T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

KUR'AN'I-KERİM'DE İLMİ METODOLJİ'NİN TEMELLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RAZAN SAKKAL

İstanbul
Eylül, 2022

الجمهورية التركية
جامعة صباح الدين الزعيم
معهد الدراسات العليا
قسم العلوم الإسلامية الأساسية

أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم

رسالة ماجستير

رزان صقال

مشرف الرسالة
الأستاذ الدكتور بن عودة بن سعيد

اسطنبول
أيلول، 2022

TEZ ONAYI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Benaouda BENSAID.

Üye: Dr. Öğr. Mustafa TEMIMI.

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah MA'ROUF ABED OMAR.

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım "**Kur'ân'ı-Kerim'de İlmî Metodoloji'nin Temelleri.**" adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Razan SAKKAL

تعهد إقرار بالتزام القواعد العلمية والأخلاقيّة

لقد التزمت خلال الفترة من مرحلة اقتراح الرسالة باسم "**أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم**" وحتى نهاية إعدادي لهذه الرسالة بالقواعد الأخلاقية العلمية. وأقر بأنني قد قمت بإعداد جميع المعلومات في الرسالة وفقا لقواعد كتابة الرسالة التي حصلت عليها في إطار الأخلاقيات العلمية والتقاليد وأنّ جميع الاقتباسات التي استخدمتها في رسالتي بشكل مباشر أو غير مباشر هي كما وثقتها كما أثبتها في قائمة المراجع.

رزان صقال

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشّكر إلى جامعة صباح الدين الزعيم، وكادرها التدريسي، وأخصّ منهم بالذكر الدكتور أ.د. بن عودة بن سعيد لتفضّله بالإشراف على هذه الرسالة، وتقديم التوجيهات والملاحظات المنهجية القيّمة التي أسهمت في إتمامها على هذه الصورة. كما أشكر كلّ من كان عونا وداعما لي، لا سيما في مرحلة الدراسة والبحث، وبالأخصّ والديّ: محمد صقال وأسماء كراد، حيث تعجز الكلمات عن وفاء حقهما، فجزاهم الله جميعا كلّ خير.

ÖZET

KUR'ÂN'I-KERİM'DE İLMÎ METODOLOJİ'NİN TEMELLERİ

Razan SAKKAL
Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimeri
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Benaouda Bensaid
Eylül, 2022. 172+ix sayfa.

Bu araştırma, Kur'an-ı Kerim'de İlmî Metodolojinin Temelleri, metodik düşünce ve davranış ilkelerini temel alarak açıklamayı hedeflemektedir. Ayrıca Kura'n-ı Kerimde delilin önemini ve çıkarım yöntemini açıklamaktadır.

Bu şekilde yaklaşımla, metot, metodoloji, bilim ve bilgi gibi temel kavramların anlamlarını ve aralarındaki ilişkiyi tespit etmek ile metodik düşünme, metodik davranış, metodik eğitim ve Kuran'ın değerlendirme yaklaşımı kavramlarını kökenlenmek mümkün olmuştur.

Çalışmada, Kur'an ilmî metodolojisinin entelektüel yönünde aklın söylemine dayandığını ve çeşitli bilgi alanlarında uygulanmasını teşvik ettiğini açıklandı. Onunla birlikte çeşitli zihinsel süreçlerinle bütünleşen ikili bir çerçevede (duyusal - zihinsel) duyuları harekete geçirmenin önemini vurgulandı. Davranışsal yönüde de Kur'an metodolojisi, en önemlileri haktan yana olmak ve heva ve hevesleri terk etmek olan birçok ahlâk kavramına bağlılık üzerine kuruludur. Çalışmada ayrıca, Kur'an-ı Kerim'in en önemli metodolojik varlık olan delil oluşturma konusunda entelektüel ve davranışsal ilkeleri kullandığını ve değerlendirme yaklaşımı olan benzersiz bir çıkarımsal yaklaşım oluşturduğunu gösterdi. Bu çıkarımsal yaklaşımı doğru insan müfredatını içerir, ancak onun bütünleşmesi ve inanç meseleleri ile olan ilişkisi bakımından ondan ayrılır.

Çalışma, değerlendirme yaklaşımı ve onun doğa ve insan bilimlerdeki rolü gibi çeşitli bilgi alanlarında Kur'an İlmî metodolojisini uygulamanın yolları hakkında daha fazla araştırma yapılmasını ve delil konusunun Kur'an-ı Kerim'deki kökünün genişletilmesini tavsiye etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Metot. İlmî Metodoloji. Metodik Düşünce. Metodik Davranış. Metodik Eğitim. Çıkarımsal Yöntem.

ABSTRACT

THE FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF SCIENTIFIC METHODOLOGY IN THE GLORIOUS QUR'AN.

Razan Sakkal

Master Thesis, Basic Islamic Sciences

Thesis Supervisor: Assoc. Pro. Dr. Benaouda Bensaid

September, 2022. 172+ix Pages.

The study discussed the foundations of the scientific methodology in the Holy Qur'an by way of rooting the principles of intellectual and behavioral methodology, in addition to highlighting the value of evidence and reasoning methodology in the Qur'an. This study defined the nature of several basic concepts such as method, methodology, science, knowledge, alongside their inherent inter-relationships, while founding of concepts such as methodological thinking, behavior, education, and the method of Quranic reflection.

The study showed that the Qur'anic scientific methodology in its intellectual dimension is based on the discourse of reason, and upon the call for its application across various cognitive fields, not to forget about highlighting the significance of operating the senses in a dual framework of sensory – cognitive, in such a way that complements the rest of the various rational mental processes. In its behavioral side, however, the Qur'anic methodology is based on the commitment to certain ethical concepts, the most important of which, is standing for what is true and right and abstaining of lowly desires. This research also showed the application of the Qur'an of the intellectual and behavioral principles, especially with regards to the building of evidence, being one the most important methodological foundations, and its founding of the method of inference, which encompass the solid methods of human sciences, distinct in its comprehensiveness and connection with belief. The study calls for further research on ways of applying the Qur'anic scientific methodology across the various cognitive fields, including the method of reflection and particularly its role in the natural and human sciences. It also calls for expanding the research on the Islamic framework of themes of evidence and argument in the Qur'an.

Key words: Method. Scientific methodology. Methodological thinking. Methodological behavior. Methodological Education. Method of argumentation.

ملخص الدراسة

أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم

رزان صقال

رسالة ماجستير، قسم العلوم الإسلامية الأساسية

إشراف الأستاذ المشارك: الدكتور بن عودة بن سعيد

أيلول، 2022م. ix+172 صفحة.

تهدف الدراسة إلى بيان أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم من خلال التأصيل لمبادئ التفكير والسلوك المنهجيين، وبيان أهمية الدليل ومنهج الاستدلال في القرآن الكريم. وقد أمكن من خلال الدراسة تحديد المراد من مفاهيم أساسية كالمنهج والمنهجية والعلم والمعرفة والعلاقة بينها، إلى جانب التأصيل لمفاهيم التفكير المنهجي والسلوك المنهجي والتربية المنهجية ومنهج الاعتبار القرآني. وقد بينت الدراسة ارتكاز المنهجية العلمية القرآنية في جانبها الفكري على خطاب العقل، والحث على إعماله في مختلف المجالات المعرفية، مع التأكيد على أهمية تفعيل الحواس في إطار مزدوج (حسي- عقلي) يتكامل مع بقية العمليات العقلية المختلفة. كما ترتكز المنهجية القرآنية في جانبها السلوكي على الالتزام بمفاهيم أخلاقية عديدة أهمها القيام للحق وترك اتباع الهوى. وقد بيّنت الدراسة كذلك توظيف القرآن الكريم للمبادئ الفكرية والسلوكية في قضية بناء الدليل باعتباره أهم الأصول المنهجية، وتأسيسه لمنهج استدلالي متفرد، هو منهج الاعتبار، الذي يشمل الصحيح من المناهج الإنسانية لكنه يتميز عنها بتكامله وارتباطه بقضايا الإيمان.

وتوصي الدراسة بمزيد من البحث حول سبل تطبيق المنهجية العلمية القرآنية في المجالات المعرفية المختلفة، كمنهج الاعتبار ودوره في العلوم الطبيعية والإنسانية. وبالتوسع في التأصيل لموضوع الدليل والبرهان في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: المنهج. المنهجية العلمية. التفكير المنهجي. السلوك المنهجي. التربية المنهجية. منهج الاستدلال.

المحتويات

TEZ ONAYI i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ ii
شكر وتقدير iii
ÖZET iv
ABSTRACT v
ملخص الدراسة vi
المحتويات vii
1.الفصل الأول: مدخل **1**
1.1. خلفية البحث 1
1.2. مشكلة البحث 4
1.3. أسئلة البحث 4
1.4. أسباب اختيار البحث 5
1.5. أهداف البحث 5
1.6. أهمية البحث 6
1.7. حدود البحث 6
1.8. منهجية البحث 7
1.9. الدراسات السابقة 8
1.10. هيكل البحث 12
2. الفصل الثاني: الإطار المفاهيمي **13**
2.1. المنهج والمنهجية وأهم المفاهيم المرتبطة بها 13
2.1.1. المنهج لغة واصطلاحا 13
2.1.2. مفهوم المنهجية وعلاقته بالمنهج 16
2.1.3. العلم والمعرفة والعلاقة بينهما 18
2.1.4. نظرية المعرفة والابستمولوجيا 21
2.2. مفهوم المنهج في القرآن الكريم وأهم خصائصه 25

2.2.1. مفهوم المنهج في القرآن الكريم وأهم المصطلحات المرتبطة به..... 25
2.2.2. خصائص المنهج القرآني..... 29
3. الفصل الثالث: أصول التفكير المنهجي..... 33
3.1. العقل وتحرير منزلته من الوحي..... 37
3.1.1. العقل لغة واصطلاحا..... 37
3.1.2. العقل في القرآن الكريم..... 39
3.1.3. الألفاظ القرآنية المرتبطة بالعقل ودلالاتها..... 46
3.1.4. العلاقة بين العقل والوحي..... 54
3.2. الحواس وارتباطها بالعمليات العقلية..... 63
3.2.1. السمع في القرآن الكريم..... 65
3.2.2. البصر ومرادفاته في القرآن الكريم..... 70
3.2.3. ارتباط الحواس بالعمليات العقلية في القرآن الكريم..... 79
4. الفصل الرابع: مبادئ السلوك المنهجي..... 86
4.1. التربية المنهجية على القيام للحق..... 87
4.1.1. مفهوم التربية المنهجية ومبادئها في السياقات القرآنية..... 87
4.1.2. مفهوم القيام للحق أساس التربية المنهجية..... 94
4.2. السلامة من اتباع الهوى وتكامل القيم في المنهجية القرآنية..... 100
4.2.1. السلامة من اتباع هوى النفس..... 100
4.2.2. تكامل القيم الأخلاقية في المنهجية القرآنية..... 106
5. الفصل الخامس: أهمية الدليل ومنهج الاستدلال في القرآن الكريم..... 111
5.1. أهمية الدليل في القرآن الكريم..... 113
5.1.1. أهمية الدليل في مستوى المفردات القرآنية..... 113
5.1.2. أهمية الدليل في مستوى التراكيب اللغوية والسياقات القرآنية..... 121
5.2. منهج الاستدلال في القرآن الكريم..... 130
5.2.1. تحرير مفهوم منهج الاستدلال..... 130
5.2.2. الاعتبار منهج القرآن في الاستدلال..... 133
5.2.3. تكامل منهج الاستدلال القرآني وتمايزه عن المناهج الإنسانية..... 138

5.3. دليل المعجزة ومكانتها من المنهجية القرآنية..... 143
5.3.1. مفهوم المعجزة ودلالتها..... 143
5.3.2. مكانة المعجزة من المنهجية القرآنية..... 147
الخاتمة..... 152
المصادر والمراجع..... 157

1. الفصل الأول: مدخل

1.1. خلفية البحث

تمثل قضية المنهجية الأساس الأهم في البناء المعرفي وقيام الحضارة، لأنها ترسم الطريق السديد أمام العقل للوصول إلى الحقيقة والمعرفة، ولما كان القرآن الكريم يقدّم نفسه للإنسانية كتابَ هدايةٍ وإرشادٍ إلى الطريق المستقيم، فهو يقرّر بذلك أنه كتابُ منهجٍ، غايته إرشاد الإنسان إلى السبيل الأقوم في بلوغ الحق.

ورغم أهمية قضية المنهجية وجوهريتها، إلا أن الاهتمام بها في الدراسات الإسلامية بقي في الغالب محصورا في إطار تأصيل مناهج العلوم الخادمة للقرآن الكريم، كأصول الفقه، وأصول التفسير، ومقاصد الشريعة، ونحوها، أو دراسة مناهج المدارس الفكرية والأعلام الذين برزوا في مختلف العلوم الشرعية، دون تجاوز ذلك إلى تأصيل المبادئ المنهجية الثاوية في القرآن الكريم والسنة النبوية وتفصيلها، ولعل ذلك ما دفع العديد من الباحثين حديثا[1] إلى التركيز على قضية المنهجية، وبيان ضرورة تأصيلها من مصادر الإسلام، وخاصة القرآن الكريم، وفق رؤيةٍ كليةٍ موضوعيةٍ، تتجاوز الطريقة التجزيئية السائدة.

ولفهم ضرورة تأصيل المنهجية العلمية من القرآن الكريم لا بد بداية من تفكيك مفهوم المنهج، اعتمادا على تعريفه بأنه: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفةٍ من

---

[1] من الهيئات التي اهتمت بقضية المنهجية الإسلامية: "المعهد العالمي للفكر الإسلامي"، وذلك ضمن مشروعه "إسلامية المعرفة"، والذي جعل من أولوياته بناء رؤية إسلامية متكاملة في المعرفة والمنهجية الإسلامية، يمكن من خلالها التعامل مع القرآن والسنة والتراث الإسلامي والإنساني والواقع المعاصر. ومن الأسماء البارزة في هذا المعهد: إسماعيل الفاروقي، طه جابر العلواني، عبد الحميد أبو سليمان، محمد عمارة، فتحي حسن ملكاوي، منى أبو الفضل وغيرهم.

وقد تمّ تقديم العديد من الدراسات والأبحاث وعقد المؤتمرات في هذا الاتجاه، نذكر من بينها: "**حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**" لسيف الدين عبد الفتاح (2000م)، و"**دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية** حقل العلوم السياسية نموذجا" إعداد وإشراف: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (2000م)، ومبحث "**التفكير المنهجي وضرورته**" لفتحي حسن ملكاوي (2002م)، إضافة إلى كتاب "**معالم في المنهج القرآني**" لطه جابر العلواني (2010م)، وغيرها.

القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجةٍ معلومةٍ"،[1] فالمنهج يقوم على عناصر تتمثل في العقل، الذي يسير على الطريق، بهدف الوصول إلى المعرفة العلمية والحقيقة، وفق قواعد تحكمه في كل علم من العلوم، وبناءً على أصول ينبغي الالتزام بها عند كل بحث، بهدف حفظ العقل في مسيرته البحثية من الزيغ أو الضلال الذي قد يمنعه من الوصول إلى بغيته من المعرفة والحق.

ومع اهتمام العديد من الدراسات بالبحث في هذه القضايا،[2] إلا أنها ما زالت بحاجة إلى المتابعة والتأصيل، وإكمال التراكم المعرفي، لا سيما في موضوع أصول المنهجية وعلم المناهج.

فالمناهج التي تختلف باختلاف العلوم، تشترك في جملة من المبادئ الأساسية والقواعد التي تعمّ أغلب مناهج البحث العلمي، وتختص "المنهجية" أو "علم المناهج" بتحديدها والكشف عنها، وذلك من خلال التعميم، واستخلاص الخصائص العامة للمناهج المتبعة في مختلف فروع العلم، لتصوغ منها المنهج العقلي العام في البحث عن الحقيقة.[3]

فالمنهجية تمثّل واصلة أو حلقة بين النموذج المعرفي والمناهج التطبيقية، وإذا كان لكل نموذج معرفي مسلّماته ومعاييره وقواعده التي تميزه عن غيره، فإن المنهجية تستخلص من ذلك كله المسلمات والافتراضات المنبثقة عن هذه النماذج المعرفية، والتي تمثل أساسا لها،[4] وهي أصولٌ ومسلماتٌ يؤخذ في الاعتبار دورها الهام في عملية التصحيح المستمرة للعلاقة المتنامية والمتبادلة

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، ط3، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977م). ص:5.

[2] نذكر من تلك الدراسات: كتاب "**العقل والعلم في القرآن الكريم**" للدكتور يوسف القرضاوي (1996م)، وكتاب "**قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**" تحرير: نصر محمد عارف (1996م)، وكذلك كتاب "**أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**" لمنتصر محمود مجاهد (1996م)، إضافة إلى بحث "**منهج القرآن الكريم في تربية العقول**: قراءة في كتاب حجج القرآن للعلامة الفراهي" لمحي الدين غازي والمنشور في مجلة الهند (2018م)، وغيرها من الدراسات والأبحاث.

[3] أحمد فؤاد باشا، "**نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**"، ضمن كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، تحرير: نصر محمد عارف، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م). ص:67.

[4] نصر محمد عارف، **المقدمة، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير: نصر محمد عارف، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م). ص:11.

بين الذات الباحثة وموضوعات البحث المختلفة،[1] وذلك منذ بدء البحث وحتى تحقيق الغاية المتمثلة في الوصول إلى الحقيقة والعلم.

والقرآن الكريم –وهو المصدر الأول في الفكر الإسلامي– يتضمّن أساسياتٍ لمناهج العلوم والمعارف العلمية، وتأصيلا لقواعد البحث العلمي، وحثا على الالتزام والتقيد بمنهجٍ علمي ينبني على قواعد لها ارتباطها بالبحث الدائب عن الحق في مختلف فروع المعرفة،[2] بما يشمل المعرفة الدينية ذاتها، إذ يجعل القرآن الكريم قضية الإيمان نفسها مرتكزة على تيقن العقل من صدق الرسالة، والمصدر الإلهي لها، ويحدد للوصول إلى ذلك مبادئ منهجية أساسية، يتحقق بالتمثل بها استعداد الإنسان عقلا وذاتا لسلوك طريق البحث، وبالتالي وصوله لغايته وإدراك مراده طالما تقيد بها.

ويمكن أن يطلق على هذه المبادئ مصطلح "أصول المنهجية العلمية"، فالأصول جمعٌ مفرده الأصل، وهو: أسفل كلّ شيء،[3] فأصل الشيء قاعدته،[4] والأصل ما يستند وجود الشيء إليه،[5] وأصول المنهجية العلمية تعني: ما تُبنَى عليه المنهجية وتُعلَمُ طرقها وأساليبها بها، ويتوصل بها إلى العلم بغيرها، ويقصد بها هنا الأصول العامة التي تُلتزَم في مختلف فروع العلم، ويمكن أن تُعرّف بأنها: المبادئ الأساسية والضوابط العامة التي ينبغي التزامها عند كلّ بحثٍ علمي، بحيث توجهه للوصول إلى الحقيقة والمعرفة العلمية.

---

[1] أحمد فؤاد باشا، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، ص:69.

[2] غازي عناية، "**عناصر المنهج العلمي في القرآن والسنة**"، ضمن كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، تحرير: نصر محمد عارف، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م). ص:147-148.

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، د.ط، (القاهرة: دار المعارف، د.ت). 89/1.

[4] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، د.ط، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت). 23/1.

[5] أحمد بن محمد بن علي الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط، (لبنان: مكتبة لبنان، د.ت). ص:6.

1.2. مشكلة البحث

تتمثل إشكالية الدراسة في السؤال عن الأصول المنهجية في القرآن الكريم، ومحاولة التأصيل لها، بحيث يمكن صياغة الإشكالية في السؤال الآتي: ما هي الأسس والأصول المنهجية العلمية التي تضمنها القرآن الكريم لترشد العقل في بحثه عن الحق في مختلف فروع المعرفة؟

1.3. أسئلة البحث

يتفرع عن سؤال البحث الرئيسي والذي يهدف إلى الكشف عن الأصول والأسس المنهجية القرآنية جملةٌ من الأسئلة، ولما كانت المنهجية العلمية ترتكز على الدليل والبرهان باعتباره أساسا في الوصول إلى الحقيقة والعلم، فإن **الدليل ومنهج الاستدلال** يمثل جوهر مسألة المنهجية في القرآن الكريم، ولكن الوصول إليه يتطلب تفعيل الإدراك بكل مستوياته، بدءا من الحس وانتهاء بمختلف العمليات العقلية، وفق قواعد وضوابط يمكن أن يصطلح عليها "**أصول التفكير المنهجي**"، إلى جانب ضرورة الانضباط بمبادئ أخلاقية، وقيم تضمن سلامة التفكير والنهج إلى الحق، وتحميه من الزلل أو الانقياد لأهواء النفس، والتي يمكن أن يصطلح عليها "**أصول السلوك المنهجي**".[1]

وعليه فأسئلة البحث كالآتي:

1. ما هي أصول التفكير المنهجي التي حددها القرآن الكريم عند البحث العلمي؟
2. ما هي مبادئ السلوك المنهجي التي دعا القرآن الكريم الإنسان الباحث للالتزام بها عند البحث؟
3. ما هي أهمية الدليل في القرآن الكريم؟ وما هو منهج الاستدلال الذي امتاز به؟

---

[1] ورد مصطلحا التفكير المنهجي والسلوك المنهجي عند: فتحي حسن ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، ط1، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011م). ص:118.

1.4. أسباب اختيار البحث

وتتمثل دوافع اختيار موضوع الدراسة بالآتي:

1. قلة الدراسات التي تُعنى ببيان "النموذج الإسلامي للمنهج العلمي، والذي يمكن القياس عليه والرجوع إليه في كلّ علمٍ من العلوم".[1]
2. وجود الحاجة إلى دراساتٍ تأصيليةٍ ترجع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، للتأسيس لقاعدة معرفية منهجية صلبة، تُظهر تمايز المنهجية الإسلامية عن المناهج التي أُستقدمت من الغرب.[2]
3. الرغبة في المساهمة في الجهود المبذولة في التأصيل للمنهجية القرآنية، ومعالجة قضيةٍ هامةٍ فيها، وهي "أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم"، تسهم في توضيح السبق القرآني في تأسيسه للبحث العلمي، وتوضيحه مبادئ الوصول إلى العلم.

1.5. أهداف البحث

تسعى الدراسة إلى استخلاص أصول المنهجية العلمية التي قررها القرآن الكريم، وذلك بتحقيق الأهداف الأساسية الآتية:

1. الكشف عن الأصول الفكرية المنهجية التي بينها القرآن الكريم، والتي تحكم العقل في بحثه عن الحق.
2. بيان المبادئ السلوكية المنهجية التي قيّد القرآن الكريم بها الإنسان الباحث، وألزمه بها عند البحث العلمي.
3. تحديد أهمية الدليل التي قررها القرآن الكريم، وبيان منهج الاستدلال الذي تميز به.

---

[1] أحمد فؤاد باشا، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، ص:68.

[2] سيف الدين عبد الفتاح، "**حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**"، ضمن كتاب: دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية حقل العلوم السياسية نموذجا، إعداد وإشراف: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، د.ط، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000م). ص:27.

1.6. أهمية البحث

1.6.1. الأهمية النظرية:

تتمثل الأهمية النظرية لهذه الدراسة في كونها محاولة لسدّ ثغرةٍ في الدراسات الإسلامية، وتقديم مقاربة تتكامل مع الجهود المبذولة في صياغة نظريةٍ كليةٍ حول المنهجية العلمية، والتأصيل لها من القرآن الكريم، وذلك باستقراء وتحليل ما تضمنه من أصولٍ منهجية علمية تُلتزَم في مسيرة الوصول إلى العلم.

1.6.2. الأهمية التطبيقية:

تتجلى الأهمية التطبيقية في أن التأصيل للمنهجية واستمداد أصولها من القرآن الكريم يسهم في تفعيل وعي الأمة بأهميتها، باعتبارها أهم مرتكزات البحث العلمي، وبالتالي يشكل دافعا لتمثّلها، والتزام أصولها في مختلف فروع المعرفة، الدينية منها وغيرها، علّه يساهم في المضي نحو نهضةٍ حضاريةٍ للأمة.

1.7 حدود البحث

وبناء على ما سبق تتضح حدود الدراسة، فهي تندرج ضمن الدراسات القرآنية التي تؤصل للمنهجية بالاعتماد على القرآن الكريم، وتختص من حيث الموضوع ببيان أصول المنهجية، وأسسها العلمية العامة، التي حددها القرآن الكريم نهجا للعقل لبلوغ الحق، في مختلف فروع المعرفة، أي تقتصر على تتبع المبادئ الأساسية التي ينبغي الالتزام بها عند كلّ بحث علمي، بحيث تنضبط بها عملية البحث من البداية وحتى بلوغ الغاية العلمية، وذلك وفق الرؤية القرآنية، دون التشعب في توضيح المناهج المرتبطة بفروع المعرفة المختلفة كالعلوم الطبيعية أو الاجتماعية ونحوها.

1.8. منهجية البحث

التزم البحث في الوصول إلى أهدافه المناهج الآتية:

1. **المنهج الوصفي**: والذي يقوم على "وصف الوضع الراهن للظاهرة، وذلك برصدها، وفهم مضمونها، والحصول على أوصافٍ دقيقةٍ وتفصيليةٍ لها، بغية الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها" البحث.[1] وتمّ التزام هذا المنهج في الدراسة من خلال رصد النصوص القرآنية المرتبطة بالمنهجية، ثم فهم مضمونها من خلال تتبع أهم آراء العلماء والمفسرين الواردة في بيان المراد منها.
2. **المنهج التحليلي**: وهو منهجٌ يعتمد على استيعاب الظاهرة أو القضية، ثم محاولة تحليلها على ضوء القاعدة أو النسق السائد فيها للوصول إلى النتائج.[2] وهو منهجٌ أساسٌ في البحث، يُعتمد في تحليل المراد من النصوص القرآنية، وأهم أقوال العلماء الواردة في تفسيرها، وتقويم ارتباطها بالموضوع.
3. **المنهج الاستنتاجي**: وهو "كلّ عملٍ يهدف إلى وضع نظرية علمية ما، أو تركيبها، أو بناء قاعدة فيها"،[3] وهو منهج يرتكز على المنهج التحليلي، وتم تطبيقه في الدراسة باعتماده في استنباط الدلالات المنهجية من الآيات القرآنية، وتنسيقها ضمن مقاربة نظرية، تندرج ضمن الدراسات المتعلقة بالمنهجية القرآنية.
4. **المنهج الاستقرائي**: ويقوم على "ملاحظة الظواهر وتجميع البيانات عنها للتوصل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية".[4] وقد التزمه البحث في تتبع الآيات المتعلقة بموضوع الدراسة وجمعها، واستنباط علاقاتها الكلية المرتبطة بالأصول المنهجية.

---

[1] رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارساته العملية**، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2000م). ص:183.

[2] فريد الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، ط1، (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 1997م). ص:63.

[3] المصدر السابق، ص:99.

[4] محمد سرحان علي المحمودي، **مناهج البحث العلمي**، ط3، (صنعاء: دار الكتب، 2019م). ص:73.

1.9. الدراسات السابقة

تمثّل الأصول المنهجية مرتكزا أساسيا في البحث العلمي، وإطارا كليا يضبط العقل في بحثه عن المعرفة، ولم يتمّ الوقوفُ على دراسة أفردت هذا الموضوع بالبحث، بالحدود التي تم بيانها وفي إطار التأصيل الكلي للمنهجية القرآنية، وإنما تمت معالجة بعض القضايا التي يتناولها البحث ضمن دراسات تناولت المنهج القرآني بوجه عام، أو تخصصت بمنهجه في تنمية العقل والفكر، أو منهجه في البحث العلمي. ومن أهم تلك الدراسات:

1- "**منهج البحث العلمي في القرآن**"[1]

البحث لحسين آتاي (1992م)، وقد أشار فيه إلى واقع المسلمين تجاه القرآن الكريم، وضرورة الرجوع إليه وفق منهجٍ سليمٍ يوصل إلى العلم الصحيح والمعرفة الحقة، وقد أكد المؤلف على اشتمال القرآن الكريم على منهج علمي، يقوم على قواعد ترشد إلى الطريق الحق، وقد ضمّن بحثه خمس قواعد، بيّنها من خلال الوقوف على عدد من الآيات القرآنية وبيان دلالاتها، كقاعدة التمسك بالأقوم، واتباع الأحسن، وذم التقليد واتباع الآراء الموروثة، والحث على استعمال المسامحة مع المخالفين ونحو ذلك، ليخلص إلى أن المنهج القرآني يرتكز على جانبين هما: الغاية المتمثلة في الوصول إلى الحق، وبيان الطريق وكيفية السير فيه. وقد اقتصر الباحث على القواعد الخمسة والتي تمثل نموذجا للمنهجية، ولا تستوعب أصولها في القرآن الكريم.

2- "**القرآن والنظر العقلي**"[2]

الكتاب للباحثة فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل (1993م)، ويأتي في تمهيد وأربعة فصول، حيث بينت الباحثة في التمهيد المراد من مصطلحاتٍ أهمها النظر والعقل، مع الإشارة إلى أهم مرادفاتها في القرآن الكريم. وجعلت الفصل الأول في بيان دعوة القرآن إلى إعمال العقل، وأهم وظائفه من التدبر والتفكر والاعتبار ونحوها، إلى جانب دعوته إلى العلم والمعرفة. وبينت في الفصل الثاني: منهج النظر العقلي، والذي يقوم على جانبين: الأول إزالة العوائق التي تمنع

---

[1] حسين آتاي، "**منهج البحث العلمي في القرآن**"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، المجلد:7، العدد:1 (1992م).

[2] فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ط1، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993م).

البحث العلمي، والثاني منهج القرآن في الاستدلال العقلي، وذكرت أمثلته كالاستدلال بالتعريف، والجدل، والقصص، والسبر والتقسيم ونحوها. ثم انتقلت في الفصل الثالث إلى بيان دور النظر العقلي في بناء عقيدة المسلم وتأكيد وجود المغيبات، لتخصّص الفصل الرابع في الحديث عن أثر النظر العقلي في الفكر الإسلامي، وتطرقت فيه إلى مسائل منها: النظر العقلي في عهد النبوة والصحابة، والعلاقة بين العقل والنقل، والموقف من الفلسفة ونحوها. وتقارب الدراسة الكتاب في التمهيد والفصل الأول والثاني منه، مع الاختلاف في أن الكتاب لم يبحث ما ورد فيه من المفاهيم القرآنية في بعدها المنهجي، ولم يلتزم الاستقراء والتتبع لسياقاتها بخلاف ما ستكون عليه هذه الدراسة.

3- **"العقل والعلم في القرآن الكريم"**[1]

الكتاب للدكتور يوسف القرضاوي (1996م)، وهو دراسةٌ موضوعيةٌ في مفهوم العقل والعلم في القرآن الكريم، بيّن فيه المراد من العقل، ووضّح المفاهيم القرآنية التي ترتبط به كالفكر والذكر والتدبر وأولي النهى والألباب، مع إشارته إلى المراد من مفهوم العلم والفقه والحكمة في لسان القرآن الكريم، وكذلك التعلم والتعليم. ولعل أقرب فصوله إلى هذه الدراسة كان الفصل الخامس، والذي بحث فيه "تكوين العقلية العلمية في القرآن"، وبيّن الكيفية التي اتبعها القرآن الكريم في تكوين تلك العقلية، وذلك من خلال رفض الظن في موضع اليقين، أو اتباع الأهواء، والنهي عن التقليد الأعمى، أو التبعية للكبراء والسادة، إلى جانب التعبد بالنظر العقلي، والتأكيد على ضرورة اتباع البرهان في قبول الدعاوى. والكتاب دلل على هذه القضايا ببضع آيات من القرآن، ولم يتناولها من حيث البعد المنهجي بخلاف ما ستكون عليه هذه الدراسة.

4- **"التفكير المنهجي وضرورته"**[2]

البحث لفتحي حسن ملكاوي (2002م)، ويهدف إلى توضيح مفهوم المنهجية والمفاهيم المرتبطة به، وتنمية الوعي بأهمية التفكير المنهجي في الفكر الإسلامي، والإشارة إلى صورٍ من

---

[1] يوسف القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م).

[2] فتحي حسن ملكاوي، "**التفكير المنهجي وضرورته**"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقا)، المجلد:7، العدد:28 (2002م).

الخلل المنهجي في الواقع المعاصر. ومن أهم القضايا التي ناقشها: تعريف مصطلحي المنهج والمنهجية وبيان العلاقة بينهما، إلى جانب الإشارة إلى الافتراضات التي تضعها المنهجية حول المعرفة، والتأكيد على ضرورة الوعي المنهجي، وعلاقته بآليات التفكير الإنساني ومستوياته. ويظهر اقتصار البحث على موضوع التفكير المنهجي الذي يمثل جانبا من جوانب المنهجية العلمية، والتي تؤكد الدراسة على تضمنها لقضية السلوك المنهجي ومنهج الاستدلال.

5- "**نظام المعرفة ومنهج البحث في القرآن الكريم**"[1]

لمؤلفه حامد عطية (2004م)، والإشكالية التي سعى إلى مناقشتها هي تقييم نظام المعرفة ومنهج البحث في القرآن الكريم، والحكم بجدواه وفاعليته مقارنةً بالمنهجية العلمية. وقد جعل الكتاب على أربعة فصول: تناول في الفصل الأول "نظام المعرفة" وبيّن فيه مفهوم المعرفة وأهميتها وخصائصها. أما الفصل الثاني: فكان في "العقل والتعلم ومراتب المعرفة"، والفصل الثالث في "البحث والمفاهيم والمعلومات"، حيث بيّن فيه مستلزمات البحث في ضوء القرآن الكريم، والتي تقوم على تحديد الهدف، واستعمال المسميات الدقيقة ونحو ذلك، مع الإشارة إلى ضرورة الأمانة العلمية، والبعد عن التحيزات. أما الفصل الرابع فهو في "البرهان والتجربة والاستنتاج"، تحدث فيه عن أهمية البرهان، وأنواع الأدلة والبراهين في النظام المعرفي الإسلامي، ومثّل لها.

6- "**منهج القرآن الكريم في التربية الفكرية**"[2]

دراسة ماجستير لشكرية حمود عبد الواحد (2014م)، وتتمثل إشكاليتها في التساؤل عن سبب اهتمام القرآن الكريم بالتفكير، ومنهجه في التربية الفكرية، وأبعادها وحواضنها. وهو موضوعٌ واسعٌ كما ذكرت الباحثة في المقدمة، لذلك اقتصرت فيه على بعض القضايا التأصيلية المتعلقة بالموضوع. وقد جاءت الرسالة في ستة فصول، تضمنت تعريفا بمفاهيم المنهج والتربية الفكرية، وبيانا لأسس التربية القرآنية، وخصائص المنهج التربوي، لتتناول بعد ذلك الأساليب

---

[1] حامد العطية، **نظام المعرفة ومنهج البحث في القرآن الكريم**، نسخة الكترونية، ط1، (بغداد: مطبعة الزاهر، 2004م).

[2] شكرية حمود عبد الواحد، "**منهج القرآن في التربية الفكرية**"، (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، 2014م).

القرآنية في التربية، ومصادر التفكير المنهجي في القرآن، ومفهوم العلم فيه، فأبعاد التربية الفكرية وحواضنها في القرآن الكريم، ثم الفصل الأخير في أنماط التفكير ومعوقاته في القرآن الكريم.

7- "**مناهج البحث العلمي في ضوء النص القرآني**"[1]

دراسة ماجستير لزينب حبيب جعفر الموسوي (2017م)، والهدف منها بيان قواعد البحث، والمنهج العلمي وأسسه التي وردت في القرآن الكريم، وذلك في أربعة فصول، تناولت فيها توضيح المراد من المنهج في اللغة والاصطلاح، وأسسه، وضوابطه، وموضوعيته، فعلاقته بالمنظومة المعرفية، وطرق البحث في المنهج العلمي. لتبحث بعد ذلك كيفية إثبات التوحيد في القرآن، ويليه إثبات النبوة، فإثبات المعاد من خلال مناهج البحث العلمي: الوصفي منها والعقلي والتجريبي. والدراسة محاولةٌ لإثبات العقيدة بمناهج بحثية عدة، والتأصيل لذلك، ولم تتناول أصول المنهج العلمي إلا عَرَضا ضمن موضوعات الرسالة.

8- "**بيان أسس المنهجية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية**"[2]

البحث لعماني إبراهيم (2018م)، أكد فيه على سبق الوحيين القرآن والسنة في الإشارة إلى الأسس المنهجية التي يرتكز عليها البحث العلمي، وذكر البراهين على ذلك. وقد وضح في البداية مفهوم "منهجية البحث العلمي"، وأسسه التي تقوم على جمع المعلومات المتعقلة بالبحث، وتوثيقها، والموضوعية في ذلك. فبيّن الأساس الأول وهو جمع البيانات من خلال بيان مكانة العلم في الوحيين، ثم انتقل إلى توضيح الأساس الثاني من خلال إيراد النصوص التي تؤكد دعوة الوحيين إلى التثبت ونسبة الأقوال إلى قائليها، ليبحث أخيرا الموضوعية التي تتمثل بالتأكيد على اتباع الدليل، والإنصاف، والتجرد، وترك التعصب ونحوه. وعلى الرغم من سعة مجال البحث إلا أنه جاء مختصرا، بعيدا عن الاستقصاء في بيان متعلقات الأسس المنهجية، وغير ملتزم بالاستقراء في تتبع النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية.

---

[1] زينب حبيب جعفر الموسوي، "**مناهج البحث العلمي في ضوء النص القرآني**"، (رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية الفقه، 2017م).

[2] عماني إبراهيم، "**بيان أسس المنهجية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية**"، مجلة رفوف، المجلد:6، العدد: 2 (2018م).

مناقشة أدبيات الدراسة:

ويلاحظ في الدراسات السابقة أنها لم تتخصص في البحث عن الأصول المنهجية، وإنما تعرضت لبعض متعلقاتها كضوابط التفكير، والتحذير من معوقاته الواردة في القرآن الكريم، وكذلك حثه على ضرورة الاتصاف بالأمانة والموضوعية ونحوه، وقد ورد ذلك ضمن حديثها عن المنهج القرآني بوجه عام أو بيانها لمنهجه في تنمية التفكير أو البحث العلمي، كما أن مناقشتها لهذه الأسس كان مختصرا ومقتصرا على التدليل ببضع نصوصٍ من القرآن الكريم، دون التتبع والاستقراء لها، بخلاف ما ستكون عليه هذه الدراسة.

1.10. هيكل البحث

تتمثل **خطة البحث** في تقسيم الدراسة إلى خمسة فصول وخاتمة. أما الفصل الأول فكان المدخل الذي يتضمن خلفية البحث، ومشكلته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والمنهجية المتبعة فيه، إلى جانب ذكر أدبيات الدراسة ومناقشتها. والفصل الثاني: يتضمن "**الإطار المفاهيمي**"، ويتم فيه التعريف بالمفاهيم الأساسية المرتبطة بالمنهجية العلمية، ومن أهمها: المنهج والمنهجية، والعلم والمعرفة، ونحوها، مع الإشارة إلى مفهوم المنهج في القرآن الكريم، وأهم خصائصه. فالفصل الثالث: "**أصول التفكير المنهجي**" ويتناول بيان المراد من العقل، وأهم الألفاظ القرآنية المرتبطة به، ودلالتها المنهجية، إلى جانب بيان دور السمع والبصر في العملية البحثية، وارتباطها بالعمليات العقلية الواردة في القرآن الكريم. ثم الفصل الرابع: "**مبادئ السلوك المنهجي**" حيث التأصيل لمفهوم التربية المنهجية، وارتكازه في المجال المعرفي على القيام للحق والسلامة من الهوى، مع الإشارة إلى تكامل القيم الأخلاقية في المنهجية القرآنية. والفصل الخامس يتناول: "**أهمية الدليل ومنهج الاستدلال في القرآن الكريم**" ويتطرق إلى مسألة هامة تتعلق بقضية الدليل، وهي المعجزة، ومكانتها من المنهجية القرآنية. وأخيرا **الخاتمة** التي تتضمن أهم نتائج الدراسة، والتوصيات.

2. الفصل الثاني: الإطار المفاهيمي

2.1. المنهج والمنهجية وأهم المفاهيم المرتبطة بها

تعتبر المنهجية قضية أساسية في بناء أيّ نسقٍ معرفيٍ، ومقدمة هامة للتأسيس لأيّ علم،[1] فهي من القضايا ذات العلاقة الوثيقة بالمعرفة الإنسانية، وتعد أساسا في العلوم والمعارف، ولتأصيل المنهجية من القرآن الكريم، وتحديد أصولها، وقيمها ومعاييرها، لا بد بداية من التعريف بأهم المصطلحات التي ترتبط بمصطلح المنهجية، وتحرير وجه الترابط بينها، ومن بين أهم تلك المصطلحات: المنهج والمنهجية، والعلم والمعرفة، ونظرية المعرفة والابستمولوجيا.

2.1.1. المنهج لغة واصطلاحا

يرجع لفظ المنهج في اللغة إلى أصلين: "الأول: النهج الطريق، ونهج لي الأمر: أَوْضَحه، وهو مستقيم المنهاج... والآخر الانقطاع، يقال: أتانا فلان ينهج إذا أتى مبهورا منقطع النفس".[2] فالنَهْج والمنهاج: الطريق الواضح،[3] والطريق المستقيم الذي يؤدي صحيح السير فيه إلى الغاية المقصودة بسهولةٍ ويسرٍ، ولذلك كان من معاني النهج تلاحق الأنفاس والذي يكون من سرعة الحركة لوضوح الطريق ويسره.[4]

فالمعنى اللغوي للمنهاج يتصل بالطريق والصراط، وبالوضوح والبيان، والأمن من الضلال، فيكون سالك الطريق مطمئنا إلى أنه واصلٌ لغايته ومدركٌ لمراده.[5]

---

[1] عدي جواد علي الحجار، **الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني**، ط1، (كربلاء: إدارة قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية، 2012م). ص:24.

[2] أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.ط، (سوريا: دار الفكر، د.ت). 361/5.

[3] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 656/2.

[4] يمنى الخولي، **مفهوم المنهج العلمي**، د.ط، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي هاي ستريت، 2020م). ص:24.

[5] طه جابر العلواني، "**معالم في المنهج القرآني**"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، https://bit.ly/381cdBF، [2022/5/3].

ويُعرّف المنهج في الاصطلاح بوجه عام بأنه "وسيلةٌ محددةٌ توصل إلى غايةٍ معينةٍ"،[1] وهو كمفهوم فلسفي يُعبّر به عن مسيرة عقلانية، بغية الوصول إلى المعرفة أو الحقيقة أو البرهنة عليها،[2] كما يُعرّف بأنه: "مجموعة من القواعد والإجراءات والأساليب التي تجعل العقل يصل إلى معرفةٍ حقّةٍ بجميع الأشياء التي يستطيع الوصول إليها بدون أن يبذل مجهودات غير نافعة"،[3] أو هو: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفةٍ من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجةٍ معلومةٍ".[4]

ويرتبط المنهج في سياق اللغة المتداولة في الخطاب المعرفي بالبحث العلمي، ويغلب فيه استعمال مصطلحي "**منهج البحث**" و"**المنهج العلمي**"، أما الأول فهو مفهومٌ محوريٌ للجهد المعرفي الرصين الجدير بالاعتبار،[5] ويُعرّف بأنه "فن ترتيب الأفكار ترتيبا دقيقا بحيث تؤدي إلى الكشف عن حقيقة مجهولة، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة"،[6] ويقاربه مصطلح **المنهج العلمي**، والذي يعُرّف بأنه: "خطة منتظمة لعدة عملياتٍ ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها"،[7] أو "مجموعة من القواعد والأنظمة العامة التي يتم وضعها من أجل الوصول إلى حقائق حول ظاهرات موضوع الاهتمام من قبل الباحثين في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية".[8]

---

[1] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، د.ط، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983م). ص:195.

[2] رشدي فكار، **لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، ط1، (مصر: مكتبة وهبة، 1982م). ص:8.

[3] مروان عبد المجيد إبراهيم، **أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية**، ط1، (الأردن: مؤسسة الوراق، 2000م). ص:60.

[4] عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، ص:5.

[5] يمنى الخولي، **مفهوم المنهج العلمي**، ص:26-27.

[6] توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ط3، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت). ص:111.

[7] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، ص:195.

[8] رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارساته العملية**، ص:147.

ومن التعاريف السابقة يظهر الفرق بين **المنهج بمفهومه العام**، والذي يُعبِّر عن كلّ طريقةٍ تؤدي إلى غرضٍ معلومٍ يُرَاد تحصيله، وبين **معناه في العلوم**، فهو طائفةٌ من القواعد العامة التي تضبط الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها.[1] كما يمكن أن يلاحظ تأكيد معظم التعاريف على أن **وسيلة** المنهج الأساس هي العقل، دون إغفال بعضها الإشارة إلى الحس، كما اشتملت على بيان **الغاية** من المنهج، وهي الكشف عن الحقيقة، أو مقاربتها، أو البرهنة عليها، مما يكسب المنهج طابعا موثوقيا موضوعيا، مع الاختلاف في تحديد **مجاله**، بحيث يقتصر على العلوم، أو يعم جوانب المعرفة ومناحي الحياة كافة.[2]

فالمنهج في الاصطلاح العلمي باختصار يتعلق بنسقٍ من القواعد والضوابط التي تضبط البحث العلمي وتنظمه، والنسق هو منظومةٌ محكمةٌ من القواعد التي تندرج ضمن رؤيةٍ معرفيةٍ أو فلسفية،[3] فللمنهج منظومته الداخلية التي تتمثل في خطةٍ منتظمةٍ لعدة عمليات ذهنية أو حسية، في إطار نسق مترابط، ووفقا لخطة معينة، مع انتمائه إلى منظومةٍ خارجيةٍ أكبر هي منظومة المنهجية.[4]

---

[1] أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، ط1، (القاهرة: مطابع دار المعارف، 1984م). ص:113.

[2] سعاد كوريم، "**إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجا**"، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، لبنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة العشرون، العدد:77 (2014م): ص:49-50.

[3] فريد الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، ص:40.

[4] سعاد كوريم، **إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية**، ص:57-58.

2.1.2. مفهوم المنهجية وعلاقته بالمنهج

المنهجية مصدر يطلق على علم طرق البحث العلمي، أو علم المناهج،[1] والذي يبحث في الطرق المستخدمة للوصول إلى الحقيقة.[2] فالمنهجية تعتبر علم بيان الطرق، والخطوات والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى المقصد والغاية على أفضل وجه،[3] فهي "العلم الذي يدرس كيفية بناء المناهج واختبارها وتشغيلها وتعديلها ونقضها وإعادة بنائها، ويبحث في كلياتها ومسلماتها وأطرها العامة".[4]

وفي تحرير العلاقة بين المنهجية والمنهج يمكن القول ابتداءً بأن المنهجية كالمنهج وصفية، لأنها تبين كيفية قيام الباحثين بأبحاثهم، لكنها أيضا معيارية، لأنها تقدم للباحث مجموعة الوسائل والتقنيات الواجب اتباعها، فالمنهج مرتبطٌ بطرق الاستدلال والاستنتاج، والتي تُطرح عادةً للنظر والتقويم، أما المنهجية فهي جملةٌ من القواعد والمعايير الثابتة التي يجب اتباعها لتسديد الخطا على الطريق العلمي الصحيح،[5] وعليه فإن المنهجية أعمّ وأشمل من المنهج،[6] وهما مفهومان متمايزان، فالمنهجية هي علم دراسة الطرائق وبنائها وتشغيلها وتفعيلها، فهي منهج المناهج بهذا الاعتبار، في حين أن المنهج هو قواعد وأدوات وإجراءات ووسائل هي من مكونات المنهجية.[7]

---

[1] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ط5، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002م). ص:22. ريناس بنافي، "**المنهجية الفكرية الأسس والمفاهيم**"، موقع المركز الديمقراطي العربي، https://bit.ly/38Nj1D2، [2022/5/3].

