماء، كما يدخل فيه المفرد والمركب والكلي والجزئي، بينما "التجلي" فمعناه الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه، وبذلك يخرج عن التعريف الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب^{٥٢}.

ويلحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث حول "اختلاف العلماء في تعريف العلم" أن اختلافهم كان اختلافاً عميقاً، تعددت فيه الكثير من الأقوال ودارت حوله العديد من الشبهات والردود، حتى أننا نجد تعريفات متعددة ومختلفة عند علماء المذهب الواحد. ومنشأ هذه الاختلافات يعود سببه لاختلاف وجهات نظر العلماء ورأيهم في ماهية العلم -التي سيأتي الحديث عنها في المبحث التالي-، ولمدى موافقة أو عدم موافقة التعريف للشروط التعريف في علم المنطق. وكان ترجيح الجرجاني لتعريف الإمام الماتريدي قائماً على استيفائه شروط التعريف المعتمدة في علم الكلام والمنطق.

المبحث الثاني: ماهية المعرفة

يتناول هذا المبحث تعريف كل من ماهية المعرفة والوجود الذهني لغةً واصطلاحاً عند العلماء والفلاسفة كما سيتم عرض نقاشات العلماء والفلاسفة حول الوجود الذهني بشكل تفصيلي. إن مسألة ماهية المعرفة من أهم المسائل التي تناولها وناقشها علماء الكلام والفلاسفة، وممن استفاد في بيانها من علماء الكلام الإيجي والشريف الجرجاني وفخر الدين الرازي وابن سينا وغيرهم الكثير، وسيتم في هذا المبحث بيان أهم ما يتعلق في ماهية المعرفة من أمور وعرض النقاشات الدائرة بين العلماء حولها. وقبل البدء بذلك لا بد من بيان المصطلحات التابعة لهذا المبحث.

^{٥١} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٧٥.

^{٥٢} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٧.

الماهية لغة: المَاهِيَّة: ماهية الشيء كنهه وحقيقته أخذت من النسبة إلى ما هو أو ما هي (مو) والشهرية أو المرتب الشهري وهي كلمة منسوبة إلى (ماه) ومعناها بالفارسية شهر (ج) ماهيات^{٥٣}. وماه الشيء بالشيء موهاً: خلطه^{٥٤}. ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي؛ لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام^{٥٥}. **الماهية اصطلاحاً:** الماهية: تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل، من حيث إنه مقول في جواب ما هو، يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار، هوية، ومن حيث حمل اللوازم له: ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ، مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث: جوهر^{٥٦}.

الوجود الذهني لغة: جاء في لسان العرب وجد الشيء عن عدم، فهو موجود^{٥٧}. والوجود: ضد العدم وهو ذهني وخارجي، والوجودية فلسفة ترى أن الوجود سابق على الماهية وهذا بمعناها العام، أما المعنى الخاص فهي كما يرى سارتر أنها تقوم على الحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه ويتخذ موقفه كما يبدو له تحقيقاً لوجوده الكامل^{٥٨}. **الذهن:** قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة، معدة لاكتساب العلوم. كما يعني الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر^{٥٩}. والذهن: الفهم والعقل ويعني أيضاً حفظ القلب، كما يأتي بمعنى الفطنة والحفظ والقوة^{٦٠}.

الوجود الذهني اصطلاحاً: لا يوجد تعريف معتمد عند العلماء للوجود الذهني في الاصطلاح، لوجود اختلاف ونقاشات مطولة بين العلماء والفلاسفة حول الوجود الذهني،

^{٥٣} مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، باب الميم، ج ٢، ص ٨٩٢.

^{٥٤} ابن منظور، لسان العرب، حرف الهاء، فصل الميم، ج ١٣.

^{٥٥} الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ١٩٥.

^{٥٦} المصدر السابق، ص ١٩٥.

^{٥٧} ابن منظور، لسان العرب، حرف الدال، فصل الواو، ج ٣.

^{٥٨} مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، باب الواو، ج ٢، ص ١٠١٣.

^{٥٩} الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٨.

^{٦٠} انظر: ابن منظور، لسان العرب، حرف النون، فصل الذال المعجمة، ج ١٣.

لكن جاء تعريف للموجود الذهني في كتاب كشف اصطلاحات الفنون والعلوم أنه: ما يكون اتصافه بالوجود في الذهن، أما عند الفلاسفة فماهية العلم هي نفسها الوجود الذهني^{٦١}. حاول الجرجاني توضيح فهم علماء الكلام والفلاسفة لماهية العلم، وبَيَّن أن ماهية العلم عند الفلاسفة هي الوجود الذهني، وقد أخذت مسألة الوجود الذهني الحيز الأكبر من النقاشات الدائرة حول ماهية العلم، لأن مسألة الوجود الذهني متعلقة بنقاط مهمة منها مسألة الكليات المطلقة والمقيدة، ومسألة زيادة الوجود على الماهية، ومقولات العلم. فمثلاً نرى الإمام الأشعري لا يقبل الوجود الذهني، كما أن الموجودات الخارجية عنده هي نفسها الماهية، وليست زائدة عليها، أما الفلاسفة فيقبلون الوجود الذهني، والموجودات الخارجية عندهم ليست هي نفسها الماهية بل زائدة عليها، والتصورات الكلية الذهنية عندهم هي نفس الماهيات التي في الخارج، أما علماء الكلام فلا يقبلون ذلك، لأن هذا يعني أن ما يلحق الموجودات الخارجية من صفات، سينطبق على الموجودات الذهنية وهو أمر غير ممكن كما سيأتي بيانه في هذا المبحث، وهذا الخلاف الكبير بين الفريقين يؤدي إلى الاختلاف في مقولات العلم، حيث جعل علماء الكلام العلم من مقولات الإضافة أو الصفة، أما عند الفلاسفة فهو من مقولات الكيف والانفعال^{٦٢}. وبين الجرجاني الوجود الذهني من خلال ضربه مثلاً عن وجود النار، فقال: إن النار لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرها، وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه، ثم انتقل لتحرير محل النزاع، حيث حرره وبينه بشكل سهل بسيط، بعد أن ادعى البعض عسرة تحريره، فقال استكمالاً في بيان المثال: إن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلياً وغير أصيل. وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية،

^{٦١} انظر: محمد علي التهاوني، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (تحقيق: علي دحروج، بيروت: مكتبة

لبنان، ط ١، ١٩٦٩م)، ج ٢، ص ١٧٦٧.

^{٦٢} انظر: عمر تركر، تمهيد كتاب شرح المواقف، ص ٧٠-٧١.

ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور، وبهذا فقد تحرر محل النزاع بلا شك^{٦٣}.

كما قسم الإمام الجرجاني الاختلافات الواردة حول ماهية العلم في كتاب "شرح المواقف" إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن العلم صفة حقيقية ذات تعلق، وهذا رأي جمهور المتكلمين.

القسم الثاني: أن العلم هو الوجود الذهني، وهذا رأي جمهور الفلاسفة.

القسم الثالث: أن العلم مجرد العالم والمعدوم من المادة، وهذا رأي بعضاً من الفلاسفة.

وجاء هذا التقسيم بشكل مختلف عند الأمام فخر الدين الرازي في كتاب "المطالع

العالية"، حيث قسم الاختلاف حول ماهية العلم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أن العلم والإدراك مجرد نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة، وهذا الرأي

المعتمد عند الرازي وعند الكثير من الفلاسفة والمتكلمين.

القسم الثاني: أن العلم صفة حقيقية، وهذا رأي أغلب الفلاسفة.

القسم الثالث: أن العلم صفة حقيقية مع صفة مخصوصة، وهذا رأي أغلب المتكلمين.

القسم الرابع: أن العلم صفة حقيقية مخصوصة من باب السلوب، وهذا رأي على فرعين:

الفرع الأول: مجموعة من قدماء المتكلمين القائلين بأنه لا معنى للعلم إلا عدم الجهل.

الفرع الثاني: مجموعة من الفلاسفة القائلين بكون الشيء عقلاً، هو كونه مجرداً عن

المادة^{٦٤}.

ويأتي بيان أقسام ماهية العلم كما جاء تقسيمها في كتاب "شرح المواقف" كالآتي:

القسم الأول: أن العلم صفة حقيقية ذات تعلق، فقد اعتمد العلماء بالاتفاق على أنه

لا بد أن تكون هناك نسبة خاصة بين العالم والمعلوم، إذا لم تحصل هذه النسبة بينهما، فلا

يكون العالمُ عالماً بالمعلوم، ولا المعلوم معلوماً للعالم. وأطلق علماء الأشاعرة على هذه النسبة

اسم التعلق، وهو شرط لحصول العلم بين العالم والمعلوم. أما عن علاقة التعلق بالماهية، فقد بنى

^{٦٣} الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٥٣٣.

^{٦٤} انظر: فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، (تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الكتاب العربي،

ط ١، ١٤٠٧هـ)، ج ٣، ص ١٠٣-١٠٦. وانظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٨١-٣٩١.

علماء الكلام ماهية العلم على هذا التعلق، وذلك واضح من خلال تعريفهم لماهية العلم، كما جاء تعريفها عن بعض علماء الاشاعرة بأنها: صفة حقيقية ذات تعلق توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، وقد اعتمد مؤلف "المواقف" الإمام الإيجي هذا التعريف أيضاً^{٦٥}. وقد جاء عن الإمام الأشعري كما ذكر ابن فورك أنه يقول: إن العالم منا يعلم كل معلوم بعلم، والعلم عنده يحصل بالحواس الخمس والخبر المتواتر والخبر الصادق. كما بين أن العلم الذي يحصل لنا بشرط استخدام حواسنا، كروية الضوء بشرط فتح العين، فهذه الشروط ليست واجبة ولا أسباباً موجبة، ولكنها مما جرت العادة بفعلها عند حدوث العلم لها. ومما قاله أيضاً أن العلم يحدث في كل جزء فيه حياة، فمثلاً قد يخلق الله تعالى في قلب من ولد أعمى أو من عمي بعد أن كان مبصراً العلم بالألوان، وعلى ذلك يتضح أن شرط حصول العلم عنده متمثلاً بالحياة^{٦٦}.

قال التفتازاني أن بعض العلماء جعلوا العلم مجرد إضافة وتعلق بين العلم والمعلوم، أو صفة تأخذ تلك الإضافة، والصفة عندهم العلم والإضافة العالمية. أما القاضي الباقلاني فقد بين أن العلم هو صفة موجودة والعالمية من قبيل الأحوال، و"الحال" هو واسطة بين الوجود والعدم، اقترحها بعض العلماء لحل الإشكال القائم بين الوجود الخارجي والوجود الذهني^{٦٧}، وأضاف لهما تعلقاً مرتبطاً بأحدهما، ويكون بذلك أثبت ثلاثة أمور (العلم والعالمية والتعلق المرتبط بأحدهما)، أو متعلقاً مرتبط بكليهما وبذلك يكون أثبت أربعة أمور (العلم والعالمية وتعلقين)^{٦٨}. لكن هذا الرأي لم يوافق عليه بعض العلماء منهم ابن سينا، حيث ردّ على القائلين بهذا القول بأنهم اضطروا للقول بالحال، لأنهم لم يلحظوا أن الإخبار عن المعدومات في الخارج، هو في الحقيقة نفس الإخبار عن الموجودات في النفس، لذلك قالوا بالحال^{٦٩}.

^{٦٥} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٨١.

^{٦٦} انظر: محمد ابن فورك، مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ٢٧٣.

^{٦٧} انظر: حسن معلمي، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، (بيروت: دار الولا، ط ١، ١٤٣٥هـ)، ص ٤٨.

^{٦٨} انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، (تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م)، ج ٢، ص ١٢٢.

^{٦٩} انظر: حسن معلمي، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ص ٤٩.

القسم الثاني: رأي الفلاسفة أن ماهية العلم هي الوجود الذهني، والوجود الذهني هو حصول صورة الشيء في الذهن، كما قالوا إن العلم من مقولة الكيف، ولم يوافقهم الجرجاني في هذا حيث وضح أنهم رغم تعريفهم للعلم بأنه حصول الصورة في الذهن، فقد جعلوه أيضاً من مقولة الكيف، وهذا غير مقبول؛ لأن الحصول لا يمكن أن يكون من مقولة الكيف. أما سبب قولهم بأن العلم هو الوجود الذهني، فذلك لأنهم يرون أنه قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف، بمعنى أن الإنسان يعقل ويحكم على الممتنعات والممكنات حسب الواقع الخارجي، وذلك كحكمه على ماهية المثلث والمربع وغيرها من الأشكال الهندسية، وكيفية حكمه على هذه الأشكال يكون بالتمايز بين العالم والمعلوم، والتمايز يكون بثبوت كلاهما، وعند عدم ثبات المعلوم في الخارج كما هو الحال في المثلث والمربع من الأشكال الهندسية، فلا بد من أن تكون لها حقيقة ثابتة في الذهن، وثبوتها في الذهن هو العلم.^{٧٠}

كان هذا رأي الجرجاني ورأي الفلاسفة في موضوع الوجود الذهني بالمختصر، وللأسف أدلة وحجج عدة يستندون عليها دعماً وإثباتاً لرأيهم، وقد ردّ عليهم العلماء ودحضوا هذه الحجج، كالتالي:

الحجة الأولى: أن بعض الأشياء التي ليس لها وجود في الخارج، كالممتنعات مطلقاً واجتماع النقيضين والعدم، يمكننا أن نتصورها ونحكم عليها أيضاً، وهذه الأحكام تعطىها صفة الثبوت لغيرها، وثبوتها لغيرها فرع من ثبوتها في نفسها، وبما أنها ثابتة وليس لها وجود خارجي، إذاً ثبت وجودها في الذهن.^{٧١}

في الردّ على الحجة الأولى قال الإمام الرازي، أن الأشياء التي ليس لها وجوداً في الخارج لا يمكن لعقولنا تصورها، ولكن قد نتصور أشياء لم نراها من قبل، وهذه الأشياء لا بد أن يكون لها وجود في الخارج، لكنها غير حاضرة أمامنا بل غائبة عنا، كما يرى أن صورة الشيء إذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه، والصورة هي الجزء الذي يكون وجوده سبباً لوجود الشيء، فمثلاً إن خطر على الذهن صورة سيف داخل حجر، فإن حصول ذلك الشكل لا يوجب حصول نوع السيف، كما أن حصول الحديد التي تشكل السيف لا توجب حصول السيف أيضاً، لكن

^{٧٠} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٨٣.

^{٧١} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٥٣٣.

حصول الصورة الشخصية لشكل السيف هي التي توجب حصول ذلك السيف^{٧٢}. ورَدَّ الجرجاني على قول الفلاسفة بأن الوجود الذهني هو الصور والماهيات الكلية المرتسمة في العقل الفعّال، وهذه الصور والماهيات الكلية إن لم يكن لها وجوداً خارجياً أصيلاً قائماً بنفسه أو بغيره، إذ لا بد أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراية^{٧٣}.

الحجة الثانية: أن بعض المفهومات له صفة الكلية، وهذه الصفة هي صفة ثبوتية، لذا يجب أن يكون الموصوف بها موجوداً في الخارج، وهذه المفهومات بما أنها غير مشخصة كما هو حال جميع الموجودات المعينة بحد ذاتها الممتنعة من فرض الشركة، إذ لا بد من أن يكون وجودها ثابتاً في الذهن^{٧٤}.

ورَدَّ الجرجاني على هذه الشبهة بأن الكلية صفة سلبية لأنها لا تمنع من فرض الشركة رغم أنها ثبوتية^{٧٥}. ومما قال الرازي في تعريف الكلي أنه هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، وهذا كما بينه الجرجاني من أن الكلية صفة سلبية. وقال بعض العلماء أن الكلي يكون مشتركاً فيه بين كثيرين بالفعل، إما في الخارج أو في الذهن، أما ابن سينا فيرى أن هذا الاشتراك بين كثيرين قد يكون بالفعل، أو بالقوة، أو لا بالفعل ولا بالقوة. وعلى هذا بما أن الموجودات الخارجية مشخصة لا تقبل الاشتراك، فالموجودات الذهنية أيضاً مشخصة ولا تقبل الاشتراك؛ لأن كل موجود لا بد أن يكون مشخصاً سواء في الذهن أو في الخارج، فكيف إذاً يكون مشخصاً في الذهن غير قابل للاشتراك، وفي نفس الوقت كلياً لا يمتنع من الاشتراك؟!^{٧٦}.

الحجة الثالثة: لولا الوجود الذهني لما تمكنا من أخذ القضية الحقيقية للموضوع. والقضية الحقيقية كما بينها الجرجاني أنها القضية التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر

^{٧٢} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٥٣٧. وانظر: فخر الدين الرازي، المباحث الشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، ص ٤٥٨-٤٥٩.

^{٧٣} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٥٣٧.

^{٧٤} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٥٣٩.

^{٧٥} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٥٣٩.

^{٧٦} انظر: فخر الدين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، (تحقيق: علي رضا، طهران: مؤسسة جاب وانتشارات دانشكة، ١٣٨٤هـ) ج ١، ص ٤٢-٤٤.

الكلي الواقع عنواناً، سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدراً. بمعنى أنه أي قضية حقيقية قبل أن نأخذ بها ونعتمدها لا بد لنا من اصدار حكم بثبوتها وصحتها، وحتى نصدر هذا الحكم لا بد لنا من افتراض موضوع القضية في نفسها أولاً، وإلا لما جاز أن نحكم عليها بالثبوت أو عدمه، وموضوع القضية قد يكون له أفراد في الخارج أو قد لا يكون، وإن لم يكن له أفراد في الخارج، لا بد أن يكون له وجود في الذهن، ولولا هذا الوجود الذهني، لما تكمننا من اصدار أي حكم على هذه القضية^{٧٧}.

وفي الردّ على هذه الحجة، لم يذكر الجرجاني ولا العلماء رداً خاصاً، بل أحالوا الردّ على ما ذكره في الدليل على الحجة الأولى واكتفوا به.

قد أنكر المتكلمون الوجود الذهني والاعتبار عندهم فقط للوجود الخارجي والماهية، وكان اعتراضهم على الوجود الذهني من وجين:

الوجه الأول: أنه لو كان التعقل يتمثل بحصول ماهية المعقول في الذهن، لزم من ذلك حصول صفة المعقول في الذهن، فمثلاً من عقل السواد والبياض أو الحرارة والبرودة وحكم بتضاد هذه الصفات، تحصل هذه الصفات في ذهنه فيكون ذهنه أسود وأبيض أو حاراً وبارداً في نفس الوقت، حيث لا معنى للسواد والبياض أو الحرارة والبرودة، إلا بوجود شيء تقوم به هذه الصفات، ولكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة، كما أن اجتماع الضدين في محل واحد باطل، وعلى هذا يبطل القول بالوجود الذهني^{٧٨}.

الوجه الثاني: أن حصول ماهية الشيء في الذهن أمر غير معقول ومنفي بالضرورة، فلا يمكن أن تحصل حقيقة الجبل أو البحر أو غيرها من الموجودات في الذهن^{٧٩}.

الوجه الثالث: أنه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج، مع القطع بأن الموجود في الموجود في الشيء، موجود في ذلك الشيء،

^{٧٧} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٥٤١. وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٨٨-٣٩٤.

^{٧٨} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٥٤٣، وج ٢، ص ٣٨٣.

^{٧٩} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٥٤٣، وج ٢، ص ٣٨٣.

مثل الماء الموجود في الابريق الموجود في البيت^{٨٠}. وهذا الوجه ورد فقط عند التفتازاني في كتابه ولم يورده الجرجاني في شرح المواقف.

قد ردَّ الحكماء على هذه الوجوه الثلاثة بأن هذه الوجوه قائمة على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل المتمثل بالهوية العينية، وبين الوجود غير المتأصل المتمثل بالصورة العقلية، فالسواد والبياض والحرارة والبرودة صفات قائمة بهوية الشيء لا بصورته، والتضاد أيضاً قائم بهوية الشيء لا بصورته، ومن المعلوم بالضرورة استحالة حدوثه بالعقل والخيال هو الهويات وليس الصور، كما قال في الردِّ على الوجه الثالث، أن الموجود في الموجود في الشيء، يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الوجودين متأصلين، ويكون الموجودان هويتان، كما جاء في المثال في المذكور، فالماء والابريق والبيت كلها موجودات متأصلة، أما الموجود في الذهن من المعدومات الخارجية فوجوده غير متأصل^{٨١}.

كما علق الجرجاني بأن علماء الكلام قد التبس عليهم مصطلح الماهية، لأنه يطلق على أمرين الأول على الأمر المعقول (الماهية الموجودة في الوجود الذهني)، والثاني على ما يطابقه (الموجود الخارجي)، وبظنهم أنه أمر واحد جاء ردُّهم بهذا الشكل. ثم أضاف الجرجاني رداً على أقوال علماء الكلام في ردِّهم الوجود الذهني، أقوى من ردِّ الحكماء فقال: إن الصور الذهنية سواء كانت كلية أو جزئية فإنها تخالف الأمور الخارجية وما يلزمها من خصائص مناسبة لمكان وجودها، لاختلاف طبيعة الوجودين، مع أن الصور الذهنية تشترك مع الموجودات الخارجية في الماهية من حيث أنها الشيء نفسه^{٨٢}.

القسم الثالث: أن العلم تجرد العالم والمعدوم من المادة، وقد ورد هذا الرأي عن فريق آخر من الفلاسفة، وذكر الجرجاني رداً من العلماء على هذا الاتجاه بقولهم إن هذا القول يلزم كون كل شخص إنساني عالماً بجميع المجردات، كون النفس الإنسانية عندهم مجردة. وللرازي ردّاً مفصلاً على هذا الرأي، حيث يرى أن هذا المعنى ساقط، "وذلك لأن معنى كون الشيء مجرداً عن المادة هو أنه موجود قائم بنفسه غير حال في شيء من المحال، والفرق بين قولنا: أنه

^{٨٠} التفتازاني، شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥٠.

^{٨١} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٥٠.

^{٨٢} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٥٤٥، وج ٢، ص ٣٨٧.

غير حال في شيء من المحال، وبين قولنا: إنه عالم بالأشياء معلوم بالضرورة، فإنه قد يمكننا أن نعتقد في كثير من الأشياء كونها ذوات قائمة بنفسها غير حالة في شيء من المحال، مع أنه لا يخطر ببال أحد من العقلاء أنه يلزم من كونها كذلك، كونها عالمة بالأشياء، فيثبت أن هذا الكلام بعيد عن العقل^{٨٣}.

بالنسبة لابن سينا لم يفرد الوجود الذهني بمبحث خاص، لكنه كثيراً ما ذكره في أثناء كلامه في المباحث المختلفة في كتبه، ومما جاء عنه في كتاب الشفاء، في الحديث عن الوجود الذهني، أنه ارتسام صورة الأشياء الموجودة في الخارج تحدث أولاً في القوة الحسية عند الإنسان، ثم تنتقل للارتسام في الذهن مرة ثانية، وقد ترسم مرة واحدة مباشرة في الذهن دون الارتسام في الحس، والارتسام الثابت هو الارتسام في الذهن. والأمر المرتسم في الذهن قد تكون مطابقة لما ارتسم بالحس، فإن كانت كذلك فإما أن تكون هي ذاتها لكنها انتقلت من الحالة الحسية إلى حالة التجرد، لاختلاف مكان وجودها، أو تكون قد ارتسمت في جنب أخرى، لم يبين ابن سينا ما هي واكتفى بقوله لا حاجة في المنطق لبيانها^{٨٤}. كما أضاف أن الموجود في الذهن لا يصير بعد ارتسامه في الذهن موجوداً في الخارج، فهو على العكس من الموجود الخارجي، الذي يصير بعد ادراكه موجوداً بالذهن؛ وذلك لأن الموجود في الذهن هو معنى متصور، والمعنى المتصور ليس من شأنه أن يكون له وجوداً مماثلاً في الخارج وإن كانت ممكنة، وذلك ككثير من الأشكال الهندسية، والمفاهيم والمصطلحات، فاللفظة مثلاً يتصور مفهومها أولاً ثم يحكم عليها بالإيجاب أو السلب، ومن المعروف أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وبدون التصور لا يمكن الحكم على شيء بالإيجاب والسلب^{٨٥}.

ويلحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث حول "اختلاف العلماء في ماهية المعرفة" أن الاختلاف في هذه المسألة في "شرح المواقف" دائر بين الأشاعرة والفلاسفة، من خلال بيان آراءهم وردود بعضهم على بعض، كما يلحظ الباحث أن المساحة الأكبر في هذه النقاشات

^{٨٣} فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٣، ص ١٠٣-١٠٦.

^{٨٤} انظر: ابن سينا، الشفاء، (تحقيق: الأب قنواقي ومحمود الخصري وفؤاد الإهواني، القاهرة: المطبعة الأميرية، ط ٢،

١٣٧١هـ)، ج ١، القسم الثالث، ص ١-٢.

^{٨٥} انظر: ابن سينا، منطق المشرقين والقصيدة المزوجة في المنطق، (مصر: دار المحرر الأدبي، ١٩٨٥م)، ص ٧٤.

كانت من نصيب الفلاسفة، وذلك لأن مسألة الوجود الذهني، متعلقة بعدة مواضيع مهمة في علم الكلام، منها مسألة الوجود، ونظرية المعرفة. كما كان لهذه المسألة تأثيراً كبيراً على علماء الأشاعرة، فكثيراً ما لفتت نظرهم وشغلت بالهم، حتى أن هناك من تأثر بها من العلماء وتبع رأي الفلاسفة فيها. وقد أولى الجرجاني اهتماماً خاصاً بمسألة الوجود الذهني، حيث قام بتحليل جميع الآراء بالتفصيل والرد على كل رأي وقول للفلاسفة، مصطفاً بجانب الأشاعرة في هذه المسألة، كما ذكر هذه المسألة في عدة مواضع في كتابه، تأكيداً على فهم القارئ والدارس لها بشكل دقيق كاف.

المبحث الثالث: إمكانية المعرفة

سيناقش هذا المبحث موضوع إمكانية المعرفة عند منكريها من مذاهب اليونانية المنحرفة، وعند مثبتيها وهم العلماء. وسيتم عرض طريقة الجرجاني في إثبات المعرفة، ثم بيان شبهات منكري إمكانية المعرفة وردود العلماء على هذه الشبهات.

قد ظهرت فكرة إثبات إمكانية المعرفة بظهور مذهب الشك عند الفلاسفة اليونانيين، والشك هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك^{٨٦}، وهو المذهب المخالف للمذهب اليقيني، وقد تمثل مذهب الشك في السفسطائيين في زمن اليونان، وكلمة السفسطائي كانت تطلق في اليونانية على من كان عالماً في تخصصه، ثم أصبحت تطلق على من يستعمل البلاغة والأدلة الضعيفة لإقناع الناس في مذهبهم، وكان أشهر أصحاب هذا المذهب بروتاغوراس (ت ٤٢٠ ق.م)، وقد اشتهر في معارضته لآراء سقراط^{٨٧}، ومن أشهر أقواله في الشك: "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد، فيترتب على ذلك أن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما يبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان" وبناءً على هذا القول فإن الحقيقة تختلف من فرد لآخر، بل حتى يمكن أن تختلف عند الشخص نفسه باختلاف معارفه وأحواله،

^{٨٦} الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٨.

^{٨٧} TDV, İslam Ansiklopedisi (الموسوعة الإسلامية) (İstanbul, sene ٢٠٠٩), cüz ٣٧, sayfa ٤٦٨-٤٦٩.

وبهذا يعد العقل عاجزاً عن معرفة الحقائق وبالتالي ينتفي العلم^{٨٨}. وبشكل عام فإن مذهب السفسطائيين يقوم على إنكار أي واقع موضوعي خارج ذهن الإنسان، ويعتقدون أن جميع الإدراكات والحقائق وكل ما يتوصل إليه الإنسان من معلومات، ما هي إلا عبارة عن فكر مجرد ليس له وجود ومصادقية واقعية على أرض الواقع^{٨٩}. وعلى هذا يتضح أن السفسطائيين ينكرون الأركان الثلاثة للمعرفة التي هي العلم والمعلوم والعالم، لأنهم ينكرون واقعيتها^{٩٠}. وتنقسم السفسطائية إلى ثلاث فرق:

١. اللاأدرية: وهي فرقة تعتقد بأنه لا وجود للمعرفة بتاتاً، وتبني آرائها على الشك في كل الشيء، لأنها ترى أن طريق الوصول للمعرفة يكون عن طريق الحواس، والحواس لا يمكن الاعتماد عليها أو الوثوق بها للوصول لمعرفة حقيقة، لأنها تخدع الإنسان^{٩١}. وعلى مر العصور انقسمت اللاأدرية إلى مدرستين رئيسيتين: المدرسة الفوروية، والمدرسة الأكاديمية الجديدة، وقد تأسست المدرسة الفوروية على يد الفيلسوف اليوناني فورون (ت ٢٧٥ ق.م)، وقام أتباع هذه المدرسة بالتوقف عن الحكم على الأشياء وعلى وجودها، وسمي منهجهم هذا بالتوقف عن الحكم، وذلك لأن مؤسس هذه المدرسة قد نادي بثلاثة مبادئ: أولاً: أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء، ثانياً: لذلك لا بد أن نتوقف عن إصدار أي حكم، ثالثاً: ستكون النتيجة عدم الاكتراث واللامبالاة وهذه هي الفضيلة والسعادة في رأي فورون التي يريد الوصول إليها، وقد لجأ فورون إلى القول بعدم الحكم على الأشياء، لأنه يرى أن الحكم إن كان من الحواس، فهو حكم غير صحيح، لأنه يعطينا الحكم على الأشياء كما تبدو لنا، لا كما هي في الحقيقة، أما إن كان الحكم من العقل، فالعقل قاصر لأنه يحكم على الأشياء من الخبرات والتجارب أو التقليد، لذا يجب أن نتوقف عن إصدار الأحكام لأن جميع أحكامنا قاصرة. أما أتباع المدرسة الأكاديمية الجديدة

^{٨٨} انظر: محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، ص ٧٠.

^{٨٩} انظر: جعفر عباس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، ص ١٣١.

^{٩٠} انظر: آية الله جوادى آملي، نظرية المعرفة في القرآن، (ترجمة: دار الإسراء للتحقيق والنشر، بيروت: دار الصفوة، ط ١، ١٤١٧ هـ)، ص ٦٤.

^{٩١} انظر: آية الله جوادى آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص ١٣١.

فهم يقرون بأن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها، وعلى هذا شكوا في جميع نتائج العلم^{٩٢}.

٢. العنادية: وهذه الفرقة تقوم على فكرة أنه لا شيء موجود أصلاً، وأن كل ما نراه من حولنا هو من محض خيال وتوهم، وسمو بالعنادية لأنهم يجزمون بعناد بصحة قولهم هذا، ويرفضون القول بغيره^{٩٣}.

٣. العندية: أما هذه الفرقة فتري أن الإنسان هو مقياس كل شيء، وأن الحقيقة تابعة للاعتقادات التي يعتقدها الإنسان، وعلى هذا فإن المعرفة عندهم متعلقة بالذات العارفة لا بموضوع المعرفة، لذلك لا يوجد عندهم حقيقة ثابتة يرجعون إليها لقياس الخطأ والصواب، فالحقيقة عند كل شخص كما يراها هو، لا كما يراها غيره^{٩٤}.

قد جاء موضوع إثبات المعرفة في كتاب شرح المواقف تحت عنوان إثبات العلوم الضرورية، وكانت طريقة الجرجاني في إثبات المعرفة بأنه قسم العلم إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: الوجدانيات: وهي التي نجدناها بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة كالجوع والغضب واللذة، وهذا القسم لا يوجد من أنكره، لأنه لا يوجد منه فائدة كبيرة في العلوم، لأنه لا يمكن توظيفه كدليل ثابت على أي شيء، لأنه غير مشترك بل يختلف من شخص لآخر.