[2] عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، ص:7.

[3] سيف الدين عبد الفتاح، "**الإطار المنهجي بين الإمكانيات الغربية المتاحة والمنهاجية الأصيلة والبديلة**"، موقع المعهد المصري للدراسات، https://bit.ly/3OX1FUW، [2022/5/3].

[4] نصر محمد عارف، **المقدمة، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، ص:8.

[5] ريناس بنافي، "**المنهجية الفكرية الأسس والمفاهيم**"، موقع المركز الديمقراطي العربي، https://bit.ly/38Nj1D2، [2022/5/3].

[6] المصدر السابق. عدي جواد علي الحجار، **الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني**، ص:22.

[7] سيف الدين عبد الفتاح، **حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**، ص:26.

وفي جانب آخر يمتاز المنهج بالمرونة، والقابلية للتعدد والتنوع بتنوع العلوم، بحيث يكون من الصعب وضع مجموعةٍ محددةٍ من القواعد، ينبغي على الباحثين الالتزام بها في مختلف مجالاتها، لكن بالرغم من تعدد المناهج وتنوعها، فإن هناك عددا من السمات العامة المشتركة بين المناهج، والتي تعالجها المنهجية.[1]

وبعبارة أخرى، فإن المناهج التي تختلف باختلاف العلوم تشترك في جملةٍ من المبادئ الأساسية والقواعد التي تعم أغلب مناهج البحث العلمي، وتختص "المنهجية" أو "علم المناهج" بالكشف عنها، وذلك من خلال التعميم، واستخلاص الخصائص العامة للمناهج المتبعة في مختلف فروع العلم، لتصوغ منها المنهج العقلي العام في البحث عن الحقيقة.[2]

وعليه فمجال عمل المنهجية يشمل حقول المعرفة في ميادينها المختلفة،[3] والمنهجية تمثل واصلةً أو حلقةً بين النموذج المعرفي والمناهج التطبيقية، فإذا كان لكل نموذجٍ معرفيٍ مسلماته ومعاييره وقواعده التي تميزه عن غيره، فإن المنهجية تستخلص من ذلك كله المسلمات والافتراضات المنبثقة عن هذه النماذج المعرفية، والتي تمثل أساسا لها،[4] وهي أصولٌ ومسلماتٌ يؤخذ في الاعتبار دورها الهام في عملية التصحيح المستمرة للعلاقة المتنامية والمتبادلة بين الذات الباحثة وموضوعات البحث المختلفة،[5] وذلك منذ بدء البحث وحتى تحقيق الغاية المتمثلة في الوصول إلى الحقيقة والعلم.

وأخيرا فإن المنهج غالبا حكمٌ أو وصفٌ لاحقٌ لخطوات عملٍ معينٍ، أما المنهجية فهي معايير فكريةٌ، وقوالب موضوعية توضع لتحديد آليات العمل المعرفي قبل الشروع فيه، ويمكن أن تحاكم المناهج بنظرة شمولية. والمنهج كذلك قد يلحظ سلوك مجتمعٍ أو طائفةٍ أو مفكرٍ خاصٍ، والخطوات المتبعة لديهم للوصول إلى نتيجة، أما المنهجية فلا تتلبس بالخصوصيات، لأن وظيفتها

---

[1] مروان عبد المجيد إبراهيم، **أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية**، ص:72.

[2] أحمد فؤاد باشا، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، ص:67.

[3] فتحي حسن ملكاوي، **التفكير المنهجي وضرورته**، ص:6.

[4] نصر محمد عارف، **المقدمة، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، ص:11.

[5] أحمد فؤاد باشا، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، ص:69.

البحث في الوسائل، وتكون مجردة عن الأنموذج المعرفي، إذ أنها تعمّ كلّ العمليات المعرفية التي تؤدي إلى اطمئنان النفس بحقيقة أمر ما.[1] ومن خلال هذه الجوانب يظهر المراد من المنهج والمنهجية ووجه العلاقة بينهما، ولا بد هنا من بيان أثر المنهج في تحديد المراد من العلم والمعرفة والعلاقة بينهما.

2.1.3. العلم والمعرفة والعلاقة بينهما

يُعرّف العلم في اللغة بأنه: "إدراك الشيء بحقيقته" ويقابله الجهل،[2] أما المعرفة فهي: "إدراك الشيء بتفكرٍ وتدبرٍ لأثره"، ويقابلها الإنكار.[3] وتظهر صعوبة تحديد العلاقة بين العلم والمعرفة من المستوى اللغوي، فالبعض يعتبرهما في اللغة صِنْوان، فأَنْ تَعْرف الأمر يعني أن تكون على علمٍ به، وأَنْ تعلمه هو أن تعرفه كذلك،[4] بينما يفرّق آخرون بينهما من حيث اللفظ، فالعلم يتعدى إلى مفعولين بينما تتعدى المعرفة إلى مفعول واحد، والعلم نقيضه الجهل والمعرفة نقيضها الإنكار،[5] فضلا عن اختلافهما من حيث المعنى والتعريف الاصطلاحي.

ويرد في معنى العلم اصطلاحا العديد من التعاريف،[6] أهمها أن العلم هو: "حصول صورة الشيء في العقل، وقيل هو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع"،[7] فكونه اعتقادا ينفي عنه الاختلاط بالشعور والرغبات، وكونه جازما لئلا يختلط بالوهم والظن، وكونه مطابقا للواقع يدل على

---

[1] عدي جواد علي الحجار، **الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني**، ص:23-24.

[2] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 446/2.

[3] المصدر السابق، 431/2.

[4] نجيب الحصادي، **نهج المنهج**، د.ط، (ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت). ص:15.

[5] أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، ص:37.

[6] ترد أهم التعاريف عند: علي جمعة، "**مفهوم العلم**"، ضمن كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية، إشراف: علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم: طه جابر العلواني، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998م). ص:291-292.

[7] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، **معجم التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، د.ط، (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت). ص:130.

التثبت فيه والتأكد منه.[1] أما المعرفة اصطلاحا فهي: "إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهلٍ بخلاف العلم"،[2] أو "النتيجة التي تحصل للذات العارفة بعد اتصالها بموضوع المعرفة".[3] وقد ورد في الفرق بين العلم والمعرفة أقوال عديدة، منها: أن المعرفة أخصّ من العلم،[4] لأن المعرفة تستعمل فيما يتوصل إليه بتدبرٍ وتفكرٍ، أما العلم فيقال في ذلك وفي غيره، أو لأن المعرفة إدراك الجزئي والبسيط، أما العلم فإدراك الكلي والمركب.[5] وقيل: إن المعرفة أعمّ من العلم حيث أن المعرفة هي التصور، والعلم هو التصديق،[6] أو أن للعلم شروطه الخاصة المتعلقة بطبيعة الأدلة التي تُثبِت ما ندّعي العلمَ به، وذلك لا يشترط في المعرفة بوجه عام.[7]

ولصعوبة التفريق بين مصطلحي العلم والمعرفة، أو وضع حدٍّ فاصلٍ بينهما من حيث المفهوم، ذهب البعض إلى أنهما من المفاهيم البدهية، التي لا تنضبط في تعريفٍ محدد،[8] أو أن مصطلحي العلم والمعرفة من المصطلحات التي بينهما اتصال وانفصال، واتفاق وافتراق، بحيث يمكن القول

---

[1] نصر محمد عارف، **المقدمة، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، ص:9.

[2] الجرجاني، **التعريفات**، ص:185.

[3] صلاح إسماعيل، "**مفهوم المعرفة**"، ضمن كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية، إشراف: علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم: طه جابر العلواني، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998م). ص:186.

[4] أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، د.ط، (القاهرة: دار العلم والثقافة، د.ت). ص:80. الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 431/2.

[5] أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1998م). ص:611، 824.

[6] فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط1، (لبنان: دار الفكر، 1981م). 223/2. أحمد الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ط2، (دمشق: دار الفكر، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2004م). ص:90.

[7] نجيب الحصادي، **نهج المنهج**، ص:19.

[8] علي جمعة، **مفهوم العلم**، ص:291. آية الله جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، ط1، (بيروت: دار الصفوة، 1996م). ص:63.

بأنهما من المعاني التي إذا التقت افترقت، وإذا افترقت التقت، ويكون السياق هو المحدد للفرق بينهما.[1]

ولعل الأولى وضع مقاربة للتفريق بينهما تستند إلى مفهوم المنهج، إذ يُلاحظ أن العلم والمعرفة يتفقان في معنى الإدراك[2]، وأجهزة الإدراك عندما تبحث فإنها تكون بإزاء أمرين: الموضوع وهو مادة البحث ومصدر المعرفة، والمنهج وهو السبيل الفكري، والخطوات الذهنية التي يتبعها الباحث بقصد تحصيل المعرفة، فالمعرفة إذن موضوع ومنهج،[3] مع ملاحظة أن المنهج بات مختصا في الغالب بما يسمى **بالمعرفة العلمية**، وهي لفظٌ علميٌ لا يدلّ على موضوعٍ معين، أو علمٍ محدد بالذات، بل يضمّ خصائص أو صفات مشتركة لكلّ نشاطٍ عقليٍ إنسانيٍ ينصرف إلى محاولة تفسير وفهم موضوعات معينة،[4] ومن أهم خصائص المعرفة العلمية: **المنهجية**، والتي تعني: "استخدام منهج علمي يتفق وطبيعة البحث في موضوع معين، أو عدة موضوعات منتظمة في سياق ما، بهدف الوصول إلى معرفة علمية جديدة".[5]

فالمعرفة مفهومٌ أعمّ وأوسع من العلم، يتضمن معارف علمية وأخرى غير علمية، والتمييز بينهما إنما يكون باعتبار قواعد المنهج، وأساليب التفكير المتبّعة في تحصيل المعارف،[6] فتتقارب المعرفة العلمية من حيث المفهوم مع مصطلح **العلم**، الذي يمثل المنهج أساسا فيه، فالعلم يتميز عن سائر الأنشطة الفكرية بمنهجه المتفرد، وأغراضه الخاصة، بحيث يكون تطبيق قواعد المنهج العلمي من أجل تحقيق مقاصد بعينها معيارا حاكما للتمييز بين العلم واللاعلم،[7] فلا وجود

---

[1] الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ص:92.

[2] صلاح إسماعيل، **مفهوم المعرفة**، ص:184-185.

[3] فاروق أحمد حسن دسوقي، **قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة**، د.ط، (الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت). ص:8.

[4] أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، ص:37.

[5] المصدر السابق، ص:43.

[6] رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية**، ص:24.

[7] نجيب الحصادي، **نهج المنهج**، ص:19-20.

للعلم أو البحث العلمي من دون المنهج العلمي، والعلم في حقيقته طريقةُ تفكيرٍ ومنهجُ بحثٍ أكثر منه مجموعة من المعارف والقوانين.[1]

فالمنهج هو مفتاح تمييز العلم عن المعرفة في مفهومها العام، لأنه أساس العلم، وهو الذي يمنحه صفته ويحدد موضوعه، وإن مسألة المعرفة والعلم وعلاقتهما بالمنهج، تُبحث في بعض الدراسات المتعلقة بالمنهجية، تحت عنوان نظرية المعرفة والابستمولوجيا، ولذلك فإن الحاجة قائمة للوقوف على المراد منهما، وتحرير علاقتهما بالمنهجية.

2.1.4. نظرية المعرفة والابستمولوجيا

نشأت "نظرية المعرفة" باعتبارها مبحثا فلسفيا، يتناول إمكانية المعرفة، وطبيعتها، وحدودها، والطرق الموصلة إليها،[2] وتُعرّف بأنها: "نظريةٌ تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يُؤخذ فعلا مستقلا عن الذهن".[3]

أما الابستمولوجيا (Epistemology) -والتي تعني من حيث الاشتقاق اللغوي (علم العلوم)-[4] فهي: "دراسةٌ نقديةٌ لمبادئ العلوم المختلفة، وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية".[5]

ومع وجود اتجاه فلسفي يقول بالترادف بينهما، نجد اتجاها آخر يؤكد على ضرورة التمييز بينهما،[6] ووجود قدرٍ من الاتصال والانفصال بين المصطلحين، بحيث تعتبر نظرية المعرفة أعمّ

---

[1] مروان عبد المجيد إبراهيم، **أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية**، ص:67-68.

[2] أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، ص:15. صلاح إسماعيل، **مفهوم المعرفة**، ص:186.

[3] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، ص:203.

[4] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**: ص:18.

[5] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، ص:1.

[6] هذا الاختلاف يرجع إلى أن الاتجاه الانكليزي يرى التطابق بين نظرية المعرفة والابستمولوجيا، بينما يفرق الاتجاه الفرنسي بينهما. محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، ص:19. الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ص:73. صلاح إسماعيل، **مفهوم المعرفة**، ص:192.

من الابستمولوجيا،[1] وتُعالَج مشكلاتها التقليدية من قبل الفلاسفة ودارسي الفلسفة، بينما تستقل الابستمولوجيا بالمعرفة العلمية وهي من اختصاص العلماء، أي أن الابستمولوجيا ترتبط بنظرية المعرفة بمعناها العام، من حيث دراسة طرق اكتساب المعرفة، وحدودها وطبيعتها، لكن لا من زاوية التأمل الفلسفي المجرد، وإنما من زاوية فحص التفكير العلمي والمعرفة العلمية فحصا علميا نقديا.[2]

ولتحديد محل المنهجية منهما، نجد أن المنهجية على ارتباطٍ وثيقٍ بالابستمولوجيا، ومن الصعب إقامة حدودٍ نهائية بينهما، وذلك للتداخل والتشابك بين موضوعاتهما، فإذا كانت الابستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها، فالوصول إلى ذلك يتطلب أولا فحص المنهاج الذي أُتبع للوصول إليها، والذي هو من اختصاص الميثودولوجيا بالذات، لكن الاتجاه العام يؤكد على التمايز بينهما، بحيث تعدّ الابستمولوجيا أعمّ وأعمق من الميثودولوجيا، والأخيرة هي أساسٌ لها.[3]

ونخلص من خلال عرض المفاهيم السابقة إلى القول بأن المنهج هو الأساس الذي تستند إليه المنظومة العلمية والمعرفية، وهو يقوم على عناصر تتمثل في العقل، الذي يسير على الطريق، بهدف الوصول إلى المعرفة العلمية أو الحقيقة، وفق قواعد تحكمه في كل علم من العلوم، ومع اختلاف المناهج باختلاف العلوم، إلا أنها ترجع جميعا إلى مبادئ وأصول ينبغي الالتزام بها عند كل بحث، وفي كل علم، وهذه المبادئ والأصول تدخل في مفهوم المنهجية، وتمثل الإطار الضابط للمناهج، وتحمي العقل في مسيرته البحثية من الزيغ أو الضلال، الذي قد يمنعه من الوصول إلى بغيته من المعرفة والحق، ثم إن المنهجية أو الميثودولوجيا ذات مفهوم أخصّ من العلم أو الابستمولوجيا، وهما بدورهما يعتبران دائرة أخصّ ضمن مفهوم المعرفة ونظريتها.

---

[1] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، ص:22. الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ص:74.

[2] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، ص:21-22، 48.

[3] المصدر السابق، ص:20، 22.

وعليه فالمنهج باعتباره الأساس في المنظومة المعرفية له الدور الجوهري في توضيح المفاهيم الأعم المرتبطة به، وتحديد العلاقة بينها، كما كان في مفهوم العلم وعلاقته بالمعرفة أو نظريتها، فالمنهج يمثل ضوابط وقواعد تنظم التفاعل بين الإنسان الباحث وبين موضوع البحث، وتصل به إلى إدراكٍ واعٍ منضبطٍ مطابقٍ، هو العلم، والذي يندرج ضمن مفهوم الادراك العام الذي يطلق على المعرفة، وهذه القواعد والضوابط التي قد تختلف باختلاف موضوع المعرفة أو العلم، تلتقي جميعا في أسس ومبادئ عامة، هي المنهجية المقصودة في هذه الدراسة.

وهذه الخلاصة التي تحاول تقديم مقاربة ترسم الخطوط الأساسية والعريضة للمفاهيم المترابطة والمتعلقة بالمنهجية، تتجاوز إشكالية هامة في هذا المجال وهي: حصر مفهوم العلم بالعلوم الطبيعية التطبيقية، القائمة على التجربة الحسية المتعلقة بأشياء الطبيعة، واستخلاص النتائج والقواعد بناء على ذلك،[1] وقد انعكس ذلك على تعريف المنهج، بحيث بات يُقصد بالمنهج العلمي –حين يرد كمفرد علم بألف ولام العهد– المنهج التجريبي،[2] أي أن مفهوم المنهج العلمي وبعد أن كان يعني في الفلسفة القديمة مجموعة القواعد التي توضع لتنظيم عملية اكتساب المعرفة بالعالَم بصفة عامة، أصبح معناه في بداية الفلسفة الحديثة: مجموعة القواعد التي توضع لتنظيم عملية اكتساب المعرفة الطبيعية فحسب،[3] وهو ما أدى إلى اتخاذ المنهج وسيلة للفصل بين العلم والدين، باعتبار أن للعلم منهجه المقنن المنضبط الذي تخضع له معطيات الحس، والذي لا يتناسب مع القضايا الإيمانية الغيبية، التي تتكلم عما لا يدركه الحس الإنساني.[4]

إن هذا التقييد والحصر لكلٍّ من مفهومي العلم والمنهج العلمي غير مقصود في هذه الدراسة، وهو يحتاج إلى مراجعات نقدية يتجه إليها الفكر العلمي في الغرب ذاته[5]، وعليه فإن المراد

---

[1] محمد سعيد رمضان البوطي، **وهذه مشكلاتنا**، ط3، (دمشق: دار الفكر، د.ت). ص:159.

[2] يمنى الخولي، **مفهوم المنهج العلمي**، ص:35.

[3] المصدر السابق، ص:43.

[4] إبراهيم أحمد عمر، **العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام**، ط3، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر وتوزيع: الرياض: الدار العالمية للكتب الإسلامية، 1995م). ص:12-13.

[5] البوطي، **وهذه مشكلاتنا**، ص:168.

بالعلم مفهومه الأصل، والذي يُعرّف بأنه "إدراك الشيء على ما هو عليه بدليل"،[1] ويعتبر عملية عقلية تتم طبقا لمنهج وضوابط، ويدخل في موضوعاته كل ما يمكن أن يوصل إلى يقين بشأنه وفق المنهج الملائم له،[2] وبناء على ذلك فلا تعارض بين العلم والدين، لأن العلم بهذا المعنى يوصل إلى اليقين الديني إن ضُبِط بقواعد المنهج العلمي المناسب للموضوع، وأُسّس على أصول موضوعية مُعتمَدة من العلم ذاته.[3]

[1] المصدر السابق، ص: 158.

[2] المصدر السابق، ص:158-159.

[3] المصدر السابق، ص:170.

2.2. مفهوم المنهج في القرآن الكريم وأهم خصائصه

يمثل بيان مفهوم المنهج ودوره الجوهري في تحديد المراد من مفاهيم مركزية كالمعرفة والعلم، مدخلا هاما لتأصيل المنهجية من القرآن الكريم، ويتكامل ذلك ببيان المراد من مفهوم المنهج الوارد في القرآن الكريم، وتحليله في إطار أهم المفاهيم المرتبطة به، والإشارة إلى أهم خصائص المنهج القرآني، تمهيدا لدراسة أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم.

2.2.1. مفهوم المنهج في القرآن الكريم وأهم المصطلحات المرتبطة به

لم ترد مادة (نهج) في القرآن الكريم إلا مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:48]، دون أن تخرج عن المعنى اللغوي الدال على الطريق البيّن الواضح، والسياق الذي وردت فيه الآية كاملةً هو قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة:48] حيث تبيّن الآية العلاقة بين القرآن الكريم وبين الكتب المنزلة على الأمم السابقة، وتنصّ على أن الله جعل لكلّ ملةٍ وأمةٍ شرعة ومنهاجا، أي: "طريقا إلى الحق يؤمّه، وسبيلا واضحا يعمل به"[1].

ويُلحظ في الآية عطف المنهاج على الشرعة، والتي ترجع في اشتقاقها: إما إلى شَرَع بمعنى بيّن وأوضح، أو من الشروع في الشيء والدخول فيه، والشريعة هي الأمور التي أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها.[2] وقد ورد في العلاقة بين الشرعة والمنهاج أوجه منها: أنهما يدلان على معنى واحد، والتكرار للتأكيد، أو أنهما يختلفان، فالشرعة تدلّ على مطلق الشريعة، والطريقة على مكارم الشريعة، أو أن الشريعة ابتداء الطريقة، والطريقة المنهاج المستمر،[3] وقيل

---

[1] محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (مصر: دار هجر، 2001م). 493/8.

[2] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 13/12.

[3] المصدر السابق، 14/12.

الشرعة تعبر عن الطريق مطلقا سواء كان واضحا أم لا،[1] والمنهاج الواضح منه. وقيل في التفريق بينهما كذلك أن الشرعة "إشارة إلى الدين وهو الشرع، والمنهاج إشارة إلى الدليل الذي يتوصل إلى معرفته والتخصيص به"،[2] وهو وجهٌ قويٌ يعتمد على مسألة الدليل، التي تعتبر أساس المنهجية العلمية في القرآن الكريم.

ولعل اقتران المنهاج بالشرعة في الآية يرجع إلى أن الشرعة التي يكون بها الاستقامة، وتنظيم الحياة وفقاً لدين الحق، لا تتحقق إلا بمنهاجٍ واضح بيّنٍ، فالقرآن يبين شريعةً مقترنة بمنهاجٍ يوضح سبيل اتباعها وتطبيقها، وتشكيل الحياة بمقتضاها في جوانبها كلِّها، وهذا الاقتران بالشرعة يستلزم أن يكون المنهج ضابطاً للفهم، ومساعدا على إدراك المقاصد والغايات، وملتزما ضبط سلوك سبيل الهداية، والوصول إلى النور.[3]

ولا تقتصر أهمية المنهج على اقترانه بلفظ الشرعة الهام في القرآن الكريم، فهو يرتبط بجملة من المفاهيم القرآنية الأساسية الأخرى، بحيث يمكن أن يصاغ ضمن سائر الآيات التي تتناول الصراط المستقيم، والسبيل السوي، والسبيل الأقوم، والهدى، والنور، وغيرها.[4]

وبعبارة أخرى، فإنه لو نُظر إلى مفهوم المنهج المرتكز على معنى الطريق لغةً، فإنه يكون أكثر ظهورا في القرآن من خلال مصطلحات عديدة، كالطريق، والسبيل، والصراط، والتي تشترك مع

---

[1] شهاب الدين السيد محمود الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ضبطه: علي عبد الباري عطية، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1994م). 321/3.

[2] الراغب الأصفهاني، "**تفسير الراغب الأصفهاني**"، تحقيق: هند بنت محمد بن زاهد سردار، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، 1422هـ). 370/1.

[3] طه جابر العلواني، **معالم في المنهج القرآني**، نسخة الكترونية، ط1، (مصر: دار السلام، 2010م). ص:53-54. طه جابر العلواني، "**معالم في المنهج القرآني**"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، https://bit.ly/381cdBF، [2022/5/3].

[4] طه جابر العلواني، "**معالم في المنهج القرآني**"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، https://bit.ly/381cdBF، [2022/5/3].

المنهج في أصل معناه اللغوي، ويرتبط السياق الذي وردت فيه هذه الألفاظ غالبا بمصطلحات هامة في القرآن الكريم، يأتي في مقدمتها الهداية والضلال.[1]

أما **الطريق** فهو: "السبيل الذي يطرق بالأرجل، أي يُضرب"،[2] ثم استعير في كلّ مسلكٍ يسلكه الإنسان مذموما كان أو محمودا،[3] وقد وردت مادة طرق في القرآن في (11) موضعا، منها ما ورد فيه الطريق بمعناه اللغوي كقوله تعالى: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا﴾ [طه:77]، كما اقترن بالهدى والاستقامة في سياق الحديث عن القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف:30]، أي: يرشد إلى طريق لا اعوجاج فيه وهو الإسلام،[4] وهنا يظهر توظيف الطريق كمصطلح مرتبطٍ بالقرآن والإسلام، ومختصٍ بها.

وهذا الاختصاص يتجلى بشكل أوضح في لفظ **السبيل**، والذي يعني لغة: الطّريق الذي فيه سهولة، وقد ورد في القرآن بمعناه اللغوي في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْهاراً وَسُبُلًا﴾ [النحل:15] ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ فِيها سُبُلًا﴾ [الزخرف:10]، كما أُستعمل في كل ما يتوصّل به إلى شيءٍ، شرا كان أو خيرا، كقوله تعالى: ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام:55] وقوله: ﴿إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر:29].[5] وورد في (65) موضعا مضافا إلى لفظ الجلالة "سبيل الله"، وفي (11) موضعا مضافا إلى ضميره "سبيله"، لتصبح له دلالته الخاصة المرتبطة بالقرآن الكريم ورسالته، فقوله تعالى مثلا: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ [النحل:9] يشير إلى: أن الله تعالى قد بين الطريق المستقيم إليه بالحجج والبراهين، فما خلا من البرهان فهو سبيل جائر، أي غير قاصد للحق.[6]

---

[1] يمنى الخولي، **مفهوم المنهج العلمي**، ص:25-26.

[2] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 395/2.

[3] المصدر السابق، 395/2.

[4] الطبري، **جامع البيان**، 172/21.

[5] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 294/1.

[6] أبو إسحاق الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1988م). 192/3.

أما لفظ **الصراط**: فمعناه الطريق،[1] وقد ورد في القرآن (45) مرة، بصيغة المصدر فقط، ووُصف بالاستقامة في (34) موضعا،[2] ومعنى الصراط المستقيم: "المنهاج الواضح"،[3] أو "الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه".[4] وورد في تفسيره أقوالٌ عديدةٌ متقاربةٌ تدل على الإسلام والقرآن والهداية إلى سبيل الله،[5] وليس المراد بمقابل الطريق المستقيم الطريق المعوج ذا التعاريج، بل المراد كل ما فيه انحراف عن الغاية، لأن من يسير إلى غايته في طريق معوج قد يصل إلى غايته ولو بعد زمن طويل، أما من انحرف عن غايته فلا يصل إليها أبدا، بل يزداد بعدا عنها، وعليه فالصراط المستقيم هو الطريق الموصل إلى الحق،[6] وهو يعد تعبيرا عن منهجٍ فكريٍ وسلوكيٍ محدد، مغايرٍ للمناهج الأخرى، وهذا المنهج هو الإسلام المتمثل في عبادة الله وحده.[7]

فالمنهج والسبيل والصراط كلها تنتمي إلى حقل دلالي مركزي واحد، وهي إذ تشترك في المعنى اللغوي، –فالمنهاج والسبيل: الطريق الواضح الذي فيه سهولة، والصراط المستقيم: المنهاج الواضح– فإنها جميعا قد وُظّفت في دلالة اصطلاحية خاصة بالقرآن الكريم ورسالته، كما في سبيل الله، والصراط المستقيم، والمنهاج المقارن للشريعة، وهذا الحقل الدلالي يرتبط بمفاهيم مركزية في القرآن، أهمها الهداية، باعتبار أنها ترجع في معناها إلى "الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، أو هي سلوك طريق يوصل إلى المطلوب"[8]، فهي تشترك مع المنهج في المستوى الأساس القائم

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، 2432/4.

[2] حسن خطاف، "**نظرة في مفهوم الصراط في القرآن الكريم**"، موقع ملتقى أهل التفسير، https://bit.ly/3F7HzTk، [2022/5/3].

[3] الزجاج، **معاني القرآن**، 49/1.

[4] الطبري، **جامع البيان**، 170/1.

[5] حسن عبد الجليل العبادلة، "**البيان القويم في معنى الصراط المستقيم: دراسة في آيات القرآن الكريم**"، مجلة الدراسات الدينية، العدد:1 (2017م): ص:135 وما بعدها.

[6] محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، ط2، (القاهرة: دار المنار، 1947م). 65/1.

[7] حسن خطاف، "**نظرة في مفهوم الصراط في القرآن الكريم**"، موقع ملتقى أهل التفسير، https://bit.ly/3F7HzTk، [2022/5/3].

[8] الجرجاني، **التعريفات**، ص:215.

على طريقٍ موصلٍ إلى الغاية، بحيث يكون المنهج هو الطريق، بينما الهداية هي سلوكه أو الدلالة على سلوكه.

2.2.2. خصائص المنهج القرآني

إن مركزية مفهوم المنهاج في القرآن الكريم، واقترانه بالهدى، وملازمته لمعنى السبيل والصراط المستقيم، كل ذلك يؤسس لخصائص يتميز بها المنهج القرآني، ويستمدها من خصائص القرآن الكريم ذاته، ولعل من أهم هذه الخصائص:

- المنهج القرآني هو منهجٌ ربانيّ المصدر،[1] أي صادرٌ من الله تعالى للإنسان، الذي يتفاعل معه تلقّيا وإدراكا وفهما وتطبيقا،[2] ولذلك فهو أجلُّ منهجٍ يوافق فطرة الإنسان، ويقوده في طريق البحث عن المعرفة ويهديه سبيل الحق، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام:161]،[3] وربانية مصدره تستلزم بالضرورة بالنسبة للإنسان أن يتعبد الله به، ويخلص في تطبيقه، والنصح فيه لنفسه ومجتمعه والإنسانية.[4]
- المنهج القرآني يجمع بين الثبات في الأسس والحركة في التطبيق،[5] الثبات لأنه ربانيٌّ جاء وحيا من عند الله تعالى، وثباته إنما يكون في القضايا الأساس التي لا تتبدل كشؤون العقيدة ونحوها، أما ما عدا ذلك فدائرته مرنة خاضعة للاجتهاد، وفقا للظروف والأحوال،[6] فهو منهجٌ يمكن أن يوصف ب: "الحركة حول محور ثابت"، فمقومات المنهج وأسسه ثابتة، دون أن يؤدي ذلك إلى تجميد حركة الفكر والحياة، بل السماح لها

---

[1] سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط6، (بيروت: دار الشروق، 1979م). ص:41. محمد صالح عطية، "**المنهج المعرفي في القرآن الكريم**"، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، العدد:1 (1996م): ص:62. علي جريشة، **منهج التفكير الإسلامي**، ط1، (مصر: مكتبة وهبة، 1986م). ص:56.

[2] سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، د.ط، (القاهرة: دار الشروق، د.ت). ص:46.

[3] محمد صالح عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، ص:62.

[4] فريد الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، ص:25.

[5] محمد صالح عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، ص:63.

[6] علي جريشة، **منهج التفكير الإسلامي**، ص:58-59.

بالحركة ودفعها لذلك،[1] فالمنهج يواجه الأحوال المتغيرة والأوضاع المتجددة في الحياة البشرية، لكن في إطاره الثابت، ودون أن يكون هناك تعارضٌ بين ثبات مقوماته الذي يقابل ثبات الفطرة الإنسانية والسنن الكونية، وبين تقبله تجدد أوضاع الحياة وضبطها بموازينه.[2]

- المنهج القرآني ليس خاصا بمرحلةٍ ولا بيئةٍ ولا ظروفٍ معينةٍ، وغير مقيدٍ بمكانٍ ولا زمانٍ،[3] فهو منهجٌ متجددٌ معطاءٌ يعطي في كل زمان ومكان ما ينسجم مع الفكر السليم،[4] مما يكسبه صفة العالمية، فهو موجّهٌ للناس كافة، يشير إلى ذلك العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ:28]،[5] وكذلك الآية الأولى من سورة الفاتحة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ والتي أُتبعت بقوله تعالى ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ لتؤكد اتصاف المنهج القرآني بالعالمية، والذي يمكّنه من معالجة قضايا الأمة والإنسانية، بطريقة شمولية، بعيدة عن النظرة التجزيئية الضيقة.[6]
- المنهج القرآني كذلك منهجٌ متوازنٌ دقيقٌ، لا يطغى فيه جانب على آخر،[7] يربط الواقع بالمثال،[8] و"يتعامل مع الحقائق الموضوعية ذات الوجود الحقيقي المستيقن، والأثر الواقعي

---

[1] سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص:75.

[2] سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، ط5، (القاهرة: دار الشروق، 1997م). ص:33.

[3] سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص:42. سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، ص:31-32. محمد صالح عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، ص:63.

[4] منتصر محمود مجاهد، **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**، د.ط، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م). ص:213.

[5] محمد صالح عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، ص:62.

[6] مولاي المصطفى، "**عالمية المنهج القرآني**"، موقع مغرس، https://bit.ly/3y9kEFv، [2022/5/3].

[7] منتصر محمود مجاهد، **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**، ص:212.

[8] علي جريشة، **منهج التفكير الإسلامي**، ص:57.

الإيجابي"،[1] فلا يؤسس للكمال في جانب دون آخر، وتلك مثاليته، لكنه مع ذلك يخاطب الناس على قدر فهمهم، ويكلفهم بما هو في طاقتهم واستطاعتهم.[2]

- الهدف من المنهج القرآني إحداث التوازن والتكامل في الحياة البشرية،[3] ولذلك كانت شموليته كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:89]، وكماله كما في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم﴾ [المائدة:3]،[4] فالمنهج في القرآن يرتبط بمختلف مجالات حياة الإنسان، ويوجهها إلى وحسن العلاقة بالخالق، بما يمكن أن يسمّى المنهاج الخلافي،[5] وهو منهجٌ كاملٌ شاملٌ مطابقٌ للفطرة السوية، ويلبي حاجاتها الحقيقية،[6] ومنزّهٌ عما يعتري الصنعة البشرية من القصور والضعف والنقص.[7]
- وللمنهج القرآني خصائص أخرى عديدة، منها أنه يسعى إلى الإنهاج الحضاري، بما يتضمن إنهاج التفكير والبحث والعمل،[8] وهو يساوي الحقيقة،[9] ويعرضها كما هي في الواقع،[10] ومن أهدافه الأساس الوصول إليها، إلى جانب تحقيق الهداية، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:9].

والملاحظ أن هذه الخصائص إنما يوصف بها المنهج القرآني باعتبار أن القرآن الكريم منزّلٌ من عند الله عز وجل، ولذلك فإن كونه ربانيّ المصدر هو الصفة الأساس التي تنبي عليها سائر

---

[1] سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص:169.

[2] محمد صالح عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، ص:63.

[3] منتصر محمود مجاهد، **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**، ص:55.

[4] محمد صالح عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، ص:62. علي جريشة، **منهج التفكير الإسلامي**، ص:56.

[5] عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، تقديم: طه جابر العلواني، ط3، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م). ص:66.

[6] سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، ص:31.

[7] سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص:95-96.

[8] فريد الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، ص:40.

[9] سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص:45.

[10] سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، ص:66.

الخصائص الأخرى التي ذُكِرت، مع الإشارة إلى أن إلهية مصدره لا تلغي دور الإنسان في التفاعل مع القرآن لاستنباط المنهج، والسعي لصياغته وتجديده والعمل به، فالمنهج الكامل الشامل المتوازن، الوارد بأسسه الكلية في القرآن الكريم، لم يرد فيه نصوصا مجتمعةً مرتبةً، وإنما يقع على الإنسان الدور الأهم في بذل الجهد لكشفه وفهمه والعمل بمقتضاه، وفق الاجتهاد البشري، أي أن هناك تفاعلا دائما بين إطلاقية مصدره ونسبية الجهد البشري في الاجتهاد للوصول إليه، وبين كمال وشمول أصوله وبين فهمها والعمل بها، بحسب حاجة الإنسان في كل عصر ومكان.

وإن هذه الدراسة التي تُعنَى بالتأصيل للمنهجية العلمية في القرآن الكريم، تبدأ ببيان مبادئ التفكير المنهجي، والتي تمثل الاستعداد الفكري اللازم لضبط العقل والحس، وتوظيفهما في الكشف عن الأدلة والحقيقة، فتحديد أهم مبادئ السلوك المنهجي، والتي تمثل الاستعداد النفسي اللازم لضمان السلامة من العوائق التي قد تحول دون الوصول إلى مقصد الحق، فالتفصيل في أهمية الدليل، ومنهج الاستدلال الذي امتاز به القرآن الكريم، ويعتبر أساس المنهجية العملية فيه.

3. الفصل الثالث: أصول التفكير المنهجي

تمهيد:

يبدأ البحث في أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم بتحديد "أصول التفكير المنهجي"، باعتبار أن العقل هو العنصر الأهم في العملية المنهجية، يستنبط القواعد والمبادئ، ويلتزمها للوصول إلى المعرفة والعلم، والتفكير هو نشاط العقل وإعماله للوصول إلى غاياته.

ولتحرير المراد من مفهوم "أصول التفكير المنهجي" ينبغي بدايةً تعريف الفكر، والذي يعني في اللغة "إعمال الخاطر في الشيء"،[1] والبحث في الأمور طلبا للوصول إلى حقيقتها،[2] فالفكر هو إعمال العقل، وترتيب أمورٍ معلومةٍ للوصول بها إلى مجهول.[3]

وفي الاصطلاح هو: "إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة"،[4] ويُعرّف في المعجم الفلسفي بأنه: "إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها... ويطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها"، فإذا أُطلق على الأول دلّ على النظر والتأمل، وإذا أُطلق على الثاني دلّ على الموضوع الذي تفكر فيه النفس، فيكون مرادفا للفكرة.[5] أما في علم النفس فالتفكير بمفهومه العام هو: "كلّ نشاطٍ ذهنيٍ أو عقلي يختلف عن الإحساس والإدراك الحسي، أو يتجاوز الاثنين إلى الأفكار المجردة"،

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، 3451/5.

[2] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 497/2.

[3] الجرجاني، **التعريفات**، ص:142. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط4، (مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2004م). ص:698.

[4] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار لزين الدين بن أبي الفضل العراقي، ط1، (لبنان: دار ابن حزم، 2005م). ص:1801. ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**، قدم له وضبطه: علي بن حسن بن علي الحبي الأثري، راجعه: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، (السعودية: دار ابن عفان، 1996م). 542/1.

[5] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، د.ط، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م). 154/2، 156.

وفي معناه الضيق يراد به: "النظر إلى الأمور وتقليبها وتفحّصها، بقصد التحقق من صحتها أو ضبطها".[1]

فالفكر أو التفكر عمليةٌ ذهنيةٌ استنباطية، تتوجه إلى مسألة أو قضيةٍ للتعرف على حقيقتها، والوقوف على كنهها وأبعادها، واستيضاح ما كان مجهولا من شأنها،[2] وهو عمليةٌ معياريةٌ تحكم الإنسان ونشاطه الذهني، وثمرتها تحصيل العلم والمعرفة.[3]

وتتعدد أنواع التفكير، وتختلف تقسيمات الباحثين في بيانها، تبعا لمجالات اختصاصهم ومفهومهم عن عملية التفكير ذاتها، ومِن بين أنواعه العديدة،[4] يمكن القول بأن التفكير المنهجي يرتبط بمفهوم التفكير العلمي، ويعتبر سبيلا للوصول إليه.

فالتفكير العلمي هو طريقةٌ في النظر إلى الأمور تعتمد في الأساس على العقل، والبرهان المستند إلى التجربة أو الدليل،[5] أي أنه عمليةٌ ذهنيةٌ تعتمد على العقل، وتهدف إلى فهم الظواهر وتفسيرها، والكشف عن القوانين والنظريات العلمية المتعقلة بها،[6] ولا يقتصر مفهومه على البحث في ميدان العلوم الطبيعية والتجريبية وحدها، وإنما هو "طريقة في التفكير ذات منهجية

---

[1] أسعد رزوق، **موسوعة علم النفس**، مراجعة: عبد الله الدايم، ط3، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م). ص:78.

[2] زياد خليل محمد الدغامين، "**منهج القرآن الكريم في صياغة تفكير الإنسان**"، مجلة علوم الشريعة والقانون، المجلد:32، العدد:1 (2005م): ص:197.

[3] المصدر السابق، ص:210.

[4] من أنواع التفكير: التفكير الإبداعي والتفكير الناقد والتأملي والمقارن، وكذلك التفكير المعرفي والمنطقي وفوق المعرفي وغيرها. فتحي عبد الرحمن جروان، **تعليم التفكير: مفاهيم وتطبيقات**، ط3، (عمان: دار الفكر ناشرون، 2007م). ص:41. أسعد رزوق، **موسوعة علم النفس**، ص:78-80.

[5] فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، د.ط، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م). ص:11.

[6] فهد بن عبد الله بن فائز الشهري، "**منهجية التربية الإسلامية في تنمية الفكر الإبداعي**"، (رسالة دكتوراه، جامعة المدينة العالمية، كلية التربية، ماليزيا، 2013م). ص:46-47.

منظمة، وخطوات مقننة هدفها الحقيقة"،[1] تقوم على استخلاص النتائج من الفروض أيّا كانت تلك الفروض،[2] فمفهومه عامٌ ينطبق على مختلف ميادين العلوم.

ومن خصائص التفكير العلمي أنه تفكيرٌ واضحٌ هادفٌ، موضوعيٌّ ومنظم،[3] يقوم على التجريد والتعميم،[4] ويستند إلى قواعد المنطق، ويتسم بالمنهجية،[5] ولما كانت المنهجية أساسا فيه، فإن التفكير المنهجي يندرج ضمن التفكير العلمي ويرتبط به، ويمكن أن يعتبر نوعا من أنواع التفكير، يقترن فيه التفكير بالمنهج، ويُعرّف بأنه: نشاطٌ عقليٌ يتبع قواعد واضحة ومحددة للوصول إلى الحقائق.

والتأصيل للتفكير المنهجي -أي: الواضح البيّن المستقيم- هو تفصيلٌ في مقتضاه الذي يقوم على قدرة الإنسان على التفكير الواضح والمنظم، إضافة إلى ترتيب المسائل وتقييم الاحتمالات، وسبر التعليلات، وامتلاك التصور الكامل اللازم للتفسير والتعليل، والأدوات الكافية للنقد والتوجيه، فكل ذلك وما في معناه هو مقتضى التفكير الناهج.[6]

ويمكن القول بأن الهدف الأساسي من التفكير المنهجي في القرآن الكريم هو اتباع الدليل والبرهان، ولتحقيق هذا الهدف يرتكز التفكير المنهجي على أصولٍ تؤسّس له، وتمهد الطريق إليه، تتمثل في إعمال العقل باعتباره أساس التفكير وأداته الأهم، وإعمال الحواس باعتبارها أداة الإدراك التي تخدم العقل، وتوظّف مدركاتها في التفكير المنهجي، ولبيان كلّ أصلٍ منهما يُلحظ تحديد مصطلحاتٍ أو مفاهيم قرآنية مفتاحية، وربطها بأهم المفاهيم والمفردات المرادفة، وتحليلها

---

[1] نايف حامد همام الشريف، "**التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**"، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، 1990م). ص:57.

[2] زكي نجيب محمود، **أسس التفكير العلمي**، د.ط، (مصر: دار الشروق، د.ت). ص:31.

[3] أسيل نظمي عبد الله حمدان، "**مستوى التفكير العلمي وأنماط التعلم لدى طلبة الصف التاسع الأساسي في مديرية تربية الخليل**"، (رسالة ماجستير، جامعة القدس، كلية التربية وعلم النفس، 2008م). ص:25.

[4] زكي نجيب محمود، **أسس التفكير العلمي**، ص:7.

[5] أسيل حمدان، **مستوى التفكير العلمي وأنماط التعلم**، ص:22.

[6] فريد الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، ص:23.

ضمن سياقاتها، وتحرير العلاقات بينها، بهدف الوصول إلى الرؤية القرآنية المتعلقة بكل أصلٍ من هذه الأصول.

ولما كان العقل أداة التفكير، وبه يكون الفهم والإدراك على اختلاف مستوياته، بدءا من الإدراك الحسي، وانتهاءً بعمليات الفكر المختلفة، فإن البحث يبدأ بتفصيل القول في أهمية العقل، ودوره في المنهج العلمي، وعلاقته بالوحي في ضوء رؤية القرآن الكريم.

3.1. العقل وتحرير منزلته من الوحي

اهتم القرآن الكريم بالعقل، وأكّد على ضرورة إعماله، باعتباره المعني الأول بالبحث والنظر للوصول إلى الثمرة المتمثلة في العلم والإيمان. ولعلّ دور العقل في المجال المنهجي يختلف عنه في المجال المعرفي، باعتبار أن السؤال المركزي في المنهج لا يدور حول المصدر "من أين؟"، أو الأداة "بماذا؟"، أو الغاية "لماذا؟"، بقدر ما يُعنى بالسؤال عن الكيفية أي: "كيف" يجب أن نفكر؟ أو بعبارة أخرى، ما هو منهج التعقل؟ وما هي مبادئه التي أقرها القرآن الكريم؟

وتتمثل أهمية العقل في كونه الأساس الذي ترتبط به كافة الأصول المنهجية الأخرى التي أصّل لها القرآن الكريم، والبحث فيه يتمحور حول مفهوم العقل، وما ارتبط به من المفردات كالحِجر، والنّهى، والحلم، واللُبّ، ونحوها، وتحليل المنهج القرآني من خلالها، مع تحرير علاقة العقل بالوحي.

3.1.1. العقل لغة واصطلاحا

يُعرّف العقل في اللغة بأنه "القوة المتهيئة لقبول العلم، ويُقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة... وأصل العقل: الإمساك والاستمساك"،[1] والرجل العاقل هو الجامع لأمره ورأيه، أو هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها.[2] فمفهوم العقل يضمّ في دلالته اللغوية العملية الذهنية والوظيفة الأخلاقية، أي يتضمن جانبين اثنين: الجانب النظري، وهو الفهم والإدراك والعلم، والجانب العملي، وهو التمييز بين الخير والشر، وحبس النفس عن الهوى والقبيح، وفي كلا الجانبين لا بد من الإمساك والضبط بما يشمل الضبط الذهني والأخلاقي معا.[3]

أما في **الاصطلاح**: فيرد في تعريف العقل العديد من الأقوال، فيرى المحاسبي مثلا أن المعنى الحقيقي للعقل هو الغريزة التي تُعرَف بفعالها في القلب والجوارح، ويُولد الإنسان بها، ثم يزيد فيها معنىً بعد معنىً بالمعرفة وبالأسباب الدالة على العقول، فهو غريزة والمعرفة عنه تكون، ثم إنه

---

[1] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 2/444-445.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، 4/3046.

[3] فاطمة إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ص:49-50.

يُطلق جوازا على معنيين أحدهما: الفهم لإصابة المعنى، والثاني: البصيرة والمعرفة.[1] ويذكر آخرون في تعريف العقل "أنه قوةٌ للنفس تستعد بها للعلوم والإدراكات، وهو المعنيّ بقولهم صفةٌ غريزيةٌ يلزمها العلم بالضرورات عند سلامة الآلات، وقيل في تعريفه كذلك أنه العلم، أو هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها، وقد يطلق لهيئةٍ محمودةٍ للإنسان في حركاته وكلامه".[2]

ونظرا لهذا الاختلاف في وضع تعريفٍ ضابطٍ للعقل، فقد اعتبره البعض من المفاهيم التي لا تحدّ بحدٍّ واحد، وإنما هو من المشترك بين عدة معان، إذ يُطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، وعلى بعض العلوم الضرورية، كما يُطلق على العلوم المستفادة من التجربة، وقد يُطلق على من له وقار وهيبة في جلوسه وكلامه، وعلى من جمع العمل إلى العلم.[3]

لكن الملاحظ أن مفهوم العقل يدور حول ثلاثة معان أساسية هي: الملكة التي تدرك بها العلوم، ونفس العلم، وبعض العلوم الضرورية،[4] فمن عرّفه بالعلم، فقد نظر إلى غايته وهي تحصيل العلم، ومن عرّفه ببعض العلوم الضرورية، فإنما نظر إلى "قدرة العقل على التمييز بين الأشياء والحكم عليها، أي على الوظيفة وتطبيقها على الأحكام العقلية التي تستند إلى العلوم الضرورية".[5]

---

[1] الحارث بن أسد المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، تحقيق: حسين القوتلي، ط1، (بيروت: دار الفكر، 1971م). ص:201 وما بعدها.

[2] الكفوي، **الكليات**، ص:617-618. وتنبغي الإشارة إلى أن الخلاف في مفهوم العقل لا يؤثر في جوهر وظيفته أو الاستشهاد به، إذ الخلاف في ماهية العقل وحَدِّه لا يوجب الاختلاف في قضاياه، من مثل أن المئة أكثر من الواحد وأن الموجود غير معدوم ونحوها. (أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، د.ط، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت). 201/1).

[3] أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م). 64/1.

[4] تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م). ص:118.

[5] فاطمة إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ص:52.

والمراد من العقل في البحث مفهومه الذي يتناسب مع الإطار المنهجي للدراسة، ولذلك فلا يُقصد به العلم لأنه غاية المنهج وهدفه، فلا يُعرّف العقل الذي هو وسيلة المنهج بالغاية التي يصل إليها، وكذلك لا يُقصد بالعقل العلوم الضرورية أو بعضها، لأنها مصدرٌ معرفيٌ، وليست أداة منهجية لتحصيل المعرفة، وعليه فإن المقصود بالعقل في السياق المنهجي هو الملكة التي يتهيأ بها الإنسان لإدراك العلوم، ووظيفته الذهنية المتمثلة في الفهم والإدراك.

3.1.2. العقل في القرآن الكريم

إن بيان أهمية العقل ومكانته في القرآن الكريم إنما يكون بالتركيز على مصطلح العقل، والنظر في الصيغ والتراكيب اللغوية التي ورد فيها، والتي تكون في الغالب فواصل تُذيّل بها الآيات القرآنية، مع تحليل السياقات التي وردت ضمنها تلك الآيات، وبيان المبادئ المنهجية التي تضمنتها.

وقد ورد جذر (عقل) في القرآن الكريم (49) مرة، (32) منها في سور مكية والباقي في سور مدنية، وهذا قد يتضمن إشارةً أولى إلى أنّ تقرير أيّ دعوةٍ جديدةٍ، كما كان حال الدعوة الإسلامية في مكة المكرمة، والوصول إلى الإيمان بها، إنما يستند أساسا إلى خطاب العقل وحثه على التفكر والنظر.

ثم إن جذر العقل قد ورد في القرآن بصيغة الفعل لا المصدر، وبالفعل الماضي مرة واحدة، ومضارعا في بقية المواضع،[1] واختيار صيغة الفعل، وغلبة المضارع فيه، يمكن أن يشير إلى عدة دلالات من أهمها أن القرآن الكريم لا يتناول العقل من حيث تحديد ماهيته بقدر ما يُعنَى بالوظيفة الادراكية له، و"لذلك لم يكن العقل في القرآن موضوعا للمعرفة في حدّ ذاته، بل الظواهر العقلية هي التي يمكن أن تكون موضوعا لدراسة العقل"،[2] ثم إن صيغة الفعل ترتبط بحدثٍ وذاتٍ وزمن، مما ينبه على أن النظر العقلي عملية حقيقية، لها ارتباطاتها بالواقع والزمن والأشخاص، وتأثيرها في الناحية العملية وحركة الحياة.[3]

---

[1] ورد فعل العقل ماضيا بصيغة (عقلوه)، ومضارعا مرة بصيغة (نعقل)، وأخرى بصيغة (يعقلها)، والباقي مسندا إلى ضمير جمع الذكور الغائب (يعقلون) أو المخاطب (تعقلون).

[2] فاطمة إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ص:79.

[3] المصدر السابق، ص:78.

وورود الفعل بالزمن المضارع خاصةً يدلّ على أمرٍ هامٍ، وهو التجدد والاستمرار في عملية تعقل الأمور وإدراكها،[1] يضاف إلى ذلك أن صيغة (يعقلون) أو (تعقلون) –والتي غلبت في استعمال القرآن– ورد الفعل فيها غير مقترنٍ بالمفعول، مما يدل على أهمية التعقل أيا كان مفعوله أو موضوعه. وعليه فالمنهج القرآني يؤسّس لاعتبار العقل وظيفةً إدراكيةً ذهنيةً، ينبغي تفعليها الدائم والمتجدد من كل إنسان، ثم إن عملية التعقل مقصودة لذاتها أيّا كان موضوع التعقل ومفعوله.

وبعد النظر في الصيغ بصورة عامة يمكن النظر في التراكيب اللغوية،[2] والسياقات القرآنية التي وردت فيها، ففعل العقل الذي يأتي بعد الاستفهام المنفي مثلا (أفلا تعقلون) يرد خطابا من الله لعباده في سياقات عدة،[3] والاستفهام فيه إنكاري يُقصد به التوبيخ والتبكيت،[4] والنفي فيه

---

[1] عمار طالبي، "**حرية البحث العلمي في الإسلام**: القسم الأول"، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد:1، العدد:2 (2002م): ص:25.

[2] نلحظ أن صيغة المضارع المسند إلى ضمير جمع الذكور –وهي الصيغة التي غلب ورودها في القرآن– جاءت في أربعة تراكيب: الفعل المسبوق بالاستفهام المنفي (أفلا تعقلون– أفلم تكونوا تعقلون)، والفعل المسبوق بالنفي كقوله (فهم لا يعقلون– ذلك بأنهم قوم لا يعقلون– أكثرهم لا يعقلون)، والفعل المقترن بالترجي (لعلكم تعقلون)، أو المقترن بالحديث عن آياتٍ هي محلٌ للتعقل والتفكر (إن في ذلك لآية/ لآيات لقوم يعقلون).

[3] من ذلك ما ورد في سياق المحاجة وإقامة الأدلة كقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران:65] وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُم بِهِ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس:16]، كما ورد في سياق المفاضلة بين الدنيا والآخرة، كقوله تعالى: ﴿وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام:32]، وفي سياق الإشارة إلى مظاهر قدرة الله كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [المؤمنون:80]، وكذلك ورد في سياق القصص القرآني وبيان أحوال الأمم السابقة كما في الحديث عن بني إسرائيل، قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:44] وعلى لسان إبراهيم عليه السلام في حجاج قومه، قال تعالى: ﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء:67] ونحو ذلك.

[4] إبراهيم بن عمر البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، د.ط، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1984م). 253/10، 155/16. الآلوسي، **روح المعاني**، 250/1. محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ط1، (تونس: الدار التونسية، 1984م). 477/1، 162/9، 49/23. محمد أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، د.ط، (مصر: دار الفكر العربي، د.ت). 1262/2، 2999/6.

تنزيل للمذكورين أو المخاطبين منزلة من انتفى تعقّله،[1] فكأنهم مسلوبو العقول، لأن العقول ترفضه وتدفعه،[2] أي أن نفي تعقلهم للأمور التي يتحدث عنها السياق وغفلتهم عن البديهيات التي لا تختلف فيها المدارك والعقول، يؤدي إلى السؤال عن أصل وجود العقل عندهم،[3] وهذا يشير إلى أن المشكلة ليست مشكلة علمٍ فيصار إلى توجيههم إلى الأخذ بأسبابه، بل هي مشكلة تجميد العقل،[4] وعدم إعماله في التفكير والنظر.

ومن التراكيب اللغوية كذلك الفعل المسبوق بلعلّ (لعلكم تعقلون)، وقد ورد هذا التذييل في سياق الحديث عن قضايا أساسية في القرآن الكريم، تتعلق بالبعث، والأمور التي حرّم الله على عباده، وفي نزول القرآن عربيا ونحوه.[5] و(لعلّ) في الأصل للترجي، لكن لا يقصد بها هذا المعنى، لأنه لا يليق في حق الله العالم بعواقب الأمور، لذلك تُحمل على الجزم،[6] والمعنى فيها: لكي تعقلوا،[7] أو لتكونوا على رجاء تعقله وفهم معانيه،[8] أو أنه مستعار في الإرادة، أي لإرادة أن تعقلوه.[9]

ولما كان المخاطبون عقلاء قبل ذلك، إذ من لا عقل له لا تلزمه الحجة، ويمتنع أن يكون المراد: إني عرضت عليهم الآية ليكونوا عقلاء،[10] دل ذلك على أن المراد تنبيههم على ضرورة استعمال

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 477/1.

[2] محمود بن عمر الزمخشري، **الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، وبذيله: الانتصاف فيما تضمنه الكشَّاف من الاعتزال، لابن المنير الاسكندري، الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشَّاف، لابن حجر العسقلاني، ضبطه: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2006م). 106/1.

[3] محمد أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 1262/2.

[4] محمد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، ط2، (بيروت: دار الملاك، 1998م). 19/2.

[5] كما في [البقرة:73] [الأنعام:151] [يوسف:2] [الزخرف:3].

[6] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 86/18، 194/27.

[7] المصدر السابق، 194/27. البقاعي، **نظم الدرر**، 6/10.

[8] محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق: عبد الله ابن عبد المحسن التركي، ط1، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 2006م). 241/11. البقاعي، **نظم الدرر**، 478/1.

[9] الزمخشري، **الكشَّاف**، 180/4. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 161/25.

[10] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 305/1. الرازي، **مفاتيح الغيب**، 135/3.

عقولهم، بحيث يكون ذكر الآيات على رجاء أن يعملوا عقولهم ويتفكروا فيها، فيرشدهم إلى قبول ما يُدعَون إليه، وتعرّفه حقّ معرفته.

ثم إن العديد من الآيات القرآنية اقترن فيها العقل بذكر "الآية" أو "الآيات" (إن في ذلك لآية/ لآيات لقوم يعقلون)، والآية الشيء العجيب اللافت الذي ينبغي أن ينتبه إليه ويتأمل فيه،[1] وتخصيصها بالعقلاء لأنها نصبت لهم،[2] فهم الذين يقدرون على النظر فيها، والاستدلال على ما يلزمهم من معانيها،[3] وفي ذلك تعريضٌ بأنّ من لم تنفعه الآيات ينزل منزلة من لا عقل له.[4]

والآيات التي خوطب بها العقلاء نوعان: إما آيات كونية،[5] ترد في سياق الاستدلال بإتقان صنع الله تعالى على وحدانيته، وتُناط هذه الآيات بوصف العقل لأنه كافٍ في تأملها والاستدلال بها على ما يراد، فهي واضحةٌ بينةٌ ظاهرةٌ،[6] ويكون فيها غالبا إدماجٌ بين الاستدلال والامتنان،[7] على اعتبار أن معظم الآيات الكونية المذكورة هي نعمٌ دنيويةٌ، فإذا تفكر الإنسان فيها أصبحت دلائل دينية،[8] وذلك أشد تأثيرا في القلوب وأدعى إلى القبول.

والنوع الثاني من الآيات هو المتعلق بالدلائل التشريعية،[9] حيث يبين الله للناس آياته في أحكام دينه رجاء أن يعقلوها ويفهموا الحِكم الكامنة فيها، فيكونوا على بصيرة من دينهم، ويقابلوا المنهج الإلهي بالطاعة والتسليم.[10]

---

[1] محمد متولي الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، راجعه: أحمد عمر هاشم، د.ط، (مصر: دار أخبار اليوم، د.ت). ص:1712.

[2] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 60/2.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 224/4.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 88/13.

[5] كما في [البقرة:164] [الرعد:4] [النحل:12، 67] ونحوها.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 116/14.

[7] المصدر السابق، 116/14.

[8] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 225/4.

[9] كما في [البقرة:242] [آل عمران:118] [النور:61]، والملاحظ أنها سور مدنية.

[10] رشيد رضا، **المنار**، 453/2. سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط32، (القاهرة: دار الشروق، 2003م). 259/2.

ثم إن التعبير بقوله تعالى: ﴿لقوم يعقلون﴾ توجيهٌ بالتعاون بين العقول عند البحث في آيات رب العقول، والتكاتف في استنباط الحقائق النافعة منها،[1] كما أن فيه دلالة على أن العقل يصبح صفة راسخة لمن ينتفع بتلك الآيات، فكأنه من مقومات قوميتهم.[2]

وفي ذلك كله حثٌّ وبعثٌ على استعمال العقل في تأمل الآيات والبينات،[3] التي تكون كدليلٍ ظاهرٍ لا يخفى على أحد،[4] "فالآيات القرآنية تعطي المنهج، والآيات الكونية تؤيد صدق الآيات المنهجية"،[5] والقرآن الكريم يربي الإنسان على إعمال العقل والاستدلال، وتعرّف المسببات من أسبابها في سائر الأمور من التشريع أو النظر في الكون.[6]

وإذا تم تجاوز السياقات الجزئية للآيات والنظر في السياق الكلي لبعضها، نجد أن الإحالة إلى العقل ترد ملازمة للدعوة إلى السبيل السوي، والصراط المستقيم، مما يؤكد ارتباط الحث على إعمال العقل ارتباطا جوهريا بالمنهج القرآني، كما في أواخر سورة يوسف، حيث ورد ذكر أولي الألباب ودعوتهم إلى التعقل والاعتبار بقصص السابقين، ثم كان قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف:108]، وفي أواخر سورة الأنعام كذلك وبعد أن ذكر البيان القرآني الوصايا التي توضح ما حرم الله على عباده الإتيان به وختمها بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام:151] كان قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام:153].

---

[1] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:7209.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 85/13، 88.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 218/8.

[4] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:11150.

[5] المصدر السابق، ص:1712-1713.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 65/4.

وبما أن المنهج وثيق الصلة بالعلم فإنه تنبغي الإشارة إلى أن العقل ورد ذكره مقترنا بالعلم في موضعين:

الأول في قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:75] حيث يرد إنكار الطمع بإيمان اليهود من أهل الكتاب، وبيان حجة ذلك وهي تعمد تحريفهم لكلام الله عز وجل،[1] ومعنى قوله ﴿من بعد ما عقلوه﴾ أي: من بعد ما فهموه وهم يعلمون أنهم يحرفونه، أو يعلمون ما في تحريفه من العقوبة، وبذلك تكون جراءتهم أعظم،[2] فالمراد من العقل في الآية معنى الفهم، وهي خصلةٌ يشترك فيها أهل غريزة العقل التي أقامها الله في الناس سواء كانوا من أهل الهدى أو الضلال.[3]

والموضع الثاني قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت:43] وإذا كان "العقل يسبق العلم بالشيء؛ إذ بالعقل يُعلم ما يعلم، فكيف ذكر أنه لا يعقلها إلا العالمون، ولم يقل: وما يعلمها إلا العاقلون؟"[4] وفي بيان ذلك يرد وجوهٌ منها: أن التذييل ورد بعد الحديث عن الأمثال، التي يكون المقصد من ضربها تقريبُ ما يبعد، وكشف ما يستتر من الأمور على الأفهام، وعليه فلا يعقل المقصد من ضربها إلا العالم، أو أن العقول تقتصر على فهم أسباب الأشياء ودلائلها دون حقائقها التي تدرك بالعلم، أو أن المراد الإشارة إلى أن نفي التعقّل هنا يُراد به نفي الانتفاع بالعقول، أي: لا ينتفع بما يعقل إلا العالم، ومن لا ينتفع فكأنه لا يعقل، وذلك كقوله ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة:18]، حيث نفى عنهم الحواس التي يملكونها في حقيقة الأمر، لأنهم لم ينتفعوا بها، وهذا مثله.[5]

---

[1] رشيد رضا، **المنار**، 355/1.

[2] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 145/3.

[3] الحارث بن أسد المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، ص:208.

[4] أبو منصور الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، تحقيق: مجدي باسلوم، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 2005م). 230/8.

[5] المصدر السابق، 230/8.

فالعقل في المنهج القرآني وظيفةٌ إدراكيةٌ ذهنيةٌ في الأساس، والتعقّل هو أولى مراتب الإدراك، وإعماله هو أساس التفكير المنهجي، بحيث يُطلب من كل إنسان تفعليه المتجدد، على نحو مقصود لذاته أيّا كان موضوع التعقّل أو مجاله، وإن الآيات القرآنية التي ورد فيها فعل العقل تتضافر جميعها، بتراكيبها وسياقاتها وموضوعاتها، للتأكيد والحث على استعمال العقل، وإعماله بالنظر والفكر، للوصول إلى التسليم بقضايا القرآن الكريم.

3.1.3. الألفاظ القرآنية المرتبطة بالعقل ودلالاتها

يتكامل التأصيل لمبدأ إعمال العقل في القرآن الكريم، والذي ارتكز في السابق على الآيات التي تشتمل على لفظ العقل، بالبحث في العديد من الألفاظ التي تقاربه، ومن أهمها: الحِجر، والنهى، واللبّ، ونحوها، والتي تشترك جميعا في التأكيد على أهمية التفكر وإعمال العقل.

وإذا كان لفظ العقل يشير في الأساس إلى وظيفته الإدراكية الذهنية –كما سبق بيانه–، فإن لفظ اللبّ والحجر، والنهى، ونحوها من الألفاظ التي استعملت بالمصدر، تشير إلى العقل باعتباره ملكةً في الإنسان، وعند التدقيق في هذه المفردات يُلحظ تفاوتها في الدلالة على التعقّل، سواء من حيث المعنى أو من حيث الدرجة، فالحِجر والنهى والحلم مثلا لا تركّز على الوظيفة الإدراكية التي يتميز بها العقل، بقدر ما تؤكّد على أثره المتمثل في منع الإنسان من الوقوع في القبيح.

وقد ورد **الحِجر** مرةً واحدةً في القرآن الكريم بمعنى العقل، وذلك في قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ [الفجر:5]، وهو في اللغة يرجع إلى معنى "المنع والإحاطة"،[1] فيقال للرجل إذا كان مالكا لنفسه ضابطا لها: إنه لذو حجر،[2] ومنه الحَجر لامتناعه بصلابته،[3] فتُصوّر من الحَجر معنى المنع وقيل للعقل حِجْر، لأنه يمنع الإنسان ممّا تدعوه إليه نفسه،[4] وبذاك فإن الحجر يشارك العقل في أثره المتمثل في المنع من القبيح.

ومثل ذلك يُلحظ في لفظ **النهى** الذي ورد في القرآن مرتين في سورة طه المكية، مرتبطا بالحديث عن دلالات وحدانية الله وقدرته، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَىٰ﴾ [طه:54، 128] فالنُّهيَةُ: العقل الذي ينهى عن القبائح، وجمعها: نُهًى،[5] وهو لا يُقال إلا

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 138/2.

[2] الطبري، **جامع البيان**، 358/24.

[3] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 264/22.

[4] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 142/1.

[5] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 359/5. الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 657/2.

فيمن ينتهي بعقله عن القبيح،[1] ويؤكد ذلك ما روي عن ابن عباس وقتادة من تفسير أولي النهى بأهل التقى أو الورع.[2]

وهذا الارتباط بين هذه المفردات وبين العقل باعتبار أثره المتمثل في الانضباط والامتناع عن القبيح، يظهر واضحا كذلك في مصطلح **الأحلام**، الوارد مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَٰذَا ۚ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾ [الطور:32] فقد فُسِّر بالعقول والألباب،[3] لكن الراغب الأصفهاني يؤكد بأن الحلم في الحقيقة ليس العقل، بل ضبط النّفس عن هيجان الغضب، وتفسيره به لكونه من مسبّبات العقل.[4]

ويرد في مرادفات العقل لفظ **اللبّ**، الذي ورد في القرآن في (16) موضعا، بصيغة واحدة هي (أولي الألباب)، وفي اللغة: لبّ كلّ شيءٍ خالصه، وغلب على ما يُرمى خارجه ويُؤكل داخله من الثمر،[5] فأصله: ما له داخلٌ تحيطه القشرة وتلزمه،[6] ثم إنه يطلق على العقل لأنه أشرف ما في الإنسان، وبه يتميز عن المخلوقات، وقيل: هو في الأصل اسمٌ للقلب، والقلب يطلق كنايةً محلا للعقل، فكذلك هنا جُعل اللُبّ كناية عن العقل من باب إطلاق اسم المحل على الحال، وهو مجازٌ مشهور.[7]

وعند إطلاق اللُبّ على العقل فإنه يشير إلى العقل الخالص من شوائب النفس والهوى،[8] والذي ينفع صاحبه بخلوصه مما هو كالقشر بالنسبة للُبّ.[9]

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 132/22.

[2] الطبري، **جامع البيان**، 206/16.

[3] الزمخشري، **الكشَّاف**، 312/4.

[4] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 171/1.

[5] ابن منظور، **لسان العرب**، 3979/5.

[6] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 106/2.

[7] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 184/5.

[8] البقاعي، **نظم الدرر**، 312/6. الآلوسي، **روح المعاني**، 448/1.

[9] البقاعي، **نظم الدرر**، 32/3.

وعليه فأولو الألباب هم أصحاب العقول الراجحة الكاملة،[1] الذين يدركون عواقب الأمور،[2] ويُلحظ في الآيات التي خاطبت أولي الألباب أنها تشتمل على قضايا يحتاج إدراكها إلى تفكرٍ وتدبرٍ عميق كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:179]، فأولو الألباب هم أهل التأمل في حكمة القصاص،[3] إذ لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح، لأن القصاص يظهر في بداية الأمر كأنه عقوبةٌ بمثل الجناية، لكنه عند التفكر والتأمل يظهر بأنه حياة في حقيقة الأمر،[4] ومثله قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ ۚ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون﴾ [المائدة:100] فلما كان إدراك عدم استواء الخبيث والطيب في الأشياء والأعمال والناس وغيرها، سواء في نفسها أو عند الله تعالى، وإدراك أن العبرة بصفة الشيء لا بعدده، قد يغيب على أهل الغفلة والغرور، عقّبت الآية بذكر أولي الألباب، لأنهم هم العقلاء، الذين يعتبرون بعواقب الأمور التي تدل عليها مقدماتها، ويتأملون في حقيقتها وصفاتها.[5]

ويُلحظ في العديد من الآيات ارتباط ذكر أولي الألباب بالأمر بالتقوى، وقد ورد مؤكَّدا في قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة:197] فهو أمرٌ بالتزوّد أي: الاستكثار من التقوى،[6] وخُصّ بأولي الألباب لأنهم أهل الفكر الصحيح والتمييز بين الحق والباطل، والمعرفة بحقائق الأمور، ولم يشمل غيرهم من أهل الجهل لأنهم لا ينتفعون بعقولهم،[7] وفيه إيماءٌ إلى أن "العقول الراجحة تدعو إلى تقوى الله لأنها كمالٌ نفساني، ولأن فوائدها

---

[1] رشيد رضا، **المنار**، 133/2، 124/7.

[2] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 62/5.

[3] الآلوسي، **روح المعاني**، 449/1.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 145/2.

[5] رشيد رضا، **المنار**، 122/7-124.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 236/2.

[7] الطبري، **جامع البيان**، 501/3.

حقيقية دائمة، ولأن بها اجتناب المضار في الدنيا والآخرة"،[1] فالتقوى مما يرغب فيه أهل العقول،[2] و"**قضية اللبّ تقوى الله**".[3]

وقد عرّف القرآن الكريم أولي الألباب، بذكر أوصافهم اللازمة لهم، وذلك في موضعين:

- الأول قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ ۚ فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر:17-18]، فأولو الألباب هم الذين اتصفوا باجتناب عبادة كل ما يُعبد من دون الله، والتوبة إليه، والإقرار بتوحيده والعمل بطاعته،[4] إلى جانب اتباع أحسن القول أي: أرشده وأهداه،[5] والأَوْلى بفعله في العقل والشرع.[6] ومن اتصف بذلك فقد نال هداية الله أي: توفيقه للرشاد وإصابة الحق،[7] لأنه انتفع بها فاتبع ما يجب اتباعه.[8]
- والثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران:190-191]، ف(الذين) نعتٌ لأولي الألباب،[9] يبين اتصافهم بفعلين أساسيين: الأول ذِكْر الله بمعناه العام الذي لا يختص بالصلاة،[10] ويشمل الذكر

---

[1] ا ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 336/28.

[2] المصدر السابق، 236/2.

[3] الزمخشري، **الكشَّاف**، 187/1.

[4] الطبري، **جامع البيان**، 183/20-184.

[5] المصدر السابق، 184/20.

[6] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 17/9.

[7] الطبري، **جامع البيان**، 185/20.

[8] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 17/9.

[9] الطبري، **جامع البيان**، 309/6.

[10] رشيد رضا، **المنار**، 298/4.

اللساني والقلبي معا،[1] وهو ذكرٌ دائبٌ منهم لا يخلون عنه في أغلب أحوالهم.[2] والثاني: التفكر في خلق الله، والنظر فيما يدل عليه اختراع هذا الكون، وإبداع صنعته من عظم شأن الصانع ووحدانيته،[3] والعطف بين الفعلين دليل على ضرورة الجمع بينهما، بحيث لا يُكتفى بأحدهما عن الآخر، وأن نتيجة التأليف بينهما تتمثل ابتداء في تنزيه الله عن أن يكون خلقه لهذا الكون عبثا لا فائدة فيه.[4]

ويمكن أن يستفاد من هذين الموضعين العديد من الدلالات منها:

إن الآيات السابقة تشير إلى وجوب النظر والاستدلال،[5] وكونه سبيلا للهداية والفلاح، فتمييز الأحسن والأصوب عما سواه لا يحصل بمجرد السماع في قوله ﴿الذين يستمعون القول﴾، لأنه قدر مشترك بين المخاطبين، وإنما بحجة العقل،[6] والتفكر في الدلائل السماوية إنما هو شأن العقل لا في أول أمره فحسب بل في كمال حاله عندما يكون لُبّا،[7] وعليه فقد حصل الثناء لهم بناء على إعمال عقولهم بالنظر والاستدلال، والتفرقة بين الحق والباطل، والحسن والأحسن من القول.

ثم إن فيها تنبيها على أن حصول الهداية في العقل إنما يكون بفاعل هو الله، ﴿أولئك الذين هداهم الله﴾، أما القابل لتلك الهداية فهم أولو الألباب، حيث استعدادهم للاهتداء بما فطرهم الله عليه من العقول الكاملة، فالإنسان إن لم يكن عاقلا كامل الفهم لم يكن له حظٌّ في حصول هذه المعارف الحقّة في قلبه.[8]

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 140/9. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 196/4.

[2] الزمخشري، **الكشَّاف**، 347/1.

[3] المصدر السابق، 347/1.

[4] رشيد رضا، **المنار**، 299/4-300.

[5] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**،78/3. الرازي، **مفاتيح الغيب**، 261/26. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 367/23.

[6] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 261/26.

[7] المصدر السابق، 139/9.

[8] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 262/26. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 367/23.

والجمع في قوله ﴿لآيات لأولي الألباب﴾ يشير إلى أن الفرد أعجز من أن يستنبط كل ما في الآيات من الدلائل، بل هو جهدٌ يسهم فيه كل واحدٍ من البشر، فهي آياتٌ يرجع استنباطها إلى الخلق الذين يملكون البصيرة والعقول الكاملة.[1]

والربط بين الذكر والفكر إشارة إلى أن أصحاب العقول الحقيقية لا ينشغلون بالنعم عن المنعم، ولا بمظاهر الكون عن الموجد المدبر، وأنّ من يتفاعل مع الكون بالتفكر وحده قد يستفيد من الأسباب المودعة فيه، لكنه يفقد نفعها وبركتها، أي ما يستفاد من الحركة الإنسانية فيها، ويعود على الإنسان ذاته والبشرية بالخير، وذلك إنما يتحقق بذكر الله وربط تلك الاستفادة بالمنعم والمقدر لها.[2]

وخلاصة القول: إن إعمال العقل والتفكر صفةٌ لازمةٌ لأولي الألباب، الذين حازوا الفضل إذ جمعوا بين الكمال في الوظيفة الإدراكية للعقل، والكمال في أثره السلوكي المتمثل في التزام التقوى والامتناع عن كل قبيح.

لكن تبقى الإشارة إلى أن لفظ القلب من الألفاظ التي ورد القول بأنه مرادفٌ للعقل ومحلٌ له، "فالقلب: الفؤاد، وقد يعبّر به عن العقل"،[3] ويُستدَلّ لذلك بعددٍ من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج:46]، وقوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف:179]، وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق:37]، فقد قيل: المراد لمن كان له عقل،[4] ولعل هذا القول يستند إلى تعريف العقل بأنه العلم، فقد فُسّرت الآية الأخيرة: لمن كان "له علم وفهم"،[5] ومثله ورد في آية الحج، فهي تدل "على أن العقل هو العلم،

---

[1] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:1953.

[2] المصدر السابق، ص:1953.

[3] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، ط3، (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1992م). 288/4.

[4] المصدر السابق، 288/4.

[5] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 531/2.

وعلى أن محل العلم هو القلب... لأن المقصود من قوله: (قلوب يعقلون بها) العلم، وقوله (يعقلون بها) كالدلالة على أن القلب آلة لهذا التعقل، فوجب جعل القلب محلا للتعقل".[1]

لكن تفسير العقل بالعلم فيه خلافٌ كما سبق، كما أن الاستدلال بالآيات على محلية القلب للعلم لا يخلو من نظر، إذ يذكر الآلوسي أن القلب الإنساني لما أودع فيه له دور في الإدراك، لكن الدماغ بما أودع فيه له دور في ذلك أيضا، ولذلك فإن القول بأن لأحدهما مدخلا في الإدراك دون الآخر لا جهة له.[2]

ويمكن القول: لما كان لكلّ من العقل والقلب دورٌ في الوصول إلى العلم والاعتقاد به، إضافة إلى أن "القلب هو مفيض الدم –وهو مادة الحياة– على الأعضاء الرئيسية وأهمها الدماغ الذي هو عضو العقل"،[3] فإن إطلاق القلب على العقل من قبيل المجاز المرسل،[4] حيث يصحّ أن يُتجوّز بأحدهما عن الآخر، على طريقة العرب في تجوّزها عن الشيء بغيره، من لازمٍ، أو سببٍ، أو علّةٍ، أو مقارنٍ، أو مجاورٍ، ونحو ذلك.[5]

وعليه فالمراد بقوله تعالى: ﴿لا يفقهون﴾ و﴿لا يعقلون بها﴾:

> لا يتلقون بقلوبهم عن العقل ما يفقهه ويعقله من خطابه المرشد لهم إلى السعادة، لأن العقل هو آلة الفقه والفهم، لا القلب... وكذا الكلام في قوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ﴾ [الحج:46] وقوله: ﴿لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق:37] أي منشرح غير مطبوع عليه، يتلقى عن عقله ما يلقى إليه من نور الهداية، بخلاف من له قلب مختوم عليه، فإن ذاك كمن لا قلب له، لعدم انتفاعه بقلبه، على مذهب العرب وغيرهم في الإخبار بنفي الشيء لانتفاء فائدته.[6]

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 46/23.

[2] الآلوسي، **روح المعاني**، 161/9.

[3] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 288/17.

[4] المصدر السابق، 288/17.

[5] سليمان بن عبد القوي الطوفي، **درء القول القبيح في التحسين والتقبيح**، تحقيق: أيمن محمود شحادة، ط1، (السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2005م). ص:76.

[6] المصدر السابق، ص:76-77.

فالعلاقة بين العقل والقلب أن العقل هو الذي يدرك ويفهم، ثم يفيض بذاك الفهم على القلب، فإذا قَبِله وانشرح له انعقد عليه واستقر فيه، وأصبح عقيدةً يفيض أثرها على الجوارح والأعضاء،[1] وبعبارة أخرى، فإن القلب أصل الحياة لكل الأعضاء، والدماغ آلة الفهم والإدراك للعقل، فإذا حصّل الإنسان الإدراك والعلم بالعقل، أفاض به على القلب مرة أخرى ليصبح قضيةً مستقرةً فيه، فكأن مبدأ الفهم والعلم ومستقره عائد إلى القلب، فسوّغ إطلاقه على العقل لذلك.

ويمكن القول بأن التركيز على مصطلح العقل وما يرادفه من الألفاظ الواردة في القرآن الكريم إنما هو محاولة لوضع مقاربة تدل على أهمية العقل ودوره المنهجي، وتعتمد على المصطلح المرْكز والآيات التي ورد فيها، دون أن تدعي اقتصاره على ذلك، لأنه يدور في فلكه الكثير من الألفاظ والآيات القرآنية المرتبطة به، والتي تؤدي في النهاية إلى نتيجة مفادها أن القرآن الكريم كله هو خطابٌ منهجيٌ للعقل الإنساني، يحثه على السير في طريق البحث والنظر، للوصول إلى غاية الهداية والحق.

ويبقى هنا مسألة هامة ترتبط بأهمية إعمال العقل، وتتعلق بالتساؤل عن طبيعة عمل العقل الإنساني في إطار الوحي المنزل من عند الله تعالى، وحدود إمكانياته في الاهتداء إليه، فاتباعه والعمل به.

---

[1] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:9861-9862.

3.1.4. العلاقة بين العقل والوحي

إن الدعوة المتأصلة في القرآن الكريم إلى إعمال العقل وتفكر أولي الألباب، تؤكد أن الإسلام دينٌ لم يفرض عقائده وأحكامه على الناس فرضا، بل عرضها وناقشها، وطالب بالبحث والتقصي حولها،[1] واعتبر قضية العقيدة ذاتها محلّ نظرٍ وبحثٍ، إلى أن يتم التوصل إلى الايمان بها والتسليم بصدقها، وعليه فإن مناقشة العلاقة بين العقل والوحي –والذي يقصد به هنا القرآن والسنة– يكون في مستويين، الأول: ما قبل الإيمان بالوحي أي: كيف سيقف العقل من الوحي؟ وكيف سينهج للوصول إلى الإيمان والتسليم به؟ والثاني: بعد الإيمان به، حيث البحث في العلاقة بين النقل والعقل وإمكان التعارض بينهما.

أما المستوى الأول: فهو يمثل البعد العقائدي والمعرفي لهذه المسألة، وفهمها في هذا الإطار له أهميته الكبرى، لأن الخطأ فيه يقود إلى أخطاء في قضايا أخرى هامة تتعلق بالمنهجية الإسلامية، كقضية اختيار الإنسان، وقضية السببية، وقضية قيمة الفعل الإنساني ومصدرها، وغير ذلك.[2]

ولتصور العلاقة بين العقل والوحي في هذا المستوى يمكن القول بأن الإنسان الذي يأتي إلى الدنيا بدون معرفة مسبقة وإنما فقط بأدوات توصله إلى ذلك، كما يقرر النص القرآني ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل:78]، تبلغه دعوة الوحي متمثلة في إنسانٍ (رسول) يدّعي تواصلا مع الإله الذي يمده بمعرفة، ويُلْزِمه تبليغها بشارةً ونذارةً للناس، إذ يرتبط بها مصيرهم من حيث الثواب والعقاب، والنعيم والشقاء، سواء في الدنيا أو ما يخبر عنه من الآخرة.

وبذلك فالوحي من الجانب المعرفي هو مصدرٌ معرفيٌ يَبْلغُ مَنْ اصطفاه الله من الرسل، بطريق لا يمكن لغيرهم من البشر الوصول إليه، والموقف المنهجي منه بالنسبة للعقل الإنساني يقوم على تفعيل أدوات البحث في دعواه، واختبار أحوال الرسول ومقومات صدقه للوصول إلى الإيمان به.

---

[1] يوسف السويدي، **الإسلام والعلم التجريبي**، ط2، (الكويت: مكتبة الفلاح، 2000م). ص:28.

[2] عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ص:20، 24.

ولعل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ:46] يلخص هذا الموقف المنهجي، فالإنسان مدعوٌّ بشكل صريح إلى التفكر في حال الرسول صاحب الدعوى، منفردا أو مع غيره من العقلاء، لتمحيص دعواه وتحديد الموقف منها.

فإعمال العقل أو النظر العقلي هو الأصل الذي يؤكد عليه القرآن الكريم، ويجعله سبيلا لتحمل المنهج الإلهي واتباع الرسول،[1] ولذلك فقد قرر العديد من العلماء أن أوّل واجبٍ على الإنسان هو النظر المؤدي إلى معرفة الله أو القصد إليه،[2] والإجماع منعقد على وجوب النظر،[3] وإعمال الفكر فيما يوصل الإنسان إلى العلم بمعبوده من البراهين والأدلة القاطعة،[4] وبالتالي فإن إنكار مناهج البحث والنظر محال، لأنه لا مستند للشرع إلا قول الرسول، وبرهان العقل هو الذي

---

[1] المصدر السابق، ص:73.

[2] أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط2، (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000م). ص:21. القاضي عبد الجبار، **الأصول الخمسة**، تحقيق: فيصل بدير عون، ط1، (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1998م). ص:65. إمام الحرمين الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، د.ط، (مصر: مكتبة الخانجي، 1950م). ص:3. محمد بن يوسف السنوسي، **شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة أهل التوحيد**، تحقيق: السيد يوسف أحمد، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006م). ص:23.

وقد وردت العديد من الأقوال في مسألة أول واجب على المكلف، وتبين بالتحقيق أن الخلاف فيها لفظي، لأن بعضها يتعلق بمقاصد اعتقادية كالمعرفة، وبعضها بمقاصد عملية كالصلاة، وبعضها بما يتوقف عليه ما سبق وهو النظر إذ لا يمكن التوصل إليها إلا به. محمد محيي الدين عبد الحميد، **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**، حاشية على كتاب: عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، شرح جوهرة التوحيد المسمى "إتحاف المريد بجوهرة التوحيد"، ط2، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1955م). ص:41-42.

[3] عضد الله عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، د.ط، (بيروت: عالم الكتب، د.ت). ص:28.

[4] السنوسي، **شرح العقيدة الكبرى**، ص:17.

يُعرِّف صدقه،[1] وإنما وقع الخلاف في طريقة ثبوت الوجوب، فهو السمع عند الأشاعرة والعقل عند المعتزلة.[2]

وهذا الخلاف يمثل جانبا من التفاوت الذي حصل عند المتقدمين في تقييم دور العقل قبل ورود الشرع وإمكان استقلاله في الإدراك في قضايا عديدة، ترجع في معظمها إلى مسألة الحسن والقبح في الأفعال، ومنها مسألة الوجوب التي أشير إليها، ف"الأحكام كلها تثبت عند أهل السنة بالشرع، -بينما- حكّمت المعتزلة فيها العقل"،[3] والشرع عندهم يأتي مقررا ومؤكدا لما أثبت العقل،[4] إن كان مصيبا، أما إذا أخطأ فالشرع عندهم يبين الواقع فيه، أي يحكم بحسن الفعل أو بقبحه، حسب ما يعلمه فيه من المصلحة أو المفسدة في واقع الأمر.[5]

وتحكيم العقل هنا لا يقصد به إثبات الأحكام وإنشاؤها، لأن المصدر والمحدد لها هو الله، فهو الحاكم ولا حاكم سواه، وذلك لا خلاف فيه، وإنما المراد بالحكم هنا: الإدراك والإظهار والكشف، فالعقل يستقلّ بإدراك حكم الله في الأفعال من غير افتقارٍ إلى الشرع عند المعتزلة، والأشاعرة تردّه، وتقرر أن الشرع هو الذي يظهرها.[6]

ولفهم المسألة بصورة أعمق لا بد من التعرض لأصل هذا الخلاف، والذي يرجع إلى مسألة الحسن والقبح، فالحسن عند المعتزلة ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه،[7] بينما يرى الأشاعرة أن الحسن ما حسّنه الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما نهى عنه وتوعد بالعقاب على فعله.[8]

---

[1] أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، اعتنى به: أنس محمد عدنان الشرقاوي، ط1، (السعودية: دار المنهاج، 2019م). ص:66.

[2] الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص:28.

[3] السنوسي، **شرح العقيدة الكبرى**، ص:17.

[4] محمد محيي الدين عبد الحميد، **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**، ص:32.

[5] فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م). 143/1.

[6] المصدر السابق، تحقيق: طه جابر العلواني، 141/1-142.

[7] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، 112/1.

[8] الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص:258. الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص:323.

ويستدل المعتزلة على ثبوت الحسن والقبح في الأفعال عقلا، بحيث يمكن إدراك ما في الأفعال من المصلحة والمفسدة دون توقف على ورود الشرع،[1] يستدلون على ذلك بأن الناس جميعا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار مثلا، ولا يُعرف ذلك بالشرع، لأنه يقول به غير المتشرّع ومن لا يدين بدينٍ أصلا، ولا بالعرف، لأن العرف يختلف وهذا ليس كذلك، فهو عائدٌ إلى العقل، وكذلك مَن أراد تحصيل غرضٍ من الأغراض، واستوى فيه الكذب والصدق، فإنه يرجح الصدق قطعا.[2]

والأشاعرة يجيبون على مثل هذه الأدلة بأن ما ذُكر عائد إلى معنى الملاءمة والمنافرة، أو صفة الكمال والنقص، أو أنه مقرر في النفوس، أما بالمعنى المتنازع فهو ممنوع،[3] وهم بهذا الردّ يسلمون بنوعٍ من الحسن والقبح العقليين، كما ينص الرازي بقوله: "لكن الأصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين، ثم بينوا أنه لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين".[4]

---

[1] محمد بخيت المطيعي، **حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول**، حاشية على كتاب: نهاية السول في شرح منهاج الوصول للقاضي ناصر الدين البيضاوي، تأليف: جمال الدين عبد الرحيم الآسنوي، د.ط، (مصر: عالم الكتب، 1343هـ). 83/1.

[2] الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص:263. الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص:326-327.

[3] الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص:326-327.

[4] الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 140/1. ويقصد بالمسألتين هنا مسألة وجوب شكر المنعم وحكم الأفعال قبل ورود الشرع.

ولعل حرص الأشاعرة على تحديد دور العقل في هذه المسألة إنما يرجع غالبا إلى ما ترتب على القول بالتحسين والتقبيح العقليين من مسائل تتعلق بفعل الله عز وجل، حيث قرر المعتزلة في حق الله سبحانه أن ما هو قبيح منه يتركه، وما يجب عليه يفعله، وبالتالي فإنه يجب عليه اللطف، والثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، والأصلح للعبد في الدنيا، والعوض عن الآلام ونحوه. والأشاعرة تخالف في ذلك كله فلا قبيح منه سبحانه ولا واجب عليه، (الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص:328-330) لأن الله ليس فوقه آمر يأمره ولا ناه ينهاه، ولا تتصف أفعاله بالحسن لموافقة الأمر ولا بالقبح لمخالفة الأمر، بل هو المالك على الحقيقة يتصرف في ملكه كيف يشاء. (الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به**، ص:47).

ولعل تحرير محلّ النزاع له دورٌ كبيرٌ في توضيح دور العقل في هذه المسألة، وتجاوز العديد من الاستدراكات والردود،[1] والتي قد يُفهم منها إلغاء صفة الحسن والقبح في الأفعال، -وبالتالي نسبيتها- قبل ورود الشرع، بحيث يكون الحسن والقبح "عبارتان عند الخلق كلهم عن أمرين إضافيين، يختلفان بالإضافات، لا عن صفات الذوات التي لا تختلف بالإضافة"[2]، فما يكون حسنا عند زيد قد يكون قبيحا في حق عمرو، فضلا عن القول بتأثر فهم الحسن والقبيح بمغالطات عديدة، منها تحكيم الأهواء، وتعميم الأحكام، وسبق الوهم،[3] بحيث يترتب على ذلك عدم إمكان الوثوق بحكم العقل في الأفعال.

فالحسن والقبح إن قُصد بهما كون الشيء ملائما للطبع أو منافرا له، أو كون الشيء صفة كمالٍ أو صفة نقصٍ، فلا نزاع في كونهما عقليين حسب هذين المعنيين، وإنما النزاع في تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب بالفعل بناء على حسنه أو قبحه، فهو عند الأشاعرة لا يثبت إلا بالشرع، وعند المعتزلة يثبت بالعقل،[4] وقد كان لكل فريق أدلته التي ساقها لتقرير ما ذهب إليه، لكن ابن القيم يرى بأن هذا التفصيل الذي ورد في محل النزاع "لو أُعطي حقه، والتزمت لوازمه، رفع النزاع وأعاد المسألة اتفاقية".[5]

فالفعل مستلزمٌ للكمال والنقصان واستلزامه عقلي، والكمال والنقصان يستلزم الملاءمة والمنافرة واستلزامه عقلي كذلك، وبقي المدح والذم والثواب والعقاب، وهي تترتب على النقصان والكمال العقلي كترتّب المسببات على أسبابها، ولكنها مشروطة بورود السمع لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:15]، وعليه فإثبات الحسن والقبح عقلا لا يستلزم التعذيب وإنما يستلزمه مخالفة المرسلين.[6]

---

[1] يمكن الوقوف على الردود والاستدراكات عند: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص:223 وما بعدها. الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، 112/1 وما بعدها.

[2] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص:224.

[3] يرد تفصيل الوجوه عند: المصدر السابق، ص:224-227.

[4] الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 123/1-124. الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص:323-324.

[5] ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، 412/2.

[6] المصدر السابق، 2/ 402، 413.

وهذا القول يقارب ما قرره المحققون من الماتريدية، بأن القول بالحسن والقبح العقليين لا يستلزم حكما في فعل العبد، وإنما يجعل الفعل صالحا لاستحقاق الأمر والنهي من الله تعالى، الذي لحكمته ورحمته لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، ولا ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه، أما الأمر والنهي والثواب والعقاب فلا يكون إلا بإرسال الرسل.[1]

وإذا ورد السؤال هنا عن أثر القول بالتحسين والتقبيح العقليين قبل ورود الشرع فيما نبحثه من الدور المنهجي للعقل في إطار الوحي، يمكن القول بأن ثبوت التحسين والتقبيح العقليين يقرر وجود قدر مشترك من الاتفاق بين العقول على إدراك ما في الأفعال من الحسن والقبح،[2] وهذا القدر يصلح به خطاب الناس بالوحي، وبعبارة أخرى، فإن الإنسان من حيث هو إنسان – وقبل ورود الوحي– يملك القدرة على محاكمة الأمور، أي القدرة على وصفها بالحسن أو القبح، وإصدار حكم يترتب على ذلك، فإذا ورد الوحي كان هو في ذاته قضية يحاكمها الإنسان، ليتوصل فيها إلى الوصف بصدقها أو كذبها، وبالتالي قبولها أو ردها، وهذه القدرة على المحاكمة إنما هي مودعة في الإنسان بإرادة مطلقة من الله تعالى، ليحصل بها التكليف –أي الثواب والعقاب– بعد ورود الشرع.

وأما المستوى الثاني: والذي يتعلق بما بعد الإيمان بالوحي والتسليم بصدق الرسول، فإن القول: بأن العقل يُستعمل مرة واحدة للوصول إلى الإيمان، ثم يعزل نفسه ويسلم للوحي بما جاء فيه، دون أي بحث أو نظر،[3] لا يكون إلا في القضايا التي لا يستقل العقل بإدراكها، ولا يقضي أيضا باستحالتها،[4] كمسائل الغيب المتعلقة بما بعد الموت والبعث ونحوه.

---

[1] محمد بخيت المطيعي، **حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول**، 83/1-84.

[2] وهذا الإدراك على رأي المعتزلة قد يكون إجماليا أو تفصيليا، كما قد يكون بالضرورة كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب والجهل ونحوه، أو بالنظر كحسن الصدق الذي فيه ضرر ونحوه، وقد يكون متوقفا على السمع كحسن الصلاة والعبادات ونحوه. الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، 112/1.

[3] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:11376.

[4] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، 37/1.