ثانياً: الحسّيات: وهي الأمور التي يدخل فيها الحس كالتجريبيات والمتواترات وأحكام الوهم في الحدسيات والمحسوسات والمشاهدات.

ثالثاً: البديهيّات: وهي الأوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس.

أما الحسّيات والبديهيّات فهي الأقسام التي دار حولها الجدل بين علماء الشرق والغرب، فأغلب العلماء يقبلهما الاثنين وهذه الفرقة الأولى لا نقاش أو ردود عليها، وبعض العلماء يرفضهما الاثنين، والبعض الآخر يقبل أحدهما دون الآخر، وهذه الفرق الثلاث هي التي سيتم نقاشها^{٩٥}.

^{٩٢} انظر: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٩، ١٩٨٩م)، ص ١٢٣-١٢٤.

^{٩٣} انظر: جعفر عباس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، ص ١٣١-١٣٢.

^{٩٤} انظر: راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، ص ٨٥.

^{٩٥} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢١٥.

الفرقة الثانية هي الفرقة التي ترفض الحسّيات فقط، وتتمثل في أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس، لكن الإيجي والجرجاني يستبعدان أن يكون هذا رأيهم كما جاء عن الإمام الرازي أنه نسب هذا القول إليهم، لأن علوم هؤلاء العلماء قائم على الحس، فإن هم قالوا بهذا القول فقد أبطلوا علومهم، ومع ذلك فإن الإيجي يرد على هذا القول بفرض أنهم قالوا به بقوله إنهم ربما قصدوا أن الحس وحده لا يكفي لأن يجزم العقل بالعلم، بل لا بد من بعض الأمور الأخرى التي تنضم للحس لتجعل العقل يجزم بما جاء به الحس، لكن لا نعلم ماهي هذه الأمور ومتى وكيفية حصولها، لذا لا تكون الحسّيات يقينية بمجرد الحس، وهذا القول صحيحاً لا شك فيه^{٩٦}.

ومن يرفض الحسّيات في إثبات العلوم الضرورية فإنه يبرهن رفضه بأن حكم الحس يكون أما بالكليات أو بالجزئيات، وكل منهما باطل، والدليل على ذلك:

١. في الكليات: ظاهر لأن الحس لا يمكنه إدراك الكل في آن واحد، فمثلاً لو أدركنا ناراً أمامنا فإننا لا يمكننا إدراك النار التي توجد في مكان آخر، أو النار التي وجدت من قبل في الزمن الماضي، أو النار التي ستوجد في المستقبل. وردّ الجرجاني على هذا القول بأن الحس في الأصل لا يعطينا حكماً حقيقياً أو خارجياً، لذا لا يمكن اعتبار حكمه في الكليات قطعاً^{٩٧}.

٢. في الجزئيات: كثرة الغلط في الحكم في الجزئيات، وذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: أننا نرى أحجام الأشياء مختلفة عن حقيقتها عن بُعد، فمثلاً نرى النار أكبر من حجمها الطبيعي عندما تبعد عنا مسافة ليست كبيرة، وذلك لأن النار تضيء الهواء الذي حولها مما يجعل الرائي يظن أن هذا الهواء المضاء داخل في حجم النار، والأمثلة على هذا الوجه كثيرة، لمن أراد الاستزادة منها عليه الرجوع لكتاب شرح المواقف^{٩٨}.

^{٩٦} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢١٥-٢١٧.

^{٩٧} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٧-٢١٩.

^{٩٨} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٩-٢٢٩.

الوجه الثاني: أن إحساسنا يخطئ في تمييز المتشابهات، ويجزم بتمائلها عند استمرار تواردها، فمثلاً أجسادنا دائمة التغير في كل لحظة، لكن الحس لا يلمس هذا التغير فيحكم بعدم تغيرها واستمرارها على حالها^{٩٩}.

الوجه الثالث: أننا بسبب عارضٍ يصيبنا نحكم بعض الأحكام بشكل جازم، وعند زوال هذا العرض ينكشف لنا خطأه، كالحكم على بعض الأمور في حالة النوم أو المرض، وعند الاستيقاظ أو زوال المرض ينكشف بطلان ذلك الحكم^{١٠٠}.

الوجه الرابع: أننا نحكم على بعض الجزئيات التي نعتقد أنها محسوسة بأحكام بناءً على حسنا، ولكنها في الحقيقة هي غير محسوسة ولا كما نراها، فمثلاً نرى أن الثلج لونه أبيض، ولكنه في الحقيقة مركب من أجزاء شفافة تعكس الضوء الساقط عليها، فتظهر لنا أن لوها أبيض^{١٠١}.

وبناءً على هذه الوجوه الأربعة عند منكري الحسيات في إثبات المعرفة، فإنه لا يمكن الاعتماد على الحس بسبب كثرة غلطه وقصوره في الوصول للمعرفة الحقيقية وإثباتها. ويؤيد الجرجاني هذه الأقوال والوجوه بقوله إن العقل لا يمكن أن يجزم بحكم بالاعتماد على الحس فقط، بل لابد له من أمور أخرى تدعم ذلك الإحساس وتثبتته.

الفرقة الثالثة هي الفرقة التي تقدر بالبديهيّات فقط كمصدر للمعرفة اليقينية، وتقول بأن الإنسان يحصل على المعرفة عن طريق الحواس، وأن البديهيّات أضعف من الحسيّات لأنها فرع منها، فلولا الحواس لما استطاع الإنسان الوصول للتصورات والتصديقات، وبنوا على ذلك عدة شبه منها:

الشبه الأولي: أن أوضح بديهية عند من يقبلها هي "الشيء إما أن يكون أو لا يكون" وهذه البديهية مرفوضة لعدة أسباب:

١. من المعروف أن التصديق يقوم على التصور دائماً، والتصديق في هذه البديهية هي قولهم "لا يكون"، وهذا التصديق يتوقف على تصور المعدوم، وتصور المعدوم غير

^{٩٩} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٢٩.

^{١٠٠} المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣١.

^{١٠١} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣٥.

ممکن، فإن كان تصور المعدوم غير ممكن، إذ لا بد أن يكون تصديقه ممتنع أيضاً، وعلى هذه النتيجة فإن هذا التصديق باطل.

٢. أن هذا القول يؤدي إلى الخلف، وذلك لأنه يميز المعدوم عن الموجود، ولتمييز المعدوم عن الموجود لا بد من رفع الموجود لإثبات مقابله وهو المعدوم، وعند رفع الموجود يصبح الموجود معدوماً خاصاً، وبذلك يصبح الموجود جزءاً من المعدوم وفي نفس الوقت ضده وهذا خلف.

٣. أن في هذا القول ترديد بين الثبوت والعدم، وثبوت الشيء وعدمه إما يكون في نفسه وإما يكون لغيره، وكلاهما باطل، فمثلاً سبب بطلان ثبوته في نفسه (وهو القول أن السواد موجود)، أنه لا يفيد حمله عليه، لأن المعنى يصبح السواد سواد والموجود موجود، فهذه الجملة لا فائدة من معناها، وبالتالي بطل كون وجود الشيء نفسه، أما سبب بطلان نفي الشيء من نفسه أيضاً (أي القول أن السواد ليس بموجود)، فهو مناقض للقول الأول، لأنه لا يمكن أن يكون ثبوت الشيء ونفيه من نفسه^{١٠٢}.

أما ردّ الجرجاني على هذه الشبهة وفق الأسباب الواردة آنفاً فهي كالتالي:

١. إن كان القصد من توقف أوضح البديهيات على تصور ذات المعدوم فهذا القصد ممنوع، أما إن كان القصد من توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهذا مسلم به، وعليه يكون مفهوم المعدوم متميزاً واضحاً ثابتاً في الذهن غير مستحيل، وبالتالي صح التصديق ولم يبطل.

٢. إن كان القصد من تمييز المعدوم، تمييز ذات المعدوم فهذا ممتنع كما ذكرنا سابقاً، أما إن كان القصد تمييز مفهوم المعدوم سلمنا به، وبذلك يكون المعدوم الخاص عرض لمفهوم المعدوم مطلقاً ولا إشكال في ذلك، حيث لا يلزم منه الخلف، لأن الرفع يكون للعدم المطلق، وبذلك يكون العدم الخاص جزءاً منه.

^{١٠٢} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٣٩-٢٥٥.

٣. أما في قول السواد موجود أنها جملة لا فائدة منها ولا معنى، فهذا مرفوض لأن

السواد في هذه الجملة يفيد معنى آخر غير معنى كلمة موجود، وبتغاير المعاني تكون

جملة مفيدة لها معنى، على العكس من جملي السواد سواد وموجود موجود.

الشبهة الثانية: أن هذه الفرقة تجزم بالعاديات (الأمر التي جرت بها العادة) وتقبلها،

كما تقبل البديهيّات ولا تفرق بينهما، فكما أن العاديات لا اعتماد عليها في المعرفة الصحيحة

لاحتمالها الخطأ، فكذلك البديهيّات تحتل الخطأ.

ردّ الجرجاني على هذه الشبهة: أن إمكانية حدوث الخطأ والتناقض في البديهيّات، لا ينافي

الجزم بوقوعها وحدوثها بشكل مطابق على أرض الواقع، ولا يزول اليقين بالشك^{١٠٣}.

الشبهة الثالثة: أن البديهيّات تحكمها أمزجة الناس واعتقاداتهم، وبذلك تختلف من

شخص لآخر، لذا لا يمكن الاعتماد عليها.

ردّ الجرجاني على هذه الشبهة: أن هذا القول لا يمكن أن يكون دليلاً على جميع قضايا

البديهيّات^{١٠٤}.

الشبهة الرابعة: أننا أحياناً نجزم بصحة بعض القضايا البديهيّة، ثم بعد مدة من الزمن

يتبين لنا أن ما حكمنا به في هذه القضية كان خطأ، كما أن بعض المذاهب المشهورة تندعي

قطعية صحة البدهية في بعض القضايا، ومخالفو تلك المذاهب، ينكرون أن تكون هذه القضايا

من البديهيّات، كما جاء عن المعتزلة قولهم بأن الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح، وأن

الذي يحكم بذلك بديهية العقل، لكن الأشاعرة والحكماء لم يقبلوا هذا الرأي، بل اعتبروا أنها

من المشهورات وليست من البديهيّات، وهذا دليل على الاشتباه في البديهيّات، لذا لا يمكن

الاعتماد عليها.

ردّ الجرجاني على هذه الشبهة: إن المقدمات التي توصلنا إلى بديهية مؤقتة، لا نُسلم

بأنها صحيحة، وإلا أصاب البديهيّات خلل واشتباه، كما أن ذلك لا يشمل جميع البديهيّات،

وأن هذه الفرق التي تحكم ببديهيّات تخالفها مذاهب أخرى، إنما تحكم ببديهة الوهم لا ببديهة

^{١٠٣} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٥٩-٢٦١.

^{١٠٤} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٣.

العقل، لأن بديهية الوهم لا تكون صادقة وينتج عنها نقائص، أما بديهية العقل فتكون دائماً صادقة ولا نقيض لها^{١٠٥}.

إضافة لرود الجرجاني على القادحين في البديهيّات كمصدر للمعرفة اليقينية، يقول ابن سينا إن جميع العلوم مبنية على البديهيّات، وهذا الابتناء أمر ضروري لا بد منه، كما أن البديهيّات يقينية وأن العقل مضطر إلى قبولها، وأن الاعتقاد بصدق اليقينيّات يكفي فيه تصور الموضوع والمحمول، ومن الأمثلة على البديهيّات الضرورية التي يعطيها ابن سينا هي معرفة النفس بذاتها، كما يقول إن من لا يقبل البديهيّات كمصدر للمعرفة، لا بد أن يكون عقله مريض^{١٠٦}. وقال الغزالي أيضاً أن البديهيّات لا مجال للشك فيها، بل هي أمور قطعية، ويرى أن العلوم جميعها مستندة وقائمة عليها كما جاء عن ابن سينا، ويعتقد أن البديهيّات تشمل الأوليات والمحسوسات والمجربات والفطريات، ويقول إن بأن الشك في البديهيّات إنما يأتي من سوء السريّة^{١٠٧}. كما ينضم الرازي لما سبقه من العلماء في شأن البديهيّات ويؤيدهم في أنها من أهم مصادر المعرفة وأن العلوم قائمة الأخرى قائمة عليها، وأن من لا يعتقد ذلك، لا بد أن يكون مصاب بالوسوسة وأن حواسه مخطئة^{١٠٨}.

أما الفرقة الرابعة وهي الفرقة التي تنكر الحسيّات والبديهيّات وهم السفسطائية، حيث قالوا بأن الحسيّات والبديهيّات غير مقبولة لأدلة منكريهما من الفرقة الثانية والثالثة، وأن النظر غير مقبول أيضاً، كونه فرعاً منبثقاً عن الحسيّات والبديهيّات، فبطلان الأصل يبطل الفرع، ولو قبلنا الفرع والأصل باطل لزم الدور، وبما أنه لا طريق للوصول للمعرفة غير الضرورة والنظر وكلاهما باطل، وبناء على هذه النتيجة قال بعض السفسطائيين بالتوقف بالحكم بالمعرفة، وقال بعضهم لا يمكن الوصول للمعرفة قطعاً، وقال بعضهم لا يوجد مقياس للمعرفة الصحيحة، فكل المعارف صحيحة وفق نظر أصحابها.

ورّد الجرجاني على السفسطائية بفرقها الثلاث جاء كالتالي:

^{١٠٥} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٦٥-٢٧١.

^{١٠٦} انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢١٤-٢١٥.

^{١٠٧} انظر: حسن معلمي، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ص ٦٢-٦٣.

^{١٠٨} انظر: المصدر السابق، ص ٧٨-٨١.

اللاأدرية: وهم المتوقفون بالحكم، بأن أصحاب هذه الفرقة يناقضون أنفسهم، لأنهم يشكون في كل شيء فلا أحكام قطعية بالنسبة لهم، لكنهم يقطعون ببطلان الحسيات والبديهيات، فإن اتبعنا قاعدتهم في الشك في كل شيء، فسنصل للشك بأننا نشك أصلاً، وعلى هذا نصل لشك لا متناه، وعليه فلا قطع ببطلان الحسيات والبديهيات.

العنادية: وهم القاطعون بعدم إمكانية المعرفة، بأن هذه الفرقة تجزم بأنه لا معرفة، وتناقض نفسها بإعطائنا معرفة وهي أنه لا معرفة.

العندية: وهم القائلون بأن جميع المعارف صحيحة وفق نظر أصحابها، وهذه الفرقة خطأها واضح، لأن ذلك حكم بصحة جميع المعارف المتناقضة، وهذا مناقض للعقل والمنطق^{١٠٩}.

إن موقف العلماء المسلمين من إمكانية وجود المعرفة هو موقف موحد، فجميعهم يقرون بإمكانية المعرفة ويثبتون ذلك، أما في ردهم على أقوال السفسطائية بعدم إمكانية المعرفة كما جاء في فرقها الثلاث، فقد انقسموا في ذلك إلى قسمين، منهم من رفض الردّ عليهم، لأنهم اعتبروا أن إمكانية الوصول للمعرفة أمر معروف للجميع غني عن الإثبات بالأدلة والبراهين ومن هؤلاء العلماء، نصر الدين الطوسي وأبو القاسم البلخي^{١١٠}، أما القسم الثاني من العلماء ممن فضلوا الردّ عليهم وإثبات عدم صحة ادعائهم بالأدلة والبراهين، فمنهم كما ذكر آنفاً الشريف الجرجاني، وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) وهو من علماء الأشاعرة في علم الكلام، وقد جاء عنه بالرد على فرقة العنادية أنه قام بطرح سؤال عليهم، وهو هل لنفي الحقائق حقيقة؟ فإن كان جوابهم بالإيجاب، يكونوا قد أثبتوا بذلك بعض الحقائق، وإن أجابوا بالنفي، ردّ عليهم بأنه إن لم يكن لنفي الحقائق حقيقة، ولم يصح نفيها، إذا قد صح ثبوتها. كما طرح عليهم سؤال آخر وهو هل تعلمون أنه لا علم؟، فإن كان جوابهم بالإيجاب، فقد أثبتوا علماً وعالمًا ومعلومًا، وإن كان جوابهم بالنفي، قيل لهم كيف تحكمون على شيء وأنتم لا تعلمون! أما ردّه على فرقة اللاأدرية فيقول: إن كانوا يشكون بوجود أنفسهم يكون الردّ عليهم كما ردّ على فرقة المعاندون، وإن لم يكونوا يشكون بوجود أنفسهم، فقد أثبتوا بعض الحقائق. أما فرقة العندية فيردّ عليهم

^{١٠٩} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٧٥-٢٧٧.