أما فيما سوى ذلك فإن العقل يتعامل مع الوحي في صورته النصية، أي يتفاعل مع نصوصه، ويخوض في ذلك تجربة فلسفية معرفية متعددة المسالك، كان لعلماء أصول الفقه دور كبير في بيان قواعدها وأصولها،[1] ومن ذلك ما وضعوه من قواعد تقرر العلاقة بين الألفاظ والمعاني، ووجوه دلالاتها، ونحوها من قواعد الاستنباط، والتي أدت جميعا إلى تحصيل الكثير من المعاني والأحكام والعلوم من نصوص الوحي، ولا سيما القرآن الكريم.

أما تصور التعارض بين العقل وما جاء به الوحي –والتي تبحث عادة ضمن مسألة التعارض بين العقل والنقل أو الحكمة والشريعة– فيمكن تقرير الخلاصة فيها بأن الدليلين القطعيين لا يجوز تعارضهما، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وكل ما يظن تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن يكون مدلولهما غير متناقضين، وأما إن كانا جميعاً ظنيين فإنه يصار إلى ترجيح الأقوى، فأيّهما ترجح كان هو المقدّم، سواء كان سمعياً أو عقلياً.[2]

فالتحقيق على أنه "لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول"،[3] والعقل مع القرآن والنقل كالبصر السليم مع الشمس المنتشرة الضياء، فكل من يطلب الإبصار والاهتداء لا يستغني بأحدهما عن الآخر، ومن أعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن والنقل كمن تعرض لنور الشمس وهو مغمض الأجفان، فالعقل مع الشرع نور على نور وهدى مع برهان.[4]

والعلاقة بين العقل والوحي هي **علاقة وجودية، معرفية، منهجية**. أما كونها **علاقة وجودية** فلأنه لا يتصور أن يحقق الوحي هدفه ومراده ابتداءً دون خطاب العقول وفهمها له، كما أن العلوم الشرعية لا تُدرك ولا تفهم إلا بالعلوم العقلية، "فالنقل جاء من العقل، وليس لك أن

---

[1] عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ص:25.

[2] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991م). 1/79-80.

[3] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص:65

[4] المصدر السابق، ص:66.

تعكس ذلك"[1]، وكون العقل أصلا للنقل لا يقصد به أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، لأن ذلك كما يذكر ابن تيمية: متحقق سواء عُلم ثبوته بالعقل أم لم يعلم، فعدم العلم بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفسها وفي حقيقة الأمر،[2] بل المقصود أنه لا يمكن الفصل بين الوحي والعقل، إذ بدون العقل لا يمكن أن تُدرك حقائق الوحي إدراكا كاملا، أو تنكشف طبيعتها السماوية، أو يُعترف بها، والقول بالفصل يعارض دعوة القرآن الواضحة للإنسان بأن يمحّص بملكاته العقلية والنقدية كل الدعاوي، وأن يفكر في الدلائل، وأن يكون فكره منسجما ومطابقا للواقع.[3]

وأما **العلاقة المعرفية:** فالوحي بدايةً هو مصدرٌ معرفيٌ متيقنٌ للرسول أنه من عند الله، يَبْلغه بطريقٍ لا سبيل لغيره للوصول إليه، ويكون المطلوب من الناس تقبله والإيمان به بناء على بحث العقل ونظره، وعليه يمكن القول بأن الوحي مصدر معرفي للرسول بالاضطرار،[4] وللإنسان بالنظر والاستدلال.

وفي هذا الإطار المعرفي تكون مصادر المعرفة هي الوحي والكون، بالإضافة إلى العقل في بعض أنواع المعارف الضرورية، أما العقل في الواقع فهو وسيلة الإدراك واكتساب المعرفة، والإنسان مطالب بالبحث والنظر في القرآن وهو كتاب الله المنزل، والكون وهو كتاب الله المفتوح، واعتبار الوحي مصدرا من مصادر المعرفة لا يعطل دور العقل ولا يلغيه، بل يدفعه إلى مزيد من التأمل والنظر.[5]

وأما **العلاقة المنهجية:** فإن العقل وسيلة موصلة إلى الحق كشفا وتقديرا، ولكن وصوله إلى الحق لا يكون بمطلق الحركة العقلية وحدها، أي بالاعتماد على كونه عقلا فحسب، بل بالتزام شروطٍ وقيودٍ منهجية، وسلوك طريق صارم من النظر والفكر، وهو طريقٌ يتصف بالمرحليّة والتدرج

---

[1] أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، (مصر: دار المعارف، 1964م). ص:338-339.

[2] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**،87/1.

[3] إسماعيل راجي الفاروقي، **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، د.ط، (الكويت: دار البحوث العلمية، 1983م). ص:46-47.

[4] يقول رشيد رضا في تفسيره: "فإن الوحي ضرب من العلم الضروري يجده النبي في نفسه عندما يظهره الله تعالى عليه، فإذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا وسيلة كسبية إليه" رشيد رضا، **المنار**، 424/7.

[5] عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ص:12.

والترابط، ويقوم على المقايسة والموازنة، والانتقال من المقدمات إلى النتائج، ومن المعلوم إلى المجهول، وتحفّ به جملة من الأخطار التي ينبغي عليه تجنبها حتى لا تعيقه عن إصابة الحق.[1] والوحي يدعم العقل في هذه المسيرة المنهجية، فيأتي داعيا العقل إلى سلوك هذا الطريق القائم على النظر والفكر، ومشتملا على الضمانات التي تقيه القصور الكامن في حدود إدراكه، والقصور الذي قد يقع فيه إن استجاب لضغوط الأهواء والنزعات التي تؤثر فيه، كما يضع له المبادئ ويقيم له الأسس التي تضمن استقامته في طريق العلم والمعرفة.

ولعل فهم العلاقة بين العقل والوحي في هذه المستويات الثلاث يمكن به تجاوز النظر إلى المسألة ضمن إطار الثنائيات المتقابلة والمتضادة، التي توهم صراعا بين العقل والنقل، أو نزاعا بين حدود الاختصاص لكل من الإله والإنسان، إذ إنها إرادة الله ابتداء بمنح الإنسان العقل، والإرادة، والقدرة على الوصول إلى ما يراد منه من الإيمان، وتحقيق الخلافة والعمران، فالإنسان بقدراته العقلية وإرادته المستندة إلى الحرية إنما يوظّف ما منحه الله تعالى إياه بإرادته المطلقة، فيما يريده الله تعالى منه بحكمته الباهرة، وتقرير التكامل بين العقل والوحي يُرجى به أن يتجاوز تأثيره حدود المنظومة المعرفية الإسلامية، للتأثير في المنظومة المعرفية الإنسانية والحضارة المعاصرة ككل.

---

[1] المصدر السابق، ص:74.

3.2. الحواس وارتباطها بالعمليات العقلية

يمثل إعمال العقل المبدأ الأساس الذي يرتكز عليه التفكير المنهجي الموصل إلى العلم والمعرفة، وبه أناط القرآن الكريم مهمة البحث عن الحقيقة ومحاكمة القضايا، بما في ذلك قضية الوحي ذاتها، بدءا من التسليم بها، فالتفاعل مع النصوص الموحى بها فهما واستنباطا.

لكن العقل في القرآن الكريم لا ينفرد بكونه الأداة المعرفية الموصلة إلى الحقيقة، وإنما يرتبط ارتباطا وثيقا بالحواس التي "تدرك المعلومات، وتنقلها إلى العقل ليراجعها"،[1] ويحكم فيها، ثم إن هذه المحاكمة ليست على مستوىً واحدٍ، فالتفكير والتذكر والتدبر والتفقه ونحوها، كلها عملياتٌ ذهنية تعبر عن التعقل، لكن في مستوىً أعمق من حيث الفهم والإدراك، مما يشير إلى أن التفعيل المنهجي للعقل والحس معا ينبغي أن يكون متكاملا، ويحقق الوصول إلى أعلى درجات الفهم، في مختلف المجالات المعرفية، وعليه فإن التأصيل للمنهجية القرآنية يقتضي بيان الدور المنهجي الذي أناطه القرآن بالحواس، وتحرير ارتباطها بعمل العقل، والعمليات العقلية التي تمثل مستوىً متقدما في التفكير المنهجي.

وبما أن الدراسة تركز على التأصيل المنهجي دون التفصيل في القضايا المعرفية، فهي تتجاوز هنا تحرير الخلاف الوارد في تحديد المراد من مصادر المعرفة، وأدواتها، والتصنيف المترتب على ذلك،[2] كما تتجاوز أيضا بيان العلاقة بين الحس والعقل وفق رؤية المدارس الفلسفية أو الكلامية،[3] وإنما تقتصر على ما التزمته ابتداء من التأصيل المستمد من القرآن الكريم، وبالاعتماد على المفردات المفتاحية التي تتعلق هنا بكلٍّ من الحس، وعمليات الفكر، وتحليل مبادئ المنهجية القرآنية بناء على الآيات الواردة فيها.

إن أول ما يُلحظ في منهجية القرآن الكريم عند بيان دور الحواس عدم الحديث عن أقسامها الظاهرة والباطنة، أو بيان تشريحها ومراكزها وطريقة عملها، وإنما يرد ذكر الحواس باعتبار قيمتها

---

[1] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:11403.

[2] يرد بيانه عند: الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ص:193 وما بعدها.

[3] يرد بيانها عند: عدنان محمد زرزور، **مقالة في المعرفة: مقدمة لدراسة العقيدة الإسلامية**، د.ط، (دمشق: دار الفتح، 1970م). ص:12 وما بعدها، ص:25 وما بعدها.

المعرفية والإدراكية،[1] والامتنان بها باعتبارها أدواتٍ للإدراك،[2] وطريقا للعلم بالمدركات،[3] كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ [المؤمنون:78].

ولهذا الملحظ المنهجي نجد أن القرآن لا يذكر الحواس جميعا،[4] وإنما يُعنَى بتلك التي تخدم القضية المعرفية، ويركز على حاستين هما السمع والبصر،[5] ولعل هذا يرجع إلى كونهما أهم آلات الإدراك، وأقوى الحواس تحصيلا للعلوم الضرورية، وبهما يكون إدراك أدلة الاعتقاد الحق،[6] فالسمع لسماع البلاغ، والبصر لرؤية آيات الله الدالة على قدرته،[7] فكأن الاستدلال موقوف

---

[1] راجع عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ط1، (الرياض: مكتبة المؤيد، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م). ص:548-549.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 232/14.

[3] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 411/6.

[4] ورد في القرآن الكريم ذكر السمع والبصر واللمس -إلى جانب الذوق-، أما اللمس فقد ذكر في خمسة مواضع فقط، واقتصرت دلالته المعرفية على قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نزلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [الأنعام:7] وهي لا تخرج عن كونها مقومة للإدراك البصري ومؤكدة له بالكتابة أو المعاينة. (عبد الكريم بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، ط1، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2015م). ص:483-484).

وأما الذوق فقد ورد جذره في القرآن (63) مرة، وأكثر سياقاته كانت في الإشارة إلى تذوق البأس والوبال والخوف والموت في الدنيا أو العذاب في الآخرة، ويدل معناه فيها على الإحساس الشديد بالشيء المتذوق والتجربة الواسعة له بحيث يصل درجة الاستغراق، (عثمان مكانسي، "**كلمات في القرآن الكريم: الذوق**"، موقع رابطة العلماء السوريين، https://bit.ly/3ss7pfG، [2022/5/3]). لكن الملاحظ أنه لم يرد استعماله كأداة حسية توظّف في القضية المعرفية كما كان في كل من السمع والبصر.

[5] راجع الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص:552.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 232/14.

[7] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:5907، 10107.

عليها،[1] والاقتصار على بيان دورهما المعرفي كما ورد في القرآن الكريم، لا يمنع من شموله لجميع الحواس في حقيقة الأمر.[2]

3.2.1. السمع في القرآن الكريم

ورد جذر السمع في القرآن الكريم (185) مرة،[3] وأصله في اللغة: قوة في الأذن بها تدرك الأصوات، فهو يطلق على حس الأذن،[4] وعلى الأذن أيضا، وما وقر فيها من شيء تسمعه،[5] وقد يعبّر به عن الفهم.[6]

فالسمع والسماع يرد بمعنى إدراك الصوت، -وهو الأصل فيه-، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام لأنه ثمرته، كما يرد بمعنى قبول ما فهمه، والاعتبار به، والعمل بموجبه، وهو المرتبة العليا من مراتب السماع.[7]

وقد ورد السمع في القرآن الكريم بالمعنى الأول في مواضع عديدة منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ﴾ [يوسف:31]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء:60]،[8] ونلحظ أن مثل هذه السياقات إنما هي في الإخبار عن استعمال حاسة السمع، ولذلك وردت وفق معناها الأصلي القائم على إدراك الصوت، لكن القرآن الكريم عندما يحثّ الإنسان على تفعيل سمعه فهو لا يقف به عند هذه المرتبة، أي الإدراك الحسي بالأذن، وإنما يحرص على الارتقاء به إلى مستوى الفهم والقبول.

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 115/23.

[2] الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ص:225.

[3] عبد الكريم بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، ص:303. ومن الألفاظ التي تقارب معنى السماع في القرآن: الإنصات الذي ورد مرتين في سياق الحديث عن القرآن الكريم [الأعراف:204] [الأحقاف:29]، والإصغاء في موضعين كذلك مرتبطا بالأفئدة والقلوب: [الأنعام:113] [التحريم:4].

[4] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 318/1-319.

[5] الكفوي، **الكليات**، ص:495.

[6] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 319/1.

[7] رشيد رضا، **المنار**، 385/7.

[8] ومثل ذلك ورد في: [البقرة:75] [النساء:140] [الأنفال:31] [طه:108] ونحوه.

فالمطلوب القرآني ليس مجرد انتقال الصوت من المتحدث إلى أذن السامع، بل أخذ المسموع مأخذ القبول، والتأثر بالمنهج الذي فيه،[1] وذلك كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال:20-21]، فالآيات خطابٌ للمؤمنين، ونهيٌ لهم عن أن يكونوا كاليهود، أو المشركين، أو المنافقين، الذين يسمعون بآذانهم، ولكن لا يتدبرون ما سمعوا، ولا يتفكرون فيه، بل يعرضون عنه فهم بمنزلة من لا يسمع،[2] وهذا يدل على أن السماع ليس بمرتبة واحدة، وأن كلَّ سماعٍ فيه إدراك وتدّبرٌ وتنفيذ عن علمٍ وبصيرةٍ فهو مأمور به، وكلّ سماعٍ من غير تدبرٍ أو تبصر فهو منهيٌ عنه، لأنه إن لم يكن نفاقا فهو بمثابة الغفلة عن الحق، وليس سماعَ وعيٍ وإنصات.[3]

فالسمع عندما يرد في القرآن الكريم لا يستعمل غالبا في أصل معناه الحسي، وإنما في لازم معناه على سبيل الكناية أي سماع التدبر والاتباع،[4] وخاصة في سياق الحضّ عليه أو الأمر به، ومن ذلك الأمر بالاستماع إلى القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف:204]، فالقرآن معجزة الرسول التي حصل التبليغ بها بالقول فهو معجزة مسموعة، لذلك كانت أولى وسائل إدراكها السمع،[5] والله الذي يخاطب عباده بهذا القرآن الموصوف بأنه: ﴿بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأعراف:203] يأمرهم بالاستماع إليه، لأنه سبيل الوصول إلى معرفة بصائره وهداه،[6] والطريق المؤدي لنيل الرحمة به،[7] والأمر هنا يُرجَّح فيه أنه على إطلاقه القريب من العموم،[8] والدال على وجوب الاستماع للقرآن حيثما

---

[1] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:4632.

[2] الطبري، **جامع البيان**، 98/11. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 481/9-482.

[3] محمد أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 3093/6.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 198/14.

[5] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:3568-3569.

[6] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 125/5.

[7] رشيد رضا، **المنار**، 552/9.

[8] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 240/9.

قُرئ في صلاةٍ أو غير صلاة،[1] وقد جاء الأمر بصيغة الافتعال الدالة على المبالغة في السماع،[2] بحيث يكون بقصدٍ ونيةٍ وحرصٍ على توجيه السمع لتحصيل الإدراك،[3] فيؤدي بالسامع إلى التفكر والاستدلال والاهتداء إلى ما فيه.[4] وهذا الأمر بالاستماع للقرآن يقابل دعوة الكافرين: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت:26]،[5] والذي يدل على إدراكهم أن مجرد سماع القرآن بتفهمٍ وتمعّنٍ كاف في معرفة أنه حجة من عند الله،[6] ولذلك أراد الكفار صرف الناس عن الاستماع له خشية أن تلين قلوبهم فيؤمنوا به.[7]

وعليه فالسماع على درجات عديدة باعتبار ما يطالب الله تعالى به عباده من الاهتداء بكتابه: أدناها أن يعمد غير المؤمن إلى عدم سماع القرآن أصلا، وذلك خوفا من أن يغلبه سلطانه وتقوم عليه حجته، وأعلاها في حق المؤمن أن يسمع فيفقه، ويتعقل ويتدبر ويعمل،[8] ومما يدل على شرف هذه الرتبة وأهميتها أنه ورد الأمر بالسمع كفعلٍ تعبديٍّ، مقترنا بالأمر بالتقوى كما في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ﴾ [التغابن:16]، أي: اسمعوا سماع تسليمٍ وإذعان لما تُؤمرون به،[9] وعطف السماع على التقوى من عطف الخاص على العام، فالتقوى تشمل معنى الطاعة والقبول، وإنما صرح بالسمع لإظهار الاهتمام به، فهو الوسيلة إليها.[10]

---

[1] الزمخشري، **الكشَّاف**، 143/2.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 239/9.

[3] رشيد رضا، **المنار**، 552/9.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 239/9.

[5] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 126/5. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 239/9.

[6] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 76/9.

[7] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 277/24.

[8] رشيد رضا، **المنار**، 628/9-629.

[9] البقاعي، **نظم الدرر**، 133/20.

[10] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 288/28. وكما أن السمع هو سبيل التقوى فقد ورد في مواضع أخرى اعتبار السمع سببا للاستجابة لدعوة الحق وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [الأنعام:36] فقد حصرت الآية الاستجابة إلى الحق والهدى بالذين يسمعون، ولما كان السماع الحسي للقرآن حاصلا من

والأمر بالسمع بمفهومه المتقدم الدال على الفهم والإدراك الواعي، لا يختص بالقرآن الكريم، وما يدعو إليه من التقوى والاستجابة لدعوته فحسب، بل ينطبق على المجال المعرفي بعمومه، بحيث يكون الحثّ على السمع فيه يشمل المستوى الحسي، إلى جانب كونه أداة فهمٍ دقيقٍ وإدراكٍ عميقٍ كذلك.

فالقرآن الكريم امتدح أولي الألباب والعقول بوصفهم بأنهم ﴿يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر:18]، فهم يُتبعون استماع القول باتباع أرشده وأهداه،[1] والتعريف في (القول) كما يذكر ابن عاشور هو تعريف الجنس فيشمل الأقوال جميعا، سواء تلك التي تدعو إلى الهدى أو التي تصرف عنه،[2] فهو دليل على عموم الاستماع لكل الأقوال والعلوم والمعارف، ثم إعمال العقل بالنقد لها وتمييز الحق والصواب فيها.

ويؤكد ذلك أن الحضّ على السمع ورد في سياق الحديث عن سنن الاجتماع والآيات الكونية، أما الأول ففي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ [السجدة:26]، وأما الثاني ففي مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [يونس:67]،[3] وقوله: ﴿وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [النحل:65]، فمصارع الأمم السابقة وخلاء مساكنهم التي يمر الناس بها،[4]

الجميع (الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 75/4) -أي المستجيبين لدعوة القرآن والمعرضين عنها- دل على أن المراد: الذين يسمعون سماع إصغاء وتفهم وتدبر فيعقلون الآيات ويقبلونها ويعملون بها. (القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 367/8. رشيد رضا، **المنار**، 385/7) فالمقصود سمع خاص هو سمع الاعتبار (ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 207/7) لأن الاستجابة المطلوبة لا تحصل باستقبال المسموع بالإذن سماعا حسيا فحسب بل بالانفعال به انفعال تدبر وفهم واتباع. (الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:3603-3604).

[1] الطبري، **جامع البيان**، 184/20.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 365/23.

[3] ومما يقارب معناها: [الروم:23] [القصص:71].

[4] الطبري، **جامع البيان**، 640/18. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 239/21.

وكذلك الدلائل الكونية المذكورة هي من الآيات المادية المحسوسة التي لا ينكرها أحد،[1] والواضحة الظاهرة التي لا يحتاج معها إلى أكثر من السمع والامتثال،[2] أي سماع الأذن وما ينشأ عنه من الإجابة، استعمالا للسمع في حقيقته ومجازه معا،[3] فهو خطابٌ لمن يسمع فيعتبر ويتذكّر به.[4]

ولعل هذه الأهمية المنهجية للسمع في تحصيل المعارف هي ما يفسر اقترانه بالعقل، واعتبارهما سبيل النجاة في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:10]، فالسمع هو أعظم مدارك العقل الذي عليه مدار التكليف،[5] فكأن مدار التكليف يقوم على أدلة كل منهما،[6] وفي عموم المسموع والمعقول في الآية ما لا يخفى من المبالغة،[7] والدلالة على أهمية كل منهما.

ويستنتج مما سبق أن تضمّن السمع في معناه اللغوي، واستعماله القرآني مستويين من الإدراك، الأول: حسيّ يقوم على وصول الصوت وإدراك معناه، والثاني: مجازيّ يدل على تفاعل بالمسموع، وتأثّر به بالقبول والانتفاع، وتركيز القرآن على المستوى الثاني في سياق الأمر به والحض عليه، يدل على أن التفعيل المنهجي للسمع لا يقتصر فقط على الإحساس وإدراك الصوت فنقله إلى العقل، بل لا بد من تكامله مع الإدراك العقلي، وصولا إلى أثره في القبول والاعتبار، وهذه الثنائية الوظيفية [الحسية–العقلية] التي ترد في حاسة السمع لها ما يماثلها في حاسة البصر كما سيأتي.

---

[1] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:8040.

[2] البقاعي، **نظم الدرر**، 192/11. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 198/14.

[3] البقاعي، **نظم الدرر**، 192/11.

[4] الطبري، **جامع البيان**، 283/16.

[5] البقاعي، **نظم الدرر**، 237/20.

[6] الزمخشري، **الكشّاف**، 439/4.

[7] الآلوسي، **روح المعاني**، 13/15.

3.2.2. البصر ومرادفاته في القرآن الكريم

تدل العديد من السياقات القرآنية على أن **البصر** هو اللفظ القرآني المستعمل في الدلالة على حاسة الرؤية، حيث اقترن بآلتها وهي العين في مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف:195]، كما اقترن البصر بالسمع في سياق الامتنان على الإنسان بأدوات الإدراك كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة:9].

والبصر "اسم للإدراك التام الكامل الحاصل بالعين التي بالرأس"،[1] أو اسم للقوة التي بها النظر بالعين وإدراك المبصرات،[2] وهو كما يقال للجارحة الناظرة وللقوة التي فيها، فإنه يقال كذلك لقوة القلب المدركة بصيرة وبصر.[3]

وقد ورد جذر البصر في القرآن الكريم (150) مرة،[4] ومع غلبة استعماله في معناه الأول الدال على الحاسة في الكثير من الآيات كما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ﴾ [هود:24]، وقوله تعالى: ﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ [يوسف:93]، فإنه يلاحظ إشارة المفسرين إلى احتمال أن يشمل البصر إلى جانب معناه الحسي، الدلالة مجازا على البصيرة والعلم في العديد من المواضع، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾ [طه:96]، فالآية تحتمل أن يكون المراد نظرت ما لم ينظروه، بناء على أن بصرت وأبصرت من أفعال النظر بالعين، أو علمت ما يعلم به القوم وفطنت مالم يفطنوا به،[5] ولعلّ المعنى الثاني هو الراجح عند استعمال القرآن الكريم لوصف "أولي الأبصار" كما في قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران:13] [النور:44]،

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 140/13.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 414/7.

[3] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 62/1.

[4] عبد الكريم بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، ص:311.

[5] الطبري، **جامع البيان**، 148/16. الرازي، **مفاتيح الغيب**، 110/22. الآلوسي، **روح المعاني**، 562/8. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**،295/16. وورد ذكر الاحتمالين في معنى البصر في مواضع أخرى كذلك كما في [الأنبياء:3] [النمل:54] [الذاريات:85] وغيره.

المقارب لوصف أولي الألباب، والمقترن بالاعتبار، والذي يرجع في أصله اللغوي إلى: العبور، حيث يعبر من الجهل إلى العلم،[1] أو من الحاضر المشاهد إلى الغائب،[2] ويقوم على النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها، ليتوصل بالنظر فيها إلى ما هو أبعد منها.[3]

فأولو الأبصار هم أصحاب العقول والبصائر،[4] الذين يدركون ببصرهم ما يحسون ويرون، ويدركون ببصيرتهم ما وراء هذا المحسوس،[5] وبهذا المعنى امتدح الله الأنبياء حيث وصفهم ب ﴿أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص:45]، أي أهل البصائر في العلم والدين، باتفاق أهل التأويل على هذا المعنى،[6] وذلك على سبيل المجاز المشهور فيه.[7]

وإلى جانب لفظ البصر الذي استعمله القرآن للدلالة على حاسة العين، مع الإشارة في العديد من المواضع إلى تجاوز دلالته مستوى إدراك المحسوسات إلى معنى التأمل الموصل للعلم، نجد مفردات أخرى كالنظر والرؤية وردت محتملة كذلك لكلا المعنيين، وإن كان الحثّ فيها على المعنى الثاني أظهر وأوضح.

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 208/7.

[2] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 5206/10.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 283/29.

[4] رشيد رضا، **المنار**، 235/3.

[5] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 5207/10.

[6] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 224/18.

[7] الآلوسي، **روح المعاني**، 201/12. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 276/23.

وقد ورد التصريح بالبصائر وصفا للتوراة وكذلك القرآن في مثل قوله تعالى ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأنعام:104] فآيات القرآن وإن لم تكن في ذاتها بصائر إلا أنها لقوة حجتها وجلالتها توجب البصائر لمن وقف على حقائقها، وتكون أسبابا لحصول البصيرة لهم، والبصيرة اسم للإدراك التام الحاصل في القلب (الرازي، **مفاتيح الغيب**، 140/13) وقد تطلق على الدلالة التي توجب العلم الذي يُبصر به نفس الشيء على ما هو به، (الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 226/4) وقد تطلق على الحجة البينة الظاهرة، (الطبري، **جامع البيان**، 470/9) وقوله تعالى في الآية: (فمن أبصر) استعير فيه الإبصار للعلم بالحق والعمل به ليناسب ذكر البصائر، فالمهتدي بها كمن نُوّر له الطريق فأبصر وسار فيه، فهو تمثيل لمن استرشد بالحق وعمل به بالبصير الذي انتفع ببصره (ابن عاشور، **التحرير والتنوير**،419/7).

أما **النظر** فهو في اللغة يرجع إلى معنى "تأمل الشيء ومعاينته"،[1] وأصله من "المقابلة، فالنظر بالبصر الإقبال به نحو المبصَر، والنظر بالقلب الإقبال بالفكر نحو المفكَّر فيه"،[2] وهو بذلك يشمل تأمل الشيء بالعين،[3] وتقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته، إلى جانب حركة القلب لطلب علمٍ عن علم، أو ترتيب أمور معلومة على نحو يمكّن من استعلام ما ليس بمعلوم،[4] وكما يطلق النظر على تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، فقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد التأمل والفحص.[5]

وقد ورد جذر (نظر) في القرآن الكريم ما يقارب (139) مرة،[6] ويرجع معناه إلى ثلاثة أوجه: الأول النظر بالعين، والثاني الإمهال والتأخير، والثالث النظر بمعنى الرحمة،[7] ويضاف إلى تلك الوجوه وجهٌ رابعٌ هو التفكر والاعتبار،[8] وهو المعنى الذي يغلب عند الحضّ والحثّ على النظر: (أفلا ينظرون- أولم ينظروا) أو الأمر به (انظر- فانظر- فلينظر- فانظروا- انظروا).

ومما يُلحظ أن الأمر بالنظر في أكثر مواضعه يُستعمل فيما يصلح للنظر البصري والنظر العقلي معا، حيث يعدل البيان القرآني عن إعماله عمل أحدهما لئلا يتمحّض له، فيمكن حمله على كليهما، ويكون صالحا للمعنى الحقيقي والمجازي، وذلك من مقاصد القرآن،[9] ولعله بذلك يفيد

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 444/5.

[2] العسكري، **الفروق**، ص:74.

[3] الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، 82/5.

[4] الكفوي، **الكليات**، ص:904.

[5] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 642/2.

[6] عبد الكريم بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، ص:317.

[7] أبو هلال العسكري، **الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عثمان، ط1، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2007م). ص:480-481.

[8] عبد الرحمن ابن الجوزي، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط3، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1987م). ص:589. عبد الكريم بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، ص:317.

[9] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 295/11.

الحثّ على إيقاع النظر التام على كل شيءٍ يقدر الإنسان على النظر به من بصرٍ وبصيرة،[1] بدءا من النظر في الأمر الميسر له والضروري المكرر في حياته كطعامه،[2] كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾ [عبس:24]، فيأمره أن ينظر فيه نظر العين، إذ العبرة قد تحصل بمجرده، أو نظر الفكر لأن المنظور إليه ليس ذات الطعام وإنما أحواله وأسباب تكوينه وسبل الانتفاع به.[3]

ويرد الحثّ على النظر كذلك في القضايا الأدقّ، كالنظر في المادة التي خلق منها الإنسان،[4] كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق:5] فالآية توصية للإنسان بأن ينظر في أول أمره ونشأته الأولى،[5] بالبصيرة،[6] وبنظر العقل المؤدي إلى علم الشيء بالاستدلال.[7]

والقرآن لا يقف بالإنسان عند ذلك، بل يدفعه إلى التعرف على كيفية خلق الأشياء،[8] مما يحتاج إلى طول نظرٍ، وعمق فكرٍ، وجهدٍ متواصلٍ للوصول إلى حقيقته مما لا يستطيعه كثيرٌ من الناس،[9] وهذا التركيز على النظر في "الكيفية" من الأمور اللافتة في سياقات الأمر بالنظر، وخاصة عندما يكون موضوع المعرفة الآيات الكونية كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية:17-20] وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾

---

[1] البقاعي، **نظم الدرر**، 264/21.

[2] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 3832/30.

[3] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 129/30.

[4] محمد صالح عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، ص:42.

[5] الزمخشري، **الكشّاف**، 552/4.

[6] البقاعي، **نظم الدرر**، 377/21.

[7] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 261/30.

[8] محمد صالح عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، ص:43.

[9] محمود عايد الرشدان، "**حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد:10 (1997م): ص:31.

[ق:6-7] فهذه الآيات بارزة معروضة لنظر الناس، يشاهدونها حيثما كان،[1] ليلا ونهارا،[2] وطلب النظر في كيفيتها قد يرد فيه تساؤلٌ وهو: كيف يأمرهم بذلك وهم لو نظروا إلى آخر الأبد فيها لما عرفوا كيف خلقت هذه الأشياء؟[3] ويمكن توجيهه بأن الاهتداء بالعجز عن إدراك الكيفية، أو الاكتفاء بأدنى درجات النظر فيها، يكفي للعلم بأنها حاصلة بقدرة من لا يماثل بقوته أحدا من الخلق.[4]

وفي موضوع معرفي آخر يأتي الحث على النظر في (الكيفية) ملازما للأمر بالسير في الأرض، وطلب تأمل كيفية العاقبة التي حلت بالسابقين، من المكذبين والمجرمين والظالمين والمفسدين، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران:137]، وقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل:69]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف:109]، وهذا التأكيد المتكرر في العديد من المواضع، والمتضمن توجيها مباشرا بالسير (سواء على معناه الظاهر أي السير بالأقدام أو على معنى إرسال الفكر)،[5] فالأمر بالنظر بعده يدل على أن المطلوب مستوى متقدم من التأمل والنظر، يراد منه اكتشاف سنن الله في التدافع والتداول،[6] والقوانين التي تحكم مسيرة الإنسان والمجتمع عبر التاريخ.[7]

وهذا المستوى المتقدم من النظر، والمأمور به في تأمل كيفية المظاهر الكونية، فالسنن الاجتماعية، يتجلى كذلك في أمر القرآن **بالرؤية والنظر في كيفية بدء الخلق**، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت:19-

---

[1] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 3898/30.

[2] الآلوسي، **روح المعاني**، 329/15.

[3] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 513/10.

[4] المصدر السابق، 513/10.

[5] المصدر السابق، 216/8. الآلوسي، **روح المعاني**، 351/10.

[6] محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، ص:30.

[7] غالب حسن، **نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير**، ط1، (لبنان: دار الهادي، 2001م). ص:24.

20] وتعليق الرؤية بالكيفية لا بالخلق وهي غير معلومة، يمكن أن يشير إلى أن قدرا من الكيفية معلومٌ، وهو كون الخلق من العدم كاف في حصول العلم بإمكان الإعادة،[1] لكن طبيعة القرآن الذي يشمل بتوجيهاته ما يناسب الناس في أجيالهم جميعها، كلٌّ حسب قدراته ومعارفه، يجعل من الممكن تصور أنّ في الأرض ما يدل على نشأة الحياة الأولى وكيفية بدء الخليقة فيها،[2] فضلا عن إمكان تصور الوصول إلى الكيفية التي تحكم الظواهر الكونية في حركتها وصيرورتها،[3] وكيفية تقلب أحوال الإنسان والأمم في تاريخها ومصائرها، والنظر في مثل هذه القضايا الدقيقة وبمستواه المتقدم من التأمل والإدراك مطلوبٌ منهجا وسبيلا إلى الحق.

ثم إن الأمر بالنظر يرد في قاعدةٍ كليةٍ، تحث على نظر الفكر والاعتبار، في عموم الخلق وكليته، كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس:101]، فالوجود كله مجال للنظر باعتباره حقلا هائلا من الآيات والدلالات،[4] ومثله قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف:185] حيث يرد الحثّ على النظر في عظيم ملكوت السموات والأرض، والنظام العام الذي تقوم عليه، ثم النظر في ما خلق الله فيها من شيء مهما دقّ واستتر،[5] أي النظر تفصيلا في المخلوقات ودقائق أحوالها، ليختم بالنظر في المصير والأجل، وعُدّي فعل النظر فيها بحرف الظرفية (في) للدلالة على أن المراد التأمل والتفكر العميق المتغلل في ذلك كله.[6] ويستفاد مما سبق أن النظر عملية (حسية- عقلية) تتناول عمق الأمور، وهو مطلوب في مستوى عالٍ، سواء عند حصوله، أو في مادته وموضوعه.[7]

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 47/25.

[2] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2730/20.

[3] غالب حسن، **نظرية العلم في القرآن**، ص:25.

[4] المصدر السابق، ص:25.

[5] رشيد رضا، **المنار**، 457/9.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 196/9-197.

[7] غالب حسن، **نظرية العلم في القرآن**، ص:26-27.

ومثل هذا المستوى العميق المطلوب عد النظر نجده مطلوبا كذلك في الاستعمال القرآني لفعل **الرؤية**، والذي ورد جذره في القرآن فيما يزيد عن (300) موضعا، وهو في اللغة "أصلٌ يدل على نظرٍ وإبصارٍ بعين أو بصيرة"،[1] وعليه فالرؤية: إدراك المرئي، وذلك على أضرب إما بالحاسة وما يجري مجراها، أو بالتفكر والعقل،[2] أما ما كان بالحاسة فقد ورد في القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ [آل عمران:13] وقوله: ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ﴾ [يوسف:28]، وقوله تعالى ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ﴾ [النمل:20] ونحوه، وأما ما كان بمعنى التفكر والتعقل الراجع إلى العلم، فنجده في مثل قوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء:105] أي: "بما علمك".[3]

وإذ لم يرد الأمر بالرؤية بفعل الأمر، -كما في النظر- إلا أن الحض عليه كان كثيرا في القرآن بصيغة (ألم تر)، وما يماثلها من الصيغ التي تختلف فقط من حيث أدوات الخطاب التي اشتملت عليها،[4] فالاستفهام فيها سواء كان للتعجيب من عدم العلم بالأمر، أو للإنكار، أو للتقرير، فهو يشير إلى أنّ شأن الأمر المقرر به، أو المتعجب منه، أو المنكور علمه، أن تتوفر الدواعي إلى علمه، مما يفيد الحض عليه، ولذلك فإن هذا التركيب جرى مجرى المثل في ملازمته لأسلوب التحريض على الرؤية،[5] ولما كان الغالب أن المخاطب بهذا الأسلوب إنما يُطلب منه الرؤية في أمور ليس من شأنها أن تكون مما رآه ببصره،[6] -سواء كان موضوعها الإخبار عن أحوال الأمم السابقة وما حلّ ببعضها من الهلاك والعذاب،[7] أو الآيات الكونية،[1] أو أحوال غير المؤمنين

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 472/2.

[2] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 275/1.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 33/11.

[4] ومن هذه الصيغ: (ألم تروا- أولم يروا- أولم ير الذين كفروا ونحوها).

[5] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 476/2-477، 223/13.

[6] المصدر السابق، 476/2.

[7] كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ [البقرة:258] ﴿أَلَمْ تَرَ **كَيْفَ** فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر:6] ﴿أَلَمْ تَرَ **كَيْفَ** فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ [الفيل:1] ونحوها.

وسلوكياتهم تجاه الدعوة في المجتمع-[2] فإن الرؤية تحمل فيها على الرؤية القلبية التي هي بمعنى العلم لا رؤية العين،[3] فقوله: (ألم تر) مثلا يعني: "ألم تعلم علما هو في تحققه كالحاضر المحسوس بالبصر"،[4] كما أن هذه القضايا يطلب في أكثرها رؤية الكيفية، والذي يتطلب التدقيق والتحقيق في وجوه الكيفية ودلالاتها،[5] ويفيد أن هذا المستوى من رؤية الكيفيات هو الذي يستحق المدح لا رؤية الذوات.[6]

فالرؤية -كما النظر- يغلب في القرآن الكريم الحث المنهجي على تفعيلهما بالمعنى المجازي العقلي، بحيث يكون نظرا عقليا، ورؤية قلبية علمية، تستند إلى التأمل الدقيق العميق الموصل إلى الحقيقة، وبهذا المعنى أُستعمل فعل الرؤية في طلب إدراك المنهج المعبر عنه ب(السبيل) في قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن **يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ** لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن **يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ** يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف:146].

ويمكن أن نخلص من كل ما سبق إلى القول بأن اشتمال مفردات الحواس، من السمع والبصر والنظر والرؤية، في مادتها اللغوية على مستويين: الأول حسي مادي، والثاني تأملي إدراكي أو عقلي علمي، والتركيز القرآني على المستوى الثاني، خصوصا عند توظيفها في قضايا دقيقة

---

[1] كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء:30] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ **كَيْفَ** مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان:45] ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس:77] وغيرها.

[2] كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء:60] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ [إبراهيم:28] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [المجادلة:8] ونحوها.

[3] الطبري، **جامع البيان**، 413/4. الرازي، **مفاتيح الغيب**،166/31. البقاعي، **نظم الدرر**، 250/22. رشيد رضا، **المنار**، 456/2. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 223/13. الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:7402.

[4] البقاعي، **نظم الدرر**، 250/22.

[5] المصدر السابق، 250/22.

[6] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 97/32.

عميقة متعلقة بمختلف المجالات المعرفية (الكونية والإنسانية والاجتماعية والتاريخية)، ومقترنة في بعضها بطلب إدراك الكيفية، والذي يمثل مستوى أعمق من إدراك الذوات، كل ذلك يدلّ على أن التفعيل المنهجي للحواس في القرآن الكريم لا يكون بالوقوف عند العملية الحسية الأولية في الإدراك فقط، بل باستخدامها وتوظيفها في إطار مزدوج (حسي- عقلي).

وبعبارة أخرى، فإنه إذا اعتبرنا الإدراك الحسي مستوى يسبق الإدراك العقلي ويوصل إليه، فالإدراك الحسي في ذاته له حدّه الأدنى وحدّه الأعلى، أما أدناه فهو الإحساس المادي المعتمد على الآلة كالعين والأذن والذي ينقل المدركات إلى العقل، وأما أعلاه فهو الإدراك بها إدراكا واعيا مقصودا وموجها إلى حقائق الظواهر وكيفياتها، والقرآن الكريم إنما يحثّ الإنسان على تفعيل الحواس في مختلف المجالات، وبمستوياتها المتقدمة، التي تقارب مجال الإدراك العقلي، وتمثل أداةً أساسيةً تخدم العمليات العقلية المختلفة.

3.2.3. ارتباط الحواس بالعمليات العقلية في القرآن الكريم

الحواس في القرآن الكريم ليست أدوات حسية فحسب، بل هي وسائل وعيٍ وتمييزٍ وتبصرٍ،[1] وهي ليست طريقا وحيدا أو مستقلا لتحصيل المعرفة،[2] وإنما يترابط دورها مع العقل الذي يقف وراءها، ويجعل من الإحساس المادي الذي تحصّله إدراكا ومعرفة حسية منتجة.

والارتباط بين الحواس والعقل في القرآن الكريم يرد في مواضع كثيرة أهمها: الجمع بين الحواس والفؤاد في العديد من الآيات، إلى جانب اعتبار تعطيل الحواس كتعطيل العقل لأنها وسائل له.[3]

- أما الامتنان بالحواس كأدواتٍ للإدراك،[4] وأسبابٍ موصلة إلى العلم بالأشياء،[5] واقترانها بالعقل أو الفؤاد فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل:78]،[6] وكأنما تحيط هذه الآية بمراحل الإدراك كاملة، بدءا من الإدراك الحسي، فالتفكير العقلي، فالانتهاء العقدي في القلب،[7] فالحواس سبيل العلم بالمدركات، والأفئدة والقلوب محلّ المعارف،[8] والتي تضم "مجموع مدارك الإنسان الواعية"،[9] أما العقل الذي يدرك ويتصور ويربط الأسباب بالنتائج،[10] فهو مقرّ الإدراك، يتفاعل مع مدركات الحواس بجعلها

---

[1] نايف الشريف، **التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**، ص:206.

[2] راجح الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص:610.

[3] المصدر السابق، ص:573-574.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 232/14.

[5] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 545/6.

[6] وتكرر معنى الآية في [المؤمنون:78] [السجدة:9] [الملك:23].

[7] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:5906.

[8] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 411/6.

[9] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2186/14.

[10] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 5103/10.

تصورات مفردة فتصديقات،[1] وينتهي بما أخذه من وسائل الإدراك إلى قضايا ومبادئ تستقر في الفؤاد.[2]

- وأما اعتبار انتفاء الحواس سببا لانتفاء العقل فقد ورد في مثل قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:171]، فإدراك العقل مترتب على حقائق المحسوسات، ولما نفت الآية عنهم الحس المدرك للمحسوسات، ترتب عليه القول ﴿فهم لا يعقلون﴾، بالفاء ربطا وتسببيا وتعقيبا،[3] وسواء كان نفي الحواس على ظاهره، أو على تخصيصه بالحق،[4] أي صمٌّ لا يسمعون الحق سماعَ فهمٍ وتدبر، وبكمٌ لا ينطقون به عن علم، وعميٌّ لا ينظرون في آيات الله،[5] فإن الآية ومثيلها [كالأعراف:179]، تفيد انتفاء العقل عند عدم الانتفاع بالحواس، لأنهم إذ لم يصرفوا ما خُلق لهم فيما خُلق له فكأنهم قد خلقوا كذلك،[6] أي فاقدين له من أول الأمر.

وإلى جانب هذين الأمرين يرد ارتباط الحواس بالعلميات العقلية التي يعبر عنها القرآن بألفاظ من مثل التفكر والتفقه والتدبر ونحوها، وهذه العمليات وإن كانت تأكيدا لمبدأ إعمال العقل الذي ورد بيانه إلا أنها تشتمل على دلالات لغوية،[7] وتوظّف في موضوعات قرآنية، تجعلها في

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 233/14.

[2] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:10108.

[3] البقاعي، **نظم الدرر**، 335/2.

[4] الآلوسي، **روح المعاني**، 112/5.

[5] رشيد رضا، **المنار**، 94/2-95.

[6] الآلوسي، **روح المعاني**، 112/5.

[7] يمكن التمثيل لذلك بلفظي التدبر والفقه، أما **التدبر**: فيختص بالنظر في دبر الأمور أي فيما تؤول إليه عاقبتها وآخرها. (الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 220/1. ابن منظور، **لسان العرب**، 1321/2). وعليه فتدبر القرآن –والذي اختص لفظ التدبر به في أربعة مواضع– يقصد به التأمل لمعانيه وتبصر ما فيه (الزمخشري، **الكشَّاف**، 414/1) أي أنه يقوم على التأمل الذي يبلغ به صاحبه معرفة ما خفي من دلالاته، وتعقب ظواهر الألفاظ ليعلم ما يدبر ظواهرها من المعاني والتأويلات، بحيث أنه كلما ازداد التدبر انكشف له من المعاني ما لم يكن باديا له أول الأمر، وذلك يكون على

مرتبة أدقّ وأعمق من مجرد التعقل، بل إن في نصوص القرآن الكريم ما يجعلها في ذاتها غايةً ومقصدا من مقاصد نزوله،[1] ولذلك فإن ارتباطها بالحواس له أهميته، ويمكن أن نشير إليه من خلال أمرين:

الأول: اقتران ذكر ألفاظ الحس بالعمليات العقلية في العديد من الآيات أو المقاطع القرآنية، حيث يرد ذكر أكثر من عمليةٍ حسيةٍ وعقليةٍ في مشهدٍ واحدٍ،[2] مما يجعلها "عمليات مترابطة متكاملة، لا تحدث منفصلة عن بعضها البعض".[3]

أما الآيات فمن مثل قوله تعالى: ﴿**وَيُرِيكُمْ** آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ **تَعْقِلُونَ**﴾ [البقرة:73]، وقوله: ﴿**انظُرْ** كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ **يَفْقَهُونَ**﴾ [الأنعام:65]، ونحوها من الآيات، حيث يراد النظر

مستويين: الأول تأمل دلالة جملة القرآن على أنه من عند الله، والثاني تأمل دلالة تفاصيل آياته على مقاصده التي أرشد إليها. (ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 137/5، 252/23).

وأما الفقه: فهو في اللغة: الفهم، وفقِه الكلام: أي فهم غرض المتكلم من كلامه، (الجرجاني، **التعريفات**، ص:141. ابن منظور، **لسان العرب**، 3450/5). وهو يدل على إدراك الشيء والعلم به، (ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 442/4). لكنه يستعمل فيما خفي علمه (ابن عاشور، **التحرير والتنوير**،61/11) ولذلك فمعناه في القرآن –والذي ورد فيه في عشرين موضعا– يرتكز على الفهم العميق المؤثر (رشيد رضا، **المنار**، 147/12) والذي يدل على مزيد فطنة وذكاء، (الرازي، **مفاتيح الغيب**، 110/13).

[1] يرد في **التفكر** قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44] حيث عطف ترجي تفكرهم على قوله (لتبين) المقرونة بلام التعليل والتي تبين العلة الأصلية الحافة بإنزال القرآن، مما يشير إلى أن التفكر هو أيضا حكمة من حكم نزول القرآن الكريم (ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 163/14–164). ويقاربه في المعنى والصياغة قوله تعالى في **التذكر**: ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف:2] وعليه فإن تهيئة الناس للتفكر والتذكر لإدراك الحقائق والعبر –سواء في الآيات الكونية أو القرآنية– هو غاية من غايات نزول القرآن وغرض جليل من أغراضه. (الآلوسي، **روح المعاني**، 389/7. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 164/14). وفي **التدبر** يرد قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص:29] فقد "جُعل القرآن للناس ليتدبروا معانيه ويكشفوا عن غوامضه بقدر الطاقة" (ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 252/23).

[2] محمود الهيشان ومحمد ملكاوي، "**منهج القرآن في تنمية التفكير**"، أبحاث اليرموك: سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة اليرموك، (2002م). ص:192.

[3] محمود الهيشان، "**جوانب الفكر والتفكر في القرآن الكريم**"، (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، كلية الشريعة، 1996م). ص:42.

بعين القلب،[1] والرؤية بالبصر والبصيرة،[2] في مطلق الآيات، أي الحجج والدلائل،[3] رجاء أن يعملوا عقولهم فيها، ويكون حالهم حال من يرجى فهمه الدقيق لحقائقها.[4]

ومثله قوله تعالى: ﴿أَلَمْ **تَرَ** أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ **فَتَرَاهُ** مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ **لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ [الزمر:21]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي **يُرِيكُمْ** آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا ۚ وَمَا **يَتَذَكَّرُ** إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ [غافر:13]، فأكثر الآيات التي يُراد في آخرها حصول التفكر والتذكر، يَرد في أولها الحثّ على النظر والرؤية، وكأن فيه إشارة كما يذكر ابن عاشور: إلى ارتباط المعقول بالمحسوس، وتنزيله منزلته لقصد فهمه والتعجيب منه.[5]

وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ **لَذِكْرَى** لِمَن كَانَ لَهُ **قَلْبٌ** أَوْ أَلْقَى **السَّمْعَ** وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق:37] إشارة إلى ارتباط حصول الذكرى أي التذكرة العقلية والتفكر وتدبر الأحوال،[6] بمن كان له عقلٌ،[7] وعبّر عنه بالقلب لأنه جُعل للوعي والحفظ بعد الإدراك،[8] أو استمعَ لما ألقي إليه وهو شاهد القلب متفهم لما يُخبر به غير غافلٍ عنه ولا ساهٍ،[9] فإلقاء السمع مع المشاهدة يوقظ العقل للاعتبار والذكرى.[10]

---

[1] الطبري، **جامع البيان**، 310/9.

[2] البقاعي، **نظم الدرر**، 21/17.

[3] الطبري، **جامع البيان**، 128/2. الزمخشري، **الكشَّاف**، 119/1. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 416/8. الآلوسي، **روح المعاني**،294/1.

[4] البقاعي، **نظم الدرر**، 144/7. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 286/7. أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 2540/5.

[5] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 285/7.

[6] المصدر السابق، 323/26.

[7] الطبري، **جامع البيان**، 462/21.

[8] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 366/9.

[9] الطبري، **جامع البيان**، 463/21.

[10] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 324/26.

وأما المقاطع القرآنية فكما في [النحل:10-17] و[الروم:17-28] ونحوها، حيث يرد في هذه المقاطع ذكر العديد من الدلائل الكونية أو الاجتماعية متتالية، والتي تضاف في ختام كل منها لمن يتصف بما به إدراك معناها، فيرد فيها ذكر أولي الأبصار الذين يتصفون بالاعتبار، وقوم يسمعون فيدركون ويتبعون، وقوم يعقلون ما يُدرك ببداهة العقل، أو يتفكرون بما يعلو بداهته، ويرقى بالفكر للتأمل في ما دقَّ من الأمور، كما يرد فيها الأوصاف التي تدل على العقل الأعلى الذي هو اللبُّ، كالفقه فيما خفي أمره،[1] والتذكر الذي به إحضار العلم بعد غيبته عنه فتكراره على القلب حتى يرسخ فيه،[2] وفي ذلك دلالةٌ على تعاقب هذه العمليات، وترابطها، وتكامل عملها في تحصيل المعرفة من مختلف الدلائل والآيات البينات.

الثاني: اقتران ذكر العمليات العقلية -من مثل التفكر والتذكر- بضرب الأمثال في العديد من الآيات،[3] وضرب الأمثال له أهميته الكبرى في قضية الحواس وارتباطها بالعمليات العقلية، حيث يمثل الصلة بين المحسوس والمعقول، فالقرآن الكريم يورد العديد من الآيات الدالة على حقائق الأمور وغاياتها في صورة التمثيل لها، والذي يتضمن تقريب المعقول بالمحسوس، رجاء تفكر الناس فيها،[4] فينيبوا إلى الحق وينقادوا له،[5] كما قال تعالى: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم:25] وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر:21].

كما أن القرآن الكريم يوظّف التمثيل والحواس في قضايا الاستدلال كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۚ

---

[1] أبو الحسن الحرالي، **مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل**، ضمن كتاب: تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تقديم وتحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، ط1، (الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1997م). ص:45-47.

[2] ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، 545/1.

[3] ورد فعل التفكر مثلا في العديد من المواضع التي تضرب فيها الأمثال، كما في موضوع الإنفاق [البقرة:266]، والانتفاع بالعلم [الأعراف:176]، وحقيقة الحياة الدنيا [يونس:24]، والخشوع والتأثر بالقرآن [الحشر:21].

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 55/3، 117/28.

[5] الطبري، **جامع البيان**، 550/22.

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام:50]،[1] فقد عقّب الاستدلال على النبوة بالتذييل بقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾،[2] وعندما يأتي القرآن بقضية لاستخدامها كمثلٍ فهو يأتي بقضيةٍ متفقٍ عليها حتى عند الخصوم الذين تُوجّه إليهم،[3] ولذلك ذكر هنا مسألة الاستواء بين الأعمى والبصير، فإن قال المخاطبون بالآية باستوائهما فقد كابروا الحس،[4] وإن أقروا بعدمه كان تمثيلا لهم وتشبيها لحال أمثالهم ممن لا يفقه الأدلة بالأعمى، أما من يميز الحقائق فيؤمن بها فهو كالبصير، وأتبعه بقوله (أفلا تتفكرون)، لأن عدم استواء البصير والأعمى أمر بديهي لا يمكنهم إلا الاعتراف به، فتفرّع عليه إنكار عدم تفكرهم في ذلك.[5]

وعليه فالترابط بين الحس والعقل ترابطٌ وثيق، ومتكاملٌ في إطار المنهجية العلمية القرآنية، بحيث يكون التفكير المنهجي فيها هو "عمليةٌ عقليةٌ شاملةٌ تشمل مختلف أنواع النشاط العقلي للإنسان"،[6] وتمثل الحواس أهم وسائله التي يهتم بتوجيهها توجيها مقصودا للفهم والإدراك،[7] أي أنه وظيفةٌ جامعةٌ تشترك فيها جلّ الوسائط الإدراكية من الحواس والعقل،[8] ويتكامل دورها في المصادر المعرفية المتكاملة، -وهما الكون والوحي-، بما يمثل الإطار المرجعي لمنهجية اكتساب المعرفة في المنهجية الإسلامية.[9]

---

[1] وهذا المثل ورد نظيره في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ ۚ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [غافر:58].

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 243/7.

[3] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:3643.

[4] البقاعي، **نظم الدرر**، 125/7.

[5] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 243/7.

[6] محمود الهيشان ومحمد ملكاوي، **منهج القرآن في تنمية التفكير**، ص:203.

[7] المصدر السابق، ص:203.

[8] صالح بن طاهر مشوش، "**مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم**"، مجلة نماء، السنة الأولى، العدد:2 (2017م): ص:247.

[9] فتحي حسن ملكاوي، "**المفارقة المنهجية ومرجعياتها الفكرية**"، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، المجلد:32، العدد:3 (2019م): ص:107.

وهذا التكامل في أصول التفكير المنهجي يتضافر دوره مع مبادئ السلوك المنهجي، والتي سيأتي بيان دورها في ضبط الجانب النفسي والسلوكي عند الإنسان في بحثه المعرفي، بحيث يتحصل بهما الاستعداد النفسي والفكري اللازم معا لبلوغ جوهر المنهجية العلمية، وهو البحث عن الدليل الحق واتباعه.

4. الفصل الرابع: مبادئ السلوك المنهجي

تمهيد:

إن الالتزام بمبادئ التفكير المنهجي، لا يكفي وحده لضمان سلامة الوصول إلى العلم، وذلك بسبب تأثر النشاط الفكري للإنسان بجملة من العوامل النفسية والسلوكية التي تجعل بلوغ الحقيقة والعلم لا يتحقق إلا بالتكامل بين جانبين: جانب مرتبط بالعلم والمعرفة، وجانب مرتبط بالقيمة والأخلاق.

والقرآن الكريم يشير إلى تأثر العملية المعرفية بدور العقل والحس، أو أجهزة الإدراك البشرية، إلى جانب النفس الإنسانية والإرادة المختارة، والتي لا يمكن تجاهل تأثيرها في تفسير النشاط المعرفي أو دورها الحاسم في الوصول إلى الحق والعلم، وتقبله أو الانصراف عنه،[1] ولذلك فإن القرآن الكريم إلى جانب دعوته الدائمة إلى الاستدلال العقلي، يدعو إلى إزالة كافة العوائق النفسية التي قد تمنع من ذلك،[2] وتزكية النفس بالقواعد الأخلاقية التي تضبط المجال العلمي المنهجي وتؤثر في ترشيد المعرفة.[3]

ويمكن أن يطلق على هذه القواعد الأخلاقية مصطلح "مبادئ السلوك المنهجي" أي: القيم التي ترشد سلوك الباحث، والقواعد الأخلاقية التي ينبغي الالتزام بها عند البحث العلمي، وهي مبادئ وقواعد تختلف عن قواعد الاستدلال التي تحكم التفكير المنهجي، وتمثل أخلاقيات البحث العلمي وقيمه الإنسانية.

والبحث في الأخلاق الإسلامية يرتبط بمفهوم التزكية المركزيّ في القرآن الكريم، والذي يمثل مقصدا أساسيا من مقاصد الوحي إلى جانب مقصد العلم والمعرفة، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ **وَيُزَكِّيهِمْ**

---

[1] فاروق دسوقي، **قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة**، ص:44، 46.

[2] فاطمة إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ص:104.

[3] حيدر حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني: وقفات وملاحظات**، ط1، (بيروت: دار الانتشار العربي، 2007م). ص:151.

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران:164]،[1] والتزكية التي تقوم على تربية النفس الإنسانية على التحلّي بالأخلاق الحسنة، والتخلّي عن الأخلاق الذميمة، تندرج ضمنها أخلاقياتُ البحث العلمي، بحيث أن تتبع هذه الأخلاقيات في القرآن الكريم يتحقق من خلال التركيز على جانبين، الأول: بيان أهم القيم التي ورد الحث على التزامها عند القيام بالنشاط المعرفي، والثاني: تحديد أهم الصفات التي تم التحذير منها، باعتبارها من العوائق النفسية التي تحول دون الوصول إلى العلم.

ولما كان من الصعب الإحاطة بكافة القيم التي تحكم النشاط العلمي والفكري،[2] أو بيان جميع الأخلاق التي ورد الأمر بها أو النهي عن ذميمها عند ممارسة البحث العلمي، فإن الدراسة تسعى إلى الكشف عن القيمة الأساس في كلٍّ من ثنائية الالتزام والترك، ودراستها في سياقاتها، والإشارة إلى أهم المفاهيم التي ترتبط بها، وتوضيح الرؤية القرآنية حول أهمية القيم في المنهجية العلمية من خلال ذلك.

4.1. التربية المنهجية على القيام للحق

يتأسس الالتزام الأخلاقي في الإطار المنهجي والعلمي القرآني على التربية المنهجية، حيث سيكون التركيز على التأصيل لقيمةٍ مركزيةٍ فيها، يمكن أن يُصطلح عليها "القيام للحق"، وبيان أهميتها من خلال أهم السياقات القرآنية.

4.1.1. مفهوم التربية المنهجية ومبادئها في السياقات القرآنية

يتحقق بلوغ الحقيقة والعلم في القرآن الكريم بالتكامل بين منحيين: منحى مرتبط بالعلم والمعرفة والواقع، ومنحى آخر مرتبط بالقيمة والحق،[3] وإذا كان المنحى الفكري المرتبط بالعلم يتأسس ويرتكز على إعمال العقل والحس في أعلى مستويات الإدراك، للوصول إلى الدليل الحق واتباعه، فإن المنحى السلوكي المرتبط بالأخلاق يستند إلى الأساس ذاته ويتكامل معه، فيهدف إلى تربية

---

[1] فتحي حسن ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي**، ص:269-270.

[2] حيدر حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني**، ص:153-154.

[3] المصدر السابق، ص:28.

النفس الإنسانية على الاتباع الدائم للدليل الذي يحكم العقلُ والحس بصحته، وتقديمه على أهواء النفس ورغباتها.

والتربية مفهومٌ أخلاقيٌ هام، يرجع في اللغة: إلى معاني الرعاية والإصلاح والنماء والكمال،[1] أي القيام بالأمر وتعهده ورعايته بما ينميه.[2] وهو في الاصطلاح: "تبليغ الشيء إلى كماله شيئا فشيئا"،[3] أو "إنشاء الشيء حالا فحالا إلى حدّ التمام".[4]

ومع تعدد اتجاهات التربية ومجالاتها،[5] فإن التربية في المجال العلمي والفكري طريقةٌ لإعداد الإنسان إعدادا صحيحا، ومتميزا بسلوكه الفكري، وبقدرته على الوصول إلى مصادر المعرفة وتوظيفها في حل مشاكله.[6]

ويمكن أن يُطلق على التربية الهادفة إلى تحقيق مثل هذه الغاية "**التربية المنهجية**"،[7] أي: التنشئة على القيم الأخلاقية المرتبطة بالنشاط المعرفي الإنساني، والهادفة إلى ضمان سلامة وصوله إلى أهدافه، وهي تنبني على قاعدة خلاصتها: **الحق هو المقصود، والدليل الموصل إليه هو المُتَبَع، وعلى النفس الإنسانية تقديم ذلك على أهوائها ورغباتها**، وذلك في مختلف مراحل البحث العلمي بدءا من الاستعداد النفسي الذي يسبق البحث، فممارسته بالنظر والفكر والاستدلال، ثم الالتزام بنتائجه وتطبيق مقتضياته في الواقع.

---

[1] عباس محجوب، **أصول الفكر التربوي في الإسلام**، ط1، (عجمان: مؤسسة علوم القرآن، دمشق: دار ابن كثير، د.ت). ص:15.

[2] خالد بن حامد الحازمي، **أصول التربية الإسلامية**، ط1، (المدينة المنورة: دار عالم الكتب، 2000م). ص:18.

[3] عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، إعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ). 28/1.

[4] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 254/1.

[5] ومن جوانب التربية: التربية الجسمية والتربية الروحية والتربية العقلية والوجدانية والعاطفية والمهنية وغيرها. عباس محجوب، **أصول الفكر التربوي في الإسلام**، ص:179.

[6] ثاراس محمد صالح، "**المبادئ التربوية في القرآن الكريم**"، مجلة آداب الرافدين، العدد:57 (2010م): ص:139.

[7] ورد مصطلح التربية المنهجية عند: سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 773/5.

ولما كان من الصعب الوقوف ابتداءً على لفظٍ أو مصطلحٍ قرآني واضح ومحدد، يمكن أن يُبدأ به للتأصيل لهذه القاعدة، فإنه لا بد من النظر أولا في أهم السياقات القرآنية التي تقرر معناها، فمحاولة استنباط تعبير أو مصطلح قرآني يشير إليها.

ويمكن البداية مع التوجيه القرآني لكيفية الاستعداد للبحث والنظر في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ:46]، فالآية دعوةٌ خالصةٌ إلى منهج البحث عن الحق، وإرشادٌ إلى كيفية الاستعداد للتفكر والنظر، وذلك بالقيام بتجردٍ بعيدا عن الهوى والمصلحة، وبعيدا عن التأثر بالتيارات السائدة في الجماعة والبيئة، وهي دعوةٌ (واحدةٌ) إن تحققت صحّ المنهج واستقام الطريق،[1] فقوله (إنما) يفيد الحصر أي: ما أعظكم إلا بواحدةٍ لا بغيرها من المواعظ المفصلة، وذلك بقصد التقريب للأفهام، والاختصار في الاستدلال، ومنعا من نفور المخاطبين أو إعراضهم إن هم استكثروا واستثقلوا الحجج التي أوردها عليهم،[2] وهذه الواحدة التي وَعَظَهم بها هي القيام لله مخلصين له بالنصيحة، وترك الهوى والعصبية.[3]

ومصطلح **القيام** في الآية هامٌ، يراد به: "القيام إلى طلب الحق لا القيام الذي هو ضد القعود"،[4] فهو على المعنى المجازي الدال على الانتصاب في الأمر والاجتهاد فيه،[5] وقد بينت الآية كيفية هذا القيام بأن يكون إما مثنى أو فرادى، "فما زاد على ذلك مما لا اضطرار إليه"،[6] بل هو أولى للسلامة من التأثر بالجماعة، وعقلية الجماهير التي تتبع الانفعال الطارئ ولا تتمسك في الغالب بالحجة والدليل،[7] أي أن الهدف هو دفع عوائق الوصول إلى الحق، فلا يخالط الناظر والباحث

---

[1] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2914/22.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 231/22-232.

[3] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط2، (الرياض: دار طيبة، 1999م). 525/6. سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2914/22.

[4] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 329/17.

[5] الزمخشري، **الكشَّاف**، 448/3. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 232/22.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 231/22، 233.

[7] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2914/22.

صاحب هوى أو شبهة، ولا يخشى تشنيعا أو سمعة، بل يخلو بنفسه عند التأمل فلا يرضى لها غير النصح، وإذا خلا ثاني اثنين فهو إنما يختار ثانيَه من أقرب أصدقائه له رأيا، فيَسْلم كلّ منهما من غشّ صاحبه.[1]

ففي الآية "تأسيسٌ لنوعٍ من أصالة السعي الفردي لكشف الحقيقة والاهتداء إليها"،[2] وتبيينٌ لطريق المعرفة، وذلك بالدعوة إلى رجوع الإنسان لذاته وفطرته، ودراسة الأمور ومناقشة المسائل بعيدا عن المؤثرات العاطفية، والعوائق النفسية،[3] التي قد تمنعه من الإخلاص والتجرد في التفكير.

وإن هذا التجرد والقيام لله بالحق كما يلزم عند إرادة الشروع بالبحث، فهو لازمٌ كذلك في أثناء النظر وإعمال الفكر، بحيث يقف الإنسان موقف الحياد أمام الأدلة، ويحرص عليها وعلى اتباعها ولو كانت عند خصمه، فيكون كما يذكر الغزالي: كناشد ضالةٍ، لا يفرّق بين أن تَظْهر على يده أو على يد من خالفه، وهو لذلك لا يرى المخالف خصما، بل معينا له على بلوغ الحق.[4]

ومما يؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ:24] فقد رددت الآية حالتي الفريقين بين الهدى والضلال، وذلك بالإتيان بحرف (أو) المفيد للترديد والشّكّ،[5] وتركت تحديد المهتدي من الضّال، وذلك إثارةً للتدبر والتفكر، في هدوءٍ لا تغشاه العزة بالإثم أو الرغبة في مجرد الجدال، لأن المقصد هو حصول الهداية والإرشاد لا الإذلال والإفحام،[6] ولذلك لم يُقابل المعارض بنسبته مباشرة إلى الخطأ لأن فيه إغضابا له، وإخلالا لسداد الفكر عنده، بحيث يفوت مقصد فهمه

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 233/22.

[2] حيدر حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني**، ص:159.

[3] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 66/19-67.

[4] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص:55.

[5] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 192/22.

[6] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2905/22.

للحجة واتباعها،[1] وإنما أتت بالكلام المنصف الذي يقبله كلّ من يسمعه من موالٍ أو مخالف، وإن كان يتضمن إشارات واضحة إلى من هو على ضلالٍ ومن هو على هدى، إلا أن التورية والتعريض أقرب بالمجادل إلى غرض الهداية.[2]

كما تضمنت الآية أسلوب اللفّ والنشر،[3] والذي يعني بأن أحد الفريقين محق والآخر مبطل، وبما أنه لا سبيل لأن يكون كلاهما على الضلال معا أو على الهدى معا، بل أحدهما مصيبٌ والآخر على باطل،[4] فالأولى لكلا الفريقين تحري الحق والتمسك به، والاجتهاد في النظر وترك التعصب،[5] ولما أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أقام البرهان على التوحيد فذلك دليلٌ على بطلان من تمسك بالشرك.[6] وفي ذلك كله تربيةٌ لكلٍّ من المحاور والمخالف بضرورة الحياد أمام الحق والهدى، واتباع من أقام الدليل وأتى بالبرهان.

وهذه الآية وإن كانت ترد في سياق الإرشاد من الله لرسوله في المناظرات الجارية في العلوم،[7] إلا أن مدلول المناظرة أو الحوار يمكن أن يتجاوز المتبادر منه باقتصاره على تحاور شخصين أو أكثر، ليدلّ على ظاهرةٍ سلوكيةٍ تبدأ من حوار الذات مع نفسها، فحوار الإنسان مع أخيه، فحوار الجماعات بعضها مع بعض بما يشمل الاتجاهات الفكرية والدينية والحضارية المختلفة.[8] وبذلك فإن الآية تشمل سائر أحوال البحث العلمي بحيث تكون كلّ مراجعة لأفكار الآخرين وعلومهم عبارة عن حوار معرفي وإن لم يكن في صورة الجدال والمناظرة، والحياد الفكري مطلوب في هذه الأحوال جميعا.

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 258/25.

[2] الزمخشري، **الكشَّاف**، 442/3.

[3] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 517/6. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 192/22.

[4] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 517/6.

[5] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 258/25.

[6] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 517/6.

[7] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 258/25.

[8] حيدر حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني**، ص:17.

فالإنسان يطلق الفكرة في دائرة الاحتمال، حيث تتساوى فرضية الصواب والخطأ أو الهدى والضلال، ثم يتقدم إلى البحث بدافع الوصول إلى الحق لا الانتصار للنفس، ويطرح المسألة في إطار الشّكّ باحثا عن مواقع الخطأ والصواب، وبذلك فإن المنهج القرآني من خلال هذه الآية يؤسس للقاعدة التي ترى في الشّكّ طريقا إلى اليقين، ويرفض القناعات التي تستند إلى الأفكار المسبقة، وذلك من خلال اعتباره الشّكّ في الفكرة موقفا مطلوبا من كلا الطرفين، ويدفع كلا منهما إلى ضرورة إعادة النظر في القضية ومواجهتها كما لو أنه لم يفعل ذلك من قبل، ودون أيّ حكمٍ مسبقٍ من الطرفين على الآخر بالهدى أو الضلال، "بل هو الموقف المشترك الذي يريد أن يصل إلى الحقيقة من خلال الحوار الإيجابي القائم على الوعي، والشعور العميق بالحاجة إلى الوقوف مع خط الإيمان بالنتائج أيّا كانت".[1]

ومن لطائف ما يؤيد الحثّ على الحياد والموضوعية في طلب العلم، توجيه بعض الآيات إلى ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: 1-3]، فالآية التي تطالب الإنسان بالعدل فيما يأخذه من الناس ويعطيه، يدخل في عمومها الحجج والمقالات، فكما أن المتناظرين يحرص كلّ منهما على ما له من الأدلة، فإنه يجب عليه أن يبين لخصمه الدلائل والحجج التي لا يعلمها، وينظر في أدلة المخالف كما ينظر في أدلته هو، وبهذا السلوك يُعرف إنصاف الإنسان من تعصبه، وحرصه على الحق من عدمه.[2]

وإن هذه الموضوعية والحياد أمام الدليل والحق يظهر تطبيقها في مواقف العديد من الأنبياء عليهم السلام، كقول إبراهيم عليه السلام لقومه: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ۚ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام:81] فقد حذف تعلّق الشرك بالإتيان بالسلطان في مقام إنكار خوفه من شركائهم، وذكره عند إنكار عدم خوفهم من شركهم تذكيرا لهم بأنهم لا عذر لهم بالجهل ببطلانه، لأنه لا

---

[1] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 19/41-42.

[2] عبد الرحمن بن ناصر السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان**، تقديم: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل ومحمد بن صالح العيثمين، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط2، (الرياض: دار السلام، 2002م). ص:1079.

دليل لهم عليه،[1] ثم كان قوله ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾ ولم يقل أنا أحق بالأمن، وذلك "منتهى الحيدة في الجدل"،[2] فلم يصرح بأن منهجهم هو الباطل والضلال وأن منهجه هو الحق والصواب، ثقةً منه بأنهم إذا استعرضوا منهجه ومنهجهم فسيحكمون بمن التزم الهدى ومن هو على ضلال.[3]

وقريب من ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ﴾ [هود:35] فهذه الآية وردت في سياق حوار نوح عليه السلام مع قومه، وسواء كانت من تتمة هذه القصة أي من قول نوح عليه السلام،[4] أو أنها كلام معترض يقصد به الردّ على المشركين من قوم محمد صلى الله عليه وسلم،[5] فهي إعراضٌ عن مجادلتهم بالحجة بعد أن أقيم عليهم الدليل غير مرّة، فلم يغن فيهم شيئا، والرد عليهم بأنه لو فُرض أنّ النبي افتراه فإنما تبعة ذلك عليه وحده، وقد أثبت النبي الإجرام عليه على طريقة الكلام المنصف،[6] والجدال بالتي هي أحسن، بحيث لا يستثقل السامع الوعظ ويقبله،[7] وذلك يمثّل أسلوب الأنبياء الهادئ الذي يطرح الفكرة بقوةٍ، ويواجه الموقف بحسمٍ، ويردّ التحدي بعقلٍ واعٍ وفكرٍ منفتح، وهو ما ينبغي على الدعاة إلى الله التزامه في كل زمان ومكان.[8]

وفي ذات الاتجاه يرد قوله تعالى: ﴿قُل لَّا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سبأ:25] فقد أتى النبي بفعل الإجرام في وصف فعل المؤمنين، والعمل في وصف فعل

---

[1] رشيد رضا، **المنار**، 578/7.

[2] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:3757.

[3] المصدر السابق، ص:3757.

[4] الآلوسي، **روح المعاني**، 246/6-247. رشيد رضا، **المنار**، 71/12.

[5] رجح هذا الوجه في التفسير: الطبري، **جامع البيان**، 389/12. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 318/4. رشيد رضا، **المنار**، 71/12. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 63/12.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 64/12.

[7] رشيد رضا، **المنار**، 72/12.

[8] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 61/12.

مخاطبيهم،[1] وهو أبلغ في الإنصاف،[2] وزاد على ذلك بأن ذكر الإجرام المنسوب إليهم بصيغة الماضي التي تدل على التحقق، وذكر العمل المنسوب إلى خصمهم بصيغة المضارع التي لا تفيد ذلك،[3] لئلا يحصل لديهم الإغضاب الذي يمنع من الفهم،[4] وينشأ لديهم الدافع إلى التأمل والتدبر والتفكر لرؤية وجه الحق والاقتناع به.[5]

4.1.2. مفهوم القيام للحق أساس التربية المنهجية

إن الهدف الأخلاقي للبحث العلمي، يتمثل في الحرص على معرفة الحقيقة واتباعها،[6] دون أهواء النفس ورغبات المجتمع، وإذا أردنا تحديد مصطلحٍ قرآنيٍ يضم الإشارات القرآنية التي تبين هذا الهدف الأخلاقي، فإنه يمكن الابتداء من لفظ **القيام** الذي ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن **تَقُومُوا** لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ﴾ [سبأ:46] وهو مصطلحٌ مركزيٌ في القرآن الكريم، ورد جذره فيما يزيد عن (650) موضعا، بعضها بصيغة الفعل،[7] وأكثرها بصيغة الاسم،[8] وهو يرتبط في الغالب بقضايا جوهرية في الدين، كإقامة الصلاة ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوهُ﴾ [الأنعام:72] حيث ورد الأمر بها ومدحها في كل المواضع بلفظ الإقامة، كما يذكر الراغب، تنبيها إلى أن المقصود منها توفية شرائطها لا الإتيان بهيئاتها،[9] كما ورد لفظ الإقامة في سياق الحديث عن حدود الله تعالى ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 229]، وعن

---

[1] الزمخشري، **الكشّاف**، 443/3. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 194/22.

[2] الآلوسي، **روح المعاني**، 315/11. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 194/22.

[3] الآلوسي، **روح المعاني**، 315/11.

[4] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 258/25.

[5] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2905/22.

[6] حيدر حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني**، ص:166-167.

[7] وصيغه الفعلية كثيرة منها: (أقم، أقمتم، قام، قاموا، تقم، تقوم، فاستقم، فاستقيموا) وغيرها.

[8] ومن أكثر الصيغ التي ورد بها (القوم)، إلى جانب: (قيما، قيّمة، قياما، القيم، القيوم، القيامة، المستقيم) وغيرها.

[9] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 540/2.

الشهادة ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق:2]، وقد أمر الله بإقامة هذه الأمور كما يقول رشيد رضا: لتأكيد العناية بها.[1]

كما ورد لفظ الإقامة في بعض المواضع مقترنا بالدين ذاته كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى:13]، أو وصفا له: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة:36] ومعناه: "المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا ميل عن الحق"،[2] كما كان وصف الاستقامة الذي وُصف به طريق الحق ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام:153]، وعُبّر به عن استقامة الإنسان أي لزومه المنهج المستقيم،[3] كما قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود:112].

وقد وُظّف لفظ القيام في سياقٍ يقارب آية [سبأ:46]، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا **قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ** وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا ۚ وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء:135]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا **قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ** ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [المائدة:8]. والقوّام صيغة مبالغة،[4] مِن قام بالأمر إذا تعهده وحفظه وتولاه بعنايته،[5] مشتقة من القيام المجازي، لأن من يهتم بالأمر ويعتني به من شأنه أن يقف لتدبيره، فأُطلق القيام على الاهتمام بعلاقة اللزوم،[6] والمقصود منها المواظبة على الأمر الذي اقترنت به في جميع الأحوال، والاجتهاد فيه كلّ الاجتهاد، بحيث لا يكفي القيام به مرة أو مرتين بل الكثرة التي تستلزم عدم الإخلال بالقيام به في حال من الأحوال.[7]

---

[1] رشيد رضا، **المنار**، 456/5.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، 3784/5.

[3] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 540/2.

[4] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 74/11. أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 1894/4.

[5] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 90/10. أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 1667/3، 1894/4.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 38/5.

[7] الآلوسي، **روح المعاني**، 161/3. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 224/5.

وورد الأمر بقوله ﴿كونوا﴾ وهو أمر بالكينونة بأن يجعلوا القيام لله جزءا من كيانهم،[1] وهو أبلغ من الأمر ب(اعدلوا أو أَقسطوا)، لأن بها أمرا بتحصيل الصفة لا بمجرد الإتيان بالقسط، أي: لتكن عنايتكم بإقامة ما أُمِرتم به وتحريه بالدقة التامة، بحيث يكون صفةً من صفاتكم، وملكةً راسخة في نفوسكم،[2] وخصلة لازمة في أمور حياتكم،[3] يستوعب كلّ علاقاتها ومعاملاتها وأقوالها وأعمالها.[4]

وقد ورد في آية النساء: الأمر بالقيام بالقسط لله عند الشهادة،[5] والتي هي "سبيل الحق وطريق معرفته"،[6] إذ إن دورها أن تكشف الحق لتكون أساسا للعدل الذي هو لله،[7] وإقامتها معناه: أن تكون لله كما أمر بأدائها،[8] ولو كانت على نفس الإنسان أو والديه أو الأقربين،[9] وذلك يعمّ ويشمل كلّ عملٍ وكلّ قولٍ يلزم أن يقوم المرء به لله ويجعل الشهادة له،[10] ومثله الأمر بالعدل في الآية ذاتها إذ يعم الأحوال كلها،[11] والقسط فيه على إطلاقه في كلّ حالٍ ومجال،[12] ولعل من أهمها "القسط في المقالات والقائلين، فلا يحكم لأحد القولين أو لأحد المتنازعين لانتسابه أو ميله لأحدهما، بل يجعل وجهته العدل بينهما" دائما.[13]

---

[1] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 2057/4.

[2] رشيد رضا، **المنار**، 456/5.

[3] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:2708.

[4] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 501/7.

[5] الطبري، **جامع البيان**، 584/7.

[6] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 1895/4.

[7] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 501/7.

[8] الزمخشري، **الكشَّاف**، 441/1.

[9] الطبري، **جامع البيان**، 584/7.

[10] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 384/3.

[11] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 224/5.

[12] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 775/5.

[13] السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان**، ص:227.

وهذا العموم يمكن أن تحمل عليه آية المائدة كذلك، حيث حُذف فيها ما أُمر بالمبالغة في القيام به، فدلّ على أنه عامٌ وشاملٌ لكلّ ما أُخذ عليه الميثاق من التكاليف،[1] والآية خطاب عام من الله يأمر به جميع الخلق بأن لا يعاملوا أحدا إلا على سبيل الإنصاف والعدل، وترك الميل والظلم،[2] ويشمل ذلك بيان الحق والحجج،[3] أي دعاة لله يبيّنون دينه بالحجج الحقّة،[4] لا يمنعهم بغض أحد أو رضاه من ذلك.[5]

والملاحظ عدم اكتفاء آية المائدة بالتحذير من عدم العدل أيّا كان سببه، بل التأكيد بالأمر ﴿اعدلوا﴾،[6] ثم بيان وجه الأمر بالعدل بأنه ﴿أقرب للتقوى﴾،[7] وجاء التعبير بقوله (أقرب) مع أن العدل من صميم التقوى وهو في ذاته تقوى مؤكدة،[8] للإشارة إلى أن العدل أدخل في معناها، فالتقوى نهاية الطاعة والعدل أنسب الطاعات بها،[9] لأنه يقوم على كبح النفس عن الشهوات، وهو ملاك التقوى.[10]

ويستفاد من مجموع الآيتين "وجوب القيام بالعدل والشهادة به، ووجوب القيام لله والشهادة له"،[11] مع السلامة من المحاباة سواء كان دافعها حبُّ الإنسان نفسه أو والديه والأقربين أو ذوي الشأن في المجتمع، أو بدافع العداوة لأحدٍ بحيث تحمله البغضاء على ترك العدل.

---

[1] رشيد رضا، **المنار**، 273/6.

[2] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 184/11-185.

[3] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 476/3.

[4] الآلوسي، **روح المعاني**، 254/3.

[5] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 476/3.

[6] رشيد رضا، **المنار**، 274/6.

[7] الزمخشري، **الكشَّاف**، 471/1.

[8] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 2060/4.

[9] الآلوسي، **روح المعاني**، 255/3.

[10] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 136/6.

[11] المصدر السابق، 135/6.

فالمنهج القرآني يجند النفس في سبيل الحق، ويجعلها تواجه ضعفها وعواطفها، ويربيها على إقامة العدل، والسلامة من كلّ هوى أو مصلحة قد تحول دونه، وهو يقتضي المجاهدة الشاقة لإقامة العدل على هذا النحو،[1] وبذلك تكون حياة الإنسان كلها قياما لله، والتزاما برضاه في كل ما يفكر به، ويقوم به من أعمال، ويمارسه من علاقات، ويهتم به من قضايا.[2]

ومما سبق يمكن القول بأن **مفهوم القيام لله** الوارد في قوله: ﴿قَوَّامِينَ لِلَّهِ﴾ [المائدة:8]، وقوله: ﴿أَن تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ [سبأ:46] مفهومٌ أساسيٌ في القرآن الكريم، ولما كان **الله هو الحق** كما نصّت على ذلك العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [طه:114] [المؤمنون:116] وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج:6، 62]، فإنه يمكن أن يستنبط من ذلك مصطلح "**القيام للحق**"، ولعل ترجيحه على مصطلح "القيام بالحق" يرجع إلى كون الأخير يفيد كون الحق قد ثبت لدى المرء ثم إنه يقوم به أي ينهج به ويلتزمه، أما "القيام للحق" فيشير إلى معنىً أعمّ، ويفيد بأن الإنسان مجتهدٌ ومتجرد لغرض البحث عن الحق وتبيّنه وبلوغه ابتداءً، فالتزامه والعمل به عند الوصول إليه.

ويتضمن مصطلح "القيام للحق" في مفهومه الدلالة على القيام للحقيقة بتجرد، بعيدا عن الهوى والمصالح أو التأثر بالسائد في المجتمع، إلى جانب الوقوف موقف الحياد أمام الأدلة، والحرص على الوصول إليها والتزامها أيا كان مصدرها أو القائل بها، بحيث تكون العبرة عند الخلاف لمن أقام الدليل وأتى بالبرهان، يضاف إلى ذلك الإقدام على البحث وطلب العلم بروح الباحث عن الحق، وطرح المسائل في إطار الشّكّ طريقا إلى اليقين، بحيث تُدرَس وكأنها لم تُدرَس من قبل، ودون أي حكم مسبق، وإنما بغرض التسليم بالنتائج المدلّلة والمؤيدة بالبراهين أيًّا كانت، ويمكن ضبط ذلك كله بالقول: إن القيام للحق هو التجرد لطلب الحقيقة وتقديمها في كل حال.

---

[1] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 774/5، 776.

[2] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 74/8.

والقول بضرورة الحياد أمام الأدلة والبحث الدائب عنها والتسليم بها أيا كانت النتائج التي تصل إليها، لا يعارض ضرورة التمسك بالاعتقاد الحق والدفاع عنه وعدم الشّكّ به مطلقا، وبعبارة أخرى، فإن البحث الدائب عن الدليل الحق، والاستعداد النفسي لتقبله والتزامه، لا يستلزم الشّكّ بما لدى الإنسان من قناعات أو اعتقاد، ذلك لأن الإيمان بأي قضية والتسليم بها –بما في ذلك القضايا العقائدية الإيمانية– إنما يُفترض أنه حصل بعد النظر والتفكر فالجزم بالدليل الذي توصل إليه وصحّ لديه، والإنسان عندها وإن كان مطالبا بالدفاع عن أفكاره والتمسك بأدلته وعدم التخلي عنها، إلا أن ذلك لا يعني امتناع المراجعة الدائمة لها وتمحيصها، أو دراسة الأدلة التي قد تعرض له من جديد، والاستعداد الدائم للتسليم بالدليل الحق متى ظهر له.

ونلمح الإشارة إلى ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف:81] فالآية عند تفسيرها بظاهرها الذي لا يحتاج إلى تأويلٍ أو عدولٍ عن الظاهر،[1] لا تستلزم الشّكّ بما لدى النبي صلى الله عليه وسلم من إيمان واعتقاد، وإنما هي كما يذكر الزمخشري: خطابٌ منه لقومه، يبين به بأنه إن كان للرحمن ولدٌ، وصحّ ذلك، وثبت بالبرهان الصحيح والحجة الواضحة، فهو أول المؤمنين بذلك والأسبق إلى الانقياد له،[2] وهذا الكلام الذي ورد على سبيل الفرض والتمثيل،[3] وبصيغة القضية الشرطية المبدوءة ب(إن) دون (لو)، يتضمن التأكيد على أن إنكار الولد ليس لأجل العناد والمنازعة، وإنما لكون الدليل القاطع على خلافه، فلو وُجد الدليل على ثبوت هذا الولد كان قيام الدليل مدعاة الإقرار والاعتراف به.[4]

وما أشارت إليه الآية ينطبق على كافة القضايا، فإن ترجيح رأيٍ أو التمسك بعقيدةٍ ينبغي أن يكون بالاستناد إلى دليلٍ ثابتٍ صحيحٍ، مع الاستعداد لمناقشة كافة الأدلة الأخرى التي قد تعرض له وتمحيصها والتسليم بها إن ثبتت بدليل أقوى وأصحّ من الدليل الذي قد ثبتَ قبلُ

---

[1] والتفسير بظاهر الآية رجحه: الزمخشري، **الكشّاف**، 202/4. الرازي، **مفاتيح الغيب**، 230/27. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 242/7.

[2] الزمخشري، **الكشّاف**، 202/4.

[3] المصدر السابق، 202/4.

[4] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 230/27-231.

لديه، وذلك على اعتبار أن البحث في نهاية الأمر هو جهدٌ عقليٌ إنسانيٌّ، يحتمل الخطأ، ويقبل التقويم والتصحيح.

4.2. السلامة من اتباع الهوى وتكامل القيم في المنهجية القرآنية

إن مبدأ القيام للحق والذي ترتكز عليه أخلاقيات البحث العلمي في جانب الالتزام، يقابله ضرورة السلامة من كلّ مانعٍ أو عائقٍ يحول دونه، ولعل أعظم عائق لذلك هو اتباع الهوى، وذلك على اعتبار أنّ السبب الذي قد يحمل مَن عرف الحق والهدى على تركه أو الإعراض عنه لا بد أن يكون حالا من الأحوال النفسية القوية، كالكبر والحسد والبغي، والشهوة الغالبة على العقل، وحب الرياسة والتعصب ونحوها، **والقول الجامع فيه اتباع هوى النفس.**[1]

فالهوى عاملٌ أساسيٌ في توجيه الاقتناع العقلي، فإذا توجّه إلى حبّ الذات أورث الاستكبار وهو من أهم عوائق المنهج، وكذلك إذا توجه إلى حبّ الشهوات كان سببا في صرفِ الإنسان كلَّ جهده واستعداداته فيما يوافق شهواته التي مال إليها،[2] ولذلك فقد جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق، لأنه إذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا اتباع الهوى المنهي عنه، وذلك مخالفة للشرع،[3] وفساد في الاستدلال.

4.2.1. السلامة من اتباع هوى النفس

ورد لفظ (هوى) ومشتقاته في القرآن الكريم في أكثر من (40) موضعا، ويدل في أصله اللغوي على سقوط وخلوٍّ، فكل خالٍ هواء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾ [إبراهيم:43] أي خالية لا تعي شيئا،[4] والهُوِيُّ: سقوط من علوٍّ إلى سفل، قال تعالى: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾

---

[1] رشيد رضا، **المنار**، 416/5.

[2] تهاني عفيف يوسف جابر، "**منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي**"، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، 2011م). ص:233.

[3] أبو اسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، اعتنى به: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م). ص:854.

[4] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 15/6.

[القارعة:9]،[1] وهوى النفس يشمل المعنيين جميعا، لأن متّبعه خالٍ من كل خير، ويهوي به هواه فيما لا ينبغي.[2]

وقد عظّم الله عزّ وجل ذمّ اتباع الهوى،[3] وذلك في كل المواضع التي ورد فيها في القرآن الكريم، وهي في أكثرها تتعلق بالمجال المعرفي والمنهجي، حيث يرد في سياقاتها غالبا ذكر مصطلح العلم كقوله تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الروم:29]، إلى جانب مصطلح المنهج ﴿وَلَا تَتَّبِعْ **أَهْوَاءَهُمْ** عَمَّا جَاءَكَ مِنَ **الْحَقِّ** ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً **وَمِنْهَاجًا**﴾ [المائدة:48]، والصراط الذي يقارب المنهج في المعنى كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ **الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ** لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ **صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ [المؤمنون:71، 73]، كما ورد في سياقات عديدة الإشارة إلى أن اتباع الهوى هو سببٌ للضلال عن سويّ الصراط، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَتَّبِعُ **أَهْوَاءَكُمْ** ۙ قَدْ **ضَلَلْتُ** إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام:56] ﴿وَلَا تَتَّبِعِ **الْهَوَى** فَيُضِلَّكَ عَن **سَبِيلِ** اللَّهِ﴾ [ص:26].

ومن الآيات التي تشير إلى كون اتباع الهوى نقيض القيام للحق، والعائق الأكبر في طريق البحث عن العلم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا **قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ** شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا **الْهَوَىٰ** أَن **تَعْدِلُوا**﴾ [النساء:135]، فهذه الآية تمثل حلقةً في سلسلة التربية المنهجية، وجزءا من المنهج الثابت الواضح الأهداف للجماعة المسلمة بكل ما فيها من بشريةٍ، وما في بشريتها من ضعفٍ وقوة، وهي توضح طريقة المنهج في تقويتها وعلاجها، وتثبيتها على الحق الذي ينبغي أن تتبعه،[4] فبعد الأمر بالقوامة بالقسط والعدل الذي به حفاظ النظام وقوام أمر المجتمع،[5] جاء النهي عن اتباع

---

[1] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 712/2.

[2] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 16/6.

[3] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 712/2.

[4] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 773/5-774.

[5] رشيد رضا، **المنار**، 455/5.

الهوى بقوله: ﴿فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾ والمراد به على الأرجح:[1] لا تتبعوا الهوى لتعدلوا، أي تجنبوه لكي تعدلوا وتتجهوا إلى الحق من غير عوائق تمنعكم عنه، فقوله ﴿أن تعدلوا﴾ في مقام بيان الغاية من عدم اتباع الهوى، وتعليل للنهي عنه،[2] وتنبيه على أن التزام العدالة واتباع الهوى متنافيان لا يجتمعان،[3] فالعدل عبارةٌ عن ترك اتباع الهوى، ومن ترك أحد النقيضين فقد حصل له الآخر.[4]

والآية نداءٌ للجماعة المؤمنة بالنهوض بتكاليف دورها في إقامة العدل، العدل الذي تتعامل فيه مع الله مباشرة بإخلاصٍ، فلا تتبع هوىً أو عاطفةً أو مصلحة، وتلتزم التجرد من كل اعتبار آخر غير تقوى الله، وهذا التجرد يحتاج إلى جهادٍ شاقٍ لا تفلح فيه النفس إلا بحبلٍ من الله، ولذلك كان المنهج الرباني هو وحده الذي يبلغ بالناس ذلك المستوى من إقامة العدل.[5]

والمنهج الرباني الذي يصلح به حال الإنسان الباحث عن الحق عند القيام لله وحده إلها معبودا، يقابله اتباع الهوى عائقا نفسيا يؤثر في جوهر العملية المنهجية والمعرفية، ويبلغ خطره فيها الذروة إذا صار الهوى إلها معبودا للإنسان كما في قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا * أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:43-44].

والتعبير القرآني ﴿اتخذ إلهه هواه﴾ يرسم النموذج العميق لحالة النفس الإنسانية حين تتفلت من المعايير الثابتة والموازين الضابطة، وتتبع هواها وتُحكِّم شهواتها وتعبد ذاتها، حتى كأنها تجعل منها الها يعبد ويطاع،[6] وقوله ﴿أرأيت﴾ تعجيبٌ من جهل من كان هذا وصفه، بحيث بلغ في الجهالة والإعراض عن الدلائل أنه اتخذ هواه إلها، فانقاد لكل ما يدعوه الهوى إليه، سواء منع الدليل منه

---

[1] رجح عدد من المفسرين هذا الوجه لأنه الأظهر والأقرب للسياق والنسق البياني، كما أنه لا تقدير فيه، وما لا يحتاج إلى تقدير هو أولى مما يحتاج إليه. (أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 1900/4).

[2] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 1899/4.

[3] الراغب الأصفهاني، **تفسير الراغب الأصفهاني**، 192/1.

[4] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 75/11.

[5] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 774/5-776.

[6] المصدر السابق، 2566/19.

أو لم يمنع،[1] وهذه الآية تشمل ذمّ من ترك عبادة الإله الذي قامت عليه الحجج والبراهين بألوهيته وربوبيته، ولزم عبادة من لم تقم له الآيات والحجج بذلك اتباعا لهواه،[2] وتعمّ كذلك مَن كان متبعا للهوى مطيعا له في كلّ ما يفعله، دون أن يتبصّر دليلا أو يصغي إلى برهان.[3]

فالآية تذمّ أولئك الذين يتحركون في حياتهم لا من قاعدةٍ فكريةٍ تحكمها، وإنما من خلال أهوائهم ورغبات نفوسهم، بحيث تكون الأهواء بمنزلة الآلهة من حيث التقديس والاحترام والطاعة والالتزام، وهم وإن لم يقولوا ذلك بلسانهم، فإن العبرة بحالهم وواقعهم، فالتعبير القرآني يوحي بأن حركة المعنى في واقع الناس هي التي تحدد الالتزام بالألوهية، ولما كانت الألوهية هي أن يلتزم الإنسان بالطاعة للمعبود، فإنه متى كان مستسلما للهوى في كلّ ما يفعله، فذلك يعني اتخاذه الهوى إلها والانصياع له.[4]

وهي تتضمن كذلك الإشارة إلى أن مثل هذا الإنسان لا ينفع معه حجة ولا برهان، لأنه لا يقبل الهدى بحال، ولذلك كان التوجيه للرسول بالإعراض عنهم ﴿أفأنت تكون عليهم وكيلا﴾،[5] ولذلك أيضا انتقل البيان القرآني من التأييس من هدايتهم بسبب غلبة الهوى على عقولهم، إلى بيان عدم إمكان إدراكهم الدلائل والحجج وذلك بالإضراب الانتقالي من إنكار اتباع الهوى،[6] إلى ما هو أشد في المذمة وذلك بوصفهم بأنهم مسلوبو الأسماع والعقول، فهم لعنادهم واتباع أهوائهم لا ينصتون إلى الحق، ولا يتفكرون فيه، فكأنه لا عقل لهم ولا سمع أبدا، وهم أشبه بالأنعام في الضلال والغفلة، بل هم أرجح في الضلالة منها.[7]

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 86/24.