^{١١٠} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٩.

بأنهم إن قبلوا كلام الفرق السابقة بأنه لا علم ولا حقائق، فيكون الرد عليهم كما تم لمن سبقهم، وإن رفضوا هذا القول يكونوا بذلك قد ناقضوا أنفسهم بقولهم بصحة جميع الاعتقادات^{١١١}. أما القاضي عبد الجبار فقد اختصر الرد على السفسطائية بفرقها الثلاث بطرح سؤال عليهم، هل أنتم تثبتون أنه لا علم عن علم؟ فإن كان جوابهم بالقبول فقد اثبتوا عكس ما يدعون، وإن أجابوا بالنفي فلا يستحقوا الرد عليهم، وإن أجابوا بالشك، يعاد السؤال عليهم، هل تعلمون أنكم تشكون؟ وتعاد الكرة في الأجوبة كما في سابقتها^{١١٢}.

ويلحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث حول "إمكانية المعرفة" أن إثبات إمكانية المعرفة يعد الخطوة الأولى والأساسية لجميع النقاشات الدائرة في نظرية المعرفة، وقد عالج الجرجاني هذه المسألة بتقسيمه إياها إلى قسمين رئيسيين، في القسم الأول عرض آراء العلماء المسلمين، وبين اتفاقهم حول إمكانية وجود المعرفة، ورد على أقوال فرق السفسطائية اليونانية المنحرفة في هذه المسألة، التي تنكر إمكانية المعرفة، أما القسم الثاني، فعمل فيه على اثبات المعرفة الضرورية بأقسامها بالأدلة العقلية، كما رد على الشبهات الواردة حول انكار هذه العلوم الضرورية.

وفي ختام هذا الموضوع الذي تم عرضه في هذا الفصل، يلحظ الباحث أن الجرجاني لم يكن له رأي جديد مختلف عن باقي العلماء في تعريف المعرفة، بل انحاز للماتوريدي واعتمد تعريفه رغم كونه أشعري المذهب، لأنه رأى أن تعريف الماتوريدي كان تعريفاً جامعاً مانعاً وشاملاً دقيقاً مستوفياً شروط التعريف في علم المنطق. ولم يقبل رأي الفلاسفة في مسألة الوجود الذهني، بل تبع مذهبه ومذهب جمهور المتكلمين في رأيهم حول ماهية المعرفة، واعتمد كونها صفة حقيقة ذات تعلق. كما كان موقفه من إمكانية المعرفة واضحاً، حيث لم ينكرها أحد من العلماء.

^{١١١} انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، (تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١،

١٤٢٣ هـ)، ص ١٦-١٧.

^{١١٢} انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١٢، ص ٤١.

الفصل الرابع

موقف الجرجاني من نقاشات حول المعرفة

المبحث الأول: أقسام المعرفة

المبحث الثاني: طرق الوصول للمعرفة

المبحث الثالث: كيفية حصول المعرفة

يناقش الباحث في هذا الفصل بعض المسائل المهمة التابعة لنظرية المعرفة، أولها أقسام المعرفة، وتتناول التصور والتصديق، حيث سيتم تعريفهما لغة واصطلاحاً، ثم بيان مواقف وآراء العلماء حولهما، حيث انقسموا في اختلافاتهم إلى أربعة أقسام. وثانيها طرق الوصول للمعرفة، وسيتم التركيز فيه على طريق الوصول للمعرفة من خلال النظر. وثالثها كيفية حصول المعرفة في ذهن الإنسان، سيناقش رأي أربعة مذاهب في هذه المسألة.

المبحث الأول: أقسام المعرفة

سيتم في هذا البحث تناول تعريف كل من التصور والتصديق لغة واصطلاحاً، كما سيتم بيان أقسام العلم عند العلماء، وبيان اختلافاتهم ومذاهبهم التي اتخذوها في هذه الأقسام، وموقف الجرجاني منها جميعها.

التصور والتصديق لغة: تَصَوَّرْتُ الشَّيْءَ: تَوَهَّمْتُ صورته فتصور لي. والصورة تَرْدُ في كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته وعلى معنى صفته. يقال: صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته، وصورة الأمر كذا وكذا أي صفته^١. وتَصَوَّرَ: تكونت له صُورَةٌ وشكل، وتَصَوَّرَ الشَّيْءَ تخيله واستحضر صورته في ذهنه. والتَّصَوُّرُ في علم النَّفْسِ يعني: استحضار صُورَةَ شَيْءٍ محسوسٍ في العقل دون التَّصَرُّفِ فيه. وعند المناطقة يعني: إدراك المُفْرَدِ أي معنى المَاهِيَّةِ من غير أن يحكم عَلَيْهَا بِنَفْيٍ أو إثبات^٢.

^١ ابن منظور، لسان العرب، حرف الراء، باب الصاد، ج ٤.

^٢ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة صور، ج ١، ص ٥٢٨.

التصديق تأتي من الجذر صَدَقَ والصدق: نقيض الكذب^٣.

التصور والتصديق اصطلاحاً: جاء عن الجرجاني معنى التصور والتصديق اصطلاحاً في كتابه "التعريفات" أن التصور: حصول صورة الشيء في العقل أو التصور: هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات والتصديق: هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر^٤. التصديق عند المناطقة والمتكلمين: إدراك الحكم أو النسبة بين طرفي القضية. وفي القانون الدولي يعني موافقة رئيس الدولة على المعاهدة النهائية^٥.

سار الجرجاني على منهج العلماء في تقسيم العلم إلى قسمين رئيسيين هما: التصور والتصديق، والتصور عنده وفق الرأي المختار، هو ما خلا عن الحكم، والحكم هو إيقاع النسبة أو انتزاعها، وذلك إن كان المعلوم مما لا نسبة فيه كالإنسان، أو مما فيه نسبة مقيدة كالحیوان الناطق، أو نسبة إنشائية كقولنا اضرب، أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما إذا شككت في زيد قائم. أما التصديق فهو ما لم يخلو عن الحكم، وقال المتقدمين أن التصديق هو الحكم نفسه، لكن المتأخرين من العلماء قالوا إنه الإدراك المقارن للحكم، وقد وافقهم الجرجاني في هذا الرأي بقوله: إن العلم إن كان حكماً أي إدراكاً بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، فهو تصديق، وإلا فهو تصور، وبذلك يكون لكل من قسمي العلم طريقاً موصلاً له^٦.

والتصوّر عند الرازي هو الذي يكون في الذهن من غير أن يحكم عليه بوجوده أو عدمه، أو بثبوت حالة له أو عدم ثبوتها، بمعنى أنه لا يحكم له بوجود مطابق أو عدم وجود مطابق له في الخارج. والمصدّق عكسه فهو الذي يمكن الحكم بوجود مطابق أو عدم وجود مطابق له في الخارج، وعلى هذا فتقسيم العلم عنده كما قسم العلماء أيضاً تصور وتصديق، كما بين الرازي أن ابن سينا قسم التصديق إلى علم وظن، بينما لم يقسم التصور إلى هذه الأقسام، وذلك لأن

^٣ ابن منظور، لسان العرب، حرف القاف، باب الصاد، ج ١٠.

^٤ الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٥٩.

^٥ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة صدق، ج ١، ص ٥١٠.

^٦ انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٧٩.

التصديق حكم لشيء بشيء، واعتقاد ذلك الحكم يقبل القوة والضعف، أما التصور ليس حكماً بل حصول الماهية في الذهن، وهذا لا يقبل القوة والضعف.^٧

ومما لا شبهة فيه أن العلماء أدرجوا هذين القسمين من أقسام العلم تحت قسمين رئيسيين هما: الضروري والمكتسب، وفي بيان هذين القسمين قال القاضي الباقلاني في تعريف العلم الضروري: "هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد عن الانفكاك عنه سبيلاً"^٨، لكن تعريف الباقلاني هذا لاقى انتقادات من العلماء من وجهين، الوجه الأول: أن هذا التعريف يجيز زوال العلم الضروري بعد أن يكون قد حصل للإنسان بالنوم والغفلة، والوجه الثاني: أن هذا التعريف يجيز فقد العلم الضروري بفقد مقتضيه كالحس والوجدان والتواتر والتجربة قبل حصولها، وبذلك لا يكون العلم الضروري لازماً لنفس المخلوق لا دائماً ولا بعد حصوله. أما الجرجاني فقد دافع عن تعريف القاضي الباقلاني هذا ببيان قصد الباقلاني من هذا التعريف، حيث قال: إن انفكاك المخلوق عن العلم الضروري ليس بقدرة المخلوق، وما ذكرتم في الوجهين من جواز زواله وفقده لا يخالف قصد الباقلاني، لأنه لا شيء من هذين الوجهين يعتبر فقدراً مقدوراً للمخلوق، بل كلاهما غير مقدور، وبذلك تزول تلك الانتقادات^٩. وعرف الآمدي العلم الضروري تعريفاً مختلفاً عن الباقلاني، لأنه يرى أن تعريف الباقلاني تعريفاً غير جامع، وينتقده كما انتقده الآخرون، فقال في العلم الضروري أنه: العلم الحادث الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال، كالعلم بالمحسوسات الظاهرة: كالعلم بالمسموعات والمبصرات... الخ، أو بالحواس الباطنة: كالعلم بالألم والجوع... الخ^{١٠}.

والعلم الضروري وفق رأي العلماء ينقسم إلى قسمين: بديهي وحسي، والعلم البديهي ينقسم إلى قسمين أيضاً: بديهي في الإثبات وبديهي في النفي. وقد بين الجرجاني معنى العلم البديهي فقال: هو ما يثبتته مجرد العقل، بمعنى أن العقل يثبت هذا العلم بدون الاستناد إلى

^٧ انظر: فخر الدين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١١-١٢.

^٨ سيف الدين الآمدي، أبعاد الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ٨٠.

^٩ انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٨١-١٨٣.

^{١٠} انظر: سيف الدين الآمدي، أبعاد الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ٨٠-٨١.

الحس أو غيره من تصورات أو تصديقات، وعلى هذا يعد العلم البديهي أخص من العلم الضروري، إلا أنه قد يطلق أحياناً ويراد به العلم الضروري نفسه^{١١}.

بين الجرجاني أن التصورات والتصديقات لا يمكن أن تكون كلها نظرية، بل منها نظري وضروري، وذلك لأنه لو كانت كلها حاصلة بالنظر، لأدى ذلك إلى الدور والتسلسل، فمثلاً لو قبلنا أن كل التصورات والتصديقات نظرية، لاحتاجت جميع التصورات والتصديقات في تحصيلها إلى تصورات وتصديقات أخرى تستند عليها وهكذا إلى ما لانهاية^{١٢}. وبما أن التصورات والتصديقات المكتسبة تحتاج إلى تصورات وتصديقات آخر تستند عليه، فلا بد من أن يكون بعضها ضرورياً وبعضها مكتسباً.

ولم يكن العلماء في هذه المسألة على رأي واحد، بل انقسمت آراءهم إلى عدة مذاهب، منها أربعة مذاهب ضعيفة ردّ الجرجاني عليها:

المذهب الأول: يدعي أن كل التصورات والتصديقات ضرورية: وأصحاب هذا المذهب انقسموا إلى فرقتين: الفرقة الأولى تتمثل بالإمام الرازي والإمام الأشعري وبعض الأشاعرة، وهذه الفرقة رغم قولها بأن كل التصورات والتصديقات ضرورية، إلا أنها تقبل توقف العلم أو بعضه على النظر، وبذلك يكون الخلاف معها بالتسمية فقط، بينما المضمون واحد، لأن الجرجاني ومن تابعه يسلمون بأنه ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء من العلم. أما قصدهم بالعلم الكسبي فهو المقدور لما ما تتعلق به القدرة الحادثة كسباً، ويحصل بعد النظر بالعادة ليس بتأثير قدرتنا حقيقةً. وفي هذا قال الإمام الرازي موضحاً: العلوم كلها ضرورية، لأنها إما أن تكون ضرورياً في الابتداء، أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً، فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم، ولو على أبعد الوجوه، لم يكن علماً، فإذا كانت كذلك، كانت بأسرها ضرورية^{١٣}.

أما الفرقة الثانية فهي الفرقة التي لا تقبل توقف العلم على النظر، وهذه الفرقة لعد وضوح قصدتها من رفض التوقف، بين الجرجاني احتمالات قصدتها، فإن كانت تقصد بعدم

^{١١} انظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ١٨-١٩. وانظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٨٣.

^{١٢} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٨٥-١٨٧.

^{١٣} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٩-١٩١. وانظر: فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص ١٠٣.

توقف العلم على النظر وجوباً، بل يكون التوقف بالعادة أو أن العلم الحاصل بعد النظر غير واقع بالنظر، أو غير واقع بقدرتنا على وجه التأثير، بل هذا العلم حاصل لنا بخلق الله تعالى فينا عادةً، فرأيهم هذا صحيح وهم أهل حق في هذا المذهب. أما إن كان قصدهم من رفض توقف العلم على النظر بأي شكل من الأشكال، كتوقفه وجوباً أو عادة أو تأثيراً، فذلك مكابرة منهم وعناد في الحق، وهذا رأي باطل^{١٤}.

المذهب الثاني: يدعي أن التصورات كلها ضرورية، أما التصديقات فمنها الضروري والمكتسب: وهذا رأي الإمام الرازي، وقد رجح هذا الرأي لسببين، الأول: أن المطلوب التصوري إما أن يكون شعورياً بمعنى أننا نتصوره من خلال الشعور، وهذا التصور غير مطلوب لأنه حاصل بالضرورة، وإما ألا يكون شعورياً، يعني أن يكون مجهولاً مطلقاً، وهذا التصور غير مطلوب أيضاً، لأنه مغفول عنه. لكن تم الاعتراض على رأي الرازي من حيث أنه قام بحصر المطلوب التصوري بالمشعور وغير المشعور، وقالوا بأن الحصر ممتنع لإمكانية أن يكون المطلوب التصوري معلوماً بوجه ومجهولاً بوجه آخر. فردّ الرازي على اعتراضهم هذا بأن الوجه المعلوم معلوم مطلقاً، والوجه المجهول مجهول مطلقاً، وبالتالي كلاهما غير مطلوبان. ولم يسلم ردّ الرازي هذا من الاعتراض، بل ردّ عليه البعض، بأن الوجه المجهول مطلقاً يعبر عن الشيء الذي لا نستطيع أن نتصور ذاته، ولا تصور أو معرفة أي شيء يدلنا عليه، لكن هذا الوجه المجهول ليس كذلك، لذا هو ليس مجهولاً مطلقاً، بل مجهولاً بوجه وعلوماً بوجه آخر، كالروح مثلاً، فهي معلومة لنا من خلال الأشياء التي تقوم بها، فالحياة والحركة والحس كلها تقوم بالروح، فبها تكون معلومة من وجه، لكنها مجهولة في ذاتها، وبهذا تكون مجهولة بوجه آخر^{١٥}.

وخالف الطوسي الإمام الرازي في رأيه هذا وقال إن فيه مغالطة، وأن المطلوب ليس أحد الوجهين المتغايرين، بل هو قسم آخر ثالث، لا يندرج تحت المشعور مطلقاً ولا غير المشعور، كما وضح أن الإمام الرازي يناقض نفسه في هذه المسألة، لأنه في حديثه عن مسألة

^{١٤} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٨٩-١٩١.