[2] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 28/8-29.

[3] الزمخشري، **الكشَّاف**، 215/3.

[4] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 54/17-56.

[5] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2566/19.

[6] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 37/19.

[7] الزمخشري، **الكشَّاف**، 215/3. الرازي، **مفاتيح الغيب**، 86/24.

ولما كان اتباع الهوى على هذه القدر من الخطورة فقد ورد النهي عنه خطابا مباشرا للأنبياء في العديد من المواضع كقوله تعالى خطابا لداود عليه السلام: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص:26] حيث نهاه عن الهوى كونه من أعظم الموانع التي تحول دون أداء مهمة الخلافة في الأرض، وكونه كذلك سبب الضلال عن السبيل والمنهج الحق. ومثله الخطاب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ **أَهْوَاءَهُم** بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ **الْعِلْمِ** مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة:120].[1]

ولعل التعبير بالنهي الصريح في قوله ﴿ولا تتبع﴾، والتحذير المؤكد باللام الموطئة للقسم و(إنّ) في قوله ﴿ولئن اتبعت﴾، وهما من أشد ألفاظ التوكيد في بيان عاقبة اتباع الهوى،[2] لعل الغرض من خطاب الأنبياء بهذا الأسلوب هو الإشارة إلى أن هذه القضية هي من الأمور التي تبلغ درجة عظيمة من الأهمية والخطورة بحيث لا يمكن فيها مراعاة جانب أي شخص وإن كان في مستوى النبي، وهذا من الأساليب البارزة في القرآن في القضايا التي هي على جانب من الخطورة في العقيدة وضرورة سلامتها من الانحراف كما في قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر:65] وقوله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة:44-45].[3]

فاتباع الهوى دون الحق من أخطر القضايا، ولعل خطورته لا يقتصر أثرها على الجانب المعرفي الخاص بالفرد، بحيث تكون ثمرة اتباعه للهوى الضلال عن المنهج الحق، بل يتجاوز ذلك إلى التأثير في نظام الكون والمجتمع وفساده ككل، فالحق الذي هو غاية المنهج ومراده إذا اتبع الهوى لا منطق العقل ومقتضى المنهج السليم، فإن ذلك سببٌ لفساد العالم جملةً، بنظامه الكلي الحاكم لكل من السماوات والأرض، كما قال تعالى: ﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ * وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ

---

[1] وقريب منه: [البقرة:145] [المائدة:48] [الأنعام:150] [الرعد:37] ونحوها.

[2] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 388/1.

[3] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 194/2.

فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون:70-71]، فالآية تدل على عظم شأن الحق، وأن السموات والأرض ومن فيهن ما قامت إلا به،[1] كما أنها تتضمن زيادة التشنيع على الهوى والتحذير من اتباعه،[2] فلو اتبع الحق أهواءهم لانقلب باطلا، ولذهب ما يقوم به الكون فلا يبقى له نظام.[3]

وعليه فإن اتباع الهوى نقيض التفكير المنهجي المرتكز على اتباع الدليل الحق، وذلك لأن الهوى في مفهومه هو "رأيٌ ناشئٌ عن شهوة لا عن دليل"[4]، وهو نقيض العقلية العلمية التي تقوم على تنحية الأهواء والانفعالات والعواطف جانبا، والنظر إلى القضايا بموضوعية وحياد،[5] ولذلك كان التفريق القرآني صريحا بين صاحب البيّنة وصاحب الهوى، والذي يعكس الفرق بين الموضوعية والذاتية، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ **بَيِّنَةٍ** مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا **أَهْوَاءَهُم**﴾ [محمد:14].[6]

---

[1] الزمخشري، **الكشَّاف**، 149/3.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 91/18.

[3] الزمخشري، **الكشَّاف**، 149/3.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 695/1.

[5] القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، ص:253.

[6] الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ص:106.

4.2.2. تكامل القيم الأخلاقية في المنهجية القرآنية

إن المنهجية العلمية القرآنية تقوم على الالتزام الأخلاقي وليس الحياد الأخلاقي،[1] ومن خصائص التفكير العلمي أنه تفكيرٌ قيميٌّ أخلاقي، يلتزم بالمثل والمبادئ الأخلاقية،[2] ويتجرد من كل العوائق التي قد تمنع من ذلك.

وإذا كان الهوى أصل الصفات الذميمة التي نهى عنها القرآن الكريم، ويمثل اتباعه أشد العوائق التي تحول دون سلامة الوصول إلى الحقيقة والعلم، فإن هناك العديد من الصفات التي ترتبط به، وتؤثر كذلك في سلامة النشاط المعرفي لدى الإنسان، ومن أهم تلك الصفات: **الكبر**، وهو من الانفعالات النفسية التي توهم الإنسان بأنه أعظم من غيره،[3] وينعكس أثره على السلوك فيعوق التفكير السليم،[4] ويصدّ عن اتباع الحق وبلوغ العلم، كما في قوله تعالى مثلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ **يُجَادِلُونَ** فِي **آيَاتِ** اللَّهِ بِغَيْرِ **سُلْطَانٍ** أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا **كِبْرٌ** مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ۚ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [غافر:56].

ومنها كذلك **التقليد**،[5] والذي يُعرّف بأنه: اتباع الإنسان غيره في القول أو الفعل، معتقدًا الحقيقة فيه، من غير نظر أو تأمل في الدليل،[6] فالمقلد ينطلق في الاعتقاد أو ما يتبّع من منهجٍ في الحياة لا من موقع القناعة الفكرية المرتكزة على أساس التأمل والبحث والتفكير، بل حسب العاطفة والعصبية الذاتية التي تدفعه إلى تقديس ما ينتسب إليه من عادات وتقاليد وأفكار، ويجعل من ذلك أساساً لقناعاته الفكرية وسلوكه العملي، وعليه فإن التقليد يرجع إلى طبيعة

---

[1] محمد أمزيان، **تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية**، ضمن كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، تحرير: نصر محمد عارف، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م). ص:99.

[2] نايف الشريف، **التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**، ص:177.

[3] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 173/24.

[4] محمود الهيشان ومحمد ملكاوي، **منهج القرآن في تنمية التفكير**، ص:196.

[5] التقليد في اللغة مشتق من (قلد) والذي يدل على تعليق شيء على شيء وليّه به (ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 19/5) ومنه قول العرب: قلدته الأمانة أي ألزمته إياها فلزمته لزوم القلادة للعنق، (العسكري، **الفروق**، ص:97)، فكأن المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه. (الجرجاني، **التعريفات**، ص:58).

[6] الجرجاني، **التعريفات**، ص:58.

سلوك الشخصية الإنسانية التي تغلق على المقلد نوافذ التفكير، وتجعله جامدا في إطار التقديس للاتجاهات الفكرية السابقة دون نقد لها.[1]

وقد يُلحَظ الترابط بين الهوى والتقليد في النهي الوارد في العديد من الآيات عن اتباع أهواء الآخرين كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة:77]،[2] فإن كان الدافع إلى اتباع هوى النفس هو محبتها وترجيح رغباتها، فإن اتباع أهواء الآخرين يشمل مذمتي الهوى والتقليد معا، ولذلك فهو أشد في الظلم وأدعى إلى الحرمان من ولاية الله ونصرته في الدنيا والآخرة.[3] ويظهر ذلك أيضا في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة:120] فالآية كما يذكر رشيد رضا: تشير إلى الدرجة التي فتك بها التقليد بعقول أهل الكتاب، وأفسد الأهواء قلوبهم، حتى أنهم لا يقبلون من غيرهم إلا اتباع ملتهم وما هم عليه.[4]

وإذ يغلب في القرآن الكريم التركيز على ذم تقليد الآباء كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۚ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة:104]،[5] فذلك ليس من أجل اختصاص الظاهرة بهم، ولكنه الواقع الذي يغلب على الناس في الاتباع الأعمى، حيث يغدو اتباع الآباء وتقليدهم أشبه بحاجةٍ ذاتيةٍ للإنسان تمسّ سبب وجوده، وتمنحه مبررا نفسيا في انتمائه الفكري، ولذلك كان النموذج الأبرز من نماذج الضغوط النفسية التي ذمها القرآن الكريم، كونها تضغط على الإنسان وتقوده إلى الخضوع، ليعمّم بعد ذلك ذمّ خضوع الإنسان لكلّ مَن يرتبط بهم من فئة أو طائفة أو مذهب أو مجتمع ونحوه، واتباعهم الأعمى الذي لا يمثل أيّ بعد عقلاني، لأنه لا يكون من منطلق

---

[1] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 3/170-171.

[2] ومثلها: [البقرة:145] [الرعد:37] [المائدة:48-49].

[3] من الآيات التي تشير إلى اعتبار الهوى ظلما وحرمانا من ولاية الله تعالى: [البقرة:145] [الرعد:37].

[4] رشيد رضا، **المنار**، 1/444.

[5] ومثله: [هود:62] [لقمان:21] [الشعراء:74] [الزخرف:22-24] ونحوها.

الأسس العلمية والموضوعية، بل بدافع المؤثرات الذاتية أو الضغوط الاجتماعية المحيطة به.[1] وبذلك يكون القرآن الكريم قد شنَّ حملة عنيفة على الجمود والتقليد في كلّ صوره بما يشمل تقليد الآباء والأجداد، وكذلك السّادة والكبراء، وأصحاب السلطان،[2] بل حتى علماء الدين من الأحبار والرهبان كما في قوله تعالى: ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة:30-31].

وإن الذمّ القرآني لاتباع الهوى وما يتبعه من الكبر والتقليد، والتي يمكن عدها موانع أساسية كبرى، وأصولا تتشعب عنها الموانع النفسية المختلفة،[3] يدل على أن المنهج القرآني يرتكز على حرية الإنسان في تفكيره، ومسؤوليته عن قناعاته، والتي لا بد أن ينطلق بها من قاعدة فكرية متينة، فلا يخضع لضغط الرغبات النفسية، أو المصالح، أو الارتباط بالآباء والمجتمع، ولكنها الحقيقة وحدها التي ينبغي للإنسان السعي إليها بالتأمّل والتفكير والبحث.[4]

وذلك يتكامل مع مبدأ "القيام للحق" -الذي تمّ بيانه- والذي يرتبط كذلك بمفاهيم أخلاقية هامة، تُوظّف للمقصد ذاته، ولعل من أهمها: **العدل** الذي تأكّد في آيتي النساء والمائدة كما سبق، إلى جانب **الصدق** الذي يعني "التزام الحق"،[5] وانضباط التفكير بموافقة الواقع، بحيث يواجه الإنسان "الواقع الموضوعي كما هو، من خلال ما يراه وما يسمعه، بعيدا عن أي مؤثرات أخرى"[6]، ويرد في الحثّ على الصدق آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة:119].

---

[1] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 3/173-174.

[2] القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، ص:253-256.

[3] عباس محمود العقاد، **التفكير فريضة إسلامية**، ط6، (مصر: نهضة مصر، 2007م). ص:15. ومن تلك الموانع النفسية: الحسد والبغي ونحوها.

[4] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 3/178.

[5] نايف الشريف، **التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**، ص:178.

[6] حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 7/501.

ومن القيم الهامة كذلك **الأمانة العلمية**، التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:36]، إذ تقيم هذه الآية منهجا كاملا يشمل المنهج العلمي الذي يلزم فيه التثبت والتحقق في العلم، ويضيف إليه مراقبة الله واستقامة القلب، حيث تأمر الآية ب"الأمانة العقلية القلبية"، وتعلن تبعتها الكبرى بكون الإنسان مسؤولا عن سمعه وبصره وفؤاده أمام الخالق الذي وهبها له، وبذلك تقرر المنهج المتكامل الذي لا يلزم العقل وحده بالتثبت في أحكامه واستقرائه، وإنما يصل بذلك إلى القلب كذلك في تصوراته وخواطره،[1] وهذه الأمانة العلمية القائمة على أمانة الجوارح ترتبط بمفهوم الأمانة العام المأمور به إلى جانب العدل كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ﴾ [النساء:58].

وتدخل هذه المفاهيم كلها –سواء على وجهي الإلزام أو النهي– في مفهوم **التقوى** الأساسي في تحصيل العلم كما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة:282]، والمرتبط بوصف أولي الألباب[2] –كما سبق بيانه– سواء من حيث الإطلاق اللغوي: فإطلاق اللبِّ على العقل يشير إلى العقل الخالص من شوائب النفس والهوى،[3] والذي ينفع صاحبه بخلوصه مما هو كالقشر بالنسبة للُبّ،[4] أو من حيث التوظيف القرآني، حيث ورد الأمر بالتقوى مقترنا بوصف أولي الألباب في العديد من المواضع كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الطلاق:10]، بحيث يمكن القول بأن "**قضية اللبِّ تقوى الله**"[5]، وأولو الألباب إنما حازوا

---

[1] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 2227/15.

[2] يؤكد الارتباط الوثيق بين القيم والوصف بأولي الألباب قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ * وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ * وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ [الرعد:19–22] حيث وصفهم بجملة من الشمائل الأخلاقية التي تدخل جميعها في مفهوم التقوى القائم على خشية الله والالتزام بأوامره وقصد رضاه.

[3] البقاعي، **نظم الدرر**، 312/6. الآلوسي، **روح المعاني**، 448/1.

[4] البقاعي، **نظم الدرر**، 32/3.

[5] الزمخشري، **الكشّاف**، 187/1.

الفضل لأنهم جمعوا بين الكمال في الوظيفة الإدراكية للعقل، والكمال في أثره السلوكي المتمثل في التزام التقوى والامتناع عن كل قبيح، وبذلك تتلاقى المفاهيم القرآنية المرتبطة بالفكر وبالسلوك معا، وتتكامل في تقويم العملية المعرفية والنهج بها إلى اتباع الأدلة، القضية الجوهرية والأساس في المنهجية العلمية القرآنية كما سيأتي.

5. الفصل الخامس: أهمية الدليل ومنهج الاستدلال في القرآن الكريم

تمهيد:

إذا كانت أصول التفكير المنهجي، ومبادئ السلوك المنهجي، تمثل الاستعداد الفكري والنفسي اللازم لخوض مسيرة البحث العلمي، فإن الاستدلال واتباع الدليل يمثل "أصل أصول المنهجية"[1] العلمية، ذلك أن التفكير العلمي المنهجي في عمقه وصلبه قائم على قوة الدليل وحجيته وبرهانيته في جميع قضايا العلم ومسائله،[2] و"البحث في قضية الدليل بحث في روح التفكير العلمي، إذ العلوم كافةً تستند إلى الدليل وتخضع له"،[3] فالدليل الصحيح المطابق للحق والواقع هو الذي يميز الأبحاث العلمية، وعليه ترتكز القضايا المعرفية، وفي غيابه تكون ضربا من الأوهام والظنون التي لا يصح التسليم بها.

وينال البحث في الدليل وضرورة اتباعه أهميةً كبيرةً في القرآن الكريم، ذلك أنه كتابٌ يدعو إلى اتباع الحجة والبرهان للوصول إلى الإيمان به، ويعرض قضاياه مدلّلة ومدعومة بالآيات البينات المطابقة للحق، ثم إنه في ذاته يعدّ دليلا مرجعيا لمختلف مسائل العقيدة والتشريع، ومصدرا أساسيا تستند إليه المصادر التشريعية الإسلامية الأخرى، وتستمد منه قوة حجيتها ودلالتها.

فالقرآن الكريم يمتاز بأنه هو الدليل والمستدل عليه، وهو الدعوة والحجة، والحكم والدليل، والدعوى والبينة، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت:50-51] فالقرآن المنزل يكفي عن كل آية، لأن فيه الحجة والدلالة على أنه الحق.[4]

---

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م). ص:131.

[2] محمد بن عبد السلام عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة**، ط1، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م). ص:35، 91-92.

[3] المصدر السابق، ص:22-23.

[4] ابن القيم الجوزية، **إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة**، تحقيق: أيمن عبد الرزاق الشوا، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1996م). ص:16.

وإذا كانت الحاجة قائمةً إلى البحث في أصولٍ منهجيةٍ قرآنية قادرة على التحرك في الواقع والتأثير في مناهج العلوم والأنساق الحضارية الموجودة،[1] فإن الأصل الأكثر أهمية في قضية المنهجية، والذي يحتاج إلى مزيد الاعتناء ببحثه والكشف عنه، هو قضية الاستدلال في القرآن الكريم والنهج المتبع فيه، وذلك حتى يتم النهج على طريقه في تحصيل مختلف العلوم.

وتسعى الدراسة في هذا الفصل إلى وضع مقاربةٍ توضّح الرؤية القرآنية حول قضية الدليل والاستدلال، وذلك من خلال تتبع جملة من الألفاظ القرآنية المرتبطة بمفهوم الدليل، ودراستها في أهم سياقاتها الدالة على أهمية اتباعه، ثم بيان منهج الاستدلال الذي اشتمل عليه القرآن الكريم، فطرح مسألة المعجزة باعتبارها دليلا على النبوة وآيةً للأنبياء بنصّ القرآن الكريم، وتحرير مكانتها من المنهجية العلمية في ضوء الكتاب العزيز.

[1] طه جابر العلواني، **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، ط1، (بيروت: دار الهادي، 2003م). ص:166.

5.1. أهمية الدليل في القرآن الكريم

القرآن الكريم هو الحجة الكبرى الذي يتضمن ذكرَ أدلةٍ وآياتٍ ومناهجَ عقلية،[1] تدعم عقائده وقضاياه، وتتجلى أهمية الدليل في القرآن الكريم باعتباره "أدخل البرهان في صميم وجوهر القضية العلمية سواء بمبدئها أو تطبيقاتها"،[2] إذ يرد فيه التأكيد ابتداءً على أهمية البرهان وضرورة اتباعه مطلقا سبيلا إلى الحق، ثم تطبيقه من خلال ما عرضه من الأدلة والحجج والبراهين.

وتظهر أهمية الدليل في القرآن الكريم في مستوياتٍ عديدة، تبدأ بالألفاظ القرآنية العديدة التي استخدمها القرآن ضمن مفهوم الدليل، فالتراكيب اللغوية والسياقات التي وُظّفت فيها تلك المفردات، والتي تؤكد مجتمعة على مكانة الدليل والبرهان، وضرورة اتباعه كمسلكٍ منهجيٍ لازم عند البحث وتحصيل العلم.

5.1.1. أهمية الدليل في مستوى المفردات القرآنية

تتجلى أهمية الدليل ومركزيته في القرآن الكريم ابتداءً من **المستوى اللفظي**، حيث نجد أن المفردات القرآنية التي تنتمي إلى الحقل الدلالي المرتكز على مفهوم الدليل كثيرة ومتعددة، ف"الدليل والدلالة والمستدل به أمرٌ واحد، وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان"،[3] "والحجة والدلالة والآية والعلامة نظائر، وكذلك الدليل والبرهان، ينوب بعضها مناب بعض في أكثر المواضع".[4] وانتماء هذه الألفاظ إلى الحقل الدلالي ذاته لا يعني الترادف التام بينها، وإنما المقصود اشتراكها في أصل معنى الدلالة، لكن "حدودها تختلف"[5]، وتختصّ كلّ منها بأوصافٍ تميزها عن بعضها البعض.[6]

---

[1] محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت). ص:61.

[2] غالب حسن، **نظرية العلم في القرآن**، ص:100.

[3] محمد بن الطيب الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م). 207/1.

[4] ابن عقيل الحنبلي، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999م). 330/1.

[5] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 390/4.

[6] طه عبد الرحمن، **التكوثر العقلي**، ص:138.

ولفظ **الدليل** أساس هذه المفردات، ويرجع في أصله إلى "إبانة الشيء بأمارة تتعلمها"،[1] ويأتي بمعنى: المرشد إلى الطريق والهادي إليه،[2] ومنه الدلالة، وهي الإرشاد إلى الطريق الموصل إلى المكان المطلوب، ويغلب في إرشاد من يطلب المعرفة،[3] فالدليل لغةً يقوم على معنى إظهار أمرٍ خفيٍ وبيانه وكشفه والدلالة عليه.[4]

أما في الاصطلاح فيُعرّف بأنه: ما "يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"،[5] أو هو: "كلّ أمرٍ صحّ أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرار"،[6] أو: "ما توصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري علما أو ظنا"،[7] والفرق بين التعريفين الأخيرين أن الأول يقصر الدليل على ما يفيد العلم القطعي، بينما التعريف الثاني يشمل به المطلوب القطعي والظني،[8] ولعله الأقرب إلى مفهوم الدليل في اللغة الدال على الإرشاد، والمعتمد على الأمارة، فيشمل في الاصطلاح كذلك الدلالة على القطعي والظني معا.

وعلى الرغم من مركزية مفهوم الدليل في الاستعمال العلمي، وكونه مدار اهتمام العلماء بيانا وتأصيلا وتوظيفا، حيث كان "موضوع الدليل همّ أغلب علماء المسلمين من متكلمين وأصوليين وبلاغيين ونحويين وغيرهم"،[9] إلا أن لفظه هو الأقل استعمالا في البيان القرآني، حيث

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 259/2.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 42/19.

[3] المصدر السابق، 148/22.

[4] مجاهد محمود أحمد ناصر، "**منهج القرآن في إقامة الدليل والحجة**"، (رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2003م). ص:104.

[5] الجرجاني، **التعريفات**، ص:91.

[6] الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 202/1.

[7] نجم الدين الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، تحقيق: فولفهارت هاينريشس، د.ط، (فيسبادن/ ألمانيا: فرانز شتاينر، طبع بمساعدة: بيروت: مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1987م). ص:19-20.

[8] الاتجاه الأول هو الذي عليه المتكلمون وبعض الأصوليين، بينما الاتجاه الثاني هو اتجاه الفقهاء. محمد عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، ص:50. مجاهد ناصر، **منهج القرآن في إقامة الدليل والحجة**، ص:104-107.

[9] طه عبد الرحمن، **التكوثر العقلي**، ص:131.

ورد في ثمانية مواضع، جميعها بالصيغة الفعلية، إلا في موضع واحد ورد اسما (الدليل)، ولم يستعمل في أيّ منها في الحجاج أو الاستدلال[1]، وإن كان قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان:45] يتضمن إشارات إلى أن الدليل متبوعٌ دائما، وتتوقف معرفة الشيء عليه.[2]

لكن قلة استعمال لفظ الدليل في القرآن الكريم لا تُنقص من أهميته، لأنه مُتَأَكَّدٌ من خلال نظائره الكثيرة، ولعل أقواها من حيث الدلالة والقطعية لفظي البرهان والسلطان.

أما **البرهان**: فقد ورد في القرآن في ثمانية مواضع كلها بصيغة الاسم، وهو مأخوذٌ في اللغة: "من البَرَه وهو القطع، أو من البرهنة وهي البيان"،[3] وكلّ برهانٍ فيه معنى الدلالة، وليس العكس، فالاسم مثلا دليل على معناه وليس برهانا عليه، وهداية الطريق دلالة عليه وليست برهانا عليه،[4] والذي يميز البرهان أنه يدلّ على القطع بحسب الوضع،[5] فمعناه: "الحجة الفاصلة البينة"،[6] والدليل الذي يفيد صحة الدعوى،[7] وهو دليلٌ قاطعٌ لا يعتريه الريب،[8] ويؤدي إلى العلم،[9] ويوقع اليقين،[10] ويقتضي الصدق لا محالة.[11]

---

[1] محمد السيد الجلنيد، **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين**، د.ط، (مصر: دار قباء، 1999م). ص:17.

[2] ومن تلك الإشارات: أن الظلّ تابع للدليل وهو الشمس، كما يتبع السائر في المفازة مَنْ يدله، (الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 494/7). كما أنه ما كان ليُعرَف إلا بالشمس، (الماتريدي، **تأويلات اهل السنة**، 30/8). ووجود الشمس هو سبب وجود الظل للأجسام وعلته، والسبب أرفع رتبة من المسبّب عنه. (ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 41/19).

[3] الآلوسي، **روح المعاني**، 358/1.

[4] العسكري، **الوجوه والنظائر**، ص:135.

[5] محمد عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، ص:138.

[6] ابن منظور، **لسان العرب**، 271/1.

[7] الآلوسي، **روح المعاني**، 358/1.

[8] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 366/1.

[9] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 239/7.

[10] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 319/2.

[11] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 57/1.

والبرهان الذي هو أقوى الحجج ويفيد الصدق،[1] يماثله في قوة الدلالة أو يقاربه لفظ **السلطان**، الذي ورد جذره في القرآن (39) مرة، فكان مرتين بصيغة الفعل (سلطهم- يسلّط)، والباقي اسم بصيغة (سلطان)، وأهمّ ما ورد في اشتقاقه اللغوي وجهان:

- الأول أنه يرجع إلى الحجة، "فالسلطان الحجة والبرهان... قال الفراء: السلطان عند العرب الحجة،"،[2] وإنما سُمّي الحاكم سلطانا لأنه ذو حجة، أو لكونه حجة الله في أرضه،[3] وسميت الحجة سلطانا لأنها تتسلط على نفس المعارض وتقنعه،[4] أو يكسب المستدل بها سلطة على مجادلِه ومخالِفه.[5]
- الثاني أنّ السلطان من القدرة،[6] ويرجع إلى القوة والسطوة،[7] ولعله الراجح في أصل اللفظ لغويا، إذ يمثل المشترك بين جميع المفردات التي تشتق منه، "فسلطان الملك قوته، والسلطان: البرهان لقوته على دفع الباطل، والسلطان: التوكيل على المطالبة بالحق لأنه تقوية عليه، والتسليط على الشيء: التقوية عليه مع الاغراء به".[8]

والسلطان في القرآن الكريم يرد على الوجهين: الملك والقهر، وكذلك الحجة التي يُتقوّى بها على الخصم،[9] واستعماله في الحجة أكثر،[10] بل ورد عن ابن عباس القول: "كلّ سلطانٍ في القرآن

---

[1] غالب حسن، **نظرية العلم في القرآن**، ص:100.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، 2065/3.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 34/9. ابن منظور، **لسان العرب**، 2065/3.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 8/ القسم الثاني، ص:213.

[5] المصدر السابق، 232/11.

[6] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 34/9.

[7] العسكري، **الوجوه والنظائر**، ص:255.

[8] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 16/3. حتى السليط وهو الزيت بلغة أهل اليمن والذي اعتبره ابن فارس مما شذ عن باب سلط بمعنى القوة (ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 95/3) يمكن إرجاعه إلى هذا الأصل باعتبار قوة اشتعاله وحدته فيه.

[9] العسكري، **الوجوه والنظائر**، ص:255. ابن الجوزي، **نزهة الأعين النواظر**، ص:344-345.

[10] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 189/4.

فهو حجة"،[1] ويؤيده الاستقراء والتتبع لموارد الكلمة في الكتاب العزيز،[2] ويظهر معنى القطع فيه من خلال معناه الدلالي، ومن خلال تفسيره بالحجة والبرهان،[3] وعليه فالسلطان من حيث الاشتقاق اللغوي يرجع إلى معنى القوة ومنه الدليل والبرهان لقوته، أما في الاستعمال القرآني فيُرجّح فيه معنى الحجة.

ويأتي بعد السلطان والبرهان في القوة والبيان لفظ **الحجة**، وهو في اللغة: يرجع إلى أصل القصد،[4] وإنما سميت الحجة بذلك لأنها تُحَجّ أي: تُقصَد، أو بها يُقصَد الحق المطلوب،[5] والحجة والدلالة بمعنى واحد،[6] والفرق بينهما أن الحجة تساق غالبا بقصد التغلب على الخصم، أي في سياق الجدل والمناظرة، بخلاف الدليل الذي يأتي في مقام البيان والإرشاد العام،[7] وتُعرّف الحجة بأنها: الدلالة المبينة للمحجّة أي: الطريق المستقيم،[8] أو: البرهان المصدِّق للدعوى.[9]

---

[1] الطبري، **جامع البيان**، 35/18.

[2] القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، ص:268. وقد رجّح الطبري معنى الحجة في المواضع التي ورد فيها السلطان جميعا حتى لو كان السياق يحتمل معنى القوة والقدرة كقوله تعالى: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن:33] حيث قال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك: إلا بحجة وبينة، لأن ذلك هو معنى السلطان في كلام العرب، وقد يدخل الملك في ذلك، لأن الملك حجة" (الطبري، **جامع البيان**، 221/22) ومثله في قوله تعالى على لسان الشيطان يوم القيامة: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم:22] أي: ما كان لي عليكم من حجة، وفي قوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾ [الحاقة:29] أي ذهبت عني حجتي. (الطبري، **جامع البيان**، 236/23. ابن منظور، **لسان العرب**، 2065/3).

[3] محمد عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، ص:142.

[4] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 29/2. الراغب الاصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 141/1. ابن منظور، **لسان العرب**، 778/2.

[5] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 30/2. ابن منظور، **لسان العرب**، 779/2.

[6] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 490/2.

[7] طه عبد الرحمن، **التكوثر العقلي**، ص:137. محمد عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، ص:133-134.

[8] العسكري، **الفروق**، ص:70. الراغب الاصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 141/1.

[9] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 32/3.

وقد ورد جذر الحجة في القرآن الكريم في (33) موضعا، وإذا تم استثناء مُشتقّ (الحجّ) الدال على الفريضة المعروفة، وكذلك مشتق (الحِجَج) أي: السنوات، نجد أن الحجة بمفهوم الاستدلال والبرهان وردت في (20) موضعا،[1] بصيغة الاسم (الحجة) أو الفعل (حاج- تحاجوني- حاججتم ونحوها).

والمحاجة الواردة في الصيغ الفعلية هي: مفاعلةٌ من الحجّة،[2] تفيد المجادلة والمفاعلة في إقامة الحجة، وتطلق على كلّ ما يأتي به أحد الخصمين لإثبات دعواه أو ردّ دعوى خصمه،[3] وفي هذا الإطار يقارب مفهوم المحاجة جملة من المفردات القرآنية، "فالمحاجة والمجادلة والمناظرة نظائر"،[4] وبذلك يتوسع الحقل الدلالي المرتكز على مفهوم الدليل ليشمل مفرداتٍ مثل الجدل والخصام والنزاع والحوار والمراء، ونحوها من الأفعال، والتي يدل مفهوم الجدل فيها كما يذكر طه عبد الرحمن: على فعالية تداولية، غرضها الاشتراك في إنشاء معرفة علمية إنشاءً موجها، وينبني الاستدلال فيها على عرْض الرأي أو الاعتراض عليه، بغرض حصول الاقتناع بالرأي الصواب وبطلان الرأي الخاطئ.[5]

وعليه يمكن اعتبار القرآن في مجمله خطابا حجاجيا،[6] يرتكز على هدف الإقناع والتأثير، سواء اتجه إلى معيّنين نزل فيهم، أو كان عاما في كلّ من يصلح للخطاب، كما يكثر فيه بصورةٍ لافتةٍ

---

[1] مهابة محفوظ ميارة، "**مفهوم الحجاج في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية**"، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد:81، الجزء:3 (2006م): ص:510-512.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 326/7.

[3] رشيد رضا، **المنار**، 574/7.

[4] الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط1، (لبنان: دار العلوم، 2005م). 194/1. وهذه المفردات على الرغم من تقاربها فهي تختلف في دلالتها، فقد يكون بينها عموم وخصوص، أو اشتراك ومجاز، أو تفترق معانيها حسب السياقات، حتى أنها في اشتقاقاتها مختلفة وتؤدي معان عديدة. (ابن القيم الجوزية، **إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة**، مقدمة التحقيق، ص:18).

[5] طه عبد الرحمن، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015م). ص:199.

[6] القرآن خطاب حجاجي يتأسس على هدف واضح هو إحداث تغيير وضع ذهني يترتب عليه ضرورة تغيير وضع مادي كما يظهر في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:2] فالتعقل تغيير وضع ذهني وقوله: ﴿وَلَقَدْ

تحاور الشخصيات وجدالها وحجاج بعضها بعضا، ونقل أقوال الكافرين والمتخاصمين والمتخاطبين على اختلاف توجهاتهم، بحيث تمثل مشتقات جذر (قول) مثلا الأكثر تواترا في القرآن بعد نسبة التواتر الخاصة بلفظ الجلالة،[1] ومما يميز الخطاب الحجاجي في القرآن الكريم عرض الأدلة والأقوال ونقاشها والرد عليها، بحيث تتأصل قضية الإيمان والعقيدة فيه –بل وسائر قضاياه– وفق هذا المنهج الاستدلالي الذي يعرض الحجج ويطالب بالصحيح منها والمطابق للحق.

ويقارب الاستعمال القرآني الواسع لمفهوم الحجة والحجاج وما يقاربها من المفردات، الاستعمال اللافت والمركّز لمفهومي الآيات والبيّنات، فقد وردت الآية في القرآن ما يقارب (320) مرة، موصوفة بأنها آيات بيّنات في العديد من المواضع، بينما يرد مفهوم البيّنة والبيّنات مستقلا فيما يزيد عن (60) موضعا.

والبينة هي الدلالة الواضحة، عقليةً كانت أو محسوسةً، مأخوذة من البيان وهو الكشف عن الشيء وإظهاره،[2] أما **الآية** فهي في اللغة العلامة الظاهرة،[3] من قولهم: تأيّيت المكان إذا تحبّست فيه وتثبت،[4] فاشتقاقها من التأيّي، وهو التثبت والإقامة على الشيء،[5] ويُستدل منه أن الثبوت أساسٌ في مفهوم الآية، فهي ليست مجرد علامة بل علامة ثابتة متمكنة، وهذا ما يمنحها قوة في دلالتها.

ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر:27-28] والتقوى تغيير سلوكي مادي. كما يؤكد القرآن أنه خطاب حواري يرتكز على دعوته الصريحة بنبذ العنف في شأن الإيمان في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة:256] مما يقتضي تعين الحوار والحجاج والتمكين من النظر والاستدلال سبيلا إلى إبلاغ رسالته. (عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2001م). ص:43-45).

[1] عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص:42-43.

[2] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 1/88-89

[3] المصدر السابق، 1/41.

[4] العسكري، **الفروق**، ص:71.

[5] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 1/41.

وسميت الآية من القرآن الكريم كذلك لأنها بمفارقتها كلام البشر علامةٌ قوية على صدق الدعوة،[1] وقد وردت الآية في القرآن على عدة وجوه منها: العلامة، والمعجزة، والكتاب، والعبرة، والأمر والنهي، والجزء المحدود من القرآن،[2] والذي يُلحظ تداخل هذه المعاني بحيث يمكن أن ترجع إلى وجهين: العبرة والعلامة، مع تقارب هذين الوجهين كذلك بحيث يصحّ ذكر أحدهما في موضع الآخر.[3]

وعليه فالآية في القرآن الكريم لا تخرج عن المفهوم اللغوي المرتكز على معنى العلامة، مع القوة في الثبوت، وهي ترد في الغالب في ثلاثة سياقات: إما الآيات الكونية من مثل الليل والنهار والشمس والقمر ونحوها، أو الآيات التي هي معجزات الرسل المصدقة لهم في الدعوة والبلاغ عن الله، أو آيات الأحكام التي تبين المنهج الإيماني ب(افعل ولا تفعل)،[4] وهي بذلك تكاد ترد في السور القرآنية جميعا، وتُوظّف في التدليل على أهم قضايا القرآن من وجود الله وتوحيده والنبوة والتشريع.

فالقرآن الكريم كله مليءٌ بالحجج والبراهين في مختلف المجالات، ومَا تسميةُ مقاطعه بالآيات إلا لكونها علامات على الحقائق،[5] مما يرسخ أهمية الدليل وارتكاز دعوة القرآن عليه.

---

[1] العسكري، **الوجوه والنظائر**، ص:91.

[2] ابن الجوزي، **نزهة الأعين النواظر**، ص:154-155.

[3] العسكري، **الوجوه والنظائر**، ص:91-92.

[4] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:6654-6655.

[5] مهابة محفوظ ميارة، **مفهوم الحجاج في القرآن الكريم**، ص:515.

5.1.2. أهمية الدليل في مستوى التراكيب اللغوية والسياقات القرآنية

إذا كانت أهمية الدليل تظهر من خلال الاستعمال القرآني المكثف للمفردات المستندة إلى مفهومه، والذي يكاد يستوعب النص القرآني وخطابه كاملا، فإنها تتجلى أيضا من خلال **التراكيب اللغوية والسياقات** التي وظّفت فيها، ولعل من أهمها:

الأمر الإلهي المتكرر أربع مرات في قوله تعالى: ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾،[1] أي أحضروا دليلكم،[2] إذ يتقرر به قاعدة قرآنية هي: "لا دعوى بغير برهان"،[3] وهي تفيد أن لا قبول لقولٍ لا دليلَ يقوم عليه، ولا يُحكم لأحدٍ بدعوى من غير برهانٍ يؤيد دعواه، ولذلك كان التوجيه بطلب البرهان إلى الأمة، التي بلغت مرتبةً قابلةً لاستقلال الفكر ومعرفة الأمور بأدلتها وبراهينها،[4] فيشمل أمة القبول والإجابة ممن آمن بالرسالة،[5] كما يشمل هذا الخطاب أمة الدعوة،[6] يدعو الأُولَى إلى الاحتكام إلى البرهان ومطالبة الناس بالحجة، لأنهم قائمون على سواء المحجّة، ومن كان على يقينٍ طالب خصمه به ودعاه إليه،[7] ويحثّ أمة الدعوة على إقامة البرهان، ويدعوهم إلى التفكر في أدلتهم وبيانها، فإن هم عجزوا عن ذلك ظهر لهم فساد منهجهم، وقادهم إلى ضرورة اتباع المنهج الحق.

وقد عُلّق الأمر في قوله تعالى: ﴿هاتوا برهانكم﴾ بشرط الصدق في موضعين بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة:111] [النمل:64]، ولعل استعمال "إن" الشرطية المفيدة لاحتمال الشّكّ،[8] يتضمن دلالة تعليمية للأمة بالوقوف موقف الحياد أمام الأدلة، وأنّ الواحد منهم وإن تيقن صدق دليله وقطعيته إلا أنه يترك لاحتمال صدق المخالف مجالا، فيسمع دليله ويمحصه

---

[1] [البقرة:111] [الأنبياء:24] [النمل:64] [القصص:75].

[2] الآلوسي، **روح المعاني**، 358/1.

[3] القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، ص:266.

[4] رشيد رضا، **المنار**، 424/1-425.

[5] وردت الإشارة إلى أمة المتابعة والدعوة في تفسير: الرازي، **مفاتيح الغيب**، 316/29.

[6] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 316/29. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 214/4.

[7] رشيد رضا، **المنار**، 425/1.

[8] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 674/1. أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 366/1.

من خلال الاحتكام إلى ميزان البرهان، كما يمكن أن نلمح فيه حرصا على استدراج المخالفين للحق، بطلب أدلتهم التي تثبت صدقهم، وذلك بقصد أن يراجعوا أنفسهم، ويستحضروا حججهم، فإذا عجزوا تبين لهم عدم صدقهم، ودعاهم ذلك إلى طلب البرهان الحق.

وفي سياق آخر يرد الوعيد والحساب الشديد من الله عزّ وجلّ لمن تجرأ على الإشراك به من غير دليل، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون:117] والتعبير بحرف الباء في قوله ﴿لا برهان له به﴾ دون (على) المفيدة للاستعلاء، لتعليم الإنصاف، والإشارة إلى أن المطلوب هو كل ما يسمّى برهاناً ولو بأدنى الوجوه الكافية.[1]

ويتكرر طلب البرهان في الآخرة للدلالة على أن عليه مدار الحساب والعقاب كما قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [القصص:74-75]، فهو خطابٌ للأممِ جميعا، وسؤالٌ لهم عن دليلهم القطعيّ الذي اعتمدوه في الدنيا، وعوّلوا عليه في شركهم،[2] في مقابل إقامة الله الحجة القاطعة عليهم بإرسال الرسل إليهم، حتى كانت إحدى حِكَم إرسال الرسل، والعلة الغائية لتبشيرهم وإنذارهم هي قطع حجة الناس،[3] كما قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ﴾ [النساء:165]، بحيث لا يكون للناس إمكان الاحتجاج على الله بقولهم: ﴿رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [طه:134]،[4] وذلك على الرغم من أنه ليس لهم في حقيقة الأمر مثل ذلك، إذ جعل الله العقل سبيل الإيمان بالدين، ونصب الحجج والدلائل الكثيرة التي يتحصّل بالنظر والتفكر فيها الوصول إلى معرفة الحق، لكن الله عزّ وجل يبعث الرسل لقطع الاحتجاج عنه، وتتميما لإلزام الحجة عليهم.[5]

---

[1] البقاعي، **نظم الدرر**، 198/13.

[2] المصدر السابق، 347/14.

[3] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 39/6.

[4] الطبري، **جامع البيان**، 693/7. الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 421/3. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 39/6.

[5] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 421/3. الزمخشري، **الكشّاف**، 454/1-455.

وفي سياق مقارب نجد تأكيد القرآن الكريم على أن أصول الإيمان يجب أن تكون ثابتةً مؤيدةً بالبرهان،[1] وأن دعوى الشرك في المقابل لا تقوم على أيّ أساسٍ من بيّنة أو علم،[2] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ [الأعراف:33]، فالله سبحانه "عظّم شأن الدليل والبرهان في دينه، وناط به تصديق دعوى المدعي وردها، بصرف النظر عن موضوعها، حتى كأن من جاء بالبرهان على الشرك يُصدّق به، وهو من فرض المحال، للمبالغة في فضل الاستدلال".[3]

وقد تكرر هذا التعبير القرآني في مواضع كلها ترتبط بقضية الألوهية،[4] ويُستنكر فيها منهج اتباع الآلهة أو العقائد الزائفة دون سلطان أو برهان، مما يشير إلى حقيقة أساسية عميقة، وهي أن ما أيده الدليل ثبت واستقر بما له من سلطان الحق المودع فيه،[5] وما خلا عنه كان باطلا لا قيمة فيه، وأن المطلوب إثبات الدعاوي بأي وجه من وجوه الأدلة والحجج، يشير إلى ذلك استعمال حرف الجر (من) مع تنكير (سلطان) في قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ [النجم:23]، فهو يفيد استغراق النفي، أي ما لم ينزل به أي سلطان كان،[6] ومثله قوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَٰذَا﴾ [يونس:68] أي ما عندكم أي حجة،[7] أو أي نوع من أنواع الأدلة والبراهين، التي يمكن أن تثبت دعواكم.[8]

واللافت أن خلوّ الدعوى عن البرهان، المستفاد من إنكار الشرك دون حجة أو سلطان، قد ورد ضمن الأمور التي عدّها القرآن من أشد المحرمات وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ

---

[1] رشيد رضا، **المنار**، 397/8.

[2] القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، ص:269.

[3] رشيد رضا، **المنار**، 397/8.

[4] ورد هذا التعبير بصيغ متقاربة في سياق الحديث عن الشرك بالله في كل من: [آل عمران:151] [الأنعام:81] [الأعراف:71] [يوسف:40] [الحج:71] [النجم:23].

[5] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 492/4.

[6] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 2569/5.

[7] الزمخشري، **الكشّاف**، 267/2.

[8] رشيد رضا، **المنار**، 456/11.

الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف:33] حيث حرّم الله الشرك بما لم يكن به حجة أو برهان،[1] وذمّ معتقديه بأنهم يدينون بدين لا يظهر بالآيات والحجج،[2] وقد يتوهم من هذا القيد أن في الشرك بالله ما قد ينزل به سلطان أو تكون له حجة لكن ذلك غير مقصود، بل المراد: أن لا وجود لحجةٍ حتى ينزلها،[3] فنفي تنزيلها يراد به نفي وجودها،[4] فكان نفيا للحجة ونزولها جميعا.[5] ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ ۚ﴾ [المؤمنون:117] فهذا الوصف لا يُفهم منه أنه قد يكون مع المشرك يوما برهان له به،[6] وإنما المقصود إظهار أهمية البرهان ولزومه.

ولعل البيان القرآني يذكر هذا التعبير اللغوي بقصد: بيان الواقع الذي لا ينفك عن دعوى الشرك بالله، وهو خلوه عن الدليل، إلى جانب تعظيم قيمة البرهان،[7] وبيان أن الإقرار بالشيء الذي ليس على ثبوته دليل ولا حجة ممتنع، ولما امتنع حصول الحجة على صحة القول بالشرك، وجب أن يكون القول به باطلا مطلقا، ولذلك تعدّ هذه الآية من أقوى الأدلة على بطلان القول بالتقليد.[8]

وتنبغي الإشارة إلى أن بعض المفسرين يعقّب على التراكيب والأساليب القرآنية المستخدمة في طلب البرهان والسلطان، بأن المقصود بها التهكم والتبكيت وإظهار كذب المخالفين، فقوله تعالى مثلا: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة:111] أمرٌ للنبي بتبكيتهم، وفي إضافة البرهان إلى

---

[1] الطبري، **جامع البيان**، 164/10.

[2] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 412/4.

[3] الآلوسي، **روح المعاني**، 301/2.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 126/4.

[5] الزمخشري، **الكشّاف**، 325/1. الآلوسي، **روح المعاني**، 353/4.

[6] القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، ص:270.

[7] المصدر السابق، ص:270.

[8] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 70/14.

ضمير المخاطبين تهكمٌ بهم، لأن فيه إيهاما بأن لهم برهانا وأنّى لهم ذلك،[1] ومثله قوله تعالى: ﴿ويعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ [الحج:71] ورد على طريق التهكم بهم،[2] لأنه لا يجوز أن ينزّل الله سلطانا أو برهانا يدل على أن يشرك به غيره،[3] وكذلك قوله على لسان فتية الكهف: ﴿هَٰؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً ۖ لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ ۖ﴾[الكهف:15] فقولهم: (لولا) يقصد به التبكيت، لأن الإتيان بالدليل والبرهان على عبادة الأوثان محال.[4]

ولعلّ الأولى حمل هذه الآيات لا على التبكيت والتهكم، بل على التربية المنهجية التي يقصد بها استدراجهم إلى بيان الأدلة، باعتبار أن المنهج الفكري السليم يقتضي اتباعها عند ذوي العقول، فإن عدموا الإتيان بالدليل على دعواهم كان ذلك دافعا لهم للبحث عن الدليل الحق واتباعه، فكأنه يقول لهم: "نحن نقنع منكم بما تعدّونه برهانا –على دعواكم–، وإن لم نعدّه نحن ولا أحد من ذوي العقول كذلك، ومع هذا أنتم عاجزون عن الإتيان به"[5].

ومما يؤيد هذا الاتجاه في التربية المنهجية القرآنية أنه سمّى ما يتمسك به المخالفون حجة في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجاثية:25] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى:16] وما يذكره المفسرون من توجيه هذه التسمية بأنها من المحاجة باعتبارها مفاعلة تقتضي أن يأتي المحتج بما يحسبه حجة ولو كانت غير صحيحة،[6] أو أنها سُمّيت كذلك لمشابهتها للحجة حيث يسوقونها مساق البرهان فهي في حسابهم وتقديرهم كذلك، أو

---

[1] البقاعي، **نظم الدرر**، 200/14. الآلوسي، **روح المعاني**، 30/9، 219/10.

[2] الزمخشري، **الكشّاف**، 79/2. الآلوسي، **روح المعاني**، 194/4.

[3] الزمخشري، **الكشّاف**، 79/2.

[4] المصدر السابق، 520/2.

[5] الآلوسي، **روح المعاني**، 219/10. ومما يؤيد هذا الاتجاه استدراك المفسرين أنفسهم على ذكر غرض التهكم والتبكيت بالقول: مع الإعلام والإيذان بأن الدين لا يقبل ولا يعول فيه إلا على الحجة المنزلة من عند الله أو مطلق الحجة القاطعة. (الآلوسي، **روح المعاني**، 194/4. رشيد رضا، **المنار**، 578/7).

[6] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 154/4. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 46/2.

أنها على سبيل التهكم،[1] إن ذلك لا ينفي أن يكون فيها إشارةً قويةً إلى ضرورة دعم كلّ رأيٍ واردٍ في الحجاج والحوار بالدليل والحجة، واعتبار كلّ قولٍ يُساق مساق الدليل هو حجةٌ مسموعةٌ ومطلوبة، ومن ثم مطروحة للتمحيص والتحقيق وفق منهج الحق والصواب.

والحجة عندها إما (حجة داحضة)، أي باطلة لا ثبوت لها،[2] أو أنها من قبيل ﴿الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام:149] التي تبلغ أعلى درجات الحق وضوحا وقوة وبيانا،[3] وتبلغ كذلك المراد في ثبوتها على من يحتج بها عليه،[4] فهي الحجة البينة القاهرة، والظاهرة على كل ما يخالفها، الغالبة عليه،[5] ونظرا لهذه الصفات الكمالية فيها فقد نسبت إلى الله وحده في الآية ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام:149] وكان من وجوه تفسيرها أنها: القرآن الكريم، فهو المعجزة والحجة البالغة على كافة الناس.[6]

والتأكيد على أهمية الدليل وضرورة اتباعه، والذي ظهر في مستوى الاستعمال اللغوي، ثم في مستوى التراكيب اللغوية، التي وردت في الآية الواحدة متضمنة حثا أو أمرا بالبرهان والسلطان، فإنه يظهر كذلك واضحا في مستوى المقاطع القرآنية أو **السياق الكلي في السورة الواحدة**، حيث يُلحظ في بعض السياقات ذكر جملة من الدلائل والآيات (الكونية أو الإنسانية) بشكلٍ متتالٍ متتابع، وتوظيف مفاهيم إعمال العقل كالتفكر والتذكر، ومفاهيم تفعيل الحواس كالسمع والبصر، إلى جانب مفاهيم الحق والعلم التي تمثل غاية الدليل ومقصده فيها جميعا وبشكلٍ لافتٍ، بحيث يمكن اعتبارها سياقات منهجية تتكامل فيها عناصر المنهج، وتُوظّف فيها أصول التفكير المنهجي في التدليل على قضايا القرآن الكريم.

---

[1] الزمخشري، **الكشّاف**، 221/4. الرازي، **مفاتيح الغيب**، 154/4. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 46/2، 364/25.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 66/25.

[3] البقاعي، **نظم الدرر**، 313/7.

[4] الطبري، **جامع البيان**، 653/9. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 8/القسم الأول، ص:151.

[5] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 307/4.

[6] المصدر السابق، 307/4.

ومن هذه السياقات مثلا: [الأنبياء:16-24] فبعد أن نزّه البيان القرآني خلق الله ودعوته عن العبث واللهو ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾، وبيّن أن مرتكز منهجه ورسالته هو الحق ﴿بَلْ نَقْذِفُ **بِالْحَقِّ** عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾، ذكر دليلا قويا قاطعا يُبطل الشرك ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ﴾ وهو دليل التمانع،[1] الذي يعتبر برهانا عقليا قطعيا على استحالة تعدد الآلهة، ثم أكّد الإضراب الانتقالي الوارد في الآية بتكراره في قوله ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا **بُرْهَانَكُمْ** ۖ هَٰذَا **ذِكْرُ** مَن مَّعِيَ **وَذِكْرُ** مَن قَبْلِي ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا **يَعْلَمُونَ الْحَقَّ** ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ،﴾ وذلك كما يذكر ابن عاشور: استعظاما لفظاعة الشرك، وليبني عليه استدلالا آخر، فالأول -أي دليل التمانع- بُني على دليل استحالة الشرك من طريق العقل، ثم بُني عليه بطلانه بشهادة الشرائع كلها،[2] وإنّ طلب الدليل من المشركين، المثبت لما اتخذوه من عبادة الأوثان، إنما كان لإفحامهم وبيان كمال عجزهم، فهم لا يملكون دليلا عقليا، ولا يمكنهم الإتيان بأي دليل نقلي يؤيد دعواهم، بل إن الدليل النقلي يناقض تلك الدعوى التي هم عليها.[3]

ونجد هذا التتابع والتكامل في عناصر المنهج كذلك في سياق النمل [59-70]، حيث ورد فيه ذكر جملة من الآيات التي تثبت وحدانية الله وقدرته، مبتدئة بالدليل القريب من برهان المشاهدة وهو خلق السموات والأرض ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، وما فيهما من خير للناس، وما على وجه الأرض من منافع لهم، ثم كان الاستدلال بما هو من قبيل الأصول الموضوعة التي تمالأ الناس عليها، وهي اللجوء إلى الله عند الاضطرار ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا **تَذَكَّرُونَ**﴾، ثم الاستدلال بتمكينهم من التصرف في الأرض وتسخيرها لهم، ليختم بإجمال نعمتي الإيجاد والإمداد،[4] ثم إنه طالبهم بدليلهم الذي يقابل ذلك كله ﴿أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۗ أَإِلَٰهٌ

---

[1] وردت الإشارة إلى دليل التمانع عند: الآلوسي، **روح المعاني**، 25/9. أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 4849/9.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 46/17-47.

[3] الزمخشري، **الكشّاف**، 83/3. أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 4849/9.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 18/20-19.

مَّعَ اللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، وكأنه خطاب للمعارضين: بأن الله تعالى وهو الإله الحق قد أتى في كتابه بالحجج الدامغة الدالة على وجوده ووحدانيته وقدرته، فأْتُوا أنتم أيضا بما لديكم،[1] وكما أقيمت لكم الأدلة والحجج فأقيموا أنتم أيضاً براهينكم.[2]

ويُستنبط من سياق هذه الآيات وأمثالها: لزوم الإتيان بالبرهان،[3] والمطالبة بالحجة على صحة الأقوال،[4] وفساد التقليد،[5] واعتبار كل قول لا دليل عليه قولا باطلا غير ثابت،[6] وعليه فالتدين بما لا دليل عليه ممنوع قطعا فضلا عما دلّ الدليل على خلافه،[7] والأمور الدينية لا يعوّل فيها إلا على الحجة الثابتة القاطعة.[8]

وذلك كله يؤكد أن الدليل والمفاهيم المرتبطة به تمثل حقلا مفاهيميا أساسيا ومركزيا في القرآن الكريم، يرتبط ويتكامل مع مفاهيم جوهرية وخاصة بدعوة القرآن الكريم، ويؤثر في دلالتها كمفهومي الإيمان والكفر، بحيث يُعرّف الإيمان بأنه الاعتقاد بدليل، ويقابله الكفر وهو "جحود الحق والإعراض عن النظر في الدليل عند الدعوة إليه".[9]

وفي الختام يمكن القول بأن القرآن لم يزل يربي الإنسان على إعمال الفكر والاستدلال، وتعرف المسببات عن الأسباب في سائر الأمور والقضايا،[10] ويؤسس للعقلية العلمية المنظمة التي تعتمد

---

[1] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:9510.

[2] الآلوسي، **روح المعاني**، 30/9.

[3] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 411/1.

[4] المصدر السابق، 239/7.

[5] المصدر السابق، 17/3، 239/7. الزمخشري، **الكشَّاف**، 137/1، 520/2. الرازي، **مفاتيح الغيب**، 34/9، 70/14، 211/24.

[6] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 17/3. الزمخشري، **الكشَّاف**، 137/1.

[7] الآلوسي، **روح المعاني**، 270/9.

[8] المصدر السابق، 194/4. رشيد رضا، **المنار**، 578/7.

[9] رشيد رضا، **المنار**، 94/2.

[10] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 65/4.

الدليل والبرهان، ولا تُثبت إلا ما قام عليه الحجة والسلطان،[1] بحيث يترسخ لدى الإنسان لزوم طريق الاستدلال فلا يذعن لقولٍ إلا بدليل، ولا يقبل دعوىً إلا إذا أيدتها الحجة،[2] وذلك في مختلف المجالات المعرفية، سواء الدينية منها أو الكونية أو الإنسانية، وبذلك تكون مسألة الدليل هدفا فكريا وتربويا قرآنيا، وهذه الأهمية للدليل في المنهجية العلمية القرآنية تقتضي بيان منهج الوصول إليه أو منهج الاستدلال في القرآن الكريم.

---

[1] شعبان رمضان محمود مقلد، "**تأصيل المنهج التجريبي في القرآن الكريم**"، مجلة الدراسات العربية، جامعة المنيا، (2010م): ص:2251.

[2] محيي الدين غازي، "**منهج القرآن في تربية العقول: قراءة في كتاب حجج القرآن للعلامة الفراهي**"، مجلة الهند، المجلد:6، الأعداد: 1-4، الجزء الأول (2018م): ص:494.

5.2. منهج الاستدلال في القرآن الكريم

القرآن الكريم في الأساس كتاب دلائل وآيات، يدعو الإنسان إلى إمعان النظر والتأمل فيها،[1] للوصول إلى غاية الحق والعلم، ولما كان العلم لا بد أن يستند إلى دليلٍ معتبرٍ، والدليل لا بدّ له من منهج،[2] فإن النظر والتأمل والتفعيل لوسائل الإدراك الحسية والعقلية بحثا عن الدليل الموصل إلى الحق، إنما يكون وفق خطوات منظمة، يمكن أن نسميها "منهج الاستدلال" الوارد في القرآن الكريم.

5.2.1. تحرير مفهوم منهج الاستدلال

ينبغي في البداية التفريق بين الدليل ومنهج الاستدلال وأسلوبه، فالدليل يفترق عن الاستدلال أو "منهج الاستدلال" باعتبار أن الأخير هو: كيفية إقامة الدليل والمنهج الموصل إليه،[3] فالدليل شيء والاستدلال بالنظر الموصل إليه شيء آخر بعيد عنه.[4]

ثم إن الدليل في ذاته يتكون من مضمون وصياغة، ومضمونه هو: معنى الدليل وفحواه وما يعتمد عليه من مقولات عقلية أو نقلية، أما الصياغة -أو "**أسلوب الاستدلال**"- فهو تلك الطرق التي يصب فيها المستدل دليله،[5] ويمكن أن نعرّفه في ضوء القرآن الكريم بأنه: جملة الظواهر اللغوية التي يوظفها القرآن، وتصبح بحكم ترددها وتكرارها أسلوبا في القول والبيان يميّزه، ويمثّل خصائص القرآن الأسلوبية.[6] وهذا الجانب له أهميته:

---

[1] محيي الدين غازي، **منهج القرآن في تربية العقول**، ص:494.

[2] محمد عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، ص:124.

[3] حسين آتاي، **منهج البحث العلمي في القرآن**، ص:38.

[4] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص:111.

[5] أحمد شوقي إبراهيم علي عبد الله، "**التمثيل المنطقي في القرآن الكريم: الاستدلال على البعث أنموذجا**"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، مصر، العدد:22 (2021م): ص:341.

[6] عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص:48.

فالكلام وإن تضمن بلاغة، فليس الغرض ذكر بلاغته فقط، بل الغرض ذكر ما تضمنه من النكت الدقيقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، وإذا حُقّق النظر فيه عُلِم أن مدار البلاغة كلها عليه؛ لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة، والمعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها.[1]

ومن أمثلة أساليب القرآن في الاستدلال: الاستدلال بالتعريف، وبالتجزئة، وبالتعميم ثم التخصيص، والاستدلال بالمقابلة وبالتشبيه وبضرب الأمثال ونحوها، وإن كان بعضها أقرب إلى مضمون الحجاج والاستدلال منها إلى أسلوبه.[2]

أما منهج الاستدلال فيستند إلى مفهوم **الاستدلال**، الذي يُعرّف بأنه: تقرير الدليل لإثبات المدلول،[3] أو "إثبات الحكم المدّعَى بدليله"،[4] وقد يقع على طلب الدليل، كما يقع على النظر في الدليل والتأمل الهادف إلى العلم بحقيقة المنظور فيه،[5] فهو بوجه عام عمليةٌ عقليةٌ تستند إلى إيراد الأدلة وإقامتها،[6] ويقوم على استنباط قضيةٍ من أخرى للوصول إلى حكمٍ جديد يغاير الأحكام التي أُستنتج منها، وذلك وفق قواعد تضبط صحة الانتقال من المعلوم إلى المجهول.[7]

ويرتبط الكشف عن منهج الاستدلال القرآني ببعض خصائص القرآن الكريم، ومن أهمها أن القرآن في ذاته دليل ومن أسمائه البرهان، وأسماء القرآن كما يذكر العلواني: ليست مناقب أو أوصاف غرضها بيان فضيلته فقط، بقدر ما هي محددات منهجية منتجة،[8] تستند إلى النص القرآني ذاته، حيث يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا

---

[1] ضياء الدين ابن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1939م). 68/2.

[2] عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص:57.

[3] الجرجاني، **التعريفات**، ص:18.

[4] نجم الدين الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، ص:38.

[5] الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 208/1.

[6] محمد عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، ص:57-58.

[7] ابن القيم الجوزية، **إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة**، ص:69.

[8] طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**، ط1، (بيروت: دار الهادي، 2004م). ص:7.

مُّبِينًا﴾ [النساء:174] فالآية خطاب من الله لجميع الخلق من جميع أصناف الأمم،[1] بأنه قد جاءهم برهان من الله يثبت لهم صدق هذه الرسالة،[2] ويُراد به القرآن الكريم على أحد الوجوه في تفسير الآية،[3] والتي أكدت هذا الوصف للقرآن بالتعبير بالمجيء (جاءكم) لبيان كمال قوته في البرهانية، وكأنه يجيء بنفسه،[4] أي يأتي كالأمر المحسوس المؤكد الذي يُحس ويُرى، فهو قائم في الناس وحجة عليهم.[5]

ولما كان القرآن الكريم كتاب الوحي فإن آياته في الأصل دليلٌ نقلي، ومع ذلك فقد تضمّن الكثير منها الحديث عن دلائل عقلية برهانية،[6] ولذلك عدّ الشاطبي الأدلة الشرعية –وفي مقدمتها القرآن الكريم– على ضربين: الأول ما يكون على طريقة البرهان العقلي الذي يُستدل به على المطلوب الذي جُعل دليلا عليه، ويدخل فيه جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها. والضرب الثاني: الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية، والتي لا توضع موضع البراهين، ولا يُؤتى بها في محل الاستدلال، وإنما يعمل بها مسلّمة متلقّاة بالقبول،[7] واستنادا إلى هذه الخصائص يمكن القول بأن منهج الاستدلال القرآني على قسمين:

---

[1] الطبري، **جامع البيان**، 711/7. الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 406/3.

[2] الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 406/3.

[3] رجح هذا التفسير: سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 821/6. والشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ص:2876. وقدمه الزمخشري على غيره من الأقوال، الزمخشري، **الكشَّاف**، 460/1. ولا يمنع منه اتفاق المفسرين على تفسير النور المبين بالقرآن كذلك (الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 406/3) إذ يمكن تفسيرهما بالقرآن معا باعتبار عطف المغايرة والتمايز في الصفات، فهو برهان لأنه أقوى حجة ودليل، ونور مبين لأنه بيّنٌ بنفسه، مستغن في ثبوت قضيته، وكونه من الله بإعجازه غير محتاج إلى غيره، (الآلوسي، **روح المعاني**، 216/3) يُبصر به الحق وإن لم يكن هو بنفسه نورا (الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 431/3).

[4] الآلوسي، **روح المعاني**، 216/3.

[5] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 1992/4.

[6] محيي الدين غازي، **منهج القرآن في تربية العقول**، ص:491.

[7] الشاطبي، **الموافقات**، ص:497-498.

الأول: منهج الاستدلال **بالقرآن** الكريم باعتباره دليلا ومصدرا تشريعيا، تستند إليه أدلة الأحكام التكليفية، وهو المنهج الذي عُني العلماء ببيان أكثره في علم الأصول ومباحث الدلالة، وطبقوه في علم الفقه وغيره من العلوم الشرعية.

الثاني: منهج الاستدلال الوارد **في** القرآن الكريم، من خلال ما تضمنه من الأدلة العقلية والبراهين المختلفة، سواء على ثبوته وبرهانيته في ذاته، أو على قضاياه العقائدية الإيمانية التي أتى بها، وهو المستوى الذي سيتم التركيز عليه، وتوضيح منهج الاستدلال القرآني من خلاله.

5.2.2. الاعتبار منهج القرآن في الاستدلال

لعلّ منهج الاستدلال في القرآن الكريم يرجع إلى قاعدةٍ أساسيةٍ كليةٍ يمكن صياغتها أو إجمالها في خطوتين: تفعيل الأدوات المعرفية في العالم المشاهد المحسوس، ثم **العبور** بها للنظر والتأمل العقلي في المسائل الغائبة غير المشاهدة.

فالقرآن الكريم يجعل أساس اليقين في المعرفة نابعا من الحواس المدركة أو واصلا إليها بسب ما، بحيث تكون الأدلة على أيّ قضيةٍ إما أدلة حسية مباشرة، أو تتصل بالمحسوسات بطريق غير مباشر،[1] ولذلك كان منهج التعليم الأول لابن آدم في قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ **لِيُرِيَهُ** كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾ إنما يقوم على إجراء مشاهدة حسية مباشرة، وليس بالتلقين البعيد عن التجربة والحس،[2] وهذه الوسيلة هي التي تؤسس لليقين أو الاطمئنان المعرفي كما عبّر عنه قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ **أَرِنِي كَيْفَ** تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن **لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ [البقرة:260].

لكن القرآن الكريم لا يقف بالإنسان عند حدود المعرفة الحسية، المستندة إلى المشاهدة والتجريب فحسب، وإنما يقصد منها دائما العبور والوصول إلى معرفة غائبة غير مشاهدة، والغيب يُقصد به هنا "كلّ أمرٍ غائب عن مجال الإدراك الحسي حسب العادة"[3]، فيشمل ابتداءً الكون المادي الذي يقبل كلّ غيبٍ فيه أن يكون من عالم الشهادة، إذا تهيأت شروط معرفته

---

[1] محمد السيد الجلنيد، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، ص:30.

[2] محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، ص: 37.

[3] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ط2، (بيروت: دار القلم، 1979م). ص:28.

ومشاهدته،[1] وانتهاءً بقضايا الغيب الكبرى، التي تمثل جوهر الدعوة القرآنية، وتتعلق بالألوهية والنبوة والمعاد.

فالمنهج القرآني في كلٍّ منها يقوم على حثّ العقل الإنساني على تجاوز مرحلة الظواهر والمحسوسات إلى التساؤل عن الماورائيات الغيبية، ويركز على القضايا الإيمانية منها خاصة، لأنها تمثل جوهر الدعوة القرآنية.

ونجد ذلك مثلا في سياق [النمل:60-64]، حيث يرد ذكر مشاهد الكون كقوله ﴿أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا﴾، وأحوال الإنسان ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾، وهي مشاهد حاضرة مدركة بالمشاهدة، ثم يعقّب على كلٍّ منها "بأسئلة تتعلق بالماورائيات الغيبية"[2]، كقوله: ﴿أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ و﴿أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾، وذلك بهدف انتقال العقل من النظر في الظواهر والمحسوسات إلى البحث والتساؤل عما وراءها من مسائل الغيب ومن أهمها توحيد الله عز وجل.[3]

وهذا المنهج الاستدلالي الذي يتأسس على العبور الدائم من الشاهد إلى الغائب، يمكن أن يُعبر عنه باللفظ القرآني (**الاعتبار**)، فهو في معناه الدلالي واستعماله القرآني[4] يقوم على مفهوم العبور، أي: التجاوز من حالٍ إلى حال.[5] والعبرة: ما يُعبر به من الحس إلى العقل ومن الجهل

---

[1] المصدر السابق، ص:29.

[2] محمد السيد الجلنيد، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، ص:26.

[3] المصدر السابق، ص:25-26.

[4] وردت مادة (عبر) في القرآن في (9) مواضع، اثنان بها بصيغة الفعل (اعتبروا- تعبرون)، والباقي اسم بصيغة (عابري مرة، وعبرة ست مرات).

[5] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 416/2.

إلى العلم،[1] فهي "اسم مصدر للاعتبار، وهو التوصل بمعرفة **المشاهد** المعلوم إلى معرفة **الغائب**"،[2] وهذا التعريف يمثل جوهر وخلاصة منهج الاستدلال في القرآن الكريم.

ومما يؤكد أهمية لفظ الاعتبار في القرآن الكريم وروده مرتبطا بذكر الآيات التي هي محل نظر وفكر، سواء كانت آيات كونية كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ [النحل:66] [المؤمنون:21]، أو آيات إنسانية كما في قوله تعالى ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر:2]، يضاف إلى ذلك اختصاص العبرة بأولي الأبصار ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران:13]، وهم أهل "البصائر"[3]، الذين لهم بصر ينظر وبصيرة تتدبر،[4] وكذلك اختصاصها بأولي الألباب ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف:111]، أي: أصحاب العقول الذين يتفكرون ويتأملون وينتفعون بالمعرفة،[5] وقد سبق بيان ثناء الله عليهم بأنهم عباده الكُمّل، الذين يتصفون باتباع أحسن القول ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر:18]،[6] فالاعتبار وصف يختص به أولئك الذين يُفعّلون الإدراك الحسي والعقلي في أعلى مستوياته للبحث عن الأدلة والتزامها.

---

[1] الراغب الأصفهاني، "**تفسير الراغب الأصفهاني**"، تحقيق: عادل بن علي بن أحمد الشدي، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، 1420هـ). 443/2.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 71/13. وعبارة الراغب في تعريف العبرة: "العبرة بالحالة التي يتوصل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس بمشاهد". الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 416/2.

[3] الراغب الأصفهاني، **تفسير الراغب الأصفهاني**، 448/2.

[4] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 373/3.

[5] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 232/18.

[6] إن اتباع أحسن القول والذي وصف به أولو الألباب يعبر بذاته عن منهج استدلالي كما بيّن بعض الباحثين. حسين آتاي، **منهج البحث العلمي في القرآن**، ص:44 وما بعدها.

وتتأكد أهمية مفهوم الاعتبار في الدلالة على منهج الاستدلال الجامع بين أخذ العبرة وهو نظر عقلي وبين العبور وهو عمل حسي، أنه قد تم توظيفه عند كلّ من علماء الشريعة في الاستدلال على مشروعية القياس العقلي في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر:2] (الرازي، **المحصول في أصول الفقه**، 26/5 وما بعدها. الآلوسي، **روح المعاني**، 235/14-236) كما وظفه علماء النهضة العلمية التجريبية في تاريخ الإسلام كابن الهيثم وجابر بن حيان وابن البيطار وغيرهم،

وإن هذا المنهج الاعتباري الذي يتميز به الاستدلال القرآني ينطبق على كلّ الأدلة الواردة في القرآن الكريم، سواء غلب فيها البرهان الحسي التجريبي أو العقلي النظري، ففي قوله تعالى مثلا: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:82] بيان بأن القرآن من عند الله عزّ وجل، بدلالة اتّساق معانيه، وائتلاف أحكامه، وتأييد بعضها بعضا، فلو كان من عند غير الله لتناقضت معانيه، واختلفت أحكامه، وأبان بعضه عن فساد بعض.[1] وبعبارة أخرى، لو كان القرآن مختلفا لكان من عند غير الله، والقرآن لا اختلاف فيه، فالقرآن من عند الله عز وجل. وإن هذه الدلالات عقلية كما يظهر، لكن عند تعميق النظر نجد أن الوصول إليها إنما كان بعد الاعتبار بمشاهدات وملاحظات حسية، يثبت بها أولا كون الاختلاف دليل النقص والضعف، ومن ثمّ الملاحظة الدقيقة المتتبعة لكل ما ورد في القرآن لإثبات عدم الاختلاف فيه، فالعبور بذلك إلى إثبات أن القرآن منزلٌ من عند الله عز وجل.

ومثل ذلك يظهر أيضا في المنهج الإبراهيمي،[2] ففي قصة إبراهيم عليه السلام يرد البحث عن الأدلة والحجاج بها، سواء مع نفسه، أو مع أبيه، أو قومه، أو الملك في زمانه، وترد حججه فيها، إما بالقول أو بالفعل،[3] أي ما يشمل الاستدلال العقلي والاستدلال الحسي التجريبي معا. ومن الأمثلة على ذلك سياق [الأنبياء:51-71] حيث أظهر إبراهيم لأبيه وقومه الحق، وهو التوحيد، من خلال القول أولا، فالفعل ثانيا، أما الطريقة القولية المستندة إلى الدليل العقلي فهي قوله: ﴿بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ﴾، ففيه بيان بأن: الخالق الذي خلق السموات والأرض لمنافع العباد هو الذي يصحّ أن يُعبد لا غيره، لأنه القادر على أن يضر وينفع، وأما الطريقة الفعلية فإن قومه لما لم ينتفعوا بالدلالة العقلية التي ساقها لهم، عدل إلى أن

والذين قرنوا الحس بالعقل وسموه الاعتبار ليدل على الاستقراء التجريبي والاستنباط العقلي معا. (شعبان مقلد، **تأصيل المنهج التجريبي في القرآن الكريم**، ص:2261. يوسف السويدي، **الإسلام والعلم التجريبي**، ص:20).

[1] الطبري، **جامع البيان**، 251/7.

[2] محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، ص:38.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 97/2-98.

أراهم فساد عبادة أصنامهم بالدليل المشاهد،[1] فحطّم الأصنام وترك كبيرها ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾، لإلزامهم الحجة على انتفاء ألوهيتها، فلو كانت آلهة لدافعت عن نفسها، ولو كان كبيرهم إلها لحماها ودافع عنها، ثم طلب منهم سؤاله بقصد إقناعهم، بأنه وإن لم يتكلم قبلُ إلا أن حدثا عظيما مثل تكسير الأصنام يوجب نطقه بتعيين من فعل ذلك بهم،[2] وعليه فإن خلق السماوات والأرض المشاهدة دليلٌ ينبغي العبور به إلى الإيمان بمن فطرها، لكنهم لما لم ينتفعوا بذلك، وتمسكوا بالتقليد واتباع الآباء، أتاهم بدليلٍ مشاهدٍ أقرب، يهزهم في جوهر عقيدتهم، ليعبُر بهم إلى إدراك بطلان عقيدتهم، من خلال تجربةٍ حسيةٍ تحطّم ما ادعوه آلهة لهم، وتنبّههم إلى ما تغافلوا عنه من الحقائق.

ويتوصل مما سبق إلى أن منهج الاستدلال القرآني بالمجمل يقوم على إيقاظ الحس والعقل معا،[3] للتأمل في الظاهرة المادية والمحسوسة، ثم تجاوزها للسؤال عما وراءها من الغائب المجهول،[4] واستخدام مسلكي الإدراك الحسي والاستنتاج العقلي معا كمسلكٍ للوصول إلى اليقين.[5]

---

[1] المصدر السابق، 22/181-182.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 17/101.

[3] إن منهج العبور من الحسي المشاهد إلى الغيب المجهول قد يُظن به أن الحس هو الأداة المعرفية التي توظف في العالم الحسي في مقابل العقل الذي يوظف في البحث عما وراء الحس، ولكن ذلك لا يراد، إذ يجتمع في كلا الخطوتين عمل الحس والعقل معا، ويتعذر على أيّ منهما منفردا الحصول على معرفة، حسية كانت أو عقلية. (الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ص:145). وإن منهج القرآن في الحث على إعمال الحس والعقل -والذي سبق بيانه- يؤكد تكامل دورهما في كل من عالم الغيب والشهادة معا.

[4] محمد السيد الجلنيد، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، ص:27.

[5] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ص:36.

5.2.3. تكامل منهج الاستدلال القرآني وتمايزه عن المناهج الإنسانية

إن منهج الاعتبار القرآني المتكامل والقائم على ثنائية الحس والعقل، جعله يتضمن الأصول العامة للأدلة الحسية والعقلية جميعا، ويضمّ كل صحيحٍ مقبولٍ من المناهج الإنسانية.

فإذا طُلب فيه **المنهج العقلي الاستنباطي**[1] سواء منه القياس أو الاستقراء أو التمثيل[2] وُجِد مثالٌ له في القرآن الكريم، فمن **القياس** مثلا ما ورد استدلالا على المعاد بقياس الإعادة على الابتداء، كما في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف:29] وقوله ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾ [الأنبياء:104]، أو قياس الإعادة على خلق السموات والأرض بطريق الأولى، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس:81].[3] وأما الاستقراء فنجد فيه مثلا قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [العنكبوت:20] فالسير في الأرض يكون بتتبع أحداث الأمم السابقة وآثارهم، لاستفادة قواعد كلية، وسنن عامة، تنظم مسيرة الإنسان والمجتمع، ومثله السير في الأرض لمعرفة كيف بدأ الخلق، فهو يقتضي تتبع الجزئيات، ودراسة تكوينها لاستنتاج القوانين، التي تبين كيف بدأ الخلق، وهذا هو منهج الاستقراء بعينه.[4] والتمثيل كذلك له أمثلة عديدة في القرآن الكريم.[5]

---

[1] المنهج العقلي الاستنباطي يقوم على الانتقال من مقدمات إلى نتائج جديدة تلزم عنها. (أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، ص:115).

[2] ذكر بعض العلماء أن الاستدلال يكون إما بالكلي على الجزئي وهو **القياس** وهو: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، أو استدلال بالجزئي على الكلي وهو **الاستقراء** وتعريفه: إثبات الحكم لكلي لثبوته في جزئياته إما كلها فيفيد اليقين أو بعضها فيفيد الظن، وإما بجزئي على جزئي وهو **التمثيل** ويعني مشاركة أمر لأمر في علة الحكم. (الإيجي، **المواقف**، ص:35-36).

[3] جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2008م). ص:680.

[4] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط1، (بيروت: دار القلم، 1975م). ص:193.

[5] محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، ص:68. فاطمة إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ص:109-110.

وإذا طُلب في القرآن الكريم **المنهج التجريبي** فإن الكثير من الآيات يمكن أن تُمثّل له أيضا، فمن ذلك الملاحظة الموجهة، كما في قوله تعالى: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك:3-4]، وكذلك المشاهدة، التي ركز البيان القرآني على أهميتها وجها استدلاليا، و "تجربةً حسيةً بصريةً واقعيةً، تؤدي إلى علمٍ حقيقيٍّ"[1]، كما في قوله تعالى ﴿أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾ [الصافات:150] حيث أشارت الآية في سياق المطالبة بالدليل على دعوى أن الملائكة إناث إلى دليل المشاهدة باعتبارها دليل الحس، وأُتبع بدليل العقل والخبر الصادق ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ * فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الصافات:156-157]،[2] يضاف ذلك إلى مثال التجريب في قصة الذي مرّ على قريةٍ [البقرة:259]،[3] ونحو ذلك.

فالقرآن الكريم يتضمن الأصول العامة للأدلة العقلية والحسية، ويحيط بها من خلال تكامل الثنائية الكامنة في الموقف المعرفي فيه، سواء ما تعلق بأدوات المعرفة (الحس-العقل)، أو بموضوعها وهو العالم بطرفيه المحسوس منه والغائب،[4] وهو بذلك يهيمن على سائر المناهج الإنسانية ويتمايز عنها.

ويمكن أن نمثل لذلك بتمايز المنهج القرآني عن **منهج الفلاسفة والمناطقة** المتقدمين، حيث الاختلاف ابتداءً في المراد من المصطلحات، فمصطلحات البرهان والجدل والحجاج في الاستعمال القرآني مثلا تختلف اختلافا بيّنا عما هي عليه عندهم، يقول السيوطي:

---

[1] فاطمة إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ص110.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 181/23، 184.

[3] وضح بعض الباحثين أن هذه الآية تضم مواصفات التجربة العلمية العملية المضبوطة. شعبان مقلد، **تأصيل المنهج التجريبي في القرآن الكريم**، ص:2279 وما بعدها.

[4] محمد السيد الجلنيد، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، ص:24.

ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب، ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكلّ قومٍ لغة واصطلاح، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:4] فمن عدَل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرّج الوارد من نصوص الشرع عليه، جهل وضلّ ولم يصب القصد.[1]

ويختلف القرآن عن منهج الفلاسفة والمناطقة كذلك في طرق الجدال، فهي تقوم عندهم على ترتيب المقدمات والنتائج، والقياسات على هيئات ونظم خاصة، بينما تأتي حجج القرآن في صورة البلاغة والفصاحة،[2] وبأوجز لفظ وأبينه، هادفة إلى بلوغ الإقناع العقلي، والتأثير النفسي الوجداني معا.

والقرآن الكريم يمتاز كذلك عن **المنهج العلمي التجريبي** في قضية العبور من الظواهر الكونية إلى خالقها، والتي تمثل الفارق الأساسي بينه وبين المنهج التجريبي، ذلك أن الخطوات المنهجية الأولى القائمة على الملاحظة الواعية والمشاهدة الدقيقة بالحواس، هي بعينها الخطوات التي تعتمدها الطريقة العلمية المعاصرة، والغرض في كل منهما هو الكشف بها عن السنن والقوانين

---

[1] جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، ويليه: مختصر السيوطي لكتاب: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية، نشره وعلق عليه: علي سامي النشار، ط1، (مصر: مكتبة الخانجي، د.ت). ص:15-16.

[2] زاهر عواض الألمعي، **مناهج الجدل في القرآن الكريم**، ط3، (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1404هـ). ص:96. فاطمة إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ص:137.

وتنبغي الإشارة إلى أن التمايز والاختلاف بين القرآن ومنهج الاستدلال الفلسفي المنطقي لا ينفي تأثر المتقدمين به لا سيما في علم الكلام الذي يرتكز في جانب كبير منه على فهم أساليب الحجاج التي وردت في القرآن الكريم، والتي اعتبرت مرادفا للجدل، والذي يرادف باعتبار علاقة التعدية المذهب الكلامي، مما كان من شأنه أن يضيق مجال الحجاج القرآني ويغرقه في الجدل من حيث هو صناعة منطقية، وانتقل هذا التأثير إلى العديد من كتب علوم القرآن والأصول والتي حافظت على البعد المنطقي في مستوى المصطلح وفي طريقة بناء الأقيسة واستخلاص النتائج. (عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص:14-16). فالسيوطي مثلا في كتابه الإتقان يورد في أنواع الجدل: السبر والتقسيم والتسليم والإسجال على الخصم والقول بالموجب والانتقال في الاستدلال ومجاراة الخصم والمناقضة ونحوها (السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ص:681 وما بعدها). وهي مناهج ترجع في أكثرها إلى المذهب الكلامي ومصطلحاته ونقلها العديد من الباحثين عند بيان منهج الاستدلال العقلي في القرآن الكريم.

العامة الثابتة في الكون،[1] لكن الطريقة العلمية تقف عند هذا الحد، فتحصر اليقين في العلوم التجريبية التي ترتبط بالحواس، والمنهج العلمي بما يقوم عليها، وتدّعي صداما بين الدين والعلم، باعتبار: أن عقائد الدين تتصل بعالم ما وراء الحواس، ولا يمكن إخضاعها للتجربة، ولا تدلّ على قضاياها مباشرة، وعليه فلا يوجد أساسٌ علميٌ لها.[2]

إلا أن المنهج العلمي التجريبي في الواقع لا يقتصر على ما تجيء به الحواس فحسب، فهو يبحث في معانٍ كليةٍ، ويتعامل معها دون أن يكون لها وجودٌ حسيٌ في العالم المشاهد، وذلك كالعقل والعلم والروح ونحوها مما يكون الاستدلال عليه بالآثار المحسوسة له،[3] كما أنه لا يلتزم المشاهدة والتجربة فحسب، لا سيما في المنهج العلمي المعاصر، الذي يتجه إلى الجمع بين المنهج الاستنباطي والمنهج التجريبي الاستقرائي،[4] ويقرّ بوجود أشياء لم تجرب مباشرة، وإنما تُعرَف بقياس أشياء لم نشاهدها على تلك التي شاهدناها تجريبيا، والذي يسمى قياسا علميا، ويعتبر كالتجربة المباشرة تماما في إفادة العلم،[5] وهو بذلك يقارب المنهج القرآني حيث يكون التعرف على صدق قضيةٍ ماديةٍ محسوسةٍ بالمشاهدة والتجربة، والتعرّف على قضيةٍ غيبيّةٍ بالاستدلال بأثرها المحسوس،[6] لكنه لا يبلغ الدرجة التي يمتاز بها، والتي تقوم على النظر والتفكر في الكون، وما فيه من الآيات باعتبارها مقدماتٍ مشاهدة وضرورية لإثبات ما وراءها من أمور الغيب التي أخبر بها القرآن الكريم.[7]

---

[1] مالك بدري، **التفكر من المشاهدة إلى الشهود دراسة نفسية إسلامية**، ط4، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1995م). ص:99-100.

[2] وحيد الدين خان، **الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان**، تعريب: ظفر الإسلام خان، تحقيق: عبد الصبور شاهين، د.ط، (الكويت: مكتبة الرسالة، 2005م). ص:39.

[3] فاطمة إسماعيل، **القرآن والنظر العقلي**، ص:99.

[4] أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، ص:116.

[5] وحيد الدين خان، **الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان**، ص:40.

[6] محمد السيد الجلنيد، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، ص:64.

[7] المصدر السابق، ص:25.

وفي الختام يمكن القول بأن منهج الاستدلال في القرآن الكريم يمثل أساس المنهجية العلمية، وإنّ البحث فيه، وإظهار تكامله وتمايزه، والحرص على تفعيل أثره في المناهج الإنسانية والمجالات المعرفية المختلفة، ما زال بحاجة إلى جهدٍ يُبذَل، ودراساتٍ رصينةٍ تُكتب، لتفصّل في مسائله، وتعمّق البحث فيما يُشكِل من قضاياه، ومن ذلك مثلا مسألة المعجزات فهي مسألة هامة تتعلق بالدليل ومنهج الاستدلال، وستحاول الدراسة وضع مقاربة توضح مكانتها من المنهجية العلمية في القرآن الكريم.

5.3. دليل المعجزة ومكانتها من المنهجية القرآنية

ترتبط مسألة المعجزة بقضية الدليل والاستدلال القرآني باعتبارها آية ودليلا بالنص القرآني ذاته، وباستثناء معجزة القرآن الكريم، والتي امتازت عن المعجزات الأخرى بكونها باقيةً خالدةً، تتجاوز خرق العادة الحسية إلى مخاطبة الإنسان عقلا ونفسا ووجدانا، بنصٍّ محفوظٍ، يتحدى بالإتيان بمثله أبدا، فإن المعجزات الحسية الخارقة للعادة كانت دائما محل بحث العلماء، سواء المتقدمين منهم أو المعاصرين، وتفاوتت الاتجاهات الفكرية الإسلامية في تحديد وجه دلالتها، وعلاقتها بقضية السببية، ومحلها من قوانين العلم الناظمة للكون.

والهدف من بحث مسألة المعجزة هنا وضع مقاربةٍ توضح وجه الاستدلال بها على النبوة، ومكانتها من المنهجية العلمية القرآنية، فالمعجزة **آيةٌ** بالنص القرآني ترد على يد الأنبياء، ولا بد من تحرير وجه دلالتها، ومفهوم خرق العادة فيها، وذلك للإجابة على السؤال المنهجي: ما هو وجه العلاقة بين المعجزة وبين منظومة الدليل ومنهجية الاستدلال التي تمت دراستها في القرآن الكريم؟ وهل بالإمكان وضعها في نسق واحد ضمن إطار المنهجية القرآنية؟

5.3.1. مفهوم المعجزة ودلالتها

اعتبر العلماء ابتداءً المعجزة الدليل الوحيد على نبوة النبي، ذلك أن الإيمان بالدين لا يتم إلا "بالاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إليه إلا بواسطة المعجزة"[1]، فالمعجزات هي الأدلة والعلامات المستلزمة لصدق الأنبياء، وهي أمرٌ يختص بهم، وذلك لأنها دليلٌ لهم، والدليل لا بد أن يكون مستلزما للمدلول، فإذا وجد تارة مع وجود الدليل وتارة مع عدمه فليس بدليل.[2]

ولعل اعتبار المعجزة الحسية دليلا لازما لدعوة النبي أبدا، يلزم عنها صدقه ويتوقف عليها الإيمان به، ليس على إطلاقه، فقد ثبت أن دعوة الرسل السابقين خاصة بأقوامهم، وتدل على ذلك النصوص القرآنية من مثل قوله تعالى ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ [الأعراف:65] وقوله: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ [هود:61]، وورد في ذلك النص الصريح في قول النبي عليه الصلاة

---

[1] الرازي، **المحصول في أصول الفقه**، 120/6.

[2] ابن تيمية، **النبوات**، ط1، (الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2000م). 213/1

والسلام: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي، -وذكر منها- وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت للناس عامة".[1] وعليه فالمعجزة الحسية التي يراد بها إثبات صدق النبي، إنما يُخاطب بها القوم الذين أُرسل إليهم في زمانهم، بحيث تكون دليلا وحجةً عليهم، ولا يتوقف عليها الإيمان بالرسل بعد موتهم، لأنها حصلت وانتهت، وإنما يحصل الإيمان بهؤلاء الرسل والمعجزات التي جاؤوا بها للخبر الصادق، أي لذكرهم في القرآن الكريم لا لحصول تلك المعجزات لهم.

وبالتالي يمكن اعتبار الزمن الذي حصلت فيه المعجزة الحسية قيدا مؤثرا في دلالتها، وبه يتحدد مفهومها، فهي دليلٌ في حقّ مَن أُرسل إليهم الرسول وبُعث فيهم في زمانهم خاصة، وبهذا القيد يمكن تجاوز الخلاف حول وجه دلالتها على صدق الرسول، ووجه تعلقها بقدرة الله، ونحو ذلك من القضايا واللوازم المترتبة عليها، كالقول مثلا: " ودليل صدقه –أي النبي- دلالة المعجزة على صدقه، مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين، لأن ذلك لو كان ممكنا لعجز الباري عن تصديقه رسله، والعجز عليه محال".[2] فإضافة قيد -الكاذبين من أهل زمانه- يمنع لزوم كونها دليلا صادقا لهم في كل زمان، وبالتالي لا يلزم من ظهورها على يد غيرهم بعد زمانهم عجز الباري عن تصديقهم وقت رسالتهم.

الأمر الثاني الذي يمكن مناقشته في قضية المعجزة هو مفهوم (خرق العادة)، إذ تُعرّف المعجزة بأنها: "أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة"،[3] أو: "هي فعل الله الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة المتحدّى به قبل وقوعه، غير مكذب به، يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله".[4]

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، اعتنى به: محمد زهير الناصر، ط1، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب التيمم، رقم:335. مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955م)، كتاب: المساجد، باب: جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، رقم:521.

[2] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، 265/1.

[3] عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، **شرح جوهرة التوحيد المسمى "إتحاف المريد بجوهرة التوحيد"**، ومعه كتاب: محمد محيي الدين عبد الحميد، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ط2، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1955م). ص:189.

[4] السنوسي، **شرح العقيدة الكبرى**، ص:377.

وهذه التعاريف تمثل مفهوم المعجزة عند الأشاعرة،[1] وتضمّ أهم القيود التي اعتبرها المحققون منهم أساسا فيها،[2] وفي مقدمتها خرق العادة المقترن بدعوى النبوة مع التحدي به،[3] "فلا معنى للمعجزة إلا فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعلٌ خارقٌ للعادة إلا عند تقرر العادة، ولا معنى للعادة إلا أن العلم بوقوعه على وجهٍ مخصوصٍ في الحال، يقتضي اعتقاد أنه لو وقع لما وقع إلا على ذلك الوجه".[4]

ومن خلال التعريف الوارد في النص لمفهوم العادة يمكن التأكيد ابتداءً على أن خرق العادة لا يُراد به ما يظنه البعض من أنه خرقٌ لقوانين العقل، أو إنكارٌ لبديهياته، أو رجوعٌ بالعقل

---

[1] ذهب المعتزلة وابن حزم إلى أن خرق العادة مختص بجنس المعجزة فلا يمكن أن يحصل لغير الأنبياء من ولي أو ساحر أو كاهن أو نحوه، ولذلك أنكروا حقيقة السحر والكرامة ونحوها، أما ابن تيمية فقد اشترط أن تكون المعجزة الخارقة للعادة خاصة بالأنبياء، فجنس معجزات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر، ليست معتادة لهم ولا يمكنهم معارضتها أبدا. (ابن تيمية، **النبوات**، 144/1، 213/1-214).

[2] اللقاني، **شرح جوهرة التوحيد**، ص:189.

[3] ابن تيمية، **النبوات**، 214/1.

وتجب الإشارة هنا إلى أن شرط اقتران المعجزة بالتحدي بها لا يظهر في كل المعجزات التي أوردها القرآن الكريم -لبعض الأنبياء المذكورين فيه- فبعض المعجزات كانت موجهة للمؤمنين برسالة الرسول كتفجير الينابيع ونتق الجبل والمن والسلوى لموسى ونزول المائدة لعيسى عليهما السلام، وبعضها الآخر كان خاصا بالنبي وليس تحديا لقومه كنجاة يونس وبشارة الولد لزكريا عليهما السلام، ومثل ذلك ينطبق على أكثر المعجزات الحسية الثابتة بالسنة للنبي صلى الله عليه وسلم.

والسياق الذي ورد فيه التحدي بالمعجزة على صدق الدعوى واضحا إنما كان في قصة موسى عليه السلام، حيث تحدى موسى فرعون وملأه بمعجزة العصا واليد، ومع ذلك فقد حصلت هذه المعجزات لموسى قبل تبليغ الرسالة وذلك عندما كلمه ربه في الطور، وقد استشكل ذلك البعض كما ينقل الرازي في تفسيره لآية [القصص:32]: "وظاهر الكلام يقتضي أنه تعالى أمره بذلك قبل لقاء فرعون حتى عرف ما الذي يظهره عنده من المعجزات، قال القاضي: وإذا كان كذلك فيجب أن يكون في حال ظهور البرهانين هناك من دعاه إلى رسالته من أهله أو غيرهم، إذ المعجزات إنما تظهر على الرسل في حال الإرسال لا قبله، وإنما تظهر لكي يستدل بها غيرهم على الرسالة" ثم يجيب الرازي عن هذا بقوله: "وهذا ضعيف، لأنه ثبت أنه لا بد في إظهار المعجزة من حكمة ولا حكمة أعظم من أن يستدل بها الغير على صدق المدعي، وأما كونه لا حكمة هاهنا فلا نسلم، فلعل هناك أنواعا من الحكم والمقاصد سوى ذلك". (الرازي، **مفاتيح الغيب**، 248/24).

وهذه الإشكال وجوابه يظهر فيه تأثر التفسير بالشروط الموضوعة لاحقا لضبط مفهوم المعجزة، والحكم بها على السياقات القرآنية لا العكس، وهو ما يحتاج إلى تتبع ونظر.

[4] الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 120/6.