^{١٥} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٩١. وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٠٢-٢٠٣.

أن العلوم على سبيل الإجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه عند الوجهان مجتمعان في شيء ثالث، ولو لم يقيم هنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل^{١٦}.

والسبب الثاني: أن تعريف الماهية حسب ما جاء عن العلماء إن حصل من خلال الكسب والنظر، لا بد أن يكون تعريفها بنفسها أو بالخارج، وتعريفها بنفسها يكون إما بنفسها أو بأجزائها، وكل هذه الاحتمالات عند الرازي باطلة، للآتي:

سبب بطلان تعريف الماهية بنفسها: لأنه يؤدي إلى تعريف الشيء قبل نفسه وهو محال. سبب بطلان تعريف الماهية بأجزائها: أن جميع أجزاء الشيء هي الشيء نفسه، فإن تعريف الماهية بجميع أجزائها هذا يعني تعريفها بنفسها وهو باطل كما ذكر سابقاً، أما تعريفها ببعض أجزائها فهو باطل أيضاً، لنفس السبب، وهو أن بعض الأجزاء، إما أن تكون جزء من الشيء نفسه، وبذلك نعرف الشيء بنفسه، وإما أن تكون خارجة عن الشيء، والتعريف بالخارج باطل.

سبب بطلان تعريف الماهية بالخارج: إن كان الشيء الخارج عن الماهية يعرفها، فلا بد أن يكون شاملاً لكل أفرادها، وهذا يعني أن تكون عندنا معرفة مسبقة بالماهية، وإلا كيف نكون عرفنا أن هذا الشيء الخارج عنها شامل لها ومرتبطة بها؟!، وهذا يؤدي إلى الدور^{١٧}.

وخالف الطوسي الإمام الرازي في رأيه من حيث إنه يرى أن تعريف الماهية بجميع أجزائها ليس باطلاً، وذلك لأن جميع أجزاء الشيء ليست هي الشيء نفسه، بل كل جزء من الأجزاء مقدم على ذات الماهية، وعلى هذا فإن الجميع مقدم على ذات الماهية أيضاً لذا هو ليس نفس الماهية. وكذلك خالف القاضي الأرموي الرازي في أن أجزاء الشيء جميعها رغم أنها تعتبر نفس الماهية، إلا أنه يمكننا تعريف الماهية بها، ولا يكون في ذلك تقدم الشيء على نفسه، وذلك لأن جميع الأجزاء تختلف في اعتبارها عن ذات الماهية نفسها، حيث أن كل جزء من الأجزاء قد يكون له تصور مختلف، وبذلك تتعدد التصورات بعدد الأجزاء، وقد يكون هناك تصور واحد يجمع جميع الأجزاء، فتصورات الأجزاء المختلفة المتعددة كلها عند اجتماعها هي التي تعرف الماهية نفسها، وهذا ليس تعريفاً للشيء بنفسه، وهذه التصورات عندما تجتمع كلها

^{١٦} انظر: فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص ١٧.

^{١٧} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ١٩٧-١٩٩. وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٠٥.

في الذهن مرتبة يحصل بها تصور جديد مغاير لها وهو تصور ذات الماهية، لكن الإيجي اعترض على هذا القول بأن اجتماع تصورات مجموع الأجزاء في الذهن بشكل مرتب، ينتج عنها تلقائياً تصور ذات الماهية، ولا يكون تصور ذات الماهية تصوراً جديداً مغايراً لتصورات الأجزاء^{١٨}.

أما الجرجاني فقد قدم رأي متوسطاً وحاول فيه الجمع بين الأقوال المختلفة، حيث قال "أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلة إما ضرورة، وإما اكتساباً منتهياً إلى الضرورة، لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخرى، فإذا جمعت الأجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها، وهذا المجموع إنما حصل بالاكتساب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها، وكذا إذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض، فإنه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجوه أكمل مما كان قبل ذلك"^{١٩}.

المذهب الثالث: يدعي أن التصديقات التي يتوقف عليها إثبات التكليف كإثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورية: وصاحب هذا المذهب هو الجاحظ ومن تبعه من العلماء، والحجة التي يستندون إليها في هذا الرأي أن العلم بالله تعالى لو كان بيدنا ومكتسباً، لكان بالإمكان أن نختار الجهل بالله تعالى بدلاً من العلم به، لأنه من المعروف أن من استطاع فعل شيء، يستطيع أن يفعل ضده إذا كان له ضد، وبما أن اختيار الجهل بالله غير ممكن لنا، فثبت أن العلم بالله ضروري. كما احتج على ضرورة العلم بالله تعالى وصفاته والنبوات، بأن الإنسان لو لم يكن عالماً بهذه الأمور ضرورة، لكان مكلفاً بأن يحصل هذا العلم بالكسب، وبذلك يصبح هذا التكليف تكليفاً للغافل، وتكليف الغافل غير جائز بالإجماع، لعدم علمه بهذه الأمور، وإن كان غير عالماً بهذه الأمور، لا يمكنه أن يعلم التكليف قطعاً، وبذلك ثبت أن يكون العلم بهذه الأمور ضرورياً^{٢٠}.

وخالف هذا الرأي القاضي عبد الجبار وغيره من العلماء، ومن الحجج التي ذكروها في ردّ هذا الرأي، أن العلم بالله لو كان ضرورياً، لكان الكفار الذين لا يعرفون الله معذورون في

^{١٨} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٣.

^{١٩} المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٩.

^{٢٠} انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٣، ١٤١٦ هـ)، ص ٥٦. وانظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٠٩.

كفرهم، لأنهم لا يعرفون الله، فإن قال أصحاب هذا الرأي أن الكفار قد علموا بهذه الأمور بالضرورة لكنهم اختاروا الجحود والكفر، فنزُدُ عليهم بأن الجحود يجوز فقط على الأعداد القليلة من الناس، وليس على الأعداد الكبيرة، أما أعداد الكفار في العالم فهي أكثر من أعداد المسلمين. وحجة أخرى أوردوها أنه لو كان ضرورياً لما اختلف فيه العقلاء كما هو الحال في باقي الضروريات، كما أنه لو كان ضرورياً، لما خالَج النفس شك أو شبهة حوله، وهذا خلاف الواقع^{٢١}.

المذهب الرابع: يدعي أن كل التصورات والتصديقات نظرية: وأصحاب هذا المذهب بعض الجهمية التابعين للجهنم بن صفوان الترمذي، والدليل الذي يستندون إليه في مذهبهم هذا، أن العلم الضروري لا بد فيه أن يكون ملازماً للنفس ولا يمكن أن يفصل أو ينتفك عنها، ولكن من المعروف أن النفس الإنسانية خالية من التصورات والتصديقات الضرورية في مبدأ الفطرة، ثم يبدأ حصولها في النفس تدريجياً عن طريق الكسب كالتجربة والإحساس وغيرها من الشروط المتفق عليها، وبذلك تكون جميع التصورات والتصديقات نظرية وغير ضرورية. وردَّ الجرجاني على هذه الحجة بأن هذه الحجة تكون صحيحة وفي محلها عند من يوقف التصورات والتصديقات الضرورية على شرط معين أو على استعداد النفس لها، كالمعتزلة والفلاسفة، أما عند من لا يقبل هذا الرأي - وهم أغلب العلماء -، ويعتقد أن الأشياء كلها تستند إلى الله تعالى في الابتداء، يرى أن الله تعالى قد لا يخلق بعض التصورات والتصديقات عندنا بعضاً من الوقت، فتكون النفس عنها خالية، ثم يخلقها فينا بلا قدرة منا أو نظر، فتكون بذلك ضرورية^{٢٢}.

يلاحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث أن مسألة تقسيم العلم إلى تصورات وتصديقات متفق عليها جميع العلماء، كما اتفقوا على أن التصورات والتصديقات إما أن تكون نظرية أو ضرورية، لكن اختلفوا في مسألة تقسيمها بين النظري والضروري. أما في سير النقاش حول هذه المسألة، فقد بلغ ذروته بعد بيان الإمام الرازي رأيه في المسألة في كتابه المحصل، وذلك لأنه اتخذ مذهباً مختلفاً في المسألة عمن سبقه من العلماء.

^{٢١} انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤.

^{٢٢} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢١١.

المبحث الثاني: طرق الوصول للمعرفة

سيتم في هذا المبحث تعريف النظر لغة واصطلاحاً، وبيان أقسامه، وبيان نقاشات العلماء حول أهم المسائل في النظر، وهي مسألة إفادة النظر للعلم، من خلال بيان آراء العلماء في إمكانية، ثم عرض شبهات والرّد عليها وبيان موقف الجرجاني منها.

اتفق جميع العلماء على أن العلم على قسمين: ضروري ونظري، والنظري هو العلم الذي يحصل بالنظر والكسب، والضروري العلم الذي لا يحصل بالنظر والكسب، وهناك العلم البديهي الذي يعتبر مرادفاً للعلم الضروري إن كان يراد به العلم الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة، أم لم يحتج. كما يعتبر أخص من الضروري، إن كان يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً^{٢٣}. وقد اعتمد العلماء هذا التقسيم بناءً على كيفية عمل الذهن في الوصول للعلم، كما بينوا أن العلم الضروري هو الأساس في المعرفة، وأن العلم النظري يقوم على الضروري، والعلم الضروري ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الوجدانيات والحسيّات والبديهيّات، كما جاء بياهم في المبحث السابق، ولا تعتبر الوجدانيات كدليل في العلوم، أما الحسيّات والبديهيّات فتعتبر دليلاً في العلوم، كما تعتبر الأساس الذي يقوم عليه العلم النظري. وقد دار جدل واسع بين العلماء في قبول الحسيّات والبديهيّات ورفضها كمصدر للمعرفة، وانتهى المبحث ببيان اعتماد غالبية العلماء لهما وقبولهما، ومن ضمنهم الجرجاني الذي دافع عن رأيه برّد جميع الشبهات الواردة حولهما، وسيكتفي الباحث بما تمت مناقشته في المبحث السابق عن الحسيّات والبديهيّات كوسيلة للوصول للمعرفة، أما في هذا المبحث فسيتم مناقشة وسيلة أخرى مهمة توصلنا للمعرفة تختلف حولها العلماء بين القبول والرّد وهي النظر.

النظر: في اللغة: حس العين، والنظر تأمل الشيء بالعين^{٢٤}. وعند الرجوع إلى كتاب التعريفات للجرجاني نجده يعرف النظري من مشتقات النظر، فيقول النظري: هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب، كتصور النفس والعقل، وكالتصديق بأن العالم حادث، كما يعرف

^{٢٣} انظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٤٣-٤٤. وانظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٨١.

^{٢٤} ابن منظور، لسان العرب، باب الراء، فصل النون، ج ٥.

الفكر بأنه: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول^{٢٥}. ومما يتعلق بالنظر والفكر من المعاني العقل، وجاء تعريفه عند الجرجاني بأنه: جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا. والعقل بالملكة: هو علم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات. والعقل بالفعل: هو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب، بحيث تحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، لكنه لا يشاهدها بالفعل. والعقل المستفاد: هو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه^{٢٦}.

وعرّف الباقلاني النظر بأنه: "الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، كما عرفه الآمدي بأنه: تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب؛ لتحصيل ما ليس حاصلاً في العقل"^{٢٧}. وعرف الإمام الجويني النظر بأنه: الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة الظن^{٢٨}. كما عرف الفلاسفة النظر بأنه: ترتيب أمور معلومة أو مضمونة للتأدي إلى أمر آخر^{٢٩}.

وبالنظر إلى التعريفات يظهر أن الجرجاني وافق الفلاسفة في تعريفهم للنظر، ورغم انتقادات بعض العلماء لهذا التعريف، كما قال ابن سينا: إنه لا يشفي غليلاً واعتبره تعريفاً ناقصاً وأنه يصح لمطلق النظر فقط، ولا يشمل جميع أفرادها التامة والناقصة. إلا أن الجرجاني اعتمده؛ لأنه يرى أنه يوصل إلى التصور والتصديق ولا يخرج أي قسم من أقسام النظر، بل يشملها جميعها كالنظر الصحيح والفساد والقطعي والظني. وقام الجرجاني ببيان ثلاثة شروط لا بد من توافرها في اكتساب العلم حول المجهولات من المعلومات، وهي: أولاً: لا بد أن تكون

^{٢٥} الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٨، ٢٤١.

^{٢٦} المصدر السابق، ص ١٥١، ١٥٢.

^{٢٧} سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية)،

ج ١، ص ٦٣، ٦٥.

^{٢٨} أمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١١.

^{٢٩} الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٨٧.

معلومات مناسبة للمجهول، ثانياً: لا بد من أن تكون مرتبة ترتيباً معين فيما بينها، ثالثاً: لا بد من تكون لها هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب^{٣٠}.

يقسم العلماء النظر إلى قسمين:

١. النظر الصحيح: جاء تعريف النظر الصحيح عند الجرجاني على أنه النظر الذي

يوصل إلى المطلوب^{٣١}، كما جاء تعريفه عن الآمدي بأنه ما علم فيه وجه دلالة

الدليل على المطلوب^{٣٢}.

٢. النظر الفاسد: والنظر الفاسد كما عرفه الجرجاني هو النظر الذي لا يوصل إلى

المطلوب^{٣٣}، بينما عرفه الآمدي ما لم يعلم فيه وجه دلالة الدليل على المطلوب^{٣٤}.

اختلف العلماء في مسألة إفادة النظر للعلم، وتندرج اختلافاتهم في هذه المسألة تحت

رأيتين رئيسيتين:

أولاً: أن النظر يفيد العلم: وتحت هذا الرأي اختلف العلماء في نسبة إفادة النظر

للعلم، فمنهم من قيده ومنهم من أطلقه، وأجمع جمهور العلماء على تقييد إفادة النظر للعلم،

بقبول النظر الصحيح كمصدر للعلم ورّد النظر الفاسد، ومن أقوال بعض العلماء في هذه

المسألة قول فخر الدين الرازي أن النظر قد يفيد العلم، لأن من حضر في عقله أن هذا العالم

متغير، وحضر أيضاً أن كل متغير ممكن، فالنتيجة تكون أن العالم ممكن، وهذا هو معنى إفادة

النظر للعلم^{٣٥}، وبهذا المثال استخدم الرازي القياس للوصول إلى نتيجة إمكانية العلم، والقياس

يقوم على النظر. وقد اعترض الجرجاني على إثبات الرازي إفادة النظر للعلم من خلال هذا

المثال وأمثاله ومن خلال قوله الفكر المفيد للعلم موجود؛ لأنه اعتبر أن هذا القول بيانه وإثباته

سهل، لكن لا فائدة منه، لأن الغاية إثبات نظر صحيح وإثبات أن كل نظر صحيح يفيد

^{٣٠} الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٨٥-٢٩١.

^{٣١} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩١.

^{٣٢} سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ٦٥.

^{٣٣} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٩١.

^{٣٤} انظر: سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ٦٥.

^{٣٥} انظر: فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين، (مصر: مطبعة الحسينية، ط ١)، ص ٦.

العلم، كما أن الرازي أثبت جزئي ولم يثبت كلي، والجزئي لا يثبت إلا بالكلي، فلا بد من إثبات الكلي أولاً^{٣٦}.

وعند الرجوع لكتاب نهاية العقول يتضح أن الرازي بين أن النظر هو التفكير المتضمن لأربعة علوم مجتمعة وهي:

أولاً: العلم البديهي بالمقدمات الحاصلة في الذهن على الترتيب، بمعنى أن تحصل تلك العلوم في العقل تلو بعضها البعض.

ثانياً: العلم البديهي بصحة ترتيب تلك المقدمات.

ثالثاً: العلم البديهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المترتبة، التي علمت صحتها وصحة ترتيبها بالضرورة.

رابعاً: ما علم لزومه من الأمور التي علمت صحتها بالبديهية كان صحيحاً^{٣٧}.

وعلى هذا يظهر أن الرازي يرى أن كل نظر صحيح يستلزم العلم بشكل قاطع بديهياً^{٣٨}، وذكر الجرجاني كلام الرازي هذا في شرح المواقف، مدلل فيه على أن النظر يفيد العلم، ولم يعترض على أي شيء مما ورد فيه، بما يدل على أنه يوافقه فيه.

ومن العلماء الذين استدل بكلامهم على أن النظر يفيد العلم، كلام الآمدي في هذا الموضوع، حيث قال الآمدي: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضدًا للعلم كالموت والنوم، وقال الجرجاني موضحاً رأي الآمدي أنه بتقيده النظر الصحيح في القطعيات، أخرج منه النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية، لأن الظن لا يفيد سوى الظن وهذا إشكال، وهذا التقييد مفيد للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود^{٣٩}، وعلى هذا بين الجرجاني أن كلام الآمدي أوضح وأدق من كلام الرازي الذي اعترض عليه سبقاً، من حيث إثبات الكلي والجزئي، لأن الآمدي على عكس الرازي، قد أثبت الكلي أولاً لا الجزئي.

^{٣٦} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٩٥-٢٩٧.

^{٣٧} فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، (تحقيق: سعيد فودة، بيروت: دار الذخائر، ط ١، ٢٠١٠م)، ج ١، ص ١٧٩.

^{٣٨} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٩٧.

^{٣٩} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩٧. وانظر: سيف الدين الآمدي، أبعاد الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ٧٣.

ومن قال بهذا الرأي من العلماء أيضاً الإمام الجويني، حيث يرى أن إفادة النظر للعلم لا يكون إلا بنظر الصحيح تام الشروط، وذلك من قوله: إن النظر الصحيح إذا تم على سداذه، ولم تعقبه آفة تنافي العلم، حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر، ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول بعد النظر مع ذكره له، ولا يولد النظر العلم^{٤٠}.

ثانياً: أن النظر لا يفيد العلم: وهذا الرأي الثاني هو رأي المنكرون الذين يدعون أن النظر لا يفيد العلم، ولهم شبه وادعاءات يستندون عليها لإثبات صحة قولهم في عدم إفادة النظر للعلم، وتختلف شبههم باختلاف فرقهم، فهم ينقسمون لثلاث فرق، السمنية، والمهندسون، والملاحدة، وقد قام الجرجاني بالردّ على جميع الشبه وتفنيدها.

وبداية قبل تفنيد شبه كل فرقة على حدى، هناك شبهة اجتمع عليها جميع المنكرون وهي قولهم بأن النظر الصحيح إن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً وكلاهما باطلان، لأنه لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه، لكن العقلاء اختلفوا فيه إذاً هو غير ضروري، وليس نظرياً كذلك لأنه لو كان نظرياً لاضطررنا لإثبات النظر بالنظر، وهذا غير ممكن لأنه تناقض، حيث يلزم أن يكون الشيء معلوماً وليس معلوماً في نفس الآن^{٤١}.

وجاء الردّ على هذه الشبهة من قبل عدة علماء بآراء مختلفة، أعرض في البداية رأي الإمام فخر الدين الرازي حيث ردّ عليهم بأنه ضروري، وأنه أثبت ذلك من خلال تعريفه للنظر بالعلوم الأربعة مجتمعة التي ذكرت سابقاً، وبيانه أنّ اقتضاءها للعلم النظري ضروري، بالإضافة إلى أن الأصحاب كلهم أجمعوا على أن النظر مفيد للعلم^{٤٢}، وردّ عليهم الجويني بأنه لا إشكال في إثبات النظر بالنظر، لكن الإمام الرازي لم يقبل هذا الرأي وقال بأنه تناقض لأنه يثبت الشيء بنفسه، لكن الجرجاني يردّ على اعتراض الإمام الرازي على الجويني، ويبين أن قصد الجويني من هذه العبارة ليس إثبات الشيء بنفسه، رغم أن العبارة توحي بذلك، ويقول أنا نثبت القضية الكلية (كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فإنه يفيد)، أو المهمة (النظر قد يفيد العلم)، على اختلاف التحريرين بقضية شخصية حكم فيها على جزئي

^{٤٠} إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٣.

^{٤١} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٢٩٩.

^{٤٢} انظر: فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج ١، ص ١٨٩.

معين من أفراد النظر، فنقول: النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة للزمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً، وكل ما هو كذلك، فهو حق قطعاً، فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً، وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم^{٤٣}.

بعد بيان موقف العلماء من الشبهة المجمع عليها عند المنكرين، يأتي بيان شبه كل فرقة على حدى:

الفرقة الأولى: السمنية، وهي الفرقة التي أنكرت إفادة النظر للعلم مطلقاً، ولها شبه كثيرة من أهمها:

الشبهة الأولى: أن العلم الحاصل بعد النظر قد يكون ضرورياً أو نظرياً وكلاهما باطل؛ لأن الضروري لا يحتمل الخطأ والكثير من العلوم الحاصلة بعد النظر يظهر خطأها بعد مدة من الزمن، أما النظري فيؤدي إلى التسلسل لأنه يحتاج لنظر آخر وهكذا.

وردد الجرجاني على هذه الشبهة بأنه قد يظهر بطلان النظر في مسألة من المسائل، ويعدل عن النظر الأول لنظر آخر، لكن هذا النظر لا يكون نظراً صحيحاً، بل نظر فاسد، والعلم الضروري إنما ينتج عن النظر الصحيح، وهذا الرأي المختار عند الجرجاني. لكنه رد أيضاً على أنه لو كان نظرياً أيضاً فإنه لا يؤدي إلى التسلسل؛ لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً، كما تفيد الاعتقاد بالمنظور تفيد أيضاً العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً، فلا حاجة لنظر آخر^{٤٤}.

الشبهة الثانية: أنه لا تجتمع مقدمتان في الذهن معاً في آن واحد، لأننا عندما نتوجه لحكم مقصود، لا يمكننا التوجه لحكم آخر في الوجدان في نفس الآن.

رد الجرجاني على هذه الشبهة بأن امتناع اجتماع مقدمتان في الذهن في نفس الآن غير ثابت، بل على العكس يمكن أن تجتمعان كطرفي الشرطية، فهما قضيتان يجب اجتماعهما معهما في الذهن، ولولا أنهما يجتمعان في الذهن معاً لامتنع الحكم بينهما في المتصلات والمنفصلات^{٤٥}.

^{٤٣} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٠١.

^{٤٤} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٠٧-٣٠٩.

^{٤٥} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٠٩.

الشبهة الثالثة: أن الاعتقاد الجازم قد يكون علماً وقد يكون جهلاً، ولا نستطيع التمييز بينهما، لأنهما يشتركان في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب، خصوصاً عند القائلين أن الجهل مماثل للعلم، وعلى هذا كيف لنا أن نتيقن من أن الحاصل بعد النظر جهلاً مستنداً إلى شبهة، أو علماً مستنداً إلى موجب حقيقي؟

ردّ الجرجاني على هذه الشبهة بأن هذه الشبهة تلزم المعتزلة القائلين بأن العلم والجهل متماثلان، أما نحن فالعلم عندنا واضح ومميز عن الجهل، لأن الحاصل بعد النظر الصحيح بالمقدمات القطعية بالترتيب المؤدي إلى المطلوب، لا بد أن يكون علماً لا جهلاً^{٤٦}.

الفرقة الثانية: المهندسون، هي الفرقة التي تقبل إفادة النظر للعلم في الهندسة والحساب، لعدم احتمالية وقوع الخطأ فيهما، وتنكر إفادته للعلم في الإلهيات، لأنها تعتمد على الظن والأخذ بالأحرى والأخلق، ويعود إنكار هذه الفرقة لإفادة النظر للعلم في الإلهيات لشبهتين: **الشبهة الأولى:** أن الحقائق الإلهية لا يمكن تصورها لا بالضرورة ولا بالنظر، واعتبروا عدم إفادتها بالضرورة واضح لا حاجة في بيانه، أما بالنظر، فلأن التصورات ليست نظرية، وإن كانت نظرية لا بد أن تكون بالحد أو بالرسم، وكلاهما باطل، لأن الحد مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الإلهية، والرسم لا يفيد العلم بالكنه. وبما أن التصديق قائم على التصور، والتصور باطل إذاً التصديق باطل أيضاً.

وردّ الجرجاني على هذه الشبهة بأن تصور الإلهيات بحقائقها ليس ممتنع، بل من الممكن أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداءً، أو أن يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلى كنه حقائقها. وحتى إن كان التصور ممتنع، فيكفينا لحصول التصديق اليقيني تصور الحقائق الإلهية بالعوارض والدلائل التي تدل عليها، ولا يمكن لأحد انكارها أو الاشتباه بها. كما أدار الجرجاني شبهتهم عليهم، فقال لهم بما أنكم تقولون ببطالان التصور والتصديق، والظن أيضاً تصديق متفرع على التصور، إذاً هو باطل في الإلهيات أيضاً^{٤٧}.

الشبهة الثانية: أن الإنسان هو أقرب الأشياء إلينا، ومع ذلك هويته ما زالت مجهولة وغير محددة، من حيث تصور كنهها، والتصديق بأحوالها وصفاتها هل هي عرض أم جوهر،

^{٤٦} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٢١.

^{٤٧} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٣.

مجرد أم جسماني، منقسماً أم غير منقسم وغيرها الكثير مما اختلفت فيه الأقوال والآراء، بشكل لا يمكن معه الجزم بصحة قول من الأقوال، فإن كان النظر في هوية الإنسان يفيد العلم، لاجتماع العقلاء على رأي واحد، لكنهم اختلفوا وتناقضت أقوالهم، وإن كان هذا الحال في النظر في أقرب الأشياء إلينا، فما بالك بأبعدها عنا.

ردّ الجرجاني على هذه الشبهة، بأن هوية الإنسان معروفة وليست مجهولة كما يدعون، وأن كثرة الآراء حولها وتناقضها تدل فقط على صعوبة تحديدها، ومن الثابت أن كل نظر صحيح يفيد علماً، لم يثبت عكس ذلك، لكن من الثابت أيضاً، أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جداً، وهذا التمييز في الإلهيات أشكل^{٤٨}.

الفرقة الثالثة: الملاحدة، وهي الفرقة التي أنكرت إفادة النظر للعلم في معرفة الله تعالى بلا معلّم، وهذه هي شبهتهم، ولهم حجتين يستندون إليهما في دعم هذه الشبهة: الحجة الأولى: كغيرهم ممن سبقهم استندوا على كثرة خلاف العقلاء في معرفة الله تعالى، وقالوا لو كان العقل كافياً باستعمال النظر فيها، لاجتمع العقلاء على عقيدة واحدة، لكن الواقع يثبت عكس ذلك تماماً.

وردّ الجرجاني على هذه الحجة بأن كثرة الخلاف ترجع إلى وجود العديد من الأنظار الفاسدة التي تترتب عليها عقائد فاسدة، والنظر الذي يفيد العلم ليس إلا النظر الصحيح الذي يؤدي إلى عقيدة واحدة^{٤٩}.

الحجة الثانية: أن الناس في أبسط العلوم وأقربها لحياتهم يحتاجون لمعلم يعلمهم، فما بالك بالعلوم العويصة البعيدة عن الحس والطبع.

وردّ الجرجاني على هذه الحجة بأنه إن كان القصد من احتياج المعلم تسهيل الوصول للمعرفة لصعوبة الوصول لها دون معلم، فهذا مسلم به وهذا القصد الظاهر من هذه الحجة. لكن إن كان القصد من احتياج المعلم امتناع المعرفة دونه، فهذا غير مسلم به وهذه الحجة لا توحى بهذا المعنى^{٥٠}.

^{٤٨} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٢٣-٣٢٥.

^{٤٩} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٧-٣٢٩.

^{٥٠} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٩.

كانت هذه الردود الجرجاني على حججهم في احتياج المعلم، أما الردُّ على شبهتهم بشكل مباشر من قبل العلماء، جاء على وجهين:

الوجه الأول: أنّا إذا عرفنا صدق المعلم من خلال قوله وإخباره لنا بأنه صادق، سيؤدي هذا الدور. وإن عرفنا صدقه فيما يخبرنا به عن الله عز وجل باستخدام عقولنا وتصديق عقولنا لأقواله، فالعقل إذاً يكفي في الوصول لمعرفة الله تعالى، ولا حاجة لمعلم يعلمنا^{٥١}.

الوجه الثاني: لو كان الذي يوصلنا إلى معرفة الله تعالى المعلم لا العقل، لاحتاج المعلم إلى معلم آخر يعلمه ولاحتاج المعلم الآخر إلى آخر وهذا يؤدي إلى التسلسل^{٥٢}.

لكن الجرجاني بين أن هذه الردود ضعيفة وغير مقبولة ويمكن دحضها، فردّ على الوجه الأول القائل بالدور، بأنه يمكن أن يُعلم صدق المعلم بالعقل أيضاً من خلال وضع المعلم لمقدمات يمكن للعقل الوصول من خلالها لصدق المعلم أو عدم صدقه، وعلى هذا ينتفي الدور والكفاية التي ادعوها في العقل. أما الوجه الثاني فردّ عليه بأنه لا تسلسل، لأنه العقل وحده قد يكفي إن كان مؤيد من الله تعالى، فقد يفتح الله تعالى على البعض ويعطيهم كمال العقل، أو قد يكون مؤيد بالوحي من عند الله تعالى كما الأنبياء، وعلى هذا لا تسلسل^{٥٣}.

وجاء ردُّ الجرجاني على ادعاء الملاحدة بدعوى الضرورة، بحيث أن الذي يعلم المقدمات القطعية الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى، لا بد له من الوصول لنتيجة ضرورية قطعية صحيحة، وهي معرفة الله تعالى. ولكن الطوسي وضع في تلخيص المحصل، أن الملاحدة لا ينكرون أن المقدمات القطعية في إثبات وجود الصانع تستلزم نتيجة قطعية صحيحة، لكن حجتهم تأتي من سؤالهم هل العقل كاف أم لا في الوصول لمعرفة الله والنّجاة في الآخرة؟ فإن كان كاف إذاً نحن لسنا بحاجة للرسول ولا لاتباعهم، وإن لم يكن كاف إذاً لا بد من معلم، ويردُّ الطوسي على هذه الحجة برّدٍ دقيقٍ، بأن التعليم بالمعقولات ليس ضرورياً، لكن فيه إعانة على الهداية وإعمال العقل كما أمرنا الله تعالى، أما التعليم بالمنقولات فهو ضروري، وأن الحاجة للأنبياء موجودة عند من يتعلم بالمعقولات ومن يتعلم بالمنقولات، وأن الأنبياء جاؤوا لتعليم

^{٥١} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٢٥.

^{٥٢} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٥.

^{٥٣} انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٥-٣٢٧.

الطرفين، وذلك لأنهم يعلموننا أموراً لا يمكن للعقل أن يرشدنا إليها، لذا لا بد من اتباع الرسل لمعرفة ما لا يمكن للعقل الوصول إليه، وللنجاة في الآخرة^{٥٤}.

ويلحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث أن الجرجاني وافق الفلاسفة في تعريفهم النظر، ووافق العلماء في مسألة إفادة النظر للعلم، وبذلك يكون قد خالف الإمام الرازي في مذهبه ورأيه المختلف عن باقي العلماء، الذي يقول بأن النظر قد يفيد العلم.

المبحث الثالث: كيفية حصول المعرفة

سيُعرض في هذا المبحث آراء أربعة مذاهب في مسألة كيفية الحصول على المعرفة، ثم بيان موقف الجرجاني منها جميعها.