البشري إلى مرحلة العجز عن فهم قوانين الطبيعة،[1] لأنه لا استحالة فيما ورد من خوارق العادات، والذي يقول باستحالتها يلزمه الإثبات لأنه يدعي الاستحالة عقلا بغير دليل.[2]

والمعجزات ليست ضدّ العقل، ولكنها فوق عقل الإنسان، لأن العقل محدود، وعالم الغيب مطلق غير محدود، والفارق كبيرٌ بين ما هو ضدّ العقل وما هو فوقه، لأن ما هو ضدّ العقل يعطله ويلغيه، ويمنعه أن يفكر فيه وفي سواه، أما ما هو فوق العقل فهو يطلق له المدى في البحث والتفكير، ويقف به حيث ينبغي له الوقوف.[3]

وهذا الجانب واضحٌ لا يتأتى الخلاف فيه، وإنما الخلاف حاصلٌ في إمكان دخول الأفعال التي تُخرق بها العادة في مقدور العباد أم لا، فقد أُعترض على مفهوم العادة: بأن كون الشيء معتادا أو غير معتاد هو أمر نسبي غير منضبط، ويشترك بين الأنبياء وغيرهم، ثم إنه لم يرد في الكتاب أو السنة تعليقٌ للمعجزة بهذا الوصف، ولا ذكر المعجز أو خرق العادة، وعليه فإن المراد بهذا الضابط: آيات الأنبياء المختصة بهم، والخارجة عن مقدور البشر، فلا يمكن لغيرهم الإتيان بها أبدا.[4]

ويمكن الإجابة على ذلك بما تُوصّل إليه من اختصاص المعجزة بالقوم الذي بُعث فيهم النبي، وفي زمانهم، واعتباره قيدا مؤثرا في دلالة المعجزة الحسية، بحيث لا يمنع أن تكون مقدورة للعباد من بعدهم، وهو القول الذي توجه إليه بعض الأشاعرة فقالوا: مِن معجزات الرسل ما يدخل جنسه ويسيره تحت مقدرة العباد، وإن لم يقدروا على كثيره ولا أن يفعلوه على **الوجه** الذي يفعله الرسل،[5] فالمعجزة لا تكون دليلا للنبي إلا إذا اقترنت بدعوى النبوة، ومكمن الإعجاز

---

[1] حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة:4 (النبوة– المعاد)**، د.ط، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017م). ص:69.

[2] عباس محمود العقاد، **التفكير فريضة إسلامية**، ص:76.

[3] المصدر السابق، ص:79.

[4] ابن تيمية، **النبوات**، 144/1، 163-164، 173، 215.

[5] أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، صححه: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، د.ط، (بيروت: المكتبة الشرقية، 1958م). ص:71.

ليس في جنس فعل المعجزة، بل في الوجه الذي جاءت عليه المعجزة،[1] بحيث يمكن عقلا الإتيان بمثلها من البشر لكن على وجوه وأسباب مختلفة قد تظهر لهم، ولا تكون مقترنة بأي دعوى للنبوة أو الرسالة.

ويؤيد هذا الاتجاه تعريفهم السحر عند بيان الفرق بينه وبين المعجزة بأنه: "أمرٌ خارقٌ للعادة، مطرد الارتباط **بسببٍ** خاصٍ به"،[2] فالسبب يُعرف ويُؤتى بمثله في السحر، ولا يمكن أن يُعرف أو يؤتى بمثله في المعجزة، أي أن السبب هو جوهر مسألة المعجزة، وكل معجزة حسية من معجزات الأنبياء إنما هي من جنس مقدور البشر، لكن الإعجاز يكون في الآلية أو السبب الذي وظفه الرسول في تحصيلها والذي لا يتأتى لغيره.

5.3.2. مكانة المعجزة من المنهجية القرآنية

وإذا كانت المعجزة الحسية كذلك، أي: فعلٌ خارقٌ للعادة في زمن الرسالة، مقترنٌ بدعوى النبوة، وحاصلٌ على وجهٍ أو سببٍ لا يمكن الإتيان به، فالسؤال الجوهري هنا: ما وجه الارتباط المنهجي بين المعجزة كدليل وبين رسالة الرسول أولا؟ ولِم يذكر القرآن معجزات الأنبياء الحسية طالما أنها لم تعد دليلا مثبتا لنبوتهم، ولا يمكن تحصيلها بالسبب والوجه الذي حصلت به؟

أما وجه ارتباط المعجزة بالرسالة ودلالتها على صدق النبي أو الرسول فيمكن القول: إن النبوة في حقيقتها ادعاء تحصيل العلم مباشرة من الله، دون التزامٍ بأدوات العلم، ومناهجه الإنسانية المتبعة في تحصيل المعرفة، أي أن النبي يكسر سلسلة الأسباب، ويتجاوز الأدوات المعرفية العقلية والحسية اللازمة للإنسان للوصول إلى العلم، وذلك بتحصيلها مباشرة وحيا من عند الله، ولأجل دعم هذه الدعوى تأتي المعجزة برهانا أو دليلا يناسب طبيعة الدعوى التي أتى بها، حيث يتحقق بالمعجزة الوصول إلى مُسبّب أو غاية دون التزام بالأسباب المادية التي توصل إليها، أي أن الرسول في المعجزة يكسر سلسلة الأسباب الموصلة إلى المسبَّب عنها، بوجه أو سبب خاص

---

[1] وذلك على قول بعض الاشاعرة بأن من المعجز ما يدخل في جنس مقدور العباد ولكنهم لا يقدرون على الوجه الذي أتى به النبي. (الباقلاني، **البيان**، ص:14).

[2] السنوسي، **شرح العقيدة الكبرى**، ص:383.

به، يعجز عن مثله غيره من البشر، وبذلك يتحقق التوافق المنهجي بين الدليل والمدلول، وتتوافق دعوى الرسالة مع دليلها المفيد لصدق المرسل بها.

ويبقى سؤال الهدف من ذكرها في القرآن الكريم، ووجه ارتباطها بالمنهجية العلمية التي أسس لها، وللإجابة على ذلك لا بد بدايةً من الإشارة إلى أن المعجزة لم ترد بهذا اللفظ في القرآن أبدا،[1] وإنما سماها القرآن كما يذكر ابن تيمية: آيات الأنبياء وبراهينهم.[2] وقد ورد التعبير عنها بلفظ **البرهان**،[3] ولفظ **السلطان**،[4] ولفظ **الآية**، وهو الأكثر استعمالا في الدلالة على المعجزة،[5] ولعل الاستعمال القرآني لهذه الألفاظ دون المعجزة فيه إشارة إلى أنها لا تخرج في مفهومها عن البرهان المطلوب، والسلطان البين الواضح، كما أنها تنتمي إلى مفهوم الآيات الكلي الوارد في القرآن، والذي يضم في نسقه العام الآيات الكونية المنتظمة الدالة على وجود الخالق وقدرته، والآيات التشريعية التي تمس حياة الإنسان وتنظمها كذلك، فكأن المعجزات لا تخرج عن هذا النظام الكلي، ولم تأت خرقا له، بل برهانا وحجة قاطعة تدعمه وتثبته، والآية الحسية الكونية التي ينبغي النظر فيها وفهم قوانينها وتسخيرها، يتكامل دورها مع الآية الحسية التي يأتي بها النبي فتنبه العقل إلى نظام السنن والقوانين الحاكم للكون.

---

[1] ورد جذر العجز في القرآن 26 مرة، لكنه لم يأت بلفظ المعجزة أبدا، وإن كان في أحد المواضع يقارب معناها، ويفيد عجز الإنسان وقدرته المحدودة أمام الآيات جملة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [الحج:51]. (حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة:4**، ص:67).

[2] ابن تيمية، **النبوات**، 129/1.

[3] ورد ذلك في موضع واحد في قوله تعالى: ﴿اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ ۖ فَذَانِكَ **بُرْهَانَانِ** مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ ۚ﴾ [القصص:32] فهما في حق موسى آيتان وحجتان قاطعتان. (الطبري، **جامع البيان**، 247/18).

[4] ورد في القرآن ذكر السلطان المبين بمعنى الحجة والمعجزة لموسى عليه السلام وذلك في مواضع سبعة وهي: [النساء:153] [المؤمنون:45] [القصص:35] [الدخان:19] [الذاريات:38] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا **وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ**﴾[هود:96] [غافر:23] والسلطان يفيد القطع واليقين، ويضم في عموم معناه الدلائل التي تؤكد بالحس والتي لم تتأكد به، فإذا وصف بالمبين كما في الآية دل على الدليل القاطع المؤكد بالحس. (الرازي، **مفاتيح الغيب**، 54/18).

[5] كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾ [طه:56] وقوله: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ **بِالْآيَاتِ** إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ ۚ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ **بِالْآيَاتِ** إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء:59] ونحوها.

فالمعجزة دليل على أن الخالق الموجد لأصل الكون والمسير له وفق هذا النظام قادرٌ على أن يخرقه أو يستبدله بنظام غيره، والإيمان بالمعجزات تقرير لموقف عقلي يستوجبه التسليم بوجود إلهٍ خالقٍ مهيمنٍ على الكون ومتصرف فيه، ويتجاوز بها الإنسان ما ألفه واعتاده في نطاقه المحدود.[1] فالهدف من ذكر المعجزة ليس إسكات العقل أو تعجيزه عن النظر والفكر، بل خرق العادة أي الاعتياد الذي ألف به الناس الارتباط القائم في مظاهر الكون وأحداث الطبيعة، بحيث لا يفهمون ما وراء هذه الآيات المتجددة، ولا يتفكرون في حقائق ارتباطها بخالقها، ولا يعملون للكشف عن الأسباب التي تمكنهم من توظيفها.

ويمكن الدفع لما هو أبعد من ذلك واعتبار المعجزة ليست دليلا على طلاقة قدرة الله وآيةً على صدق النبي فحسب، بحيث يقتصر المرء على التسليم بها دون النظر والبحث فيها، بل هي داخلةٌ في إطار المنهج القرآني المتبع في التعامل مع الآيات عموما، فكما يراد بذكر الآيات الكونية إلى جانب الدلالة على قدرة الله الحثّ على النظر فيها، وتفعيل قوانينها وتسخيرها في عمارة الكون، ويراد بالآيات التشريعية إعمال النظر في فهم حِكَمها، ووجه تطبيقها والعمل بها، فإن ذكر آيات الأنبياء ومعجزاتهم يتضمن إلى جانب الدلالة على قدرة الله ونبوة الأنبياء، الدعوة إلى إعمال أدوات الفكر والبحث في الأسباب التي يمكن أن توصل إلى ذات مؤدى المعجزة –أي الآثار الواقعية التي حققها الرسل بمعجزاتهم– أو محاكاتها،[2] وإن كان السبب أو الآلية التي أجرى الله بها المعجزة على يد الرسول لا تتأتّى لغيره.

فمعجزة شق البحر لموسى عليه السلام مثلا، إنما كان أثرها الواقعي أو مؤداها: تحقيق عبور البحر بأمان، وسببه ضرب العصا كما قال تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ

---

[1] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي**، ط1، (بيروت: دار الفكر، 1978م). ص:120.

[2] إنما قلنا بالمحاكاة على اعتبار أن بعض الاشاعرة الذين بينوا أن من المعجز ما يدخل جنسه في مقدور العباد نصوا على أن من المعجزات ما ينفرد الله بالقدرة عليه ولا يصح أن يدخل مثله أو شيء من جنسه تحت قدرة العباد كاختراع الأجسام وإبداع الجوارح وإحياء الموتى، (الباقلاني، **البيان**، ص:14) وبالتالي فإن تحصيل مؤدياتها إنما يكون بالمحاكاة، مثل صنع شبيه العضو وشبيه الكائن والإعادة إلى الحياة بعد توقف القلب ونحو ذلك.

الْبَحْرَ﴾ [الشعراء:63]، وهو سببٌ لا يمكن مجاراته والإتيان به، لكن يمكن البحث عن أسبابٍ ماديةٍ تحقق تلك الغاية، وهو ما حصل فعلا سواء بالعبور فوق البحر أو من تحته.

ومسرى الرسول صلى الله عليه وسلم من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وهو المعجزة الحسية الوحيدة المذكورة له صراحة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ [الإسراء:1]، كانت خاصية الرسول صلى الله عليه وسلم فيها قطع المسافة الطويلة بمدة وجيزة، ويظهر فيها توظيف السبب، وهو ركوب البراق، كما في الحديث: (أُتيت بالبراق وهو دابة ... يضع حافره عند منتهى طرفه قال: فركبته حتى أتيت بيت المقدس)،[1] وهو سببٌ لا يمكن الإتيان به مطلقا، لكن يمكن البحث عن الأسباب المادية التي تحقق تلك الخاصية، ولعلها تحققت بالعديد من الوسائل فعلا.

وإذا نسجنا على النسق ذاته، يمكن توقع نتائج علمية بناء على مؤدّيات المعجزات التي لم يوصل بعد إلى مثلها أو قريبها، كمعجزة أصحاب الكهف مثلا، حيث كانت خاصيتها مرور الزمن في الواقع مع نسبيته في حق الفتية، بحيث ترتّب عليها حفظ أجسادهم وعدم تأثرها بمضي الوقت، والسبب أو الوضع الذي تحقق به ذلك إنما هو منامهم في الكهف، مع ضبط دخول الشمس إليه، وتقليبهم ذات اليمين وذات الشمال، وهو وجه لا يمكن الإتيان به، لكن يمكن البحث عن الأسباب التي قد تحقق ذات الغاية، ولعل منها سكون الجسد في حالة أشبه بالنوم، إلى جانب ضبط الحرارة والضغط ونحوه مما يرشد إليه النص القرآني.

والأمر ذاته في نقل عرش بلقيس حيث قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل:40]، فقد كان أثر أو مؤدى معجزة مَنْ عنده علم من الكتاب نقل العرش بسرعة عالية تقارب طرفة العين، ويمكن البحث عن الأسباب المادية التي تحقق الغاية ذاتها، والسبق إلى تقرير إمكانها بالاستناد إلى إمكان العقل، ودلالة المعجزة على حدوثها بالفعل.

---

[1] مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماوات وفرض الصلوات، رقم:162.

والخلاصة أن فهم المعجزات الحسية بصورة تتجاوز مجرد التسليم بها، يمكن أن يجعلها جزءا من المنهج القرآني، يرتكز على مؤدياتها في الواقع، بحيث يمكن السبق العلمي بالقول بإمكانية وقوع مثل هذه المؤديات بناء على ما نؤمن به من المعجزات، والعمل على البحث عن أسبابها وتحقيقها، فالإيمان بالمعجزات لا يترتب عليه انتظار الكرامة أو المعجزة، بل تحقيقها في مؤدياتها أو ما يقاربها، وإذا كان حصولها للنبي بأسباب إلهية خاصة به، تكون مصداق صدقه في دعواه، فهي للإنسان بأسباب يمكنه الله عز وجل من تحقيقها بالبحث والفكر والاعتبار والانتهاج العلمي للوصول إلى مثل ما حققته المعجزة في الواقع.

الخاتمة

يمثل التأصيل للمنهجية العلمية في القرآن الكريم ضرورةً ملحةً لمواجهة التحديات الفكرية المعرفية، وكذلك التحديات الواقعية والاجتماعية التي تواجه الأمة الإسلامية والأمة الإنسانية. وسعت الدراسة إلى المساهمة في الجهود المبذولة في التأصيل للمنهجية العلمية القرآنية وذلك في مستويين، الأول: تحرير أهم المفاهيم التي ترتبط بها، والثاني: بيان الأصول والمبادئ التي ترتكز عليها.

أما من حيث المفاهيم فقد أمكن من خلال الدراسة بيان المراد من مفهوم **المنهج** بمعناه العام، فمعناه في العلوم، وهو القواعد التي تضبط طريق البحث العلمي للكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها، وبينت الدراسة وجه ارتباطه **بالمنهجية**، المنظومة الأكبر التي ينتمي إليها، والتي تُعنى بالكشف عن المبادئ والقواعد الأساسية التي تعمّ مناهج العلوم المختلفة. كما بينت الدراسة دور المنهج في تحرير المراد من **العلم والمعرفة** والتفريق بينهما، حيث رجّحت الدراسة أن المعرفة مفهوم أعم من العلم، الذي يتميز عن سائر الأنشطة المعرفية بقواعد المنهج العلمي التي تُتّبع في تحصيله، كما رجّحت اعتبار **الميثودولوجيا** أساسا وطريقا إلى **الابستمولوجيا**، والتي تنتمي بدورها إلى مجال أعم هو **نظرية المعرفة**.

وفي مستوى المفاهيم كذلك أصّلت الدراسة لمفاهيم منهجية، من أهمها: **التفكير المنهجي** والذي يعد نوعا من أنواع التفكير، يقترن فيه التفكير بالمنهج، ويُعرّف بأنه: نشاطٌ عقليٌ يتبع قواعد واضحة ومحددة للوصول إلى الحقائق، ومفهوم **مبادئ السلوك المنهجي** أي: القيم الأخلاقية التي ترشد الباحث وينبغي عليه الالتزام بها عند البحث العلمي، وهي مبادئ وقواعد تختلف عن قواعد الاستدلال التي تحكم التفكير المنهجي، وتمثل أخلاقيات البحث العلمي وقيمه الإنسانية، وترتبط بمفهوم **التربية المنهجية** أي: التنشئة على القيم الأخلاقية المرتبطة بالنشاط المعرفي الإنساني، والهادفة إلى ضمان سلامة وصوله إلى أهدافه. كما بينت الدراسة المراد من مصطلح **منهج الاستدلال** في القرآن الكريم، والذي أمكن أن يصطلح عليه "**منهج الاعتبار القرآني**" أي: التوصل بمعرفة المشاهد المعلوم إلى معرفة الغائب.

وتتمثل أهمية التأصيل لهذه المفاهيم بأن أصول المنهجية العلمية القرآنية تندرج تحتها، كما أن كلا منها يضم جملة من المفاهيم القرآنية الهامة، التي تشكل حقولا دلالية، وشبكة مفاهيمية منهجية، يمكن ربطها جميعا بمصطلحات مركزية كلية أسس لها القرآن الكريم كالهداية والضلال والإيمان والكفر ونحوها.

أما من حيث أصول ومبادئ المنهجية القرآنية فقد توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1- يرتكز **التفكير المنهجي** على إعمال **العقل** للوصول إلى الحق والعلم، والمقصود بالعقل في المجال المنهجي الملكة التي يتهيأ بها الإنسان لإدراك العلوم، وقد تبين من خلال تتبع جذر العقل في القرآن الكريم، وتحليل أهم الآيات والسياقات التي ورد فيها، أن القرآن الكريم يحثّ الإنسان على إعمال العقل في وظيفته الإدراكية، وتفعيله الدائم أيّا كان الموضوع المعرفي، بينما تأتي مرادفاته كالحجر والنهى والأحلام لتشير إلى الملكة المستقرة في الإنسان والتي تمنعه من الوقوع في القبيح.

2- يؤكد القرآن الكريم على أن العقل لا ينفرد وحده بالوصول إلى المعرفة والعلم، وإنما يرتبط **بالحواس** التي اهتم القرآن الكريم ببيان وظيفتها الإدراكية، وركّز على **السمع والبصر** منها (وما يرادفها من النظر والرؤية)، كما أكّد على أن التفعيل المنهجي لها لا يكون بالوقوف عند العملية الحسية الأولية في الإدراك فقط، بل باستخدامها وتوظيفها في إطار مزدوج (حسيّ- عقليّ) يخدم العمليات العقلية المختلفة.

3- يركز القرآن الكريم على **الترابط بين دور الحس والعقل**، وذلك من خلال الامتنان بالحواس كأدواتِ إدراكٍ يقترن ذكرها بالفؤاد والعقل، واعتبار انتفاء الحواس أو عدم الانتفاع بها سببا لانتفاء التعقل، فضلا عن اهتمام القرآن بضرب الأمثال الحسية، وتوظيفها في توضيح قضايا القرآن والتدليل عليها، إلى جانب ارتباط ذكر الحواس في القرآن بالعمليات العقلية المختلفة، والتي تمثل مستوى أعمق وأدق من التعقل كالتدبر والتذكر والتفقه، وتأكيد هذا الارتباط في العديد من السياقات القرآنية.

4- تتأسس **مبادئ السلوك المنهجي** في القرآن الكريم على ثنائية الالتزام والترك التي تقوم عليها منظومة القيم الأخلاقية الإسلامية ككل، وتركز **التربية المنهجية** على قيمتين

أساسيتين هما "**القيام للحق" وعدم اتباع الهوى،** وهما ترسخان لدى الإنسان الباحث الاتصاف بالتجرد، والوقوف موقف الحياد أمام الأدلة، والحرص على الوصول إليها والتزامها أيا كان مصدرها أو القائل بها، وتقديمها الدائم على رغبات النفس وأهوائها، يضاف إلى ذلك الإقدام على طلب العلم بروح الباحث عن الحق، وطرح المسائل في إطار الشّكّ طريقا إلى اليقين، وبغرض التسليم بالنتائج المدللة والمؤيدة بالبراهين أيا كانت.

5-ترتبط قيمتا القيام للحق وعدم اتباع الهوى بجملة من **المفاهيم الأخلاقية القرآنية،** التي تسهم في ترشيد البحث العلمي، كالأمانة والعدل والصدق وعدم التقليد أو الكبر، وترتبط هذه المفاهيم جميعا **بمفهوم التقوى** الهام والأساسي في تحصيل العلم، والمرتبط بوصف (**أولي الألباب**) أي أصحاب العقول الكاملة، الذين جمعوا بين الكمال في الوظيفة الإدراكية للعقل، والكمال في أثره السلوكي المتمثل في التزام التقوى، والامتناع عن كل قبيح، وبذلك تتلاقى المفاهيم القرآنية المرتبطة بالفكر وبالسلوك معا، وتتكامل في تقويم العملية المعرفية في مختلف مراحلها بدءا من البحث عن الأدلة، فالإقرار بها وتطبيقها.

6-يوظّف القرآن الكريم المبادئ الفكرية والسلوكية جميعا في قضية بناء الدليل، باعتباره أهم الأصول المنهجية، وقد أكد القرآن على **أهمية الدليل** في مستويات عديدة، بدءا من المستوى اللفظي، حيث الاستعمال المكثف للألفاظ والمفاهيم المرتبطة بالدليل، كالبرهان والسلطان والحجة والبينة والآية، والذي يكاد يستوعب النص القرآني كاملا، فمستوى التراكيب والسياقات القرآنية، والتي تتضافر جميعا في التأصيل لقاعدة أن **لا دعوى بغير برهان،** وأنّ على الإنسان أن يلزم طريق الاستدلال، فلا يقبل قضية بدون دليل في مختلف المجالات المعرفية.

7-إن **منهج الاستدلال** الوارد في القرآن الكريم منهجٌ استدلالي فريد، يمكن أن يُصطلح عليه **منهج الاعتبار القرآني،** والذي يقوم على تفعيل الأدوات المعرفية في العالم المشاهد

المحسوس، والعبور بذلك للنظر والتأمل في المسائل الغائبة، والتي تشمل كل غائب عن مجال الإدراك الحسي بحسب العادة، بما يعمّ مختلف المجالات المعرفية، وصولا إلى قضايا الغيب الواردة في القرآن الكريم.

8-إن منهج الاعتبار القرآني منهجٌ متكاملٌ ينطبق على كافة الأدلة الواردة في القرآن الكريم، ويضمّ الأصول العامة للأدلة الحسية والعقلية جميعا، مما يجعله شاملا لكل صحيحٍ مقبولٍ من المناهج الإنسانية، ومتميزا عنها بالتكامل من حيث توظيف وسائل المعرفة (الحس والعقل)، في مواضيعها التي تعم العالم المحسوس منه والغائب، وصولا إلى قضايا الإيمان المتعلقة بالألوهية والنبوة والمعاد.

وفي إطار بيان المبادئ والأصول المنهجية القرآنية ناقشت الدراسة مسألتين من المسائل التي قد تمثل إشكالية في مكانتها من المنهجية العلمية، وهما مسألة العقل وعلاقته بالوحي، والمعجزة ومكانتها من المنهجية العلمية.

1- ففي مسألة **العقل وعلاقته بالوحي** تبيّن أن هناك قدرا مشتركا من الاتفاق بين العقول، يمكن به إدراك ما في الأفعال من الحسن والقبح، وهذا القدر يصح به خطاب الناس بالوحي، على اعتبار أن الوحي في ذاته قضية يحاكمها الإنسان بعقله، حتى يتوصل إلى وصفها بالصدق أو الكذب وبالتالي قبولها أو ردها. كما تبيّن أن العلاقة بين العقل والوحي علاقة وجودية ومعرفية ومنهجية، فبدون العقل لا يمكن أن تُدرك حقائق الوحي أو تُفهم أو يحصل الإيمان بها، والوحي يمثل مصدرا معرفيا يوظف الإنسان عقله في النظر فيه وفهمه والاستنباط منه، كما أن الوحي يدعم العقل في مسيرته المنهجية، فيدعوه إلى النظر والفكر، ويوضح له المبادئ والأسس التي تضمن سلامة وصوله إلى مقصد العلم والحق.

2-وفي **مسألة المعجزة** تبيّن أن المعجزات هي أدلةٌ على صدق الأنبياء، -وباستثناء معجزة القرآن الكريم- فإن دلالتها تختص بالزمن الذي حصلت فيه، بحيث يمكن تعريف المعجزة الحسية بأنها: فعلٌ خارقٌ للعادة في زمن الرسالة، مقترنٌ بدعوى النبوة، وحاصلٌ على وجهٍ أو سببٍ لا يمكن الإتيان به. وبما أن خرقها للعادة مختصٌ بزمن حصولها، فإنه

يمكن بعد زمن الرسول، الإتيان بمثل مؤدياتها في الواقع بأسباب تُنال بالبحث والنظر، بخلاف السبب الذي يكون للنبي خاصا به ومظهرا لصدقه في دعواه. وعليه فإن مكانة المعجزة في المنهجية العلمية القرآنية لا تقتصر على كونها دليلا على طلاقة قدرة الله وآية على صدق النبي فحسب، وإنما يمكن النظر إليها باعتبارها تدخل في إطار المنهج القرآني المتبع في التعامل مع الآيات عموما، بحيث يكون ذكر آيات الأنبياء ومعجزاتهم في القرآن الكريم يتضمن إلى جانب الدلالة على قدرة الله ونبوة الأنبياء، الدعوة إلى إعمال أدوات الفكر والبحث في الأسباب التي يمكن أن توصل إلى ذات مؤدى المعجزة -أي الآثار الواقعية التي حققها الرسل بمعجزاتهم- أو محاكاتها، مع الإيمان والتسليم بأن السبب أو الوجه الذي أيد الله به الرسول لا يتأتى لغيره.

ونظرا لأهمية البحث في المنهجية القرآنية فإن الدراسة تتضمن جملة من **التوصيات التأصيلية والتطبيقية:**

1- ففي الجانب التأصيلي توصي الدراسة بمزيد البحث في العديد من المواضيع كمنظومة القيم المنهجية القرآنية وأثرها المعرفي، والبرهان في القرآن الكريم وارتباطه بالمفاهيم والقيم القرآنية الكلية كاليقين والحق ونحوها، كما توصي بتتبع الأصول المنهجية العلمية القرآنية في السنة النبوية وبيان النماذج التطبيقية لها في السيرة النبوية.

2- وفي الجانب التطبيقي توصي الدراسة بمزيد البحث في سبل تفعيل المنهجية العلمية القرآنية في المجالات المعرفية المختلفة، كدراسة منهج الاعتبار ودوره في العلوم الطبيعية والإنسانية، والتربية المنهجية ودورها في مواجهة الإلحاد، ومكانة القيم في كل من المنهجية القرآنية والمنهجية الوضعية وأثره في العلوم الاجتماعية.

-تم بحمد الله-

المصادر والمراجع

إبراهيم، عماني. "**بيان أسس المنهجية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية**". مجلة رفوف. المجلد:6. العدد: 2. 2018م.

إبراهيم، مروان عبد المجيد. **أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية**. ط1. الأردن: مؤسسة الوراق. 2000م.

آتاي، حسين. "**منهج البحث العلمي في القرآن**". مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. الجزائر. المجلد:7. العدد:1. 1992م.

ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. د.ط. مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي. 1939م.

إسماعيل، صلاح. "**مفهوم المعرفة**". ضمن كتاب: **بناء المفاهيم دراسة معرفية**. إشراف: علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل. تقديم: طه جابر العلواني. ط1. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1998م.

إسماعيل، فاطمة إسماعيل محمد. **القرآن والنظر العقلي**. ط1. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1993م.

الألمعي، زاهر عواض. **مناهج الجدل في القرآن الكريم**. ط3. الرياض: مطابع الفرزدق التجارية. 1404هـ.

الآلوسي، شهاب الدين السيد محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. ضبطه: علي عبد الباري عطية. ط1. لبنان: دار الكتب العلمية. 1994م.

أمزيان، محمد. **تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية**. ضمن كتاب: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. تحرير: نصر محمد عارف. ط1. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1996م.

آملي، آية الله جوادي. **نظرية المعرفة في القرآن**. ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر. ط1. بيروت: دار الصفوة. 1996م.

الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**. ط1. الدار البيضاء: منشورات الفرقان. 1997م.

الإيجي، عضد الله عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**. د.ط. بيروت: عالم الكتب. د.ت.

باشا، أحمد فؤاد. **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**. ط1. القاهرة: مطابع دار المعارف. 1984م.

-------. "**نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**". ضمن كتاب: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. تحرير: نصر محمد عارف. ط1. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1996م.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به ولا يجوز الجهل به**. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. ط2. مصر: المكتبة الأزهرية للتراث. 2000م.

-------. **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**. صححه: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. د.ط. بيروت: المكتبة الشرقية. 1958م.

-------. **التقريب والإرشاد**. تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1998م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. اعتنى به: محمد زهير الناصر. ط1. بيروت: دار طوق النجاة. 1422هـ.

بدري، مالك. **التفكر من المشاهدة إلى الشهود دراسة نفسية إسلامية**. ط4. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي. 1995م.

بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**. ط3. الكويت: وكالة المطبوعات. 1977م.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**. د.ط. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي. 1984م.

بليل، عبد الكريم. **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**. ط1. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 2015م.

بنافي، ريناس. **المنهجية الفكرية الأسس والمفاهيم**. موقع المركز الديمقراطي العربي. https://bit.ly/38Nj1D2. [2022/5/3].

البوطي، محمد سعيد رمضان. **وهذه مشكلاتنا**. ط3. دمشق: دار الفكر. د.ت.

البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. إعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي. ط1. لبنان: دار إحياء التراث العربي. 1418هـ.

ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط2. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. 1991م.

-------. **النبوات**. ط1. الرياض: مكتبة أضواء السلف. 2000م.

جابر، تهاني عفيف يوسف. **منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي**. رسالة ماجستير. الجامعة الأردنية. كلية الدراسات العليا. 2011م.

الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**. ط5. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2002م.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. **معجم التعريفات**. تحقيق: محمد صديق المنشاوي. د.ط. القاهرة: دار الفضيلة. د.ت.

جروان، فتحي عبد الرحمن. **تعليم التفكير: مفاهيم وتطبيقات**. ط3. عمان: دار الفكر ناشرون. 2007م.

جريشة، علي. **منهج التفكير الإسلامي**. ط1. مصر: مكتبة وهبة. 1986م.

الجلنيد، محمد السيد. **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين**. د.ط. مصر: دار قباء. 1999م.

جمعة، علي. "**مفهوم العلم**". ضمن كتاب: **بناء المفاهيم دراسة معرفية**. إشراف: علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل. تقديم: طه جابر العلواني. ط1. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1998م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**. تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي. ط3. لبنان: مؤسسة الرسالة. 1987م.

الجويني، إمام الحرمين. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. د.ط. مصر: مكتبة الخانجي. 1950م.

الحازمي، خالد بن حامد. **أصول التربية الإسلامية**. ط1. المدينة المنورة: دار عالم الكتب. 2000م.

حب الله، حيدر. **مسألة المنهج في الفكر الديني: وقفات وملاحظات**. ط1. بيروت: دار الانتشار العربي. 2007م.

الحجار، عدي جواد علي. **الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني**. ط1. كربلاء: إدارة قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية. 2012م.

الحرالي، أبو الحسن. **مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل**. ضمن كتاب: **تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير**. تقديم وتحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي. ط1. الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي. 1997م.

حسن، غالب. **نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير**. ط1. لبنان: دار الهادي. 2001م.

الحصادي، نجيب. **نهج المنهج**. د.ط. ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. د.ت.

حمدان، أسيل نظمي عبد الله. **مستوى التفكير العلمي وأنماط التعلم لدى طلبة الصف التاسع الأساسي في مديرية تربية الخليل**. رسالة ماجستير. جامعة القدس. كلية التربية وعلم النفس. 2008م.

حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة:4 (النبوة– المعاد)**. د.ط. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي. 2017م.

خان، وحيد الدين. **الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان**. تعريب: ظفر الإسلام خان. تحقيق: عبد الصبور شاهين. د.ط. الكويت: مكتبة الرسالة. 2005م.

خطاف، حسن. **نظرة في مفهوم الصراط في القرآن الكريم**. موقع ملتقى أهل التفسير. https://bit.ly/3F7HzTk. [2022/5/3].

الخولي، يمنى. **مفهوم المنهج العلمي**. د.ط. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي هاي ستريت. 2020م.

دسوقي، فاروق أحمد حسن. **قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة**. د.ط. الإسكندرية: دار الدعوة. د.ت.

الدغامين، زياد خليل محمد. "**منهج القرآن الكريم في صياغة تفكير الإنسان**". مجلة علوم الشريعة والقانون. المجلد:32. العدد:1. 2005م.

الدغشي، أحمد. **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**. ط2. دمشق: دار الفكر، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 2004م.

دويدري، رجاء وحيد. **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية**. ط1. دمشق: دار الفكر. 2000م.

الرازي، فخر الدين. **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**. ط1. لبنان: دار الفكر. 1981م.

-------. **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق: طه جابر العلواني. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1992م.

الراغب الأصفهاني. **تفسير الراغب الأصفهاني**. تحقيق: هند بنت محمد بن زاهد سردار. رسالة ماجستير، جامعة أم القرى. كلية الدعوة وأصول الدين. الجزء الأول. 1422هـ.

-------. **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق: عادل بن علي بن أحمد الشدي. رسالة دكتوراه. جامعة أم القرى. كلية الدعوة وأصول الدين. الجزء الثاني. 1420هـ.

-------. **المفردات في غريب القرآن**. د.ط. السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز. د.ت.

رزوق، أسعد. **موسوعة علم النفس**. مراجعة: عبد الله الدايم. ط3. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1987م.

الرشدان، محمود عايد. "**حول النظام المعرفي في القرآن**". مجلة إسلامية المعرفة. السنة الثالثة. العدد:10. 1997م.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**. ط2. القاهرة: دار المنار. 1947م.

الزجاج، أبو إسحاق. **معاني القرآن وإعرابه**. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. ط1. بيروت: عالم الكتب. 1988م.

زرزور، عدنان محمد. **مقالة في المعرفة: مقدمة لدراسة العقيدة الإسلامية**. د.ط. دمشق: دار الفتح. 1970م.

زكريا، فؤاد. **التفكير العلمي**. د.ط. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. 1978م.

الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. وبذيله: الانتصاف فيما تضمنه الكشَّاف من الاعتزال لابن المنير الاسكندري. الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشَّاف لابن حجر العسقلاني. ضبطه: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي. 2006م.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ الجدل**. ط1. القاهرة: دار الفكر العربي. د.ت.

-------. **زهرة التفاسير**. د.ط. مصر: دار الفكر العربي. د.ت.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع في أصول الفقه**. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. 2003م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان**. تقديم: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل ومحمد بن صالح العيثمين. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. ط2. الرياض: دار السلام. 2002م.

السنوسي، محمد بن يوسف. **شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة أهل التوحيد**. تحقيق: السيد يوسف أحمد. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. 2006م.

السويدي، يوسف. **الإسلام والعلم التجريبي**. ط2. الكويت: مكتبة الفلاح. 2000م.

السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون. 2008م.

-------. **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**. ويليه: مختصر السيوطي لكتاب: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية. نشره وعلق عليه: علي سامي النشار. ط1. مصر: مكتبة الخانجي. د.ت.

الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. اعتنى به: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. 2004م.

الشريف، نايف حامد همام. **التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**. رسالة دكتوراه. جامعة أم القرى. كلية التربية. 1990م.

الشعراوي، محمد متولي. **تفسير الشعراوي**. راجعه: أحمد عمر هاشم. د.ط. مصر: دار أخبار اليوم. د.ت.

الشهري، فهد بن عبد الله بن فائز. **منهجية التربية الإسلامية في تنمية الفكر الإبداعي**. رسالة دكتوراه. جامعة المدينة العالمية. كلية التربية. ماليزيا. 2013م.

صالح، ئاراس محمد. "**المبادئ التربوية في القرآن الكريم**". مجلة آداب الرافدين. العدد:57. 2010م.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. د.ط. بيروت: دار الكتاب اللبناني. 1982م.

صولة، عبد الله. **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**. ط1. بيروت: دار الفارابي. 2001م.

طالبي، عمار. "**حرية البحث العلمي في الإسلام: القسم الأول**". مجلة الدراسات الإسلامية. المجلد:1. العدد:2. 2002م.

الطبرسي، الفضل بن الحسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. ط1. لبنان: دار العلوم. 2005م.

الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. تحقيق: عبد الله ابن عبد المحسن التركي. ط1. مصر: دار هجر. 2001م.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **التبيان في تفسير القرآن**. تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي. د.ط. لبنان: دار إحياء التراث العربي. د.ت.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **درء القول القبيح في التحسين والتقبيح**. تحقيق: أيمن محمود شحادة. ط1. السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. 2005م.

الطوفي، نجم الدين. **علم الجذل في علم الجدل**. تحقيق: فولفهارت هاينريشس. د.ط. فيسبادن/ ألمانيا: فرانز شتاينر. طبع بمساعدة: بيروت: مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية. 1987م.

الطويل، توفيق. **أسس الفلسفة**. ط3. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. د.ت.

عارف، نصر محمد. **المقدمة**. ضمن كتاب: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. تحرير: نصر محمد عارف. ط1. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1996م.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. ط1. تونس: الدار التونسية للنشر. 1984م.

العبادلة، حسن عبد الجليل. "**البيان القويم في معنى الصراط المستقيم: دراسة في آيات القرآن الكريم**". مجلة الدراسات الدينية. العدد:1. 2017م.

عبد الله، أحمد شوقي إبراهيم علي. "**التمثيل المنطقي في القرآن الكريم: الاستدلال على البعث أنموذجا**". مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية. مصر. العدد:22. 2021م.

عبد الحميد، محمد محيي الدين. **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**. حاشية على كتاب: عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، **شرح جوهرة التوحيد المسمى "إتحاف المريد بجوهرة التوحيد"**. ط2. مصر: المكتبة التجارية الكبرى. 1955م.

عبد الرحمن، طه. **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**. ط2. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع. 2015م.

-------. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 1998م.

عبد الفتاح، سيف الدين. "**حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**". ضمن كتاب: **دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية حقل العلوم السياسية نموذجا**. إعداد وإشراف: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح. د.ط. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية. 2000م.

-------. **الإطار المنهجي بين الإمكانيات الغربية المتاحة والمنهاجية الأصيلة والبديلة**. موقع المعهد المصري للدراسات. https://bit.ly/3FbiK91. [2022/5/3].

عبد الواحد، شكرية حمود. **منهج القرآن في التربية الفكرية**. رسالة ماجستير. جامعة بغداد. كلية العلوم الإسلامية. 2014م.

العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية**. تحقيق: محمد إبراهيم سليم. د.ط. القاهرة: دار العلم والثقافة. د.ت.

-------. **الوجوه والنظائر**. تحقيق: محمد عثمان. ط1. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. 2007م.

العطية، حامد. **نظام المعرفة ومنهج البحث في القرآن الكريم**. نسخة الكترونية. ط1. بغداد: مطبعة الزاهر. 2004م.

عطية، محمد صالح. "**المنهج المعرفي في القرآن الكريم**". مجلة كلية العلوم الإسلامية: جامعة بغداد. العدد:1. 1996م.

العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**. ط6. مصر: نهضة مصر. 2007م.

ابن عقيل الحنبلي. **الواضح في أصول الفقه**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1999م.

العلواني، طه جابر. **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**. ط1. بيروت: دار الهادي. 2003م.

-------. **معالم في المنهج القرآني**. نسخة الكترونية. ط1. مصر: دار السلام. 2010م.

-------. **نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**. ط1. بيروت: دار الهادي. 2004م.

-------. **معالم في المنهج القرآني**. موقع الرابطة المحمدية للعلماء. https://bit.ly/381cdBF. [2022/5/3].

عمر، إبراهيم أحمد. **العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام**. ط3. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. نشر وتوزيع: الرياض: الدار العالمية للكتب الإسلامية. 1995م.

عناية، غازي. "**عناصر المنهج العلمي في القرآن والسنة**". ضمن كتاب: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. تحرير: نصر محمد عارف. ط1. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1996م.

عوام، محمد بن عبد السلام. **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة**. ط1. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 2014م.

غازي، محيي الدين. "**منهج القرآن في تربية العقول: قراءة في كتاب حجج القرآن للعلامة الفراهي**". مجلة الهند. المجلد:6. الأعداد: 1-4. الجزء الأول. 2018م.

الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**. ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار. زين الدين بن أبي الفضل العراقي. ط1. لبنان: دار ابن حزم. 2005م.

-------. **الاقتصاد في الاعتقاد**. اعتنى به: أنس محمد عدنان الشرفاوي. ط1. السعودية: دار المنهاج. 2019م.

-------. **المستصفى من علم الأصول**. تحقيق: محمد سليمان الأشقر. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1997م.

-------. **ميزان العمل**. تحقيق: سليمان دنيا. ط1. مصر: دار المعارف. 1964م.

ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. د.ط. سوريا: دار الفكر. د.ت.

الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**. ترجمة: عبد الوارث سعيد. د.ط. الكويت: دار البحوث العلمية. 1983م.

فضل الله، محمد حسين. **من وحي القرآن**. ط2. بيروت: دار الملاك. 1998م.

فكار، رشدي. **لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**. ط1. مصر: مكتبة وهبة. 1982م.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**. تحقيق: محمد علي النجار. ط3. القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي. 1992م.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**. د.ط. لبنان: مكتبة لبنان. د.ت.

القاضي عبد الجبار. **الأصول الخمسة**. تحقيق: فيصل بدير عون. ط1. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت. 1998م.

القرضاوي، يوسف. **العقل والعلم في القرآن الكريم**. ط1. القاهرة: مكتبة وهبة. 1996م.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. لبنان: مؤسسة الرسالة. 2006م.

قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. د.ط. القاهرة: دار الشروق. د.ت.

-------. **في ظلال القرآن**. ط32. القاهرة: دار الشروق. 2003م.

-------. **معالم في الطريق**. ط6. بيروت: دار الشروق. 1979م.

-------. **مقومات التصور الإسلامي**. ط5. القاهرة: دار الشروق. 1997م.

ابن القيم الجوزية. **إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة**. تحقيق: أيمن عبد الرزاق الشوا. ط1. دمشق: دار الفكر. 1996م.

-------. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**. قدم له وضبطه: علي ابن حسن بن علي الحبي الأثري. راجعه: بكر بن عبد الله أبو زيد. ط1. السعودية: دار ابن عفان. 1996م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: سامي بن محمد السلامة. ط2. الرياض: دار طيبة. 1999م.

الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**. ط1. الرياض: مكتبة المؤيد، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1992م.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. إعداد: عدنان درويش، محمد المصري. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون. 1998م.

كوريم، سعاد. "**إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجا**". إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر. لبنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. السنة العشرون. العدد:77. 2014م.

الماتريدي، أبو منصور. **تأويلات أهل السنة**. تحقيق: مجدي باسلوم. ط1. لبنان: دار الكتب العلمية. 2005م.

المبارك، محمد. **الإسلام والفكر العلمي**. ط1. بيروت: دار الفكر. 1978م.

مجاهد، منتصر محمود. **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**. د.ط. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1996م.

مجمع اللغة العربية. **المعجم الفلسفي**. د.ط. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. 1983م.

مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**. ط4. مصر: مكتبة الشروق الدولية. 2004م.

المحاسبي، الحارث بن أسد. **العقل وفهم القرآن**. تحقيق: حسين القوتلي. ط1. بيروت: دار الفكر. 1971م.

محجوب، عباس. **أصول الفكر التربوي في الإسلام**. ط1. عجمان: مؤسسة علوم القرآن، دمشق: دار ابن كثير. د.ت.

محمود، زكي نجيب. **أسس التفكير العلمي**. د.ط. مصر: دار الشروق. د.ت.

المحمودي، محمد سرحان علي. **مناهج البحث العلمي**. ط3. صنعاء: دار الكتب. 2019م.

مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1955م.

مشوش، صالح بن طاهر. "**مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم**". مجلة نماء. السنة الأولى. العدد:2. 2017م.

المصطفى، مولاي. **عالمية المنهج القرآني**. موقع مغرس. https://bit.ly/3y9kEFv. [2022/5/3].

المطيعي، محمد بخيت. **حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول**، حاشية على كتاب: **نهاية السول في شرح منهاج الوصول** للقاضي ناصر الدين البيضاوي. تأليف: جمال الدين عبد الرحيم الآسنوي. د.ط. مصر: عالم الكتب. 1343هـ.

مقلد، شعبان رمضان محمود. "**تأصيل المنهج التجريبي في القرآن الكريم**". مجلة الدراسات العربية. جامعة المنيا. 2010م.

مكانسي، عثمان. **كلمات في القرآن الكريم: الذوق**. موقع رابطة العلماء السوريين. https://bit.ly/3ss7pfG. [2022/5/3].

ملكاوي، فتحي حسن. "**التفكير المنهجي وضرورته**". مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقا). المجلد:7. العدد:28. 2002م.

-------. "**المفارقة المنهجية ومرجعياتها الفكرية**". مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، المجلد:32. العدد:3. 2019م.

-------. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**. ط1. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 2011م.

ابن منظور. **لسان العرب**. تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. د.ط. القاهرة: دار المعارف. د.ت.

الموسوي، زينب حبيب جعفر. **مناهج البحث العلمي في ضوء النص القرآني**. رسالة ماجستير. جامعة الكوفة. كلية الفقه. 2017م.

ميارة، مهابة محفوظ. "**مفهوم الحجاج في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية**". مجلة مجمع اللغة العربية. دمشق. المجلد:81. الجزء:3. 2006م.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**. ط1. بيروت: دار القلم. 1975م.

-------. **العقيدة الإسلامية وأسسها**. ط2. بيروت: دار القلم. 1979م.

ناصر، مجاهد محمود أحمد. **منهج القرآن في إقامة الدليل والحجة**. رسالة ماجستير. جامعة النجاح الوطنية. كلية الدراسات العليا. 2003م.

النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**. تقديم: طه جابر العلواني. ط3. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 2000م.

الهيشان، محمود. **جوانب الفكر والتفكر في القرآن الكريم**. رسالة ماجستير. جامعة اليرموك. كلية الشريعة. 1996م.

الهيشان، محمود ومحمد ملكاوي. **منهج القرآن في تنمية التفكير**. أبحاث اليرموك: سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة اليرموك. 2002م.

السيرة الذاتية

- **رزان محمد صقال:**
- طالبة في مرحلة الماجستير في جامعة اسطنبول صباح الدين الزعيم/ تركيا.
- متخرجة من كلية الشريعة، جامعة دمشق عام 2008م بتقدير امتياز.
- معيدة في كلية الشريعة، جامعة حلب (2009-2014م).
- مدرّسة للعلوم الشرعية في مدارس التعليم المؤقتة الخاصة بالطلاب السوريين في اسطنبول/ تركيا (2015-2018م).
- مدرّسة للغة العربية في مدارس إمام خطيب في اسطنبول/ تركيا منذ عام 2019م.