نقاشات العلماء واختلافاتهم حول المعرفة وتفرعاتها، لم يقف عند حد معين، ولا عند طائفة محددة، بل بقي وسيبقى مستمراً، كما يشمل كل الفرق والمذاهب، ومن أهم تفرعات المعرفة التي دار نقاشاً بين العلماء حولها، كان موضوع كيفية حصول العلم بعد النظر الصحيح، وسيتم في هذا المبحث مناقشة هذا الموضوع عند ثلاث فرق هي الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة، فعند الأشاعرة وفق ما قاله الإمام أبو الحسن الأشعري، أن المعرفة تحصل بالعادة، أما عند المعتزلة فالمعرفة تحصل بالتوليد، أما بالنسبة للحكماء فالمعرفة تحصل عن طريق الإعداد، ولالإمام الرازي في هذا الموضوع رأي منفرد مختلف عن البقية يقول بوجوب المعرفة.

مذهب الأشاعرة: ذهب الأشاعرة وعلى رأسهم الإمام أبو حسن الأشعري إلى أن

العلم بعد النظر الصحيح يحصل بالعادة، فما معنى العادة؟

العادة لغة: العادة تأتي من الجذر عود، ومعناها الديدن يعاد إليه، معروفة وجمعها عاد وعادات، وتعود الشيء وعاده وعاوده معاودة وعوادا واعتاده واستعاده وأعادته أي صار عادة له^{٥٥}. والعادة أيضاً كل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد، والحالة تتكرر على نهج واحد

^{٥٤} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٢٧. وانظر: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف

بنقد المحصل، (بيروت: دار الأضواء، ط ٢، ١٤٠٥هـ)، ص ٥٢-٥٣.

^{٥٥} ابن منظور، لسان العرب، حرف الدال، باب العين، ج ٣.

كعادة الحيض في المرأة^{٥٦}. وجاء تعريف العادة عند الجرجاني بأنها: ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى^{٥٧}. مما سبق بيانه في المعاجم يتبين أن العادة هي ما يحصل بشكل تلقائي ومستمر ودائم التكرار، وهي بذلك تكون عكس الأمور قليلة الحدوث أو نادرة الحدوث، التي تكون خارقة للعادة.

لأن الإمام الأشعري يرى أن الله تعالى يخلق العلم بعد النظر فينا، فقد ذهب إلى أن العلم بعد النظر الصحيح يحدث بالعادة، أي أن عادة الله تعالى أن يحدث العلم بعد النظر، بلا وجوب منه أو عليه، لأن المؤثر الوحيد في الوجود هو الله تعالى. كما تحترق أيدينا بعد لمس النار مباشرة بالعادة، وذلك لأن الله تعالى أعطى للنار صفة الإحراق، ولم تكتسب النار هذه الصفة من الوجود، بل اكتسبتها بإرادة الله تعالى، أو كما نروي عطشنا بعد شرب الماء مباشرة، فقد اكتسب الماء صفة الإرواء بإرادة الله تعالى ذلك، لا من الوجود، فليس للمس ولا الشرب علاقة في الأصل بالنار ولا بالماء، لكن الله تعالى أوجد تلك العلاقة بإرادته، فالعلم كذلك يحدث لنا بعد النظر بإرادة الله تعالى ذلك، والعلم بعد النظر ممكن حادث يحتاج إلى مؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي أو أكثر فيكون عادياً^{٥٨}.

مذهب المعتزلة: ذهب المعتزلة إلى أن العلم بعد النظر الصحيح يحصل بالتوليد، فما

المقصود بالتوليد؟

التوليد لغة: تعود كلمة التوليد إلى الجذر وَلَدَ يقال ولدت الأنثى إذا وضعت حملها، وتولد الشيء من الشيء نشأ عنه، كان هذا ما جاء في معاجم اللغة العربية، أما الجرجاني فقد فرق بين التولد والتوليد، حيث قال التولد: أن يصير الحيوان بلا أب وأم، مثل الحيوان المتولد

^{٥٦} مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، باب العين، ج ٢.

^{٥٧} الشريفة الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٦.

^{٥٨} انظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت، (تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، بيروت: دار الأرقم، ٢٠١٦م) ج ١، ص ٣٦. وانظر: الشريفة الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٢٩. وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ٢٠٠.

من الماء الراكد في الصيف. والتوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح في حركة اليد.^{٥٩}

استعمل المعتزلة هذا المصطلح للتعبير عن مدى حرية إرادة الإنسان وحدودها أمام إرادة الله تعالى، ثم ناقشوا هذه المسألة ضمن المسائل المتعلقة بأفعال الإنسان وقدرته، كما ناقشوا موضوع حصول العلم في ضوء هذا المصطلح "التوليد"، لأن حصول العلم متعلق بأفعال الإنسان من الإرادة والفكر. ومن خلال هذه النقاشات الدائرة يتبين أن المعتزلة لم يتفقوا جميعهم على رأي واحد في موضوع حصول العلم بالتوليد، بل كان من بينهم من يقبله ومن يردّه، بناء على اختلافهم في موضوع أفعال العباد، فبعض المعتزلة قالوا أن الإنسان ليس له فعل إلا الفكر، أما الإرادة فتحدث بالطبع وليس بفعله، وقال الجاحظ وثمامة أن الإنسان يفعل الإرادة والمراد فقط، أما ما سوى الإرادة اختلفوا فيها، بينما قال النظام أن الإنسان لا يفعل إلا ما كان في محل قدرته، وما كان خارج قدرته فيحدث بالطبع، وقال معمر أن الأفعال التي تقع في حيز الإنسان تعد من فعله، أما ما كان خارج حيزه فهي من فعل غيره، أما أبو هذيل فكان رأيّه أن الإنسان يفعل الإرادة والمراد وكل ما يقع في الجوارح، والمتولد عنده هو من فعل الإنسان سواء حل في بعضه أو في غيره، وكان رأي أبو علي الجبائي أنه قسم الأفعال إلى أفعال قلوب وأفعال جوارح، وقال إن ما يقدر الإنسان على فعله من هذه الأفعال مما لا سبب له، لا يصح أن يفعله إلا مبتدأ بالقدرة في محلها، أما ما له سبب في جنسه، فقسمه إلى قسمين، الأول يصح أن يفعله مبتدأ بالتوليد كالأكوان والاعتمادات، والثاني لا يكون إلا بالتوليد كالأصوات والآلام.^{٦٠}

ومعنى التوليد المعتمد عند المعتزلة هو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح، فعندما تحرك يدك تكون حركة المفتاح تولدت بشكل تلقائي نتيجة لحركة يدك، وعليه فحركة اليد وحركة المفتاح كلاهما ناتجتان عن الإنسان، لكن الحركة الأولى ناتجة بالمباشرة من فعل الإنسان، أما الثانية فناتجة بالتوليد. وقد بين الجرجاني إنكار الأشاعرة على المعتزلة قولهم بالتوليد، حيث ردوا عليهم بالقياس على قولهم بأن تذكر النظر لا يولد العلم، فبما أن تذكر

^{٥٩} انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج ٢، ص ١٠٥٦. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، حرف الدال، فصل

الواو، ج ٣. وانظر الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٦٨.

^{٦٠} انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٩، ص ١٠-١٣.

النظر وإعماله لا يولد العلم، وبما أن النظر المعاد لا يولد العلم بالاتفاق بين العلماء، فمن باب أولى أن يكون النظر في الابتداء أيضاً غير مولداً للعلم. فأعاد المعتزلة ردّهم على هذا الردّ بقولهم، إن تذكر النظر لا يولد العلم، بسبب علة عدم مقدورية التذكر، وهذه العلة غير موجودة في ابتداء النظر، وذلك لأن التذكر يحصل لنا بالضرورة، بلا اختيار منا فيكون بذلك من أفعال الله سبحانه وتعالى، وحتى لو ولد تذكر النظر العلم عند العالم، لكان العلم الحاصل من أفعال الله سبحانه وتعالى أيضاً، وبناء عليه سيكون من اللازم عدم التكليف بالمعارف النظرية، لأنها من أفعال الله، فتكون بذلك تكليف بأفعال الغير وهذا قبيح. ثم بين الجرجاني بطلان حجة المعتزلة هذه وردّ عليهم، بأن قياسهم باطل، لأنه إن كان موضوع عدم مقدورية التذكر صحيحاً، فسيكون القياس باطل كذلك، لعدم اشتراك العلة^{٦١}.

مذهب الفلاسفة: ذهب الفلاسفة إلى أن العلم يحصل في الذهن عن طريق الإعداد، فما الإعداد الذي يقصده الفلاسفة؟

الإعداد لغة: تعود كلمة الإعداد للجذر عَدَّ، والعَدُّ هو إحصاء الشيء، أما إعدادُ الشيء واعتدائه واستعدائه وتعدّاه: فيأتي بمعنى إحضاره. والاسم من ذلك العُدّة ومعناها ما أعد لأمر يحدث مثل الأهبة. يقال: أعددت للأمر عُدّته. وأعدّه لأمر كذا: هيأه وجهزه له. والاستعدادُ للأمر: التهيؤ له. ولم يعرف الجرجاني الإعداد في التعريفات، إنما عرف الاستعداد بأنه كون الشيء بالقوة القريبة أو البعيدة إلى الفعل^{٦٢}.

فالنظر حسب قول الفلاسفة يجهز الذهن ويعده لفيض العلم عليه من العقل الفعال، ويحصل الفيض وفق استعداد خاص يختلف من شخص إلى شخص وفق اختلاف استعدادات القوالب. والمبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا، موجب عام الفيض عند الفلاسفة، فالنظر عندهم يجهز الذهن، والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ لزوماً ووجوباً عقلياً. وقد أبطل العلماء هذا الرأي وأوردوا عليه قولهم إن كل الكائنات تستند ابتداء إلى الواجب وهو الله سبحانه

^{٦١} انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٣١، ج ٣، ص ٢٦٧-٢٨٠.

^{٦٢} انظر: ابن منظور، لسان العرب، حرف الدال، فصل العين، ج ٣. وانظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، باب العين، ج ٢. وانظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٢٢.

وتعالى، وأن الله قادر مختار لا يجب عليه ولا منه شيء، وذلك مخالف لكلام الفلاسفة الذين يدعون بوجوب حصول الفيض من المبدأ^{٦٣}.

مذهب الإمام الرازي: كان للإمام الرازي رأي ومذهب مختلف عمن سبقه في هذه المسألة، حيث كان يرى وجوب حصول العلم في الذهن بعد النظر الصحيح عقلاً، ولكن غير متولداً منه كما يرى المعتزلة. وقد اعتمد الرازي هذا الرأي، لأنه يستخدم مبدأ القياس من علم الكلام، وقد أعطى في ذلك مثلاً، أنه من علم أن العالم متغير، وأن كل متغير حادث، لا بد أن يعلم أن العالم حادث، ولا مجال لعدم علمه بذلك، وعليه يكون حصول العلم في الذهن بعد النظر الصحيح واجب عقلاً.

وتعليقاً على مذهب الإمام الرازي، قال الإمام الطوسي إن الرازي اتفق في رأيه هذا مع الإمام الأشعري، بأن الأمور كلها تستند إلى الله تعالى في الابتداء، كما وافق المعتزلة في وجوب حصول العلم بعد النظر، ولكنه خالف الإمام الأشعري بعدم امتناع عدم خلق الإنسان له، كما خالف المعتزلة في أنه من فعل الناظر. وأورد الجرجاني والطوسي على هذا الرأي، أنه قيل إن الإمام الرازي أخذ هذا الرأي عن إمام الحرمين الجويني، والإمام الباقلاني، وأضاف الجرجاني معلقاً على الرازي أنه أخطأ فهمهم في رأيهم هذا، فإنما كان قصدهم من وجوب حصول العلم بعد النظر الصحيح، أنه وجوب العادة وليس الوجوب العقلي كما ذهب إليه الرازي. وردَّ عليه الجرجاني كما ردَّ على الفلاسفة بأن قوله هذا يخالف كون الله تعالى قادراً مختاراً، لا يجب عليه ولا منه شيء. كما قال أيضاً أن هذا الرأي يمكن أن يكون صحيحاً بحال واحدة، وهي حذف استناد الأشياء إلى الله تعالى في الابتداء، وبما أنه لا يمكننا حذفها فهذا القول باطل^{٦٤}.

يلاحظ الباحث مما سبق ذكره في هذا المبحث، أن مبدأ كون الله تعالى قادراً مختاراً، لا يجب عليه ولا منه شيء، هو واحد من أهم المبادئ التي يقوم عليها منهج الإمام الجرجاني في علم الكلام. وهذا ظاهر من خلال ردود الجرجاني على المذاهب الثلاثة التي تلي مذهب

^{٦٣} انظر: محمد الحسين الطواهري، التحقيق التام في علم الكلام، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٣٧٥هـ)، ص ١٧. وانظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٣٣.

^{٦٤} انظر: الحسين الطواهري، التحقيق التام في علم الكلام، ص ١٧-١٨. وانظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٣٣.

الأشعري، حيث تراه يستند على هذا المبدأ ويوظفه في الردّ على المذاهب المخالفة له، ومن خلال ردوده أيضاً يتضح أنه يوافق الإمام الأشعري في مذهبه.

وفي ختام هذا الموضوع الذي تم عرضه في هذا الفصل، يلحظ الباحث أن الجرجاني وافق العلماء في تقسيمهم العلم إلى تصورات وتصديقات، وتقسيم هذين القسمين إلى ضروري ومكتسب، ويعود سبب تقسيمهم أقسام المعرفة لهذين القسمين، إلى اختلاف كيفية حصول المعرفة. والمعارف الضرورية عند الجرجاني هي الأساس الذي تقوم عليه المعارف المكتسبة، ويرى أن تحصيل الذهن للمعارف المكتسبة، يتم عن طريق النظر. كما يظهر مخالفته لمذاهب المعتزلة والفلاسفة والإمام الرازي، في مسألة حصول العلم بعد النظر الصحيح من خلال ردودهم عليهم، وكان ترجيحه في هذه المسألة لرأي الأشاعرة القائل بأن العلم بعد النظر الصحيح يحصل بالعادة، وسبب ترجيحه هذا عدم مخالفة رأي الأشاعرة لقاعدة أن الله تعالى قادر مختار، ومخالفة باقي المذاهب هذه القاعدة.

خاتمة البحث

الحمد لله رب العالمين، ذو الفضل والمنة والرحمة على عباده الضعفاء المساكين، الحمد لله الذي منّ على أمة نبيه بهذا الدين العظيم، الحمد لله الذي جعلنا ممن اتبع هداه وخطى على خطى النبيين الأكرمين، والحمد لله الذي رزقنا بعلماء أفاضل هم ورثة الأنبياء والمرسلين، ونصلي ونسلم ونبارك على أشرف مبعوث للعالمين، نبي الرحمة الصادق الأمين، فمن منة الله وكرمه أن من على عبده الفقير بتمام هذا البحث، وأسأله تعالى أن يتقبل منه هذا العمل المتواضع، كما أرجوه أن يحقق نفعه للباحثين والقارئ المهتمين في مجال هذه الدراسة. فموضوع المعرفة من أهم مسائل علم الكلام التي تساعد بشكل كبير في فهم الدين والحياة والطبيعة، كما تسهل على الإنسان فهمه ذات الله تعالى وتوحيده وجميع صفاته، لأن معرفة الله تعالى أعظم ما يصل إليه الإنسان من المعرفة، ونظرية المعرفة هي أساس العلوم، وكل العلوم تستند إلى الله تعالى، فإن تمكن الإنسان من فهم نظرية المعرفة تمكن من فهم باقي العلوم، وبذلك يكون قد بلغ غايته في الوصول إلى معرفة الله تعالى.

نتائج البحث: من أهم النتائج التي توصل إليها الباحث في بحثه **موقف السيد الشريف الجرجاني من نقاشات المعرفة في إطار "شرح المواقف"**، وهي كالآتي:

١. أن كتاب "شرح المواقف" كتاب عظيم غني بالعلم والفكر، حريٌّ بالدراسة والاستفادة منه في علوم شتى.

٢. أن منهج الجرجاني الفريد من نوعه في تحقيق الكتب، كان نتيجة أعمال عبقرية فيما تلقاه وجمعه من علم عن علماء أعظم في مسيرة حياته العلمية، بعد توفيق الله له.

٣. من أهم الميزات التي تميز بها الشريف الجرجاني في إدارته للنقاشات في كتابه شرح المواقف، عدم تعصبه لمذهب أو رأي معين، بل كان يتبع الأدلة والبراهين، ويأخذ برأي أصحاب الدليل الأقوى، فرغم أنه أشعري كان له ترجيحات لآراء المذاهب الأخرى، لأنه رأى منطقية أكثر وأدلة أقوى في أقوالهم.

٤. امتاز الشريف الجرجاني بطريقة عرضه لآراء وأقوال المذاهب المخالفة له، فيضع نفسه مكانهم وكأن الرأي رأيه، فيعرض ويشرح قصدهم بشكل وافٍ ليفهم القارئ والدارس، وليستطيع أن يميز بنفسه بين الصحيح والخطأ، ثم يردُّ على الرأي المخالف باحتراف في توظيف الأدلة والبراهين، دون تحريج أو استهزاء.

٥. استخدام الجرجاني قواعد علم التحقيق والكلام والمنطق واللغة والفلسفة والجدل، في إدارة النقاشات في كتابه "شرح المواقف"، جعل منه قدوة ومثالاً يحتذى به في هذه العلوم.

٦. رغم أن الجرجاني أشعري المذهب وعالم في علم الكلام والمنطق، نجده أيضاً ذا علم عميق في منهج الفلاسفة وآرائهم كعلمه في مذهبه، وهذا جعله دائم العرض لآراء الفلاسفة وعلماء مذهبه في المسائل المختلفة في كتابه، وبالتالي أصبح في كتابه عرضاً لتاريخ تطور الصراعات العلمية بين التيارات.

٧. تناول الجرجاني نقاشات العلماء في تعريف المعرفة من ناحيتين، الأولى: مدى صحة التعريف وفق قواعد علم المنطق، والثانية: حقيقة المعرفة.

٨. رجح الجرجاني تعريف الإمام الماتوريدي للمعرفة، واختاره على أنه أفضل تعريف من بين كل التعاريف، لأنه رأى فيه استيفاء لشروط التعريف المعتمدة في علم المنطق والكلام واللغة.

٩. رغم كثرة أقوال الفلاسفة وردودهم على العلماء الكلام في مسألة الوجود الذهني، إلا أن الجرجاني رجح رأي الأشاعرة في الماهية، وبين صحة أقوالهم، وفساد أقوال الفلاسفة.

١٠. كان موقف الجرجاني من مسألة إمكانية المعرفة كباقي العلماء بأنها ممكنة، لكن موقفه من الردِّ على منكريها سلك فيه مسلكه الذي اعتمده في الكتاب كله، فردَّ على السفسطائية بفرقها الثلاث المنحرفة بالأدلة والبراهين والحجج.

١١. موقف الجرجاني من تقسيم العلم إلى تصورات وتصديقات كان كباقي العلماء، وكذلك في تقسيم التصورات والتصديقات إلى ضروري ومكتسب، أما في نسبة الضروري والمكتسب منها فكان مخالفاً للكثير من العلماء، وكان يرى أن آراء الأربعة

مذاهب المذكورة في قسم أقسام المعرفة ضعيفة، وردَّ عليها جميعها، وكان رأيه في هذه المسألة أن بعض التصورات والتصديقات ضرورية وبعضها مكتسب.

١٢. كان للجرجاني مواقف مختلفة في مسألة النظر، ففي تعريف النظر اعتمد رأي الفلاسفة لأنه رآه تعريفاً شاملاً لأنواع النظر دقيقاً وموصلاً إلى التصور والتصديق، بينما وافق الآمدي وأغلب العلماء رأيهم في إفادة النظر الصحيح للعلم، وخالف الرازي رأيه في هذه المسألة.

١٣. أقر الجرجاني رأي الأشاعرة في مسألة كيفية حصول المعرفة، وهو قولهم بحصول العلم بعد النظر الصحيح بالعادة، وأن الحصول ليس بيد الإنسان إنما بقدره الله تعالى، لأنه سبحانه قادر مختار.

ثانياً: التوصيات:

١. أوصي نفسي وإخوتي الباحثين بدراسة كتاب "شرح المواقف" من خلال المواضيع التي يحتويها جميعها، ففيه من الدرر والفوائد الكثيرة في مجالات أخرى غير مجال علم الكلام.

٢. أوصي إخوتي الباحثين والعاملين في مجال كتابة الحاشيات أو شرح الكتب وتحقيقها، بالاطلاع على هذا الكتاب الثمين، وتتبع منهجه الفريد، والاستفادة منه في مجال دراستهم وعملهم.

٣. أوصي نفسي وجميع طلبة العلم خصوصاً الدارسين في مجال علم الكلام، بالصبر على طلب العلم والمثابرة والاجتهاد، لأنه موضوع عميق كثير الشعب ذو تاريخ عريق، كما لا يسهل فهمه أحياناً.

٤. أوصي جميع من أراد دراسة علم الكلام، أن يتعلم علوم الآلة أولاً كعلم المنطق واللغة والجدل، وبالإضافة لها عليه أن يدرس الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية.

وختاماً أسأل الله العظيم الكريم الذي منَّ على عبده الفقير بتمام هذا البحث، أن يتقبله مني خالصاً له سبحانه وتعالى، وأن يجعله في ميزان حسناتي وحسنات كل من كان عوناً لي في إتمامه وصل اللهم وسلم وبارك على أشرف الخلق سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

إبراهيم، محمد راضي. (٢٠١١م). تأثير فلسفة أفلاطون في أفكار علماء الكلام من المعتزلة. (العدد ٦). ماليزيا: جامعة العلوم الإسلامية الماليزية.

الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. (١٤١٥هـ). روح المعاني. (ط. ١). بيروت: دار الكتب العلمية.

الأمدي، سيف الدين. أبكار الأفكار في أصول الدين. أحمد فريد المزيدي (تحقيق). (د. ط.). بيروت: دار الكتب العلمية.

آملي، آية الله جوادى. (١٤١٧هـ). نظرية المعرفة في القرآن. دار الإسراء للتحقيق والنشر (ترجمة). (ط. ١). بيروت: دار الصفوة.

الأنصاري، جمال الدين ابن منظور. (١٤١٤هـ). لسان العرب. (ط. ٣). بيروت: دار صادر.

الإيجي، عضو الدين. المواقف. (د. ط.). بيروت: عالم الكتب.

الباقلاني، القاضي أبي بكر محمد بن الطيب. (١٤١٨هـ). التقريب والإرشاد الصغير. (ط. ٢). بيروت: مؤسسة الرسالة.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. (١٩٥٧م). كتاب التمهيد. (د. ط.). بيروت: المكتبة الشرقية.

البغدادى، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابانى. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. (د.ط.). بيروت: دار إحياء التراث العربى.

البغدادى، عبد القاهر بن طاهر. (١٤٢٣هـ). أصول الدين. أحمد شمس الدين (تحقيق). (ط.١). بيروت: دار الكتب العلمية.

التستري، نور الله المرعشى. مجالس المؤمنين. (د.ط.). مكتبة دار هشام.

التفتازانى، سعد الدين. (١٤٣٦هـ). شرح العقائد النسفية. علي كمال (تحقيق). (د.ط.). بيروت: دار إحياء التراث العربى.

التفتازانى، سعد الدين. (٢٠١٠م). شرح المقاصد. إبراهيم شمس الدين (تحقيق). (د.ط.). بيروت: دار الكتب العلمية.

التهاونى، محمد علي. (١٩٦٩م). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. علي دحروج (تحقيق). (ط.١). بيروت: مكتبة لبنان.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. (١٤٠٣هـ). التعريفات. مجموعة من العلماء (تحقيق). (ط.١). بيروت: دار الكتب العلمية.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. (٢٠١٥م). شرح الموقف. (ط.١). اسطنبول: مؤسسة المخطوطات التركية.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. المختصر في أصول الحديث. علي زوين (تحقيق). (د.ط.). الرياض: مكتب الرشد.

الجويني، إمام الحرمين. (١٤٣٠هـ). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة (تحقيق). (ط.١). القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

حاجي، جعفر عباس. (١٤٠٧هـ). نظرية المعرفة في الإسلام. (ط.١). الكويت: مكتب الألفين.

الحوالي، سفر. (١٤٠٤هـ). منهج الأشاعرة في العقيدة. (عدد ٦٢). المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

خليفة، حاجي. كشف الظنون، (د.ط.). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الخوانساري، محمد باقر. روضات الجنات. أسد الله اسماعيليان (تحقيق). (د.ط.). قم: مكتبة اسماعيليان.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. (١٣٧٠هـ). المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات. (ط.١). إيران: انتشارات بيدار.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. (١٣٨٤هـ). شرح الإشارات والتنبيهات، علي رضا (تحقيق). (د.ط.). طهران: مؤسسة جاب وانتشارات دانشكاه.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. (١٤٠٧هـ). المطالب العالية من العلم الإلهي. أحمد حجازي السقا (تحقيق). (ط.١). بيروت: دار الكتاب العربي.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. (١٤٢٠هـ). مفاتيح الغيب. (ط.٣). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. طه عبد الرؤوف سعد (تحقيق). (د.ط.). القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. **المحصل في علم أصول الفقه**. طه جابر العلواني (تحقيق). (د.ط.). بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. **معالم أصول الدين**. (ط. ١). مصر: مطبعة الحسينية.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. (٢٠١٠م). **نهاية العقول في دراية الأصول**. سعيد فودة (تحقيق). (ط. ١). بيروت: دار الذخائر.

زاده، طاش كبري. (١٩٥٤م). **طبقات الفقهاء**. (ط. ٢). الموصل: مطبعة نينوى.

الزركلي، خير الدين بن محمد. (٢٠٠٢م). **الأعلام**. (ط. ١٥). بيروت: دار العلم للملايين.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. (١٩١٤هـ). **أساس البلاغة**. محمد باسل عيون السود. (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. (١٤١٣هـ). **طبقات الشافعية الكبرى**. (ط. ٢). مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

السخاوي، شمس الدين. (١٤١٢هـ). **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. (د.ط.). بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.

السيوطي، جلال الدين. (١٣٨٤هـ). بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. (د.ط.). لبنان: المكتبة العصرية.

السيوطي، جلال الدين. (١٣٨٧هـ). حسن المحاضرة في تاريخ مصر القاهرة. (د.ط.). مصر: دار أحياء الكتب العربية.

السيوطي، جلال الدين. نظم العقيان في أعيان الأعيان. (د.ط.). بيروت، المكتبة العلمية.

ابن سينا، أبو علي حسين. (١٢٣٥هـ). الإشارات والتنبيهات في علم الطبيعة مع شرح قطب الدين الرازي. نصير الدين الطوسي (تحقيق). (ط.٢). قم: مطبعة القدس.

ابن سينا، أبو علي حسين. (١٣٧١هـ). الشفاء. الأب قنوتي ومحمود الحضري وفؤاد الإهواني (تحقيق). (ط.٢). القاهرة: المطبعة الأميرية.

ابن سينا، أبو علي حسين. (١٩٨٥م). منطق المشركين والقصيدة المزدوجة في المنطق. (د.ط.). مصر: دار المحرر الأدبي.

الشنيطي، محمد فتحي. (١٩٨٠م). المعرفة. (ط.٥). القاهرة: دار الثقافة.

الشهرزوري، يوسف بن حمزة الإلياسي الكوراني. (٢٠١٠م). الذهب المذاب في مذاهب النحلة ودقة الإعراب. حمدي الجبالي (تحقيق). (ط.١). عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. (د.ط.). بيروت: دار المعرفة.

صبحي، أحمد محمد. (١٤٠٥هـ). في علم الكلام. (ط.٥). القاهرة: دار النهضة العربية.

صليبا، جميل. (١٩٨٢م). المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية. (د.ط) بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الطوسي، نصير الدين. (١٤٠٥هـ). تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل. (ط.٢). بيروت: دار الأضواء.

الظاهري، محمد الحسين. (١٣٧٥هـ). التحقيق التام في علم الكلام. (ط.١). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

عبد الجبار، القاضي أبي الحسن. (١٤١٦هـ). شرح الأصول الخمسة. عبد الكريم عثمان (تحقيق). (ط.٣). القاهرة: مكتبة وهبة.

عبد الجبار، القاضي أبي الحسن. (١٩٦٥م). المغني في أبواب التوحيد والعدل. إبراهيم مذكور (تحقيق). (د.ط). مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة.

العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. (١٣٨٩هـ). إنباء الغمر بأبناء العمر. (د.ط). مصر: لجنة إحياء التراث الإسلامي.

العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. (١٣٩٢هـ). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. (د.ط). (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية).

العكري، عبد الحي بن العماد. (١٤٠٦هـ). شذرات الذهب في أخبار من ذهب. (ط.١). بيروت: دار ابن كثير.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (١٤١٣هـ). المستصفى. محمد عبد السلام الشافعي (تحقيق). (ط.١). بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد. (٢٠١٦م). المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت. إبراهيم محمد رمضان (تحقيق). بيروت: دار الأرقم.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (١٤٢٦هـ). إحياء علوم الدين. (ط.١). بيروت: دار ابن حزم.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (١٤٣٥هـ). الرسالة اللدنية، نجاح عوض صيام (تحقيق). (ط.١). القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع.

ابن فورك، أبي بكر محمد بن الحسن. (١٩٨٧م). مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. دانييل جيماريه (تحقيق). (د.ط.). بيروت: دار المشرق.

القمي، عباس. الكنى والألقاب. (د.ط.). طهران: مكتبة الضرار.

الكردي، راجح عبد الحميد. (١٩٧٩م). نظرية المعرفة بين القرآن والسنة. (د.ط.). عمان: مكتبة مؤيد.

لطف الله، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن. (١٤٢٣هـ). أيجد العلوم. (ط.١). بيروت: دار ابن حزم.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي. (١٤٤١هـ). الفوائد البهية في تراجم الحنفية. (د.ط.). القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

مجمع اللغة العربية. (١٤٢٥هـ). المعجم الوسيط. (ط.٤) القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

محمد، يوسف محمود. (١٤١٤هـ). أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي. (ط.١). الدوحة: دار حكمة.

المحمود، عبد الرحمن بن صالح. موقف ابن تيمية من الأشاعرة. (د.ط.). الرياض: مكتبة الرشد.

معلمي، حسن. (١٤٣٥هـ). إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية. (ط.١). بيروت: دار الولاء.

هويدي، يحيى. (١٩٨٩م). مقدمة في الفلسفة العامة. (ط.٩). القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

المراجع التركية

Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine (عن فلسفة الإسلام). (Ankara: Vadi Yayınları, baskı:١, sene:١٩٩٩).

Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (تاريخ فلسفة الإسلام). (İstanbul: İletişim Yayınları, baskı:٨, sene:٢٠١٠).

Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi (فلسفة الإسلام). (İstanbul:Ülken Yayınları, baskı:٣, sene:١٩٨٣).

Osman Demirci, *Science of Kalam and Akāid in the Tradition of Madrasa* (Kalam Researches, ٢٠١٣).

Ömer Türker, *Şerhu'l-Mevakıf: Kelam İlminin Son Büyük Klasığı* (آخر أكبر كتاب كلاسيكي). (İstanbul: TALİD, sayı:٢٨, sene: ٢٠١٦). (في علم الكلام: شرح المواقف)

Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcanin 'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri* (فهم التأويل عند السيد الشريف الجرجاني بناء على أساسيات علم ما وراء الطبيعة والمنطق واللغة في التعبير) (Marmara Üniversitesi, Doktora tezi, ۲۰۱۵).

TDV İslam Ansiklopedisi (الموسوعة الإسلامية) (İstanbul, sene ۲۰۰۹).

Zübeyir Üçtaş, *Seyyid Şerif Cürcani 'de Bilgi Teorisi* (نظرية المعرفة عند السيد الشريف الجرجاني) (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, ۲۰۱۵).

